



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال ششم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۸

۲۴

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسائیا

دبیر تحریریه و کارشناس امور اجرایی: سیف‌اله قنبری نیک
مترجم چکیده‌ها: علی دهقان (انگلیسی)؛ محمدتقی کنانی (عربی)

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)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.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
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۲۸۴۲ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ;

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

□

داوران این شماره

نصرالله آفاجانی، سعید امیر کاوه، حسین بستان، محمدامین پاک‌زمان، حسین پرکان، شهره پیرانی، حسین حاج‌محمدی، فاضل حسامی، میرصالح حسینی جلی، کریم خان‌محمدی، داود رحیمی سجاسی، محمد علی، حسن غفاری فر، سیدمحمدعلی غمامی، ربابه فتحی، ابراهیم فتحی، نعمت‌الله کرم‌الهی، محمد کاظم کریمی، عبدالحسین کلانتری و محمود ملکی‌راد.

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، راهبردی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

۱. حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).

❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ نکته: درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.

منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p. 224.288) و با صفحات متفاوت Kant, 1788: pp. (44, 288).

❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).
 - ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
 - ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid» و «همو» از «Idem» استفاده شود.
 - ۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پرانتز بیاید و توضیحات دیگر در پاورقی آورده شود؛
 - ۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ۹ به جای (ص)؛ 7 به جای (ع)؛ 4 به جای (ره) و : به جای (علیهم‌السلام) و ...
 - ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:
- ❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

- ❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله؛ مانند: (ص ۲۵-۴۵).
- ❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
- ❖ **پایان نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.
- ❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی های محتوایی مقاله

- الف) **صفحه اول شامل:** ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).
- و **ابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:**
- اعضای هیأت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.
- ❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد، باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.
- ❖ مقاله پیش تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.
- ❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.
- ❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.
- ب) **صفحات دوم تا آخر شامل:** ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۷ کارکرد مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی
محمد رضا ضمیری - رحیم کارگر - محمود ملکی راد
- ۳۴ مقایسه هستی‌شناسی ملاصدرا و روی بسکار با تاکید بر نقش مفهوم «غیب»
عماد افروغ - فاطمه عبدالله آبادی کهن
- ۵۷ تصرف؛ الگوی مواجهه اصیل جمهوری اسلامی با تمدن غربی
سید محمد حسین متولی امامی
- ۷۹ دین در جامعه بازار
یونس نوربخش - مهدی ابراهیمی
- ۱۰۴ آسیب‌شناسی انگاره وجوب همگانی امر به معروف و نهی از منکر
عبدالحسین رضایی راد
- ۱۲۹ عوامل موثر بر تحقق سبک زندگی اسلامی در خانواده از منظر فرهیختگان حوزه علمیه خواهران
منصوره زارعان - نفیسه فاضلیان
- ۱۴۵ بررسی وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی و رابطه آن با تاب‌آوری (مطالعه موردی: مرکز پلدختر)
مسعود بنافی - اکرم دستیاری
- ۱۷۰ مخلصات
- Abstracts 177

کارکرد مهدویت در ارائه الگوی

سبک زندگی اسلامی

* محمد رضا ضمیری

** رحیم کارگر

*** محمود ملکی راد

چکیده

سبک زندگی، بیانگر شیوه زندگی با تأثیرپذیری از باورها و ارزش‌ها و نگرش‌های انسان به جهان هستی است و بازتاب‌دهنده گرایش‌ها، تمایلات، رفتارها، عقاید و ارزش‌های افراد است. از آنجایی که باور به مهدویت، یکی از کلیدی‌ترین آموزه‌های اسلامی و تبلور عینی دین اسلام است و همه ظرفیت‌های اسلام به صورت کامل در آن بروز دارد؛ می‌تواند در مبانی نظری و عملی و تبیین چگونگی و مدل سبک زندگی اسلامی، الگوهای را ارائه کند. مهم‌ترین این الگوها عبارتند از: ۱. ارائه الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان و مذاهب از راه باور به منجی موعود و با تکیه بر باور مشترک بین‌الادیانی؛ ۲. ارائه الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مذاهب اسلامی بر محور باور به مهدویت اسلامی به وجود حجت خدا در زمین؛ ۳. ارائه الگوی سبک زندگی شیعیان با همدیگر با محوریت باور به امامت و انتظار. این تحقیق با هدف نشان‌دادن نقش اندیشه مهدویت در ارائه الگو برای مدل سبک زندگی اسلامی جامعه عصر انتظار، با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از رویکرد عقلی و نقلی به صورت توامان انجام شده و روش گردآوری داده‌ها، کتاب‌خانه‌ای است. از نوآوری‌های این تحقیق، تبیین الگویی نقش مهدویت در ارائه سبک زندگی و ترسیم نمودهای عینی و ظاهری الگوها در سبک زندگی است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، سبک زندگی، الگو، باورها، ارزش‌ها، رفتارها.

مقدمه

اندیشه مهدویت، از مهم‌ترین آموزه‌های دین اسلام است که در فرهنگ اسلامی، اهمیت ویژه‌ای دارد و نیز یکی از فصول مشترک فِرَق و مذاهب اسلامی به‌شمار می‌آید. در فرهنگ شیعی، به سبب گِره‌خوردن آن با اعتقاد به امام حَی، از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است و دارای ظرفیت‌ها و کارکردهای مطلوب و آثار ملموسی است؛ و در زمینه‌های گوناگون اعتقادی، اخلاقی، تربیتی، سیاسی و اجتماعی اثربخش است و می‌تواند بینش‌ها و نگرش‌های صحیح را ایجاد نماید. کارکردهای این اندیشه، هم ناظر به زندگی کنونی و هم ناظر به آینده می‌باشد. بسیاری از آثار و کارکردهای مهدویت با بحث «انتظار» گِره خورده و به‌همین دلیل، «انتظار» در روایات مورد تأکید واقع شده و حتی برترین اعمال امت و با فضیلت‌ترین و بهترین عبادات شمرده شده است. در این روایات، انتظار با لفظ «فرج» همراه شده و این همراهی در حقیقت، بیان‌گر آن است که نگاه جامعه و جهت آن - با مقوله انتظار - به‌سوی دگرگونی مثبت با ایجاد بینش‌ها و نگرش‌های صحیح است که مایه سعادت و گشایش برای مردم می‌باشد. ایده انتظار فرج، سبب ایجاد آمادگی جامعه در زوایا و حوزه‌های مختلف اعتقادی و فکری، اخلاقی و تربیتی، فرهنگی و اجتماعی و سیاسی می‌شود و در نتیجه، آرمان‌گرایی، نشاط، پویایی، وظیفه‌شناسی و روح امید در افراد زنده می‌شود و جامعه را به کوشش مضاعف وا دارد. این امر سبب می‌شود تا برای ایجاد و تحقق جامعه موعود و آرمانی اسلامی - که در اندیشه اسلامی از آن به حکومت جهانی امام مهدی (عج) یاد می‌شود - جامعه منتظر از همه ظرفیت‌های خود استفاده نماید و الگوی سبک زندگی ویژه‌ای را ارائه نماید؛ زیرا جامعه‌ای که در انتظار ظهور امام مهدی (عج) به‌سر می‌برد، لازم است خود را با آرمان‌ها و اهداف جامعه موعود اسلامی نزدیک کند و در ابعاد مختلف بینشی، نگرشی، ارزشی و رفتاری با اندیشه مهدویت سنخیت پیدا کرده و در آن مسیر، گام نهد و از این جهت سبک زندگی مناسب با آن را رقم می‌زند. گفتگو درباره نقش مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی، آثار مهمی در توان‌مندسازی نظام اجتماعی جامعه عصر غیبت دارد. بنابراین ضروری است از عناصر تأثیرگذار باور به

مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی بنا به نقشی که در تحکیم و تثبیت جامعه منتظر دارد و با هدف تعالی و ترقی آن جامعه در ابعاد مختلف، بحث و گفتگو شود. باید اقرار کرد که تاکنون بحث جامعی پیرامون این عناصر، صورت نگرفته است. این تحقیق با هدف نشان دادن نقش اندیشه مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی جامعه عصر انتظار، با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و تکنیک گردآوری اطلاعات از کتابخانه و استفاده از رویکرد عقلی و نقلی به صورت همزمان به توصیف و تحلیل روایات موجود در منابع و متون دینی درباره اندیشه مهدویت پرداخته و سعی کرده الگوهایی برای سبک زندگی اسلامی استنباط و استخراج نماید. بر این اساس، درصدد است به این سؤال پاسخ دهد که: «مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار باور به مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی کدامند».

دو مفهوم «مهدویت» و «سبک زندگی اسلامی» از اساسی‌ترین مفاهیم این پژوهش می‌باشند:

الف) مهدویت: مهدویت در معنای عام، باور به منجی موعود را در پی دارد که الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان و مذاهب را پیشنهاد می‌کند و در معنای خاص، باوری اسلامی است که الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مختلف مذاهب اسلامی را پیشنهاد می‌کند و در معنای اخص، باوری شیعی است که الگوی سبک زندگی شیعیان با همدیگر بر محور باور به امامت و انتظار را در پی دارد.

ب) سبک زندگی اسلامی: سبک زندگی اسلامی، سبک خاصی از زندگی است که بر اساس آموزه‌های اسلامی از نگرش‌ها و ارزش‌های انسان به جهان هستی نشأت می‌گیرد. «سبک زندگی اسلامی از آن جهت که اسلامی است؛ نمی‌تواند بی‌ارتباط با عواطف و شناخت‌ها باشد» (کاویانی، ۱۳۹۴: ص ۵). مهم‌ترین ویژگی سبک زندگی اسلامی در ساحت بینشی، خدامحوری است و در ساحت ارزشی، اخلاق‌محوری و ارزش‌مداری و در ساحت هنجارهای رفتاری، تنظیم هنجارها و رفتارهای جامعه بر اساس دستورات الهی در زندگی است.

کارکرد باور به مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی

مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار باور به مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی را می‌توان در موارد ذیل برشمرد:

۱. الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان و مذاهب، از راه باور به منجی موعود

باور به منجی موعود را می‌توان از عناصر هویت‌ساز برشمرد که موجب شکل‌گیری هویت جمعی جهانی خواهد شد؛ به طوری که این باور می‌تواند، هویت جهانی و فراملی را در عرصه جهانی به وجود آورد؛ زیرا اجتماع همه پیروان ادیان الهی حول محور منجی موعود - با هر تفسیری که از آن اراده شود - از نظر جامعه‌شناختی، تعلق خاطر و باور مشترک را نسبت به آن به دنبال خواهد داشت و می‌تواند هویت جهانی و فراملی را شکل دهد و سبب می‌شود تا پیروان ادیان در سایه آن با همدیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. باور به منجی موعود از راه‌های متعدد می‌تواند در ارائه الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان، نقش داشته باشد، از جمله:

۱-۱. اتکاء بر باور مشترک بین‌الادیانی

در نگاه کلان، معارف اصیل و بنیادین دینی را می‌توان ارزش مشترکی دانست که پیروان ادیان مختلف به آن باور دارند. مانند باور به وجود خداوند و ... یکی از این باورهای مشترک، باور به منجی موعود است. بر مبنای این باور، نجات‌دهنده پایانی، بر طبق اعتقاد یهودیان، مسیح (ماشیح) است که جهان درخشان و باشکوه آینده را می‌سازد. در کتاب اشعیا آمده است: «ای خداوند بر ما ترحم فرما؛ زیرا که منتظر تو می‌باشیم» (راشد محصل، ۱۳۸۱: ص ۱۱۵-۱۲۴). به اعتقاد مسیحیان، مسیح، آخرین نجات‌بخش است. در انجیل یوحنا آمده است: «او «مسیح» در حقیقت، مسیح و نجات‌دهنده عالم است» (همان: ص ۱۱۴). از دیدگاه زرتشی‌ها در جهانی که پس از ظهور آخرین نجات‌بخش ساخته می‌شود، همه چیز بر مبنای دین است» (همان: ص ۶۹). و در کتاب *اوپانیشاد* - که از کتاب‌های معتبر و منابع هندوها به‌شمار می‌رود - بشارت به ظهور نجات‌بخش چنین آمده است: «این مظهر ویشنو (مظهر دهم) در انقضای کلی یا عصر آهن، سوار بر اسب سفیدی؛

در حالی که شمشیر برهنه‌ی درخشانی به صورت ستاره‌ی دنباله‌دار در دست دارد، ظاهر می‌شود، شریان را تماماً هلاک می‌سازد و آفرینش را از نو تجدید و پاکی را رجعت خواهد داد...؛ این مظهر دهم در انقضای عالم ظهور خواهد کرد» (داراشکوه، ۱۳۵۶، ج ۲: ص ۶۳۷). بنابراین، تکیه بر باور مشترک در میان ادیان که از اندیشه مهدویت منبعث می‌شود؛ از کارکردهای باور به منجی موعود است که در اندیشه اسلامی از آن به «مهدویت» یاد شده است.

۲-۱. ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب

به باور جامعه‌شناسان، هویت اجتماعی احساسی است که افراد نسبت به خود دارند و شیوه‌هایی است که به واسطه آنها افراد و جماعات در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعات دیگر متمایز می‌شوند و «حاصل آن، برقراری روابط و پیوندهای هویتی و متمایز ساختن نظام‌مند شباهت و تفاوت میان افراد و جماعت‌ها است» (صالحی‌امیری، ۱۳۹۲: ص ۶۱-۶۲). عوامل و عناصر مختلفی در ایجاد هویت تأثیر گذارند. تکیه بر ارزش‌های مشترک دینی از عناصر مهم آن به‌شمار می‌رود. از جمله این ارزش‌های مشترک، باور به منجی موعود است. این باور سبب می‌شود تا در بین پیروان ادیان و اقوام مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، نقطه اشتراکی ایجاد شود و با گردهم آوردن آنها حول این اعتقاد، هویت جمعی آنان شکل گیرد. بنابراین، از دیگر کارکردهای اندیشه مهدویت، ایجاد هویت مشترک در بین پیروان ادیان است که به تحقق سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان با یکدیگر می‌انجامد.

۳-۱. تکیه بر ارزش‌های مشترک

از دیگر کارکردهای باور به منجی موعود، ایجاد ارزش‌های مشترک با پیروان ادیان مختلف است؛ با تکیه بر ارزش‌های مشترکی که از باور به منجی موعود به‌دست می‌آید، می‌توان سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان را ارائه کرد و انسجام اجتماعی را تحکیم بخشید؛ زیرا برای ایجاد و تحکیم انسجام اجتماعی، وجود نظام ارزشی مشترک ضروری است و تکیه بر ارزش‌های مشترک منجی‌باوری ادیان از دو جهت

می تواند در ارائه الگوی سبک زندگی بر پایه تحقق وفاق و ایجاد انسجام اجتماعی، نقش داشته باشد:

اول: از جهت ایجاد پیوند در میان مردم

«تکیه بر ارزش های مشترک، می تواند پیوند ذهنی میان افراد را تقویت کند. بنابراین عملاً در جوامعی که افراد دارای پیوند ذهنی با یکدیگر باشند، اصل وفاداری از جایگاه ویژه ای برخوردار است و به همان میزان انسجام قوت بیشتری می گیرد. در هر اجتماعی، ارزش ها بهترین عامل پیوند می باشند و سرمایه اجتماعی عظیمی را شکل می دهند که می توان آن را زمینه ساز پیوندهای محکم بین افراد دانست» (محرابی، ۱۳۸۷: ص ۳۷)؛ بنابراین، تکیه بر ارزش های مشترک سبب می شود تا پیوند بین افراد هر چه بیشتر مستحکم شود و با استحکام آن، الگوی سبک زندگی مسالمت آمیز با پیروان ادیان نیز شکل خواهد گرفت.

دوم: از جهت ایجاد اعتماد عمومی

اعتماد اجتماعی، مفهومی است که در فرایند سبک زندگی و به تبع آن، روابط اجتماعی بین افراد با همدیگر ایجاد می شود. اعتماد، «احساس روابط اجتماعی است و رابطه مستقیم با میزان روابط اجتماعی دارد؛ بدین صورت که هر چه میزان اعتماد اجتماعی میان افراد و گروه ها و سازمان های اجتماعی در جامعه بیشتر باشد، به همان میزان روابط اجتماعی از شدت، تنوع، ثبