



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال سوم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۴

۱۱

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: علی دهقان

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

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

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۷۷۴۵۸۴۲ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سید عباس صالحی

استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

شمس الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر سید محمد حسین هاشمیان، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن
یوسف زاده، دکتر داود رحیمی سجاسی، دکتر نعمت الله کرم الهی، محمد کاظم کریمی، محمد
علینی، دکتر سید محمد علی غمامی.

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:

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

۱۵. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
۱۶. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۱۷. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۱۸. مسئله‌محوری و راهبردپردازی 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 سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

۱۹. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲۰. مقاله در نرم‌افزار Microsoft Word 2007 (با قلم Noorzar نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
۲۱. ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
۲۲. کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره‌گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۲۳. فهرست منابع و مأخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۲۴. فهرست منابع و مأخذ (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 وبلاگ)، «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

۲۵. 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 ۲۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۷ 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.
۲۶. صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سؤال 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 مأخذ (کتاب‌نامه)

فهرست مقالات

- ۶..... نظام فکری ابن رشد و اندیشه پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی
رها م شرف
- ۲۷..... وقف؛ بدیل سیاست اجتماعی پست مدرن
فاطمه عموعبداللهی - رضا حاجی ابراهیم
- ۵۳..... فراتحلیل تحقیقات عرفی شدن در ایران بر پایه شاخص‌های برگرفته از متون دینی
حسین بستان (نجفی)
- بررسی جامعه‌شناختی شکاف نسلی در ایران پس از انقلاب اسلامی با تأکید بر عناصر فرهنگی هویت ایرانی
- ۹۰.....
غلامحسن عبوضی
- ۱۲۱..... تأثیر سرمایه اجتماعی بر ایجاد خلاقیت در دانشجویان (مورد مطالعه: دانشجویان مدیریت دانشگاه ایلام)
مهدی ویسه - سیمین نصرالهی وسطی
- قربانی شدن زنان در فضای مجازی از دیدگاه کاربران زن و تأثیر آن بر اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی کاربران
- ۱۴۶.....
ابوالحسن میری - پریسا علیخانی

نظام فکری ابن رشد و اندیشه پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی

رهام شرف*

چکیده

در این نوشتار به تحلیل و بررسی نظام فکری ابن رشد و تاثیر آن در پیشرفت جامعه ایرانی - اسلامی خواهیم پرداخت. در ابتدا، مبانی اصلی تفکر ابن رشد توضیح داده خواهد شد و سپس عناصر اصلی نظام فکری وی ذکر می شود. با وجود اینکه عقلانیت در اندیشه وی از جایگاه بالایی برخوردار است، این عقلانیت در تعارض با دین و آموزه های وحیانی قرار ندارد. از نظر او، دین و عقل همسو با یکدیگر هستند؛ چراکه عقل نیز مقوله ای قدسی است که ریشه در آسمان ها دارد. پس از آن، به بررسی حدود و ثغور مقوله پیشرفت پرداخته و تفسیر مدرن و اسلامی اندیشه پیشرفت ارائه خواهد شد؛ در این بخش بیان می شود که مرزهای پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی بر اساس نگرش و جهان بینی این جامعه تعیین خواهد شد. در گام بعدی، برتری معیار پیشرفت جامعه ایرانی - اسلامی را بر معیار پیشرفت مدرن ثابت خواهیم کرد و در نهایت نیز تاثیر نظام فکری ابن رشد در پیشرفت جامعه ایرانی - اسلامی مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه ها

ابن رشد، جامعه ایرانی - اسلامی، پیشرفت، عقلانیت، تفکر مدرن.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که توجه چندانی به آن نشده است، تاثیر جهان‌بینی و تفکر نظری بر ساحت عملی می‌باشد. در طول تاریخ، نظریه‌پردازان و فیلسوفان بزرگی در زمینه‌های گوناگون نظریه‌پردازی کرده‌اند و ساختار فکری مشخصی را خلق نموده‌اند. پرسش مهمی که وجود دارد، این است که این ساختار و نظام فکری تا چه حد در ساحت عملی زندگی بشر نقش داشته و توانسته زمینه لازم برای پیشرفت اجتماعی، علمی و دینی را فراهم سازد؟ به بیان دیگر، میان تفکر نظری و پیشرفت آدمی در عرصه عملی چه نسبتی برقرار است؟

نویسنده این نوشتار بر این باور است که میان تفکر نظری و قلمرو عملی زندگی بشر نسبت علی - معلول وجود دارد؛ بدین معنا، که چهارچوب فکری ما در قلمرو نظری، ضامن پیشرفت ما در عرصه‌های گوناگون عملی می‌باشد. تاریخ تفکر نیز بر روی این مساله صحه می‌گذارد و آن را تأیید می‌کند. همان‌طور که تفکر نظری هگل از طریق نظام فکری مارکس منشا پیدایش کمونیسم شد یا آنکه هیتلر در سامان‌دهی ایده فاشیسم و عملی کردن آن خود را مدیون اندیشه‌های نیچه می‌داند.

از سوی دیگر، شکل‌گیری جهان‌مدرن همراه با پیشرفت علمی و تکنولوژیکی بی‌شمار، از طریق جهان‌بینی نظری رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی روی دارد (scruton, 2002: p: 3). این مطلب، بدان معناست که ساختار فکری دکارت مولفه‌هایی را در بر می‌گرفت که این مولفه‌ها، زمینه لازم برای پیشرفت در عرصه تکنولوژی و پیدایش علم جدید را فراهم کردند.

این نوشتار بر آن است تا به تحلیل و بررسی نظام فکری ابوالولید محمد بن احمد بن رشد پرداخته و پیامدهای تفکر نظری وی را در عرصه عملی و زندگی علمی، دینی و اجتماعی انسان‌ها مورد کندوکاو قرار دهد.

وی یکی از مهم‌ترین و تاثیرگذارترین فیلسوفان اسلامی است که بیشترین تاثیر را در قرون وسطی در مغرب زمین داشته است. تاثیر نظام فکری وی در غرب تا حدی است که نهضتی با عنوان «ابن‌رشدیان لاتینی» در قرون وسطی شکل گرفت که به ترویج آرا و نظریات این متفکر مسلمان می‌پرداخت و از آن‌ها حمایت می‌کرد (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۱۹۰).

اما متأسفانه نظام فکری ابن‌رشد در عالم اسلام جایگاه واقعی خود را پیدا نکرده است و یکی از مهم‌ترین دلایل، آن است که وی اغلب به‌عنوان شارح ارسطو شناخته شده که ابداعات فلسفی اندکی دارد. در صورتی که توجه به عناصر مهم تفکر وی، نه تنها اهمیت او را به‌عنوان یک اندیشمند طراز اول نمایان می‌سازد بلکه می‌تواند در رشد و ترقی عملی بشر نیز تاثیرگذار باشد. بر این اساس بررسی نقادانه اندیشه‌های ابن‌رشد این امکان را می‌دهد تا نقاط ضعف و قوت نظام فکری را مشخص کرده و نیز نقش این نظام فکری در پیشرفت انسان هویدا گردد؛ البته هدف اصلی این پژوهش، گزارش تنها از نظام فکری ابن‌رشد نیست بلکه بخش عمده آن به دنبال تاثیر این طرز تفکر در ترقی و رشد انسان می‌باشد. بنابراین یکی از مهم‌ترین بخش‌های این نوشتار، تحلیل مقوله پیشرفت، معنا و مفهوم آن بر اساس معیارهای جامعه ایرانی - اسلامی خواهد بود. چرا که واژه «پیشرفت» معانی متعددی دارد و معنای آن بر اساس جهان‌بینی خاص هر جامعه، مشخص خواهد شد. در یک جامعه اسلامی که معیارهای الهی مطلق در آن وجود دارند، وضعیتی، پیشرفت به‌شمار می‌آید که ممکن است به هیچ وجه در یک جامعه سکولار پذیرفته شده نباشد. اما معمولاً پیشرفت به‌عنوان رشد و ترقی در قلمرو علم به‌ویژه علم جدید مورد توجه قرار می‌گیرد. مفهوم پیشرفت، مفهومی است که در دوره رنسانس مطرح گردید و در عصر روشنگری، متفکران بیشتری توجه را به آن داشته‌اند. در ایران نیز همین معنای پیشرفت پذیرفته شده است؛ البته پیشرفت به‌معنای رشد علمی و سیطره انسان بر عالم، مدت‌ها است که از سوی متفکران غربی مورد نقد واقع شده است و امروزه از آن با عنوان افولی محسوس در تاریخ بشریت یاد می‌شود. بر همین مبنا بخش مهمی از این نوشتار به واکاوی مفهوم پیشرفت از نگاه مدرن و نقد آن اختصاص داده خواهد شد و معیار پیشرفت از نگاه جامعه ایرانی - اسلامی نیز بررسی قرار خواهد شد. سپس نظام فکری ابن‌رشد با توجه به این معیار پیشرفت، مورد داوری قرار خواهد گرفت.

در قسمت اول این پژوهش، گزارشی از نظام فکری ابن‌رشد داده خواهد شد (به‌ویژه بخش‌هایی از این نظام فکری که با جهان‌بینی عملی مرتبط است) و پس از آن به تحلیل مفهوم پیشرفت پرداخته خواهد شد.

مبانی اصلی تفکر ابن‌رشد

آن‌گونه که ذکر شد، ابن‌رشد معمولاً به‌عنوان شارح ارسطو شناخته شده است و به همین دلیل مورد توجه متفکران اسلامی قرار نگرفته است. البته یکی دیگر از دلایل مهم کم‌توجهی به ابن‌رشد، نظریه خاص او درباره عقل و ماهیت آن و ارتباط آن با وحی است که تفسیرهای ناصوابی از آن شده است و بر همین مبنا، جایگاه واقعی وی در عرصه تفکر تضعیف شده است. اما پیش از مطرح کردن مولفه‌های اصلی تفکر ابن‌رشد، ضروری است تا تاثیر ابن‌رشد و دلیل اهمیت شخصیت وی، در تاریخ تفکر بیان گردد.

اهمیت و تاثیر ابن‌رشد

ابوالولید محمد بن‌احمد بن‌رشد، در سال ۱۵۲۰ق متولد شد. وی در خانواده‌ای فرهیخته و عالم به دنیا آمد. ابن‌رشد علاوه بر فلسفه، در علم طب و فقه نیز تبحر داشت. اما مهم‌ترین دلیل اهمیت او، از جهت تفکر فلسفی وی می‌باشد (فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۱). وی، آثار متعددی دارد اما آثار فلسفی او، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول، شرح‌ها و تحلیل‌هایی است که بر فلسفه ارسطو نوشته است؛

دسته دوم، آثار مربوط به انتقاداتی است که وی به فلسفه ابن‌سینا و فارابی وارد می‌کند و در آن‌ها این مطلب را ثابت می‌کند که ابن‌سینا و فارابی درک درستی از نظام فکری ارسطو نداشته‌اند؛

بالاخره دسته سوم، آثار ایشان درباره اصول مشترک میان فلسفه و شریعت است (همان: ۲۹۳). چنان‌چه بیان گردید، به‌طور کلی نگاهی منصفانه به نظام فکری ابن‌رشد نشده است و از وی تنها با عنوان شارح ارسطو یاد شده است، در حالی که سهم وی در تاریخ تفکر، بسیار زیاد است.

از مهم‌ترین تاثیرات ابن‌رشد، نگارش کتاب تهافت التهافت بود که پاسخی به کتاب تهافت الفلاسفه غزالی می‌باشد. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه در بیست مسأله، فلاسفه را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در سه مورد از این بیست مقاله بر کافر بودن آن‌ها حکم صادر می‌کند. ابن‌رشد تلاش می‌کند تا در کتاب تهافت التهافت نشان دهد که استدلال‌های غزالی بیشتر جنبه جدلی دارند و جنبه برهانی آن‌ها بسیار اندک می‌باشد (فتحی، ۱۳۸۷: ۱۱).

ضرباتی که غزالی از طریق نگارش کتاب تهافت الفلاسفه بر فلسفه و تفکر منطقی وارد کرد، بسیار سنگین بود و کتاب ابن رشد که جوابیه‌ای به غزالی به‌شمار می‌آید، نقش مهمی در دفاع از ماهیت فلسفه در عالم اسلام داشته است.

ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی دیده از جهان فرو بست و پس از مرگ او با الگوگیری از نظام فکری وی، تفکری عقلانی در غرب شکل گرفت که مسیر شکل‌گیری فلسفی مسیحی را به نحو بنیادی تغییر داد. نظام فکری ابن رشد باعث شکل‌گیری نهضتی به نام ابن رشدگرایی گردید که از پیروان این نهضت عمدتاً با عنوان ابن رشدیان لاتین نام برده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۳۴). اندیشه‌های ابن رشد، طی مدت چهار قرن به شکلی پویا در قاره اروپا مطرح بوده است و مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گرفته است. ژان ژولیوه - که در زمینه فلسفه غرب و اسلامی در قرون وسطی تحقیق کرده است - نظریاتی قابل توجه در خصوص شان و منزلت ابن رشد داده است و وی را هم ردیف نیچه و اسپینوزا می‌داند (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

محوریت عقلانیت در تفکر ابن رشد

شاید بتوان گفت مهم‌ترین وجه نظام فکری ابن رشد، محوریت عقلی در نگاه وی می‌باشد. از نظر ابن رشد، عقل هبه‌ای است الهی که از طریق آن می‌توان از حقیقت پرده‌برداری کرد. از نظر وی، عقلانیت بیش از هر جا خود را در فلسفه نمایان می‌سازد و بهترین راه کشف حقیقت، استناد به براهین متقن فلسفی می‌باشد.

از مهم‌ترین خدمات ابن رشد، تلاش برای آشتی دادن عقل و فلسفه است. ابن رشد بر این باور است که هیچ تناقض یا تعارضی میان تفکر فلسفی عقلانی و وحی وجود ندارد. از نظر وی قرآن کریم در موارد متعدد انسان‌ها را به تأمل و تدبر در امور گوناگون دعوت کرده است و این مساله، حاکی از سازگاری عقلانیت با اسلام می‌باشد (همان: ۶۲). ابن رشد برای اثبات مدعای خود به برخی از آیات قرآن استناد می‌کند.

خداوند در قرآن می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ (اعراف: ۱۸۵)؛ آیا در ملکوت خدا و زمین و آسمان و خلقت اشیا نظر نمی‌کنند؟». کلمه «آیا» که در این آیه به کار رفته، استفهام توییحی است و از انسان‌ها می‌پرسد که چرا

در ملکوت خدا نظر نمی‌کنند. نظر کردن در احوال ملکوت خداوند، به معنای تأمل و تعقل می‌باشد که این نوع تعقل از سنخ کار فلسفی و برهانی می‌باشد. هم‌چنین پروردگار متعال می‌فرماید: «الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (آل عمران: ۱۹۱)؛ مومنان کسانی هستند که می‌گویند خدایا تو آسمان‌ها و زمین را بیهوده خلق نکردی ضمن این که قیاما و قعوداً ذکر خدا را می‌گویند».

همان‌طور که از نوع نگاه ابن رشد پیداست، از نظر وی مهم‌ترین و برجسته‌ترین نوع تفکر، تفکر فلسفی و از میان اموری که قابلیت بررسی عقلانی دارند، مهم‌ترین آن‌ها با روش فلسفی قابل کندوکاو می‌باشد. وی بر این باور است که فلسفه حقیقی، امری است نیکو اما بایستی در اختیار افراد خاصی قرار گیرد؛ چراکه همه انسان‌ها، ظرفیت فهم مطالب فلسفی را ندارند. همان‌طور که چاقو می‌تواند هم برای کشتن فردی بی‌گناه و هم برای جراحی کردن یک انسان و نجات او از مرگ به کار رود، فلسفه هم می‌تواند باعث سعادت برخی از مردم و سبب شقاوت برخی دیگر شود (حنا فاخوری، ۱۳۹۰: ۶۵۷).

از نظر ابن رشد، متن مقدس قرآن ظاهر و باطنی دارد. ظاهر آن، مربوط به مردم عامی می‌باشد اما باطن آن را تنها فلاسفه - که به تعبیر خود قرآن راسخون در علم می‌باشند - می‌توانند درک کنند. برای درک باطن قرآن، تأویل متن مقدس آن ضروری است و هر جا که بین متن مقدس قرآن و اصول عقلانی تعارضی وجود داشته باشد، بایستی جانب عقلانیت را گرفت. اما خود این عقلانیت نیز هبه الهی است و چیزی بیرون از نعمات وی نیست و در جایی که متن قرآن و عقلانیت تعارضی با هم ندارند، جایی برای تأویل نیست (همان: ۶۷-۶۸).

از نظر ابن رشد شیوه خاص تعقل که مربوط به درک باطن قرآن و همان تعقل فلسفی می‌باشد، مختص به فلاسفه یا راسخون در علم می‌باشد و عوام نمی‌توانند وارد این حوزه شوند؛ چراکه تأویل، کار فلاسفه است. بر همین اساس، ابن رشد معتقد است که روش‌های گوناگون برای درک وحی و متن دین وجود دارد که تفاوت این روش‌ها با یکدیگر بسیار زیاد است. همین مسأله، موجب شد تا برخی ابن رشد را به الحاد متهم کنند، چراکه از مبانی فکری او، اعتقاد به حقیقت دوگانه بیرون خواهد آمد که وحی و عقل را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۳۰: ۵۸۲-۵۸۷).

عقلانیت و حقیقت دین

از مباحث بسیار مهمی که بررسی آن در نظام فکری ابن رشد از اهمیت بنیادی دینی برخوردار است، ماهیت حقیقت و ارتباط آن با عقلانیت و وحی می باشد. همان طور که بیان گردید، ابن رشد جایگاه ویژه‌ای برای عقل به معنای اعم آن و فلسفه به معنای خاص قائل است اما به نظر می آید تمایز بنیادی میان روش وحیانی مواجهه، با حقیقت روش عقلانی این مواجهه قائل باشد.

وی بر این باور است که تفاوتی عمیق میان درک مردم عادی و درک متفکران از حقیقت وجود دارد. بر همین اساس نیز، زبان کلام خداوند، زبان تمثیل و استعاره‌ای است تا از این طریق با مردم سخن گوید. اما مواجهه متفکران و فلاسفه با حقیقت از راه برهان و استدلال منطقی است. به همین دلیل، آن‌ها از معنای ظاهری قرآن فراتر می روند و در بسیاری از موارد، دست به تأویل آن می زنند (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۷۳). ابن رشد، اصول دین را معاد، توحید و نبوت می داند و معتقد است که مردم با سه روش برهان، جدل و خطابه می توانند این مبانی و اصول را درک کنند. از نظر وی، فلاسفه و متفکران از طریق برهان این اصول را می فهمند، متکلمان از راه جدل و مردم عادی نیز با روش خطابی و از راه نفوذ به قوه مخیله‌شان آن‌ها را درک می کنند (ابن رشد، ۱۹۷۸: ۲۷). اما مساله مهمی که در این جا به وجود می آید، این است که اگر روش‌های دست‌یابی به حقیقت، متکثر است و چنانچه ابن رشد معتقد است بهترین روش مواجهه با حقیقت، روش متفکران و فیلسوفان می باشد (یعنی روش برهانی)، محتوای حقیقتی که متفکران با آن مواجه می شوند با محتوایی که عوام با آن مواجه می شوند، متفاوت است. همین امر موجب شده تا برخی از شارحان ابن رشد، وی را به عنوان کسی معرفی کنند که میان حقیقت دین و حقیقت عقل، خط جدایی می کشد و در نهایت نیز نمی تواند میان آن‌ها آشتی برقرار کند. در میان مفسران ابن رشد، ابن رشدیان لاتین که در قرون وسطی زندگی می کردند، بیش از سایر مفسران وی، نظام فکری ابن رشد را به عنوان نظامی تفسیر می کردند که قائل به جدایی عمیق میان عقل و وحی می باشد (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۷۵). یکی از عوامل بسیار مهم این نوع تفسیر از نظام فکری ابن رشد، اندیشه‌های جزم‌گرایانه موجود در قرون وسطی بود که علت اصلی آن تفکرات اصحاب کلیسا در آن دوران بوده است اما این تفسیر از فلسفه ابن رشد، نقش

به سزایی در شکل گیری فلسفه و تفکر مدرن داشت (همان: ۷۶).

قول به حقیقت دو گانه - که یکی از تفسیرهای مهم نظام فکری ابن رشد است - از سوی برخی از شارحان اندیشه های وی مورد انتقاد واقع شده است. یکی از افرادی که این اندیشه ها را نقد کرده است، دکتر محمد عابد الجابری می باشد. وی منشا این نوع تفکر و تفسیر از ابن رشد را فضای حاکم بر غرب در قرون وسطی می داند و معتقد است: پیروان ابن رشد خود را حامیان عقل می دانستند که بایستی با اصحاب کلیسا مبارزه کنند. در نهایت نیز عقل و دانش تجربی بشر بر جزم گرایی کلیسا در غرب پیروز شد. دکتر جابری، بر این باور است که ابن رشد میان خطاب دینی و خطاب فلسفی تفاوت قائل است، اما معتقد است که این دو نوع خطاب، از حقیقتی یگانه حکایت گری می کنند. به تعبیر دیگر، هر یک از این خطاب ها به طریقی متفاوت، آدمیان را به حقیقت می رساند. دین از طریق تمثیل به مخیله مردم عادی نفوذ می کند و تلاش می کند تا آن ها را با روحانیت مواجه سازد اما در روش فلسفی، تاکید بر استدلال و برهان است تا از این راه، متفکران و فلاسفه با حقیقت مواجه شوند. مساله بنیادی، این است که در هر دو روش، غایت و مقصد نهایی سعادت انسان می باشد که گاهی از طریق حکمت و گاهی از راه شریعت به دست می آید (الجابری، ۱۹۹۸: ۱۸۰-۱۸۱). بررسی و تحقیق در آثار ابن رشد شواهدی را به نفع دیدگاه دکتر جابری ارائه می دهد.

ابن رشد در فصل چهارم از کتاب الکشف عن مناهج الادله فی عقاید الملله، هنگامی که از «تنزیه» خداوند، سخن می گوید، تاکید ویژه ای بر مقوله سعادت دارد و آن را حقیقتی واحد می داند که تمامی آدمیان تلاش می کنند تا به آن دست یابند و این مساله یکی از مهم ترین وجوه اشتراک انسان ها می باشد. این متفکر، بر این باور است که با وجود ظهور سعادت در صور گوناگون، حقیقت و ماهیت آن یگانه است. وی، در این کتاب مدعی می شود که سعادت برای اکثریت مردم از طریق شریعت به دست می آید اما متفکران و فلاسفه، تنها از راه استدلال و برهان می توانند آن را به دست بیاورند (ابن رشد، ۱۹۷۹: ۱۰۸). وی در این کتاب، گاهی به گونه ای سخن می گوید که گویی شناخت و معرفت روح آدمی، از لوازم ذاتی دستیابی به سعادت است اما برخی مواقع آن را از شرایط اساسی وصول به سعادت نمی داند. چنانچه وی، در مبحثی از کتاب، اظهار می کند که مردم عادی

برای رسیدن به سعادت، نیازی به شناخت روح و نفس خود ندارند و حتی خدا هم این معرفت را برای آنها لازم و ضروری نمی‌داند (همان: ۸۶-۹۷). وی برای مستندسازی مدعای خود، به آیه ۸۵ سوره اسراء استناد می‌کند اما به‌طور کلی، قائل به انطباق میان حکمت و شریعت است؛ البته بدین معنا نیست که شریعت در خطاب به عموم مردم با زبان حکمت سخن گوید؛ چراکه زبان شریعت، زبان تمثیلی و استعاری برای نفوذ در دل مردم عامی است.

تقدم دین بر فلسفه

ابن‌رشد بر این باور است که قلمرو دین، از قلمرو فلسفه وسیع‌تر است؛ زیرا موضوع فلسفه، تنها سعادت فلاسفه و متفکران می‌باشد در حالی که موضوع بحث دین، تمامی افراد بشر هستند و هدف نهایی دین به سعادت‌رساندن همه آنها است. بر همین مبنا، دین با سه زبان، برهانی، خطابی و جدلی با مردم سخن می‌گوید تا بتواند با همه اقشار آنها ارتباط برقرار کند. وی معتقد است که این سه نوع استدلال، مختلف هستند اما متضاد نیستند و هدف همه آنها، سعادت بشر می‌باشد (ابن‌رشد، ۱۹۳۰: ۵۸۲). از سوی دیگر ابن‌رشد، معتقد است که مسائلی وجود دارد که از طریق عقل نمی‌توان به آنها دست یافت و این امور، اموری فراعقلی می‌باشند. در پاره‌ای موارد، عقل بشری قادر به درک راه رسیدن به سعادت نیست و لذا در چنین مواردی کمک گرفتن از وحی امری ضروری می‌باشد (همان: ۲۵۵).

درست است که از نظر ابن‌رشد بهترین و کامل‌ترین ابزاری که به دست‌یابی حقیقت کمک می‌کند، فلسفه است اما اعجاز پیامبران در همین جا آشکار می‌شود. آنها بدون اینکه حقیقت کامل را به همه مردم آموزش دهند، می‌توانند افراد شرور را اخلاق‌مدار کنند، این در حالی است که اگر فلاسفه با بیان استدلالی و برهانی خود با عامه مردم سخن گویند، نمی‌توانند آنها را به سوی حقیقت دعوت کنند؛ چراکه ظرفیت عوام، پایین‌تر از آن است که بتوانند براهین متقن فلسفی را درک کنند اما چون پیامبران به غیب آگاهی دارند، از ظرفیت مردم آگاه هستند و با هر کس، مطابق درک وی سخن می‌گویند و ارتباط برقرار می‌کنند. این مساله، اعجاز پیامبران به ویژه اعجاز قرآن را ثابت می‌کند (همان: ۴۳-۴۵).

بنابراین از نظر ابن رشد دین بر فلسفه ارجحیت دارد و مقام پیامبران نیز از فلاسفه بالاتر می‌باشد.

ابن رشد و پیشرفت بشر در عرصه عملی

در این قسمت، به عناصر نظام فکری ابن رشد که با مفهوم اخلاق، سعادت و پیشرفت ارتباط دارند، اشاره خواهد شد.

۱. مقصد شارع و مصلحت انسان

از مباحث قابل توجه در نظام فکری ابن رشد که ارتباط مهمی با پیشرفت انسان و سعادت وی دارد، مساله «مقصد شارع» می‌باشد. همان‌طور که بیان گردید، ابن رشد علاوه بر آنکه یک فیلسوف و متفکر طراز اول است، فقیهی توانمند نیز می‌باشد.

از نظر ابن رشد، بر این باور است که مقصد شارع تنها به امور عملی و احکام فقهی محدود نیست و همه علوم اعم از نظری و عملی را در بر می‌گیرد و مقصد اصلی شارع قبل از هر چیز، مصلحت و سعادت بشر است (ابن رشد، ۱۹۷۷: ۳۱). یکی از افرادی که در تبیین مقصد شارع، به شدت تحت تاثیر ابن رشد قرار گرفته، شاطبی است. وی معتقد است هدف شارع از وضع احکام وضعی و تکلیفی، مصلحت مردم بوده است. ایشان، مقاصد را سه نوع می‌داند: نوع اول، آنهایی هستند که به امور ضروری در زندگی مردم مربوط می‌شود. قسم دوم، به نیازمندی‌های آنها ارتباط دارد و بالاخره سومین قسم مقاصد، مربوط به کارهای نیکو و پسندیده است. شاطبی، اولین قسم مقاصد را «ضروری»، دومین قسم را «حاجی» و سومین قسم را «تحسینی» می‌نامد.

از نظر وی، امور ضروری بر پنج قسم هستند که عبارتند از: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال، و حفظ عقل (شاطبی، ۲۰۰۲: ۲۰۲-۲۰۳). همان‌طور که ذکر شد، ابن رشد نیز مقصد شارع را مصلحت مردم می‌داند و از آنجا که وی یک فیلسوف عقل‌گراست که قائل به حسن وضع عقلی می‌باشد، معتقد است که مردم می‌توانند این مقصد را درک کنند. همچنین بر این باور است که مصلحت مردم، امری واقعی و نفس‌الامری می‌باشد و به همین دلیل خداوند، پیامبران را فرستاد تا مردم را به سوی مصلحت

و سعادت حقیقی‌شان دعوت کنند (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۳۳۸).

پس از طرح مبانی مقصد شارع، این رشد این مساله را مطرح می‌کند که دعوت به سوی فضایل اخلاقی و آن دسته از امور که به زندگی عملی و اجتماعی انسان‌ها مربوط می‌شود، از ویژگی‌های مسلم شریعت است (ابن‌رشد، ۱۹۶۴: ۸۶۹). شاید یکی از دلایل بسیار مهمی که ابن‌رشد بیشتر درباره عقل و فضایل آن سخن گفته و کمتر در رابطه با عقل عملی و فضایل اخلاقی صحبت کرده است، همین مساله باشد. ابن‌رشد در کنار تاکید بر فضایل عقل نظری و اهمیت آن‌ها، به این مساله بنیادی نیز توجه دارد که آدمی، دارای دو وجه روحانی و جسمانی است و بر همین اساس، معتقد است: پیروی کردن از عقل نظری در زندگی (در عالم محسوسات)، کارآمد نیست؛ چراکه این عقل نظری به رشد معنوی و روحانی آدمی کمک می‌کند (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۳۴۴). البته نباید از این نکته مهم غفلت کرد که بین عقل نظری و عقل عملی تعامل وجود دارد و عملکرد هر یک از آن‌ها بر عملکرد دیگری تاثیر می‌گذارد. تاثیر عقل عملی بر عقل نظری بیشتر جنبه سلبی دارد؛ بدین معنا که این عقل، زمینه را فراهم می‌کند تا عقل نظری کامل و متعالی شود. به عبارت دیگر، عقل عملی از طریق مهار هوا و هوس و رذایل اخلاقی، به عقل نظری کمک خواهد کرد تا به رشد و تعالی لازم دست یابد اما تفاوت مهم عقل نظری و عقل عملی در غایت آن‌هاست، در حالی که عقل نظری از امور جزئی و محسوس شروع می‌کند اما غایت آن رسیدن به امور کلی و معقول می‌باشد (همان: ۳۴۴-۳۴۵).

در مجموع می‌توان گفت که از نظر ابن‌رشد هیچ‌گونه تعارض میان حکمت و شریعت وجود ندارد. چنان‌چه بیان گردید او بخشی از آثار خود را به مقصد شارع اختصاص داده است و بر این باور است که غایت حکمت و شریعت در رابطه با امور عملی یکسان است اما وی سعادت را بر دو نوع نظری و عملی می‌داند. سعادت نظری، ویژه متفکران و فلاسفه می‌باشد در صورتی که سعادت عملی، هم به فلاسفه و هم به مردم عادی اختصاص دارد و به تعبیر دیگر برای آنکه سعادت نظری در میان فلاسفه محقق شود، بایستی سعادت عملی در میان مردم عامی به وجود بیاید؛ چراکه سعادت عملی پیش شرط زیستن همه انسان‌ها - اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف - می‌باشد. این امور بدان سبب است که سعادت عملی مردم عامی، شرط پیشینی هر نوع سعادت است. فلاسفه و متفکران نیز قشری از مردم می‌باشند که

در هر صورت در تعامل با آن‌ها هستند و با آنان زندگی می‌کنند. به همین دلیل، سعادت یا شقاوت مردم عامی بر سعادت یا شقاوت آن‌ها تاثیر گذار است. بر همین اساس، از نظر ابن رشد، شریعت علاوه بر سعادت فلاسفه، سعادت عامه مردم را مدنظر قرار داده است و علاوه بر روش برهانی، روش جدلی و خطابی را نیز برای سعادت انسان‌ها راه‌گشا لحاظ کرده است.

۲. مساله جبر و اختیار

یکی از مقولات بسیار مهم در پیشرفت و ترقی انسان، رویکردی است که نسبت به مساله جبر و اختیار دارد. چنانچه معتقد به جبر بوده و تلاش آدمی را در دست‌یابی به خواسته‌هایش نادیده بگیریم، انگیزه لازم برای پیشرفت را نخواهیم داشت. هم‌چنین اگر تنها اختیار آدمی را محور عالم دانسته و از تاثیر اراده پروردگار در امور جهان چشم‌پوشی کنیم، در بسیاری از موارد با مشکل مواجه می‌شویم و از عنایت خداوند متعال بی‌بهره خواهیم شد. بر همین مبنا، موضع‌گیری ابن رشد نسبت به مساله جبر و اختیار، از اهمیت بنیادینی برخوردار است و بایستی مورد توجه قرار گیرد.

در سنت اسلامی، اشاعره، انسان را مجبور می‌دانند و آزادی آدمی را رد می‌کنند؛ در حالی که معتزله انسان را مختار محض می‌دانند و معتقدند که هیچ چیز حتی اراده الهی در انجام کارهای آدمی موثر نیست و یگانه عامل تعیین‌کننده در سرنوشت انسان، اراده خود وی می‌باشد. از پیامدهای نظریه معتزله، این است که بایستی غیر از خدا، خالق‌های دیگری را نیز پذیرفت؛ چراکه پیروان این فرقه بر این باورند که انسان، خالق افعال خویش است و در این خالقیت، کاملاً مستقل از خداوند می‌باشد. نظریه جبرگرایانه یا اشاعره به نظریه کسب معروف است. آن‌ها برای حل معضل جبر، مساله کسب را مطرح کردند. بر اساس نظریه کسب با وجود آنکه آدمی به‌طور جبری اعمال خود را انجام می‌دهد ولی در عین حال قدرت انجام فعل را در لحظه انجام آن از سوی پروردگار کسب می‌کند. اما نظریه اشاعره نیز متناقض است و در نهایت به جبر محض می‌انجامد (شریف، ۱۳۶۲: ۷۸۳ - ۷۸۴). ابن رشد در برابر اشاعره و معتزله موضع‌گیری کرده است. وی معتقد است که آدمی، نه مجبور است و نه مختار، اما با این وجود، از اصل موجبیت پیروی می‌کند. اصل موجبیت،

اصلی است که به موجب آن اعمال آدمی، معلول علل پیشینی می‌باشند. از نظر ابن‌رشد، در شکل‌گیری اعمال و افعال آدمی علاوه بر اراده وی، حوادث بیرون از اراده او نیز تاثیرگذار است. در راس هرم سلسله علی - معلولی، اراده پروردگار متعال قرار دارد که علت تامه برای کل این سلسله می‌باشد. پس اعمال و رفتارهای انسان علاوه بر عوامل بیرونی معین، با علل درونی ما مرتبط هستند. ابن‌رشد، این نظام علی - معلولی که از علل درونی و بیرونی تشکیل شده است را قضا و قدر می‌نامد و علم خداوند به این سلسله را از جهت هستی و قوام اشیا می‌داند (همان: ۷۸۴). بنابراین نظام فکری ابن‌رشد، ما را به جبر محض نمی‌رساند گرچه از آن اختیار محض هم بیرون نمی‌آید. با توجه به این نظام فکری، انسان موجودی مختار است که اراده وی در شکل‌گیری سرنوشت از اهمیت زیادی برخوردار است. اما یگانه عامل تاثیرگذار در تصمیم‌گیری‌های وی، اراده خود او نیست؛ چراکه ابن‌رشد، خداوند را علت تامه و در راس سلسله علی - معلولی می‌داند. بنابراین بر مبنای نظام فکری ابن‌رشد، آدمی در انجام اعمال خویش علاوه بر اراده خود، بایستی بر اراده پروردگار نیز تکیه کند و جایگاه مهمی در زندگی خود برای آن قرار دهد.

یکی دیگر از نتایج عملی الگوی فکری ابن‌رشد با توجه به مساله جبر و اختیار مشخص خواهد شد. الگوی تفکر در جامعه ایرانی - اسلامی، خاص و منحصر به فرد است؛ بدین معنا که تفکر را می‌پذیرد اما این تفکر، نباید از محدوده دین خارج شود. نظریه ابن‌رشد درباره جبر و اختیار ما را به این نتیجه می‌رساند که تفکر در جامعه اسلامی باید آزاد باشد و چنانچه مانند اشاعره جبر‌گرا باشیم، جایی برای تفکر و پیشرفت در عرصه عملی باقی نمی‌ماند اما این آزادی در تفکر، آزادی مقید می‌باشد چراکه از نظر ابن‌رشد، خداوند علت تامه هر چیزی است که در عالم روی می‌دهد. هم‌چنین تفکر، همواره متعلق می‌خواهد که این متعلق را خود انسان خلق نمی‌کند بلکه امری تاریخی و اجتماعی است که از قبل برای او تعیین شده است. بدین معنا که هر متفکری در شرایط تاریخی و اجتماعی مشخصی تفکر می‌کند و این شرایط است که موضوع تفکر وی را تعیین می‌بخشد گرچه وی در تکون نظام فکری خاص آزاد است اما در هر صورت شرایطی پیشینی برای تفکر وجود دارد.

۳. اخلاق و سیاست در اندیشه ابن رشد

بررسی نظام فکری ابن رشد ما را به این نتیجه می‌رساند که توجه وی به عقل نظری و به تبع آن به حکمت نظری بیش از عقل عملی و حکمت عملی می‌باشد. این مساله تا حد زیادی به گرایش شدید وی به اندیشه‌های ارسطو باز می‌گردد چنانچه در نظر وی، ارسطو اسوه و اسطوره تفکر و فلسفه می‌باشد.

ابن رشد در کتاب الضروری فی السیاسه مختصر کتاب السیاسه لافلاطون، به تحلیل و بررسی کتاب جمهوری افلاطون می‌پردازد و تلاش می‌کند تا در بسیاری از موارد مباحث موجود در کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو را با کتاب جمهوری افلاطون ترکیب کند (الجابری، ۱۹۹۸: ۲۴۰-۲۴۱). او در این کتاب، تلاش می‌کند تا سیاست را هم چون یک علم ارائه دهد. وی اخلاق را علمی می‌داند که موضوع آن، تدبیر احوال نفس آدمی می‌باشد تا از این طریق کمالات و فضایل مشخصی را به دست آورد. موضوع علم سیاست نیز تدبیر اوضاع و احوال مدینه است تا از این طریق کمالاتی که در خور آن است، برایش حاصل شوند. ابن رشد، اخلاق را مقدم بر سیاست می‌داند و معتقد است که زیربنای نظام سیاسی، بایستی بر اساس نظام اخلاقی از پیش تعیین شده شکل بگیرد. وی معتقد است که نظام اخلاقی نیز باید بر اساس علم النفس تدوین شود. در علم النفس از افعال و ملکات و عادات نفس آدمی بحث می‌شود؛ اموری چون: شهوت، غضب، شادی و ناراحتی از جمله احوال نفس آدمی هستند. ابن رشد بر این باور است که چون در علم سیاست به دنبال سعادت همه افراد بشر هستیم و در علم اخلاق، سعادت فردی آن‌ها را می‌جوئیم، بنابراین اخلاق بر سیاست تقدم دارد؛ چرا که اگر تک تک افراد سعادت مند شوند، سعادت کلی جامعه نیز تامین خواهد شد (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

حدود و ثغور مقوله پیشرفت

همان‌طور که در بخش مقدمه مطرح گردید، واژه پیشرفت برخلاف ظاهر آن، واژه و مقوله‌ای بسیار پیچیده است و همین امر موجب شده تا تفسیرها و تعبیرهای گوناگونی از معنای آن صورت گیرد. پیشرفت، در معنای لغوی به معنای رشد و ترقی می‌باشد. به تعبیر دیگر، هر انسانی در حوزه‌های گوناگون، جایگاه مشخصی دارد و پیشرفت وی در این

حوزه‌ها، به معنای گذر او از حد کنونی‌اش می‌باشد. اما این تعریف از پیشرفت، تعریفی شرح‌الاسمی است و تنها توضیح مختصری از واژه مبهم پیشرفت می‌باشد. مساله بنیادی پاسخ به این پرسش است که معیار رشد و ترقی چیست؟ ما از چه طریق می‌توانیم بفهمیم که نسبت به وضعیت کنونی خود رشد یا اینکه پسرفت کرده‌ایم؟ به تعبیر دیگر، مساله اصلی که در تعریف مقوله پیشرفت بایست به آن دست یافت، معیار پیشرفت است. فهم متعارف از مقوله پیشرفت، بر مبنای معیار تفکر غرب در دوران رنسانس و عصر روشنگری شکل گرفته است و متأسفانه همین معنا از پیشرفت در ایران - که جامعه‌ای اسلامی می‌باشد - رایج گردیده است، اما مساله محوری این است که پیشرفت هر جامعه (اعم از ایرانی یا غربی) بایستی بر مبنای معیارهای پذیرفته‌شده در جهان‌بینی آن جامعه تعریف شود. اگر در ایران، فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی - اسلامی غلبه دارد، پیشرفت و ترقی مردم ایران نیز بایستی با توجه به این جهان‌بینی مشخص شود. مساله‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که جهان‌بینی غرب در دوران مدرن از سوی متفکران غربی، به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است و لذا این معنا از مقوله پیشرفت نیز در معنای شک و تردید است. بسیاری از متفکران غربی در نظام فکری خود، از سقوط و افول تمدن و فرهنگ غرب سخن گفته‌اند، چنانچه نیچه، از بی‌معنایی زندگی انسان در دوران جدید سخن می‌گوید.

بررسی دقیق مفهوم غربی پیشرفت مجال دیگری می‌طلبد بنابراین در این بخش، معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی توضیح داده خواهد شد.

معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی

برای توضیح معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی ابتدا ضروری است تا جهان‌بینی این جامعه بررسی شود. در جامعه ایرانی - اسلامی، فرهنگ مردم تلفیقی از عناصر کهن تاریخی و دین اسلام است؛ البته فرهنگ اصیل ایرانی به هیچ عنوان با جهان‌بینی اسلامی در تعارض نیست و همین امر، سبب موجب شده تا در این قسمت از اصطلاح «ایرانی - اسلامی» استفاده کنیم. در ادبیات اسلامی، مقوله‌ای به نام «صله‌رحم» وجود دارد که بر اساس آن بایستی با خویشاوندان خود ارتباط برقرار کنیم. در فرهنگ کهن ایران نیز توجه زیادی به رابطه با خویشان شده است. در دین اسلام، بر انفاق و کمک به مستمندان تاکید

فراوان شده است. در فرهنگ ایران نیز به لحاظ تاریخی بر کمک به نیازمندان تاکید شده است، چنانچه مصادیق آن در اموری هم چون گل ریزان در زورخانه‌ها مشاهده می‌شود. در فرهنگ کهن ایرانی، مقوله غیرت برای مردم و حیا برای زن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ این در حالی است که دین اسلام نیز توجه خاصی به مقولات غیرت و حیا دارد. به طور کلی می‌توانیم بگوییم: دو عنصر تاریخ ایران و اسلام، دو عنصر هماهنگ و مرتبط هستند. اما از آنجا که دین اسلام از طرف خداوند است و تقدس کامل دارد، بر تاریخ کهن ایرانی ارجحیت دارد. به همین دلیل برای معرفی جهان‌بینی خاص جامعه ایرانی - اسلامی، جهان‌بینی اسلامی، توضیح داده می‌شود.

جهان‌بینی اسلامی نیز مفهومی بسیار گسترده بوده که از عناصر بی‌شماری تشکیل شده است. از سوی دیگر در این نوشتار مجال پرداختن به همه عناصر آن وجود ندارد. به همین دلیل در این بخش، غایت فی‌نفسه جهان‌بینی اسلامی را مطرح می‌کرده و بر اساس آن به معرفی معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی پرداخته خواهد شد.

همان‌طور که در قسمت نقد و بررسی مفهوم مدرن پیشرفت، بیان گردید، مشکل معیار پیشرفت مدرن، رشد علم و تکنولوژی نیست بلکه افول اخلاق و معنویت می‌باشد. جهان‌بینی اسلامی نیز معیاری را برای پیشرفت ارائه می‌دهد که سعی دارد در سعادت انسان موثر باشد. لذا باید بررسی شود که معیار ترقی در جامعه ایرانی - اسلامی تا چه حد می‌تواند موجب رشد اخلاق و معنویت شود.

غایت اصلی و بنیادی در جهان‌بینی اسلامی، قرب الهی می‌باشد. قرب الهی، قرار گرفتن در وضعیتی است که در آن آدمی ایمانی ناگسستنی به خداوند دارد و از هر چیز و هر کس غیر از خدا صرف نظر می‌کند. علاقه این فرد به امور غیر از پروردگار نیز تنها از آن جهت است که مخلوق خداوند و جلوه‌ای از وجود متعالی او هستند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۲۶-۵۲۷). به تعبیر دیگر، در جهان‌بینی اسلامی غایت فی‌نفسه و آن چیزی که تنها برای خودش خواستنی است و وسیله‌ای برای دست‌یابی به غایات دیگر نمی‌باشد، قرب الهی است. از سوی دیگر بر مبنای جهان‌بینی اسلامی، زندگی انسان، محدود به حیات دنیوی نیست و این جهان، مقدمه‌ای برای ورود به جهان آخرت است. بنابراین سعادت اصلی انسان در این دنیا، محقق نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۸۱).

برای آنکه بتوانیم معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی را توضیح دهیم، بایستی غایات یا امور نیکو را به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم کنیم. همان‌طور که بیان گردید در جامعه ایرانی - اسلامی، غایت نهایی قرب الهی و سعادت غایی نیز سعادت اخروی است. سایر امور نیکو نیز اموری غیر ذاتی به‌شمار می‌آیند. امر ذاتی بر امر غیر ذاتی تقدم دارد و امر غیر ذاتی وسیله‌ای است که در رسیدن ما به غایت ذاتی کمک می‌کند. بدون تردید، پیشرفت بشر در عرصه علم، امری نیکو و غایتی پسندیده است، اما به هیچ‌عنوان، غایت ذاتی نیست. مشکل مدرنیته این است که علم را به‌عنوان غایت ذاتی بشر در نظر گرفت و از این مساله غافل بود که اخلاق باید بر علم و تکنولوژی تقدم داشته باشد و حدود آن را مشخص کند، نه آنکه علم، معیار متافیزیکی و اخلاق شود. همین مسأله، باعث شد تا تفکر مدرن، نتواند آدمی را به سعادت برساند. در جهان‌بینی اسلامی، رشد علمی و ترقی در عرصه‌های گوناگون دانش پسندیده است، اما این امر تا زمانی است که پیشرفت بشر در این عرصه‌ها به بهای قربانی کردن اخلاق و معنویت تمام نشود. اما علم، مانند چاقویی است که هم می‌توان با آن فردی را جراحی کرد و از مرگ نجات داد و هم می‌توان انسان بی‌گناهی را کشت. به‌عنوان نمونه، فن‌آوری اطلاعات و اینترنت یک دستاورد علمی می‌باشد، می‌توان با استفاده از منابع اینترنتی به مطالعه و تحقیق در متون دینی یا علوم دیگر پرداخت و همچنین می‌توان با استفاده از این فن‌آوری به مشاهده سایت‌های غیر اخلاقی مشغول شد. از منظر فرهنگ ایرانی - اسلامی، به نظام و ساختار اجتماعی نیاز داریم که در عرصه‌های علمی، فن‌آوری، هنری، ورزشی و مانند آن توانمند باشد، اما نباید پیشرفت انسان در این عرصه‌ها موجب شود تا آن‌ها را به‌عنوان معبود خود به‌شمار آوریم (بهداروند، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۷). متأسفانه در جامعه ایرانی - اسلامی، فهم غلطی از معیار ترقی رواج یافته است و در بسیاری از موارد، معیار مدرن ترقی با معیار ایرانی - اسلامی آن اشتباه گرفته شده است و همین مسأله، موجب شده تا برای دست‌یابی به پیشرفت علمی، امور معنوی قربانی شوند. اما معیار درست پیشرفت، معیار ایرانی - اسلامی است؛ چراکه توجه به آن، رشد معنوی و اخلاقی بشر را موجب می‌شود و همین مقولات هستند که زمینه لازم برای سعادت آدمی را فراهم می‌کنند.

نظام فکری ابن رشد و پیشرفت جامعه ایرانی - اسلامی

با مشخص شدن معیار اصلی پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی، می توان به بررسی نقش نظام فکری ابن رشد در پیشرفت این جامعه پرداخت. در ادامه، ضمن بررسی معایب نظام فکری ابن رشد، به تاثیر آن در ترقی و رشد جامعه پرداخته خواهد شد.

همان طور که در مباحث گذشته بیان گردید، عقلانیت در نظام فکری ابن رشد از جایگاه ویژه ای برخوردار است و برترین نوع استدلال نیز برهان می باشد که مختص به فلاسفه است. مطلب دیگری که مطرح گردید، برداشت های مختلف از نظام فکری ابن رشد می باشد. بر اساس یک تفسیر از نظام فکری وی، عقلانیت، جایگاه خاصی دارد و مقام آن از وحی بالاتر است. این تفسیر در مغرب زمین، منشا اثر بود و باعث به وجود آمدن نهضت ابن رشدیان لاتین شد.

بر اساس این تفسیر، ابن رشد قائل به دو نوع حقیقت می باشد که عبارتند از: حقیقت عقلانی و حقیقت و حیانی. بنابراین شکافی عمیق میان عقل و وحی به وجود می آید که البته در نزاع میان این دو، عقل پیروز می شود. این نوع تفسیر در غرب، در شکل گیری تفکر مدرن، علم گرایی و تجربه گرایی محض موثر واقع شد (ابراهیم دینانی، ۱۳۸۴: ۷۸). از آنجا که تفکر مدرن، موجب افول اخلاق و معنویت شد، این تفسیر از نظام فکری ابن رشد، تفسیری صواب نمی باشد و نمی تواند موجب پیشرفت جامعه (به معنای پیشرفت در عرصه اخلاق و معنویت) شود.

از سوی دیگر، تفسیری متفاوت از فلسفه ابن رشد وجود دارد که به نظر می رسد با نظام فکری وی سازگارتر است. همان طور که بیان گردید، با آنکه ابن رشد اهمیت خاصی به عقل و فلاسفه می داد، اما جایگاه وحی و پیامبران را بالاتر از عقل و فلاسفه می دانست. وی معتقد است که تنها پیامبران هستند که می توانند جامعه را از انحطاط اخلاقی نجات دهند؛ زیرا با اقشار مختلف مردم به زبان خود آن ها سخن می گویند. بنابراین وحی و عقل هر دو جلوه ای از حقیقت واحد می باشند چرا که خود عقل نیز هبه ای الهی است که به انسان ها داده شده است. پس در این تفسیر از نظام فکری ابن رشد، خداوند برترین جایگاه را دارد و این تفسیر منجر به مدرنیته (به معنای غربی آن) نخواهد شد.

البته ابن رشد بر این باور است علم، دین و فلسفه از مقولاتی هستند که برای زندگی بشر

ضروری می‌باشند، اما وی ضروری‌ترین مقوله را در دین می‌داند. به تعبیر دیگر، ابن‌رشد بدون آنکه ارزش و قداست دین را کم کند، جایگاه خاصی برای علم قائل بود. مساله مهم این است که بر اساس تفسیر دوم از نظام فکری ابن‌رشد، غایت ذاتی و معیار نهایی پیشرفت از نظر ابن‌رشد، رشد معنوی و اخلاقی است؛ چراکه بر تریودن پیامبران از فلاسفه، به این دلیل است که آن‌ها می‌توانند جامعه را به لحاظ اخلاقی جلو ببرند. بر همین مبنا، می‌توان گفت: این نوع تفسیر از نظام فکری ابن‌رشد با معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی سازگار است و به تحقق آن کمک می‌کند. به تعبیر دیگر، دین و معنویت برای ابن‌رشد، ارزش ذاتی دارد در حالی که، علم، ارزش عرضی و غیرذاتی دارد و همین امر، موجب سازگاری نظام فکری وی با معیار پیشرفت در جامعه ایرانی - اسلامی شده است. بنابراین استفاده از الگوی فکری ابن‌رشد در جامعه، می‌تواند باعث رشد و ترقی شود به شرط آنکه تفسیری صواب از نظام فکری وی در دسترس باشد. در غیر این صورت، این نوع طرز تفکر، پیشرفت در امور غیرذاتی و افول در اموری که ارزش ذاتی دارند را موجب می‌شود.

کتابنامه

۱. ابراهیم دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: نشر طرح نو، چاپ اول.
۲. برهیه، امیل (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره جدید، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: نشر خوارزمی، چاپ اول.
۳. بهداروند، محمدمهدی (۱۳۸۲)، دین و مدرنیته، قم: نشر صبح میثاق، چاپ اول.
۴. حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذر از مدرنیته، تهران: نشر آگاه، چاپ اول.
۵. حنافاخوری، خلیل جر (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۹)، فلسفه چیست، تهران: نشر بنیاد فرهنگ و هنر ایران، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۷۳)، فلسفه در بحران، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ اول.
۸. زمانی، مهدی (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه غرب، تهران: نشر دانشگاه پیام نور، چاپ اول.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۷۸)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران: نشر گروس، چاپ دوم.
۱۰. ساروخانی، باقر (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: نشر اطلاعات.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، تفسیر المیزان، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۲. عابدالجابری، محمد و ابن رشد (۱۹۹۸)، سیره و فکر، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۳. فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۱۴. لیدمن، سون اریک (۱۳۸۷)، در سایه آینده تاریخ اندیشه و مدرنیته، ترجمه: سعید مقدم، تهران: نشر اختران، چاپ اول.
۱۵. مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ دوم.

۱۶. محمد بن احمد بن رشد، ابولولید (ابن رشد) (۱۹۶۴)، تهافت التهافت، تحقیق: سلیمان دنیا، بیروت: دارالمعارف.
۱۷. _____ (۱۹۷۷)، الكشف عن مناهج الادله في عقاید المله، بیروت: دارالافاق.
۱۸. _____، فصل المتعال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمه من الاتصال، بیروت: دارالافاق.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، اخلاق در قرآن، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۰. میرمحمد، شریف (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
21. Scruton, Roger (1995), *A short history of modern philosophy*, New York, second published.

وقف؛ بدیل سیاست اجتماعی پست مدرن

فاطمه عموعبداللہی *

رضا حاجی ابراهیم **

چکیده

نظام‌های رفاهی در جوامع پیشرفته، پس از پشت سر گذاشتن مراحل تکامل خود، اکنون در مرحله‌ای تازه به سر می‌برند که از آن به‌عنوان دوران پست‌مدرن نظام‌های رفاهی یاد می‌شود. این دوران، با داشتن مؤلفه‌های ویژه که برآمده از کاستی‌های نظام‌های مدرن رفاهی است، چشم‌انداز جدیدی از رفاه اجتماعی را در برابر دولت‌ها نمایان می‌کند. نظام رفاهی پست‌مدرن به تدوین اصولی می‌پردازد که تأمین‌کننده اصل تعهد به رهایی، اصل تفاوت و اصل همبستگی و نفی ذات‌گرایی، ساختارگرایی در سیاست‌گذاری اجتماعی باشد. از سوی دیگر در مکتب اسلام، شاهد وجود سنت حسنه وقف هستیم که از نظر نویسندگان این نوشتار، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که علاوه بر تأمین پیامدها و اهداف مورد انتظار از اصول نظام‌های رفاهی پست‌مدرن، از کاستی‌ها و ابهامات این اصول نیز مبری است. از این‌رو، در این مقاله با استفاده از روش مقایسه‌ای تطبیقی به بررسی اصول سیاست اجتماعی پست‌مدرن که برخاسته از نفی و نقد اصول سیاست اجتماعی مدرن است، به تطبیق این اصول با ویژگی‌ها و ظرفیت‌های وقف پرداخته می‌شود و بر این اساس، اثبات می‌شود که وقف، می‌تواند یکی از بدیل‌های سیاست اجتماعی پست‌مدرن باشد و فراتر از تنگناها و ابهامات نظری و عملی نظام پست‌مدرن قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

سیاست اجتماعی پست‌مدرن، رفاه اجتماعی، وقف.

مقدمه

در عصر کنونی به سبب تحول چشمگیر مبانی شناخت و ظهور اولویت‌های جدید برای نیازهای بشری، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی با چالش‌های جدی مواجه شده‌اند. تغییرات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی عصر حاضر، به تحول گسترده و بنیادین مفاهیم، انجامیده است. با وجود این تحولات، متفکرین در تبیین پدیده‌های دنیای امروز، چارچوب‌های فکری سنتی و مدرن را متزلزل می‌دانند. جهان‌آشنای قبلی، رو به زوال است و این امر احساسات گوناگونی از قبیل: ناامنی، شکست، به هم خوردن تعادل و... را برانگیخته است که به ظهور نظریات انتقادی منجر گردیده است. در تبیین شرایط جدید در چند دهه اخیر، دیدگاه فلسفی و اجتماعی نوینی در آثار متفکران مطرح شده است که از آن به پست‌مدرنیسم یاد کرده‌اند. این دیدگاه همچنان که در قلمروهای مختلفی چون فلسفه، سیاست، هنر، فرهنگ و علوم اجتماعی مسائل و مباحث تازه‌ای را برانگیخته، در عرصه سیاست‌گذاری اجتماعی و رفاه نیز پرسش‌ها و نگرش‌های جدیدی را به میان آورده است.

سال‌های اخیر در کشورهای پیشرفته مناقشات زیادی بر سر ناکارآمدی نظام‌های رفاهی مدرن در برابر شرایط جدید دنیای کنونی صورت گرفته است و موج اعتراضات و انتقادات به این نظام‌ها، به شکل‌گیری نظام‌های انتقادی انجامیده است. پست‌مدرنیسم از مهم‌ترین این جریان‌هاست که از اواخر دهه بیستم، راه خود را در سیاست‌گذاری اجتماعی باز کرده است. البته باید اذعان داشت، پست‌مدرنیسم در سیاست اجتماعی دارای دیدگاه‌های مشخص و نظریات مدونی نمی‌باشند اما این نوع اندیشه با نقد برخی اصول سیاست اجتماعی مدرن، منجر به ایجاد بازاندیشی و بازتعریف برخی سیاست‌های اجتماعی شده است. پست‌مدرنیسم، بعد از شکست پروژه‌های انسان‌مدار مدرنیته و وعده‌های بهشت زمینی بدون خدای آن، به نفی و نقد خرد و عقلانیت مدرن می‌پردازد و می‌توان گفت، که با درک و فهم این ناتوانی مرحله‌ای از بسط و تکامل اندیشه انسانی را پیموده است اما بررسی آراء متعدد و متنوع این جریان، نشان از نوعی سردرگمی و حیرت در یافتن راه نجات و سعادت دارد. بنابراین با وجود ابهامات و اغتشاشات نظری و عملی بسیار، نتوانسته است جایگزین مناسبی برای آنچه به نقد آن پرداخته است، فراهم نماید. از سوی دیگر، پست‌مدرنیسم، دین و تعالیم وحیانی را به‌عنوان روایت‌های کلان نفی و نقد می‌کند و هیچ

بنیان مستحکمی برای بنایی که در صدد ساخت آن است را در نظر ندارد. این مقاله بر آن است، آنچه را که به‌طور مبهم و گاه غیرعملی در نظام رفاهی پست‌مدرن، مدنظر است، به خوبی در سنت وقف قابل دست‌یابی است و بخش مهمی از آنچه پست‌مدرنیسم با انتقاد از شرایط مدرن به دنبال تحقق آن است را می‌توان در آموزه وقف یافت. از این‌رو، بعد از بررسی سیاست اجتماعی پست‌مدرن، به انطباق اصول این نظام با سنت وقف پرداخته می‌شود.

در واقع با بهره‌مندی از روش مطالعات تطبیقی به بررسی سیاست اجتماعی پست‌مدرن و سنت وقف خواهیم پرداخت. در بهره‌گیری از این روش باید به دو نکته توجه داشت: نخست، اگر دو پدیده مورد مقایسه، مقایسه‌پذیر و تطبیق‌پذیر باشند، با هم کاملاً بیگانه یا کاملاً مشابه نباشند و حداقل دارای یک وجه اشتراک باشند. دوم، آنکه باید به‌طور دقیق، معین شود چه عوامل و متغیرهایی را در دو پدیده با هم مقایسه می‌کنیم.

بنابراین، این پرسش قابل طرح است که آیا می‌توان وقف را به‌عنوان یک سیاست اجتماعی و در تطبیق با نظریات پست‌مدرن در رفاه اجتماعی، مورد بررسی قرار داد؟ در پاسخ به این سؤال، ضروری است به تعریف سیاست اجتماعی پرداخته شود، هر چند تعاریف ارائه‌شده برای سیاست اجتماعی در گذر از سنجش تحلیل‌ها و انتقادات، به محدود بودن و عدم جامعیت محکوم شده‌اند، اما می‌توان به تعریفی ابتدایی و کلی از آن نائل آمد و گفت؛ سیاست اجتماعی، مجموعه‌ای است از اقدامات و مداخلات هدفمند دولت، جامعه مدنی و بخش خصوصی با هدف افزایش ظرفیت‌های اجتماعی لازم برای توسعه اقتصادی و ارتقا و حفظ زندگی، بدون آنکه ارزش‌های ذاتی و غایات اجتماعی خدشه‌دار شوند (معینی، ۱۳۸۳). بر اساس این تعریف، وقف، نهادی خصوصی (غیردولتی) در اقتصاد اسلامی است که در آن مالکیت خصوصی به نوعی مالکیت عمومی تبدیل می‌شود و با ایجاد مراکز مختلف آموزشی، فرهنگی، بهداشتی، اقتصادی و... که علاوه بر تأثیر در توسعه اقتصادی، در تحقق عدالت اجتماعی نیز موثر می‌باشد (عرب، ۱۳۸۵). موقوفات، به‌عنوان بخشی از سرمایه‌های اقتصادی - فرهنگی جامعه توانسته‌اند بسیاری از نیازهای مادی و معنوی جامعه به‌ویژه محرومان و مستمندان را برطرف کنند (فلاح، ۱۳۹۰). بدیهی است که در این صورت وقف، دارای نوعی آثار پیامدی مثبت خواهد بود که برای گسترش رفاه

عمومی و بالابردن کارایی اقتصادی بسیار ارزشمند است (کانلی و مانرو^۱، ۱۹۹۹: ۳۷). وقف، فراهم کردن چارچوبی اساسی برای مشارکت مردم در امور اجتماعی است؛ بدین معنا که تصمیم یک فرد برای ایجاد نهادها و انجام اعمال عام‌المنفعه را به وجود می‌آورد و البته با توجه به موقوفات انجام‌شده و احکام ارائه‌شده برای آن، شخص واقف در نوع موقوفات خود، دارای آزادی و ابتکار عمل زیادی می‌باشد. بنابراین، می‌توان وقف را در قالب نوعی سیاست اجتماعی قرار داد و بنابراین قابلیت بررسی تطبیقی آن با اصول سیاست اجتماعی پست‌مدرن نیز وجود دارد.

مبانی مفهومی

تعریف وقف

وقف^۲ در لغت به معنای ایستادن، ماندن و آرام گرفتن است (عمید: ۱۱۰۰). وقف که از جمله عبادات و از صدقات جاریه است در اصطلاح فقهی، عقدی است که ثمره آن حبس اصل و تسبیل منافع است (تسبیل منافع یعنی صرف کردن مال در جهتی که واقف تعیین کرده است) (محقق حلی، ج ۱: ۳۴۳).

تسبیل، یعنی: در راه خدا قراردادن، نبی اکرم ﷺ فرمودند: «حَبَسِ الْأَصْلَ وَ سَبَّلِ التَّمَرَ» (علامه حلی: ۵۱۰) «اصل را حبس کن و منافعش را در راه خدا آزاد نما» (شیخ طوسی، ج ۳: ۲۸۶). ماده ۵۵ قانون مدنی وقف را این‌گونه تعریف می‌کند: «وقف، عبارت است از اینکه عین مال، حبس و منافع آن، تسبیل شود» (قانون مدنی، ۱۳۸۵).

وقف، عملی حقوقی است که به سبب آن شخص (اعم از شخص حقیقی یا حقوقی) عین مالی را از مالکیت خود خارج کرده، از هر گونه نقل و انتقال - اعم از نقل و انتقال‌های ارادی مانند: اقسام معاملات و نقل و انتقال‌های قهری مانند: توارث و سایر تصرفات به‌طور کامل مصون نگاه می‌دارد و منافع آن را در راه‌های خداپسندانه و امور خیریه به‌طور دائم به جریان می‌اندازد تا افراد محدود و معین و یا نامحدود و غیرمعین به صورت بلاعوض از منافع بهره‌مند شوند (امینیان مدرس: ۱۳۸۱: ۲۹۶-۲۹۷).

1. Connolly & Manroe

2. Endowmen

وقف در سیمای اجرایی خود به دو صورت ظاهر می‌گردد:
 وقف خاص؛ وقفی که مختص دسته معین و خاصی باشد. مانند: وقف بر اولاد یا بر افراد و طبقه خاص از مردم؛
 وقف عام؛ وقفی است که مقصود از آن امور خیریه است و مخصوص دسته و طبقه معینی نیست. مانند: وقف بر فقرا، وقف بر طلاب و مدارس و مساجد، این نوع وقف، مقابل وقف خاص می‌باشد که مراد از آن حصر کردن و منحصر ساختن است.

وقف و اقسام آن

الف) وقف انتفاع: وقفی است که نظر واقف از وقف، تحصیل درآمد مادی نیست. مانند: وقف زمین ملکی برای احداث مسجد.
 ب) وقف منفعت: وقفی است که نظر واقف از وقف، تحصیل درآمد است تا در مصرف معینی هزینه شود. مانند: وقف مغازه یا مزرعه برای نگهداری و اداره مسجد یا مدرسه و... که می‌توان در صورت نیاز تبدیل به احسن یا عود و انفع از لحاظ درآمد مادی نمود ولی در وقف انتفاع نمی‌توان تبدیل نمود (واعظی، ۱۳۸۰)
 به لحاظ سرپرستی برداشت درآمدها و هزینه کردن منافع موقوفات، وقف یا به صورت عامه است که سرپرستی آن از اختیارات دولت اسلامی می‌باشد و یا به صورت خاصه است که واقف به هنگام وقف، فرد مشخصی را به عنوان موقوف علیه تعیین می‌کند (سلیمی‌فر، ۱۳۷۰). در ادیان الهی، مسئله وقف و صدقه جاریه، جایگاه خاصی داشته و در طول تاریخ ایران روند ویژه‌ای را طی کرده است

زمینه‌های وقف

از آنجا که معمولاً وقف در زمینه‌های مورد نیاز جامعه صورت می‌گیرد، امور خیریه وقفی را می‌توان به چهار بخش (اصیلی: ۱۳۷۳: ۱۰۸) تقسیم کرد:
 وقف در زمینه فرهنگی: به نیت بالابردن توان فرهنگی جامعه با تأسیس مدارس قدیمه، مدارس جدید، کمک هزینه تحصیلی طلاب و دانش‌آموزان، تهیه وسایل تحصیلی، وقف

کتاب و کتابخانه و انتشار کتاب از درآمد موقوفات.

وقف در زمینه بهداشتی: تأسیس بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، و حمام‌ها.

وقف در زمینه اجتماعی و رفاهی: ایجاد کاروان‌سراها، پل‌ها، بازارها، آب‌انبارها،

قنات‌ها، کارخانه‌ها، توجه به یتیمان و فقرا.

وقف در زمینه مذهبی: ساختن مساجد، زیارتگاه‌ها.

باید توجه داشت که وقف‌هایی نیز در جهت حمایت از حیوانات و محیط‌زیست نیز

صورت گرفته است.

در حدیث نبوی آمده است: «اذا مات المؤمن، انقطع علمه الا من ثلاثه: ولد صالح يدعو

له و علم ینتفع به بعد موته و صدقه جاریه؛ وقتی انسان می‌میرد عملش قطع می‌شود به جز سه

چیز، فرزند صالحی که برایش دعا می‌کند، علمی که دیگران از آن بهره‌برند و صدقه

جاری (وقف)». (نقل از: ملحقات عروة الوثقی، ج ۲: ۱۸۴). میل به تحقق آرمان‌های دور از

دسترس در زمان حیات، تشویق پیشوایان دینی به نیکی کردن و ادامه صدقه‌دادن و تقرب به

خدا، از انگیزه‌هایی است که اشخاص را به وقف کردن وامی‌دارد. در وقف‌نامه می‌توان به

مواردی برخورد کرد که شرحی از آرزوهای تحقق‌نیافته و گاه بلندپروازی‌ها و

خودنمایی‌هاست (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ۱۱۹).

باید توجه داشت که وقف، برخاسته از نگاه معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دینی

می‌باشد. معرفت‌شناسی نظام اسلامی، معتقد است عقل مفهومی و عرفی مدرن، قادر به

کسب و شناخت حقیقت نیست اما از منظر اسلام، این به معنای رد عقلانیت و یا نفی

حقیقت نیست، بلکه تحت پوشش عقل قدسی و وحی، امکان دست‌یابی به حقیقت وجود

دارد. در این نگاه، غایت انسان پیشرفت و تکامل خطی مورد نظر دنیای مدرن نیست (اگر

چه پیشرفت و آبادانی دنیایی نیز نفی نمی‌شود و بلکه پیشرفت و ملزومات آن می‌تواند در

حیطه عبادات نیز قرار گیرد)، بلکه غایت انسان، رسیدن به مراتب بالای وجود و

حقیقه‌الحقایق است. انسان، موجودی مرکب از جسم و روح و مرتبه‌ای از وجود باری

تعالی است و آموزه‌های اسلام در پی آن است که بهره‌مندی انسان از مواهب دنیا، وی را

در مسیر کسب مراتب بالاتر و رسیدن به حقیقه‌الحقایق هدایت کند. در این نگاه، زندگی

دنیوی به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب کسب حقیقت نگریسته می‌شود. از این‌رو، هر شخص در مرتبه‌ای از درک حقیقت قرار دارد و وجود کثرت شناخت‌ها برای حقیقت واحدی است که در نظام اسلامی «خداوند» متعال است. بنابراین وقف برخاسته از نظامی است که به حقیقت، عینیت، وحدت و کل‌گرایی و عقلانیت معتقد است، اگر چه نه به‌معنای مدرن آن.

سیاست اجتماعی پست‌مدرن

پست‌مدرنیسم در سیاست اجتماعی را می‌توان جزء نظریه‌های انتقادی قرار داد. اصول سیاست اجتماعی پست‌مدرن در واقع چالش‌های این ایده‌ها با اصول سیاست اجتماعی مدرن می‌باشد. نظریات پست‌مدرن در دهه ۱۹۹۰ وارد حوزه سیاست اجتماعی شده‌اند و نفوذ خود را بر نظام‌های رفاهی جهان کم‌وبیش اعمال کرده‌اند (همتی، ۱۳۹۰: ۲۵۳). پست‌مدرنیسم در یک دوره زمانی مناسب، از طریق مبارزه با تصورات و خط‌مشی‌های سنتی وارد صحنه شد، تحت فشارهای سیاسی و تحلیلی قرار گرفت، روش‌های مفیدی برای بازنگری در عقل‌گرایی و بازسازی سیاست‌ها مطرح کرد و در نتیجه در همه حوزه‌ها، موضوع اصلی سیاست اجتماعی شد. امروزه پست‌مدرنیسم به‌عنوان رویکردی مورد توجه، بحث‌ها و تحلیل‌های زیادی را برانگیخته است.

البته درباره شیوه ورود این ایده‌ها به سیاست اجتماعی اتفاق نظر وجود ندارد. جان کارتر (۱۹۹۹) برای بررسی این مسئله به تحلیل مفهومی مقالات متعدد و کتاب‌های مرجع پرداخت و در توضیح اقدام خود چنین می‌گوید:

ارزیابی دلایل ورود نظریه‌های پست‌مدرن به عرصه سیاست اجتماعی، مستلزم بررسی مقالات و کتاب‌هایی بود که به تحلیل این مسئله پرداخته‌اند... روش کار برای تهیه مطالب، جمع‌آوری اسامی و اصطلاحاتی بود که می‌توانستند شاخص سیاست اجتماعی پست‌مدرن باشند. از این‌رو، از نشریه‌های معتبر کشورهای مختلف استفاده شد که حاوی مقالات جدید درباره سیاست اجتماعی معاصر بودند. اگرچه نمی‌توان ادعا کرد که این نوع بررسی می‌تواند یک مطالعه روشمند بسیار وسیع باشد اما فشرده‌ای از شواهد و مدارک موجود را در اختیار پژوهشگر

قرار می‌دهد. بررسی مقالات و کتاب‌های منتشر شده در ۱۹۹۰، به وضوح نشان می‌دهد که برخی از مؤلفه‌های مهم فرهنگی و اجتماعی در سطحی گسترده تحت تأثیر دیدگاه‌های پست‌مدرن قرار گرفته‌اند. البته نباید فراموش کرد که بسیاری از سیاست‌های اجتماعی جدید هنوز متأثر از روش مدرن هستند و بنابراین نمی‌توان مرزی انعطاف‌ناپذیر بین مدرنیسم و پست‌مدرنیسم ترسیم کرد و نقطه مشخصی را به‌عنوان آغاز تحولات سیاسی اجتماعی عصر جدید دانست و بسیاری از موضوعاتی که با اصطلاح «پست‌مدرن» توضیح داده می‌شود، در واقع الگوهای بازسازی شده و از نو تدوین شده مدرنیسم‌اند (Carter, 1998: 1-2).

ایده‌های پست‌مدرن در علوم اجتماعی و فراتر از آن بسیار تأثیرگذار بوده است. با این وجود، تأثیرش در مطالعه سیاست‌های اجتماعی حداقل بوده است. کرافت و برسفورد^۱ (۱۹۹۸) بر این اعتقادند، ظهور جنبش‌های جدید افراد معلول، افراد مبتلا به یادگیری مشکلات، بازماندگان سیستم روانی و افراد مسن و ...، عامل مهم و کلیدی در توسعه رفاه مدرن بوده است و همچنان در حال توسعه دادن نقدها، نظریه‌ها، دانش، اهداف، راهبردها و طرق سازمان‌دهی‌هایشان هستند. طرد گسترده‌ای که این گروه تجربه کرده است در بحث پست‌مدرن خود را منعکس کرده است. کرافت و برسفورد معتقدند بین جنبش افراد معلول و گسترش رفاه پست‌مدرن رابطه وجود دارد (ibid.: 103). بنابراین می‌توان گفت با سر برآوردن و اعلام حضور افرادی با ویژگی‌های متمایز که طبعاً نیازهای متفاوتی نیز داشتند، نظام‌های رفاهی مدرن مورد انتقاد قرار گرفتند و بهره‌گیری از اندیشه‌های پست‌مدرن در سیاست‌گذاری اجتماعی مورد توجه قرار گرفت.

صاحب‌نظران این حوزه نظرات متفاوتی راجع به ارزش این اندیشه‌ها برای فهم جریان‌های سیاست‌گذاری اجتماعی، دارند. عده‌ای مانند پنا^۲ و ابراین^۳ (۱۹۹۶) و فیتز پاتریک و میشر، پست‌مدرنیسم را مفهومی مفید قلمداد می‌کنند و عده‌ایی مانند تایلور - گوبی^۴ (۱۹۹۴) با آن

1. Croft & Beresford

2. Sue Penna

3. Martin O'Brien

4. Taylor-Gooby

به شدت مخالف هستند. بیشترین تأثیر پست مدرنیسم از جانب نویسندگانی بوده است که به دنبال بسط یک بنیان نظری برای عمل اجتماعی و یا یک سیاست اجتماعی انتقادی هستند. این دسته را پست مدرنیست‌های «خوش‌بین» یا پست مدرنیست‌های «ضعیف» می‌نامند که به دنبال ترکیب عناصر پست مدرن با عناصر سیاست اجتماعی ساختاری و سیاست اجتماعی انتقادی هستند (لاوالت و پرات^۱: ۲۰۰۶: pp). لئونارد^۲ (۱۹۹۷) یکی از تأثیرگذارترین متن‌های سیاست اجتماعی انتقادی را نوشته است^۳. او در کتاب خود - رفاه پست مدرن^۴ - ضمن پرداختن به مباحث بنیادی نظام‌های مدرن و پست مدرن، به سوژه‌ها، فرهنگ، نهادها و سازمان‌ها، اقتصاد و سیاست در شرایط مدرن و پست مدرن نیز می‌پردازد و در نهایت به دنبال تجدید بنای نظام رفاهی است و توصیه مهم و اصلی خود را با اصطلاح «اتحاد تنوعات»^۵ - این اصطلاح را معادل اتحاد رنگین کمان^۶ نیز قرار می‌دهد - که بر شکل‌گیری سیاست‌هایی می‌انجامد که با مشارکت نهادها و افراد، تنوع و تفاوت‌ها به اندازه‌ی علایق معمول مورد توجه قرار می‌گیرد (لئونارد، ۱۹۹۷: ۱۷۷).

انکارهای نظری پست مدرنیسم در حوزه سیاست‌گذاری اجتماعی

همان‌طور که گفته شد، پست مدرنیسم به نقد و انکار بسیاری از وجوه اصلی فلسفه مدرن و به تبع آن ایدئولوژی‌های رفاهی مدرن پرداخت. نحوه‌ی شناخت و درک مسائل اجتماعی در نظام‌های رفاهی مدرن از عمده‌ترین حوزه‌هایی بود که تحت تأثیر انکارهای پست مدرنی، قرار گرفت که در ادامه به این نظرات در سیاست اجتماعی می‌پردازیم.

۱. انکار عقلانیت: عقلانیت‌گرایی از کلیدی‌ترین مؤلفه‌های پست مدرن است (کوپر و بارل^۷، ۱۹۸۸). بر این اساس، طرح مسئله، مبتنی بر رویکرد عقلایی صورت نمی‌گیرد بلکه

1. Lavalette & Pratt

2. Peter Leonard

3. <http://cafemotal.blogfa.com/post-8.aspx>

4. Postmodern Welfare : Reconstructing an Emancipatory Project ,1997

5. Confederation of diversities

6. Rainbow coalition

7. Cooper & Burrell

صرفاً به خواسته‌ها و منافع کانون‌های قدرت و گروه‌های فشار وابسته است. این دیدگاه به شدت بر جایگاه گروه‌های متنفذ و نقش آن‌ها در شکل‌گیری خط‌مشی تأکید می‌ورزند. چراکه به نظر برخی متفکران پست‌مدرن مانند فوکو، این شبکه‌های قدرت‌اند که فهم، دانش و گفتمان را تعیین می‌کنند؛ نه واقعیات و حقایق. از این رو، در شرایطی که رسیدگی به همه مسائل بخش عمومی ممکن نیست، سیاست‌گذاران مجبور به اولویت‌بندی این مسائل برای رسیدگی هستند و در اینجاست که کانون‌های قدرت در قالب ساختارها و نهادهای مختلف در این خصوص، نقش به‌سزایی دارند (بوسو، ۱۹۹۴: به نقل از الوانی و هاشمیان، ۱۳۸۷).

۲. انکار عینیت و حقیقت: از نظر پست‌مدرن‌ها حقیقت یا واقعیت عینی، خارج از محدودهٔ زبان وجود ندارد و مفاهیم و معناها از طریق زبان ایجاد می‌شود و بر اساس گفتمان‌ها و روایت‌های مختلف تفسیر می‌شود (موسوی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). بنابراین طبق این اصل پست‌مدرنیسم، مسئله عمومی که خط‌مشی برای حل آن وضع شود، عینیت ندارد؛ بلکه بنا بر تفسیرهای ذهنی خط‌مشی‌گذاران سیاست اجتماعی از آن، ممکن است از یک مسئله برداشت‌های متفاوتی شود. این ذهنیت‌گرایی به ایجاد تکثرگرایی در تعیین خط‌مشی منجر می‌شود (دابژینسکی^۱، ۱۹۹۷؛ به نقل از الوانی و هاشمیان، ۱۳۸۷). از آن رو که با ایجاد تعاریف چندگانه از مفاهیم، روش‌های تحقیق چندگانه، چارچوب‌های ارزشی گوناگون و تحلیل‌های مختلف خط‌مشی‌های متفاوتی ایجاد می‌شود و امکان وجود عینیت واحدی برای خط‌مشی را از بین می‌برد. در این شرایط، قضاوت در مورد خط‌مشی‌های مختلف بر اساس باورپذیری انجام می‌گیرد که منظور از آن توانایی پذیرش ذهنی نتایج و وسایل بر مبنای ساختارهای باورپذیری کاربران است نه صرفاً بر اساس منطق و داده (وایت^۲، ۱۹۹۴).

۳. انکار وحدت و کل‌گرایی: پست‌مدرنیسم، می‌کوشد تقریباً در تمام انواع فعالیت‌های فکری نشان دهد که آنچه دیگران یک واحد، مفهومی منفرد و تام پنداشته‌اند، یک کثرت است (کهون، ۱۳۸۱: ۱۵). از نظر لیوتار، دانش پسامدرن با نفی فرارویات و تأکید بر ناهمگنی

1. Dobuzinskis

2. White

بازهای زبانی گفتمان‌های علمی، حساسیت ما را به تفاوت‌ها پرورش می‌دهد و توان ما را در تحمل تفاوت‌ها و وفاق‌ناپذیری‌ها تقویت می‌کند (بست و کلنر، ۱۳۸۰). از نظر پست‌مدرنیسم، سیاست اجتماعی مدرن همواره جنبه فراگیری کامل داشته است؛ زیرا همواره اعتقادی پایه‌ای به وجود ماهیت فراگیر بشر و هدف‌های فراگیر انسانی وجود داشته است. سیاست اجتماعی همواره با مفهومی مقلوب از هویت اجتماعی و خدمات رفاهی همراه بوده است و برای برنامه‌ریزی و اجرای برنامه‌های خود، افراد بشر را در واحدهای فراگیری قرار داده است و به جنبه‌های خاص و تمایزات آنان بی‌توجه بوده است (فیتزبریگ، ۱۳۸۱: ۳۵۴-۳۵۵). ویلیامز^۱ (۱۹۹۲) استدلال می‌کند که مباحث ناظر بر سیاست اجتماعی همواره در جهت منافع گروه‌هایی بوده است که کنش مسلط داشته‌اند و مصادیق تقسیمات جدید اجتماعی، مدت‌هاست که مطرود و محروم مانده‌اند. اما در زمانه پست‌مدرن تمایزات اجتماعی جدید و تنوع ارزش‌ها و گروه‌های اجتماعی به وجود آمده، لذا سیاست‌گذاری‌های فراگیر برای رفاه را به صورت فزاینده‌ای منسوخ می‌کند. چالش اساسی پست‌مدرنیسم نیز با شیوه تفکر فراگیری است که جزء جدایی‌ناپذیر دولت‌های رفاهی قدیمی بورجی است. برای مثال، آن‌ها با این فرضیه مخالف‌اند که همه افراد واقع در مقوله‌ای معین مانند سالمندان، نیازهای مشابهی دارند که بر این اساس، یک دولت رفاهی فراگیر سعی در برطرف کردن این نیازها به‌طور یکسان، کند (گینزبورگ^۲، ۱۹۹۸: ۲۶۷).

به نظر دریدا، حواشی، متن اصلی را می‌سازند و برای فهم متن اصلی، ناچار باید از فهم حاشیه‌ای‌ترین امور آغاز کرد؛ بر این اساس، دریدا می‌کوشد با بهره‌گیری از روش ساختارشکن، آنچه را که به حاشیه رانده شده، به درون متن آورد و تحلیل کند. توجه به جزئیات و حواشی و رویه محسوس وقایع در افکار و آثار دیگر متفکران این دیدگاه نظیر فوکو هم وجود دارد (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۱۱). این موضوع به شدت فرایند شناخت و درک مسئله را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بر اساس آن به مسائل حاشیه‌ایی که تاکنون به آن‌ها بها داده نشده اما می‌توانند علل اصلی بروز مسائل و مشکلات جدی‌تر شوند، پرداخته می‌شود.

1. Williams

2. Ginsburg

بر این اساس، سیاست گذاری پست مدرن توجه خود را به گروه‌های مطرود جامعه مانند همجنس‌بازان، و... معطوف می‌نماید.

از محدود اتفاق نظرها در مورد پست مدرنیسم، اجماع درباره این نکته است که پلورالیسم یا تکثرگرایی، بن‌مایه اصلی این دیدگاه است. سیاست اجتماعی در اندیشه پست مدرن این پیام را با خود دارد که رفاه اجتماعی، مستلزم به کارگیری انواع مختلف برنامه‌های بنیادین و تشخیص این واقعیت است که خدمات اجتماعی در نهایت امر، باید مجدداً حوزه‌های جدیدی را بازشناسی کند. این رویکرد بیشتر یک انقلاب فکری است. رویکردهای فکری - فرهنگی پست مدرن در خدمت مبارزه با آن دسته از نگرش‌های مدرنیسم قرار می‌گیرد که تمایل به قدرت، قشربندی و حفظ هویت در سیاست‌های اجتماعی را به‌طور ماندگار داراست. البته دیدگاه‌های پست مدرن دارای نکات قابل تأمل زیادی است، اما ابتدا لازم است که ساختارهای نظری و کاربردی خود را به صورت راهکارهای قابل اجرا نشان دهد؛ هر چند باید اذعان داشت که بحث‌های درون‌رشته‌ای مدرنیسم و پست مدرنیسم، موجب ارائه نظریه‌های کارکرد جدید سیاست اجتماعی شده است (کامکار، ۱۳۸۲).

اصول سیاست اجتماعی پست مدرن

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت پست مدرنیسم اصولی را برای سیاست اجتماعی فراهم می‌کند که بر اساس، دیدگاه‌های نظری نو، مستلزم بازسازی سیاست اجتماعی است. بر این اساس اصول سیاست گذاری پست مدرن را در چهار اصل اساسی: تعهد به رهایی، اصل تفاوت، اصل همبستگی و اصل نفی ذات گرایی، بنیادگرایی و ساختارگرایی تقسیم شده که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود.

اصل تعهد به رهایی

پست مدرنیست‌ها، سلطه‌گری‌های مدرنیسم و تضاد با آزادی انسان را در مدرنیسم آشکار می‌کنند. آن‌ها معتقدند که سیاست اجتماعی باید در برگیرنده تدابیر متنوع و موثری باشد که نه قدرت و سلطه را پرورش دهد، نه بازدارنده مردم باشد. ساختار رفاه اجتماعی

مدرنیسم در برابر علایق گوناگون و تمایزات استفاده کنندگان از خدمات سد ایجاد می کند و حق انتخاب را از آنها می گیرد و از قدرت نهفته در دانش دفاع می کند. پست مدرنیسم به عنوان ندایی مخالف شرایط مدرن، الگوهای متفاوتی برای نظام اجتماعی معرفی می کند و سیاست‌هایی برای رفاه مردم پیشنهاد می کند که با تعهد به رهایی همراه است؛ تعهدی که صرفاً وابسته به تحلیل‌های نظری نباشد، بلکه با تأکید بر اقداماتی هوشمندانه، امید رهایی واقع‌بینانه را نوید دهد. آنها به دنبال ایجاد شرایط مباحثه‌های داغ سیاسی و شورش و طغیان علیه شرایط بی‌ثبات مادی، فرهنگی و اجتماعی که انسان‌ها را در کشورهای جهان سوم به ذلت کشانده است، می‌باشند. از نظر آنها ساختارهای سلطه‌گر و ناعادلانه صنعتی-تولیدی، با تکیه بر ابزارهای سرمایه‌داری و قدرت ناشی از آن، معنویت انسان را از میان برداشته و به تحقیر خصلت‌های انسانی انجامیده است (همتی، ۱۳۹۰: ۲۵۸-۲۵۹).

پست مدرنیسم معتقد است که ساختار رفاه اجتماعی مدرن، مبتنی بر طرحی کل‌نگر است که در نظامی سلطه‌گر و بزرگ به اجرا در می‌آید و در برابر علایق و تمایزات استفاده کنندگان از خدمات، سد ایجاد می‌کند و حق انتخاب را از آنها می‌گیرد. سازمان‌های گسترده رفاه اجتماعی در بطن خود این دیدگاه‌ها را پرورش می‌دهند و به اجرا در می‌آورند، درحالی که همه آنها با رفاه اجتماعی تضاد دارند و بنابراین از نظر آنها نمی‌توان نظامی یکسان و انعطاف‌ناپذیر برای بازسازی نظام رفاهی پیشنهاد داد (همان: ۲۶۰).

اصل تفاوت

پست مدرن، در کنار نیازهای اساسی و یا به عبارتی نیازهای ادامه بقا، به نیازهای دیگری اشاره دارد که می‌توان آنها را نیازهای فرهنگی ویژه نامید که با هویت‌های متنوع و متفاوت انسانی پیوندی محکم دارد. افراد با توجه به خاستگاه نژادی و قومی خود نیازهای فرهنگی خاصی دارند که باید بتوانند آنها را بیان کنند و مطمئن باشند که مورد توجه قرار می‌گیرند. سیاست اجتماعی پست مدرن در پی هم‌رنگ‌ساختن مردم از نژادها و قومیت‌های مختلف، نمی‌باشد؛ بلکه تأییدی بر ارزش تنوع و گوناگونی قومی و نژادی است. در سیاست اجتماعی مدرنیسم، زبانی واحد بر مجموعه نظام‌های اجتماعی و درمانی حاکم است و اصطلاحاتی مانند: بیماری، افسردگی، فشار روانی، نیازهای مادی و عاطفی و مانند

آن در مورد تمامی افراد با زبان و فرهنگ، جنسیت و... مختلف به یک شیوه استفاده می‌شود و این تفاوت‌ها، تغییری در شیوه برخورد ایجاد نمی‌کند و هر کسی باید با زبان و فرهنگ حاکم هم‌رنگ شود و پیش‌زمینه‌های متفاوت گروه بسیار متنوع مراجع و استفاده‌کنندگان از خدمات اهمیتی ندارد. اما در نگرش پست‌مدرنی، هر انسانی تجربه منحصر به فرد خود را دارد و با کلام و زبان خویش آن‌ها را بازگو می‌کند؛ در نتیجه، توجه به تفاوت موضوع گفت‌وگوها و تجربه‌ها و احترام گذاشتن به آن، مستلزم برقراری گفتمان تفسیری و روایتی در بین کارکنان نظام رفاهی و استفاده‌کنندگان از خدمات این نظام است و باید فضایی ایجاد شود که در آن تفاوت تجربه‌ها و فرهنگ‌ها به رسمیت شناخته می‌شود (همان: ۲۶۱-۲۶۳).

اصل همبستگی

این اصل، بر احساس مسئولیت انسان‌ها در برابر یکدیگر با پذیرش منحصر به فرد بودن هر انسان تاکید دارد. وابستگی درونی متقابل همراه با احترام گذاشتن به فردیت‌ها. بنابراین، هر حرکت ایدئولوژیکی باید به گونه‌ای طرح‌ریزی شود که به جای نفی هویت فردی، بر خودشیفتگی فردگرایانه‌ای غالب شود که در ذات فرهنگ سرمایه‌داری پنهان است. بنابراین در سیاست‌های رفاه اجتماعی باید راه گفتمان ایدئولوژیکی را باز گذاشت تا ضمن به رسمیت شناختن تفاوت‌های فردی، درباره مشکلات مشترک بحث و تبادل نظر شود (لئونارد، ۱۹۹۶: ۱۶۴-۱۶۶).

اصل نفی ذات‌گرایی، بنیادگرایی و ساختارگرایی:

سیاست اجتماعی پست‌مدرن در پی قطعیت و جزمیت و برنامه‌ریزی متمرکز نمی‌باشد و اعتقاد به الگوی جهانی و تغییر یک‌جانبه بدون در نظر گرفتن نگرش‌های کسانی که مورد هدف این تغییرند، صرفاً بر نظریه‌های مدرنیسم حاکم بوده است. اما در پسامدرن، ذات‌گرایی، بنیادگرایی و ساختارگرایی در تمامی سطوح نفی می‌شود. اعتقاد به این اصل، باعث می‌شود که سیاست اجتماعی به معیارهای خویش متکی باشد و از دلایل محکمه‌پسند و روشنفکرانه و روابط تجربی مبانی نظری و وابستگی‌های مطلق گرا رها شود (همتی: ۳۲۰-۳۲۳).

انتقادات وارد بر سیاست اجتماعی پست‌مدرن

یکی از اصول پست‌مدرن، نفی عینیت است که اگر ما واقعیت عینی را رد کنیم یا امکان وجود آن را در نظر بگیریم، وجود جهان شمولی حقیقت، عدالت و برابری نیز رد می‌شود؛ در نتیجه، دیگر نمی‌توان از آن‌ها برای داوری دربارهٔ جوامع یا رویکردهای رفاه بهره برد. این مسئله آشکارا قواعد سیاست اجتماعی را به لرزه وامی‌دارد.

پسامدرنیسم، حاوی اندیشه‌هایی متهورانه و جالب است و نمی‌توان انتقاداتی که بر نظریات مدرن وارد کرده است و تحولی که در مفاهیم نوین ایجاد کرده است را نادیده گرفت، با وجود این از نظر برخی مفسران سیاست‌گذاری اجتماعی این اندیشه‌ها بیش از آنکه روشنگر باشند، ابهام‌آمیزند. پست‌مدرنیسم که در سیاست اجتماعی در آغاز راه خویش است، دارای زبانی است که در بسیاری از موارد جان‌فشارده و روشن نیست و نمی‌تواند پیام خود را به گونه‌ای انتقال دهد که برای گیرندگان پیام قابل فهم باشد (همتی، ۱۳۹۲: ۲۵۷).

از نظر سازمانی و تشکیلاتی نیز رفاه پست‌مدرن، به دنبال ایجاد سازمان‌هایی مشارکتی و جامعه‌محور و از ویژگی‌های آن‌ها محدودیت قوانین، بدون سلسله‌مراتب و با اولویت تشویق‌های هنجاری به جای تشویق‌های مادی و همچنین پذیرش تفاوت‌های فرهنگی و قومی و با تقسیم کار محدود و وجود نقش‌های کلی و خلاقیت‌های خودجوش است. همان‌طور که این ویژگی‌ها نشان می‌دهد، این نمونه ایده‌آل، در واقع نمی‌تواند به‌طور کامل تحقق پیدا کند و اجرای این الگو در نظام‌های رفاهی باعث مشکلات زیادی خواهد شد (همان: ۲۷۰-۲۸۱).

از نقدهای دیگر بر این دیدگاه این است که با تأکید زیاد بر ویژگی‌های خاص، فراگیری تحت شعاع قرار می‌گیرد و واژگان انسان‌گرایانه کنار زده می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، دیدگاه‌های پست‌مدرن، بسیار متفاوت، متغیر، پراکنده، فاقد انسجام و یکپارچگی است و با اصطلاحات تفسیری و نامفهوم و شناخت بسیار اندک از معیارهای عملی، به بررسی نابرابری‌های واقعی و کشف راه‌حل مشکلات اجتماعی پرداخته‌اند (همان: ۳۱۳-۳۱۴). بنابراین فاقد کاربرد عملی می‌باشد. بر اساس نقدهای وارده بر مواضع

پست‌مدرن، این نظر وجود دارد که پست‌مدرنیسم نمی‌تواند پایه‌ای اساسی برای سیاست اجتماعی جدید در قرن ۲۱ باشد.

تایلور - گوبی، معتقد است پست‌مدرنیسم مجموعه‌ای از دیدگاه‌هایی است که در صدد منحرف کردن اذهان از جریان مداوم فقر و نابرابری است. آن‌ها معتقدند، بازار و ارزش‌های آن که اکنون بر دنیا مسلط شده‌اند، به ظهور مجدد گونه‌ای از شرایط و روابط اجتماعی منجر شده است که یادآور دوره ماقبل رفاه است. ظهور مجدد گذشته، شامل چیزهایی از قبیل: بازار خارج از کنترل و استثمار کاری کارگران و بازگشت از نظریه سیاست‌های فراگیر و جامعه‌شمول برای کاهش فقر است (تایلور-گوبی، ۱۹۹۴).

بررسی وقف بر اساس اصول سیاست اجتماعی پست‌مدرن

همان‌طور که در ابتدای این مقاله ذکر شد، خط‌مشی‌ها و اصول اندیشه سیاست اجتماعی پست‌مدرن در سیمای اجرایی، با وقف، قابل تطبیق بوده و از نظر ما قرابت دارند. به عبارت دیگر، بخشی از آنچه که پست‌مدرنیسم در سیاست اجتماعی خود به دنبال آن است، در وقف و پیامدهایش قابل دسترسی است. مقایسه تطبیقی این اصول در نهاد وقف با تکیه بر دو محور قابل بررسی است؛ محور اول، استناد به تاریخ و استفاده‌های تاریخی از وقف و محور دوم، پتانسیل‌های وقف در تحقق اصول مذکور می‌باشد که در ادامه به تشریح آن خواهیم پرداخت؛

اصل تعهد به رهایی: بر اساس توضیح داده شده، پست‌مدرنیسم، نظام‌های رفاه مدرن را برای سلطه بر مردم می‌داند و از این جهت آن را به چالش می‌کشد. بررسی این اصل، بر اساس محور تاریخی نشان می‌دهد که در طول تاریخ ایران، به ویژه، در دوران خلافت عباسیان در ایران که هرج و مرج بسیاری به وجود آمده بود و ظلم و ستم زیادی بر مردم روا داشته می‌شد، موقوفات گسترش زیادی پیدا کرد و مردم در جهت کاهش این استبدادها و از سوی دیگر در امان نگه داشتن اموال از تصرف حکومت‌ها، اقدام به وقف می‌نمودند و در واقع وقف، پناهی در برابر هجوم ظلم و ستم و سلطه حاکمان بر مردم بوده است.

از سوی دیگر، مهم‌ترین کارکرد وقف در جامعه اسلامی طی قرون گذشته، کارکرد

آموزشی و فرهنگی موقوفات بوده است. وقف به‌عنوان یک منبع مستمر مالی مراکز علمی، پشتوانه مردمی داشته است و چه بسیار مدارس و مراکز علمی در جهان اسلام که از طریق وقف ایجاد و گسترش یافته‌اند و بسیاری از عالمان بزرگ با استفاده از درآمدهای موقوفات توانسته‌اند به مدارج عالی علمی برسند. مسلمانان از طریق مدارس دینی موقوفه توانسته‌اند بهترین شاهکارهای خود را به جهانیان معرفی کنند و علم و دانش آن‌ها از طریق اوقاف گسترش و رواج یافته است. بررسی‌های صورت گرفته در این باره نشان می‌دهد که برای مثال، در شهر تهران در دوران قاجار، موقوفات بسیاری برای حوزه‌های علمیه و به نسبت کمتر برای مکتب‌خانه‌ها صورت می‌گرفته است و در دوران پهلوی با توجه به آشنایی ایرانیان با مظاهر علوم جدید، این موقوفات در مورد احداث مدارس به سبک جدید نیز صورت می‌گرفت (شاه حسینی، ۱۳۸۹) که این موقوفات در ارتقای علمی و فرهنگی مردم نقش بسیاری داشته است.

اصل تعهد به رهایی با توجه به پتانسیل‌های وقف نیز قابل بررسی است؛ چراکه از بارزترین ویژگی‌های اجتماعی نظام وقف، طبقاتی نبودن آن است؛ بدین معنا که سنت وقف، همواره و برای همه اقشار جامعه قابل دسترس است و در انحصار یک طبقه خاص نبوده و نیست. نظام وقف، عبارت است از: چارچوب بنیادین مسئولیت‌های متقابل و همبستگی اجتماعی میان ثروتمندان و نیازمندان. نظام وقف، یکی از سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی و وسیله‌ای صلح‌آمیز برای توزیع مجدد درآمد بدون هرگونه اجبار و مداخله قدرت حاکمانه بوده و هست. این پتانسیل وقف، سیالیت و انعطاف‌پذیری بالایی را ایجاد خواهد کرد که بر اساس آن موقوفات در سیطره طبقه خاص و یا سیاست‌های انقبادی دولت قرار نخواهد گرفت و از سوی دیگر، وقف‌هایی که در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مانند: ساخت نهادهای فرهنگی متعدد (با توجه به زمینه فرهنگی اجتماعی ایران) همچون مساجد، دانشگاه‌ها، خوابگاه‌های دانشجویی، تأسیس کتابخانه‌های عمومی انجام می‌گیرد، به برخورداری اقشار محروم جامعه از مزایای فرهنگی می‌انجامد که این خود می‌تواند تأثیر به‌سزایی در پویایی و حیات فکری یک جامعه و در نتیجه عدم پذیرش سلطه داشته باشد.

باید توجه داشت که در فرهنگ دینی اسلامی، وقف معنوی بیش از وقف مادی تاکید

گردیده و مدام وقف معنوی بر وقف مادی ترجیح داده شده است. وقف معنوی به وقفی اطلاق می‌شود که از هیچ‌گونه ظاهر و جلوه‌های مادی برخوردار نیست و فقط بازده معنوی دارد. هر عمل خیری که باعث رشد ارزش‌های معنوی، اخلاقی و فکری در جامعه شود، وقف معنوی نیز بر آن صدق می‌کند؛ زیرا معنویت در جامعه با رشد همین ارزش‌هاست که رشد می‌کند و فقدان این ارزش‌ها در یک جامعه نیز نشانگر انحطاط آن جامعه است (جوادی، ۱۳۸۰).

اصل تفاوت: که از مهم‌ترین اصول سیاست اجتماعی پست‌مدرن است، در چالش با نظام رفاهی مدرنی است که در پی هم‌رنگی فرهنگی - اجتماعی انسانی‌هایی است که دارای تفاوت و تمایزات بارز فرهنگی، اجتماعی و... می‌باشند. از بررسی این اصل در وقف چنین بر می‌آید که در سیر تاریخی این نهاد، موقوفات پیوسته متناسب با نیازهای اجتماعی به وجود آمده‌اند و واقفان با توجه به مقتضیات جامعه خویش، به وقف پرداخته‌اند. از این‌رو نهاد وقف، دارای انعطاف‌پذیری بسیار بالایی است و توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای زمان همسو با تغییرات زمان و مکان نشان‌دهنده تنوع و گسترده‌گی کارکردهای وقف می‌باشد. در فقه شیعه برای وقف، مصرف خاصی تعریف نشده و برای هر عمل مشروعی، وقف صحیح است. از نظر فقهای شیعه، وقف برای غیرمسلمانان نیز جایز است و توجه به «غیر» است که این عمل را برجسته می‌کند. بررسی نمونه‌هایی که در موقوفات وجود دارد، توجه به حالت، مشکلات و مقتضیات خاص افراد به خوبی قابل مشاهده می‌باشد و هدف وقف که کمک به التیام دردها و ناراحتی‌های افراد مختلف می‌باشد، در آن‌ها بارز می‌باشد. برای مثال، موقوفاتی تأسیس شده که از درآمد آن ظروف سفالین تهیه شده و در اختیار خدمتکاران قرار گیرد که ظروف اربابان خود را شکسته‌اند و نگران‌اند و یا موقوفاتی است که به تهیه زیورآلات برای نو عروس‌ان که توانایی خرید آن را ندارند، می‌پرداختند.

در این مثال‌ها، توجه به نیازهایی شده است که شاید عمومیت چندانی ندارد و به نوعی فرع بر نیازهای عمومی باشد. توجه به مسائل حاشیه‌ای در پست‌مدرنیسم را نیز می‌توان جز این دسته قرار داد. و این توجه به حواشی در موقوفات، به کرات دیده شده است. موقوفه‌های عجیب و خاص که در کتابچه‌های موقوفات دیده شده است و یا در حال

حاضر ثبت شده است^۱، تأییدی بر این ادعاست که مثال‌هایی از این وقف‌های خاص را بیان می‌کنیم؛ یکی از وقف‌های جالب که می‌توان از آن نام برد، در لبنان وجود دارد. موقوفه‌ای که برای رفاه حال بیماران است. در این موقوفه که به سال‌ها قبل برمی‌گردد، واقف لبنانی این وقف، نام وقف خود را «وقف جمله» گذاشته است. بر اساس این وقف، در آمد حاصل از این موقوفه صرف این می‌شود که ۳ نفر استخدام شوند تا هر روز به شهر بروند، وارد بیمارستان شوند، بر بالین بیماران بنشینند و با آن‌ها درباره بیماری‌شان صحبت کنند. جملائی که طبق وصیت موقوفه باید در این دیدار رد و بدل شود، جملائی مثبت و پرانرژی است که باعث می‌شود روحیه بیمار بالا برود.

توجه به حیوانات نیز در موقوفات، متعدد دیده شده است. برای مثال؛ در شهر بشرویه استان خراسان جنوبی دو وقف وجود دارد که قدمت آن به سال‌ها قبل بازمی‌گردد. وقف بند گربه‌ای، یکی از وقف‌های قدیمی و مجهول‌الهیویه است که در اثر گذر زمان وقف‌نامه آن گم شده است. این وقف از ۳۰۰ سال قبل شروع شده است و نشان از اهمیتی است که مردم به حقوق حیوانات می‌دادند. این وقف، زمینی است که صاحب اولیه‌اش آن را برای جلوگیری از آزار و اذیت گربه‌ها وقف کرده است. واقف این وقف، زمینش را صرف این کرده بود که اگر گربه‌ای گوشت خانه‌ای را برد، صاحب‌خانه در بشرویه، حق نداشت گربه را به دلیل ربودن گوشت مورد آزار قرار دهد و همین‌طور نمی‌توانست کسی را برای اینکه حواسش به گوشت نبوده، مورد مؤاخذه قرار دهد صاحب‌خانه تنها کاری که باید انجام می‌داد، این بود که برود در خانه واقف و هزینه گوشت را بگیرد. وقف دیگری که در بشرویه وجود دارد و بسیار جالب است، تله‌موش زنده‌گیر است. این تله‌موش که شبیه جعبه‌ای است که چهار در دارد اختراع یکی از مردم است، برای اینکه از کشته شدن موش‌ها جلوگیری کند. این وقف که متولی‌اش زنده نیست و قدمت آن به سال‌ها قبل برمی‌گردد، به این شکل است که این تله‌موش‌ها در محل تجمع موش‌ها گذاشته می‌شد تا آن‌ها بدون آسیب‌دیدگی در آن حبس شوند و بعد بدون اینکه کسی آن‌ها را بکشد یا از بین ببرد، در دل طبیعت رها شوند. این تله‌موش اختراعی در حال حاضر، در موزه نگهداری

1. <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13940424000544>

می‌شود و مردم هر ساله از آن دیدن می‌کنند.^۱

اصل همبستگی: از وقف، به‌عنوان یکی از مصادیق این اصل می‌توان نام برد. نظام وقف مبتنی بر چارچوب بنیادین مسئولیت‌های متقابل و همبستگی اجتماعی میان اقشار مختلف مردم در جامعه می‌باشد (سمعی‌نسب، ۱۳۸۷) و یکی از ارکان مهم تعریف این واژه، تعبیر آن به‌عنوان انفاق و احسان به دیگران است. همین امر است که ریشه و بستر همبستگی اجتماعی در جامعه است. از طرفی وقف با ایجاد روحیه تعاون و همراهی میان اقشار مختلف جامعه از ثروتمندان تا فقرا، سبب همبستگی اجتماعی می‌شود.

اصل نفی ساختارگرایی و ذات‌گرایی: گفته شد که این اصل، سیاست اجتماعی را از قید دلایل محکمه‌پسند و روابط تجربی مبانی نظری رها می‌سازد. در وقف هم ما شاهد این هستیم که شارع مقدس با باز گذاشتن دست واقف به او این امکان را داده است که در تمام زمینه‌هایی که تمایل دارد و از نظر واقف مورد نیاز افراد و یا حیوانات می‌باشد، به وقف مبادرت ورزد. و ارائه هیچ دلیلی برای انجام کارش ضروری نمی‌باشد. این آزادی، باعث شده که دولت نیز اجازه دخالت در این نهاد را نداشته باشد. البته این امکان وجود دارد که با ارائه پیشنهادهایی به واقفان یاری رسانده شود اما در نهایت، تصمیم، بر عهده واقف می‌باشد.

این بررسی نشان داد که وقف، می‌تواند به‌عنوان مصداقی از یک نظام رفاهی باشد، اما سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا انتقادات وارد بر سیاست‌گذاری پست‌مدرن نیز در مورد آن مصداق دارد؟

همان‌طور که در قسمت‌های پیشین گفته شد، نفی عینیت و حقیقت و به‌تبع آن، رد جهان‌شمولی عدالت و برابری از انتقاداتی است که نظام رفاهی پست‌مدرن را تهدید می‌کند، این در حالی است که سنت وقف، برآمده از نظامی است که علی‌رغم تأکید بر حقیقت و اصول جهان‌شمول بر مبنای فطرت بشری، توانسته است به تدوین سنتی منعطف و گفتمانی نائل آید که گامی مهم در ایجاد عدالت و برابری در اجتماع محسوب می‌شود. از سوی دیگر وقف، که با وجود انبوهی از پشتوانه‌های دستوری فقهی و داشتن نظامی مدون

۱. عبدالوهاب طرار، به کوشش ایرج افشار، کتابچه موقوفات یزد که طرار به نام حسین‌خان مراغه‌ای تألیف کرد.

و آزمون شده که همزمان با تغییرات مکانی و زمانی قابل ارتقا و اصلاح نیز می‌باشند، از ابهام موجود در سیاست‌های اجتماعی پست مدرنی که حتی در حیطه نظری دارای پیچیدگی و سردرگمی است، مبری است. گفته شد که عده‌ای بر این اعتقادند که پست مدرنیسم نیز در واقع سرمایه‌داری متأخر است که به شیوه‌ای جدید به دنبال توجیه وضع موجود می‌باشند و باز هم به ایجاد شکاف اجتماعی و بی‌عدالتی خواهد انجامید، پرواضح است که در وقف، این نقد نیز جایگاهی ندارد، از آن‌رو که وقف در کنار سایر سازوکارهای اقتصادی اسلام می‌تواند بدون از بین بردن پویایی اقتصادی جامعه، فاصله طبقاتی را تنظیم نماید و حتی از نظر فرهنگی و اجتماعی نیز به ارتقاء هر چه بیشتر افراد جامعه یاری رساند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، تلاش شد سنت حسنه وقف به عنوان یکی از اعمال عبادی و توصیه شده اسلام در مقایسه با اصول رفاه و سیاست اجتماعی پست مدرن مورد بررسی قرار گیرد. اما با وجود تفاوت‌هایی که بین اساس پست مدرنیسم و اسلام می‌باشد، به لحاظ کاربرد وقف، دارای ویژگی‌هایی است که نزدیکی زیادی با سیاست‌های اجتماعی پست مدرنی دارد و قادر به تأمین اصول مدنظر این نظام‌ها در حد اعلا می‌باشد. ضمن آنکه اگر این سنت، به عنوان مصداقی از یک نظام پست مدرنی در نظر گرفته شود، از بسیاری از انتقادات مهم وارد بر نظام رفاهی پست مدرن به دور است؛ سنتی که بدون رد حقیقت و معنا، توانسته است به صورت گفتمانی، راه ایجاد نیکی و کمک به دیگران را باز نماید. بدون توجیه وضع موجود، به دنبال ایجاد عدالت و برابری در تمامی زمینه‌های اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی است. وقف بدون رد وجود سرشت و فطرت انسانی، به گونه‌ای است که انسان را فقط محصور در نیازهای مشخص و معمول نمی‌کند و توجه به دیگری و نیازهای متفاوت را در خود جای داده است؛ سیاستی بدون ابهام و آزمون شده که نتایج و برکات آن بسیاری را بهره‌مند کرده است و نمی‌توان ابهام نظام‌های پست مدرن را به آن نسبت داد. در نتیجه با گسترش بیشتر این سنت و آشتی دادن جهانیان با وقف اسلامی، می‌توان از گزند ناکامی‌های سیاست‌های اجتماعی مدرن و سنتی که در سیاست‌های اجتماعی پست مدرن به

آن‌ها اشاره شده است، کاست و راهی بس فراخ‌تر از تنگناهای قانونی در کمک به نیازمندان هر جامعه را پیش پای توانمندان قرار داد. البته به کاربردن کلمات «نیازمندان» و «توانمندان» از آن‌روست که نیاز و توانمندی را به صورت کلی و نه فقط در حوزه اقتصادی در بر دارد؛ نیازهایی که می‌توانند مالی، فرهنگی، عاطفی - حمایتی و ... باشند و با این وجود توانمندی نیز محدود به داشتن تمکن مالی نخواهد بود. بنابراین هر کس با هر شرایط و در هر جامعه‌ای می‌تواند از وقف، برای کمک به دیگران الگو بگیرد.

باید توجه داشت که اگرچه پست‌مدرنیسم به حق، به نفی و انتقاد از تکیه بر خرد خودبنیاد و علم بشری در رسیدن به حقیقت مطلق پرداخته است اما با رد و قطع ریشه‌های وحیانی تعالیم دینی به‌عنوان فراروایت و نداشتن بنیانی مستحکم، به دور باطلی دچار شده است که در راه‌گشایی بشر به سوی نجات، به حیرت و یأس مبتلا شده است. اما نباید فراموش کرد که شرایط پست‌مدرن با تأکید و اهمیتی که به تفاوت‌ها و سنت‌ها می‌دهد، فرصتی برای شناساندن و یادآوری دوباره تعالیم والای وحیانی و اسلامی را نیز فراهم می‌آورد. در جریان پست‌مدرن علاوه بر نقد نظام‌های مدرن، نگاهی به سنت‌ها و یا حسرتی بر گذشته وجود دارد. آن‌ها توجه به میراث فرهنگی و اجتماعی جوامع را مهم می‌دانند و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سنت‌هایی که در روزگار مدرن، فاقد اعتبار بودند در دنیای پست‌مدرن می‌تواند جایگاه خود را داشته باشد (فیتزپتریک، ۱۳۸۱: ۳۳۵). همچنین از حدود سه تا چهار دهه قبل موجی از گرایش جوانان غربی به ادیان شرقی، مسئله بازگشت به دیانت را مطرح نمود. هم‌چنین مسئله مراقبه و شبه‌عرفان‌های طبیعت‌گرایانه که در سطح جهانی تبدیل به کسب‌وکار فوق‌العاده‌ای شده است، نیز نشان می‌دهد به‌طور مشخص در ساختار فکری، فرهنگی و نمادین، تحولی رخ داده که امکان ظهور شکل دیگری از فهم، رفتار و احساس نسبت به جهان را مهیا کرده است (کچویان، ۱۳۸۵). بنابراین با بهره‌برداری صحیح از این شرایط، می‌توان گام‌های مهمی در جهت تبلیغ موثر دین به‌ویژه دین مبین اسلام و ارائه راه‌کارهای مناسب با تکیه بر تعالیم وحیانی برداشت.

کتابنامه

۱. الوانی، سیدمهدی و سیدمحمدحسین هاشمیان (۱۳۸۷)، «بازخوانی دانش سیاست گذاری در زمینه پست مدرنیسم: شکل گیری خط مشی در عصر پست مدرن»، فصلنامه علمی-پژوهشی روش شناسی علوم انسانی، صص ۹۹-۱۲۲.
۲. امینیان مدرس، محمد (۱۳۸۱)، وقف از دیدگاه حقوق و قوانین، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه، سمت.
۳. بست، استیفن و داگلاس کلنر (۱۳۸۰)، «لیوتار و بازی پسامدرن»، ترجمه: فرزانه سجودی، مجله زیباشناخت، ش ۵.
۴. بلیک مور، کن (۱۳۸۵)، مقدمه ای بر سیاست گذاری اجتماعی، ترجمه: اصغر سعیدی و سعید صادقی جقه، تهران: موسسه عالی پژوهش تامین اجتماعی.
۵. بودریار، ژان (۱۳۸۴)، آمریکا، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۶. پاتریک، تونی فیتز (۱۳۸۳)، نظریه های رفاه (سیاست اجتماعی چیست؟)، ترجمه: هرمز همایون پور، تهران: موسسه عالی پژوهش تامین اجتماعی، گام نو.
۷. ترنر، بریان (۱۳۷۶)، «شرق شناسی، پست مدرنیسم و دین»، ترجمه: ناصر زعفرانچی، در: فرهنگ، ش ۲۴.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، «حکمت متعالیه صدرالمآلهین»، تهران: خردنامه صدرا، ش ۱۵.
۹. _____ (بی تا)، شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱ ق)، نهج الحق و کشف الصدق، با تصحیح: شیخ عین الله حسنی ارموی و با مقدمه رضا صدر، قم: دارالهجره.
۱۱. دهخدا (بی تا)، لغت نامه دهخدا، بی جا: بی نا.
۱۲. سلیمی فر، مصطفی (۱۳۷۰)، نگاهی به وقف و آثار اقتصادی و اجتماعی آن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. شاه حسینی، پروانه (۱۳۸۹)، «وقف آموزشی از دیدگاه جغرافیای فرهنگی»، مجله جغرافیا، ش ۲۴.

۱۴. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۴۶)، المبسوط، ج ۳، مطبعه سیدمحمد باقر.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. _____ (۱۳۶۳)، رساله التصویر و التصدیق (ذیل الجوهر التضید)، با اشراف: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۱۷. طاهری سرتشیزی، اسحاق و احمد عزیزخانی (۱۳۹۰)، «انسان شناسی پست مدرن و نقد آن از منظر آموزه های دینی»، انسان پژوهی دینی، ش ۲۵.
۱۸. عرب، حمیدرضا (۱۳۸۵)، «فرهنگ وقف و قشر بندی اجتماعی واقفان در شهرستان اراک»، میراث جاویدان، ش ۵۴.
۱۹. عمید، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ عمید، تهران: نشر امیر کبیر.
۲۰. فلاح، ابراهیم (۱۳۹۰)، «نقش وقف در فقرزدایی از جامعه»، مجله میراث جاویدان، ش ۷۸.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۰)، حقوق مدنی: دوره عقود معین، عطایا، هبه، وقف، وصیت، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۲۳. _____ (۱۳۷۹)، «تحول نهاد وقف و دورنمای آینده آن»، در: مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، صص ۹۴-۷۱.
۲۴. کاشی پور محمدی، علیرضا (۱۳۸۱)، «نقش وقف در توسعه اقتصادی اجتماعی»، قابل دسترس در سایت: www.jomhourieslam.com
۲۵. کامکار، مهدیس (۱۳۸۲)، «سیاست اجتماعی چیست؟»، فصلنامه رفاه اجتماعی، ش ۱۰.
۲۶. کچوییان، حسین (۱۳۸۵)، «پست مدرنیسم و دین»، سخنرانی در انجمن جامعه شناسی، قابل دسترس در سایت انجمن.
۲۷. کهون، لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۸. گوهری، عباس و سید مهدی بیابانکی (۱۳۸۸)، «جایگاه وجودی انسان در فلسفه صدرایی و سنت فلسفی - جامعه شناسی پست مدرن»، پژوهش های فلسفی، ش ۱۵.

۲۹. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۱)، وضعیت پست‌مدرن: گزارشی دربارهٔ دانش، ترجمه: کامران ساسانی، تهران: نشر نی.
۳۰. محقق حلی، جعفر بن حسن بن یحیی (۱۴۰۹ ق)، شرایع الاسلام، ج ۱، چاپ چهارم.
۳۱. معینی، محمدرضا (۱۳۸۳) «سیاست اجتماعی، توسعه اجتماعی و نهادهای غیررسمی»، در: فصلنامه رفاه اجتماعی، ویژه‌نامه سیاست اجتماعی، صص ۱۱۸-۱۳۰.
۳۲. موسوی، میرطاهر و محمدعلی محمدی (۱۳۸۸)، مفاهیم و نظریه‌های رفاه اجتماعی، تهران: دانژه.
۳۳. نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران: نقش جهان.
۳۴. واعظی، عزت‌الله (۱۳۸۰)، «نگاهی به جایگاه وقف در فرهنگ اسلام»، قابل دسترس در www.imamatjome.com.
۳۵. همتی، فریده (۱۳۹۰)، سیاست اجتماعی، نظریه کلاسیک، مدرن، پست‌مدرن و مطالعات مقایسه‌ای، تهران: جامعه‌شناسان.
36. Anderson, charls (1998), *The Postmodern Culture ed* ,Fontana press.
37. Baldock, John (2007), *social policy* Oxford university.
38. Baudrillard , Jean (1989), *America*, Verso.
39. Bosso, Christopher J (1994), “The practice and Study of Policy Formation” Encyclopedia of Policy Studies, 2nd ed. Stuart Nagel, ed., Marcell Decker.
40. Carter, john (1998), *Post modernity and the Fragmentation of Welfare*, New York.
41. Chouliaraki, Lilie and Norman Fairclough (2000), *Discourse in Late Modernity*.
42. Connoly,s. & Manroe, A (1999), *Economics of public sector*, Harlow, Prentice Hall.
43. Cooper, Robert & Gibson Burrell (1988), *Modernism, Postmodernism and Organizational Analysis: an Introduction*, Organization Studies, 9/1.
44. Croft, Suzy and Beresford, Peter (1998), “Postmodernity and the future of welfare: whose critiques, whose social policy?”, in *Post modernity and the Fragmentation of Welfare*, New York.

45. Dobuzinskis Laurent (1997), "Historical and Epistemological Trends in Public Administration", *Journal of Management History*, Vol 3, No4. Edinburgh: Edinburgh University Press.
46. Ginsburg, Norman(1998), "Postmodernity and Social Europe" in *Post modernity and the Fragmentation of Welfare*, New York.
47. Huntington, Samuel P (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.
48. Nietzsche, Friedrich (1991), *The Joyful Science*, translate by W.Kaufman, New York: Norton.
49. Penna, Sue & O'Brien, Martin (1996), *Postmodernism and Social Policy: A Small Step Forwards?* *Journal of Social Policy* ,Volume 25 , Issue 01 ,January, pp 39-61.
50. Rorty, Richard (1982), *Consequences of pragmatism: Essays, 1972-1980*. U of Minnesota Press.
51. Rorty, Richard (1991), *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*. Vol. 1. Cambridge University Press.
52. Rorty, Richard, (1998), *Truth and progress: Philosophical papers*. Vol. 3. Cambridge University Press.
53. Taylor -Gooby, Peter (1994), "Postmodernism and Social Policy: A Great Leap Backwards?" *Journal of Social Policy* , Volume 23, Issue 03, July, pp 385-404.
54. Taylor, Mark C (1992), *Reframing Postmodernism Shadow of Spirit Postmodernism And Religion*, Edited By Philla Berry And Andrew Wernick , London And Newyork: Routledge.
55. White, Louise G (1994), *Values, Ethics, and Standards in Policy Analysis*, Nagel, Stuart, ed. *Encyclopedia of Policy Studies*. New York: Marcel, Dekker.
56. Williams, F. (1992), "Somewhere over the rainbow: universality and diversity in social policy", in N. Manning and R. Page (eds) *Social Policy Review 4*, Nottingham: Social Policy Association.

فرا تحلیل تحقیقات عرفی شدن در ایران بر پایه شاخص‌های برگرفته از متون دینی

حسین بستان (نجفی)*

چکیده

سؤال از وقوع یا عدم وقوع عرفی شدن در ایران پس از انقلاب اسلامی، از دغدغه‌های مهم پژوهشگران حوزه جامعه‌شناسی دین در سال‌های اخیر بوده و پاسخ‌های متفاوتی از سوی آنان دریافت کرده است. این مقاله که با هدف بازنگری ابعاد تجربی این پدیده از منظری نسبتاً متفاوت تدوین شده است و برگرفته از پژوهشی میان‌رشته‌ای در زمینه ساخت نظریه عرفی شدن با رویکردی اسلامی است؛ با تکیه بر مجموعه‌ای از شاخص‌های عرفی شدن که از طریق استقرا و تأمل در آیات و احادیث اسلامی گردآوری شده‌اند و با فرا تحلیل برخی پژوهش‌های تجربی که در سال‌های اخیر با موضوع عرفی شدن یا تحولات دین‌داری در ایران به انجام رسیده‌اند، به بررسی مجدد مسئله عرفی شدن در ایران پرداخته است. نتایج این بررسی، از کاهش نسبی تأثیر دین بر زندگی فردی و اجتماعی مردم حکایت دارند، هرچند در حال حاضر، این امر فقط در حوزه‌های خاص مناسک مذهبی، امور جنسی، مراجعات دینی و فعالیت‌های اقتصادی از پشتوانه تجربی قابل اعتمادی برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

عرفی شدن، جامعه‌شناسی دین، دین‌داری در ایران، شاخص‌های عرفی شدن.

بیان مسئله

پژوهش‌های تجربی محدودی که در سال‌های اخیر در موضوع عرفی‌شدن یا تحولات دین‌داری در ایران به انجام رسیده‌اند، به دلیل نداشتن داده‌های کافی از وضعیت دین در دوره‌های پیشین و نیز نداشتن شاخص‌های دقیق و مورد قبول برای سنجش و رصد آن در دوره کنونی، گاه دچار تعارض یافته‌ها بوده و در نتیجه، از اطمینان‌بخشی لازم برخوردار نیستند. برای مثال، در حالی که عده‌ای از محققان به این نتیجه رسیده‌اند که در ایران و به‌طور خاص در حوزه جوانان با نوعی دین‌داری سکولار، دین‌داری موازی، ادیان جانشین و یا معنویت‌های جدید روبه‌رو هستیم، محققان دیگری جوانان را به شدت پایبند به دین می‌دانند. برخی جامعه‌شناسان نیز که در صدد جمع‌بندی یافته‌های این پژوهش‌ها برآمده‌اند، با اذعان به تفاوت و ناسازگاری آنها با یکدیگر، به این نتیجه نسبتاً واضح و ملموس رسیده‌اند که واقعیت جامعه ایران، واقعیتی ناهمگون و چندگانه است و دین‌داری بی‌دینی به صورت موازی و معاصر در آن پیش می‌روند (محمودی، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۹] به نقل از سارا شریعتی[).

همین مقدمه کوتاه نشان می‌دهد که در این حوزه مطالعاتی، همچنان با ابهام و عدم اطمینان روبه‌رو هستیم و در نتیجه، بررسی‌های بیشتر و عمیق‌تر در این زمینه لازم به نظر می‌رسد. از این‌رو، این مقاله در صدد است از طریق فراتحلیل یافته‌های موجود، بررسی مجددی درباره مسئله وقوع عرفی‌شدن در ایران صورت دهد، با این تفاوت که شاخص‌های عرفی‌شدن به جای آنکه برگرفته از تأملات شخصی پژوهشگر یا مستند به تحقیقات پیشین باشند، از گزاره‌های متون دینی استخراج شده‌اند. همین ویژگی اخیر است که رویکرد میان‌رشته‌ای این تحقیق را تعیین می‌بخشد، رویکردی که در ساده‌ترین عبارت، تلفیقی میان روش تجربی و روش استنباط از متون دینی را به نمایش می‌گذارد. صرف‌نظر از میزان توفیق این تحقیق در انجام این کار، به‌طور کلی، اتخاذ رویکردهایی مبتنی بر استفاده از ظرفیت‌های متون دینی در مطالعات اجتماعی، می‌تواند نقش مهمی در غنی‌سازی و تعمیق این مطالعات ایفا کند.

پیشینه تحقیق

در بررسی پیشینه این تحقیق، افزون بر برخی تلاش‌های انجام گرفته در زمینه ساخت مقیاس آزمون جهت‌گیری‌ها و رفتارهای مذهبی بر اساس متون دینی (از جمله، ر.ک: آذربایجانی، ۱۳۸۵)، باید به دو دسته از پژوهش‌های تجربی در سال‌های اخیر توجه کرد: پژوهش‌هایی که به بررسی دین‌داری و تحولات آن در ایران پرداخته‌اند، گرچه به موضوع عرفی‌شدن تصریح نکرده باشند و پژوهش‌های محدودتری که بر موضوع عرفی‌شدن به‌طور خاص متمرکز شده‌اند. با توجه به این نکته، مروری کوتاه بر یافته‌های برخی از این پژوهش‌ها خواهیم داشت.

برحسب پژوهش سراج‌زاده که در سال ۱۳۷۵ درباره نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی به انجام رسیده، التزام پاسخ‌گویان به ابعاد اعتقادی دین‌داری ۸۷ درصد در حد قوی، ۱۱ درصد در حد متوسط و تنها ۲ درصد در حد ضعیف بوده، همچنان که در ابعاد عاطفی، ۸۲ درصد در حد قوی، ۱۶/۸ درصد در حد متوسط و تنها ۱/۳ درصد در حد ضعیف بوده است. اما در ابعاد پیامدی مناسکی دین‌داری، نمره‌های پاسخ‌گویان به مراتب کمتر بوده و برای مثال، نزدیک به ۹۰ درصد از آنها اعلام کرده بودند که در مساجد و نمازهای جمعه و جماعت هرگز شرکت نمی‌کنند یا به‌ندرت شرکت می‌کنند و ۷۸ درصد نیز همکاری با مسجد را نفی کرده بودند. البته پژوهشگر اذعان دارد که در گذشته هیچ تحقیقی در مورد میزان دین‌داری جوانان و دیگر اقشار ایرانی صورت نگرفته تا بر اساس آن بتوان با اطمینان درباره روند عرفی‌شدن اظهار نظر کرد، اما معتقد است این قبیل یافته‌ها به همراه رویدادهایی که در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی جامعه ما جریان دارد، می‌توانند در جهت تأیید وقوع عرفی‌شدن به معنای کاهش نقش دین یا برخی معانی دیگر این مفهوم، تعبیر و تفسیر شوند (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۷۸-۱۹۳). با این حال، این یافته‌ها، روند تغییرات را بازگو نمی‌کنند و به‌علاوه، با مشکل تعمیم یافته‌ها به اقشار دیگر و حتی به همه نوجوانان مواجهند.

وریج کاظمی و فرجی در تحقیقی در سال ۱۳۷۹ به این نتیجه رسیدند که به‌لحاظ نهادی، عرفی‌شدن در ایران به وقوع پیوسته، اما به‌لحاظ نمادی، عرفی‌شدن منتفی است. به تعبیر دیگر، عرفی‌شدن در ایران عمدتاً مربوط به نظام اجتماعی است، به این معنا که در

سطح کلان و نهادی به وقوع پیوسته یا در حال وقوع است و این واقعیت در بی‌علاقگی و فاصله‌گیری مردم از دین‌داری رسمی و نهادهای دینی به‌ویژه روحانیت و شکل‌گیری انواع جدیدی از دین‌داری نمود یافته است. به نظر این دو پژوهشگر، هرچند خرده‌نظام دین، موفق شده از خودمختاری کامل نظام اجتماعی جلوگیری کند، اما عرفی‌شدن نظام دیر یا زود به وقوع خواهد پیوست. با این حال، در قلمرو زیست‌جهان، دین حضور فعال دارد و همچنان به‌عنوان دستورالعمل در زندگی روزمره مورد پذیرش مردم است؛ در نتیجه، افراد همچنان به نمادهای دینی پایبند بوده و پیوندهای دینی حتی مستحکم‌تر می‌گردد، همچنان که در سطح خُرد، باورها و انگیزش‌های مذهبی همچنان نقش قابل‌ملاحظه‌ای در جهت‌دهی به کنش‌های مردم ایفا می‌کنند، گرچه میل به فاصله‌گیری از دین‌داری رسمی در میان مردم مشاهده می‌شود (وریج کاظمی و فرجی، ۱۳۸۲: ۲۶۲-۲۶۶).

تحقیق طالبان و رفیعی بهابادی در زمینه تحولات دین‌داری در ایران بر پایه تحلیل ثانوی نتایج پیمایش‌های ملی که بین سال‌های ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ انجام گرفته، نشان می‌دهد که تغییر شاخص‌های دین‌داری در ابعاد اعتقادی و تجربی چشم‌گیر نبوده است و مقادیر این شاخص‌ها در تمامی سال‌ها، اعداد بالایی (غالباً بیش از ۹۰ درصد) را نشان می‌دهند. در بُعد مناسبی نیز میزان اکثر شاخص‌ها در حد قابل‌قبولی بوده و تغییر چشمگیری در آنها رخ نداده است؛ فقط میزان شرکت در نمازهای جماعت و جمعه به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای کاهش و میزان شرکت در مراسم عزاداری و روضه‌خوانی افزایش یافته است. به نظر آنان، این شواهد می‌تواند نشانه خصوصی‌شدن دین‌داری در ایران قلمداد شوند (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹).

همچنین فرجی و کاظمی در مقاله‌ای به فراتحلیل داده‌های حاصل از پیمایش‌های سه دهه اخیر پرداخته و این طور نتیجه گرفته‌اند که افول وضعیت دین‌داری در ایران در هیچ پژوهشی تأیید نشده است؛ زیرا با قطع نظر از برخی موارد خاص مانند شرکت در نمازهای جماعت و جمعه، رفتارهای دینی افراد نسبت به سال‌های گذشته نه تنها چندان تفاوتی نداشته، بلکه در برخی اشکال، گسترش نیز داشته است، همچنان که وضعیت اعتقادات و تجربه‌های دینی اساساً در سطح بسیار بالایی قرار دارد (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸).

مشابه این مضمون، یعنی بالابودن میزان دین‌داری ایرانیان به‌ویژه جوانان در بعد اعتقادی

و پایین‌تر بودن آن در بعد مناسکی در پژوهش‌های دیگری نیز تأیید شده است (قنبری برزیان و همتی، ۱۳۹۴: ۱۳۴؛ خداپاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۱-۱۵۹). که می‌تواند برای بحث عرفی‌شدن دلالت‌بخش باشد.

چارچوب مفهومی

تعیین شاخص‌های عرفی‌شدن، زمانی میسر خواهد بود که تعریفی از این مفهوم ارائه یا مفروض گرفته شود. بر این اساس، در آغاز بحث با عنایت به تعریف‌های گوناگونی که از مفهوم عرفی‌شدن ارائه شده، تعریف مفروض در این مقاله با توضیح کوتاهی پیرامون آن ارائه خواهد شد.

الف) تعریف عرفی‌شدن

یکی از جامعه‌شناسان دین، در جمع‌بندی تعاریف عرفی‌شدن، به شش دسته تعریف دست یافته است که بر پایه شش مفهوم نسبتاً متمایز از عرفی‌شدن استوارند. این شش مفهوم عبارتند از: (۱) افول دین؛ (۲) هم‌نوایی با «این جهان»؛ (۳) رهایی جامعه از قید دین (از طریق تمایز‌پذیری نهادی)؛ (۴) جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی (و انتقال آنها از زمینه‌های مقدس به زمینه‌های انسانی)؛ (۵) تقدس‌زدایی از جهان؛ (۶) حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار (شاینر، ۲۰۱۰، ج ۲: ۲۷-۳۴).

در ارتباط با این تعاریف، یادآوری دو نکته اهمیت دارد: نخست آنکه در برخی از آنها با تعبیری مانند افول دین یا رهایی جامعه از قید دین، به جنبه سلبی عرفی‌شدن (غیردینی‌شدن) و گاه با تعبیری همچون هم‌نوایی با «این جهان»، به جنبه ایجابی آن (دنیوی‌شدن) تصریح شده است. از میان تعاریفی که فقط به جنبه سلبی بسنده کرده‌اند، می‌توان از باب نمونه به تعریف ویلسون^۱ اشاره کرد که معتقد است عرفی‌شدن، چیزی بیش از کاهش تأثیر دین در کارکرد نظام اجتماعی نیست (دابلر، ۱۳۹۰: ۲۲۲). همچنین همیلتون^۲ پس از تحلیل تعاریف مختلف عرفی‌شدن به این جمع‌بندی می‌رسد که «معنای اساسی

1. Bryan R. Wilson

2. Malcolm B. Hamilton

اصطلاح سکولاریزاسیون، همان زوال و شاید ناپدید شدن باورداشت‌ها و نهادهای مذهبی است» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۰). با وجود این، روشن است که بار معنایی این اصطلاح، فراتر از جنبه سلبی است و از این رو، تعریف عرفی شدن باید جنبه ایجابی را در بر گیرد. در نتیجه، صرف فروگاهش اهمیت و جایگاه دین یا گسترش بی‌دینی، معرّف عرفی شدن نخواهد بود. با این حال، به نظر می‌رسد نوعی اتحاد ماهوی یا اتحاد خارجی میان دو جنبه سلبی و ایجابی عرفی شدن برقرار است که آنها را از یکدیگر انفکاک ناپذیر می‌گرداند؛ زیرا فرض تحقق غیردینی شدن بدون تحقق دنیوی شدن عملاً نامحتمل یا نادرالوقوع است - گرچه منطقیّاً محتمل باشد. به تعبیر دیگر، حقیقت عرفی شدن، همان افول دین و دین‌داری در سطح فردی یا اجتماعی است که همواره در قالب دنیوی شدن تحقق می‌یابد، یعنی دنیوی شدن صرفاً ظرف یا شکل تحقق آن به‌شمار می‌رود. بر این اساس، مباحث دین‌داری با مباحث عرفی شدن دارای ارتباط منطقی و وثیقی خواهند بود و نمی‌توان در تعریف و سنجش عرفی شدن از یافته‌های مطالعات دین‌داری صرف نظر کرد، با این استدلال که ضعف یا نقصان دین‌داری که همیشه و در همه اعصار وجود داشته، لزوماً بیانگر عرفی شدن نیست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۸-۹).

آری، حدّ اکثر با این ادعا می‌توان موافقت کرد که دین‌داری افراد، معیار مناسبی برای مسئله عرفی شدن در سطح جامعه‌ای نیست؛ زیرا عوامل اجتماعی - فرهنگی، جدای از میزان عرفی شدن، ممکن است تأثیر مثبت یا منفی بر دین‌داری افراد داشته باشند (دابلر، ۱۳۹۰: ۲۴۴). بنابراین، می‌توان ضعف دین‌داری افراد را دلیل عرفی شدن در سطح فردی دانست، همچنان که جامعه‌شناسان دین در بررسی هر دو مسئله دین‌داری و عرفی شدن از شاخص‌های یکسانی مانند اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، اعتقاد به وحیانی بودن کتاب مقدّس، حضور یا عضویت در کلیسا و پایبندی به اعمال دینی استفاده می‌کنند و اصولاً قائل به تمایز جوهری میان این دو مسئله نیستند (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۱۶۸؛ لیخنر، ۲۰۱۰: ۳۷؛ گیل، هاداوی و مارلر، ۲۰۱۰: ۱۰۷).

نکته دوم، راجع به عمق عرفی شدن است. در تعریف‌های عرفی شدن از تعابیر گوناگونی همچون زوال، امحاء، انزوا، خصوصی شدن، افول، کاهش اهمیت و کاهش تأثیر دین استفاده شده است که نشان می‌دهند از نظر درجه یا عمق عرفی شدن با

فروض مختلفی روبه‌رو هستیم (گورسکی، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۲۰۱).

به نظر می‌رسد با جرح و تعدیل مختصری در فروض مطرح‌شده، بتوان چهار درجه ذیل را برای عرفی‌شدن در نظر گرفت: (۱) محو کامل دین از صحنه زندگی فردی و اجتماعی به‌عنوان شدیدترین درجه؛ (۲) افول دین به‌معنای محدودشدن آن به برخی از مردم؛ (۳) خصوصی‌شدن دین به‌معنای انزوا و محدودشدن آن به قلمروی خصوصی زندگی افراد؛ (۴) کاهش اهمیت و تأثیر دین، در عین ادامه حضور آن در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی به‌عنوان خفیف‌ترین درجه.

با عنایت به این دو نکته می‌توان گفت: عرفی‌شدن، فرایندی است که طی آن، دین از صحنه زندگی انسان‌ها محو می‌گردد یا به حاشیه می‌رود و یا اهمیت و تأثیر آن در سه ساحت اعتقادیات، اخلاقیات و احکام در سطوح فردی و اجتماعی کاهش می‌یابد و نوعی نگرش و رویکرد این‌جهانی به زندگی، جایگزین نگرش و رویکرد دینی می‌شود.

ب) شاخص‌های عرفی‌شدن در متون دینی

شاخص‌ها، دارای گستره وسیعی هستند که هم مفاهیم عامّ و جهان‌شمول و هم مفاهیم خاص و وابسته به زمان یا مکان معین را در بر می‌گیرند، ولی اصولاً آنچه از جست‌وجو در متون دینی می‌توان انتظار داشت، به دست‌آوردن شاخص‌هایی از نوع مفاهیم عامّ است و اما مفاهیم خاص، معمولاً از متون دینی اخذ نمی‌شوند، بلکه با استفاده از تکنیک عملیاتی‌سازی مفاهیم به‌گونه‌ای که در کتاب‌های روش تحقیق شرح داده شده، به دست می‌آیند. برای نمونه، مفهوم کاهش حرمت سالمندان به‌عنوان یکی از شاخص‌های عرفی‌شدن از متون دینی استخراج می‌شود که با عملیاتی‌سازی آن به مفاهیم خاصی همچون کاهش نقش سالمندان در تصمیم‌گیری‌های خانوادگی و گسترش خانه‌های سالمندان دست می‌یابیم.

با توجه به پراکندگی شاخص‌های عرفی‌شدن در متون دینی، گردآوری آنها از طریق استقرا و تأمل در آیات و احادیث اسلامی صورت گرفت. از آنجا که امکان استقراء همه متون دینی به دلیل گستردگی، وجود ندارد و از سوی دیگر، سقف جست‌وجو در بررسی‌های کیفی از این قبیل را دستیابی به اِشباع تئوریک تعیین می‌کند، قرآن کریم،

نهج البلاغه و بخش ایمان و کفر از کتاب اصول کافی به عنوان منابع اصلی برای استخراج گزاره‌ها انتخاب شدند و در کنار آنها مراجعه کلیدواژه‌ای به منابع دیگر مانند بحارالانوار به عنوان مکمل فرایند جست‌وجو و استخراج گزاره‌ها در دستور کار قرار گرفت.

به هر حال، پس از کدگذاری باز و گردآوری مجموعه قابل توجهی از شاخص‌های عرفی شدن از متون دینی، به کدگذاری محوری آنها اقدام شد که نتیجه این مرحله در جدول ذیل نمایش داده شده است:

جدول (۱): شاخص‌های عرفی شدن در متون دینی

نوع شاخص	مؤلفه‌ها	شاخص‌های عرفی شدن
شاخص‌های فردی (بینشی)	کاهش آگاهی دینی	کاهش سطح آشنایی با اعتقادات، اخلاقیات و احکام دین
	ضعف باورهای دینی	افول ایمان به امور غیبی (شامل خدا، ربوبیت خدا، نبوت عامه و خاصه، حقانیت قرآن، امامت، معاد، غیبت و ظهور حضرت مهدی (عج)، عالم برزخ، وجود فرشتگان و شیطان)، گسترش اندیشه‌های باطل، افول عقل‌گرایی و رواج حس‌گرایی، تزلزل ایمان، شک و تردید، تبعیض در ایمان به کتاب الهی، رواج خرافات، گسترش پوچ‌گرایی
	تغییر نگرش‌ها و ارزش‌های دینی	تبدیل منکر (ضد ارزش) به معروف (ارزش) و بالعکس، اعتماد به دنیا، زائل شدن قبح گناه، انکار جایگاه ویژه مؤمنان، خود را بی‌نیاز از خدا دانستن، جایگزینی تفسیرهای مادی به جای تفسیرهای دینی، افول نقش دین‌داری در تعیین منزلت اجتماعی

نوع شاخص	مؤلفه‌ها	شاخص‌های عرفی‌شدن
شاخص‌های فردی (اخلاقی)	گسترش رذائل اخلاقی	گسترش غفلت (از خدا، آیات خدا، خویشتن، نعمت‌ها، مرگ و آخرت)، گسترش وجوه مختلف حبّ دنیا (حب ریاست، برتری، شهرت، ثروت، زیورآلات، زینت، ارضای شکمی و جنسی، راحتی، خواب، سخنوری، ستایش‌شدن و جاودانگی در دنیا)، گسترش روحیه تکبر، غرور، ایمنی از مکر خدا، آرزوهای دور و دراز، حرص، حسد، شیوع بیماری‌های دل (طبع، رین، عمی، زیغ، قساوت، فترت)
	افول فضائل اخلاقی	کاهش احساسات معطوف به خدادوستی، خداترسی، توکل بر خدا، حضور خدا، بندگی خدا، استعانت از خدا، توبه و انابه و حب اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> ، کم‌رنگ‌شدن حیا، صبر، زهد و قناعت، کاهش نفرت از کفر و گناه
شاخص‌های فردی (رفتاری)	کاهش اهمیت واجبات، مناسک و آداب دینی	ترک واجبات بزرگ، بی‌مبالاتی به نماز و روزه، ترک خمس و زکات، کاهش احترام به والدین، جهادگریزی، ترک امر به معروف و نهی از منکر، رویگردانی از اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> ، کاهش مراجعه به روحانیت، کاهش انس با قرآن، رویگردانی از دعا و تضرع، کاهش احترام عالمان دین، کاهش حرمت سالمندان، کاهش حضور در مساجد، افول سنت سلام کردن، کاهش زیارت قبور بزرگان دین، ترک انفاق، کاهش نام‌گذاری فرزندان به نام‌های بزرگان

نوع شاخص	مؤلفه‌ها	شاخص‌های عرفی شدن
		دین، کاهش شرکت در مراسم مذهبی، حذف دین‌داری از معیارهای همسرگزینی
	افزایش ارتکاب محرمات و مکروهات دینی	آبادسازی دنیا، گسترش کاخ‌نشینی، خوش‌گذرانی، اشتغال به کارهای بیهوده، گسترش ارتکاب شبهات، دوستی با کافران، گسترش انحرافات جنسی، همجنس‌گرایی، قطع رحم، روسپی‌گری، رباخواری، قماربازی، ساز و آواز، تشبه مردان به زنان و بالعکس، رشد طلاق، افزایش شراب‌خواری، مصرف مواد مخدر، سرقت و رشوه
	گسترش انگیزه‌های غیردینی در رفتارها	ارتکاب گناه از روی انکار یا سهل‌انگاری یا اعتقاد به غیر خدا یا لذت و شهوت و یا تعصب و خشم، کاهش انگیزه‌های دینی در کنترل درونی، کسب و کار دنیاگرایانه، حج‌گزاری برای تفریح، تجارت یا ریا و شهرت
شاخص‌های اجتماعی		رواج علم دنیاگرایانه، گسترش نحله‌های مخالف دین، کاهش سهم آموزه‌های دینی در فرهنگ جامعه، ولایت‌گریزی، ترک تبلیغ دین، زن‌سالاری، افزایش فرزندان نامشروع، گسترش اختلاط و تحریکات جنسی در جامعه، صدور احکام قضائی بر پایه قوانین غیر الهی، حذف دین‌داری از معیارهای مسئولیت‌سپاری، کاهش نقش دین در یکپارچگی جامعه، سست شدن پیوندهای اجتماعی، کاهش نقش دین در قانون‌گذاری

در ارتباط با این شاخص‌ها، توجه به نکات ذیل اهمیت دارد:

۱. منحصر دانستن شاخص‌های عرفی‌شدن در متون دینی به موارد یادشده، دلیل موجهی ندارد؛ زیرا در نگاه دقیق‌تر، هر توصیه دینی - صرف نظر از اینکه در قالب واجب، حرام، مستحب یا مکروه بیان شده باشد - متضمن شاخصی برای عرفی‌شدن است. به تعبیر دیگر، هر توصیه دینی که مردم در برهه‌ای از زمان با انگیزه عمل به احکام دین از آن پیروی کنند و سپس به آن بی‌اعتنا شوند، می‌تواند شاخص عرفی‌شدن قلمداد شود. از این گذشته، شاخص‌ها از عوامل یا موانع سعادت نیستند تا به اقتضای شمول‌گرایی دین، بیان همه آنها را از متون دینی انتظار داشته باشیم، بلکه صرفاً نشانه‌های عینی عرفی‌شدن هستند که چه‌بسا در شرائط متفاوت زمانی و مکانی، نمودهای گوناگونی پیدا کنند، نمودهایی که ممکن است خود دین مستقیماً درباره آنها اظهار نظر نکرده باشد. بنابراین، حداکثر انتظار ما در استخراج شاخص‌ها از متون دینی، دستیابی به مجموعه‌ای نسبتاً گسترده و غنی، نه لزوماً فراگیر و کامل، از شاخص‌ها بوده است.

۲. پاره‌ای از شاخص‌های عرفی‌شدن، قابلیت آن را دارند که عرفی‌شدن را هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی بسنجند. برای مثال، ولایت‌گریزی، آبادسازی دنیا، گسترش کاخ‌نشینی، رباخواری، کسب و کار دنیاگرایانه، دوستی با کافران، رشد میزان طلاق، و ... شاخص‌هایی هستند که از نظر میزان اقدام افراد به آنها می‌توانند شاخص‌های عرفی‌شدن در سطح فردی و از نظر بازنمایی تغییرات ساختاری در نهادهای سیاست، اقتصاد و خانواده، می‌توانند شاخص‌های عرفی‌شدن در سطح جامعه‌ای قلمداد شوند. به این ترتیب، آنچه در جدول به‌عنوان شاخص‌های اجتماعی مطرح شده، نباید منحصر به همین موارد دانست؛ زیرا بخشی از شاخص‌های فردی با تغییر زاویه نگاه، می‌توانند سنجه‌هایی برای عرفی‌شدن در سطح اجتماعی باشند.

۳. در جدول، برای شاخص‌های ناظر به کارکردهای دین یا تجربه دینی، ردیف‌های

خاصی در نظر گرفته نشده است و این گونه شاخص‌ها با عنایت به امکان ارجاع‌شان به شاخص‌های دیگر، در ضمن آنها مطرح شده‌اند. از شاخص‌های کارکردی می‌توان به جایگزینی تفسیرهای مادی به جای تفسیرهای دینی، کاهش مراجعه مردم به روحانیت، حذف دین‌داری از معیارهای سپردن مسئولیت‌های اجتماعی، افول نقش دین‌داری در تعیین منزلت اجتماعی، کاهش سهم آموزه‌های دینی در فرهنگ جامعه، کاهش نقش دین در حفظ یکپارچگی جامعه و کاهش نقش دین در قانون‌گذاری اشاره کرد و از شاخص‌های مربوط به تجربه دینی، افول خدادوستی، خداترسی، توکل، حس بندگی و توبه و محبت اهل بیت علیهم‌السلام قابل ذکرند که ذیل شاخص‌های افول فضائل اخلاقی مطرح شده‌اند.

۴. در بررسی مفهوم عرفی شدن، آن را متضمن دو جنبه سلبی و ایجابی معرفی کردیم و جنبه سلبی را ناظر به غیردینی شدن و جنبه ایجابی را ناظر به دنیوی شدن گرفتیم. با دقت در شاخص‌های بالا می‌توان دریافت که هرچند بخش عمده آنها بیانگر جنبه سلبی عرفی شدن هستند، در میان آنها به شاخص‌های ناظر به جنبه ایجابی نیز برمی‌خوریم که از جمله می‌توان به گسترش حس‌گرایی، علم دنیا‌گرایانه، اعتماد به دنیا، جایگزینی تفسیرهای مادی به جای تفسیرهای دینی، وجوه مختلف حبّ دنیا، صدور احکام قضائی بر پایه قوانین غیر الهی، کسب و کار دنیا‌گرایانه، آبادسازی دنیا، کاخ‌نشینی، بازی‌های فاقد جهت‌گیری اخروی، اختلاط و تحریک جنسی در جامعه، لذت‌گرایی، شهوت‌گرایی و خوش‌گذرانی اشاره کرد.

به هر حال، پس از گردآوری و دسته‌بندی شاخص‌های عرفی شدن، نوبت آن است که آنها را در سنجش وضعیت موجود به کار بگیریم. ولی محدودیت به کارگیری بیشتر این شاخص‌ها، ما را ناگزیر می‌سازد از میان آنها گزینش کنیم. در توضیح این محدودیت می‌توان گفت: از آنجا که در استخراج شاخص‌ها از متون دینی، صرفاً امکان و قابلیت هر

یک از آنها برای بازنمایی عرفی‌شدن و نه کاربرد بالفعل آنها مدّ نظر بود، بسیاری از شاخص‌های مزبور، هنگامی که با عنایت به کاربردشان در توصیف واقعیات جامعه معاصر ایران، مورد توجه قرار می‌گیرند، به دلیل وجود دو محدودیت ذیل، قابلیت کاربرد ندارند و از این رو، باید از دایره بحث خارج شوند.

محدودیت نخست، ناشی از فقدان داده‌های مقایسه‌پذیر درباره تعدادی از شاخص‌هاست؛ زیرا گرچه می‌توان با انجام پژوهش‌های تجربی به داده‌هایی درباره وضعیت کنونی آن شاخص‌ها دست یافت، ولی درباره وضعیت آنها در دوره‌های پیشین، اطلاعات معتبر و مستندی در دست نیست^۱ و این به معنای ممکن نبودن بررسی روند تغییرات آنها در طول زمان است. البته داده‌های تحقیقات مربوط به شکاف بین نسلی تا حدی این مشکل را کاهش می‌دهند؛ زیرا هرچند این تحقیقات، نگاهی تاریخی به وضعیت شاخص‌ها در گذشته و حال ندارند، اما با بررسی تفاوت شاخص‌ها در زمان حال، در میان نسل‌های مختلف (سالمندان، میان‌سالان، جوانان و ...) تا حدودی می‌توان به فهمی از روند تغییرات دست یافت. پیش‌فرض این شیوه استدلال آن است که انسان‌ها به‌ویژه بزرگسالان از شخصیتی نسبتاً باثبات برخوردارند که کمتر دچار تحولات بنیادین می‌شود. بنابراین، از طریق اثبات عمومیت یک باور یا ارزش یا رفتار در میان سالمندان و میان‌سالان می‌توان با درجه‌ای از اطمینان،^۲ عمومیت آن را در دهه‌های گذشته نتیجه گرفت. به هر حال، شاخص‌هایی که به دلیل این محدودیت از دستور کار خارج می‌شوند، عبارتند از:

۱. البته این ادعا بر اساس جست‌وجویی است که در تحقیقات پیشین انجام گرفته که ممکن است کامل نباشد و از این رو، احتمال اینکه با یک جست‌وجوی دقیق‌تر در تحقیقاتی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به این بحث مرتبط‌اند، بتوان به داده‌های بیشتری دست یافت، منتفی نیست.
۲. به دلیل امکان تأثیر خود عامل سنّ، این نتیجه کاملاً اطمینان‌بخش نیست. بر پایه این فرضیه که بالارفتن سنّ و افزایش دین‌داری، همبستگی مثبتی با هم دارند، ممکن است ادعا شود نمره بالاتر دین‌داری سالمندان از اقتضائات سنّ آنان است، نه اینکه نشان‌دهنده دین‌داری بیشتر افراد در دهه‌های گذشته باشد. ولی با قطع نظر از میزان اعتبار فرضیه مزبور، برحسب اصل ثبات نسبی شخصیت، نتایج این نوع استدلال تا حدودی قابل اعتمادند.

کاهش انگیزه دینی در خودکنترلی	گسترش غفلت در اقسام چندگانه آن	افول ایمان به عالم برزخ
گسترش کاخ‌نشینی	گسترش برخی انواع حبّ دنیا	افول عقل‌گرایی و رواج حس‌گرایی
افزایش کارهای بیهوده	افزایش ردائل اخلاقی و بیماری‌های دل	گسترش شک و تردید
گسترش حج برای اغراض دنیوی	کاهش احساساتی مانند خدا ترسی، بندگی خدا، توبه، خدادوستی	گسترش تبعیض در ایمان به کتاب الهی
افزایش ارتکاب شبهات	افول اخلاقیاتی همچون صبر، زهد، نفرت از کفر و نفرت از گناه	گسترش اندیشه‌های باطل
افزایش دوستی با کافران	کاهش احترام والدین	گسترش نحله‌های مخالف دین
گسترش همجنس‌گرایی	افزایش جهادگریزی	رواج خرافات
افزایش قطع رحم	افزایش ترک امر به معروف و نهی از منکر	گسترش پوچ‌گرایی
گسترش رباخواری	حذف تدین از معیارهای مسئولیت‌سپاری	جابه‌جایی منکر و معروف
گسترش قماربازی	کاهش نقش دین در هنجارسازی	افزایش اعتماد به دنیا
افزایش روسپی‌گری	کاهش نقش دین در یکپارچگی جامعه	انکار جایگاه ویژه مؤمنان
افزایش فرزندان نامشروع	کاهش احترام عالمان دین	گسترش احساس بی‌نیازی از خدا
تشبه مردان و زنان به یکدیگر	افول سنّت سلام کردن	گسترش تفسیرهای مادی به جای تفسیرهای دینی امور
افزایش شراب‌خواری	گسترش گناه در انواع مختلف	افول نقش تدین در تعیین منزلت اجتماعی فرد
گسترش رشوه		کاهش سهم آموزه‌های دینی در فرهنگ جامعه

محدودیت دوم نیز که از جهتی به محدودیت نخست بازمی‌گردد، ناظر به این نکته است که بخشی از شاخص‌های استخراج‌شده از متون دینی، هرچند روند افزایشی آنها در جامعه ایران قابل مشاهده و اثبات است، ولی تنها در صورتی می‌توانند شاخص عرفی‌شدن قلمداد شوند که استناد این افزایش به افول جایگاه دین محرز باشد، به این معنا که با شواهد کافی ثابت شود که پایین‌بودن این شاخص‌ها در گذشته صرفاً ناشی از دینداری مردم و اهمیت دین در جامعه بوده است، اما اگر احتمال دخالت عوامل دیگری مانند عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی یا حتی زیست‌محیطی در کار باشد، نمی‌توان آنها را به‌عنوان شاخص عرفی‌شدن به کار گرفت. به‌طور مثال، تحقیق طالبان و همکاران از افزایش شاخص‌های مربوط به ارزش‌های مادی به‌ویژه اهمیت ثروت، مقام، شهرت، رفاه و آسایش در جامعه ایران طی دهه‌های گذشته حکایت دارد (طالبان، مبسّری و مهرآیین، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۸)، که با تطبیق دادن این شاخص‌ها با شاخص‌های برگرفته از متون دینی می‌توان افزایش برخی انواع حبّ دنیا (حبّ ریاست، شهرت، ثروت و راحتی) را نتیجه گرفت. با این حال، نمی‌توان این روند را به‌خودی‌خود شاهی بر عرفی‌شدن قلمداد کرد؛ زیرا با توجه به تضاد دنیاگرایی و آخرت‌گرایی، از گسترش ارزش‌های مادی و دنیوی در زمان حال، حداکثر می‌توان ضعیف‌بودن ارزش‌های دینی در زمان حال را نتیجه گرفت، اما اینکه قوّت ارزش‌های دینی در زمان گذشته را نتیجه بگیریم، از نظر منطقی صحیح نیست؛ چراکه ممکن است ضعف ارزش‌های مادی در گذشته ناشی از عوامل یا دلایل غیردینی بوده باشد. برای مثال، این احتمال وجود دارد که اهتمام کمتر مردم به ثروت و رفاه در دهه‌های پیشین نه به سبب دینداری بیشتر آنان، بلکه ناشی از شرایط زیست‌محیطی و عادت به تحمل دشواری‌ها و کمبود امکانات رفاهی بوده باشد و با وجود این احتمال، تحقق فرایند عرفی‌شدن قابل تأیید نخواهد بود.

مشابه همین بیان درباره شاخص‌هایی صادق است که به سبب تأثیر احتمالی عوامل یادشده با روندی کاهشی مواجه بوده یا روند ثابتی را طی کرده‌اند. برای نمونه، بر پایه مشاهدات عینی، شاخص برهنگی به‌عنوان یکی از نمودهای ناهنجاری جنسی در ایران پس از انقلاب اسلامی، مصداق قابل‌ذکری نداشته است. با این حال، به دلیل آنکه عوامل سیاسی و نظارتی جامعه، نقش عمده‌ای در جلوگیری از افزایش این شاخص ایفا می‌کنند،

نمی‌توان از نبود این شاخص، نتیجه مشخصی در بحث عرفی شدن گرفت. در نتیجه، به سبب این محدودیت نیز شاخص‌های ذیل از دستور کار خارج می‌شوند:

گسترش برهنگی	سستی پیوندهای اجتماعی	رواج انواعی از حبّ دنیا (شهرت، ثروت، ...)
افزایش مصرف مواد مخدر	کاهش حرمت سالمندان	کم‌رنگ‌شدن حیا
افزایش سرقت	گسترش آبادسازی دنیا	کاهش قناعت
	گسترش خوشگذرانی	گسترش زن‌سالاری
	افزایش بازی‌های دنیاگرایانه	شیوع طلاق

گفتنی است تعدادی از شاخص‌های دارای محدودیت نخست، مانند افول عقل‌گرایی، رواج علم دنیاگرایانه، گسترش نحله‌های مخالف دین، رواج خرافات و...، حتی با فرض اینکه آن محدودیت را نمی‌داشتند، باز به سبب محدودیت دوم، باید کنار گذاشته می‌شدند.

یافته‌های تحقیق

در این قسمت، کوشش خواهد شد بر پایه شاخص‌های باقی‌مانده و با استفاده از داده‌های موجود، وضعیت عرفی شدن در ایران معاصر بررسی شود. با توجه به مشکل کمبود داده‌های معتبر، مقطع زمانی مشخصی را به‌عنوان طرف مقایسه با وضعیت فعلی دین در جامعه مفروض نمی‌گیریم، بلکه برای نشان‌دادن وقوع یا عدم‌وقوع عرفی شدن به همین اندازه بسنده خواهد شد که شواهدی در این ارتباط از یکی از دو مقطع پیش و پس از انقلاب اسلامی ارائه گردد. بر این اساس، به بررسی وضعیت شاخص‌های عرفی شدن در ایران به تفکیک شاخص‌های بینشی، اخلاقی، رفتاری و اجتماعی بر اساس داده‌های موجود و مناسب برای این بحث می‌پردازیم.

شاخص‌های بینشی

شاخص‌های بینشی بر اساس سه مؤلفه کاهش آگاهی دینی، ضعف باورهای دینی و تغییر نگرش‌ها و ارزش‌های دینی تفکیک شدند. درباره مؤلفه کاهش آگاهی‌های دینی، به‌رغم وجود محدودیت اول (فقدان داده‌های مقایسه‌پذیر)، به نظر می‌رسد این ادعا با اطمینان نسبتاً بالایی قابل دفاع باشد که سطح آگاهی دینی در ایران در دهه‌های اخیر نه تنها پایین نیامده، بلکه در مجموع بالا رفته است؛ زیرا هرچند ممکن است نسل‌های جدیدتر در مقایسه با نسل‌های پیشین، از شیوه‌های سنتی آموزش دین فاصله بیشتری گرفته باشند، ولی در عوض، در معرض شیوه‌هایی فراگیر از قبیل آموزش رسمی دروس و معارف دینی در مدارس و دانشگاه‌ها و نیز برنامه‌های آموزشی رسانه‌های جمعی قرار گرفته‌اند.

درباره مؤلفه ضعف باورهای دینی، داده‌های به‌دست‌آمده از تحقیقات سال‌های اخیر بیانگر آنند که در حال حاضر، اکثریت بسیار بالایی از ایرانیان به وجود خداوند اعتقاد دارند. برحسب تحلیل ثانوی طالبان و رفیعی از نتایج پیمایش‌هایی که در سطح ملی بین سال‌های ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ صورت گرفته، در سال ۱۳۸۴، ۹۷/۳ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۹۸/۷ درصد از مردم اظهار داشته‌اند که به وجود خداوند ایمان دارند (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴) و در تحقیق دیگری رقم ۹۹/۱ درصد در سال ۱۳۸۴ برای این شاخص ثبت شده است (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۶۰۶).

اگرچه از وضعیت خدا‌باوری ایرانیان در دهه‌های گذشته، اطلاعاتی مستند و قابل مقایسه با این داده‌ها در اختیار نیست تا بر پایه آنها بتوان روند تغییرات احتمالی را نشان داد، ولی از نفس بالا بودن شاخص ایمان به خدا می‌توان نتیجه گرفت که این شاخص یا در طول زمان افزایش یافته یا ثابت مانده و یا اگر کاهش داشته، کاهش آن بسیار ناچیز بوده است. مشابه همین استدلال درباره برخی شاخص‌های دیگر قابل طرح است. به‌طور خاص، شاخص اعتقاد به معاد در سال ۱۳۷۹، ۹۵/۹ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۹۲/۷ درصد بوده است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). که نزدیک به همین ارقام در تحقیق دیگری نیز به دست آمده است (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۶۰۶). همچنین برحسب تحقیق سراج‌زاده که در سال ۱۳۷۴ بر روی نوجوانان دبیرستانی در تهران صورت گرفته، ۸۶ درصد از جمعیت نمونه به وجود روز قیامت و رسیدگی دقیق به اعمال و رفتار آدمیان معتقد بوده‌اند و ۹۳ درصد به

حقانیت قرآن به عنوان کلام خدا، ۸۶ درصد به ظهور حضرت مهدی (عج)، ۸۱ درصد به وجود فرشتگان و ۸۰ درصد به وجود شیطان اعتقاد داشته‌اند (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۰).

از این گذشته، داده‌های تحقیق آزاد ارمکی و غفاری که در سال ۱۳۸۱ با هدف نشان دادن میزان تمایز بین نسلی در ایران صورت گرفته، می‌توانند در این زمینه روشنگر باشند. برحسب این تحقیق، ۹۹/۷ درصد از نسل قبل از انقلاب (متولدین قبل از سال ۱۳۳۰)، ۱۰۰ درصد از نسل انقلاب (متولدین سال‌های ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۱)، ۹۸/۳ درصد از نسل جنگ (متولدین سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۲)، ۹۸ درصد از نسل دارای خاطره جنگ (متولدین سال‌های ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۹) و ۱۰۰ درصد از نسل بدون خاطره جنگ (متولدین سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۴) به وجود خداوند معتقد بوده‌اند؛ ۹۹/۲ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۹۷/۴ درصد از نسل انقلاب، ۹۶/۵ درصد از نسل جنگ، ۹۴/۸ درصد از نسل دارای خاطره جنگ و ۹۵/۲ درصد از نسل بدون خاطره جنگ به معاد اعتقاد داشته‌اند؛ میزان اعتقاد به نبوت در میان نسل قبل از انقلاب ۹۹/۲ درصد، در میان نسل انقلاب ۹۶/۳ درصد، در میان نسل جنگ ۹۷/۵ درصد، در میان نسل دارای خاطره جنگ ۹۶/۴ درصد و در بین نسل بدون خاطره جنگ ۹۸/۳ درصد بوده است. همچنین ۹۹/۷ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۹۵/۸ درصد از نسل انقلاب، ۹۶/۵ درصد از نسل جنگ، ۹۷ درصد از نسل دارای خاطره جنگ و ۹۶/۵ درصد از نسل بدون خاطره جنگ به حقانیت قرآن به عنوان کلام خداوند باور داشته‌اند و ۹۶ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۹۱/۶ درصد از نسل انقلاب، ۹۵/۸ درصد از نسل جنگ، ۹۱/۵ درصد از نسل دارای خاطره جنگ و ۹۴/۸ درصد از نسل بدون خاطره جنگ به ظهور حضرت مهدی (عج) و پرشدن جهان از عدالت به وسیله ایشان اعتقاد داشته‌اند (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

به این ترتیب، درباره ایمان به اصل امامت و حقانیت امامان معصوم علیهم‌السلام نیز حتی بدون داشتن داده‌های آماری می‌توان با اطمینان کامل ادعا کرد که این شاخص بسیار بالا بوده و دچار افول نشده است؛ زیرا با توجه به نسبت اصل و فرع میان ایمان به امامت و ایمان به مهدویت، شاخص ایمان به اصل، نمی‌تواند پایین‌تر از شاخص ایمان به فرع باشد، علاوه بر آنکه عقیده امامت در مقایسه با عقیده مهدویت، اصولاً با شبهات کمتری مواجه است. همچنین راجع به شاخص‌هایی مانند گسترش نحله‌های مخالف دین، اندیشه‌های باطل و

پوچ‌گرایی می‌توان این ادعا را مطرح کرد که هرچند شواهد غیررسمی از روند افزایشی آنها در سال‌های اخیر حکایت دارند، ولی با تکیه بر داده‌های ناظر به سطح بالای باورهای دینی در ایران، دامنه تأثیر شاخص‌های یادشده را نمی‌توان گسترده دانست.

آری، به این نکته اساسی باید توجه کرد که به دلیل تدرّج ایمان، شاخص کاهش ایمان از یک جنبه کیفی بسیار مهم برخوردار است که از طریق به‌کارگیری تکنیک‌های آماری قابل احراز نیست. به بیان روشن‌تر، صرف این‌که داده‌های کمی به‌دست آمده از اظهارات مصاحبه‌شوندگان نشان دهند که در میزان اعتقاد به خدا و جهان غیب کاهشی رخ نداده است، اثبات نمی‌کند که در کیفیت و عمق ایمان افراد نیز تغییری حاصل نشده است. ولی با توجه به وابستگی ایمان به عمل، از آنجا که تشخیص وقوع یا عدم وقوع چنین تغییری عمدتاً از راه بررسی نتایج عملی و رفتاری ایمان‌امکان‌پذیر است، بحث شاخص‌های اعتقادی به بحث شاخص‌های رفتاری پیوند می‌خورد و می‌توان از دومی به اولی پل زد، هرچند این کار قطعاً بدون دشواری نخواهد بود.

در مورد شاخص‌های مربوط به مؤلفه تغییر نگرش‌ها و ارزش‌های دینی نیز دچار فقر اطلاعاتی مفراط هستیم و هرچند بر پایه تجارب شخصی می‌توان به نشانه‌هایی از جابه‌جایی منکر و معروف، گسترش تفسیرهای مادی به جای تفسیرهای دینی امور و افول نقش دین‌داری در تعیین منزلت اجتماعی افراد دست یافت، ولی این تجارب، خلأ داده‌های مستند و معتبر در تحقیقات ناظر به مسئله عرفی‌شدن را پر نمی‌کنند، ضمن آنکه طبق برخی تحقیقات، اولویت‌دادن نسل‌های جوان‌تر به ارزش‌های فرامادی در مقایسه با نسل‌های مسن‌تر بیشتر است و برعکس، نسل‌های مسن‌تر به ارزش‌های مادی بیشتر بها می‌دهند (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۸۱).

آری، در خصوص زوال یا کاهش قبح بخشی از گناهان، به استناد تجربه زیسته شخصی و اظهارنظرهای تخصصی و عمومی، می‌توان ادعای زوال یا کاهش قبح پاره‌ای از گناهان را در جامعه کنونی ایران قابل دفاع دانست که از جمله می‌توان در حوزه ناهنجاری‌های جنسی به اختلاط غیرضابطه‌مند زنان و مردان نامحرم، دوستی دختر و پسر و تماشای فیلم‌های مستهجن و در دیگر حوزه‌ها به ساز و آواز، قطع رحم، بی‌احترامی به والدین، رباخواری و رشوه‌خواری اشاره کرد.

جدول (۲): وضعیت شاخص‌های بینشی عرفی‌شدن در ایران

افزایش	شاخص	افزایش	شاخص	افزایش	شاخص
-	افول اعتقاد به شیطان	-	افول ایمان به پیامبر ﷺ	-	کاهش آشنایی با اعتقادات
-	افول اعتقاد به اسلام	-	افول ایمان به قرآن	-	کاهش آشنایی با اخلاقیات
+	زائل شدن قبح گناه	-	افول ایمان به امامت	-	کاهش آشنایی با احکام
؟	سایر موارد	-	افول ایمان به معاد	-	افول ایمان به خدا
		-	افول ایمان به مهدویت	-	افول ایمان به ربوبیت خدا
		-	افول ایمان به فرشتگان	-	افول ایمان به نبوت

در نتیجه، اگر عرفی‌شدن را به معنای محو شدن یا افول دین بگیریم، از داده‌های مربوط به شاخص‌های بینشی نه تنها تأییدی بر وقوع عرفی‌شدن در ایران به دست نمی‌آید، بلکه بر نفی آن می‌توان استدلال کرد؛ اما اگر منظور از عرفی‌شدن، به حاشیه‌روی دین و خصوصی‌شدن آن یا کاهش تأثیر دین در زندگی فردی و اجتماعی باشد، این داده‌ها، نافی وقوع آن نیستند و با توجه به اینکه بحث عرفی‌شدن را شامل هر چهار معنا دانستیم، تا اینجا نه از تأیید و نه از رد فرضیه عرفی‌شدن ایران می‌توان سخن گفت. بنابراین، بحث را با بررسی داده‌های دیگر پی می‌گیریم.

شاخص‌های اخلاقی

درباره شاخص‌های اخلاقی عرفی‌شدن، داده‌های اندکی که درباره تغییرات این شاخص‌ها در اختیار داریم، نشان می‌دهند که شاخص توکل بر خدا با میزان ۹۸/۲ درصد در سال ۱۳۸۱ و ۹۶/۶ درصد در سال ۱۳۸۸ و شاخص درخواست کمک از خدا با میزان

۹۹/۲ درصد در سال ۱۳۷۹ و ۹۶/۶ درصد در سال ۱۳۸۸ با تغییری ناچیز تقریباً ثابت مانده‌اند و شاخص احساس حضور خدا و نزدیکی به او با میزان ۹۹/۲ درصد در سال ۱۳۷۹ و ۹۱/۵ درصد در سال ۱۳۸۸ اندکی کاهش یافته است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). البته در برخی تحقیقات، میزان این شاخص‌ها، اندکی کمتر گزارش شده و برای مثال، میزان کسانی که در زندگی از خداوند بسیار کمک می‌خواهند در سال ۱۳۷۹، ۹۴/۲ درصد اعلام شده است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۹۰). شاخص اخلاقی دیگری که بیانگر تعلق دینی بالای ایرانیان است و حتی بر پایه تجارب شخصی می‌توان از ادعای بالابودن و عدم افول آن دفاع کرد، علاقه و محبت ایرانیان به اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام است، ضمن آنکه می‌توان این ادعا را با شواهدی از جمله داده‌های مربوط به افزایش قابل توجه شاخص شرکت در مراسم عزاداری و روضه‌خوانی و نیز افزایش شاخص زیارت اماکن متبرکه که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، مستند کرد؛ چراکه در معنانشناسی این گونه رفتارهای مذهبی اگر اظهار عشق و ارادت به اهل بیت علیهم‌السلام، معنای انحصاری نباشد، به‌طور قطع، از مهم‌ترین و اصلی‌ترین معانی خواهد بود.

اما داده‌هایی مانند میزان ۸۷ درصدی احساس ترس از خدا و میزان ۹۴ درصدی احساس توبه در میان دانش‌آموزان دبیرستانی تهرانی در سال ۱۳۷۴ که در پژوهش سراج‌زاده به دست آمده‌اند (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۰)، به دلیل نامشخص بودن کیفیت این حالات معنوی و فواصل زمانی احساس آنها به وسیله پاسخ‌گویان و نیز نداشتن داده‌هایی که امکان مقایسه را در طول زمان فراهم آورند، نمی‌توانند در بحث عرفی‌شدن مورد اتکا قرار گیرند. در ضمن، نسبت به برخی شاخص‌های اخلاقی مانند افزایش حبّ زینت، حبّ ریاست، حبّ شهرت، حبّ ثروت، راحت‌طلبی و کاهش قناعت، به نظر می‌رسد بتوان روند افزایشی آنها در سال‌های اخیر را بر اساس شواهد تجربی نشان داد (طالبان، مبشری و مهرآیین، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۸). با این حال، شواهدی در دست نیست که ثابت کند پایین بودن این شاخص‌ها در گذشته از انگیزه‌های دینی و نه از عوامل فرهنگی و اقتصادی، نشئت گرفته است.

جدول (۳): وضعیت شاخص‌های اخلاقی عرفی شدن در ایران

افزایش	شاخص	افزایش	شاخص	افزایش	شاخص
؟	سایر موارد	+	کاهش احساس حضور خدا	-	کاهش توکل بر خدا
		-	کاهش محبت اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>	-	کاهش حس استعانت از خدا

به این ترتیب، داده‌های مربوط به شاخص‌های اخلاقی نیز تأییدی بر وقوع عرفی شدن به معنای محو یا افول دین در ایران به دست نمی‌دهند، بلکه به کلی آن را نفی می‌کنند. با این حال، این داده‌ها با احتمال وقوع عرفی شدن به معنای خصوصی شدن دین یا کاهش تأثیر آن در زندگی اجتماعی، منافاتی ندارند.

شاخص‌های رفتاری

در مورد تغییرات تعدادی از شاخص‌های رفتاری عرفی شدن در ایران نیز داده‌هایی از تحقیقات پیشین و برخی گزارش‌های رسمی در اختیار است. به‌طور خاص، فرجی و کاظمی در تحقیق خود به این نتیجه رسیده‌اند که وضعیت نمازخواندن در سه دهه منتهی به سال ۱۳۸۵، تغییر خاصی نداشته و تقریباً ثابت مانده است. به گفته آنان، در سال ۱۳۵۳، حدود ۸۳ درصد از مردم، در سال ۱۳۷۹، ۸۱/۵ درصد، در سال ۱۳۸۱، ۸۳/۵ درصد، در سال ۱۳۸۳، ۸۳/۵ درصد و در سال ۱۳۸۵، ۸۱/۵ درصد نماز می‌خوانده‌اند (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۴). اما تحقیق طالبان و رفیعی به این نتیجه می‌رسد که میزان نمازخوان‌ها (به نحوی از انحاء) در سال ۱۳۵۳، ۹۴ درصد، در سال ۱۳۸۱، حدود ۸۷ درصد، در سال ۱۳۸۴، ۹۶ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۸۵/۳ درصد بوده است و در مقابل، تعداد بی‌نمازها و کسانی که به ندرت نماز می‌خوانند، در سال ۱۳۵۳، برابر با ۶ درصد بوده که این رقم در سال ۱۳۸۸ به ۱۴/۱ درصد رسیده است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

همچنین تحقیق آزاد ارمکی و غفاری، توزیع نسبی پاسخ‌گویانی را که اظهار داشته‌اند نمازهای واجب خود را همیشه ادا می‌کنند، به ترتیب ذیل نشان داده است: نسل قبل از

انقلاب ۹۳/۷ درصد، نسل انقلاب ۸۸ درصد، نسل جنگ ۸۳/۲ درصد، نسل دارای خاطره جنگ ۷۱/۷ درصد و نسل بدون خاطره جنگ ۶۸ درصد. در مقابل، درصد کسانی که گفته‌اند اصلاً نماز نمی‌خوانند، پیوسته در حال افزایش بوده که به ترتیب همین پنج نسل، ارقام ۲/۳، ۴/۷، ۷/۷، ۱۳ و ۱۳/۹ برای آن ثبت شده است (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۱۰۴). بر این اساس، هر چند تغییر شدیدی در این شاخص در مجموع روی نداده، ولی افزایشی چند درصدی در میزان افراد بی‌نماز یا کاهل‌نماز به‌ویژه در سال‌های اخیر قابل مشاهده است که با ملاحظه تغییرات بین‌نسلی این امر جدی‌تر می‌شود.

در مورد شاخص ترک روزه نیز جمع‌بندی فرجی و کاظمی حاکی از آن است که تقید به روزه از سال ۱۳۵۳ تا سال ۱۳۸۲، روندی افزایشی و پس از آن، روندی کاهشی با تغییراتی نه چندان چشمگیر داشته است، به این صورت که در سال ۱۳۵۳، ۷۹ درصد، در سال ۱۳۸۲ حدود ۸۵/۶ درصد و در سال ۱۳۸۵، ۷۷/۱ درصد از مردم روزه گرفته‌اند (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۵). تحلیل ثانوی طالبان و رفیعی نیز نشان می‌دهد که در سال ۱۳۵۳، ۹۲ درصد از مردم، در سال ۱۳۸۱، ۹۵ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۸۱ درصد به نحوی از انحای روزه می‌گرفته‌اند و در مقابل، میزان کسانی که هرگز روزه نمی‌گرفته‌اند یا به‌ندرت می‌گرفته‌اند، از ۸ درصد در سال ۱۳۵۳، به ۱۶/۶ درصد در سال ۱۳۸۸ افزایش یافته است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۲). این روند در تحقیق آزاد ارمکی و غفاری نیز تقریباً تأیید شده که برحسب آن، ۸۰/۷ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۸۴ درصد از نسل انقلاب، ۸۵/۲ درصد از نسل جنگ، ۷۲/۹ درصد از نسل دارای خاطره جنگ و ۷۶/۱ درصد از نسل بدون خاطره جنگ، اظهار کرده‌اند که همیشه روزه می‌گیرند (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۱۰۶). شاخص پرداخت فطریه نیز کاهشی اندک از ۹۳/۴ درصد در سال ۱۳۷۴ به ۹۰/۲ درصد در سال ۱۳۸۸ را نشان می‌دهد (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

اطلاعات مستند درباره پرداخت زکات در کشور، عمدتاً به دو دهه اخیر اختصاص دارد. پرداخت زکات در سال‌های اخیر و پس از تشکیل ستاد احیای زکات در کشور و گسترش فعالیت‌های تبلیغی در این زمینه به‌طور پیوسته و چشمگیر در حال افزایش بوده است. برحسب گزارش مسئولان ستاد مزبور، میزان جمع‌آوری زکات بین سال‌های ۱۳۷۵ و ۱۳۸۲ در مجموع، ۲۷۰ میلیون تومان بوده (ساخت بیش از ۵۵۰۰ مسجد از درآمد زکات،

(۱۳۹۱) که این میزان در سال ۱۳۹۲ به ۲۷۰ میلیارد تومان (۲۷۰ میلیارد تومان زکات در کشور جمع آوری شد، ۱۳۹۳) و در سال ۱۳۹۳ به ۴۰۰ میلیارد تومان رسیده است (جمع آوری ۴۰۰ میلیارد تومان زکات در کشور، ۱۳۹۴). گفتنی است؛ طبق نظر مشهور فقها، وجوب زکات فقط به برخی دارائی‌ها شامل: گندم، جو، خرما، کشمش، گاو، گوسفند، شتر و سکه طلا و نقره رائج و معاملاتتی که به حدّ مشخصی برسند، تعلق می‌گیرد (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۲). این فتوا، موجب می‌شود پرداخت کنندگان زکات، محدود به برخی اقشار خاص به‌ویژه کشاورزان، باغداران و دامداران باشند که درصد بزرگی از کل جمعیت کشور را تشکیل نمی‌دهند و از این‌رو، به استناد این ارقام نمی‌توان درباره فرضیه عرفی شدن جامعه ایران قضاوت جامع و کاملی داشت. با این حال، به دلیل رشد چشمگیر پرداخت زکات در سال‌های اخیر، دست کم می‌توان افزایش شاخص ترک زکات را غیرمنطبق بر جامعه ایران دانست.

اما درباره شاخص ترک خمس، یافته‌های تحقیق آزاد ارمکی و غفاری، تأییدی بر افزایش این شاخص به دست می‌دهند. برحسب این تحقیق، توزیع نسبی کسانی که گفته‌اند حساب شرعی ندارند (خمس نمی‌دهند)، به این ترتیب بوده است: نسل قبل از انقلاب ۴۹/۷ درصد، نسل انقلاب ۵۳/۴ درصد، نسل جنگ ۶۰/۲ درصد، نسل دارای خاطره جنگ ۷۱/۳ درصد و نسل بدون خاطره جنگ ۶۹/۴ درصد (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

شاخص رویگردانی از اهل بیت علیهم‌السلام در ایران تحقق نیافته است؛ زیرا مفهوم رویگردانی از اهل بیت، به شاخص‌های فرعی تری مانند کاهش شرکت در مراسم روضه و عزاداری، کاهش زیارت قبور امامان و امام‌زادگان علیهم‌السلام و کاهش زیارت اماکن منتسب به ایشان قابل ارجاع است و برحسب آمارهایی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، مشارکت مردم در این گونه رفتارهای مذهبی، روندی افزایشی داشته است. آری، اگر بی‌توجهی به جایگاه علمی و معرفتی اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان یکی از مصادیق اصلی این مفهوم را در نظر بگیریم، باز هم با شاخصی روبه‌رو خواهیم بود که به دلیل نداشتن داده‌های مستند و مقایسه‌ای، ناگزیر باید از به‌کارگیری آن صرف نظر کنیم.

اما شاخص کاهش مراجعه به روحانیت، مثبت بوده است. تحقیق آزاد ارمکی و غفاری نشان می‌دهد ۸۶/۴ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۷۵/۱ درصد از نسل انقلاب، ۷۸/۲ درصد

از نسل جنگ، ۶۵/۷ درصد از نسل دارای خاطره جنگ و ۵۷/۶ درصد از نسل بدون خاطره جنگ، مرجع تقلید داشته‌اند (همان‌جا). همچنین توزیع نسبی کسانی که علمای دینی را به‌عنوان گروه مورد مراجعه و طرف مشورت خود، معرفی کرده‌اند، به این ترتیب بوده است: نسل قبل از انقلاب ۴۶/۳ درصد، نسل انقلاب ۳۲/۶ درصد، نسل جنگ ۳۴/۵ درصد، نسل دارای خاطره جنگ ۲۰/۷ درصد و نسل بدون خاطره جنگ ۱۴/۸ درصد (همان: ۱۰۰).

همچنین شاخص حضور در نمازهای جماعت و جمعه با کاهش مواجه بوده است. برحسب تحقیق فرجی و کاظمی، در سال ۱۳۷۴، حدود ۴۳/۷ درصد از مردم در نماز جماعت شرکت می‌کردند که این نسبت در سال ۱۳۷۹ به ۴۵/۵ درصد افزایش و در سال ۱۳۸۲، به ۴۱/۸ درصد کاهش یافته است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۷)، همچنان که طبق تحقیق طالبان و رفیعی، در سال ۱۳۷۴، ۴۴/۱ درصد، در سال ۱۳۸۴، ۶۲/۹ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۴۹/۸ درصد از مردم به نحوی در نماز جماعت شرکت می‌کرده‌اند (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). برحسب تحقیق آزاد ارمکی و غفاری نیز توزیع نسبی کسانی که اظهار داشته‌اند؛ همیشه در نماز جماعت شرکت می‌کنند، به ترتیب ذیل بوده است: نسل قبل از انقلاب ۲۱/۵ درصد، نسل انقلاب ۱۴/۸ درصد، نسل جنگ ۱۲/۹ درصد، نسل دارای خاطره جنگ ۱۰/۳ درصد و نسل بدون خاطره جنگ ۱۲/۱ درصد. در مقابل، درصد کسانی که گفته‌اند: اصلاً در نماز جماعت شرکت نمی‌کنند، به ترتیب پنج نسل مذکور، ۲۷/۳، ۳۱/۷، ۲۹/۶، ۳۶/۴ و ۴۰/۷ بوده است (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۱۰۵). میزان شرکت در نماز جمعه نیز از ۳۳/۸ درصد در سال ۱۳۷۹ به ۲۷/۶ درصد در سال ۱۳۸۸ کاهش یافته (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). و میزان کسانی که به‌ندرت به نماز جمعه می‌روند، از ۷۲/۸ درصد در سال ۱۳۷۹ به ۷۸/۵ درصد در سال ۱۳۸۲ افزایش یافته است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۸).

در مورد حضور در مسجد، ۷۱ درصد مردم در سال ۱۳۵۳ گفته‌اند به مسجد می‌روند (همان: ۸۷). که با توجه به همپوشانی زیاد این شاخص با شاخص شرکت در نماز جماعت و کاهش شاخص اخیر به ۴۱/۸ درصد در سال ۱۳۸۲ (همان‌جا)، می‌توان کاهش قابل توجه شاخص حضور در مسجد را نتیجه گرفت.

در طرف مقابل، در سال ۱۳۷۴ حدود ۵۶/۷ درصد از مردم گفته‌اند در مجالس روضه‌خوانی و عزاداری شرکت می‌کنند و در سال ۱۳۷۸ نیز این میزان ۵۴/۹ درصد بوده است، اما در سال ۱۳۸۲ حدود ۷۴/۶ درصد گفته‌اند در مجالس روضه‌خوانی و عزاداری شرکت می‌کنند (همان: ۸۸) که این میزان در سال ۱۳۸۸ به ۷۵/۵ درصد رسیده است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). مراسم دعای کمیل به‌عنوان یکی از ادعیه‌ای که پس از انقلاب اسلامی جنبه عمومی یافته نیز در سال ۱۳۷۴، ۲۷/۵ درصد و در سال ۱۳۸۲، ۴۲/۹ درصد شرکت کننده داشته است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۸). همچنین شاخص تلاوت قرآن از ۴۲/۴ درصد افراد در سال ۱۳۷۸ (همان: ۸۶)، به ۵۸/۱ درصد در سال ۱۳۸۱ و ۶۳/۵ درصد در سال ۱۳۸۸ افزایش یافته است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

زیارت قبور امامان معصوم و بزرگان دین نیز روندی روبه‌رشد داشته است، به‌طوری که در سال ۱۳۷۴، حدود ۷۰ درصد، در سال ۱۳۸۲، ۷۶/۷ درصد و در سال ۱۳۸۸، ۷۸/۳ درصد مردم به زیارت اماکن متبرکه رفته‌اند (همان‌جا) در همین ارتباط، می‌توان به افزایش چشمگیر زائران مسجد مقدس جمکران اشاره کرد که در مدّت دوازده سال، تعداد آنها ۲۰ برابر شده است. به گفته تولیت مسجد جمکران، در سال ۱۳۸۱، یک میلیون نفر به این مسجد مقدس مشرف شدند، اما این آمار در سال ۱۳۹۲ به ۱۵ میلیون نفر و در سال ۱۳۹۳ به ۲۰ میلیون نفر رسیده است (اجتماعات مسجد جمکران در کشور نظیر ندارد، ۱۳۹۴).

شاخص انفاق و صدقه به نیازمندان، تغییر چندانی نداشته و بین سال‌های ۱۳۸۱ تا ۱۳۸۸ در حدود ۹۲ درصد ثابت مانده است (طالبان و رفیعی بهابادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

در مورد شاخص کاهش نام‌گذاری به نام‌های بزرگان دین، یکی از مسئولان سازمان ثبت احوال کشور در سال ۱۳۹۲ اعلام کرده است که «نام‌گذاری اسلامی در کشور نسبت به سال‌های گذشته کاهش نیافته و ۱۰ نام نخست برای دختران و پسران از نام‌های مرکب ایرانی و اسلامی است» (۱۰ نام نخست برای دختران و پسران، ۱۳۹۲) اما این آمار، روند تغییرات را بازگو نمی‌کند و از این‌رو، منافاتی با افزایش نسبی نام‌گذاری فرزندان به نام‌های بیگانه با فرهنگ اسلامی در میان برخی اقشار خاص به‌ویژه در شهرهای بزرگ ندارد. در تأیید اجمالی این سخن می‌توان به یافته‌های تحقیق آزاد ارمکی و غفاری اشاره کرد که

برحسب آن، توزیع نسبی کسانی که برای فرزندان خود، اسامی اهل بیت علیهم‌السلام را ترجیح می‌داده‌اند، به ترتیب زیر بوده است: نسل قبل از انقلاب ۷۸/۳ درصد (پسران) و ۵۸/۲ درصد (دختران)، نسل انقلاب ۶۹/۴ درصد (پسران) و ۴۹/۷ درصد (دختران)، نسل جنگ ۷۳/۳ درصد (پسران) و ۵۹ درصد (دختران)، نسل دارای خاطره جنگ ۶۴/۸ درصد (پسران) و ۴۷/۶ درصد (دختران) و نسل بدون خاطره جنگ ۶۰/۱ درصد (پسران) و ۳۷/۸ درصد (دختران) (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۹۹). با این حال، بازنمایی ضعیف این شاخص از فرایند عرفی‌شدن موجب می‌شود آن را از شاخص‌های نسبتاً کم‌اهمیت به‌شمار آوریم؛ زیرا به نظر می‌رسد ملاحظات دیگری مانند توجه به زیبایی اسم و تناسب آن در فضای فرهنگی کنونی و علاقه به خاص و متمایز بودن نیز در نام‌گذاری فرزندان دخیل‌اند و از این‌رو، افزایش این شاخص فقط به میزان محدودی می‌تواند نشانه کاهش علقه‌های مذهبی افراد قلمداد شود. در ضمن، تفاوت قابل‌ملاحظه ارقام مربوط به پسران و دختران نیز احتمالاً بر پایه همین گونه ملاحظات - مثلاً تنوع بیشتر اسامی مذهبی پسرانه در مقایسه با اسامی دخترانه - قابل توجیه است.

تحقیق آزاد ارمکی و غفاری همچنین نشان می‌دهد که شاخص حذف دین‌داری از معیارهای همسرگزینی، افزایش نسبی داشته است. برحسب این تحقیق، در حالی که ۴۷ درصد از نسل قبل از انقلاب، ۴۵/۷ درصد از نسل انقلاب، ۵۱/۶ درصد از نسل جنگ و ۴۱/۲ درصد از نسل دارای خاطره جنگ، تقید دینی را از ملاک‌های انتخاب همسر برشمرده‌اند، این میزان در مورد نسل بدون خاطره جنگ به ۳۲ درصد کاهش یافته است (همان: ۹۷). با این حال، ناسازگاری جدی این داده‌ها با داده‌های تحقیق دیگری که رقم ۹۶/۵ درصد را برای شاخص مذهبی بودن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ملاک‌های انتخاب همسر ثبت کرده است (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۶۱۴)، در اعتبار آنها تردید ایجاد می‌کند.

درباره شاخص ناهنجاری‌ها و روابط نامشروع جنسی، هرچند تحقیقات چندانی به‌ویژه با رویکرد روند‌پژوهی در ایران صورت نگرفته، ولی برخی پژوهش‌ها از افزایش این شاخص حکایت داشته و برای نمونه، نشان داده‌اند که روابط جنسی پیش از ازدواج در میان جوانان ایرانی به‌ویژه جوانان طبقات متوسط و بالای شهری افزایش یافته‌اند (لبیبی،

۱۳۹۳: ۷۷). در این زمینه، همچنین می‌توان به تحقیقاتی استناد کرد که موضوع بررسی آنها ناهنجاری‌های جنسی بی‌سابقه یا کم‌سابقه بوده است؛ زیرا همین نکته، یعنی سابقه‌نداشتن، باعث می‌گردد از نفس وقوع و رواج نسبی این ناهنجاری‌ها در زمان کنونی بتوانیم یک روند افزایشی را نتیجه بگیریم. برای مثال، برحسب مطالعات صورت گرفته، در نتیجه ورود جریان مدرنیته به جامعه ایرانی، الگوهای جدید روابط جنسی مانند همخانگی یا همباشی، روابط عاشقانه، روابط ضدعاشقانه (مبتنی بر فریب و تنوع) و روابط دوستانه (مبتنی بر عشق سیال و متکثر)، گسترش قابل توجهی در سال‌های اخیر به‌ویژه در برخی شهرهای بزرگ داشته‌اند (همان: ۸۷). به‌طور خاص، تحقیقی در سال ۱۳۹۰ درباره ناهنجاری‌های اخلاقی دانش‌آموزان بیانگر آن است که در حدود ۳۰ درصد از دانش‌آموزان، دارای دوست یا دوستانی از جنس مخالف بوده‌اند (حاجیانی، ۱۳۹۳: ۱۳۵). گفتنی است وابستگی کامل الگوی مناسبات جنسی و روابط زن و مرد به معیارهای دینی در گذشته ایران موجب می‌شود افزایش ناهنجاری‌های جنسی را تا حد زیاد، نشان‌دهنده روند عرفی شدن جامعه بدانیم، نه اینکه آن را به عوامل دیگر اسناد دهیم.

در نهایت، به نظر می‌رسد کسب و کار دنیاگرایانه به معنای کسب و کاری که پیوند خود را با ارزش‌های دینی و انگیزه‌های الهی گسسته و دارای ابعاد دنیوی صرف باشد، با تکیه بر شاخص‌های جزئی‌تری مانند بی‌مبالاتی به حدود شرعی معاملات، اختلاط جنسی در محیط کار و تولید و توزیع کالاها و خدمات دنیاگرایانه افزایش یافته است. در مورد بی‌مبالاتی به حدود شرعی معاملات می‌توان از عدم التزام بسیاری از صاحبان مشاغل و سرمایه‌گذاران به پرداخت خمس و زکات واجب با اطمینان سخن گفت که در صفحات قبل، داده‌هایی نیز در این خصوص ارائه شد.

در مورد دو شاخص دیگر نیز به اختصار می‌توان گفت: افزایش اختلاط جنسی در محیط‌های عمومی و از جمله محیط کسب و کار، پدیده‌ای کاملاً روشن و متکی به مشاهدات عینی است و افزایش تولید و توزیع کالاها و خدمات دنیاگرایانه از جمله تولید و توزیع پوشاک غیرعفیفانه، آلات قمار و موسیقی، مواد مخدر و بازی‌های نرم‌افزاری غفلت‌زا نیز می‌تواند شاهدی بر گسترش کسب و کار دنیاگرایانه قلمداد شود.

جدول (۴): وضعیت شاخص‌های رفتاری عرفی‌شدن در ایران

افزایش	شاخص	افزایش	شاخص	افزایش	شاخص
-	کاهش زیارت اماکن مذهبی	+	کاهش مراجعه به روحانیت	+	ترک نماز
-	ترک صدقه و انفاق	+	کاهش حضور در نماز جماعت	+	ترک روزه
+	کاهش نام‌های دینی	+	کاهش حضور در نماز جمعه	+	کاهلی در نماز و روزه
؟	حذف تدین از معیارهای ازدواج	+	کاهش حضور در مسجد	-	ترک زکات
+	افزایش ناهنجاری‌های جنسی	-	کاهش شرکت در عزاداری	+	ترک خمس
+	افزایش کسب‌وکار دنیاگرایانه	-	کاهش شرکت در مراسم دعا	+	ترک فطریه
؟	سایر موارد	-	کاهش انس با قرآن	-	رویگردانی از اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>

داده‌های مربوط به شاخص‌های رفتاری، به‌رغم محدود و ناکافی بودن برای پشتیبانی ادعاهای بنیادین درباره عرفی‌شدن جامعه ایران، دارای دست‌کم دو دلالت قابل‌توجه در این زمینه هستند:

نخست آنکه پاره‌ای از این داده‌ها، همانند داده‌های مربوط به شاخص‌های بیش‌ی و اخلاقی، نه تنها تأییدی بر وقوع عرفی‌شدن به‌معنای افول یا محو دین در ایران به دست نمی‌دهند، بلکه با توجه به رشد فزاینده برخی شاخص‌های دین‌داری به‌ویژه تلاوت قرآن،

شرکت در مجالس روضه خوانی و عزاداری و زیارت قبور امامان معصوم و بزرگان دین و ثابت بودن برخی دیگر از آنها، احتمال این معنا از عرفی شدن را به کلی نفی می کنند، هر چند با احتمال وقوع عرفی شدن به معنای خصوصی شدن دین یا کاهش تأثیر آن در زندگی اجتماعی ناسازگار نیستند.

دوم آنکه از داده های بیانگر افزایش نسبی ترک نماز و روزه و خمس، کاهش مراجعه به روحانیت، کاهش حضور در مساجد و شرکت در نمازهای جمعه و جماعت و افزایش ناهنجاری های جنسی، می توان وقوع درجه ای از عرفی شدن در ایران را نتیجه گرفت. اما شواهد موجود از میان دو درجه محتمل عرفی شدن، یعنی خصوصی شدن دین و کاهش تأثیر دین در زندگی فردی و اجتماعی، مورد نخست را چندان تأیید نمی کنند؛ زیرا منظور از اصطلاح خصوصی شدن دین، محدود شدن دین به قلمرو خصوصی زندگی انسان هاست (شاینر، ۲۰۱۰، ج ۲: ۳۰)، گرچه در تعبیر برخی جامعه شناسان، به پرشدن خلأ دین به وسیله گروهی از ادیان جدید و خصوصی شده اشاره دارد (گورسکی، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۲۰۱)، ولی به هر حال، هیچ یک از این دو معنا با واقعیات جامعه ایران از جمله اعتقاد تقریباً همگانی به دین اسلام، افتخار اکثریت حدوداً ۹۰ درصدی ایرانیان به اسلام، اعتقاد و دل بستگی تقریباً همگانی به اهل بیت پیامبر ﷺ استمرار حاکمیت نظام ولائی و پیروی نظام حقوقی از فقه شیعه در قانون گذاری و قضاوت سازگاری ندارند.

شاخص های اجتماعی

سرانجام درباره داده های مربوط به شاخص های اجتماعی، هر چند بر پایه تجارب و درک شخصی می توان نشانه هایی از تغییر برخی شاخص ها در راستای عرفی شدن جامعه از جمله: کاهش سهم آموزه های دینی در فرهنگ جامعه و افزایش ریاست طلبی و گناهمانی مانند غیبت و تهمت در عرصه سیاست را مشاهده کرد، ولی این تجارب نمی توانند جایگزین داده های مستند و معتبر قلمداد شوند. با این حال، درباره برخی شاخص ها به ویژه شاخص های ذیل می توان با اطمینان بیشتری سخن گفت.

در مورد گسترش علم دنیاگرایانه به نظر می رسد رشد شتابان علوم تجربی دنیاگرایانه در

کشور در دهه‌های اخیر با شواهد گوناگون از جمله افزایش چشمگیر تعداد دانشجویان، مراکز آموزش عالی و فارغ‌التحصیلان آنها به وضوح قابل تأیید است. درباره شاخص ولایت‌گریزی، چندین فرض مطرح است که فقط برخی از آنها به بحث شاخص‌های اجتماعی مربوط می‌شوند: فرض نخست، آن است که ولایت به معنای رهبری امامان شیعه به عنوان یک باور دینی باشد که در این صورت، ولایت‌گریزی در جامعه کنونی ایران مصداق ندارد؛ زیرا افولی در اعتقاد ایرانیان به آن پدید نیامده است. بنابر فرض دوم، منظور از ولایت، تحقق عینی رهبری امامان معصوم باشد که بر این اساس، ولایت‌گریزی به معنای فروپاشی نظام ولایی خواهد بود، و در این فرض، ولایت‌گریزی پدیده‌ای تاریخی مربوط به صدر اسلام و بی‌ارتباط با تاریخ معاصر ایران خواهد بود. سومین فرض آن است که این شاخص، ناظر به فروپاشی نظام مبتنی بر رهبری ولی فقیه باشد که این فرض نیز غیرواقعی است. سرانجام، برحسب فرض چهارم که ولایت‌گریزی به معنای تضعیف نظام ولایت فقیه به عنوان یک شاخص اجتماعی باشد و نیز فرض پنجم که به معنای ترک اطاعت از رهبر به عنوان یک رفتار فردی باشد، ولایت‌گریزی جزء شاخص‌های فاقد داده‌های معتبر و مقایسه‌پذیر خواهد بود، ضمن آنکه اصولاً نمی‌تواند شاخص معتبری برای عرفی‌شدن قلمداد شود؛ زیرا ولایت‌گریزی به این دو معنا، لزوماً ناشی از کاهش تعهد و دل‌بستگی به دین نیست، بلکه چه بسا دیندارانی که فقط به سبب اختلاف قرائت‌های دینی در موضع مخالفت با نظام جمهوری اسلامی قرار گرفته‌اند.

درباره شاخص ترک تبلیغ دین نیز، گرچه اطلاعات جامعی از فعالیت‌های تبلیغی علما و روحانیون به‌ویژه در سال‌های دورتر در اختیار نیست، ولی صرف‌نظر از تبلیغات دینی نسبتاً گسترده در رسانه‌ها به‌ویژه رادیو و تلویزیون، گزارش‌های نیمه‌رسمی از روند افزایشی اعزام مبلغان حکایت دارند و حتی اگر در جامعیت این گزارش‌ها تردید شود، دست کم می‌توان با اطمینان ادعا کرد که با سیر نزولی در این زمینه روبه‌رو نیستیم. آری، با توجه به اینکه این شاخص صرفاً ناظر به کمیت مبلغان و فعالیت‌های تبلیغی است و دلالتی بر دامنه اثرپذیری مخاطبان ندارد، کارایی آن در بحث عرفی‌شدن محدود است.

اختلاط جنسی و تحریک جنسی در محیط‌های عمومی، دو شاخصی هستند که حتی بدون داشتن داده‌های مستند کمی یا کیفی و با تکیه بر مشاهدات عینی می‌توان از افزایش روزافزون آنها در سه دهه اخیر در جامعه ایران سخن گفت.

دو شاخص حقوقی یعنی گسترش قضاوت بر پایه قوانین غیرالهی و کاهش نقش دین در قانون‌گذاری نیز با وضعیت ایران انطباق ندارند؛ زیرا با قطع نظر از پاره‌ای ناسازگاری‌های موردی میان قوانین وضعی و احکام شرعی، روشن است که نظام‌های حقوقی و قضائی ایران در نگاه کلی از فقه شیعه پیروی می‌کنند.

جدول (۵): وضعیت شاخص‌های اجتماعی عرفی شدن در ایران

افزایش	شاخص	افزایش	شاخص	افزایش	شاخص
-	کاهش نقش دین در قانون‌گذاری	+	افزایش اختلاط جنسی	+	گسترش علم دنیاگرایانه
+	توسعه اقتصاد دنیاگرایانه	+	افزایش تحریکات جنسی در جامعه	-	ولایت‌گریزی
؟	سایر موارد	-	قضاوت بر پایه قوانین غیرالهی	-	ترک تبلیغ دین

ناگفته نماند بر اساس نکته‌ای که در ذیل جدول (۱) مطرح شد، مبنی بر اینکه بخشی از شاخص‌ها، قابلیت سنجش عرفی شدن را هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی دارند، می‌توان از برخی شاخص‌های فردی عرفی شدن به‌عنوان شاخص‌های اجتماعی نیز استفاده کرد. به‌طور خاص، گسترش کسب‌وکار دنیاگرایانه، جدا از جنبه فردی که توضیح آن گذشت، می‌تواند بیانگر وقوع درجه‌ای از عرفی شدن در ساختار اقتصادی جامعه باشد.

نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن داده‌های مربوط به همه شاخص‌ها می‌توان گفت: داده‌های نسبتاً محدودی که در شرائط کنونی در دست داریم، برای اثبات سست‌شدن اعتقادات و اخلاقیات دینی در ایران در مقایسه با دهه‌های گذشته به هیچ‌وجه کافی نیستند و از این‌رو، برای فراهم‌شدن امکان ارزیابی دقیق‌تر در این زمینه به پژوهش‌های گسترده و عمیق با بهره‌گیری از شاخص‌ها و سنجه‌های جدید نیازمندیم. داده‌های مربوط به شاخص‌های رفتاری و اجتماعی، بر کاهش نسبی تأثیر دین بر زندگی فردی و اجتماعی مردم دلالت دارند، هرچند در حال حاضر، این امر تنها در حوزه‌های خاص مناسک مذهبی، امور جنسی، ارتباط با روحانیت و فعالیت‌های اقتصادی از پشتوانه تجربی قابل اعتمادی برخوردار است و در حوزه‌های دیگر با کمبود جدی داده‌های پژوهشی روبه‌رو هستیم.

از سوی دیگر، توجه به افزایش پاره‌ای از شاخص‌های دینداری به‌ویژه محبت به اهل بیت (علیهم‌السلام)، انس با قرآن، شرکت در مراسم دعا، شرکت در مراسم عزاداری و زیارت اماکن مذهبی، باعث می‌شود از هر گونه تعمیم یا پیش‌بینی شتاب‌زده و قطعی درباره عرفی‌شدن جامعه ایران پرهیز کنیم و حتی احتمال تحقق ضد آن، یعنی سکولارزدائی، را نادیده نگیریم.

به نظر می‌رسد جامعه ایران - مانند دیگر جوامع اسلامی - در کانون تعارض و تضادی بنیادین میان دین و اقتضائات عرفی‌کننده دوران تجدّد قرار گرفته است و در نتیجه، از نظر نوع واکنش مردم به این پدیده، شاهد نوعی قطب‌بندی هویتی در جامعه هستیم که می‌توان آن را در قالب یک پیوستار نشان داد. با قطع نظر از دو قطب اثرگذار دین‌گرایان و تجدّدگرایان که در دو طرف این پیوستار قرار دارند و رقابتی سخت بین آنها در جهت جذب هواداران بیشتر از میان اکثریت واقع در قسمت‌های میانی در جریان است، به نظر می‌رسد جامعه ایران در مجموع، مسیر تلفیق را در مواجهه با تعارض یادشده برگزیده است. در توضیح این نکته باید گفت: از سویی با توجه به عمق اعتقاد و دلبستگی ایرانیان به اسلام، فرض دین‌گریزی یا دین‌ستیزی درباره آنان تقریباً امکان وقوعی ندارد و این به‌معنای تداوم پایبندی آنان به اسلام در سطوح فردی و اجتماعی زندگی است. از سوی

دیگر، انتخاب یا پذیرش جبری فرایند تجدّد، آنان را با چالشی مستمر در خصوص چگونگی حلّ تعارض دین‌داری و اقتضائات دوران تجدّد در ابعاد گوناگون زندگی، روبه‌رو ساخته است و در نتیجه، شاهد بروز راه‌حل‌های چندگانه‌ای هستیم که به‌رغم ویژگی‌های متمایزکننده، در یک نقطه اشتراک دارند و آن، تلاش در جهت تلفیق نظری و عملی میان دین و وضعیت جدید است. در واقع، در همین نقطه است که به سبب عدم انطباق الگوهای تلفیق با الگوی مطلوب دینی، با تهدید عرفی‌شدن و حتی با وقوع درجه‌ای از عرفی‌شدن فرد و جامعه روبه‌رو هستیم و این مطلب به معنای آن است که تحقق الگوی تلفیقی منطبق با معیارهای دینی، تنها راهی است که می‌تواند جامعه را در برابر خطر عرفی‌شدن مصون سازد.

کتابنامه

۱. آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۵)، تهیه و ساخت آزمون جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. آزاد ارمکی، تقی و غلامرضا غفاری (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی نسلی در ایران، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۳. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۳)، جامعه‌شناسی اخلاق: تحلیل وضعیت اخلاق اجتماعی در جامعه ایران، تهران: جامعه‌شناسان.
۴. _____ (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی هویت ایرانی، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۵. خدایاری‌فرد، محمد و همکاران (۱۳۸۸)، گزارش نهایی طرح پژوهشی: آماده‌سازی مقیاس دین‌داری و ارزیابی سطوح دین‌داری اقشار مختلف جامعه ایران (مراکز استان‌ها)، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی / مؤسسه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.
۶. دابلر، کارل (۱۳۹۰)، «به سمت رویکردی جامع از فرایندهای مرتبط با مفهوم توصیفی عرفی‌شدن»، ترجمه: مهدی حیدری، تأملات جامعه‌شناختی درباره عرفی‌شدن: نظریه‌های عرفی‌شدن از فراز تا فرود، به کوشش: ابراهیم حاجیانی، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
۷. سراج‌زاده، حسین (۱۳۸۳)، چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولارشدن، تهران: طرح نو.
۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۳)، «ارزش‌های پیمایش و نگرش‌های کارگاه»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۸۲.
۹. صدرا، علی‌رضا و علی‌قنبری (۱۳۸۷)، ارزش‌های حاکم بر جامعه ایرانی، زیر نظر: سیدرضا صالحی‌امیری، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.

۱۰. طالبان، محمدرضا و مهدی رفیعی بهابادی (۱۳۸۹)، «تحولات دین‌داری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)»، مسائل اجتماعی ایران، سال اول، ش ۲.
۱۱. طالبان، محمدرضا، محمد مبشّری و مصطفی مهرآیین (۱۳۸۹)، «بررسی روند دگرگونی ارزشی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)»، دانشنامه علوم اجتماعی، دوره ۱، ش ۳.
۱۲. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی (۲ جلد)، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۳. فرجی، مهدی و عباس کاظمی (۱۳۸۸)، «بررسی وضعیت دین‌داری در ایران: با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته»، تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، ش ۶.
۱۴. قنبری برزیان، علی و رضا همتی (۱۳۹۴)، «هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام‌شده (۱۳۸۰-۱۳۹۲)»، جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست و ششم، ش ۵۹.
۱۵. گورسکی، فیلیپ. اس (۱۳۸۳)، مطالعه تاریخی مناقشه دنیوی‌شدن، دنیوی‌شدن در بوته نقد، گردآوری و ترجمه: محمدرضا زمردی، رشت: انتشارات حق‌شناس.
۱۶. لیبی، محمدمهدی (۱۳۹۳)، خانواده در قرن بیست و یکم از نگاه جامعه‌شناسان ایرانی و غربی، تهران: نشر علم.
۱۷. محمودی، جلال (۱۳۹۴)، توسعه و عرفی‌شدن جامعه با نگاهی به برنامه‌های توسعه در ایران، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۸. وریج کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۲)، «عرفی‌شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۱.
۱۹. همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
20. Gill, Robin, Hadaway, C. Kirk and Marler, Penny Long (2010), Is Religious Belief Declining in Britain?, Bryan S. Turner (ed.), *Secularization*, vol. 4, Los Angeles and London: Sage.
21. Lechner, Frank (2010), *Secularization in the Netherlands?*, Bryan S. Turner (ed.), *Secularization*, vol. 1, Los Angeles and London: Sage.
22. Shiner, Larry (2010), The Concept of Secularization in Empirical Research, Bryan S. Turner (ed.), *Secularization*, vol. 2, Los Angeles and London: Sage.

پایگاه‌های اینترنتی

۱. اجتماعات مسجد جمکران در کشور نظیر ندارد (۱۳۹۴/۵/۳۰)، برگرفته از:

<http://hawzahnews.com/detail/News/356619>. ۱۳۹۵/۲/۲۳ :

۲. جمع آوری ۴۰۰ میلیارد تومان زکات در کشور (۱۳۹۴/۲/۲۵)، برگرفته از:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13940225000110>. ۱۳۹۵/۲/۲۲ :

۳. دویست و هفتاد میلیارد تومان زکات در کشور جمع آوری شد (۱۳۹۳/۳/۸)، برگرفته از:

<http://www.mehrnews.com/news/2301199/270>. ۱۳۹۵/۲/۲۲ :

۴. ده نام نخست برای دختران و پسران (۱۳۹۲/۲/۱۵)، برگرفته از:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13920203000329>. ۱۳۹۵/۲/۲۳ :

۵. ساخت بیش از ۵۵۰۰ مسجد از درآمد زکات (۱۳۹۱/۸/۷)، برگرفته از:

<http://hawzahnews.com/TextVersionDetail/296857>. ۱۳۹۵/۲/۲۲ :

بررسی جامعه‌شناختی شکاف نسلی در ایران پس از انقلاب اسلامی با تأکید بر عناصر فرهنگی هویت ایرانی

غلامحسین عیوضی*

چکیده

تفاوت اندک دو نسل، در همه جوامع و زمان‌ها به‌طور طبیعی وجود داشته است. از اختلاف دو نسل، با مفهوم گسست نسلی - که عبارت از اختلاف در ارزش‌ها یا هنجارها و نگرش‌هاست - یاد می‌شود. در زمینه «جامعه‌شناسی نسلی در ایران» می‌توان از دو دیدگاه معارض، با عناوین: دیدگاه «گسست نسلی» و دیدگاه «وفاق نسلی» نام برد. این نوشتار با بررسی مولفه‌های اساسی فرهنگ و هویت ایرانی، به دنبال بررسی این شکاف نسلی با استفاده از باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، احساسات، هنجارها و رفتارهای جامعه ایرانی بعد از انقلاب اسلامی، پیرو پیمایش «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» که در سال ۱۳۸۲ به واکاوی مسئله پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد در سطح باورها و ارزش‌ها، پیوستگی و وفاق وجود دارد و تفاوت اندک در این زمینه طبیعی هر جامعه‌ای می‌باشد اما در زمینه برخی از هنجارها و رفتارها، دچار تفاوت‌های معنی‌دار بوده که می‌توان شکاف نسلی را در رفتارها و نمادها بر آن گذاشت.

کلیدواژه‌ها

هویت، فرهنگ ایرانی، شکاف نسلی، ارزش‌ها و هنجارها، رفتار.

مقدمه

برخلاف تصور عام، نه تنها اختلاف آراء و تفاوت‌های بین افراد، گروه‌ها و نسل‌ها مضر نیست، بلکه بسیاری از آنها می‌توانند منشأ رشد و کمال اعضای جامعه شوند که به لحاظ علمی و نیز تأکیدات اسلامی، اختلاف، می‌تواند منشأ برکات فراوان باشد. از مهم‌ترین آثار مثبت اختلاف و تفاوت، تحول و دگرگونی در فرد و جامعه است. بدون وجود اختلاف نظر، عالم انسانی، تبدیل به عالمی عاری از پویایی و رشد می‌شود که مطلوب انسان نمی‌باشد. انسان برای رشد و تحول آفریده شده است و چنین رشدی در دنیا، بدون اختلاف و تضاد امکان‌پذیر نیست. البته این بدان معنی نیست که همه انواع اختلافات اجتماعی خوب و مفید است بلکه بسیاری از اختلافات، نه مطلوب و نه سازنده‌اند.

با دقت در محیط پیرامونی، مشاهده می‌شود که تضاد، جزء لاینفک و اساسی همه روابط انسانی در سطح فردی، خانوادگی، گروهی، اجتماعی و بین‌المللی و اساساً اجتناب‌ناپذیر است. در واقع آن‌هایی که خانواده و جامعه را یک نظام بدون برخورد و اختلاف معرفی می‌کنند و چنین وضعی را هم بهترین حالت ممکن یک خانواده و یا جامعه تلقی می‌کنند، دچار یک غیر واقع‌بینی آشکار و منحرف‌کننده‌ای می‌شوند که مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرستی است. در حالی که، اگر نظم و هماهنگی نسبی یکی از ویژگی‌های جامعه باشد، اختلاف و تضاد هم، بعد دیگر آن است.

هویت فردی انسان با درک تفاوت و اختلاف او با دیگران شکل می‌گیرد. شخصیت انسان با تفکیک و تفاوت او با دیگران و محیط پیرامونی‌اش پی‌ریزی می‌شود. در صورتی که انسان نتواند خود را از دیگران جدا کند و اختلافات خود را با دیگران درک کند، نمی‌تواند واجد شخصیت خاص خود گردد.

در سطح کلان، جامعه‌شناسان در کل سه فرایند عمومی و مرتبط با یکدیگر برای جامعه قائلند: فرایند تجمع، فرایند تفکیک یا تمایز یافتگی و فرایند پیوستگی یا انسجام. یکی از ابعاد تمایز یافتگی، شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌های گوناگون در جامعه است. کم‌وبیش، هر جامعه‌ای جدا از فرهنگ عام و مورد قبول افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی، برخوردار از خرده‌فرهنگ‌هایی متناسب با وضعیت گروهی خود است. از سوی دیگر، یکی از ابعاد پیوستگی یا انسجام نیز وحدت فرهنگی بین این خرده‌فرهنگ‌هاست که می‌توان تحت

عنوان وفاق اجتماعی یاد کرد (افروغ، ۱۳۷۵: ۱۵۸). دستیابی به وفاق اجتماعی و ملی، فقط در پرتو مشارکت و توجه به ارزش‌ها و هنجارهای این گروه‌ها و خرده‌فرهنگ‌های آنها به دست می‌آید. هرچه جامعه‌ای تفکیک یافته‌تر باشد، دستیابی به وحدت فکری و نمادین سخت‌تر می‌شود.

وقتی زیرمجموعه‌ای از کنشگران اجتماعی مانند جوانان از سطح بالایی از تعامل یا کنش متقابل اجتماعی برخوردار باشند، زمانی که شبکه‌های تجمعی مترامی را تشکیل دهند و قرابت فیزیکی بالایی را به نمایش بگذارند، نظام نمادین یا خرده‌فرهنگ خاصی شکل می‌گیرد. این کنشگران، نظام نمادین خاصی، به‌ویژه در ارتباط با نمادهایی که تعامل آنها را سازمان می‌دهد؛ نمادهایی مانند: زبان، حرکات و اداهای رفتاری، هنجارها، عقایدی تجربی در مورد محیط خود و عقاید ارزشی در مورد اینکه چه چیزی باید در این محیط باشد را به ترتیب از لایه‌های رویی و سطحی فرهنگ، را توسعه می‌بخشند.

مفهوم شکاف نسلی

درباره اختلاف نسل‌ها با یکدیگر، مفاهیم متعددی به کار رفته است. گاهی صحبت از تفاوت نسلی شده است. تفاوت اندک دو نسل در ارزش‌ها یا هنجارها یا در نگرش‌ها، طبیعی بوده و تقریباً در همه جوامع و زمان‌ها وجود داشته است. این تفاوت، عمدتاً ریشه‌ای روان‌شناختی دارد و افراد در سنین مختلف به دلیل شرایط متفاوت عاطفی و روانی از یکدیگر بازشناخته می‌شوند (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۸۶). اختلاف دو نسل بعضاً در مفهوم انقطاع یا گسست نسلی بکار برده می‌شود و آن عبارت از: اختلاف در ارزش‌ها، هنجارها و نگرش‌هاست که موجب جدایی از نسل قدیم و طغیان نسل جدید در برابر نسل قدیم می‌شود. در این وضعیت، غالباً نوجوانان و جوانان می‌کوشند تا آخرین پیوندهای وابستگی خود را از والدین یا نسل بالغ بگسلند و اغلب در این راه به گردن‌کشی و طغیان‌گری می‌پردازند (شرفی، ۱۳۸۲: ۱۰۸).

مفهوم شکاف نسلی به چگونگی تداوم فرهنگ یک جامعه از نسلی به نسل دیگر مربوط می‌شود. اگر در فرایند اجتماعی کردن کودکان، نوجوانان و جوانان، فرهنگ یک

جامعه تا حد مطلوبی از نسلی به نسل دیگر منتقل شود و بازتولید فرهنگی به نحو احسن انجام پذیرد، میزان اشتراک فرهنگی بین دو نسل بسیار بالا می‌رود و اختلاف فاحشی بین دو نسل به وجود نمی‌آید. در مقابل، اگر فرایند جامعه‌پذیری کردن بنا به علل داخلی و خارجی دچار مشکل شود و به‌طور ناقص انجام پذیرد و فرهنگ جامعه در حد مطلوبی به نسل بعد منتقل نشود، تداوم فرهنگی و ارزشی دچار مشکل می‌شود و بین نسل جدید و قدیم، فاصله و شکاف می‌افتد. در جامعه ما که در شرایط تغییر و تحول اجتماعی - فرهنگی به سر می‌برد و با جمعیت عظیم جوانان روبروست، قضاوت‌ها به این سو متمایل می‌شود که نسل جوان به مراتب بیش از بزرگسالان تحت تأثیر فرایند تغییر ارزش است.

اعتقاد بر این است که جوانان در همه جوامع، معمولاً به نظم اجتماعی موجود تعهد کمتری دارند و بیشتر مستعد ایجاد تغییر و دگرگونی در نظام‌اند. در مقابل، بزرگسالان، محافظه‌کارتر و حافظ نظم اجتماعی است و با منابع سنتی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی پیوند محکم‌تری دارد (لاور، ۱۳۷۳: ۱۸۹). بدین ترتیب می‌توان انتظار داشت که میان این دو گروه شکاف بین نسلی شکل گیرد.

بیان جامعه‌شناختی مسئله

به اعتقاد صاحب‌نظران، پدیده شکاف نسلی در گذشته و تا زمان پیدایش جامعه صنعتی مدرن، مسئله‌ای چندان جدی و مطرح نبوده است. از قرن بیستم به بعد تغییرات سریع و حوادث بزرگ مقطعی و تاریخی، سبب شد بین اجتماع سنتی دیروز و جامعه مدرن امروز، شکاف وسیع و عمیقی به وجود آید. بنابراین، شکاف نسلی در درجات و ابعاد مختلف آن، مسئله مشترک جهان معاصر به‌ویژه جوامعی است که به‌سرعت تحول می‌یابند.

در مجموعه مباحث مطرح‌شده در زمینه «جامعه‌شناسی نسلی در ایران» می‌توان از دو دیدگاه معارض با عناوین دیدگاه «شکاف نسلی» و دیدگاه «وفاق نسلی» یاد کرد. در اینکه کدام یک از دو دیدگاه در مورد وضعیت نسلی در ایران صادق‌تر است، نیاز به بررسی‌های مستمر و متعددی است. برای این بررسی ضمن اینکه مطالعه هویت ایرانی از جنبه تاریخی ضروری است، توجه به زندگی روزمره به‌عنوان متن عمل فرهنگی و اجتماعی نسل‌ها اهمیت بیشتری دارد. به عبارت دیگر، با وجود اهمیت مطالعات تاریخی

نیازمند به بررسی فرهنگی از منظر مطالعه فرهنگ و نسل هستیم. از این‌رو، در مقاله سعی شده با توجه به هویت فرهنگ ایرانی در بستر تاریخی در مقوله‌های اعتقادی، ارزشی، هنجاری و رفتاری در نسل‌ها در ایران پس از انقلاب در نحوه تعامل یا تعارض بین آنها با توجه به شواهد تجربی در نمونه‌های آماری و پژوهش‌های در دسترس پردازد. اهمیت گروه‌های سنی (نسل جوان) به‌ویژه با طبقه متوسط به‌مثابه یکی از خرده فرهنگ‌ها در مقایسه با فرهنگ عمومی نسل پیشین را می‌توان مورد واکاوی قرار داد که این نسل جوان، تا چه میزان دچار تمایز یافتگی با فرهنگ عمومی قبل از خود شده است. تبیین جامعه‌شناختی این تمایز یافتگی و یا به تعبیری شناخته‌تر شکاف نسلی (گسست نسلی) و علل آن از اهداف این مقاله می‌باشد. کم و کیف باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارهای رفتاری و به‌کارگیری نمادها و تکنولوژی‌ها توسط نسل جدید و رابطه نسل‌ها با یکدیگر یکی از سوالات اساسی جامعه ما است. مسئله از زمانی مورد توجه قرار می‌گیرد که جامعه ایران اسلامی، دچار تغییرات فرهنگی و تحولات اجتماعی شگرفی شد. با پایان یافتن جنگ تحمیلی و اجرای برنامه‌های توسعه جامعه ایرانی، تحولات بسیاری را تجربه می‌کند. همزمان با این تحولات و جلوه‌گری تاثیرات برآمده از این تغییرات در جامعه، گروه‌های سنی جدید، که همزاد انقلاب اسلامی است، به تدریج عرصه نوجوانی را ترک گفته و به خیل جوانان می‌پیوندند و در عرصه عمل اجتماعی ایفای نقش می‌کنند. همزمانی تحولات فرهنگی و اجتماعی و ورود نسل جدید - نسلی که عنوان نسل سومی را برگزیده - به عرصه عمل اجتماعی و بروز برخی رفتارها و هنجارها از سوی این نسل، جامعه را با سؤالاتی روبه‌رو کرده است.

رفیع‌پور در مطالعات خود در ایران نشان داده است که بعد از انقلاب با شروع برنامه‌های توسعه (فرایند نوسازی) نظام اجتماعی جامعه و به تبع آن نظام ارزشی جامعه دستخوش تغییر شده است و در این فرایند تغییر ارزشی، چرخشی به سوی تقویت ارزش‌های مادی و نابرابر و تضعیف ارزش‌های مذهبی صورت گرفته است (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۲۷)، از سوی دیگر، به نظر می‌رسد برخی مسئولان و عامه مردم نیز هم‌سو با دیدگاه رفیع‌پور، اعتقاد دارند که ارزش‌های اجتماعی جامعه، طی دو دهه انقلاب اسلامی تغییر یافته است.

چارچوب مفهومی

۱- کارل مانهایم، «مشکل نسل‌ها»

مانهایم از برخورد تازه در اثر شکل‌گیری نیروی جدید در گذر زمان که به بازبینی فرهنگی می‌پردازد، یاد می‌کند. افرادی را که در درون نسل‌ها موجودند و دارای دیدگاه مشترک بر اساس تجربیات مشترک هستند، از افرادی که این وضعیت را ندارند، متمایز کرده و از آنها به‌عنوان «واحد نسلی» یاد می‌کند. مرکزی‌ترین عنصر بحث او واحد نسلی است که به معنای گروه سنی - زیستی در نظر گرفته شده و دارای چندین ویژگی است:

۱. دارای محل مشترک در جریان اجتماعی و تاریخی است؛ این موقعیت، تعیین‌کننده حوزه کسب تجربه ممکن با توجه به شرایط است؛
۲. سرنوشت و علقه مشترک بر اساس طبقه‌بندی اقتصادی اجتماعی دارند؛
۳. دارای هویت واحد براساس تجربه مشترک هستند. مانهایم، مدعی بود دگرگونی سریع در تشدید اختلاف میان نسل‌ها، اهمیت ویژه‌ای دارد (لاور، ۱۳۷۳: ۱۹۰).

۲- مارگارت مید

خانم مارگارت مید، با بررسی حرکات‌های جمعی دانشجویی در دهه ۱۹۶۰، در کشورهای غربی، ادعا کرد که علت رفتارهای غیر متعارف و حتی ضد فرهنگی جوانان وجود شکاف نسلی بین آنهایی است که قبل و بعد از جنگ جهانی دوم متولد و بزرگ شده‌اند، کسانی که پس از جنگ جهانی دوم بزرگ شده‌اند. زندگی خود را در دنیایی شروع و تجربه کرده‌اند که کاملاً با دنیای قبل از آن تفاوت دارد؛ در نتیجه بین نسل قبل و بعد از جنگ جهانی دوم، شکاف نسلی عمیقی به وجود آمده است (پناهی، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۵). مید، علت ایجاد شکاف نسلی را تغییرات اجتماعی وسیع و عمیقی می‌داند که در دنیا اتفاق افتاده است و دنیا را وارد عرصه جدیدی از رشد و تحول کرده است.

۳- رونالد اینگلهارت

رونالد اینگلهارت، بیان می‌دارد که در دهه هشتاد در جوامع صنعتی مواجه با نوعی دگرگونی ارزشی هستیم. گرایش نسبت به ارزش‌های فرامادی تقویت گردیده و نسل

جدید به ارزش‌های فرامادی اولویت بیشتری می‌دهد. در تبیین این دگرگونی ارزشی و نسلی، به طراحی دو فرضیه پیش‌بینی کننده می‌پردازد که عبارتند از:

۱- فرضیه کمیابی که بنا بر آن اولویت‌های فرد، بازتاب محیط اجتماعی - اقتصادی اوست. فرضیه کمیابی، به دگرگونی کوتاه‌مدت با آثار دوره‌ای اشاره دارد. دوره‌های پررونق به افزایش فرامادی گرایی و دوره‌های کم‌یابی، به مادی گرایی می‌انجامد.

۲- فرضیه اجتماعی شدن که اصل را بر این قرار می‌دهد که ارزش‌های اساسی فرد به شکل گسترده، بازتاب شرایطی است که طی سال‌های قبل از بلوغش فراهم شده است. فرضیه اجتماعی شدن، دلالت بر وجود آثار بلندمدت نسلی دارد (اینگلهارت و آبرامسون، ۱۳۷۸: ۲۶).

او نظریه دگرگونی ارزشی را که دلالت بر جابجایی اولویت‌های مادی به سمت اولویت‌های غیرمادی دارد، به توسعه اقتصادی جوامع ارتباط می‌دهد تا جایی که برای تأثیر نهادهای فرهنگی در این دگرگونی، چندان وزنی قایل نیست. جوانان به مراتب بیشتر از بزرگسالان بر خواسته‌های فرامادی تأکید دارند و تحلیل دگرگونی سنی مبین این است که این موضوع به مراتب بیشتری، بازتاب دگرگونی نسل‌ها تا انعکاس سال‌خوردگی است (اینگلهارت، ۳۷۳۱: ۵۱۱). اینگلهارت، دگرگونی حاصل شده در جامعه بر مبنای تحولات اقتصادی و اجتماعی را در قالب دگرگونی فرهنگی در چارچوب سمت‌گیری‌های ارزشی که منجر به تفاوت‌های نسلی می‌شود، تعریف می‌نماید؛ در نتیجه دگرگونی‌های فرهنگی مهم به تفاوت میان نسل‌ها می‌انجامد. ما بر طبق نظریه اینگلهارت، شکاف نسلی بر مبنای تغییر ارزشی نسل‌ها را مبنای کار خود قرار داده، اما در کنار آن به تغییرات زیستی و چرخه زندگی، اجتماعی، اقتصادی و تکنولوژیک توجه کرده و با نگاهی فراگیر و چند عاملی به بررسی شکاف نسل‌ها در هویت فرهنگی که شامل باورها، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارها خواهیم پرداخت.

تعریف نسل

افرادی که در یک گروه دسته‌بندی سنی متولد شده و دارای تجارب تاریخی مشترک هستند، در شکل‌گیری معانی، ایدئولوژی، جهت‌گیری، نگرش و ارزش‌های یکسانی شریک می‌شوند. همچنین افراد یک گروه و دسته سنی، اغلب انتظارات مشابهی را در مورد تغییرها و انتقال دوره‌های سنی از خود بروز می‌دهند (آزاده، ۱۳۸۷: ۳۳).

سه دیدگاه در مورد گسست نسلی

- گسست نسلی ارتباط نزدیکی با مفاهیم تعارض نسلی و انقطاع نسلی دارد. به اعتقاد برگستن^۱ (۱۹۷۰) سه دیدگاه عمده در زمینه گسستگی نسلی وجود دارد:
۱. کسانی که معتقد به شکاف عمیق نسلی هستند؛ فرهنگ جوانان را مختلف و حتی متضاد با فرهنگ مسلط بزرگسالان می‌دانند؛
 ۲. کسانی که وجود شکاف عمیق نسلی را یک توهم و خیال می‌دانند که به اشتباه توسط وسایل ارتباط جمعی به مردم تحمیل شده است؛ تأکید دارند که تضاد نسل‌ها مربوط به تضاد در ارزش‌ها نیست، ارزش‌های دو نسل به صورت یکسان مورد قبول قرار می‌گیرد و تضاد، ناشی از ابزارهای به کار گرفته شده برای تحقق دادن به ارزش‌های مورد قبول است؛
 ۳. کسانی که معتقد به پیوستگی و تفاضل‌گزینی بین نسل‌ها هستند، معتقدند که تضاد اندکی بین نسل‌ها در مورد ارزش‌ها وجود دارد (تیموری، ۱۳۸۰: ۴۶).

روش تحقیق تحلیل نظری و ثانویه

این تحقیق با استفاده از روش‌های توصیفی و داده‌های ثانویه اجرا می‌شود. برای بررسی وضعیت شکاف نسلی، بین نسل جوان و نسل قبلی در ایران با استفاده از داده‌های ثانویه، به مقایسه ارزش‌های فرهنگی سه نسل جوان و نسل میان‌سال و یا نسل کهنسال یا به تعبیری والدین - فرزندان می‌پردازیم. ابتدا اختلاف باور و ارزشی (لایه زیرین) میانگین سه نسل را با هم مقایسه کرده؛ در ادامه اختلافات هنجاری و رفتاری و نمادین (لایه زیرین) را مورد بررسی قرار داده و سپس نتیجه می‌گیریم که آیا شکاف نسلی بین آنها وجود دارد یا خیر؟ و اگر اختلافی هست، در چه لایه‌ای می‌توان آن را جای داد. داده‌های تحلیلی ما براساس طرح ملی «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» خواهد بود که در سال ۱۳۸۲ منتشر شده است.

1. Bergsten

تعریف عملیاتی نسل

در مباحث علوم اجتماعی، معانی متعددی از نسل ارائه شده است ولی هنوز وفاق کافی درباره معنای نسل وجود ندارد. به نظر بالسیک، نسل عبارت است از فاصله میان والدین با فرزندان شان؛ بدین ترتیب، اگر سن بچه دار شدن را مثلاً بین ۲۰ الی ۲۵ سالگی فرض کنیم، آنگاه هر ۲۰ تا ۲۵ سال، یک نسل جدید پا به عرصه حیات می‌گذارد. بسیاری از مردم، در طول عمر خویش شاهد حضور ۳ نسل هستند: پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها، خودشان و فرزندان شان (فغانی، منتظر قائم، ۱۳۸۷: ۳۹).

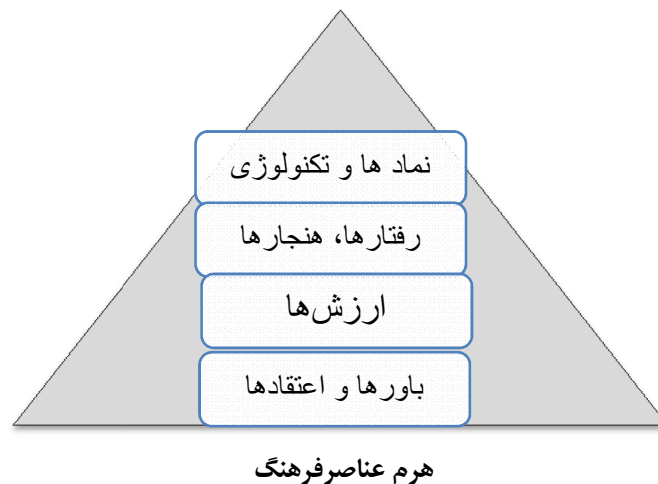
هویت جمعی فرهنگ ایرانیان

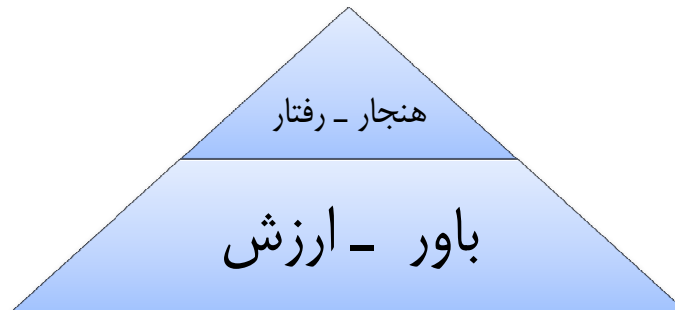
برای تحقق بخشی به وفاق اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه و نسل‌ها توجه به فرهنگ و هویت مشترک جمعی از اولین مباحث اصلی می‌باشد. اینکه فرهنگ و هویت تاریخی آن جامعه چیست؟ و چه مولفه‌هایی جزء ارکان اصلی فرهنگ و هویت آن جامعه می‌باشد؟ فرهنگ معین، واژه هویت را چنین تعریف کرده است: «آنچه که باعث تمایز یک فرد از دیگری باشد». ما تا ندانیم که بودیم، نمی‌توانیم بدانیم که هستیم، یعنی شناخت هستی ما در گرو شناخت تاریخی ماست. هویت، مشتق از ریشه لاتین است، به معنای تشابه و تداوم؛ یعنی، هم در آن یک اشتراک وجود دارد و هم یک استمرار و پایایی. به عبارتی، آنچه در طول تاریخ ثابت و مشترک مانده و تحول و دگرگونی تاریخی روی آن اثر نگذاشته است (افروغ، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲). در هویت و فرهنگ ایرانی، صحبت از هویت جمعی ایرانی یا هویت فرهنگی یا هویت تاریخی یا هویت ملی است. برخلاف تصور خیلی از افراد که فکر می‌کنند هویت، امری ایستا و بدون تغییر و دگرگونی است، هویت یک قسمت ثابت و یک قسمت متحول دارد. ما می‌خواهیم بدانیم که این «من» ملی یا ایرانی کجاست و کجا باید آنرا جست‌وجو کنیم؟ باید «ما»ی ملی و «ما»ی جمعی خود را در فرهنگ ببینیم (همان: ۲۴).

فرهنگ به شیوه‌های زندگی که افراد یک جامعه می‌آموزند، در آن مشارکت دارند و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد، اطلاق می‌شود. «فرهنگ»، دارای سه عنصر شناختی، مادی و قواعد سازمانی است که جنبه شناختی‌اش، شامل ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و دانش‌ها و جنبه مادی فرهنگ، شامل مهارت‌های فنی، هنرها، ابزار و وسایل و اشیای مادی دیگری

است که اعضای جامعه از آن استفاده می‌کنند و قواعد سازمانی فرهنگ شامل مقررات، نظام‌ها و آیین‌هایی است که انتظار می‌رود اعضای گروه، هنگام فعالیت‌های روزمره زندگی از آن پیروی کنند (کوئن، ۱۳۷۲: ۷۲ و ۷۳). یکی از جامعه‌شناسان به نام اولسون، فرهنگ را به چهار مولفه تقسیم می‌کند: هنجار، باور، ارزش و تکنولوژی. در هنجار، دنبال این هستیم که چه انجام می‌شود، در باور، به دنبال این هستیم که چه چیز وجود دارد، در ارزش، به دنبال این هستیم که چه باید باشد و در تکنولوژی، به چگونگی انجام امور توجه داریم (افروغ، ۱۳۷۹: ۱۸). تعریف مختصر، مفید و جامع، فرهنگ یعنی معرفت مشترک که مؤلفه‌های مختلفی دارد. این مولفه‌ها، لایه‌های متفاوت فرهنگ را تشکیل می‌دهند؛ لایه اولیه (زیرین) لایه فکر، بینش، جهان‌بینی، باور و آنچه از سنخ اعتقادات، ذهنیت و معرفت است. لایه دوم، لایه ارزش‌هاست؛ آنچه که از سنخ ارزش‌هاست، ملاک‌های داوری شما نسبت به خوبی، بدی، زیبایی، زشتی و... لایه دوم را تشکیل می‌دهد. جهت تمایلات ما را بیان می‌کنند. لایه دوم، متأثر از لایه اول است. لایه سوم، لایه الگوهای رفتاری و هنجارهاست. لایه چهارم، لایه نمادها (به معنای نمادهای کلامی و غیر کلامی، یعنی اعم از زبان کتابت و زبان گفتاری و نمادهای غیر کلامی مثل هنر، موسیقی، طراحی، معماری و...) است (افروغ ۱۳۸۷: ۲۵).

با توجه به تعاریف و مفاهیم مختلف در مورد فرهنگ می‌توان هرم فرهنگی را به شکل زیر ارائه کرد.





به نظر می‌رسد مفهوم شکاف نسلی در فرهنگ را می‌توان در دو بعد کلی تقسیم کرد: بعد ذهنی و بعد رفتاری؛ یعنی فاصله نسل‌ها گاه جنبه ذهنی و گاه بعد رفتاری دارد. فاصله نسل‌ها از بعد ذهنی، به این معناست که افراد نسل‌های متفاوت، نگرش‌ها، باورها و ارزش‌های متفاوت و گاه متعارضی دارند. در مقابل، فاصله نسلی از بعد رفتاری، جنبه عینی دارد و می‌توان آن را دید و منظور از آن، تفاوت‌های سلیقه‌ای و رفتاری است.

باور، ارزش و نگرش

عقاید، به باورهای کلی درباره هستی و به‌طور ویژه درباره زندگی گفته می‌شود. برای مثال، اصل لذت‌گرایی که از برداشتی حس‌گرایانه و مادی درباره انسان سرچشمه می‌گیرد، باور است. در مقابل، سعادت‌گرایی یا کمال‌گرایی که بر برداشت متعالی از انسان مبتنی است نیز باور دیگری شمرده می‌شود.

آنچه شکل‌دهنده پایه‌های نظام رفتاری افراد و یا به تعبیر جامعه‌شناسان، تعیین‌کننده حدود رفتار و افعال فرد است، همان ارزش‌هاست. از این‌رو، بنیان فرهنگ بر همان جنبه شناختی‌اش یعنی ارزش‌ها نهاده شده است. ارزش‌ها به‌عنوان شکل‌دهنده پایه‌های نظام رفتاری افراد، دارای بیشترین تأثیر در کنش‌های آنها بوده؛ در بعد روانی و فردی، مهم‌ترین منبع برای جهت‌گیری و درک و شناخت از خود و در بعد اجتماعی مجموعه‌ای از عقاید و

نگرش‌ها هستند که فرد، طی فرایند جامعه‌پذیری، آنها را به دست می‌آورد و خود را با قواعد و هنجارهای جامعه هماهنگ می‌سازد (تیموری، ۱۳۸۰: ۱۰).

نگرش، به آمادگی روانی و فکری افراد گفته می‌شود که بر اساس یک تجربه سازمان‌یافته شکل می‌گیرد و پاسخ عملی فرد را به موقعیت‌های مختلف شکل داده و رفتار او را هدایت می‌کند. افراد با دسته‌بندی اشیاء به شناخت دست می‌یابند و این جزء شناختی می‌تواند به شخص، احساس خوشایند و یا ناخوشایندی دهد و در نهایت این دو جزء شناخت و احساس با هم می‌توانند فرد را به انجام عمل خاصی سوق دهند یا از آن باز دارند (اریکسون، ۱۳۸۲: ۳۶). نگرش، برآمده از تجربه محیطی و زندگی حسی می‌باشد و در جریان تجربه‌های اجتماعی و تاریخی متفاوت، امکان تغییر در نگرش‌ها بسیار زیاد می‌باشد.

هشتر^۱، تفاوت ارزش و نگرش را با وجود شباهت‌هایی میان آنها، ثبات و کلیت ارزش در مقابل خاص‌نگری و ناپایداری نگرش می‌داند. ارزش‌ها، معیار درونی برای ارزیابی است، نگرش نیز درونی است ولی کلیت ارزش را ندارد. در مقابل ارزش و نگرش که مفاهیمی درونی هستند، هنجارها برخلاف تداوم و کلیت نسبت به کنشگر، بیرونی محسوب می‌شوند (هشتر، ۱۹۹۳ به نقل از آزاده، ۱۳۸۷: ۶۱). هشتر، به‌لحاظ مفهومی، قائل به تمایز بین ارزش، نگرش و هنجار است (همان: ۶۹). از نظر وی ارزش‌ها معیاری درونی، کلی و ثابت را برای ارزیابی امور، به وجود می‌آورند. نگرش‌ها نیز ترجیحات درونی است اما نگرش موقتی یا دائم و خاص یا کلی است.

هنجار - رفتار (تولید و به‌کارگیری نماد و تکنولوژی)

هنجارهای اجتماعی را تجلی بیرونی ارزش‌های اجتماعی و قواعد تعیین‌کننده چگونگی تفکر و نحوه سلوک انسان می‌دانند (چلبی، ۱۳۷۵: ۲۴). از این‌رو، جامعه‌شناسان، فردی را بهنجار می‌گویند که با ضوابط اخلاقی و فرهنگی جامعه خویش سازگار و هماهنگ و در عمل، بدان‌ها پایبند باشد. بدیهی است براساس مبانی اعتقادی و شناختی

1. Hechter

(انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی) و ارزشی حاکم بر فرهنگ جوامع، نوع هنجارهای حاکم بر آنها متفاوت است؛ یعنی ممکن است یک مقوله یا متغیر اجتماعی در یک جامعه، امری بهنجار باشد و برعکس، در جامعه‌ای دیگر کاملاً نابهنجار به‌شمار آید. بدین ترتیب، هنجارهای اجتماعی، چگونگی روابط و رفتارهای اجتماعی و کنش‌های تقریباً تغییرناپذیر انسانی را مشخص می‌سازند. محدودیت‌هایی نیز در زمینه رفتار آدمیان به وجود می‌آید و معین می‌کنند که انسان چه باید بگوید یا نکوید، چگونه بیندیشد، چگونه رفتار کند، چه اعمالی را انجام دهد و از انجام چه اعمالی بپرهیزد (فرجاد، ۱۳۷۷: ۹۹).

با توجه به عناصر فرهنگی و تاریخی هویت ایرانی و امکان بررسی ثانویه داده‌های در دسترس از پیمایش‌های انجام شده، در این تحقیق، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها و رفتار ایرانیان در چهار زمینه مورد مطالعه واقع شده است:

- الف) ۱- باورها و ارزش‌های دینی ۲- هنجارها و رفتارهای دینی؛
- ب) ۱- باورها و ارزش‌های سیاسی ۲- هنجارها، رفتارها و مسائل سیاسی؛
- ج) ۱- باورها و ارزش‌های خانوادگی ۲- هنجارها، رفتارهای و مسائل خانوادگی؛
- د) ۱- باورها و ارزش‌های اجتماعی ۲- هنجارها و رفتارهای اجتماعی.

الف) دین و هویت ایرانی

در تعریف فرهنگ بیان شده که: «فرهنگ هر ملت، همان میراث اجتماعی است. به عبارت دیگر، کلیت به‌هم‌تافته‌ای است شامل: دانش، دین، هنر، اخلاقیات، قانون، فنون ابزارسازی و کاربردهای آن و روش فرارساندن آنها» (ورجاوند، ۱۳۷۸: ۲۰-۲۱). چنین به‌نظر می‌رسد که «کارکردهای فرهنگی در تشخیص هویت ملی، نقش مهمی داشته است؛ زیرا یک ایرانی را به‌واسطه فرهنگ ایرانی است که ایرانی می‌نامند» (ستاری، ۱۳۸۰: ۹۷). از میان عناصر فرهنگی، نقش دین بی‌نظیر است. آگوست کنت، در این‌باره می‌گوید: «دین به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا بر امیال خودخواهانه فایق آیند و به خاطر عشق به هم‌نوعان خود، فراتر از این خودپرستی‌ها عمل کنند. دین، همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین، سنگ‌بنای سامان

اجتماعی است و برای مشروع‌ساختن فرمان‌های حکومت، اجتناب‌ناپذیر است. هیچ قدرت دنیوی نیست که بدون پشتیبانی یک قدرت معنوی دوام آورد (کوزر، ۱۳۶۸: ۳۴). بی‌گمان دین در میان عناصر سازنده فرهنگ ایران، همیشه نقش پررنگ و جایگاه ویژه‌ای داشته است. اعتقادات و باورهای هر کسی و به‌طور کلی جهان‌بینی او، بخش اصلی هویتش را تشکیل می‌دهد. در جامعه نیز چنین است؛ دین، به‌عنوان دستگاه منسجم اعتقادی جامعه که نه‌تنها رابطه انسان با خدا را تعیین می‌کند بلکه با تعریف چیستی و کیستی خداوند، تعیین‌کننده چگونگی و چرایی آفرینش، هدف زندگانی این جهان، فرجام‌شناسی ایران و نظایر آن مانند نظام سیاسی و اخلاقی فردی و اجتماعی است. بنابراین مهم‌ترین نقش را در تبیین هویت ایرانی از طریق نظام حکومتی و سیاسی آن داشته است... (ثابت فر، ۱۳۸۳: ۲۵۲). به‌طور کلی در نزد ایرانیان، دین و ملک همزاد یکدیگر بوده‌اند و ایرانیان قومی ملحد و بی‌دین نبوده‌اند. ایرانیان هیچ‌گاه بت‌پرست نبوده‌اند، هیچ‌گاه تندیزی نداشته‌اند. وجه غالب ایرانیان خداپرستی و یکتاپرستی آنان بوده است (افروغ، ۱۳۸۶: ۲۸).

الف - ۱ - باورها و ارزش‌های دینی

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل نگرش
۹۶	۹۷/۵	۹۶/۹	ایمان به خدا موجب راحتی در حد زیاد
۹۴/۷	۹۴/۹	۹۵	محاسبه اعمال خوب و بد در آخرت
۹۴/۱	۹۳/۴	۹۶/۳	میزان زیاد توکل به خدا
۹۷/۸	۹۸/۱	۹۸/۷	اهمیت داشتن مذهب از حد متوسط به بالا
۸۴/۶	۹۰/۸	۹۴/۳	مذهبی بودن از حد متوسط به بالا از نگاه خود

جدول شماره ۱: میزان درصد باورها و ارزش‌های دینی در بین سه نسل
(بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان سال ۱۳۸۲)

با توجه به جدول فوق می‌توان گفت، ایمان به خدا، قیامت، توکل و آرامش بخش بودن این اعتقاد و حل شدن مشکلات با ایمان به خدا، نشان از اعتقاد بالا در هر سه نسل است؛ هرچند در برخی نسل‌ها تفاوت‌هایی قابل مشاهده می‌باشد که به دلیل چرخه زندگی و خصوصیات خاص دوره جوانی، قابل تفسیر است. اما نکته اساسی این است که باور و ارزش یکتاپرستی و ایمان به خدا که از عناصر اصلی هویت ایرانی می‌باشد، در اینجا یکی است و وفاق اعتقادی و ارزشی خوبی بین سه نسل برقرار است؛ البته امکان عدم تعریف درست از مذهبی بودن و یا نگاه آرمانی داشتن جوانان به دین و مذهب می‌تواند علت اختلاف نظر آنها تلقی گردد و یا مقایسه‌ای که جوانان بین خود و پدر و مادر و نیز نسل پیشین تر انجام می‌دهند، دلیل این تفاوت‌ها باشد.

بر اساس داده‌های جدول شماره ۱، تنها ۸۹ نفر (۵/۱۶ درصد) از ۵۳۳ نفری که خود را مذهبی نمی‌دانند، اظهار داشتند که هیچ‌گاه نماز نمی‌خوانند و ۴/۲۲ درصد اظهار داشتند که همیشه نماز می‌خوانند.

الف - ۲ - هنجار و رفتارهای دینی

نگرش	نسل		
	نسل سوم	نسل دوم	نسل اول
مخالفت با پول در آوردن از هر راهی	۹۲/۸	۹۶/۵	۹۷/۴
تقید زیاد به روزه گرفتن	۸۳/۷	۸۷	۹۰/۱
مرتب خواندن نماز در اکثر اوقات	۶۰/۵	۷۵/۹	۸۶/۴
شرکت در نماز جماعت گاهی اوقات یا اکثر اوقات	۳۶/۴	۴۱/۳	۵۶/۱
شرکت در نماز جمعه گاهی اوقات یا اکثر اوقات	۱۸/۵	۲۲/۱	۳۱/۵

جدول شماره ۲: میزان درصد هنجارها و رفتارهای دینی در میان سه نسل (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

بر اساس جدول شماره ۲، تفاوت معناداری بین گروه‌های سنی وجود دارد. مثلاً ۸۶/۴ درصد افراد گروه سنی بالاتر از ۵۰ سال و ۷۵/۹ درصد افراد سنی ۴۹-۳۰ سال، ۶۰/۵ درصد افراد سنی ۲۹-۱۵ سال، اکثر اوقات یا همیشه نمازشان را مرتب خوانده‌اند. به لحاظ میزان شرکت در نماز جماعت در یک سال گذشته، تفاوت معناداری بین گروه‌های سنی وجود دارد. همین‌طور به لحاظ میزان شرکت در نماز جمعه، تفاوت معناداری بین گروه‌های سنی وجود دارد. و نیز، در باب، روزه گرفتن تفاوت معناداری هرچند ضعیف بین گروه‌های سنی وجود دارد.

در کل می‌توان گفت: هرچند در بین جوانان و بزرگسالان، دین‌داری (اعتقادات، ارزش‌ها، هنجارها اخلاقیات مناسک) ثابت شده است. اما دین‌داری، دارای ابعادی است که تنها در بعضی از آنها، گروه سنی جوانان از بزرگسالان فاصله می‌گیرند. به لحاظ اعتقادی، ارزشی و عاطفی، تفاوت عمده‌ای بین دو گروه‌ها مشاهده نمی‌شود. در شاخص یکتاپرستی و اعتقاد به خداوند از عناصر اصلی هویت دینی ایرانیان، تفاوت چندانی ندارد اما در شیوه هنجاری و رفتار دینی و عمل به احکام، به گونه‌ای متفاوت برای جوانان تعریف شده است، لذا در این سطح تفاوت معناداری وجود دارد.

ب - سیاست و هویت ایرانی

به تعبیر جerald نولی، شکل‌گیری هویت ایرانی به‌عنوان یک «انگاره سیاسی و مذهبی» به اواسط دوره ساسانیان و پادشاهی اردشیر بر می‌گردد. مفهوم ایرانی، در پاسخ به بحران هویت دوران اشکانیان، به‌عنوان یک انگاره سیاسی و مذهبی شکل می‌گیرد. هر چند هویت ایرانی به‌عنوان یک انگاره سیاسی و مذهبی به ساسانیان بر می‌گردد، اما به‌عنوان یک مفهوم قومی، مذهبی و ارضی سابقه دیرینه دارد. هر جا که قوم آریایی مطرح بوده است، تفکر مزدایی حاکم بوده است؛ یعنی، خداپرستی وجود داشته است. به‌عبارت دیگر، بین قوم آریایی و آیین مزدایی پیوند لاینفکی وجود داشته است. آریایی‌ها را با گرایش به اهورامزدا می‌شناختند. این سؤال که آنجایی که هویت ما را تشکیل می‌دهد، کجاست؟ در پاسخ باید گفت: قومیت آریایی و اعتقاد به اهورا مزدا. در

متن سروده‌های زرتشت (گاتها)، متوجه چند نکته در آیین زرتشت می‌شوید: یکی از آنها، یکتاپرستی است. یکی دیگر، تلفیق بین دین و سیاست، یا تلفیق بین امپراتوری و مذهب است که در عهد ساسانیان به‌عنوان عنصر هویت ایرانی مطرح می‌شود. ایرانیان باستان از نظر فلسفه تاریخ اوستایی معتقد هستند، در نبرد نیروهای اهورایی علیه نیروهای اهرمنی که در آن انسان، در یاری‌رسانی به نیروهای اهورایی علیه اهرمنی نقش ویژه بر عهده دارد، همین که پای انسان و یاری‌رسانی او به نیروهای اهورایی علیه اهرمنی را به میان کشیده می‌شود، زمینه برای امور سیاسی فراهم می‌شود. یعنی انسان، دیگر انسان بی‌تفاوت نیست. انسان در خلق و آفرینش نیکی، در اندیشه زرتشتی‌ها نقش فعالی دارد و خود این نقش می‌تواند به امر سیاسی تبدیل شود و بر امور سیاسی تاثیر داشته باشد (افروغ، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۳).

در ایران باستان، وفاداری به شاه یکی از مولفه‌ها یا عناصر هویت ایرانی بوده است. اما از زمان ساسانیان به بعد، به‌خصوص با ورود فرهنگ و تمدن اسلامی، وفاداری به شاه، جای خود را به وفاداری به مذهب می‌دهد... فرد به جای اینکه وفادار به شاه باشد باید به مذهب، وفادار باشد. یعنی، وفاداری در قالب یک شخص تجلی پیدا نمی‌کند بلکه در قالب مجموعه‌ای از اصول و قواعد و حیانی (که استعداد آن در فرهنگ ایرانی وجود داشته) متجلی می‌شود. ایرانیان به‌خاطر همان زمینه‌های فرهنگی مساعد (نگاه فلسفه تاریخ اوستایی، یکتاپرست، نگاه سلسله‌مراتبی و تلفیق دین و سیاستشان) آرزوها و تمنیات خودشان را در اسلام و مذهب شیعه می‌یابند. هویت ایرانی، در عهد صفوی تولدی دیگر یافت و در عصر جدید به‌صورت هویت ملی ایرانی متجلی گردید؛ یعنی، تشیع صفوی، نقش بزرگی در همبسته کردن اجزاء پراکنده هویت ایرانی ایفاء می‌کند و بار دیگر همان انگاره سیاسی و مذهبی، مفهوم ایرانی را احیاء می‌کند. به یک معنا، شیعه و فرهنگ ایرانی دو عنصر لاینفک هستند. ما اصولاً نمی‌توانیم صحبت از دو هویت کنیم و بگوییم هویت ملی در مقابل هویت دینی. اگر قرار باشد که تقدیمی وجود داشته باشد، این هویت دینی است که تقدم دارد. اما به هر حال، بین دیانت و هویت دینی و هویت ملی ما، هیچ تعارضی وجود

ندارد. عنصر اساسی هویت ایرانی ما، دینداری بوده که این هویت خودش را در هویت ملی هم بازتولید کرده است (همان: ۳۸-۳۶).

ب - ۱ - باورها و ارزش‌های مربوط به سیاست

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل
			نگرش
۵۲/۲	۵۵/۸	۵۱/۹	مخالفت با جدایی دین از سیاست
۳۳/۹	۳۱/۲	۳۲/۱	موافق جدایی دین از سیاست
۸۳/۹	۸۳/۳	۸۵/۲	موافق آزادی قدس
۷۹/۵	۸۱/۱	۸۴/۲	موافق حکومت اسلامی در جهان

جدول شماره ۳: میزان درصد باورها و ارزش‌های سیاسی در میان سه نسل

(بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

درباره جدایی دین از سیاست، تفاوت نسبتاً معناداری بین نظرات گروه‌های سنی مختلف وجود دارد. ۵۲/۲ درصد افراد سنی ۲۹ - ۱۵ سال، مخالف با جدایی دین از سیاست می‌باشند در حالی که این میزان در گروه سنی ۴۹ - ۳۰ سال، ۵۵/۸ درصد و گروه سنی بالاتر از ۵۰ سال، ۵۱/۹ درصد است و موافقت با جدایی دین از سیاست در گروه سنی ۲۹ - ۲۰ سال، ۳۳/۹ درصد است. این نتایج، نشان می‌دهد که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین عنصر هویت فرهنگی ایرانی یعنی «انگاره سیاسی و مذهبی» از اهمیت بالایی با کمترین تفاوت بین نسل‌ها برقرار است. در واقع شاهد دوقطبی شدن نسل‌ها - اقلیت طرفدار جدایی و اکثریت مخالف جدایی دین از سیاست - هستیم. می‌توان گفت: به‌رغم تبلیغات مسموم، روح و هویت ایرانی بر انگاره سیاسی و مذهبی همچنان پایبند و استوار است. وجه مخالفت با این عنصر را می‌توان اثر تبلیغات دشمنان (استعمار و استبداد) و افراد خودی غافل و ناآشنا به هویت ایرانی اسلامی (روشنفکران و متحجرین مقدس‌مآب) قلمداد کرد.

میزان توجه به مقوله «آزادی قدس» که به عنوان یکی از نمودهای پیوند دین با سیاست از آرمان‌های ایرانیان بوده و می‌تواند «انگاره سیاسی و مذهبی» را نمایش دهد و نیز از عناصر هویتی ایرانیان می‌باشد، در بین سه نسل تقریباً یکی بوده و بالای ۸۳ درصد، می‌باشد و لذا تفاوت چندانی بین سه نسل ملاحظه نمی‌شود.

ب-۲- هنجارها و رفتارهای مربوط به سیاست

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل نگرش
۴۲/۸	۵۰	۴۸/۴	امنیت
۲۹/۹	۳۲/۱	۳۵/۲	رفاه
۱۷/۸	۱۰/۱	۱۰/۵	آزادی
۹/۶	۷/۸	۶	مشارکت سیاسی

جدول شماره ۵: اولویت اول مسائل اجتماعی در میان سه نسل
(بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

افراد جامعه در هر سه نسل، امنیت و رفاه مادی را بر آزادی بیان و مشارکت سیاسی ترجیح می‌دهند و مسئله مهم کنونی را نیازهای اولی تشخیص داده‌اند. اما تفاوت معنی‌دار نسل جوان با نسل قبلی را می‌توان در تجربه نسلی و ویژگی‌های نسلی جست‌وجو کرد؛ چراکه هویتی که جوانان به‌طور خاص با آن شناخته می‌شوند و با آن خود را معرفی می‌کنند، هویت مدرن است که دارای ویژگی‌هایی از قبیل: نوگرایی، تحول‌خواه، آزادی عمل و مانند آن است در برابر هویت نسل میانه که هویت انقلابی و نسل بزرگسالان که هویت سنتی است. رشد هرم سنی جوانان، فراگیر شدن تحصیلات دانشگاهی و طولانی شدن مدت تحصیل و سیاست‌زدگی در دوره جوانی از عوامل دیگری است که می‌توان به آن اشاره کرد (جنبش دانشجویی ۱۹۶۰م).

نسلی سوم	نسلی دوم	نسلی اول	نسلی
			نگرش
۱۲/۹	۱۶/۴	۲۲/۹	رضایت زیاد از اوضاع سیاسی
۴۷/۵	۴۷/۳	۴۵/۷	رضایت متوسط از اوضاع سیاسی
۳۹/۶	۳۶/۳	۳۱/۴	رضایت کم از اوضاع سیاسی
۵۵/۹	۵۸/۳	۶۴/۸	احتمال شرکت در انتخابات ریاست جمهوری
۴۷/۲	۵۲/۶	۶۲/۶	احتمال شرکت در انتخابات مجلس
۴۳/۹	۴۲/۸	۴۵/۱	اعتماد زیاد به اخبار رسانه ملی
۳۱/۴	۱۷/۸	۱۸/۴	اعتماد زیاد به اخبار ماهواره
۵۳/۲	۳۵/۷	۴۳/۳	اعتماد زیاد به اخبار اینترنت

جدول شماره ۷: میزان درصد هنجارها و رفتارهای مربوط به سیاسی در میان سه نسلی (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

در مورد مولفه رضایت از اوضاع سیاسی، تفاوت معناداری بین سه نسلی مشاهده می‌شود. در مورد احتمال شرکت در انتخابات آینده ریاست جمهوری، در میان سه نسلی، تفاوت معناداری وجود دارد. درصد بیشتری از جوانان، اظهار داشتند که احتمال شرکت آنها در انتخابات کم است. احتمال شرکت زیاد در انتخابات ریاست جمهوری در میان سه نسلی نیز قابل توجه می‌باشد. همین‌طور نسبت به احتمال شرکت در انتخابات مجلس نیز تفاوت معناداری بین سه نسلی وجود دارد.

نسبت به مولفه اعتماد زیاد به اخبار رسانه ملی، هرچند تفاوت معناداری نیست ولی درباره مولفه اعتماد زیاد به اخبار ماهواره و اینترنت، تفاوت معنادار بالایی بین سه نسلی مشاهده می‌شود و می‌توان در میزان استفاده و اعتماد به اخبار رسانه‌های نوین فاصله نسلی را بین سه نسلی مشاهده کرد.

خانواده و هویت ایرانی

تشکیل خانواده در ایران باستان، اشتراک منافع اقتصادی، همیاری و امداد مادی و معنوی بوده و عشق و محبت، ضامن استواری و تداوم این ساختار می‌باشد. بنیاد بیوکانی (زناشویی) در دین زرتشت، باید بر پایه خرد، عشق، همکاری و دلبستگی به سازندگی استوار باشد. ازدواج در دین زرتشت، اهمیت به‌سزایی دارد (فرهنگ، ۱۳۷۴: ۱۶۶). اهورامزدا تأکید کرده است؛ آیین بیوکانی از بهترین کارها می‌باشد. در ایران باستان، زرتشتیان زناشویی را تنها به‌منظور رفع حوایج جسمانی و جنسی انجام نمی‌دادند بلکه برای آن، هدف و آرمانی بسیار عالی و مترقی داشتند. این هدف، فراهم کردن وسایل پیشرفت معنوی و غلبه نهایی نیکی بر بدی بود. تعالیم زرتشت، بشر را در راه رسیدن به عالی‌ترین مدارج روحانی یعنی فراهم کردن و تسریع ظهور سوشیانت و غلبه نیکی بر بدی هدایت می‌کند. هدف از زناشویی، مشارکت در نهضت بزرگ روحی است که در بیشتر ادیان الهی به بشر وعده داده شده است (رستم شهرزادی، ۱۳۸۶: ۱۰۰). آنان برای ازدواج و خانواده قائل به قداست مذهبی و اجتماعی بوده‌اند با این اعتقاد، تجرد در فرهنگ ایرانیان، همواره نکوهیده بوده است. تشکیل خانواده بدون انجام مراحل قانونی و مذهبی (جاری شدن خطبه عقد) در میان ایرانیان مذموم بوده است.

اسلام، به‌عنوان مکتبی انسان‌ساز، بیشترین توجه را به تشکیل خانواده دارد. از این‌رو، این نهاد مقدس را کانون تربیت می‌شمرد. نیک‌بختی و بدبختی جامعه انسانی را نیز به صلاح و فساد این نهاد وابسته می‌داند و هدف از تشکیل خانواده را تأمین نیازهای عاطفی و معنوی انسان از جمله: دست‌یابی به آرامش برمی‌شمرد. درباره نظام خانواده و شکل‌گیری و اهمیت آن، رهنمودهای فراوانی در متون دینی ما - اعم از کتاب و سنت - وارد شده است. خانواده (زن و شوهر) در قرآن کریم، آیاتی از آیات خدا و مایه آرامش روحی شمرده شده است، چنانکه خداوند فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار

آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد، در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند». به دلیل همین مقام والای پیوند مقدس زوجیت است که پیامبر ﷺ فرموده‌اند: ما بُئِنِي فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءِ أَحَبِّ أَلِي اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنَ التَّزْوِيجِ (مجلسی، ج ۱۰۳: ۲۲۲)؛ هیچ بنایی در اسلام محبوب‌تر از ازدواج (تشکیل خانواده) در نزد خداوند بزرگ نیست».

ج - ۱ - باورها و ارزش‌های مربوط به خانواده

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل / نگرش
۸۶/۹	۸۹/۹	۹۰/۳	اعتماد زیاد به اعضای خانواده
۸۱/۳	۷۹/۳	۷۹/۹	رضایت از ازدواج خود
۸۵/۷	۸۴/۲	۸۴/۷	رضایت از خانواده
۹۱/۸	۹۱	۹۱/۹	مخالفت با تعدد زوجات

جدول شماره ۸: باورها و ارزش‌های خانوادگی در میان سه نسل (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

برای اکثر افراد در میان سه نسل، ارزش‌های خانوادگی در شاخص‌هایی مانند: اعتماد بالا به اعضای خانواده، رضایت از ازدواج خود، رضایت از خانواده، مخالفت یا تعدد زوجات از درصد بالای بین ۸۰ تا ۹۰ درصد حکایت از است و سطح اعتماد و روابط گرم و اظهار رضایت در خانواده ایرانی نشان‌دهنده وفاق و همبستگی بین سه نسل به ارزش‌های خانواده و ارکان آن مثل ازدواج است که به‌عنوان یک ارزش هدف‌نگریسته می‌شود. در این شاخص هیچ فاصله معناداری، میان سه نسل مشاهده نمی‌شود.

ج - ۲ - هنجار، رفتارها و مسائل مربوط به خانواده

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل نگرش
۲۹/۵	۱۵/۹	۱۴/۳	اشکالی ندارد
۵۶/۹	۶۱/۵	۶۱/۵	مخالقم اما کاری ندارم
۸/۴	۱۴/۶	۱۷/۸	تذکر می‌دهم
۱/۷	۲/۶	۱/۳	به مراجع ذیصلاح مراجعه می‌کنم
۳/۵	۵/۴	۵	برخورد می‌کنم

جدول شماره ۹: شیوه برخورد با معاشرت و دوستی دختر و پسر قبل از ازدواج در میان سه نسل (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل نگرش
۱۴/۶	۹/۱	۶/۴	تک فرزندی
۷۶/۵	۷۳/۲	۷۴	دوفرزندی
۱۱/۲	۱۷/۷	۱۹/۷	سه و بالای سه فرزند

جدول شماره ۱۰: میزان درصد تعداد فرزندان مطلوب در میان سه نسل (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

نسلی سوم	نسلی دوم	نسلی اول	نسلی
			نگرش
۵۹	۵۳/۵	۵۲/۶	مخالف
۱۲	۱۱/۲	۱۲/۳	مردد
۲۹	۳۵/۳	۳۵	موافق

جدول شماره ۱۱: میزان درصد اولویت ازدواج با اقوام و بستگان در میان سه نسلی (بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

با توجه به چگونگی برخورد با دوستی دختران و پسران قبل از ازدواج به‌ویژه نسبت به مقولات: «اشکالی ندارد» «مخالقم اما کاری ندارم» و «تذکر می‌دهم»، در میان سه نسلی، تفاوت معناداری را می‌توان مشاهده کرد. داده‌های آماری، درباره میزان تعداد فرزندان مطلوب نیز بین مولفه‌های «تک‌فرزندی» و «سه فرزند و بالاتر» نیز تفاوت معناداری بین نسلی جوانان با نسلی قبلی را نشان می‌دهد. نسبت به مولفه اولویت ازدواج با قوم و خویش نیز، بین نسلی جوانان با نسلی قبلی، تفاوت آشکاری وجود دارد. به‌طور کلی می‌توان گفت از ویژگی‌های مهم هویت ایرانی اسلامی، خانواده‌گرایی و ارزشی‌بودن آن است که این اعتقاد در این بررسی، اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرده است؛ هرچند در بُعد هنجاری و رفتاری تفاوت‌های آشکاری بین نسلی جوان یا نسلی گذشته وجود دارد و با مشکلاتی مواجه شده است.

جمع‌گرایی و هویت ایرانی

در این انسان ایرانی چه چیزی وجود دارد که آن را از انسان غربی جدا می‌کند؛ پاسخ این سؤال چیزی است که ریشه در مبانی معرفتی و هستی‌شناسی جمعی ما دارد و آن عبارت است از: نگرش وحدت وجودی به عالم یا همان نگاه عرفانی. این نگاه عرفانی در واقع، آمیزشی بین آیین زرتشت و شیعه بوده است که بعد از پیدایش اسلام، شاهد تجلی این نگرش هستیم. نگرش انسان ایرانی مسلمان به خدا با نگرش انسان غربی تفاوت دارد. در

اینجا، نگاه انسان به خدا به عنوان موجودی ماورای او بوده که به او یاری می‌رساند، اما نگاهی که غرب دارد، خدا را از جنس انسان می‌داند که فقط قدرت برتر دارد و هیچ نقشی در یاری‌رساندن به انسان ایفا نمی‌کند. به همین دلیل، انسان موجودی خودبنیاد و متکی به خود است. این تفکر، به گونه‌ای همان فردیت معروف غربی است؛ فردیتی که در غرب شکل گرفته، ریشه در اساطیر یونان باستان است. در غرب فردیت، شکل گرفته اما در شرق فردیت شکل نگرفته است. ارتباط بین انسان و خدا در شرق از نوع عشق است اما این رابطه در آیین مسیحیت، بر اساس ریاضت است. در غرب، رابطه ارباب و بنده (خالق و مخلوق) حاکم است. اما در شرق رابطه عاشق و معشوق. این سیری که در عرفان ایرانی وجود داشته، مانع از شکل‌گیری فردیت شده است. یک تفکر جمع‌گرایانه عرفانی در فرهنگ ما حکم فرماست و هنوز هم هست (افروغ، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰).

د - ۱ - باورها و ارزش‌های اجتماعی (جمع‌گرایی)

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	نسل نگرش
۸۶	۹۱/۶	۹۵/۷	افتخار به ایرانی بودن
۷۹/۵	۸۰	۸۱/۸	حمایت از مستضعفان
۹۱/۲	۹۴/۱	۹۴/۲	مخالفت اهمیت‌دادن به خود و عدم توجه به دیگران

جدول شماره ۱۲: میزان درصد برخی باورها و ارزش‌های اجتماعی در میان سه نسل

(بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

میزان بالای افتخار به ایرانی بودن در هر سه نسل از نکات ارزنده‌ای است که روح هويت جمعی ارزش‌مند ایرانی را نشان می‌دهد. تفاوت معنی‌دار اما اندک در میان سه نسل را باید در علقه و عادت زندگی و دلبستگی به سرزمین و مردم و فضای فرهنگی جست‌وجو کرد که بیشتر این افتخار و دلبستگی، در جریان چرخه زندگی قابل توجه می‌باشد؛ هرچند مهاجرت به شهرهای بزرگ و خارج از کشور و برای اشتغال، تحصیل،

ازدواج و آشنایی با فرهنگ‌ها و کشورهای دیگر از طریق رسانه‌ها، مزیت بر علت می‌تواند باشد.

میزان درصد بالا در شاخص حمایت از مستضعفین در هر سه نسل در حدود ۸۰ درصد، مخالفت کردن با اهمیت به خوددادن و عدم توجه به دیگران در هر سه نسل در حدود بالای ۹۱/۲ درصد نشان از روح جمعی‌گرایی و هویت ایرانی در مقوله اعتقادی و ارزشی دارد که ریشه در هویت ایران باستان و اسلام دارد؛ چراکه ارتباط بین انسان و خدا در شرق از نوع عشق است و با توجه به رسالت تاریخی و نقش فعالی که انسان ایرانی در یاری‌رسانی به خدا در پیروزی بر اهریمن دارد و دیدگاه عرفانی که عشق به مخلوق را در راستای عشق و عبادت خداوند می‌داند، عنصر ارزشی جمع‌گرایی در فرهنگ ایران اسلامی وجود دارد.

د - ۲ - هنجارها و رفتارهای اجتماعی (جمع‌گرایی)

نگرش	نسل	نسل اول	نسل دوم	نسل سوم
احتمال زیادرفتن به جبهه در صورت جنگ	۵۱/۳	۴۴/۹	۴۰/۴	
احتمال متوسط رفتن به جبهه در صورت جنگ	۱۸/۸	۲۲/۵	۲۱/۷	
احتمال کم رفتن به جبهه در صورت جنگ	۲۹/۹	۳۲/۶	۳۷/۹	
احتمال زیاد خدمت در مناطق محروم	۶۵/۱	۶۲/۳	۵۸	
احتمال متوسط خدمت در مناطق محروم	۱۷/۱	۲۲/۴	۲۳/۲	
احتمال کم خدمت در مناطق محروم	۱۷/۸	۱۵/۳	۱۸/۸	

جدول شماره ۱۳ میزان احتمال رفتن خود به جبهه در صورت بروز جنگ؛

رفتن به مناطق محروم برای خدمت در میان سه نسل

(بر اساس ارزش‌ها و نگرش ایرانیان در سال ۱۳۸۲).

درصد بالای دو مقوله هنجاری و رفتاری رفتن به جبهه و خدمت در مناطق محروم در هر سه نسل و تفاوت نه چندان زیاد و فاصله بین نسل‌ها این امر آشکار می‌کند که هرچند

جمع‌گرایی عرفانی هویت بارزی داشته و دارد اما در مقام عمل، این فاصله میان نسل‌ها احساس می‌شود. البته نباید از نظر دور داشت که اقتضائات سنی هر دوره از زندگی انسان نیز در هر دوره تاریخی شرایط و مقتضیات خاص خود را دارد؛ گرچه ارتباط با فرهنگ غربی آسیب‌هایی را به این جمع‌گرایی وارد ساخته است. و بر همین اساس، فردگرایی و فرهنگ محاسبه‌گرانه در برخی موارد دیده می‌شود.

تحلیل و بررسی

یک بررسی دقیق‌تر، حاکی از تفاوت‌های بنیادین میان لایه‌های بیرونی فرهنگ (هنجار و رفتار و نمادها) با لایه‌های عمیق‌تر آن (باورها و اعتقادات و ارزش‌های جامعه) است. مثلاً ارزش‌های دینی، مذهبی، ملی و خانوادگی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، اما در شیوه‌های رفتار بیرونی و هنجارهای قابل مشاهده، جدایی‌های آشکارتری قابل مشاهده است که البته این خطر وجود دارد که در صورت عدم توجه در بلندمدت و با استقرار شرایط جدید به شکاف در لایه‌های عمیق‌تر اعتقادی و باورهای ارزشی بیانجامد.

در وضعیت کنونی جهان، پذیرش گسست‌های نسلی موجب این توقع است که هر نسل جدید، جهان فن‌سالارانه متفاوتی را تجربه خواهد کرد. اما این توقع در برخی جوامع به این تشخیص نمی‌رسد که دگرگونی میان نسل‌ها، باید از نوع نظامی جدید برخوردار باشد. برای نسل‌های بی‌شمار دو گروه فرهنگی یهود و ارمنی، کودکان‌شان را با این توقع پرورده‌اند که کوچ کنند و زبان‌های جدید بیاموزند بی‌آنکه احساس هویت فرهنگی‌شان را از دست بدهند. در شیوه‌ای بسیار مشابه، کودکان فرهنگ آمریکا و بسیاری از فرهنگ‌های دیگر با انتظار تغییر یافتن درون حوزه‌ای تغییرناپذیر پرورش می‌یابند (مید، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۰۴).

پذیرش و مجاز شمردن ارزش‌های نسل جوان علی‌رغم تفاوت با ارزش‌های نسل پیشین می‌تواند تهدیدی برای ارزش‌های اخلاقی، میهنی و دینی به‌شمار آید که با کوششی هویت‌گرایانه و تاریخی نگاه داشته شده است؛ چراکه تحرک و فعالیت رفتاری و نمادی باید در چارچوب باورها و ارزش‌های هویتی و فرهنگی تاریخی یک جامعه تعریف و نهادینه گردد.

وضعیت خاص گروه جوانان ۱۵-۲۹ سال

در نظریه‌های جدید، دوره جوانی به‌عنوان دوره عبور تعریف شده است. استانی مال این دوره را زمان فشار و طوفان می‌نامد؛ زیرا جوانان در این دوره، برای کشف هویت بزرگسالی می‌جنگند (هنری و دیگران، ۱۳۸۰: ۸). پارسونز، جوانی را مرحله‌ای انتقالی بین کودکی و بزرگسالی در نظر می‌گیرد که با ارزش‌های خاص خود که همانا لذت‌بردن از زندگی است، تعریف می‌گردد.

سنین یادشده، سنین احراز شغل و ازدواج است. در حالی که گروه‌های سنی پایین‌تر، هنوز به موقعیت خاص یادشده نرسیده‌اند و گروه‌های سنی بالاتر نیز کم‌وبیش تثبیت شده‌اند. تمایل کمتر این گروه سنی برای مشارکت در جنگ، نیز به دقت در وضعیت خاص سنی آنان مربوط است. این گروه سنی، در صورت بروز جنگ، فرصت‌های محتمل خود را نیز مسدود خواهد یافت و به هیچ‌روی از بروز چنان حوادثی استقبال نخواهد کرد. گروه سنی پایین‌تر تعهدی ندارد، کم‌وبیش تحت حمایت قرار دارد و خودش مسئولیتی را احساس نمی‌کند. در واقع، سن اجتماعی، از همان ۲۰ سال آغاز می‌شود اما دوره سنی ۲۰ تا ۲۹ سالگی، سن سرگشتگی و اشتغال است که در این سن، تعارض با خانواده شکل می‌گیرد و جوان، دهه پرتنش زندگی خود را آغاز می‌کند. ویژگی‌های ناسازگاری در این سن شکل می‌گیرد و پس از این دوره و با افزایش سن، روال عادی خود را از سر خواهد گرفت.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل‌های بالا در لایه‌های زیرین فرهنگ (باورها و ارزش‌ها)، در کمتر زمینه‌ای دامنه تفاوت‌ها چشمگیر است. این تفاوت‌ها در اغلب موارد اندک هستند و علاوه بر این در موارد بسیار دیگری نیز اصولاً تفاوت معناداری بر مبنای سن مشاهده نمی‌شود. می‌توان گفت میان گروه‌های سنی، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود؛ اگرچه در ظاهر و شواهد قابل مشاهده بیرونی حاکی از شکاف‌هایی است که در برخی از تحقیقات علمی نیز تأیید شده است اما برخی دیگر از تحقیقات و یافته‌های پژوهشی به‌ویژه در سطح ملی آن را تأیید نمی‌کند که بین متغیرهای مختلف اعتقادی و ارزشی در گروه‌های سنی دارای تفاوت

معناداری باشد. در برخی دیگر، شدت رابطه تنها در اندازه ضعیف ولی معنادار گزارش می‌شوند که معمولاً به حجم بزرگ جمعیت نمونه بستگی پیدا می‌کند. بدین ترتیب، شدت روابط در اندازه‌ای است که از آن نمی‌توان به مفهوم تضاد یا شکاف نسلی رسید.

اما در لایه‌های بیرونی فرهنگ (هنجارها و رفتارها)، تفاوت‌ها و فاصله‌هایی در میان سه نسل به خصوص نسل جوانان با دو نسل دیگر قابل مشاهده است؛ البته این مقدار تفاوت در زمینه‌هایی چون رفتار تاحدی به دوره زندگی مربوط می‌شود و تا حدی نیز اقتضای طبیعی روند تاریخی هر جامعه می‌باشد. از سوی دیگر اینکه این تفاوت‌ها به شکاف و یا گسست نسلی منجر شود نیز قابل تامل است که اولاً، شاخص آن باید مشخص شود که از چه میزان از تفاوت را می‌توان به آن شکاف نسلی اطلاق کرد ثانیاً، در اینکه در کدام یک از زمینه‌های هنجاری و رفتاری این امر به وقوع پیوسته است.

مشاهده عمیق و تفکر در مورد رفتار فردی و گروهی جوانان نشان می‌دهد که دغدغه شکاف نسلی و جدایی جوانان از ارزش‌ها و اعتقادات بنیانی، بی‌مورد و ناموجه است و گروه‌های سنی مختلف با اظهارات خود، نشان داده‌اند که در عین پذیرش مقوله‌های هنجاری و رفتاری فرهنگی مدرن، همچنان به ارزش‌های بنیادی خود پایبندند و جدایی از آنها را نمی‌پسندند. آنچه مسلم است، تعدد و تنوع فرهنگ‌های گروهی در درون گستره جامعه است که در عین تمایل به منحصر به فرد بودن (تمایز یافتگی)، دارای نشانه‌های پیوستگی و همبستگی با یکدیگر و با فرهنگ کل جامعه هستند. استفاده از نشانه‌های پیوستگی در باورها و ارزش‌ها، در عین رعایت و احترام به تکثر و تنوع فرهنگی، یگانه طریق حفظ و تداوم همبستگی و انسجام اجتماعی است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی ایران جامعه‌شناسی مناسبات بین نسلی، تهران: نشر علم.
۲. آزاده، منصوره اعظم (۱۳۸۷)، نقش گروه‌بندی‌های سنی در جهت‌گیری ارزشی و نگرشی و رفتاری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳. احمدی، حمید (۱۳۸۳)، ایران، هویت ملیت و قومیت، مرتضی ثابت‌فر، ایران باستان و هویت ایرانی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۴. افروغ، عماد (۱۳۷۵)، «خرده فرهنگ‌ها و وفاق اجتماعی»، فصلنامه نقدونظر، ۱۳۷۵، ش ۷ و ۸.
۵. _____ (۱۳۷۹)، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران: موسسه فرهنگ و دانش.
۶. _____ (۱۳۸۷)، هویت ایرانی و حقوق فرهنگی، تهران: انتشارات سوره مهر.
۷. تیموری، کاوه (۱۳۸۰)، «بررسی ارزش‌های پسران و پدران و بروز شکاف نسلی‌ها»، مجموعه مقالات جامعه و فرهنگ، ج ۳.
۸. دفتر طرح‌های ملی (۱۳۸۲)، «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان»، موج دوم، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. رستم شهزادی، موبد (۱۳۸۶)، ترجمه گفتاری درباره ماتیگان هزار دادستان، تهران: نشر مرکز.
۱۰. فغانی، زهره و مهدی منتظر قائم (۱۳۸۷)، «نسل‌های رسانه‌ای، انقلاب ارتباطات و تحول نسلی؛ مروری بر ویژگی‌های نسل‌های M، X و Y»، مجله خردنامه همشهری ۱۳۸۷، ش ۲۸.
۱۱. کوزر، لوییس (۱۳۶۸)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۲. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۳)، بحارالانوار، تهران، انتشارات کتابچی، چاپ چهارم، ج ۱۰۳.
۱۳. محسنی، منوچهر (۱۳۸۶)، بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

۱۴. معیدفر، سعید (۱۳۸۳)، «شکاف نسلی یا گسست فرهنگی (بررسی شکاف نسلی در ایران)»، تهران: مجله مطالعات جامعه‌شناختی، زمستان ۱۳۸۳، ش ۲۴.
۱۵. مهر، فرهنگ (۱۳۷۴)، دیدی نو از دین کهن (چاپ سوم)، تهران: جامی
۱۶. مید، مارگات (۱۳۸۵)، فرهنگ و تعهد؛ پژوهشی درباره شکاف نسل‌ها، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، شیراز: نوید شیراز.

تأثیر سرمایه اجتماعی بر ایجاد خلاقیت در دانشجویان (مورد مطالعه: دانشجویان مدیریت دانشگاه ایلام)

* مهدی ویسه

** سیمین نصرالهی وسطی

چکیده

محققان، خلاقیت را ایجاد اندیشه‌ها و ایده‌های نو می‌دانند که سودمندی اجتماعی دارند. با این حال، به نظر می‌رسد سرمایه اجتماعی - به‌عنوان یک پدیده اجتماعی - باعث بروز خلاقیت، ایده‌پروری، تسهیل رفتارهای نوآورانه و ریسک‌پذیری در جوامع (به‌طور عام) و سازمان‌ها (به‌طور خاص) می‌شود. بر این اساس، هدف نوشتار حاضر، بررسی نظری و تجربی تأثیر سرمایه اجتماعی بر بروز خلاقیت در دانشجویان مدیریت دانشگاه ایلام می‌باشد. روش تحقیق، توصیفی همبستگی و به‌لحاظ هدف، کاربردی است. جامعه آماری پژوهش، کلیه دانشجویان رشته مدیریت این دانشگاه هستند و حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران برابر با ۲۵۲ نفر است که به روش تصادفی انتخاب شده‌اند. برای آزمون فرضیه‌ها، از آزمون همبستگی پیرسون و رگرسیون بهره گرفته شد. یافته‌ها، نشان می‌دهد که اعتماد فردی و نهادی، تأثیر مثبتی بر خلاقیت دانشجویان دارد. به‌علاوه، مشارکت همیارانه، خیریه‌ای و مذهبی، میزان خلاقیت دانشجویان را بهبود می‌بخشید. با این وجود، تأثیر مشارکت رسمی و اعتماد عمومی بر بروز خلاقیت معنادار نبود.

کلیدواژه‌ها

سرمایه اجتماعی، مشارکت اجتماعی، اعتماد اجتماعی، خلاقیت، دانشگاه ایلام.

۱. مقدمه

سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از منابع و ذخایر ارزش‌مندی است که به صورت بالقوه در روابط اجتماعی گروه‌های نخستین، ثانوی و در سازمان اجتماعی جامعه وجود دارد. برخی از این ذخایر که گاه از آنها به عنوان ارزش‌های اجتماعی نیز یاد می‌شود عبارتند از صداقت، سلامت نفس، همدردی اعتماد، همبستگی و فداکاری. سرمایه اجتماعی از طریق این منابع کار افراد را در سطوح مختلف خرد، میانی و کلان جامعه آسان، سریع، کم هزینه و مطمئن می‌سازد و بدین وسیله آنان را در رسیدن به اهداف مشترک اجتماعی کمک می‌کند (بانداری^۱، ۲۰۱۴: ۳۱۷) وجود سرمایه اجتماعی در سازمان‌ها باعث می‌شود که فرهنگ کار گروهی در میان اعضای سازمان رواج پیدا کند و کارکنان به سمت نوآوری سوق داده شوند چراکه نوآوری نیازمند تلاش دسته جمعی همه افراد و واحدهای درون سازمانی است و سرمایه اجتماعی از طریق تسهیل کنش جمعی، به خلق نوآوری در سازمان کمک می‌کند (ژو و همکاران^۲، ۲۰۰۹: ۱۵۴۹). بنابراین، یکی از عوامل مهم ایجاد ارتباطات موثر بین افراد و در نتیجه تقویت خلاقیت و نوآوری در سازمان‌ها، سرمایه اجتماعی است. بدون شک اجتماع از عوامل تأثیرگذار بر خلاقیت و نوآوری است اما در بسیاری از سازمان‌ها، بی‌توجهی به ایجاد ارتباطات اجتماعی مناسب میان اعضای سازمان‌ها و وجود برخی قوانین، مانع از تعامل افراد با یکدیگر می‌شود. در نتیجه تمایلی برای مشارکت در کارها و ابراز عقاید خلاقانه در جهت بهبود عملکرد سازمان از خود نشان نمی‌دهند.

وجود سرمایه اجتماعی در گروه‌های اجتماعی، ایجاد روابط مثبت از طریق تسهیل کنش جمعی و تبادل اطلاعات، توفان فکری، و هم‌افزایی گروهی را به دنبال دارد. این رویه به نوبه خود سبب ارائه راه‌حل‌های جدید و خلاقانه و ارتقای عملکرد سازمان‌ها می‌گردد (واگنر و استنبرگ^۳، ۲۰۰۴: ۲۲۸). اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی نیز بر این باورند که سرمایه اجتماعی^۴ می‌تواند منجر به بروز خلاقیت، تسهیل نوآوری و در نتیجه ریسک‌پذیری افراد

1. Bhandari

2. Zhou et al.

3. Wagner & Sternberg

4. Social Capital

کار آفرین گردد (ووسنا و همکاران، ۲۰۱۵: ۹۳). آبسفلد (۲۰۰۵) اذعان می‌دارد که نزدیکی و قرابت در شبکه‌های فردی با درگیر شدن در نوآوری ارتباط مثبتی دارد. آبسفلد، بر این استدلال است که هر چند سرمایه اجتماعی ارتباط‌دهنده^۱ می‌تواند به طرح ایده‌های خلاقانه منجر شود، اما سرمایه اجتماعی پیونددهنده^۲ دارای ارتباطات فشرده است که زمینه هم‌پوشانی دانشی و تسهیل هماهنگی‌های لازم برای پیاده‌سازی ایده‌های نوآورانه را در سازمان فراهم می‌آورد. بنابراین، می‌توان اظهار داشت که سرمایه اجتماعی می‌تواند نقشی کلیدی در بروز خلاقیت در افراد ایفا نماید. به نظر می‌رسد که جنبه‌های مهم سرمایه اجتماعی شامل اعتماد اجتماعی و مشارکت اجتماعی، سطح خلاقیت و فراوانی ارائه ایده‌های نو توسط افراد را بالاتر می‌برد. با این حال، مطالعات تجربی اندکی با تمرکز بر مولفه‌های سرمایه اجتماعی، اثرات آن بر خلاقیت افراد را مورد بررسی قرار داده‌اند. بر این اساس، مطالعه حاضر دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: (۱) تعیین تأثیر اعتماد اجتماعی بر بروز خلاقیت در افراد، (۲) تعیین تأثیر مشارکت اجتماعی بر بروز خلاقیت در افراد. این دو هدف با انجام مطالعه‌ای موردی درباره دانشجویان مدیریت صورت خواهد گرفت. علت انتخاب دانشجویان رشته مدیریت به‌عنوان جامعه مورد بررسی آن است که این دسته از دانشجویان به‌طور عموم پس از فراگیری دانش وارد سازمان‌های خصوصی و دولتی می‌شوند. لذا سرمایه اجتماعی دانشجویان فعلی، می‌تواند زمینه وقوع خلاقیت در سازمان‌های آینده را فراهم آورد.

۲. پیشینه نظری پژوهش

۲-۱. سرمایه اجتماعی

۲-۱-۱. اعتماد اجتماعی؛

۲-۱-۲. انسجام اجتماعی؛

۲-۱-۳. مشارکت اجتماعی.

1. Bonding social capital

2. Bridging social capital

سرمایه اجتماعی، مجموعه هنجارهای موجود در سیستم‌های اجتماعی است که موجب ارتقای سطح همکاری اعضای آن جامعه گردیده و موجب پایین آمدن سطح هزینه‌های تبادلات و ارتباطات می‌گردد. براساس این تعریف، مفاهیمی نظیر جامعه مدنی و نهادهای اجتماعی نیز دارای ارتباط مفهومی نزدیک با سرمایه اجتماعی می‌گردند. بانک جهانی نیز، سرمایه اجتماعی را پدیده‌ای می‌داند که حاصل تاثیر نهادهای اجتماعی، روابط انسانی و هنجارها بر روی کمیت و کیفیت تعاملات اجتماعی است و تجارب این سازمان، نشان داده است که این پدیده، تاثیر قابل توجهی بر اقتصاد و توسعه کشورهای مختلف دارد. سرمایه اجتماعی برخلاف سایر سرمایه‌ها، به صورت فیزیکی وجود ندارد بلکه حاصل تعاملات و هنجارهای گروهی و اجتماعی بوده و از طرف دیگر افزایش آن می‌تواند موجب پایین آمدن جدی سطح هزینه‌های اداره جامعه و نیز هزینه‌های عملیاتی سازمان‌ها گردد. به‌طور کلی سرمایه اجتماعی، منابعی در دسترس هستند نظیر: اطلاعات، اندیشه‌ها، راهنمایی‌ها، فرصت‌های کسب و کار، سرمایه‌های مالی، قدرت و نفوذ، پشتیبانی احساسی، خیرخواهی، اعتماد و همکاری (نصرالهی و جلیوند، ۲۰۱۴: ۲۱۶). محققان، سه مولفه اصلی سرمایه اجتماعی را اعتماد اجتماعی، انسجام اجتماعی، و مشارکت اجتماعی برشمرده‌اند. با این حال، دو مولفه اعتماد اجتماعی و مشارکت اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردار هستند؛ لذا در این مطالعه تأکید بر روی این دو مولفه می‌باشد. اعتماد اجتماعی، عبارت است از: ذهنیت افراد نسبت به هم برای انجام امور روزمره و جاری خود به نحوی که هر چه میزان آن در بین افراد بیشتر باشد، افراد جهت انجام کنش‌های متقابل خود راحت‌تر خواهند بود یا می‌توان گفت اعتماد اجتماعی، مهم‌ترین تسهیل‌گر روابط اجتماعی میان افراد است. اعتماد اجتماعی دارای ابعاد سه‌گانه زیر می‌باشد (فیروزآبادی و نصرالهی، ۱۳۹۳):

اعتماد فردی؛ اعتماد عمومی و اعتماد نهادی.

اعتماد فردی یا خاص، شامل اعتماد به نزدیکان و آشنایان مانند اعضای خانواده، دوستان، همسایگان و... می‌گردد. حُسن‌ظن فرد نسبت به سایر اعضای جامعه که شامل افراد غریبه و بیگانه می‌شود، تعریف اعتماد تعمیم‌یافته و عمومی است. اعتماد فردی دلالتی بر انتظارات و تعهدات اکتسابی و تأییدشده به‌لحاظ اجتماعی است که افراد نسبت به یکدیگر دارند. اعتماد عمومی، به میزان رابطه و گرایش گفته می‌شود که فرد را به سوی ارتباط با

عموم مردم سوق می‌دهد و در واقع همان میزان اعتماد فرد به عموم مردم می‌باشد. اعتماد نهادی، در واقع اعتماد به نهادهای دولتی و دانش کارشناسان است. ویژگی مهم این مولفه‌ها، این است که می‌توانند پاره‌ای از روابط اجتماعی را در فواصل بزرگ زمانی و مکانی برقرار کنند. به مرور زمان جوامع مختلف به نظام‌های تخصصی اعتماد می‌کنند و این واسطه‌ای می‌شود برای اینکه رابطه میان افراد و این نظام‌ها برقرار شود. در اینجا اعتماد، چیزی است که جوامع مدرن را یکپارچه نگه می‌دارد (فیروزآبادی و نصرالهی، ۱۳۹۳).

مشارکت اجتماعی، دلالت بر گسترش روابط بین گروهی در قالب انجمن‌های گروهی داوطلبانه، باشگاه‌ها، اتحادیه‌ها و گروه‌هایی دارد که خصلتی محلی و غیردولتی دارند که در قالب سیاست‌های اجتماعی، مشارکت و درگیر ساختن مردم در فرایندهای اجتماعی گوناگون را هدف خود می‌دانند. به عبارت دیگر، مشارکت اجتماعی به آن دسته از فعالیت‌های ارادی دلالت دارد که از طریق آنها اعضای یک جامعه در امور محله، شهر یا روستا شرکت کرده و به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در شکل دادن به حیات اجتماعی مشارکت دارند (نصرالهی، ۱۳۹۱). در ادبیات مربوط به سرمایه اجتماعی، مشارکت دارای دو بعد کلی است: مشارکت اجتماعی رسمی و مشارکت اجتماعی غیررسمی.

مشارکت اجتماعی رسمی، دلالت بر فعالیت و همکاری در طرح‌های عمرانی، و شرکت در برنامه‌ها و جلسات رسمی و دولتی و اظهار نظر و دخالت در تصمیم‌گیری‌ها دارد. یا به عبارت دیگر، می‌توان این نوع مشارکت را شرکت در انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، سازمان‌ها و موسسات مدنی رسمی دانست (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۳: ۲۹۳). مشارکت اجتماعی غیر رسمی، دلالت بر همکاری و فعالیت‌های دسته‌جمعی افراد فارغ از برنامه‌ها و سیاست‌های حکومتی و دولتی دارد. این نوع مشارکت از روابط میان افراد مشارکت‌کننده و قالب‌های رسمی نهادهای دولتی بیرون آمده و اشاره به مشارکتی دارد که افراد بدون واسطه بودن نهادهای دولتی و رسمی، اقدام به مشارکت در امور مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌کنند (عبداللهی، ۱۳۸۶: ۶۶). در یک دسته‌بندی، مشارکت غیررسمی با سه بُعد همیارانه، خیریه‌ای و مذهبی مشخص شده است. مشارکت غیررسمی همیارانه، شامل مشارکت در فعالیت‌های گروهی است که عموماً محلی هستند که طیفی از همکاری‌های

نوع دوستانه مانند: کمک به انجام فعالیت‌های کشاورزی، شرکت در مراسم عزاداری و عروسی، و ... می‌شود.

مشارکت غیررسمی خیریه‌ای، مشتمل بر ابعاد متنوعی از همکاری‌های نوع دوستانه می‌باشد که معمولاً بر پایه کمک‌های خانوادگی انجام می‌گیرد که تحت نظارت عوامل رسمی نمی‌باشند. مفهوم مشارکت غیررسمی خیریه‌ای، کمک‌هایی مانند: کمک به همسایگان، دادن صدقه و کمک‌های نقدی و غیرنقدی به نیازمندان و فقرا روستایی و محلی می‌باشد و عموماً بلاعوض قلمداد می‌شوند. مفهوم مشارکت غیررسمی مذهبی، در برگیرنده طیفی از همکاری‌های داوطلبانه، خودانگیخته و محلی است که در زمان‌های مختلف و برای اجرای مراسم خاص صورت می‌گیرد و مشتمل بر همکاری‌هایی برای انجام مراسم همچون مولودی، عزاداری، شرکت در جلسات شب قدر و ... می‌باشد (فیروزآبادی و ایمانی جاجرمی، ۱۳۸۵).

۲-۲. خلاقیت

خلاقیت، به معنی توانایی ترکیب ایده‌ها در روشی منحصر به فرد یا ایجاد پیوستگی بین آن‌هاست. اما نوآوری، فرآیند اخذ ایده خلاق و تبدیل آن به محصول، خدمات و روش‌های جدید عملیات است. هاسلام و همکاران^۱ (۲۰۱۳)، خلاقیت را تمایلی برای تولید و شناخت عقاید، گزینه‌ها یا امکاناتی می‌دانند که شاید در حل مسائل و ارتباط با دیگران مفید باشد. به اعتقاد آنها، چیزی محصول خلاقیت محسوب می‌شود که اولاً تازه و نو باشد و ثانیاً نیازی را برطرف یا مساله‌ای را حل کند. خلاقیت، دارای ویژگی‌های اساسی انعطاف‌پذیری، تحمل ابهام، و مسائل غیرقابل پیش‌بینی و لذت‌بردن از چیزهایی که قبلاً ناشناخته بوده، می‌باشد (هاسلام و همکاران، ۲۰۱۳: ۳۹۷). مهم‌ترین متغیرهای گروهی موثر بر خلاقیت شامل: اندازه گروه، تنوع گروه، انسجام گروه و سیستم ارتباطات می‌باشد. اندازه گروه، به تعداد نفراتی اشاره دارد که در گروه عضویت دارند. تنوع گروه از طریق ایجاد دیدگاه‌های مختلف و بهبود حل خلاق مساله، افزایش دامنه دانش، مهارت‌ها و دیدگاه‌های در دسترس گروه و نگاه به کارها و فعالیت‌ها از دیدگاه‌های مختلف موجب افزایش سطح

1. Haslam et al.

خلاقیت می‌شود. انسجام گروهی، بدان معناست که اعضای گروه باید حمایت متقابلی از یکدیگر داشته باشند؛ زیرا دور هم جمع کردن تنوعی از تخصص‌ها، فرهنگ‌ها، جنسیت‌ها، شخصیت‌ها و ... به‌منظور توسعه خلاقیت، در عمل ساده است اما احتمال اینکه افراد از یکدیگر حمایت کنند، اندک است. به علاوه، نوع کانال ارتباطی و میزان ارتباطات میان اعضای گروه نیز بر بروز خلاقیت موثر است. اگر افراد درون گروه‌ها نتوانند در قالب یک روش صادقانه به برقراری ارتباط یا یکدیگر و مشارکت در اطلاعات پردازند، گروه نمی‌تواند فرصت‌های لازم را برای ایجاد روش‌های خلاق جهت انجام کارها، فراهم کند (ژو و همکاران^۱، ۲۰۰۹: ۴۴۹).

۳. پیشینه تجربی پژوهش

ووسن و همکاران (۲۰۱۵)، اثرات ابعاد مختلف سرمایه اجتماعی را بر بروز خلاقیت و نوآوری در سطوح مختلف ریسک‌پذیری در خانواده‌ها مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیدند که سرمایه اجتماعی، نقشی کلیدی در رفتار ریسک‌پذیری اعضای خانواده‌های روستایی و انجام فعالیت‌های خلاقانه ایفا می‌کند. نصرالهی و جلیلود (۲۰۱۴)، با استفاده از مدل سرمایه اجتماعی ناهاپیت و گوشال^۲ (۱۹۹۸) و مدل ویژگی‌های شخصیتی شخصیتی کارآفرینان لومپسین و دس^۳ (۱۹۹۶) و با استفاده از معادلات ساختاری به بررسی رابطه علت و معلولی میان سرمایه اجتماعی و کارآفرینی پرداختند. این محققان، دریافتند که سرمایه اجتماعی با ابعاد ساختاری، شناختی و ارتباطی تأثیر مثبت، معنی‌دار و قابل توجهی بر کارآفرینی زنان روستایی با ابعاد کسب موفقیت، نوآوری، ریسک‌پذیری، کنترل درونی، تحمل ابهام، اعتماد به نفس و فرصت‌طلبی دارد. گداجلوویچ و همکاران^۴ (۲۰۱۳) بیان داشتند که سرمایه اجتماعی یکی از فاکتورهای زیربنایی برای نظریه کارآفرینی است. ایوونن و همکاران^۵ (۲۰۱۱)، اظهار داشتند که سرمایه اجتماعی منجر به

1. Zhou et al.

2. Nahapiet and Ghoshal

3. Lumpkin and Dess

4. Gedajlovic et al.

5. Iivonen et al.

بروز رفتارهای کارآفرینانه در قالب شرکت‌های کوچک توسط روستاییان می‌گردد. کالجی و چن^۱ (۲۰۱۱)، به بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و رفتارهای ریسک‌آور یا محافظتی^۲ پرداختند. این محققان دریافتند که در بین عوامل اجتماعی - فرهنگی و اقتصادی، سرمایه اجتماعی می‌تواند بر ریسک‌پذیری افراد برای پیامدهای منفی رفتارها تأثیر بگذارد. فری و همکاران^۳ (۲۰۰۹)، معتقدند که توسعه فرهنگ کارآفرینی و ایجاد شرکت‌های جدید مستلزم تشویق کارآفرینان موجود و در حال ظهور برای بهره‌برداری از شبکه‌های رسمی و غیررسمی آنها و تلاش در جهت توسعه سازمان‌ها و نهادهایی است که به ایجاد سرمایه اجتماعی کمک می‌کنند. هیلبرون^۴ (۲۰۰۵)، در مطالعه خود روی کارآفرینان روستایی خاطر نشان می‌کند که سرمایه اجتماعی، منعکس‌کننده توانایی اعضای جامعه برای مشارکت، همکاری، سازماندهی و تعامل کردن با یکدیگر است. یافته‌های این محقق، بیانگر آن بود که کارآفرینی یکی از پیامدهای مهم سرمایه اجتماعی به‌شمار می‌رود و بین کارآفرینی و اشکال مختلف سرمایه به‌ویژه سرمایه اجتماعی برای توسعه جوامع وابستگی وجود دارد. جمشیدی و حق پرست (۱۳۹۴)، نشان دادند که سرمایه اجتماعی با ابعاد اعتماد اجتماعی، شبکه و هنجار مشترک، تعاون و همکاری متقابل، انسجام و هم‌بستگی جمعی، همدلی و مشارکت و هویت جمعی، تأثیر مثبت و معنی‌داری بر خلاقیت کارکنان دارد. نتایج تحقیق تجربی عابدی و همکاران (۱۳۹۳) با استفاده از ۳۶ گروه از دانشجویان کارشناسی‌ارشد مدیریت بازرگانی نشان داد که تعامل سرمایه اجتماعی ارتباط‌دهنده گروه با سرمایه اجتماعی پیونددهنده گروه به‌طور مثبت و قابل توجهی با خلاقیت گروهی در ارتباط است. تنوع دانش و تمایز دانش تأثیر مشترکی بر سرمایه اجتماعی ارتباط‌دهنده گروه دارند و تفکیک دانش، رابطه منفی با سرمایه اجتماعی پیونددهنده گروه دارد. علاوه بر این، سرمایه اجتماعی گروه، تأثیرات تنوع دانش بر خلاقیت گروهی را تسهیل می‌کند. عباس‌زاده و نصرالهی (۱۳۹۳)، دریافتند که اعتماد نهادی، تأثیر مستقیم و غیرمستقیمی (از

1. Kaljee and Chen

2. protective behaviors

3. Ferri et al.

4. Heilbrunn

طریق سازه خلاقیت) بر ریسک‌پذیری زنان کارآفرین دارد. در واقع، هر چه اعتماد زنان کارآفرین به نهادها بیشتر باشد، خلاقیت بیشتری خواهند داشت و در نتیجه، تمایل به ریسک‌های بالاتری خواهند داشت. فیروزآبادی و نصرالهی (۱۳۹۳) در مطالعه خود روی زنان کارآفرین روستایی نشان دادند که بین اعتماد اجتماعی (با ابعاد فردی، عمومی و نهادی) و روحیه کارآفرینی (با ابعاد ریسک‌پذیری و خلاقیت) رابطه معنی‌داری وجود دارد. گلدهان و شاه‌طالبی (۱۳۹۲)، دریافتند که بین سرمایه اجتماعی و خلاقیت سازمانی رابطه معناداری وجود دارد. به علاوه، نتایج حاصل از رگرسیون گام‌به‌گام نشان داد؛ بهترین پیش‌بینی‌کننده خلاقیت سازمانی در بعد ساختاری از سرمایه اجتماعی بوده است. نتایج پژوهش پیران و همکاران (۱۳۹۱) حاکی از این بود که سرمایه اجتماعی بر روی خلاقیت کارکنان در صنایع ریخته‌گری ایران تاثیر مثبت و معناداری دارد و اظهار داشتند که این یافته، می‌تواند به مدیران صنایع ریخته‌گری ایران در شناسایی ضعف‌ها و قوت‌های ارتباطات افراد درون سازمان در جهت بروز رفتارهای خلاقانه کمک کند. کاظمی (۱۳۹۱)، به بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی با میزان خلاقیت در میان کارکنان شرکت مخابرات، سازمان جهاد کشاورزی، اداره آموزش و پرورش استان آذربایجان شرقی، بانک‌های ملی، شرکت خصوصی پارس آنلاین و شرکت فنی مهندسی سراج صنعت تبریز پرداخت و نتایج مطالعه وی بیانگر این بود که: (۱) بعد اعتماد سرمایه اجتماعی بر میزان خلاقیت کارکنان استان آذربایجان شرقی موثر است، (۲) بعد انسجام سرمایه اجتماعی بر میزان خلاقیت کارکنان استان آذربایجان شرقی موثر نیست، و (۳) بعد مشارکت سرمایه اجتماعی بر میزان خلاقیت کارکنان استان آذربایجان شرقی موثر است. ربیعی و صادق‌زاده (۱۳۹۰)، نشان دادند که رابطه مثبتی بین سرمایه اجتماعی و ابعاد آن با کارآفرینی وجود دارد به‌نحوی که در بین ابعاد کارآفرینی، شاخص ریسک‌پذیری دارای بیشترین تأثیرپذیری است. به اعتقاد این محققان، شرایط محیطی متأثر از سرمایه اجتماعی می‌تواند فرصت تبدیل خلاقیت به کارآفرینی را دستخوش تغییر کنند. در واقع، داشتن شبکه‌ای از روابط گسترده، بالابودن اعتماد و تبادل اطلاعات، میل به کارآفرینی را افزایش خواهد داد. بالابردن حمایت اجتماعی از ریسک خلاقانه، ارتقای روحیه کار تیمی و فعالیت‌های مشارکتی عوامل ارتباطی و روابط متقابل با اعتماد، از زمینه‌های اجتماعی کارآفرینی به حساب می‌آید. عسکری و همکاران (۲۰۱۱)،

با انجام مطالعه‌ای در صنعت فولاد دریافتند که رابطه معناداری بین سرمایه اجتماعی (با ابعاد سرمایه ساختاری و شناختی) و کارآفرینی سازمانی وجود دارد. ملایی و همکاران (۱۳۸۷) در مطالعه خود به بررسی موضوع خلاقیت و نوآوری (با توجه به اینکه مقام معظم رهبری سال ۸۷ را نیز به نام «نوآوری و شکوفایی» نام‌گذاری کرد) و تشریح ارتباط آن با سرمایه اجتماعی پرداختند. ارتباط سرمایه اجتماعی و خلاقیت و نوآوری و تاثیر متغیرها و مولفه‌های سرمایه اجتماعی بر خلاقیت و نوآوری از نظر نویسندگان قابل تأمل است. نتایج مطالعه تسلیمی و همکاران (۱۳۸۵)، حاکی از آن بود که بین سرمایه اجتماعی (و ابعاد آن یعنی شناختی و ساختاری) با کارآفرینی درون‌سازمانی، رابطه‌ای مثبت وجود دارد. به عبارتی روشن‌تر، با افزایش سرمایه اجتماعی، کارآفرینی درون‌سازمانی افزایش می‌یابد.

۴. توسعه فرضیه‌ها

نقش سرمایه اجتماعی و خلاقیت، به‌عنوان دو عامل مهم تاثیرگذار بر بهره‌وری و اثربخشی حائز اهمیت است و بر بالندگی جوامع و سازمان‌ها، افزایش کیفیت تولیدات و خدمات، موفقیت در رقابت، افزایش انگیزش کارکنان، رضایت شغلی، کاهش هزینه‌ها، ائتلاف منابع، تنوع تولیدات، کاهش بروکراسی اداری اثر دارد و مشوق عمل‌گرایی است که نیازمند بررسی بیشتری است. با توجه به پیشینه نظری و تجربی پژوهش، می‌توان استدلال کرد که از نظر منطقی بین سرمایه اجتماعی و خلاقیت افراد ارتباط وجود دارد. وجود ارتباط مستقیم بین سرمایه اجتماعی و خلاقیت، بدان معنی است که می‌توان با سرمایه‌گذاری و تلاش برای ارتقای سطح سرمایه اجتماعی، میزان خلاقیت افراد را افزایش داد. می‌توان انتظار داشت که سرمایه اجتماعی با ابعاد مشارکت (رسمی، غیررسمی مذهبی، غیررسمی خیریه‌ای، غیررسمی همیارانه) و اعتماد اجتماعی (نهادی، فردی، عمومی) بر ویژگی خلاقیت دانشجویان موثر باشد. با توجه به مباحث عنوان‌شده، می‌توان فرضیه‌های پژوهش را به شکل زیر مطرح کرد:

فرضیه اول (H1): مشارکت اجتماعی غیررسمی همیارانه، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

فرضیه دوم (H2): مشارکت اجتماعی غیررسمی مذهبی، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

فرضیه سوم (H3): مشارکت اجتماعی غیررسمی خیریه‌ای، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

فرضیه چهارم (H4): مشارکت اجتماعی رسمی، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

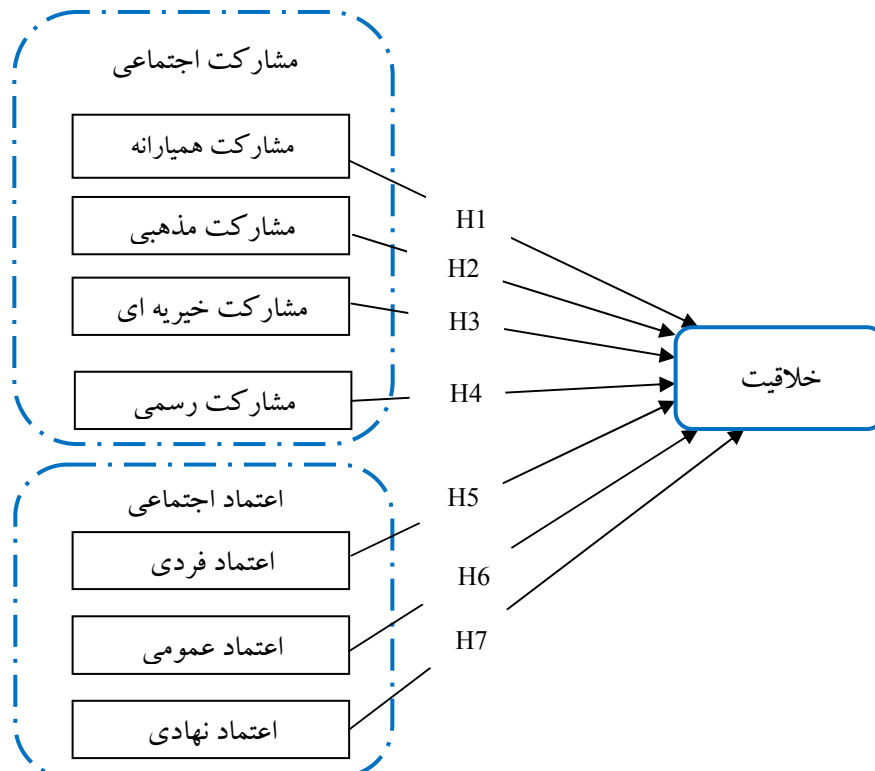
فرضیه پنجم (H5): اعتماد اجتماعی فردی، تأثیر مثبت و معنی‌داری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

فرضیه ششم (H6): اعتماد اجتماعی عمومی، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

فرضیه هفتم (H7): اعتماد اجتماعی نهادی، تأثیر مثبت و معناداری بر بروز خلاقیت در دانشجویان دارد.

هفت فرضیه پیشنهادی فوق را می‌توان در قالب مدل مفهومی شکل ۱ به تصویر کشید.

شکل ۱. مدل مفهومی پژوهش



۵. روش شناسی پژوهش

مطالعه حاضر از نوع توصیفی-کاربردی است که به روش پیمایشی انجام گرفته است. جامعه آماری پژوهش، کلیه دانشجویان مدیریت دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ایلام می‌باشند. پس از انجام مطالعه‌ای مقدماتی بر بخش کوچکی از جامعه آماری، شامل ۳۰ نفر از دانشجویان دانشکده ادبیات و علوم انسانی و تعیین انحراف معیار، حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران در سطح خطای ۵ درصد برابر با ۲۵۲ نفر برآورد گردید. در این پژوهش از روش در دسترس^۱ استفاده شده است. بدین ترتیب که با مراجعه به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ایلام در طول ساعات کلاسی و به مدت یک‌ماه (آبان ۱۳۹۴)، از دانشجویان این دانشکده به‌طور تصادفی نمونه‌گیری به عمل آمد. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسشنامه‌ای محقق ساخته بود که از هشت بخش شامل سئوالاتی در مورد اعتماد فردی (۳ سئوال)، اعتماد عمومی (۳ سئوال)، اعتماد نهادی (۳ سئوال)، مشارکت رسمی (۳ سئوال)، مشارکت غیررسمی مذهبی (۳ سئوال)، مشارکت غیررسمی خیریه‌ای (۳ سئوال)، مشارکت غیررسمی همیارانه (۳ سئوال)، خلاقیت (۳ سئوال) تشکیل می‌شد. از پاسخ‌دهندگان خواسته شد تا میزان موافقت یا مخالفت خود با هر سئوال را روی یک مقیاس پنج‌گزینه‌ای لیکرت از ۱ (کاملاً مخالف یا بسیار کم) تا ۵ (کاملاً موافق یا بسیار زیاد) رتبه‌بندی نمایند. سئوالات مربوط به بخش اعتماد (فردی، عمومی، و نهادی) از مطالعه فیروزآبادی و نصرالهی وسطی (۱۳۹۳)، سئوالات مربوط به خلاقیت از مطالعه نصرالهی و جلیوند (۲۰۱۴) و سئوالات مربوط به مشارکت اجتماعی (رسمی، غیررسمی همیارانه، غیررسمی مذهبی، و غیررسمی خیریه‌ای) از مطالعه عباس‌زاده و نصرالهی (۱۳۹۳) اقتباس شده است. تحلیل داده‌ها در دو مرحله صورت می‌گیرد. در مرحله اول، روایی و پایایی ابزار سنجش مورد آزمون قرار می‌گیرد و سپس به‌منظور آزمون فرضیه‌ها، رگرسیون ریج^۲ مورد استفاده قرار خواهد گرفت. در مرحله اول، به‌منظور بررسی روایی پرسشنامه از روایی تشخیصی^۳ و روایی صوری و با استفاده از

1. Convenience sampling

2. Ridge

3. Discriminant validity

نظرات خبرگان دانشگاهی بهره گرفته شد. روایی تشخیصی، معنی داری تفاوت میان دو عامل را اندازه گیری می کند. برای بررسی روایی تشخیصی، از ضرایب همبستگی میان عوامل استفاده می شود. چنانچه ضرایب همبستگی میان عوامل کمتر از ۰/۸۵ باشد، می توان استدلال کرد که ابزار سنجش از روایی تشخیصی مناسبی برخوردار است (هر و همکاران^۱، ۱۹۹۵). برای تعیین پایایی پرسشنامه، از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شد. اگر مقادیر آلفای کرونباخ بزرگتر از ۰/۶۹ باشد، پایایی پرسشنامه در حد رضایت بخشی می باشد. در مرحله دوم، به منظور آزمون فرضیه ها، از رگرسیون چند گانه استفاده شد. در تحلیل رگرسیون چند گانه، واریانس متغیر وابسته از طریق مشارکت نسبی و ترکیب خطی دو یا چند متغیر مستقل تبیین می شود و یک متغیر وابسته و مجموعه ای از متغیرهای مستقل وجود دارد.

۶. یافته های پژوهش

نتایج آمار توصیفی نشان می دهد که ۴۱/۷ درصد (۱۰۵ نفر) پاسخ دهندگان، مرد و ۵۸/۳ درصد (۱۴۷ نفر)، زن بودند. ۶۵/۰۷ درصد (۱۶۴ نفر) پاسخ دهندگان، دانشجوی کارشناسی و ۳۴/۹۳ درصد (۸۸ نفر) دانشجوی کارشناسی ارشد بودند. ۴۶/۰۵ درصد پاسخ دهندگان در دامنه سنی کمتر از ۲۰ سال، ۴۹/۶۰ درصد پاسخ دهندگان در دامنه سنی ۲۰ تا ۳۰ سال و ۴/۳۵ درصد در دامنه سنی بالاتر از ۳۰ سال قرار داشتند.

جدول (۱). ویژگی های جمعیت شناختی پاسخ دهندگان

عامل	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
جنسیت			
مرد	۱۰۵	۴۱/۷	۴۱/۷
زن	۱۴۷	۵۸/۳	۱۰۰

1. Hair et al.

عامل	فراوانی	درصد	درصد تجمعی
سن			
کمتر از ۲۰ سال	۱۱۶	۴۶/۰۵	۴۶/۰۵
بین ۲۰ تا ۳۰ سال	۱۲۵	۴۹/۶۰	۹۵/۶۵
بالای ۳۰ سال	۱۱	۴/۳۵	۱۰۰
مقطع تحصیلی			
کارشناسی	۱۶۴	۶۵/۰۷	۶۵/۰۷
کارشناسی ارشد	۸۸	۳۴/۹۳	۱۰۰

جدول (۲) میانگین، انحراف معیار و ضریب آلفای کرونباخ متغیرهای پژوهش را نشان می‌دهد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، ضریب آلفای کرونباخ تمامی متغیرهای پژوهش نیز بالاتر از ۰/۶۹ می‌باشد که نشان می‌دهد ابزار پژوهش از پایایی لازم برخوردار است.

جدول (۲) - آمار توصیفی و ضرایب آلفای کرونباخ

متغیر	سؤال	میانگین	انحراف معیار	آلفای کرونباخ
اعتماد فردی	به فامیل‌های نزدیک و دور خود اعتماد دارم.	۳/۳۰	۰/۸۸۶	۰/۷۵۵
	به دوستان، آشنایان و همسایگان خود اعتماد دارم.	۳/۴۳	۰/۹۱۰	
	به همکلاسی‌های خود اعتماد دارم.	۳/۴۳	۰/۹۴۴	
اعتماد عمومی	به نظر من مردم در صحبت‌هایشان راستگو و صادق هستند	۳/۶۵	۰/۸۳۶	۰/۷۵۵
	مردم به قول و قرارهای خود عمل می‌کنند	۳/۴۲	۰/۹۱۷	
	مردم به حفظ و نگهداری وسایل امانت گرفته‌شده، پایبند هستند	۳/۴۹	۰/۸۵۴	

متغیر	سؤال	میانگین	انحراف معیار	آلفای کرونباخ
اعتماد نهادی	تمایل دارم که پول‌های خود را در حساب‌های قرض‌الحسنه پس‌انداز کنم.	۳/۶۵	۰/۸۴۶	۰/۷۳۸
	مدیران و معاونین دانشگاه در طرح و پیگیری مشکلات دانشجویان به وظایف خود عمل می‌کنند.	۳/۷۱	۰/۹۰۲	
	به صداقت و درستی عملکرد و رفتار پرسنل دانشگاه اعتماد دارم.	۳/۳۹	۰/۸۰۸	
مشارکت رسمی	در همایش‌ها و کنفرانس‌های علمی شرکت می‌کنم.	۳/۴۴	۰/۸۹۷	۰/۶۹۳
	در انجمن‌های علمی دانشجویی مشارکت فعال دارم.	۳/۳۹	۰/۹۱۰	
	در انتخابات (مثل دانشجویی، مجلس، ریاست جمهوری، و ...) شرکت می‌کنم.	۳/۴۲	۰/۹۰۹	
مشارکت غیررسمی خیریه‌ای	همیشه سعی می‌کنم به مردم آسیب‌دیده (سیل‌زده، جنگ‌زده، زلزله‌زده، و غیره) کمک کنم.	۳/۳۶	۰/۹۱۹	۰/۷۸۶
	تا جایی که بتوانم به ایتم و افراد بی‌بضاعت کمک می‌کنم.	۳/۳۹	۰/۸۸۳	
	در حد توانم، به نیت اموات و گذشتگان خیرات می‌کنم.	۳/۴۴	۰/۹۴۹	
مشارکت غیررسمی مذهبی	در مراسم جشن و سرور یا عزاداری مذهبی در مساجد یا هیات‌ها حاضر می‌شوم	۳/۴۰	۰/۹۳۷	۰/۸۲۱
	در نماز جماعت و آموزش احکام دینی شرکت می‌کنم	۳/۲۹	۰/۹۲۴	
	در مراسم ماه رمضان و برگزاری مراسم شب قدر شرکت می‌کنم.	۳/۳۱	۰/۸۹۳	

متغیر	سؤال	میانگین	انحراف معیار	آلفای کرونباخ
مشارکت غیررسمی همیارانه	در غیاب دوستان و آشنایانم از وسایل و اموال آنها به خوبی نگهداری می‌کنم.	۳/۳۲	۰/۹۳۴	۰/۷۴۵
	اغلب اوقات به دوستان و آشنایانم پول قرض می‌دهم یا آنها را ضمانت مالی می‌کنم.	۳/۳۳	۰/۸۹۶	
	در مراسم شادی و یا عزاداری دوستان و آشنایانم همیشه پیش قدم می‌شوم.	۳/۴۵	۰/۹۴۱	
انلاقظ	ترجیح می‌دهم زندگی یک‌نواختی نداشته باشم و خود را با تغییرات سازگار کنم.	۳/۵۰	۰/۹۱۲	۰/۷۷۲
	گاهی اوقات به قدری ایده‌های متنوع دارم که نمی‌دانم اولویت با کدام است	۳/۵۸	۰/۸۹۶	
	بعضی اوقات مردم ایده‌های مرا غیرعادی و دست‌نیافتنی می‌پندارند.	۳/۴۴	۰/۸۷۰	

به‌علاوه، با توجه به ضرایب همبستگی موجود در جدول (۳) می‌توان دریافت که همبستگی‌های موجود میان متغیرها، کمتر از مقدار پیشنهادی ۰/۸۵ می‌باشد که بیانگر وجود روایی تشخیصی ابزار سنجش مورد استفاده در پژوهش است. لازم به ذکر است که معناداری همبستگی میان متغیرها، در سطح ($P \leq 0.05$) آزمون شده است. با توجه به نتایج حاصل از آزمون همبستگی پیرسون، تمامی روابط میان متغیرهای پژوهش مثبت و معنی‌دار می‌باشد که حاکی از وجود رابطه مستقیم میان متغیرهای مستقل و وابسته است. بر اساس جدول (۳) می‌توان دریافت که ضرایب همبستگی میان متغیرها نسبتاً بالا بوده و حاکی از وجود ارتباط مستقیم و قوی میان ابعاد سرمایه اجتماعی شامل اعتماد اجتماعی (اعتماد فردی، اعتماد عمومی، و اعتماد نهادی) و مشارکت اجتماعی (مشارکت رسمی، مشارکت غیررسمی خیریه‌ای، مشارکت غیررسمی نوع‌دوستانه، و مشارکت غیررسمی همیارانه) و خلاقیت دانشجویان می‌باشد.

جدول (۳) - ضرایب همبستگی میان متغیرهای پژوهش

خلاقیت	مشارکت همیارانه	مشارکت خیریه‌ای	مشارکت مذهبی	مشارکت رسمی	اعتماد عمومی	اعتماد نهادی	اعتماد فردی	همبستگی بین
-	-	-	-	-	-	-	۱	اعتماد فردی
-	-	-	-	-	-	۱	*.۰/۷۲۱	اعتماد نهادی
-	-	-	-	-	۱	*.۰/۷۶۱	*.۰/۷۲۵	اعتماد عمومی
-	-	-	-	۱	*.۰/۶۶۷	*.۰/۷۲۴	*.۰/۷۴۶	مشارکت رسمی
-	-	-	۱	*.۰/۷۰۰	*.۰/۶۵۷	*.۰/۶۶۴	*.۰/۸۳۲	مشارکت مذهبی
-	-	۱	*.۰/۶۹۰	*.۰/۷۰۰	*.۰/۶۰۳	*.۰/۶۲۸	*.۰/۷۹۰	مشارکت خیریه‌ای
-	۱	*.۰/۷۹۴	*.۰/۷۳۱	*.۰/۷۰۹	*.۰/۷۱۰	*.۰/۷۴۰	*.۰/۸۲۹	مشارکت همیارانه
۱	*.۰/۸۲۶	*.۰/۷۶۴	*.۰/۷۷۰	*.۰/۷۰۴	*.۰/۶۷۶	*.۰/۷۳۶	*.۰/۸۴۳	خلاقیت
توجه: * معنی دار در سطح $P \leq ۰/۰۵$								

به منظور دستیابی به اهداف پژوهش از رگرسیون ریح بهره گرفته شد. کاربرد و تعبیر یک مدل رگرسیون چندگانه به طور مستقیم به برآورد ضرایب رگرسیون بستگی دارد؛ توضیح اینکه اگر متغیرهای مستقل با یکدیگر همبستگی بالایی داشته باشند، برآوردها غیر واقعی خواهد بود؛ چراکه بخشی از واریانس متغیر وابسته که توسط هر متغیر توضیح داده می شود تا حد قابل ملاحظه‌ای همان واریانس است که به وسیله متغیرهای دیگر نیز تبیین می شود. در واقع، سهم هر متغیر مستقل، سهم مشترک یک یا چند متغیر همبسته با آن است. اگر بین متغیرهای مستقل در رگرسیون چندگانه، رابطه خطی وجود داشته باشد، گفته می شود که بین متغیرهای مستقل هم راستایی (هم خطی) چندگانه^۱ وجود دارد. در

1. Multicollinarity

این حالت، بر آورد متغیرها بر مبنای مدل رگرسیون گمراه کننده است و استفاده از مدل رگرسیون را با اشکال مواجه می‌سازد. بنابراین در شرایط وجود هم‌استایی چندگانه، تفسیر ضرایب رگرسیون جزئی، قرین صحت نخواهد بود. رگرسیون جزئی، گویای میزان تغییر در متغیر تابع در اثر یک واحد تغییر در متغیر مستقل به شرط ثبات بقیه متغیرهای مستقل است. بنابراین در شرایط وجود هم‌استایی، ثابت نگه داشتن سایر متغیرها از نظر تعریفی غیرممکن خواهد بود (هومن، ۱۳۹۰). در چنین شرایطی از رگرسیون ریح استفاده می‌گردد. همان‌طور که در جدول ۳ مشاهده می‌شود، بین متغیرهای پیش بین، همبستگی مثبت و معنی داری به دست آمده است. در مورد اینکه چه مقدار همبستگی بین متغیرهای پیش بین، نشان‌دهنده وجود هم‌خطی چندگانه است، اختلاف نظرهایی وجود دارد، ولی در مجموع اغلب صاحب نظران ضرایب بالاتر از ۰/۷ و ۰/۸ را به عنوان وجود هم‌خطی چندگانه پذیرفته‌اند (هر و همکاران، ۱۹۹۵). نتایج، بیانگر آن است که بین برخی از مولفه‌های سرمایه اجتماعی، همبستگی بالاتر از ۰/۷ وجود دارد که به طور نسبی تأیید کننده وجود هم‌خطی چندگانه بین متغیرهای پیش بین در پژوهش حاضر است. چنانچه در جدول زیر دیده می‌شود، در رگرسیون ریح ضریب تعیین و ضریب تعیین تعدیل شده به ترتیب برابر با ۰/۷۵۹ و ۰/۷۵۲ بود ($F=109/84$ و $P<0/000$).

جدول (۴). ضریب تعیین مدل رگرسیونی

مدل	R	R2	R2 تعدیل شده	خطای استاندارد برآورد
۱	۰/۸۷۱۳	۰/۷۵۹۱	۰/۷۵۲۲	۰/۳۸۱۸

چنانکه در جدول ۵ مشاهده می‌شود، مولفه‌های سرمایه اجتماعی شامل اعتماد فردی، اعتماد نهادی، مشارکت مذهبی، مشارکت خیریه‌ای و مشارکت همیارانه، توان پیش‌بینی معنی‌دار خلاقیت دانشجویان را دارند. بر اساس نتایج حاصل از تحلیل رگرسیونی، می‌توان دریافت که رابطه میان اعتماد فردی و خلاقیت در سطح خطای ۵ درصد معنی‌دار می‌باشد ($\beta=0/20$ و $P<0/05$). به علاوه، ارتباط میان اعتماد نهادی و خلاقیت در سطح خطای ۵ درصد معنی‌دار بود ($\beta=0/166$ و $P<0/05$). با این حال، نتایج نشان داد که اعتماد عمومی

تأثیر معنی‌داری بر خلاقیت دانشجویان ندارد ($P > 0/05$ و $\beta = 0/021$). با نگاهی به جدول ۵ می‌توان دریافت که ارتباط میان مشارکت مذهبی ($\beta = 0/181$ و $P < 0/05$) و مشارکت خیریه‌ای ($\beta = 0/173$ و $P < 0/05$) با خلاقیت معنی‌دار است. سرانجام، بر اساس یافته‌ها، در می‌یابیم که مشارکت همیارانه تأثیر معنی‌داری بر خلاقیت دانشجویان دارد ($P < 0/05$) و $\beta = 0/193$). با این وجود، بر اساس یافته‌ها تأثیر مشارکت رسمی بر خلاقیت معنی‌دار نبود ($\beta = 0/193$ و $P > 0/05$). در مجموع معادله رگرسیون استخراج شده برای پیش‌بینی خلاقیت از رگرسیون ریج به این شرح است:

$$\text{خلاقیت} = 0/099 + 0/200 (\text{اعتماد فردی}) + 0/166 (\text{اعتماد نهادی}) + 0/181 (\text{مشارکت مذهبی}) + 0/173 (\text{مشارکت خیریه‌ای}) + 0/193 (\text{مشارکت همیارانه})$$

جدول (۵). نتایج رگرسیون ریج

p	t	ضرایب استاندارد		ضرایب غیراستاندارد		
		خطای استاندارد	β	خطای استاندارد	B	
0/468	0/727	-	-	0/136	0/099	ثابت
* 0/004	2/875	0/070	0/200	0/071	0/205	اعتماد فردی
* 0/001	3/402	0/049	0/166	0/056	0/190	اعتماد نهادی
0/658	0/443	0/049	0/012	0/050	0/022	اعتماد عمومی
0/482	0/704	0/047	0/033	0/048	0/034	مشارکت رسمی
* 0/000	3/648	0/050	0/181	0/048	0/176	مشارکت مذهبی
* 0/000	3/587	0/048	0/173	0/049	0/177	مشارکت خیریه‌ای
* 0/003	3/034	0/064	0/193	0/064	0/194	مشارکت همیارانه

توجه: * معنی‌دار در سطح $P < 0/05$ ، مقدار لمبدا = 0/085

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اعتماد فردی و اعتماد عمومی تأثیر مثبت و معنی‌داری بر خلاقیت دانشجویان مدیریت دارد. به علاوه، یافته‌ها بیانگر آن بود که مشارکت مذهبی، مشارکت خیریه‌ای و مشارکت همیارانه تأثیر مثبت و قابل توجهی بر خلاقیت دانشجویان دارد. نتایج این مطالعه با نتایج مطالعات قبلی در زمینه تأثیر اعتماد فردی (ووسن و همکاران، ۲۰۱۵؛ فیروزآبادی و نصرالهی، ۱۳۹۳؛ هیلورن، ۲۰۰۵)، اعتماد نهادی (عباس‌زاده و نصرالهی، ۱۳۹۳؛ فیروزآبادی و نصرالهی، ۱۳۹۳؛ نصرالهی و جلیوند، ۲۰۱۴؛ هیلورن، ۲۰۰۵)، مشارکت غیررسمی خیریه‌ای (عابدی و همکاران، ۱۳۹۳؛ جمشیدی و حق‌پرست، ۱۳۹۴)، مشارکت غیررسمی همیارانه (همان) و مشارکت غیررسمی مذهبی (نصرالهی، ۱۳۹۱) بر خلاقیت افراد هم‌راستا می‌باشد. در مورد تأثیر اعتماد فردی بر خلاقیت، می‌توان اظهار داشت که وجود فضای اعتماد در روابط با فامیل‌های نزدیک و دور، دوستان، آشنایان و همسایگان، و همکلاسی‌ها سبب می‌شد که دانشجویان تمایل بیشتری به خلاقیت داشته باشند؛ چرا که دانشجویان، نوعی حمایت را از سوی این افراد احساس می‌کنند که زمینه ساز ارائه ایده‌های نو در فعالیت‌های مختلف می‌باشد. به علاوه، دانشجویانی که بخشی از درآمدهای خود را در حساب‌های قرض‌الحسنه پس‌انداز می‌کردند و مدیران و مسئولین دانشگاه را در پیگیری مسائل و مشکلات دانشجویان جدی می‌دانستند و به صداقت و درستی رفتار پرسنل دانشگاه باور داشتند، اعتماد بیشتری به نهادها داشتند و این موضوع منجر به تمایل بیشتر به بروز ایده‌های خلاقانه توسط آنها می‌شد. نتایج حاکی از آن بود که ابعاد مشارکت غیررسمی بر خلاقیت دانشجویان موثر بود. به‌عنوان مثال، هر چه دانشجویان به انجام فعالیت‌های نوع‌دوستانه مانند: کمک به مناطق سیل‌زده، جنگ‌زده، زلزله‌زده، کمک به ایتام و افراد بی‌بضاعت پردازند، مشارکت خیریه‌ای آنها در سطحی بالاتر بوده و گرایش بیشتری به بروز خلاقیت در فعالیت‌های مختلف دارند. افزون بر این، مشارکت دانشجویان در فعالیت‌های مذهبی از جمله حضور در مراسم جشن و سرور یا عزاداری مذهبی در مساجد یا هیات‌ها، و شرکت در نمازهای جماعت و کلاس‌های آموزش احکام دینی، می‌تواند خلاقیت بیشتر دانشجویان را در پی داشته باشد. سرانجام، مشارکت همیارانه در قالب اموری همچون نگهداری از وسایل و اموال دوستان و آشنایان در غیاب آنها، قرض دادن به آنها یا

ضمانت کردن آنها، و پیشگام بودن در مراسم شادی و یا عزاداری دوستان و آشنایان توانسته است روحیه ارائه ایده‌های نو دانشجویان را در رابطه با فعالیت‌های مربوطه ارتقا دهد و آنها را در طیف وسیع‌تری از فعالیت‌های نوآورانه درگیر نماید. با این حال، تأثیر اعتماد عمومی و مشارکت رسمی بر خلاقیت دانشجویان معنی‌دار نبود. علت این امر می‌تواند به دلیل شرایط اجتماعی حاکم بر جامعه ایران باشد. به عنوان مثال، دانشجویان اظهار می‌کردند که مردم جامعه چندان در صحبت‌ها و رفتارهایشان صادقانه عمل نمی‌کنند و عمدتاً به قول و قرارهای خود پایبند نیستند. به علاوه، امانتداری، از هنجارهایی است که خلا آن از دید دانشجویان در جامعه احساس می‌شود؛ چنین وضعیتی منجر به عدم ادراک اعتماد عمومی توسط دانشجویان می‌شد که در نهایت انگیزه ارائه ایده‌های نو توسط آنها را تضعیف می‌کند. از سوی دیگر، دانشجویان تمایل زیادی به مشارکت در همایش‌ها و کنفرانس‌های علمی و نیز انجمن‌های علمی نداشتند. به علاوه، آنها روحیه لازم برای مشارکت در انتخابات‌هایی که به دلایل مختلف برگزار می‌شود را نداشتند. این بدان معنی است که مشارکت رسمی در بین دانشجویان پایین بوده است که این مسئله منجر به کاهش انگیزه ارائه ایده‌های نو توسط آنها می‌شد. یافته‌های این پژوهش، به بعد زمانی و مکانی انجام پژوهش محدود می‌باشند. باید توجه داشت که این پژوهش در شهر ایلام و روی دانشجویان مدیریت دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ایلام انجام شده است. لذا برای افزایش قدرت تعمیم‌دهی نتایج، بایستی تحقیقات مشابهی در سایر دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها به ویژه دانشکده‌های مرتبط با علوم اقتصادی و مدیریت انجام شود. دوم، با توجه به اینکه تکمیل پرسشنامه‌ها توسط دانشجویان و در بازه زمانی بین ساعات کلاسی صورت می‌گرفت، برخی از دانشجویان با شتاب‌زدگی به پرسش‌ها پاسخ می‌دادند که این موضوع می‌تواند نتایج را تحت الشعاع قرار دهد. در پایان پیشنهاد می‌گردد با توجه به تأیید تاثیر قابل ملاحظه اعتماد فردی و عمومی بر توسعه خلاقیت دانشجویان، باید مجموعه کارکنان و اعضای هیات علمی که معمولاً در ارتباط با دانشجویان هستند، در بین بهترین‌ها برای این مشاغل انتخاب و در نهایت آموزش‌های لازم و تربیتی مبتنی بر آموزه‌های دینی بگذرانند تا در یک فضای معنوی و دینی مبتنی بر اعتماد جریان بروز خلاقیت‌های فردی و سازمانی در دانشجویان فراهم گردد.

کتابنامه

۱. ازکیا، مصطفی و غلامرضا غفاری (۱۳۸۳)، توسعه روستایی با تأکید بر جامعه روستایی ایران، تهران: نشر نی.
۲. پیران، محمد و همکاران (۱۳۹۱)، «بررسی تاثیر سرمایه اجتماعی بر خلاقیت کارکنان در صنایع ریخته گری ایران (مورد مطالعه: کارکنان شاغل در شهر صنعتی کاوه)»، مجله ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی، دوره ۲، ش ۱.
۳. تسلیمی، محمدسعید، عباس منوریان و مصطفی آشنا (۱۳۸۵)، «بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و کارآفرینی درون سازمانی»، در: فرهنگ مدیریت، سال چهارم، ش ۱۴.
۴. جمشیدی، میرهادی و نرجس حق پرست (۱۳۹۴)، «سنجش میزان تأثیر سرمایه اجتماعی بر خلاقیت کارکنان» (مورد مطالعه: شرکت های تولیدی لوازم خانگی الکتریکی و الکترونیکی در ایران)، مجله مدیریت سرمایه اجتماعی، دوره ۴، ش ۱.
۵. ربیعی، علی و حکیمه صادق زاده، (۱۳۹۰)، «بررسی رابطه سرمایه اجتماعی بر کارآفرینی»، تهران: فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال یازدهم، ش ۴۱.
۶. عابدی، یونس، مهدی علی نژاد و قاسم محمد علی پور (۱۳۹۳)، «تنوع سرمایه انسانی در خلق و ایجاد سرمایه اجتماعی لازم برای خلاقیت گروهی»، فصلنامه دانش انتظامی شرق، تهران: دوره ۲، ش ۱.
۷. عباس زاده، محمد و لیلا نصرالهی وسطی (۱۳۹۳)، مطالعه نقش مداخله گرایانه سازه خلاقیت در تأثیرگذاری اعتماد نهادی بر ریسک پذیری کارآفرینان، دومین کنفرانس ملی جامعه شناسی و علوم اجتماعی، دی ماه، سالن همایش های دانشگاه تهران.
۸. عبداللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، بررسی رابطه اعتماد اجتماعی و مشارکت اجتماعی، مطالعه موردی روستای نیک نامده از توابع شهرستان شمیرانات، پایان نامه کارشناسی ارشد، توسعه اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۹. فیروزآبادی، احمد و حسین ایمانی جاجرمی (۱۳۸۵)، «سرمایه اجتماعی و توسعه اقتصادی - اجتماعی در کلان شهر تهران»، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال ششم، ش ۲۶.

۱۰. فیروزآبادی، احمد و لیلا نصرالهی وسطی (۱۳۹۳)، «بررسی رابطه میان اعتماد اجتماعی و روحیه کارآفرینی زنان روستایی مطالعه موردی: دهستان شیروان از توابع شهرستان بروجرد»، در: پژوهش‌های روستایی، دوره ۵، ش ۱.
۱۱. کاظمی، مریم (۱۳۹۱)، بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با افزایش خلاقیت در کارکنان سازمان‌های دولتی و خصوصی استان آذربایجان شرقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه پیام نور تهران.
۱۲. گلدهان، طیبه و بدری شاه‌طالبی (۱۳۹۲)، تبیین رابطه بین ابعاد سرمایه اجتماعی و خلاقیت سازمانی در بین کارکنان ستادی اداره کل آموزش و پرورش استان اصفهان، کنفرانس بین‌المللی مدیریت، چالش‌ها و راهکارها، شیراز.
۱۳. ملایی، مصطفی، سیدمهدی محدث و محمدحسین رحمتی (۱۳۸۷)، نگاهی به سرمایه اجتماعی با رویکرد دینی و بررسی تاثیر آن بر افزایش خلاقیت، نوآوری و شکوفایی جامعه، اولین کنفرانس ملی خلاقیت‌شناسی، TRIZ و مهندسی و مدیریت نوآوری ایران، تهران: پژوهشکده علوم خلاقیت‌شناسی، نوآوری و TRIZ،
http://www.civilica.com/Paper-ICIC01-ICIC01_119.html
۱۴. نصرالهی وسطی، لیلا (۱۳۹۱)، بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با روحیه کارآفرینی زنان روستایی: مورد مطالعه دهستان شیروان از توابع شهرستان بروجرد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
۱۵. هومن، حیدرعلی (۱۳۹۰)، تحلیل داده‌های چند متغیری در پژوهش رفتاری، تهران: نشر پارسا.

منابع لاتین

1. Asgari, M. H., Nojabae, S. S. and Ghane, M. (2011), *Analysis of the Relationship Between Social Capital and Organizational Entrepreneurship (Case Study: Iranian Steel Industry)*, Middle-East Journal of Scientific Research, Vol. 8 No. 5 pp. 908-912.
2. Bhandari, R. B. (2014), *Social capital in disaster risk management; a case study of social capital mobilization following the 1934 Kathmandu Valley earthquake*

- in Nepal", *Disaster Prevention and Management*, Vol. 23 No. 4 pp. 314 – 328.
3. Examining the influence of social capital on rural women entrepreneurship: An empirical study in Iran
 4. Ferri, P. J., Deakins, D. and Whittam, G. (2009), *The measurement of social capital in the entrepreneurial context*, *Journal of Enterprising Communities: People and Places in the Global Economy*, Vol. 3 No. 2 pp. 138-151.
 5. Gedajlovic, E., Honig, B., Moore, C. B., Payne, C.T. and Wright, M. (2013), *Social Capital and Entrepreneurship: A Schema and Research Agenda*, E, T & P., pp. 455-478.
 6. Hair, J.F., Anderson, R.E., Tathan, R.L. and Black, W.C. (1995), *Multivariate Data Analysis with Readings*, 4th ed., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
 7. Haslam, S. A., Adarves-Yorno, I., Postmes, T & Jans, L. (2013), *The Collective Origins of Valued Originality A Social Identity Approach to Creativity*, *Personality and Social Psychology Review*, Vol.17, No.4, pp. 384-401.
 8. Heilbrunn, S. (2005), *Entrepreneurship, Social Capital and Community Development: The Case of the Israeli Kibbutz*, *Journal of Rural Cooperation*, Vol. 33 No. 2, pp.111-126.
 9. Iivonen, S., Kyrö, P., Mynttinen, P., Särkkä-Tirkkonen, M. and Kahiluoto, H. (2011), "Social Capital and Entrepreneurial Behaviour Advancing Innovativeness in Interaction between Small Rural Entrepreneurs and Researchers: A Phenomenographic Study", *The Journal of Agricultural Education and Extension*, Vol. 17 No. 1, pp. 37-51.
 10. Kaljee, L. M. and Chen, X. (2011), *Social capital and risk and protective behaviors: a global health perspective*, *Adolescent Health, Medicine and Therapeutics*, Vol. 2 pp. 113–122.
 11. Nasrolahi Vosta, L. and Jalilvand, M. R. (2014), "Examining the influence of social capital on rural women entrepreneurship : An empirical study in Iran", *World Journal of Entrepreneurship, Management and Sustainable Development*, Vol. 10 No. 3, pp. 209-227.
 12. Obstfeld, D. (2005), Social networks, the tertius iungens orientation, and involvement in innovation. *Administrative Science Quarterly*, Vol. 50, pp. 100–130.

13. Wagner, J. and Sternberg, R. (2004), "Start-up activities, individual characteristics, and the regional milieu: Lessons for entrepreneurship support policies from German micro data", *The Annals of Regional Science*, Vol. 38, pp. 219-240.
14. Wossena, T., Bergera, T. and Di Falcoc, S. (2015), "Social capital, risk preference and adoption of improved farm land management practices in Ethiopia", *Agricultural Economics*, 46, 81-97.
15. Zhou, J., Shin, J., Brass, D., Choi, J., & Zhang, Z. (2009), "Social networks, personal values, and creativity: Evidence for curvilinear and interaction effects", *Journal of Applied Psychology*, Vol. 94 No. 6, pp. 1544–1552.

قربانی شدن زنان در فضای مجازی از دیدگاه کاربران زن و تأثیر آن بر اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی کاربران

ابوالحسن میری *

پریسا علیخانی **

چکیده

به نظر می‌رسد با افزایش استفاده از فضای مجازی، ناهنجاری‌های جدیدی نیز شکل گرفته است. این مساله، می‌تواند ناشی از ناآگاهی افراد جامعه درباره استفاده صحیح از این فضا، کمبود فضای مناسب برای بروز احساسات به صورت صحیح، نبود احترام متقابل در جامعه، وجود هنجارهای دست‌وپاگیر در دنیای واقعی، بسته‌بودن جامعه حقیقی و آزادی عملکرد در دنیای مجازی دانست. به دنبال این آسیب‌ها، احساس ترس از قربانی شدن برای بسیاری از کاربران و به خصوص زنان، پیش می‌آید که تأثیر مستقیمی بر احساسات و زندگی آنان خواهد داشت. در این پژوهش تلاش شده تا به نمونه‌های قربانی شدن زنان از دیدگاه زنان کاربر فضای مجازی پرداخته و تأثیر آن بر کیفیت زندگی و اعتقادات اسلامی آنان بررسی شود. بر این اساس، محققان پس از مصاحبه با ۶۳ زن کاربر فضای مجازی، به این نتیجه دست یافتند که قربانی شدن در فضای مجازی از دیدگاه زنان کاربر احساسات گوناگونی مانند: کاهش اعتماد بین افراد، کاهش شعاع ارتباطات، افزایش تنش در خانواده، کاهش اعتماد به نفس افراد، افزایش ترس‌های مبهم در افراد و در برخی از نمونه‌های مورد مطالعه، بدبینی به افراد و به ویژه دین‌داران، بی‌اعتنایی به دین، کاهش توجه و التزام به اعمال دینی را در پی دارد.

کلیدواژه‌ها

قربانی شدن، فضای مجازی، اعتقادات اسلامی، کیفیت زندگی، اینترنت، زنان.

مقدمه

امروزه استفاده از فضای مجازی در میان خیل عظیمی از مردم جامعه مرسوم شده است و در این میان آثار مثبت و منفی این فضا بر کاربران آن قابل توجه است. از میان تمام اثرات مثبتی که می‌توان برای فضای مجازی برشمرد، توجه به آثار منفی آن نیز دارای اهمیت است. یکی از اثرات مهمی که ناهنجاری‌های این فضا بر کاربران خود می‌تواند داشته باشد، ایجاد ترس و تنش، آزار و اذیت روحی و روانی و به دنبال آن حس عدم امنیت و پایین آمدن کارآمدی فرد در عرصه زندگی فردی و اجتماعی است.

تاکنون مطالعات زیادی در زمینه شناخت قربانیان انجام شده است اما کمتر به وقوع این پدیده در فضای مجازی و اثرات آن بر افراد، پرداخته می‌شود. می‌توان اشاره داشت که هرچند در فضای حقیقی و فیزیکی، ممکن است مردان بیش‌تر از زنان در معرض قربانی جرم‌شدن قرار بگیرند، لیکن بنظر می‌رسد که در فضای مجازی، آسیب‌هایی متوجه زنان نیز می‌باشد. این موضوع موجب آثار روحی مخرب بر روحیه زنان، تغییر سبک زندگی مجازی آنان و آسیب به روابط خانوادگی‌شان می‌شود. در یک نگاه گذرا، قربانی شدن یا ترس از آثار مخرب آن بر فرد یا اطرافیان، می‌تواند بر روی کیفیت زندگی کاربران این فضا تأثیرات منفی داشته باشد و توانمندی آنان را در فعالیت‌های کاری و علمی و دانشگاهی در این فضا تحت شعاع قرار دهد. از طرفی در برخی از موارد، دریافت این آسیب‌ها بر سطح اعتقادات اسلامی کاربران نیز موثر بوده است.

بنابراین با توجه به موارد ذکر شده برای پژوهشگران این سوالات پیش می‌آید که:

۱. از دیدگاه زنان کاربر در این فضا، قربانی شدن شامل چه رفتارهایی از جانب مخاطبان‌شان می‌شود؟
 ۲. آیا این موضوع بر روابط، عواطف، زندگی و احساسات آنان در زندگی موثر بوده است؟
 ۳. از دیدگاه کاربران زن، قربانی شدن در فضای مجازی، تا چه اندازه بر انحراف اخلاقی قربانیان تأثیر گذار است؟
- از دیدگاه نگارندگان، احساس قربانی شدن در فضای مجازی، می‌تواند ناشی از اهانت

دیگران، دریافت پیام‌های ناخواسته، توهین‌های جنسی، انتشار اطلاعات شخصی و سایر آسیب‌های مشابه باشد. نگارندگان معتقدند که مورد آزار قرار گرفتن در فضای مجازی موجب ایجاد نگرانی و تنش و در برخی از موارد سبب ایجاد انحرافات اخلاقی و جرم در دنیای حقیقی خواهد بود و در واقع، بر کیفیت زندگی زنان نیز اثر بدی خواهد داشت و با ایجاد احساس ناامنی و عدم آزادی نسبی، عملکرد آنان را تحت تأثیر قرار خواهد داد. از این‌رو، اهمیت پرداختن به این مساله تبیین می‌گردد. بنابراین شناخت گونه‌های متفاوت این قربانی شدن و تجارب زنان در این زمینه و به دنبال آن، شناخت آسیب‌های مساله، می‌تواند متصدیان امر را در برنامه‌ریزی و تامین امنیت در این فضا برای این دسته از کاربران یاری رساند. از دیدگاه نگارندگان برای کاهش آسیب‌های این فضا باید بر خانواده، آموزش و پرورش و آموزش عالی، رسانه و دستگاه قضائی تکیه کرد.

پیشینه

صادقی و همکاران در «درک و تصور زنان از قربانی شدن (مطالعه کیفی در شهر تهران)»، مفهوم قربانی شدن از دیدگاه زنان در زندگی حقیقی را حرمان زندگی، آسیب‌پذیری و نداشتن منابع و اختیارات دانسته‌اند. در «زندگی شهری، ترس از قربانی شدن و کاهش سرمایه اجتماعی در کلان شهر تهران»، به قلم امیرملکی و همکاران (۱۳۸۹)؛ محققان به این نتیجه رسیده‌اند که با افزایش ترس از قربانی شدن، میزان سرمایه اجتماعی کاهش می‌یابد. سلونی و زارافونیتو (۲۰۰۸)، اشاره کردند که آگاهی افراد از قربانی شدن دیگران، ترس آنها را از قربانی شدن خود افزایش می‌دهد و عوامل محیطی نیز آن را تشدید می‌کنند. کریستین و رگرسن (۲۰۰۴) نیز تاکید دارند که ترس از قربانی شدن، موجب احساس ناامنی می‌شود و اثر مستقیم بر کیفیت زندگی افراد دارد.

رضاپور و همکاران (۱۳۹۲)، در مطالعات خود بر روی زورگویی و قربانی شدن در مدارس راهنمایی به اینترنت و تلفن همراه نیز پرداختند. از دیدگاه آنان، با توجه به اینکه استفاده از اینترنت و تلفن همراه در مدارس دولتی ایران ممنوع است، فرم الکترونیکی زورگویی یک فرم فرعی به‌شمار آمد. سبحانی‌نژاد و همکاران (۱۳۸۸)، در «بررسی

چالش‌ها و راهکارهای فرهنگی و اجتماعی تلفن همراه و راهکارهای اصلاح آن» دریافتند که برخی پیامدهای نامناسب اجتماعی تلفن همراه شامل اعتیاد روانی، تزلزل ارزش‌ها، کاهش تعامل‌های اجتماعی، ظهور تخلف‌های سایبر، بلوتوث و پیامک‌های غیراخلاقی است. فرهمند (۱۳۷۸)، تهدید هویت دختران، اعتیاد، فرهنگ‌پذیری، درگیری در عشق‌های مجازی و سواستفاده‌های جنسی را از تهدیدات جدی برای کاربران اینترنتی مونث می‌داند. در مقاله‌ای با عنوان «آسیب‌شناسی استفاده از اینترنت» به قلم کیریتا و همکاران (۲۰۰۷)، دریافتند که دانش آموزان مقدار زیادی از زمان خود را صرف استفاده از کامپیوتر می‌کنند که این به رشد نکردن مهارت‌های اجتماعی، اعتیاد به اینترنت و آسیب به تحصیل در مدرسه می‌انجامد. (رمضان‌زاده و حسینی، ۱۳۹۳)، اشاره دارند که میان التزام به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی جامعه آماری مورد بررسی آنان، رابطه مثبت و معناداری وجود داشته است. در مقاله‌ای با عنوان «عوامل موثر بر گرایش به ماهواره و تأثیر آن بر باورها و رفتارهای دینی»، آقامحمدیان و افهمی، اشاره دارند که در بعد عاطفی گرایش به ماهواره، اکثریت استفاده‌کنندگان، ماهواره را لذت‌بخش می‌دانستند و کسانی که از ماهواره استفاده نمی‌کنند، بیشتر به باورهای دینی پایبندند.

تعریف نظری متغیرها

قربانی و قربانی شدن

واژه «victim»، در نوشتار فارسی به معنای قربانی به کار رفته است. قربانی، در واژه‌شناسی فارسی یعنی: «آنچه یا آنکه به نیت به دست آوردن رضایت خداوند ذبح می‌شود یا آنکه بر اثر حادثه‌ای، ناخواسته جان خود را از دست بدهد. مثلاً، قربانی تصادف یا زلزله و ... و یا آنکه به دلیل قرار گرفتن ناخواسته و غیرارادی در وضع دشوار و محیط نامناسب یا به موجب عمل دیگری دچار مصیبت و مشکل شده است» (انوری، ۱۳۸۲: ۱۷). قربانی‌شناسی تا سال ۱۹۷۰ در حاشیه جریان جرم‌شناسی بود اما امروزه، بسیاری از صاحب‌نظران چون دیگنان (۲۰۰۵) و گودی (۲۰۰۵)، قربانی‌شناسی را خرده نظام جدید و روبه‌رشدی از جریان

جرم‌شناسی می‌دانند. ترس از قربانی شدن، وجود دل‌نگرانی‌ها و استرس‌های مداومی است که بر افراد در شیوه زیست‌نوین وارد می‌شود و این فرآیند تمام‌نشدنی، ناشی از ویژگی‌های زندگی در کلان‌شهر است. زیمل، ژرف‌ترین مسأله زندگی نوین را کوشش فرد برای حفظ فردیت و اختیار وجود خویش در برابر نیروهای اجتماعی خردکننده می‌داند (ملکی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

مطالعات اخیر بر نقش فعال قربانیان در شکل‌گیری جرائم علیه خودشان تاکید می‌کند، به‌طور مثال، ولفگانگ، معتقد است که در برخی از موارد، فرد قربانی تحریک‌کننده مجرم و زمینه‌ساز جرم بوده است. در واقع امروزه، بجز جرائم بدون قربانی^۱، در سایر موارد جرم و آسیب، نقش قربانی مورد تاکید قرار گرفته است.

علاوه بر نظریه ولفگانگ (۱۹۵۸)، برخی از نظریه‌پردازان سبک زندگی را مطرح کرده‌اند؛ به این مفهوم که برخی از سبک‌های زندگی خطر قربانی شدن را افزایش می‌دهد. در این زمینه می‌توان به ماجراجویی، نوع پوشش، حضور بی‌واهمه در فضاهای بی‌دفاع، هم‌نشینی با گروه‌های کج‌رو، زندگی در مناطق جرم‌خیز و بیکاری را برشمرد. بر اساس این نظریه رخداد جرم، بیشتر وابسته به نوع فعالیت‌های قربانی است تا مجرم (صادقی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۹۴).

کوهن و فلسون (۱۹۷۹)، معتقدند که قربانی شدن، تابعی از الگوی فعالیت‌های روزمره است. سه عامل مهم را این دو محقق برشمرده‌اند: ۱. دسترسی به آماج مناسب؛ ۲. عدم نظارت؛ ۳. حضور مجرم با انگیزه. می‌توان توضیح داد که از دیدگاه این محققان، فعالیت روزانه و جایابی فرد در طول روز، می‌تواند وی را آماج مناسبی برای قربانی شدن قرار دهد یا حضور نداشتن فرد به مدت طولانی در منزل شخصی، امکان سرقت را افزایش دهد اما از نظر آنان فقدان یکی از این سه عامل، احتمال ارتکاب جرم را تا حد زیادی کاهش می‌دهد.

بر حسب تعریف فارال و لی (۲۰۰۸)، ترس از قربانی شدن در چهار حوزه زیر قابل توضیح است:

۱. جرائمی که قربانی خود فرد است. مانند: اعتیاد، روسپی‌گری، خودکشی و ...

جدول شماره ۱، موارد ترس از قربانی شدن، (فارال و لی، ۲۰۰۸)

ردیف	حوزه مطالعه	موارد اشاره شده
۱	اقتصادی	سرقت اموال و دارائی، کلاهبرداری، چک‌های بلامحل، جعلی بودن اسناد، اخاذی، تقلب در کسب و تجارت، بدل فروشی، تقلید علایم تجاری
۲	اجتماعی	مورد ضرب و شتم قرار گرفتن، مقتول قرار گرفتن در قتل‌های عمدی و غیرعمدی، ربوده شدن، مورد تجاوز قرار گرفتن، مورد سرقت خیابانی قرار گرفتن، تصادف کردن، مزاحمت‌های خیابانی، مورد حمله اراذل و اوباش قرار گرفتن، مورد بدگمانی و افترا قرار گرفتن، یقه‌گیری در مکان‌های شهری، پخش شدن اسناد و مدارک خصوصی و خانوادگی
۳	سیاسی	در معرض شورش‌ها و آسیب‌های شهری قرار گرفتن، ترس از آتش‌سوزی و تخریب اموال در شورش‌های شهری، ترس از قربانی شدن در نتیجه اقدامات تروریستی و جنایت‌کارانه سیاسی
۴	بهداشتی	مواد غذایی ناسالم، تأثیرات مخرب زیست‌محیطی مانند آب آلوده، آلودگی هوا، صوتی و ...

برای فرد بزه‌کار یا مجرمی که قصد ارتکاب جرم را دارد، افرادی که توان مقابله کمتری با او در لحظه ارتکاب جرم داشته باشند یا به عبارت دیگر، آسیب‌پذیری بیشتری داشته باشند؛ گزینه‌های مناسب‌تر و مطلوب‌تری برای ارتکاب جرم محسوب می‌شوند؛ چراکه به علت ناتوانی آن‌ها، خطر و هزینه ارتکاب جرم پایین می‌آید. زنان از جمله این موارد هستند که با توجه به ویژگی ذاتی آن‌ها، ارتکاب جرم بر روی آنان مقرون به صرفه‌تر است (صفری، ۱۳۹۲: ۱۲).

مازلو، معتقد است که پویایی بشر، تابع قانون‌مندی ویژه‌ای است. نظریه مازلو، در مورد

نیازهای انسانی و سلسله مراتب آنها اهمیت ویژه‌ای دارد. براساس این نظریه، نیازهای انسانی به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

۱. نیازهای فیزیولوژیک و جسمانی؛ ۲. نیاز به امنیت و اطمینان؛ ۳. نیازهای اجتماعی یا تعلق به دیگران؛ ۴. نیازهای من یا صیانت ذات، نیاز به احترام؛ ۵. نیازهای خودیابی و تحقق خویش (مازلو، ۱۳۶۷).

اگر توجه کنیم، موارد دوم تا پنجم، به صورت مستقیم و مورد اول به صورت غیرمستقیم بر گرفته از رفتار اجتماع با فرد و در چارچوب حمایت و امنیت اجتماعی به وجود می‌آید.

قربانی شدن (به جز قربانی قتل) و یا ترس از قربانی شدن، تاثیرات شگرفی بر فرد خواهد گذاشت و می‌توان گفت در برخی از افرادی که در معرض این پدیده قرار دارند، چه اینکه قربانی شوند و یا ترس مستمری از قربانی شدن پیدا کنند، احتمال وقوع جرم و تبدیل آنان به مجرم را افزایش می‌دهد (ملکی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۰۳ به نقل از البرت، ۱۹۸۲).

حمایت از قربانی، از جهات گوناگون توجیه می‌شود. از جمله اینکه برخی از اندیشمندان، مبنای حمایت از قربانی را در کاهش بزهکاری جست‌وجو کرده‌اند و معتقدند که: حمایت از قربانی، گذشته از ابعاد ارزشی آن، نقش موثری نیز در پیش‌گیری از بزه‌کاری دارد؛ زیرا هم از قربانی شدن مکرر جلوگیری می‌نماید و هم مانع از تبدیل قربانی به یک مجرم می‌شود (توجهی، ۱۳۷۸: ۳۱). امروزه، حضور در عرصه مجازی برای بازاریابی، تبلیغات، آموزش و بسیاری از عرصه‌های مختلف علوم، دارای ارزش و اهمیت شده است و در بسیاری از مواقع، حضور و استفاده از این فضا را اجتناب‌ناپذیر کرده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد که احساس امنیت زنان در این فضا، می‌تواند بر بهبود جایگاه آنان و نحوه استفاده‌شان از آن، اثرات مثبت داشته باشد. قربانی شدن و موجب آزار قرار گرفتن، می‌تواند بر احساس امنیت اجتماعی، آزادی نسبی، توانمندی فرد، اثر منفی داشته باشد و به نظر می‌رسد که آسیب آن در میان زنان بیشتر باشد. از این‌رو، جنبه‌های مختلف قربانی شدن را در فضاهای مختلف، می‌توان در نظر گرفت و یکی از این فضاها، فضای مجازی است. همان‌طور که در فضای حقیقی، قربانی شدن موجب کاهش عملکرد و توانایی فرد می‌شود،

در فضای مجازی نیز، می‌تواند آزادی عمل و اعتماد به نفس را از فرد بگیرد و کیفیت زندگی وی را به چالش کشاند.

کیفیت زندگی

واژه کیفیت زندگی سرچشمه روشنی ندارد. کیفیت زندگی، اگرچه جذابیت و معنی عام دارد، یک تعریف پذیرفته شده عام ندارد. به هر حال در بیان کلی، کیفیت زندگی به مقوله‌های کامیابی یا رضایت‌مندی بیشتر یا کمتر در زندگی مردم مربوط می‌شود. کیفیت زندگی، مفهومی گسترده است که مفاهیمی چون، زندگی خوب، زندگی باارزش، زندگی رضایت‌بخش و زندگی شاد را در بر می‌گیرد. در رویکرد روان‌شناختی، کیفیت زندگی، ناشی از رشد کامل شخصیت فرد است. براساس دیدگاه پال، کیفیت زندگی، به‌عنوان معیاری برای سنجش میزان برآورده شدن نیازهای روحی - روانی و مادی جامعه تعریف گردیده است (پال و کومار، ۲۰۰۵: ۱۸). کیفیت زندگی، تنها شامل ثروت و استخدام نیست بلکه شامل محیط‌زیست، سلامت جسمی و روانی، تحصیلات، تفریح، اوقات فراغت و تعلق اجتماعی نیز می‌شود (باسخا و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۵).

به‌طور کلی می‌توان کیفیت زندگی را با استفاده از شاخص‌های ذهنی و عینی محاسبه کرد، شاخص‌های ذهنی، منعکس‌کننده ارزیابی ذهنی افراد از زندگی می‌باشند. این ارزیابی با استفاده از اطلاعات افراد از وضعیت زندگی خود از طریق پرسشنامه یا سرشماری به دست می‌آید (همان: ۹۶). در واقع، کیفیت زندگی یک فرد به حقایق عینی و خارجی زندگی‌اش و دریافت‌ها و ادراکات درونی و ذهنی او از این عوامل و نیز از خودش وابسته است. این مساله تقریباً توسط اکثر پژوهشگران مورد تصدیق قرار گرفته است؛ لذا تحقیقات حوزه کیفیت زندگی، می‌کوشد تا رفاه و سعادت زندگی بشر را مرکب از عوامل عینی و ذهنی، سنجش نماید.

فقدان یک تعریف استاندارد از این مفهوم، باعث شده است که گاهی آن را با واژه‌هایی مانند: رفاه، سطح زندگی، رضایت‌مندی از زندگی و نیز واژه‌های مترادف مطرح کنند. داینر و ساهه (۱۹۹۷) گفته‌اند که سه رهیافت مهم علمی برای تعیین کیفیت زندگی وجود دارند:

۱. کیفیت زندگی به وسیله ایده‌آل‌های هنجاری که براساس مذهب، فلسفه و دیگر

نظام‌ها هستند، به دست می‌آید؛ ۲. رضایت از اولویت‌ها؛ ۳. تجربه افراد (دیزارت، ۲۰۰۰: ۱۵۷). کیفیت زندگی، گاهی به‌عنوان پنداشتی از چگونگی گذران زندگی فرد مطرح می‌شود و از سویی دیگر، موقعیت‌هایی مانند محیط پیرامونی یا فرهنگ در یک جامعه معین را نیز شامل می‌شود. در هر صورت، این مفهوم در حوزه‌های مختلف علوم دارای معانی مختلفی است که در جدول شماره ۲، حوزه‌های مختلف آن به همراه عناصر موثر مربوط به هر کدام آورده شده است (فرانس، ۱۹۹۶).

جدول شماره ۲: حوزه‌های به‌کارگیری مفهوم کیفیت زندگی براساس مطالعه فرانس

عناصر موثر در مفهوم‌سازی	حوزه کاربرد مفهوم
توان تامین نیازهای اساسی و حفظ سلامت، تمرکز بر توانایی‌های کارکردی	زندگی عادی
توانایی فرد برای ایجاد یک زندگی مفید اجتماعی، ایفای نقش موثر در جامعه، برخورداری از موقعیت مناسب شغلی	مطلوبیت اجتماعی
تعامل میان احساس هیجان و افسردگی، متأثر از عوامل درونی و بیرونی، موقت و کوتاه مدت	شادکامی
ارزیابی مثبت فرد از کیفیت زندگی خود، معطوف به توانایی‌های شخص، رضایت‌مندی در زمینه‌های مختلفی چون عشق، ازدواج، روابط دوستانه، اوقات فراغت، شغل و ...	رضایت از زندگی
توان فرد در دستیابی به اهداف، رضایت شخصی، خودباوری و رضایت‌مندی در هنگام مقایسه خود با دیگران، حداقل شکاف میان موقعیت واقعی و انتظارات فرد	دستیابی به اهداف شخصی
توانایی‌ها و استعدادهای فیزیکی و ذهنی بالفعل و بالقوه فرد (به‌طور فطری)	استعدادهای ذاتی

به نظر می‌رسد که مورد آسیب قرار گرفتن در فضای مجازی، می‌تواند به‌لحاظ ذهنی، کیفیت زندگی کاربران را تحت تاثیر قرار دهد. در واقع، زندگی کاربر در فضای مجازی

برای برقراری ارتباطات موثر کاری، تحصیلی و یا دوستانه دچار آسیب می‌شود و یا نگرانی وی از جهت آسیب‌هایی که متوجه فرزندان و همسر وی خواهد بود، سبب تشویش خاطر و آسیب‌رسیدن به زندگی خانوادگی وی شود. بر این اساس، ارتباط میان اعتقادات شخص و میزان تأثیر این آسیب‌ها دارای اهمیت خواهد شد.

اعتقادات اسلامی

به باور بسیاری از اندیشمندان وابسته به ادیان مختلف (اسلام، مسیحیت، یهودیت و ...)، انسان‌ها از همان بدو حیات در زمین، نیازی عمیق و درونی و به تعبیر مسلمانان فطری و ذاتی، برای توسل، توکل و تکیه بر نیروی مافوق بشری داشته‌اند. سیر تکامل و تحول گرایش‌های دینی در قالب پرستش ماه، ستارگان، خورشید تا تجلی و ظهور ادیان توحیدی، خود گواهی بر این مدعاست. بر همین اساس، از گذشته‌های دور تا کنون، نقش جهت‌گیری مذهبی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی مورد توجه بوده است. معنویت و باورهای فردی در مقابله با مشکلات زندگی به انسان کمک کرده و به زندگی‌اش مفهوم می‌بخشد و به‌عنوان یک بخش پذیرفته‌شده در فرهنگ معاصر جوامع مطرح بوده است (Miovie, 2004). در انسان، این گرایش وجود دارد که وقتی در سختی قرار می‌گیرد، به قدرتی ماورا طبیعت پناه ببرد. در تعالیم اسلامی آمده است که وقتی انسان در سختی‌ها همه اسباب مادی قطع امید می‌کند، متوجه وجودی ماورای طبیعت می‌شود (سوره یونس: ۲۲؛ سوره عنکبوت: ۶۵).

یکی از شرایط لازم برای دستیابی به سلامت روان و بهزیستی، برخورداری از یک نظام ارزشی منسجم است و تحقیقات انجام‌شده نیز عامل پیدایش بسیاری از ناسازگاری‌ها و نابهنجاری‌های روانی را تضادهای ارزشی و عدم‌استقرار یک نظام ارزشی سازمان‌یافته در فرد می‌دانند. امروزه توجه و گرایش به معنویت و مذهب و ارتباط دائمی انسان با خالق هستی و اعتقاد به وجود دائمی او در لحظه‌های حساس، تأثیری به‌سزا در ایجاد بهداشت روانی سالم و درمان بیماری‌های جسمی و روانی دارد (سیاسی، ۱۳۷۲). محققان به این نتیجه دست یافتند که بین روش مقابله مذهبی و سلامت روانی، ارتباط و همبستگی مثبتی وجود دارد؛ یعنی به هر میزان فرد در مسائل و مشکلات زندگی از مذهب بهره‌گیرد، از سلامت روانی بالایی برخوردار خواهد بود (شاملو، ۱۳۷۰).

آلپورت (۱۹۶۷)، جهت گیری مذهبی را به دو گرایش درونی و بیرونی تقسیم نمود. افراد دارای جهت گیری درونی از دیدگاه وی، کسانی هستند که در تمام لحظات زندگی و در تمام رفتارها و اعمالشان باورهای مذهبی خود را انعکاس می دهند، در حالی که افراد دارای جهت گیری مذهبی بیرونی، که شکل رشدنا یافته تر عقاید و باورهای مذهبی دارند، منافع شخصی خود را ترجیح می دهند و باورهای مذهبی را وسیله ای جهت دستیابی به خواسته های خود قرار داده اند. مالتبی و دی (۲۰۰۰ و ۲۰۰۳)، نشان دادند که جهت گیری مذهبی درونی رابطه مثبتی با سلامت روان دارد و جهت گیری بیرونی دارای رابطه منفی با سلامت روان است (نوذری و غلامی، ۱۳۸۹: ۲۴).

فضای مجازی

فضای مجازی، مرز جدیدی در ارتباطات اجتماعی ایجاد کرده است. مردم در آن دوستی ها و دشمنی هایی را ایجاد می کنند و در آن کارهایی انجام می دهند و چیزهایی می گویند که در دنیای واقعی و رودررو هرگز طرح نمی کنند (استفانو و همکاران، ۲۰۰۷). دنیای واقعی با ویژگی هایی مانند: مکان داشتن، دارای نظام سیاسی خاص بودن، محبوس بودن و طبیعی بودن از دنیای مجازی متمایز می شود و دنیای مجازی با بی مکانی، دستیابی آسان به آخرین اطلاعات، تکثر داشتن و همزمانی از دنیای واقعی جدا می شود. مهم ترین تغییر دنیای مجازی این است که روابط انسانی با واسطه و از راه دور جایگزین روابط انسانی چهره به چهره شده است (زندوانیان و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۹۶).

مهم ترین ابزارهای مورد استفاده در فضای مجازی عبارتند از: اینترنت، بازی های رایانه ای، تلویزیون، ماهواره و تلفن همراه.

۱. اینترنت را می توان به این صورت تعریف کرد که: بزرگ ترین شبکه جهانی کامپیوتری و دارای میلیون ها شبکه کوچک تر و به هم پیوسته است (کجار، ۱۳۸۱: ۵). اینترنت را یک بزرگراه اطلاعاتی می دانند که حجم زیادی از اطلاعات را در روز جابجا می کند.
۲. تلفن همراه، سامانه ارتباطی بدون سیم است که به صورت گسترده ای در زندگی اجتماعی ما نقش آفرینی می کند و در کنار محاسن خود، آسیب های جدی نیز برای کاربران و اطرافیان دارد. در دسترس بودن دائمی، ممکن است فرد را در معرض

مزاحمت‌ها، دردها یا برنامه‌های ناخواسته زیادی قرار دهد و خاموش کردن آن نیز موجب خستگی، نگرانی یا تنش‌های روحی فرد طالب تماس شود (عاملی و همکاران، ۱۳۷۸: ۵). ضریب نفوذ تلفن همراه در ایران در سال ۱۳۹۲، به ازای هر ۱۰۰ نفر ۷۷ نفر بوده است. از آثار منفی فضای مجازی می‌توان به انواع آسیب‌ها و ناهنجاری‌های آن اشاره کرد که در حال تبدیل شدن به یکی از مهم‌ترین مصداق‌های جرم در دنیای کنونی هستند. در واقع، امروزه فضای مجازی، به بستری مناسب برای به وقوع پیوستن انواع جرائم تبدیل شده است. بر اثر سوءاستفاده از رایانه، اینترنت و تلفن همراه، آسیب‌هایی متوجه کاربران آن‌ها خواهد شد. از جمله آن می‌توان به انواع آسیب‌ها و ناهنجاری‌ها و انحرافات جهان واقعی، سرقت، روسپی‌گری و انحرافات جنسی، اعتیاد به مواد مخدر، طلاق و از هم گسیختگی خانواده‌ها و ... اشاره کرد (عاملی و حسینی، ۱۳۹۱: ۲). ما می‌توانیم فضای مجازی را با ویژگی‌های منحصر به فرد و متفاوتی که به زندگی ما داده است، بازناسیم. امروزه زندگی ما کاملاً تحت تأثیر فضای مجازی قرار گرفته است و معادلات این فضا است که به زندگی ما شکل می‌دهد. از جمله آن می‌توان به افزایش سرعت، دسترسی دائم و خاصیت فرامگانی و فرازمانی و چندرسانه‌ای بودن اشاره کرد (همان: ۴).

روش پژوهش

پژوهش حاضر را می‌توان از حیث هدف، پژوهشی کاربردی و توصیفی - تحلیلی به‌شمار آورد؛ از جهت مبنایی نیز، این پژوهش، از نوع کیفی می‌باشد. لازم به ذکر است که شیوه جمع‌آوری اطلاعات به دو شیوه مشاهده و هم‌چنین مصاحبه با پرسشنامه باز بوده است.

جامعه و نمونه

در این پژوهش، با توجه به محدود بودن زمان، نگارندگان، تنها به مطالعه کاربران زن برنامه‌های کاربردی^۱ پیام‌رسانی^۲ تلفن همراه و کاربران سایت‌های اینترنتی پرداخته‌اند. این

1. Application

2. Message

تعداد به صورت نمونه گیری مادر یا پایه^۱ انتخاب شده اند؛ به این صورت که ابتدا تعدادی از گروه های فعال در فضای مجازی انتخاب شد و سپس رفتار اعضا در آن مورد بررسی قرار گرفت و پس از آن، یکی از نمونه ها که اعضای آن متناسب با تمام نمونه های مورد بررسی ما بود، برای مطالعات بعدی انتخاب شدند، از این میان، تنها تعداد اندکی از کاربران بودند که حاضر به پاسخ گویی و سخن گفتن در مورد مسائل شخصی زندگی خود شدند و از این میان تعداد ۶۳ زن مورد مطالعه و مصاحبه قرار گرفته اند. در هنگام مطالعات شناخت رفتار کاربر در فضای مجازی، نگارندگان اقدام به مشاهده و یادداشت رفتار کاربران در فضاهای مختلف از جمله گروه ها، کانال ها، گفت و گوهای خصوصی و صفحه های شخصی نمودند. در این پژوهش، سه اقدام کلی در جهت معترساختن نتایج تحقیق انجام شده است که عبارتند از:

۱. استفاده از پرسشنامه های معیار و مشابه در جهت تدوین سوالات صحیح و متناسب؛
۲. استفاده از نظرات ارزشمند کارشناسان در جهت اصلاح اشتباهات و رفع نقایص برای انتخاب گویه های مناسب در جهت اعتباربخشی به متن پرسش های مصاحبه؛
۳. انجام آزمون مقدماتی برای آگاهی از نقایص و رفع ابهامات سوالات نامفهوم و نامعتبر. در ادامه طراحی سوالات، نگارندگان اقدام به انتخاب نمونه های مناسب برآمدند، به این ترتیب که ابتدا با تعداد زیادی از کاربران در انواع شبکه های اجتماعی مصاحبه شد و یا رفتار کاربران در انواع مختلف شبکه ها، کنترل شد و مورد بررسی قرار گرفت. سپس از میان تمام شبکه ها، مناسب ترین آن، متناسب با هدف پژوهش و از میان نمونه های مورد مطالعه، تمام مواردی که تمایل بیشتری به پاسخ گویی داشتند و پاسخ های جامع و کامل تری بدون پرده پوشی ارائه می دادند، انتخاب شد.

متن مصاحبه ها به صورت باز و محوری کد گذاری شد؛ در مرحله اول، سطر به سطر متن مصاحبه ها، تجزیه و تحلیل و مفاهیم اولیه، استخراج شد؛ بعد از آن مفاهیم اولیه بار دیگر مطالعه و موارد مشابه با هم ترکیب و تعاریف اصلی از قربانی شدن در فضای مجازی استخراج شد. لازم به ذکر است که این در پژوهش امکان تعمیم به کل جامعه وجود ندارد.

1. Master sample

یافته‌ها

مشخصات زنان مطالعه‌شده

مشارکت کنندگان در این پژوهش، دارای سن و تحصیلات متفاوتی بوده‌اند. سن زنان مطالعه شده از ۲۱ تا ۵۲ سال بود. ۳۳ نفر، بین ۲۱-۳۱ سال، ۲۵ نفر، بین ۳۱-۴۱ سال و ۵ نفر، از ۴۱-۵۲ سال می‌باشند. از این میان ۳۵ نفر، متاهل، ۸ نفر، مطلقه و ۲۰ نفر، مجرد بوده‌اند. از میان افراد متاهل ۳۱ نفر، صاحب فرزند بوده‌اند. ۱۱ نفر، از مشارکت کنندگان دیپلم و زیردیپلم هستند. ۲۸ نفر دارای مدرک کارشناسی و ۲۰ نفر، دارای مدرک کارشناسی ارشد و ۵ نفر، دکترا می‌باشند.

۱. تعریف قربانی شدن در فضای مجازی از دیدگاه کاربران زن

در ابتدا، ۳۳ کد از مصاحبه با کاربران دریافت شد. به جدول شماره ۳ در این زمینه توجه کنید.

جدول شماره ۳، تعریف قربانی شدن از دیدگاه کاربران، (نگارندگان).

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۲۶	پیشنهاد گفت‌وگوی جنسی ^۱	اولین بار یک مرد در خصوصی به من سلام داد و من کنجکاو شدم که جوابش را بدهم، اما او بعد از چند مکالمه، یک‌باره یک عالمه فیلم سکسی برای من فرستاد و از من خواست با او همراهی کنم. من بعد بلاکش کردم اما بعدها فهمیدم تصور و انتظار زنان از مکالمه با مردان بسیار متفاوت است. در اکثر مواقع فرد مقابل تو در حالت عادی نیست (زهرا، ۳۱، لیسانس معماری، خانه‌دار، متاهل).

1. Sex chat

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۱۱	پیشنهاد رابطه جنسی در فضای حقیقی	یک بار مدیر یک گروه در خصوصی برای من پیام گذاشت و بعد از چند بار گفت و گو، به من گفت که اهل خانه آمدن هستی؟ من رد کردم، اما او گفت که تو دروغ می گویی و همه بچه های شهرستانی، دوست دارند با مردان متاهل تهران باشند (سمیه، ۲۹، متاهل، دانشجو).
۶	مزاحمت های پیامکی، ایمیل و تماس	من یک مزاحم تلفنی داشتم که پدرش وکیل بود، اما خودش اعتیاد داشت، در دانشگاه آدم داشت و شماره که عوض می کردم، شماره جدید من دستش می رسید. من خیلی می ترسیدم. روز عاشورای ۹۳ تا ظهر گریه کردم. اما او دست بردار نبود. من خیلی آسیب دیدم. تمام آن روزهایم از ترس مزاحمت یک بچه پولدار، گریه کردم (حدیث، ۲۲، دانشجو، متاهل).
۹	اهانت به کاربر	بعضی وقت ها در گروه ها، مردها شروع به فحش های ناموسی و ارسال استیکرهای بسیار زشت می کنند. یک بار من مجبور شدم از یک گروه هنری که عکس های خوبی برای طراحی می گذاشتند، بابت این موضوع گروه را ترک کنم (زهرا، ۵۹، لیسانس زبان، مترجم، متاهل).
۱۳	خروج اجباری	در یک گروه خانودگی، من و همسرم عضو بودیم. پس از مدتی پسر دایی پدرم را هم عضو کردند و همسرم مرا مجبور کرد لفت بدهم چون من و پسر دایی پدرم، قبل از ازدواج با هم دوست

فرآوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		بودیم، این موضوع مرا ناراحت کرد و به شخصیت در خانواده خدشه وارد می کند (سمیه، ۳۳، متاهل، خانه دار).
۱۸	اجازه نداشتن در فعالیت آزادانه	من یک بار یک عکس زن با موهای باز که از نیم رخ بود را برای پروفایل لاین گذاشتم. آن روز آنقدر پیام های توهین آمیز و پیشنهاد دریافت کردم که سریعاً عکس را عوض کردم. این یعنی قربانی شدن. ما در فضای مجازی هم آسودگی نداریم (سمیرا، ۲۳، کارشناسی ارشد طراحی صنعتی، مجرد).
۱۱	دریافت ناخواسته مطالب توهین کننده	یک بار یک پسر مرا در یک گروه عضو کرد. چون من اولین روزهای آشنایی با تلگرام را سپری می کردم و گروه نداشتم در آنجا ماندم. یکهو پیام آمد و یکی از کاربران گفت که یکی از خانم ها تصویر ... (توضیح نگارنده: اندام جنسی) خودش عکس بگیره و بذاره و یک خانم به نام مینا فرستاد. من سکت کرده بودم از تعجب. این یعنی بازی دادن و قربانی شدن زنان (افسانه، ۲۳، دانشجوی کارشناسی ارشد زبان شناسی، متاهل).
۲۱	توهین و تمسخر زنان	در اکثر گروه ها، نقل مجلس لطیفه گذاشتن در مورد زنان است. جوک هایی با عنوان: دختر است دیگر... یا مورد داشتیم دختر... این قربانی شدن زنان است. خنگ و بی شعور فرض کردن زنان است (زهرا، ۲۱، مجرد).

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۸	عضویت در محیط‌های مختلف، بدون اجازه کاربر	هر روز که وارد کاربری‌ام می‌شوم انتظار دارم که باز در یک گروه جدید عضو شده باشم و دوباره چند نفر از آن گروه، مزاحمت ایجاد کنند. این را، قربانی شدن می‌دانم؛ چون اعصابم خُرد می‌شود. گوشی‌ام سنگین می‌شود و به خاطر رودربایستی نمی‌توانم خیلی از گروه‌ها را حذف کنم (ندا، ۲۹، کارشناسی ارشد مشاوره، شاغل، متاهل).
۲۱	منتشر شدن عکس و فیلم خصوصی	من خیلی ناراحت می‌شوم که عکس خصوصی زنان دیگر به راحتی توسط مردان، همسر، پدر و برادر خودم حتی، در گروه‌ها دست به دست می‌چرخد؛ این بی‌عدالتی است (شیما، ۳۵، مجرد).
۶	تهدید به انتشار رابطه خصوصی	همسرم قبل از ازدواج با من دوست بود و من از شهر بسیار کوچک و خانواده‌ای سنتی بودم، من با او چند عکس در حین بوسیدن و دست‌دادن داشتم و او مرا تهدید کرد که اگر با او ازدواج نکنم؛ آن‌ها را منتشر خواهد کرد. فقط به خاطر دست‌دادن!!! من سال‌هاست اسیر این مرد ... و زندگی خراب‌شده شده‌ام (مرضیه، ۲۵، دیپلم، خانه‌دار).
۹	اهانت افراد آشنا	من در حین گفت‌وگو با استادم در یاهو مسنجر بودم که او حرف را به دختر بودن من کشاند و بعد با من راجع به روابط خصوصی با همسرش گفت. بعد از آن روز، من از حضور در کلاس او شرم داشتم. من مدت‌ها به خاطر این موضوع استرس داشتم. من واقعاً قربانی شدم (سویل، ۲۷، مجرد).

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۳	عکس گرفتن از گفت و گوهای خصوصی	من یک دوست پسر دارم و گاهی با هم سکس چت داریم اما همیشه واهمه دارم که بخواهد از آن‌ها سوءاستفاده کند. من قربانی می‌شوم چون ما هر دو نیاز داریم و محدود هستیم اما اگر مشخص شود، تمام انگشت‌ها به سمت من می‌چرخد چون او یک پسر است و حق هر کاری را دارد. زن‌ها حتی در فضای مجازی نیز راحت نیستند (سیما، ۲۹، مجرد، کارمند نفت).
۱۹	دروغ‌گویی و بازی دادن زنان	زن‌ها از زندگی چیزی جز محبت و داشتن تکیه‌گاه نمی‌خواهند. اما دنیای امروز خیلی گرگ است. حتی در فضای مجازی هم پیشنهادشان را رد کنی؛ بلاک می‌شوی (محیا، ۲۵، مجرد، دانشجو).
۲۳	از بین رفتن اعتماد زنان	من مدت‌هاست که دیگر هرچقدر پیشنهاد کاری در linkedin دارم را رد می‌کنم. LinkedIn یک سایت کاری است اما حتی در آنجا هم ۹۰ درصد مردان دنبال سوءاستفاده هستند. من نمی‌توانم حوزه مطالعات و کارم را گسترش دهم. همه گرگ شده‌اند (محبت، ۳۷، متاهل، استاد مدعو).
۵	اخاذی	من گاهی فکر می‌کنم که در گفت و گوی من و دوستم اگر او در فکر سوءاستفاده باشد، چی؟ این موضوع ذهن مرا ساعت‌ها در بین مکالمه و پس از آن درگیر می‌کند و اکثر دعوای ما حول این موضوع است (مریم، ۲۱، دانشجوی طراحی صنعتی، مجرد).

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۱۸	سوءاستفاده از دختر بچه‌ها در فضای مجازی	گاهی دختر من مدت‌ها با گوشی بازی می‌کند یا در اینترنت می‌چرخد. من واقعاً نگران او می‌شوم. نکند او قربانی خامی و سادگی‌اش بشود. گاهی او آرایش می‌کند و سلفی می‌گیرد. من با او دعوا می‌کنم اما خب همه دخترهای سن او این کار را دوست دارند. وقتی کمی دیر از مدرسه برگردد، هزار فکر به سرم می‌آید (رعنا، ۴۲، متاهل، خانه‌دار).
۳	اعمال خشونت، تهدید و ترساندن زنان	یک‌بار در یک گروه، من با یکی از هم‌دانشگاهی‌های پسر بر روی موضوعی بحث کردم. او به خصوصی آمد و به تمام خانواده من توهین کرد و مرا تهدید به آسیب کرد. من واقعاً تا مدت‌ها ترس داشتم. من در شهر غریبی، دانشجو هستم (الهه، ۲۶، مجرد).
۱۵	هجوم تبلیغات و مدگرایی و اجبار زنان برای تبعیت از آن	این روزها، همه زن‌ها یک شکل شده‌اند، یک جور لباس می‌پوشند و همه دماغ عملی و صورت پروتز دارند. زن‌ها را اسباب‌بازی کرده‌اند. زنان قربانی زیاده‌خواهی مردان شده‌اند. هر روز، یک چیزی مد می‌شود و اگر تبعیت نکنی، رسماً انگ می‌خوری (عادل، ۳۴، کارمند شهرداری، متاهل).
۱۲	تبلیغات منفی در مورد زنان و ایجاد تنش در آنان	اکثراً، وقتی وارد فضای برخی از گروه‌ها می‌شوم، ناله‌های دیگران را باید بخوانم از وضعیت بد اقتصادی، بیچارگی متولدین دهه ۶۰، بی‌همسری دختران، تمسخرهای گوناگون و ... به نظرم، ما

فرآوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		زن‌ها قربانی و ابزار دست مردها شده‌ایم، هر طور بخواهند با ما بازی می‌کنند و حتی از این طریق هم به ما استرس می‌دهند. من وقتی ۲۷ سال داشتم، دوستانم به من می‌گفتند که سن تو خیلی بالا رفته است و ... واقعاً شرایط بدی است (منیره، ۳۳، مجرد. شاغل اداره بهداشت).
۹	ایجاد الگوی رفتاری استبدادی	من چهره زشتی ندارم اما همسرم باز هم ایراد می‌گیرد که چرا مانند دیگران نیستی؟ این اعتماد به نفس من را گرفته است و من واقعاً درمانده شده‌ام (پریسا، ۴۰، متأهل، دیپلم).
۱۸	بدبین شدن مردان نسبت به زنان و نگاه ابزاری به تمام زنان	پسر دایی من یک‌بار در یاهو با من وارد گفت‌وگو شد. در اولین مکالمه او به من گفت: همه دخترها ناهل هستند و من مطمئنم تو هم چند نفر دوست پسر داری. من خیلی ناراحت شدم. ماهایی هم که کاری نمی‌کنیم، قربانی بقیه می‌شویم (میترا، ۳۱، متأهل، دیپلم).
۱۰	آموزش روابط جنسی پیش از موعد به دختران	دو ماه پیش ما یک گروه خانوادگی داشتیم، دختر ۱۲ ساله من هم عضو بود. یکی از پسرم‌هایم یک فیلم سکس آپلود کرد و دخترم، قبل از من دیده بود. من واقعاً انتظار این رفتار را در گروه خانوادگی نداشتم اما خب فضای مجازی یک‌جوری است که انگار همه را با هم راحت‌تر کرده است و همه یک‌جوری بی‌حیا شده‌اند. من نمی‌خواهم دخترم، زودتر از موعد این مسائل را، آن هم از این طریق بدانند. او الان

فرآوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		کنجکاو شده است و من واقعاً نمی‌دانم باید به او چه بگویم؟ (احترام، ۳۸، فوق دیپلم ادبیات، متاهل).
۲۱	بالارفتن انتظار مردان از همسران‌شان	من و همسر من بیشتر از ۲۰ سال است که ازدواج کرده‌ایم، ما دو فرزند داریم و هیچ‌وقت با هم مشکل خاصی نداشتیم اما این اواخر همسر من از من انتظاری دارد که مناسب سن من نیست، دوست دارد من هم مانند دخترهای ۲۰ ساله و آرایش کرده رفتار کنم یا موقع رابطه درخواست‌های عجیبی دارد. من احساس می‌کنم زندگی من قربانی آشنایی‌های جدید او در گروه‌ها شده است (زهره، ۴۱، خانه‌دار).
۱۰	سرگرم شدن همسر در اتاق گفت‌وگو	همسر من، کارمند صنف نان‌وایان است. او از صبح تا شب کار می‌کند و خانه نیست. وقتی هم که به خانه برمی‌گردد، مرتب در گروه‌های مختلف است و حتی وقتی من صحبت می‌کنم، توجهی به من ندارد. احساس می‌کنم وقتی حساسیت نشان می‌دهم، او بدتر از این می‌شود و بیشتر چت می‌کند. من نگران وضعیت زندگی دخترم هستم و او توجهی نمی‌کند (اعظم، ۳۵، خانه‌دار، دیپلم).
۶	ترس از هک شدن کاربری	من اکثر مواقع از اینکه متوجه بشوم کاربری‌ام هک شده است، استرس می‌گیرم؛ چون برای نامزد من عکس‌های خصوصی ارسال می‌کنم. گاهی واقعاً این موضوع عذاب‌ناپذیر می‌دهد (زهره، ۲۱، دانشجوی).

فرآوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۱۹	ترس از انتشار اطلاعات	از وقتی که لپ‌تابم را در اتوبوس دزدیدند، همواره نگران انتشار عکس‌های داخل درایوهایم هستم، این موضوع واقعاً مرا و لحظه‌هایم را قربانی کرده است (مهری، ۳۱، کارشناسی ارشد هنر، متاهل).
۲	تخریب قومیت‌های مختلف	بارها در گروه‌های مختلف به سبب توهین به قومیت من با دیگران درگیر شده‌ام. این موضوع، مایه خنده و مضحکه دیگران شده است که راجع به قومیت‌های اصیل این کشور لطیفه بسازند و بخندند و یا لهجه‌شان را مسخره کنند (شیما، ۴۱، متاهل، معلم).
۱۵	ترویج سبک زندگی و مدنیت غربی	من دو دختر و یک پسر دارم، سبک زندگی هر کس مختص خودش است، الان احساس می‌کنم که حضور بچه‌هایم در اینترنت، باعث تغییر فکر آنها شده است و من واقعاً از پس انتظارات و نیازهایشان بر نمی‌آیم (معصومه، ۵۶، لیسانس مدیریت، شاغل).
۶	تمسخر قشر زن در عدم مهارت کافی در استفاده از فضای مجازی	در اکثر محیط‌های فضای مجازی، دختران و عدم مهارت‌هایشان در هر چیزی به تمسخر گرفته می‌شود، مثلاً اینکه توان روشن کردن رایانه را ندارند و ... به نظرم تلاش می‌کنند تا دختران را بی‌عرضه، هرزه و خنگ نشان دهند (مریم، ۳۲، متاهل، لیسانس برق).
۱۳	ایجاد شکاف نسلی میان مادران و دختران	من حرف‌ها و انتظارات دخترم را درک نمی‌کنم. سبک زندگی و فکری خاصی دارد که برای من

فرآوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		مسخره است، مثلاً دغدغه شب و روزش درست کردن دابسمش شده است و نگران آینده او هستم و تمام فکر و زندگی من و خودش قربانی یک بازی مسخره شده است (زینب سادات، ۴۱، خانه‌دار).
۱۶	اشتغال به فضای مجازی و عدم توجه به مادر	من در خانه، صبح تا شب کار می‌کنم. تلاش کرده‌ام تا فرزندان خوبی تربیت کنم اما واقعاً کلافه شده‌ام. حتی برای خوردن غذا باید بارها صدایشان کنم. گاهی به‌خاطر اینترنت با هم بحث می‌کنیم. او دوست دارد تنها و در اینترنت باشد. ساعت‌ها بگذرد، هیچ کمکی نمی‌کند و هیچ حرفی نمی‌زند. حتی خرید نمک، نان و گذاشتن زباله هم با من است (ریحانه، ۴۹، دیپلم، خانه‌دار).
۳	شکست عشقی و بی‌وفایی اینترنتی	سال ۸۶ من با یک نفر در اینترنت و از طریق یاهوچت آشنا شدم. بعد از مدتی من وابسته او شدم، به‌خاطر او، آنلاین می‌شدم، تنهایی‌هایم را پر می‌کرد اما بعد از مدتی او زیر تمام قول‌هایش زد. من انگار از قلّه کوه به پایین پرت شدم. من خیلی تنها بودم و او، با رفتنش تنهاترم کرد. من ۳ سال از زندگی قربانی یک توهم شد (شادی، ۲۶، متاهل).
۵	دامن‌زدن به خرافات	حضور در برخی گروه‌ها و برخی محیط‌های فضای مجازی واقعاً عذاب‌آور است. مرتب شایعات بی‌پایه و اساس منتشر می‌شود و آن را مهم جلوه می‌دهند (زکیه، ۳۳، لیسانس کشاورزی، متاهل).

با توجه به جدول شماره ۳، می‌توان مفاهیم قربانی شدن در فضای مجازی از دیدگاه زنان را به این صورت در جدول شماره ۴ و براساس کدگذاری محوری دسته‌بندی کرد.

جدول شماره ۴، مفاهیم کلی قربانی شدن.

مفهوم کلی	مفاهیم قربانی شدن (کدهای باز)
آسیب‌پذیری قشر زنان	دریافت ناخواسته پیشنهاد رابطه جنسی
	فریفتن دختر بچه‌ها
	شکست عشقی و بی‌وفایی اینترنتی
	مورد سوءاستفاده آشنایان قرار گرفتن
	تعرض‌های کلامی، ایجاد ترس و کم‌شدن اعتماد به نفس
	اعمال خشونت
	ترس از هک، دزدیده شدن و انتشار اطلاعات شخصی
	تهدید به انتشار تصاویر شخصی
	ایجاد مزاحمت توسط دیگران
سلب اختیارات	بالارفتن انتظار مردان از همسران‌شان یا همسر آینده‌شان
	محدودیت‌های فردی، اجتماعی، خانوادگی و ... در این محیط
	خروج اجباری
	تبلیغات و مدگرایی و اجبار زنان به تبعیت
	تحمیل الگوی رفتاری به زنان
آسیب به جنسیت زنان به نفع مردان	ترویج سبک زندگی دیگر
	ایجاد شکاف نسلی
	دامن‌زدن به خرافات
	توهین و اهانت بی‌پروا
	از بین رفتن اعتماد زنان در این محیط
	بدبین شدن مردان نسبت به تمام زنان
زندگی بر باد رفته	سرگرم شدن همسر در این محیط
	بی‌توجهی و سرباززدن فرزندان

بر اساس کدگذاری محوری می‌توان آسیب‌پذیری به سبب نگاه به جنس دوم بودن، زندگی بر بادرفته، اجبار و سلب اختیارات و نگاه جنسیتی را از مهم‌ترین موارد قربانی شدن برشمرد.

در یک بررسی و نگاه موشکافانه، می‌توان دریافت که از دیدگاه کاربران فضای مجازی، سنت‌های غلط موجود در جامعه، ناشی از نگاه پایین‌تر به زنان؛ نگاه جنسیتی به زن که در فضای واقعی وجود دارد و بر تفکر فضای مجازی نیز حاکم است؛ اعتقاد به مجازی‌بودن و امکان سوءاستفاده در این فضا، از عوامل این مشکلات بوده است.

اثرات این قربانی‌شدن بر زندگی کاربران

تعداد زیادی از کاربران، آثار این قربانی‌شدن بر زندگی خود را مهم و جدی تلقی نمودند و برخی ذکر کرده‌اند که درگیری آنان و اعضای خانواده‌شان با فضای مجازی، موجب کاهش کیفیت زندگی آنان شده است. آنان، فکر کردن به طلاق، ناراحتی، گریه کردن، افسردگی، تغییر مسیر زندگی و آموزش منفی از شبکه‌های اجتماعی - و یا ترس از آموزش منفی از این شبکه‌ها - را از جدی‌ترین اثرات این قربانی‌شدن عنوان کردند. علاوه بر آن، تاثیر آسیب‌های این فضا بر روی اعتقادات کودکان و نوجوانان مورد نگرانی زنان بوده است و برخی از آنان که با آسیب جدی از سوی این فضا در زندگی خود مواجه بوده‌اند، ادعا کرده‌اند که در شرایطی به سبب فشار و آسیب‌های ناشی از کاربران این فضا، نسبت به التزام به اعتقادات اسلامی و حتی وجود عدالت الهی شک کرده‌اند؛ چون خود را کاملاً قربانی این شرایط دانسته‌اند؛ در حالی که، خود اشتباهی در ایجاد این شرایط نداشته‌اند. به‌طور مثال «حدیث ۲۲ ساله، اشاره داشته است که به سبب مزاحمت‌های پیامکی و ایمیلی یکی از کاربران، در روز عاشورا، وی به علت دانشجو بودن در شهر دور از منزل، بسیار دچار تشویش بوده است و تا مدت‌ها به همزمانی این اتفاقات با روز عاشورا در وجود عدالت خداوندی تردید کرده است و تا مدتی در التزام جدی به اعتقادات اسلامی، دچار تزلزل بوده است». همچنین «شادی ۲۶ ساله، اشاره داشته است که دلیل اصلی ترک اعتقادات اسلامی توسط وی، آسیب دیدن از یک دوستی اینترنتی بوده است، او در بخشی از سخنان خود به این موضوع اشاره داشته است که با توجه به آنکه

طرف مقابل او، چهره‌ای مذهبی و موجهی داشته و به انجام فرائض دینی پایبند بوده است، اقدام به دوستی با او نموده ولی پس از مدتی از جانب او دچار آسیب شده است. وی این موضوع را دلیل مهمی بر ترک اعتقادات اسلامی و بدبینی نسبت به جامعه دین‌داران می‌داند. در نمونه دیگری، «سیما ۳۰ ساله، اشاره می‌کند که با دیدن هم‌خانه‌ای دانشگاهم که می‌دیدم با وجود خواندن نماز و انجام فرائض دینی با مردان متاهل، دوستی اینترنتی دارد، نسبت به اثر التزام به انجام فرائض دینی سست شدم.» برخی از کاربران، حوادث و اتفاقات فضای مجازی را عادی عنوان کردند و معتقد بودند که در ساختار اجتماعی کنونی باید انتظار هر برخوردی را از دیگران داشت و با آن کنار آمد و پذیرفت. تعداد بسیار کمی از کاربران نیز فکر کردن به آن را تمسخرآمیز عنوان کردند؛ از این جهت که از نظر آنان، فضای مجازی یک فضای توهمی است و ربطی به زندگی حقیقی کاربران ندارد. وقتی کاربری می‌تواند با نام کاربری و پروفایل^۱ غیررسمی یا دروغین در این فضا حضور یابد و خود را معرفی نکند، پس دلیلی برای اثرپذیری از این فضا وجود ندارد.

جدول شماره ۵، اثرات قربانی شدن بر فرد و زندگی وی.

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۱۰	ایجاد تنش در منزل	من و همسرم به خاطر حضور مداوم وی در فضای مجازی، خیلی با هم بحث می‌کنیم و مدام من به او شک می‌کنم. من مطمئنم که او یک دوست اینترنتی دارد. نمی‌دانم چکار کنم؟ (سمیه، ۲۹، کارشناس برق).
۳	تفکر درباره جداشدن از همسر	همسر من در تلگرام یک دوست دختر داشت. من به رابطه فیزیکی آن‌ها شک کرده بودم. او ایل فکر می‌کردم تنها ارتباط اینترنتی دارند و چیزی نمی‌گفتم، اما بعد متوجه شدم که حضوری با هم ارتباط دارند.

۱. معرفی مشخصات فرد در فضای مجازی

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		من قصد طلاق ندارم اما انتقامم را از او می گیرم، مهریه ام را اجرا گذاشته ام و تمام اموالش را ضبط کرده ام. تا او مجبور به ترک دوستش شود. تمام شب هایی که من در خانه تنها بودم، او با دوستش بیرون بود (فاطمه، ۳۵، دانشجوی دکترای آب و هوا).
۲	افسردگی و گوشه گیری	من از وقتی دوست اینترنتی ام ترکم کرده است، دوران بسیار تلخی را سپری کرده ام. شب تا صبح شده است گریه و از نظر اجتماعی افسرده و گوشه گیر شده ام (محیا، ۲۵، مجرد. دانشجو).
۱۸	بدبینی و تزلزل اعتقادات	من به همه مردم بدبین شده ام. احساس می کنم هیچ ادب و احترامی وجود ندارد. همه گرگ شده اند. حتی گاهی به وجود خدا شک می کنم. حق من دیدن خیانت نبود. به همه مردها بدبین شده ام و اگر جدا شوم، دیگر هرگز ازدواج نمی کنم (فاطمه، ۳۵، دانشجوی دکترای آب و هوا).
۱۸	ناراحتی جسمی و روحی	همواره به همسرم شک می کنم. مرتب آخرین آنلاین شدنش را در وایبر، واتس آپ و تلگرام چک می کنم. گاهی که بیش از مدت خاصی، آنلاین می ماند که احساس می کنم با کسی چت می کند، سردرد و استرس می گیرم. گاهی گریه می کنم (مریم، ۳۳، دیپلم، متأهل).
۹	ناامیدی و ترس	وقتی در گروه های مختلف مطالبی از بدبختی و عقب ماندگی خودمان می خوانم احساس ناامیدی و ترس از ادامه زندگی به من دست می دهد و گاهی

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
		عملکرد کاری مرا بسیار ضعیف می کند (زهرة، ۲۱، دانشجو).
۵	ناراحتی و خشونت	گاهی که پیشنهاد رابطه جنسی دریافت می کنم، بسیار برآشفته و ناراحت می شوم و به زمین و زمان فحش می دهم. گاهی با اطرافیانم هم بدخلقی می کنم (الهه، ۲۶، مجرد).
۱۳	آموزش منفی از شبکه های اجتماعی	همسر من قبل از آشنایی با این شبکه ها، اخلاقیات متفاوتی داشت، اگر هم به صورت نهفته علاقه به برقراری رابطه با دیگران را داشت اما هیچ وقت بروز نداده بود. از وقتی که او وارد این شبکه ها شده است، احساس می کنم که علاقه او به پورنوگرافی و شیطنت های خارج از منزل نیز افزایش داشته است (اعظم، ۳۵، خانه دار، دیپلم).
۱	آموزش از این محیط و زیر سوال بردن ارزش ها	اولین بار که پیشنهاد سکس چت داشتم، بنظرم جذاب بود و بعد از آن گاهی انجام می دهم. این بنظرم مرا راحت و آرام می کند و عارضه جسمی و آبرویی ندارد. اما احساس می کنم انسان کثیفی هستم و انسانیتم زیر سوال رفته است (سمیرا، ۲۳، کارشناسی ارشد طراحی صنعتی، مجرد).
۱۱	استرس و نگرانی	از وقتی دخترم فیلم رابطه جنسی در گروه خانوادگی را دیده است، من بسیار استرس دارم و همواره منتظر عملکرد اشتباهی از او هستم. او برای دانستن آن بسیار کودک بود (احترام، ۳۸، فوق دیپلم ادبیات، متاهل).

فراوانی	عنوان کد	نمونه تعریف
۶	کاهش اعتماد به نفس و الگوی اجباری در تعاملات روزمره	من خانواده ثروتمندی ندارم. اما احساس می‌کنم اینترنت و اینستاگرام به همه یاد می‌دهند که چه جور لباس بپوشند و زیبایی را چه می‌دانند و بسیار مردم را تنوع طلب بار آورده‌اند. من احساس عدم اعتماد به نفس دارم. فکر می‌کنم به خاطر اینکه براساس آن معیارها نمی‌توانم باشم، برای همین تنها هستم (مهديه، ۲۳، مجرد، دانشجو).
۱	بی‌تاثیر و تاثیر بسیار کم	به نظر من این چیزها مسخره است. وقتی صفحه تلگرام را می‌بندم، آن دنیا هم برای من تمام می‌شود. می‌توانم با یک کاربری صوری وارد آن شوم و هرکار می‌خواهم انجام دهم (مریم، ۳۶، لیسانس معماری، شاغل در دفتر شخصی، متأهل).

در ادامه، این عناوین کدگذاری شده به چند شاخص مهم و کلی جمع‌بندی شدند که شامل: ۱. تغییر روابط زناشویی (ایجاد شک به طرف مقابل، به وجود آمدن کشمکش و کشیده شدن زندگی به طلاق)، ۲. تاثیر مستقیم در روابط اجتماعی و روحیات فرد (ناراحتی و نگرانی، ایجاد استرس و افسردگی، عدم اعتماد به نفس و ترس)، ۳. تزلزل در اعتقادات، می‌باشند.

به نظر می‌رسد که کاربران فضای مجازی در دو گروه طبقه‌بندی می‌شوند، گروهی که دارای التزام و اعتقاد عمیق نسبت به اعتقادات اسلامی هستند و نسبت به انجام فرائض دینی اقدام می‌کنند و گروهی دیگر که نسبت به این مسائل در تردید و بی‌تفاوتی به سر می‌برند و از التزام بالایی نسبت به انجام آن برخوردار نیستند. نگارندگان با تحلیل و مطالعه صحبت‌های کاربران به این نتیجه دست یافتند که تاثیر منفی این آسیب‌ها بر گروه دوم، بیشتر بوده است و احتمال قربانی شدن کاربر و پایین آمدن میزان اعتقادات وی و یا کنار گذاشتن آن در این گروه بالاست. در حالی که «مریم ۳۳ ساله، اشاره داشته است که با

این وجود که نسبت به آنلاین بودن پیوسته همسر خود در فضای مجازی مشکوک است اما همواره در مورد کمک به او و نجات دادن زندگی اش از این وضعیت، به خدا متوسل شده است». این در حالی است که مورد آسیب و قربانی شدن از جانب کاربران این فضا، کیفیت زندگی هر دو گروه را هم به صورت عینی و هم به صورت ذهنی، دچار آسیب کرده است.

نتیجه گیری

به اعتقاد کریستمن و رگرسن (۲۰۰۴)، ترس از قربانی شدن موجب احساس ناامنی می شود و اثر مستقیمی بر زندگی فرد دارد. با گسترش استفاده از فضای مجازی در میان کاربران ایرانی و گذشتن زمان زیادی از زندگی روزانه کاربران در این فضا، به نظر می رسد که مسائل دنیای حقیقی نیز به این فضا منتقل شده باشد و شاید صورت جدید و پیچیده تری به خود گرفته باشد. این پژوهش، به دنبال پی بردن به این موضوع بوده است که از پاسخ های کاربران دریابد که آیا اساساً زنان معتقد به قربانی شدن در فضای مجازی هستند و چه نمایه هایی را برای آن بازگو می کنند و این قربانی شدن در زندگی و احساسات آنان چه تاثیری داشته است؟ از دیدگاه پاسخ دهندگان، قربانی شدن در این فضا، شامل نمونه های بسیار زیادی بوده است و در عین حال، برخی از نمونه ها، بارها از زبان زنان مختلف یادآوری شده اند. به نظر می رسد که به سبب ناشناس بودن افراد در این فضا؛ فاصله طبقاتی، محل زندگی و سابقه زندگی شخص، چندان در این موضوع موثر نبوده است.

از دیدگاه زنان، پیشنهاد رابطه جنسی، دریافت توهین و مزاحمت، ترس از آشنایی پیش از موعد فرزندان شان با روابط جنسی، ترس از تاثیر پذیری منفی اعضای خانواده از فضای مجازی و به ویژه شبکه های اجتماعی، تعرض های کلامی، ترس از هک شدن، افزایش بی اعتمادی و تحمیل سبک زندگی ناخواسته بر آنان از سوی این فضا، مهم ترین نمونه های قربانی شدن زنان در این فضا است. بسیاری از آنان، بارها در پاسخ های خود نوشته اند که در این فضا نیز آرامش از زنان ربوده شده است و باز همان هنجارهای فضای حقیقی در اینجا حاکم است. آنان مجبورند که محدودیت های زندگی روزمره را در این فضا نیز تحمل کنند. به طور مثال از دیدگاه آنان؛ ناتوانی در انتخاب آزاد تصویر برای نام کاربری، تحمیل

سبک زندگی، ناتوانی در دفاع از خود در فضاهای عمومی مانند گروه خانوادگی، دریافت تصاویر و فیلم‌هایی با مضامین جنسی^۱، تاثیر آموزش‌های منفی این فضا بر اعتقادات و اخلاق فرزندان‌شان و یا عدم کنترل بر آزار فرزندان‌شان از سوی دیگران، نمونه‌هایی از این محدودیت‌هاست و مهم‌ترین دلیل آن را آزادی، ناشناس و غیرقابل پیگیری بودن این فضا عنوان کرده‌اند. برداشت نگارندگان از نظرات کاربران آن است که؛ آسیب‌پذیری قشر زن، سنت‌های غلط اجتماعی، سلب اختیارات از زنان، تفاوت تربیتی و عدم آشنایی با رسانه مورد استفاده، از مهم‌ترین دلایل این قربانی شدن است.

مانند بسیاری از پژوهش‌های پیشین، نگارندگان این پژوهش نیز به این موضوع واقف شدند که ممکن است این فضا برای کاربران، آن آسیب‌های جدی را به همراه داشته باشد، همان‌طور که برخی از نمونه‌ها به سرد شدن روابط خانوادگی، قصد و تقاضای طلاق، ترس، استرس، ناراحتی و عدم اعتماد به نفس، مشکلات جسمی و تزلزل اعتقادات اشاره نمودند. در سطح گسترده‌تر می‌توان کاهش احساس امنیت و کاهش کیفیت زندگی را از پیامدهای مهم بعدی این قربانی شدن تلقی نمود. با توجه به پاسخ‌های کاربران، می‌توان استنباط کرد که ترس از مورد آزار و اذیت قرار گرفتن و دریافت آسیب‌های فضای مجازی، می‌تواند بر عملکرد زنان و توانمندی آنان نیز اثر منفی داشته باشد. مولفه‌هایی مانند: استرس و نگرانی، کاهش اعتماد به نفس، افسردگی، الگوی اجباری زندگی و ناراحتی و ناامیدی شاهدی بر این مدعاست.

پیشنهادات کاربردی

۱. زندوایان و همکاران (۱۳۹۲)، دریافتند که تلفن همراه در میان سایر ابزارهای فضای مجازی، بیشترین آسیب را به دانش‌آموزان وارد می‌کند. از جمله اینکه به خاطر استفاده بیشتر از آن، به خانواده خود دروغ می‌گویند و به خاطر مزاحمت در هنگام استفاده از آن، عصبانی می‌شوند. با توجه به پژوهش‌های پیشین و در نتیجه دستاوردهای حاصل از پژوهش حاضر؛ با توجه به تاثیر مستقیم حضور در شبکه‌های اجتماعی بر اخلاقیات و شیوه زندگی

1. Sexuality

- کاربران، لازم است که شیوه صحیح زندگی در کنار رسانه‌های جدید از دوران کودکی آموزش داده شود.
۲. آموزش دادن چگونگی محافظت کردن خود در مقابل مزاحمت‌های دیگران، تهدید، هک شدن و انتشار ناخواسته تصاویر به زنان، جدی و مهم تلقی می‌شود.
۳. براساس پژوهش زندوانیان و همکاران (۱۳۹۲)، حدود ۴٪ از دانش‌آموزان کاربر تلفن همراه و ۳/۲۲٪ از کاربران اینترنت ابراز کرده‌اند که مدت زمان استفاده از این وسایل را از خانواده خود پنهان می‌کنند. بسیار مطلوب است که به کودکان، نحوه استفاده صحیح از شبکه‌های اجتماعی و حضور در گروه‌ها و کانال‌های مختلف را بیاموزیم و برای آنان، روش زندگی مطلوب و بودن در کنار خانواده و دوستان را به بودن در فضای مجازی یادآور شویم.
۴. به تولید علم و محتوا در شبکه‌های اجتماعی پردازیم و مصرف‌کننده تولیدات سایر کشورها نباشیم. با این شیوه، می‌توانیم به اعمال رویکرد و نظرات خود در شبکه‌های اجتماعی پردازیم و آن را متناسب با کاربران خود ایمن کنیم.
۵. از اطلاع‌رسانی انواع جرم‌های ریز و کوچک و دامن‌زدن به اتفاقات غیرقابل‌اهمیت پرهیز شود؛ زیرا انعکاس اخبار جرائم به صورت گسترده در رسانه‌های مختلف سبب افزایش ترس در افراد جامعه می‌شود.
۶. التزام به اعتقادات اسلامی را به کودکان خود آموزش داده و به آنان بیاموزیم که رفتار دین‌داران معادل دین نیست.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
۱. آقامحمدیان، حمیدرضا و بنفشه افهمی (۱۳۸۶)، «بررسی عوامل موثر بر گرایش به ماهواره و تاثیر آن بر باورها و رفتارهای دینی مردم شهر مشهد»، نشریه مطالعات تطبیقی و روان‌شناسی، سال دوم، ش ۸.
 ۲. انوری، محمد (۱۳۸۲)، فرهنگ فشرده سخن، ج ۲، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
 ۳. باسزا و همکاران (۱۳۹۰)، «رتبه‌بندی شاخص کیفیت زندگی در استان‌های کشور»، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال ۱۰، ش ۳۷.
 ۴. توجهی، عبدالعلی (۱۳۷۸)، «سیاست جنایی حمایت از بزه‌دیدگان»، مجله مجتمع آموزش عالی، قم: سال اول، ش ۴.
 ۵. رضاپور، میثم، حمید سوری و سهیلا خداکریم (۱۳۹۲)، «روان‌سنجی نسخه فارسی مقیاس‌های ارتکاب زورگویی و قربانی شدن پرسش‌نامه زورگویی الوئوس در مدارس راهنمایی»، مجله ارتقای ایمنی و پیشگیری از مصدومیت‌ها، دوره ۱، ش ۴.
 ۶. رمضان‌زاده، زهرا و محمد حسینی (۱۳۹۳)، «رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور قم»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال دوم، ش ۳.
 ۷. زندوانیان، احمد و همکاران (۱۳۹۲)، «آسیب‌های فضای مجازی بین دانش‌آموزان دختر»، در: مطالعات فرهنگ-ارتباطات، سال چهارم، ش ۲۳.
 ۸. سبجانی‌نژاد، مهدی، سیاوش پورطهماسبی و آذر تاجور (۱۳۸۸)، «بررسی چالش‌ها و کارکردهای فرهنگی و اجتماعی تلفن همراه و راهکارهای اصلاح»، ماهنامه مهندسی و فرهنگی، دوره سوم، ش ۳۱.
 ۹. سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۷۲)، روان‌شناسی جمعیت، تهران: انتشارات سیمرغ.
 ۱۰. شاملو، سعید (۱۳۷۰)، آسیب‌شناسی روانی، تهران: انتشارات رشد.
 ۱۱. صادقی، سهیلا و همکاران (۱۳۹۲)، «درک و تصور زنان از قربانی شدن (مطالعه کیفی در شهر

- تهران»، مطالعه و تحقیقات اجتماعی، دوره ۲، ش ۳.
۱۲. صفری، صادق و مسعود جوادی (۱۳۹۲)، «حمایت‌های بایسته از زنان به‌عنوان اقشار بالقوه آسیب‌پذیر (با تأکید بر ایران)»، دوفصلنامه مطالعات پلیس زن، سال ششم، ش ۱۷.
۱۳. عاملی، سعیدرضا، مهدی رنجبر و شاهر صبار (۱۳۷۸)، مطالعات تلفن همراه: زندگی در حال حرکت، تهران: سمت.
۱۴. عاملی، سعیدرضا و حسین حسینی (۱۳۹۱)، «دوفضایی شدن آسیب‌ها و ناهنجاری‌های فضای مجازی: مطالعه تطبیقی سیاست‌گذاری‌های بین‌المللی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ش ۱.
۱۵. فرهنگند، مریم (۱۳۸۷)، «دختران و کاربرد اینترنت»، در: مطالعات راهبردی زنان، دوره یازدهم، ش ۴۱.
۱۶. کجار، ترین (۱۳۸۱)، وب چیست؟، ترجمه: فرحناز حسینی سرابی، تهران: سروش.
۱۷. مازلو، آبراهام اچ (۱۳۶۷)، انگیزش و شخصیت، ترجمه: احمد رضوانی، چاپ اول، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. ملکی، امیر و همکاران (۱۳۸۹)، «زندگی شهری، ترس از قربانی شدن و کاهش سرمایه اجتماعی در کلان شهر تهران»، مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، سال دوم، ش ۵.
۱۹. نوذری، جمشید و یونس غلامی (۱۳۸۹)، «بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی با سلامت روان دانشجویان»، دوفصلنامه تخصصی مقالات اسلام و روان‌شناسی، سال ۴، ش ۷.
20. Chirita, V. Chirita, R. Stefanescu, C.; Ilinca, M.; Chele, G. (2007), "Pathological internet use among Romanian children and teenagers", *European Psychiatry*: 22 (-): S 184.
21. Cohen, L. E. and Felson, M. (1979), "Social change and crime rate trends: a routine activity approach", *American Sociological Review*.
22. Christmann, C. and Rogerson, M. (2004), "Crime, Fear of Crime and Quality of life Identifying and responding to problems", Sheffield Hallam University.
23. Dignan, J. (2005), "Understanding Victims and Restorative Justice", Maidenhead: Open.
24. Dissart, J. Deller, S. (2000), *Quality of life in the planning literature. Journal of Planning Literature*, Vol: 15, pp: 135-161.

25. Ferrans, C. E. (1996), *Development of a conceptual model of quality of life*, Scholarly inquiry of nursing practice, Vol: 10, pp: 293-304.
26. Goodey, J. (2005), "Victims and Victimology", policy and practice. Harlow: Pearson Education Ltd.
27. Miovie, M. (2004), *An Introduction to Spiritual Psychology: Overview of the Literature*, East and West. Harvard Review of Psychiatry.
28. Pal, A. K., Kumar, U. C. (2005), *Quality of life concept for the evaluation of societal development of rural community in west Bangal, India*. Rural Development. Vol: XV. Pp: 15-28.
29. Stefanescu, C. Chirita, V. Chirita, R. Chele, G. (2007), "Network Identity, the Internet Addiction and Romanian Teenagers", Proceedings of the 4 th WSEAS/IASME International Conference on Engineering Education.
30. Tselpni, A. Zarafonitou, C. (2008). Fear of *Cream and Victimization*, A *Multivariate Multilevel Analysis of Competing Measurements*, European Journal of Criminology, No: 5. Pp: 387-409.
31. Wolfgang, M.E. (1958), "Patterns in Criminal Homicide", Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

The Victimization of Women in the Virtual Environment in the View of Female Users and its Impact on Islamic Beliefs and Life Quality of the Users

**Abolhassan Miri¹
Parisa Alikhani²**

Abstract

It seems that with the increase in use of the virtual environment, new deviancies have also been formed. This issue can be due to ignorance of society's people about the right use of this environment, to the dearth of appropriate space for the correct manifestation of emotions, to the absence of mutual respect in the community, to existence of awkward norms in the actual world, to hindrance of the real society and to the freedom of action in the virtual environment. Following these damages, for many users, especially women, the fear sense of victimization arises, which will have direct effect on their emotions and on their lives. This research tries to address to the signs of victimization of women, in their views and investigate its impact on their quality of life and on their Islamic beliefs. Therefore, the researchers, after interviewing with 63 female users of the virtual environment, concluded that, in the view of feminine users, the victimization in the virtual environment carries various emotions. These emotions include, for example, the decrease of trust between people, the decline in the communication extent, the increase of tension in the family, the drop in self-confidence, the increase in the vague fears in persons and in some cases, the pessimism to other people, especially the religious ones, the indifference to the religion, the decrease of attention and commitment to the religious rituals.

keywords

victimization; virtual environment; Islamic beliefs; quality of life; the Internet; women

1. Instructor, University of Applied Science and Technology: abolhasanmiri@gmail.com

2. M.A. Student of Art Research, Tabriz Islamic Art University: Parisaalikhani70@gmail.com

**The Impact of Social Capital on Creativity in Students:
a Case study of the Students of Management Field
at the University of Ilam**

**Mahdi Viseh¹
Simin Nasrollahi Vosta²**

Abstract

Researchers perceive creativity as the creation of novel thoughts and ideas that have social utility. However, it seems that social capital –as a social phenomenon- cause creativity, imagination, facilitation of innovative behaviors and risk-taking in societies generally and in organizations, specifically. Thus the aim of the present paper is the theoretical and empirical investigation into the impact of social capital on the emergence of creativity among the management students at the University of Ilam. The research method is descriptive correlative and by objective, is applied. The research statistical population consists of all management students at the university and the sample size, determined using Cochran's formula, equals 252 persons, which chosen randomly. For the test of hypotheses, the Pearson correlation test and the regression have been employed. The findings suggest that personal and institutional trust has a positive impact on creativity. In addition, cooperative, charitable and religious participation improves students' creativity. However, the impact of formal participation and public trust in the emergence of creativity was not significant.

Keywords

social capital; social participation; social trust; creativity; university of Ilam

1. Associate Professor, Department of Management, Faculty of Literature and Humanities, University of Ilam: Amir7912000@yahoo.com

2. MS Student of Business Administration, Faculty of Literature and Humanities, University of Ilam: siminnasrollahi@yahoo.com

Sociological Study of the Generation Gap in Iran After the Islamic Revolution with Emphasis on Cultural Elements of the Iranian Identity

Gholamhassan Eyvazi¹

Abstract

There has been a minor difference between two generations in all communities and times. The difference between two generations is called 'generation gap' -which is the difference in values or norms and attitudes. In the field of sociology of generation in Iran, two opposing views titled the 'generation gap view', and the 'generation agreement' view can be mentioned. This paper, with examination of the basic components of the Iranian culture and identity, seeks to study this generation gap using beliefs, values, attitudes, emotions, norms and behaviors of the Iranian community after the Islamic revolution. These aspects are derived from the "Iranian values and attitudes" survey, which conducted in 2003. The results show that there are continuity and agreement at the level of beliefs and values and a slight difference is normal for every community, but in context of some norms and behaviors, there is significant difference, which can be called generation gap in behaviors and symbols.

keywords

identity; Iranian culture; generation gap; values and norms; behavior

1. Doctoral Student of Culture and Communication, Baqir al-Olum University: hasan.eyvazi@gmail.com

The Meta-analysis of Researches on Secularization in Iran Based on Indicators Inferred From the Religious Scriptures

Hossain Bostan (Najafi)¹

Abstract

The question about occurring or not occurring of secularization in Iran after the Islamic revolution has been one of the main concerns of researchers of sociology of religion field during recent years, and it has received diverse answers from them. This paper, written with the aim of revising the experimental aspects of this phenomenon from a relatively different perspective and based on an interdisciplinary research regarding building secularization theory with an Islamic approach, has reconsidered the issue of secularization in Iran. It has done the job by a particular emphasis on the secularization indicators gathered through examining and reflecting on Quranic verses and Islamic Hadith and by meta-analyzing some empirical researches undertaken lately on secularization or transformations of religiosity in Iran. Results of this study point towards a relative decrease in the influence of religion on the personal and social lives of people, although this matter, at the moment, only has reliable factual support, in special realms of religious rituals, sexual affairs, religious references and economic activities.

Keywords

secularization; sociology of religion; religiosity in Iran; indicators of secularization

1. Faculty, Research Institute of Hawzah and University: hbostan@rihu.ac.ir

Waqf: An Alternative to the Modern Socialpolicy

Fatemeh AmooAbdullahi¹
Reza Haji Ebrahim²

Abstract

Welfare systems in developed countries, after passing their evolution phases, are now in a fresh phase which called postmodern era of welfare systems. This era, with special elements that emerged from deficiencies of modern welfare systems, present a new vision of social welfare to governments. Postmodern welfare system engages in formulating principles that provide for the principle of commitment to emancipation, the difference principle, and the unity principle and reject essentialism and structuralism in social policymaking. From the other side, in the Islam school, we witness the existence of the good tradition of Waqf which, in the view of the authors of this paper, possesses unique features that in addition to the provision of consequences and goals expected from postmodern welfare systems, are also free of deficiencies and ambiguities of these principles. Thus this paper, employing a comparative method, examines the principles of postmodern social policy, which emerged from the rejection and critique of the principles of modern social policy and compares these postmodernist principles with features and capacities of waqf. Accordingly, it will be proved that waqf can be an alternative to postmodern social policy and can be above theoretical dilemmas and ambiguities of a postmodern welfare system.

Keywords

postmodern social policy; social welfare;waqf

1. MS in Research, Faculty of Social Sciences and Economics, Alzahra University:
fatemehamooabdollahi@yahoo.com

2. Associate Professor, Amirkabir University of Technology: haji@aut.ac.ir

Abstracts

The Intellectual System of Ibn Rushd and the Idea of Progress in Iranian-Islamic Community

Raham Sharaf¹

Abstract

In this paper, we will analyze and review the intellectual system of Ibn Rushd and its influence over the progress of Iranian-Islamic community. First, the main tenets of the thought of Ibn Rushd will be explained and then the central elements of his scholarly system will be mentioned. Although rationality has a high rank in his thought, but this rationality is not at odds with the religion and the revelatory teachings. In his view, the religion and the reason are consistent with each other; because the reason is also a sacred category and has its root in heavens. Next, the borders of the category of progress will be discussed and modern and Islamic interpretation of the progress idea will be presented; in this part, will be explained that the borders of progress in Iranian-Islamic community will be set based on attitude and world view of that society. In the following step, superiority of Iranian-Islamic community's criterion for progress over the modern criterion for progress will be proved and finally the influence of the intellectual system of Ibn Rushd over progress of Iranian-Islamic community will be analyzed.

Keywords

Ibn Rushd; Iranian-Islamic community; progress; rationality; modern thought

1. Assistant professor, University of Zanjan: rahamsharaf@yahoo.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 3, Winter, 2015

- **The Intellectual System of Ibn Rushd and the Idea of Progress in Iranian-Islamic Community**
Raham Sharaf
- **Waqf: An Alternative to the Modern Socialpolicy**
Fateme AmooAbdullahi & Reza Haji Ebrahim
- **The Meta-Analysis of Researches on Secularization in Iran Based on Indicators Inferred From the Religious Scriptures**
Hossain Bostan (Najafi)
- **Sociological Study of the Generation Gap in Iran After the Islamic Revolution With Emphasis on Cultural Elements of the Iranian**
GholamHassan Eyvazi
- **The Impact of Social Capital on Creativity in Students: a Case Study of the Students of Management Field at the University of Ilam**
Mahdi Viseh & Simin Nasrollahi Vosta
- **The Victimization of Women in the Virtual Environment in the View of Female Users and its Impact on Islamic Beliefs and Life**
AbolHassan Miri & Parisa Alikhani

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

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

Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Shamsullah Mariji

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

Reviewers of this Volume

Hujjat-ulIslam Dr. Hassan Kheyri, Hujjat-ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat-ulIslam Dr. Seyyed Muhammad-Hussein Hashemeean, Hujjat-ulIslam Dr. Hassan Yousefzadeh, Dr. Davood Rahimi, Dr. Nematullah Karamullahi, Muhammad-kazem Karimi, Muhammad Ellini, Dr. Seyyed Muhammad-Ali ghamami.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 3, Winter, 2015

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakza,ee

Editor in Chief:

Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstractes: **Ali Dihqan**

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688
Jiss.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

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نام: نهاد: شرکت:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:	نام پدر: میزان تحصیلات:		
نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	کد پستی:		کد اشتراک قبل:	
	صندوق پستی:		پیش شماره:	
	رایانامه:		تلفن ثابت: تلفن همراه:	

هزینه های 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 سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی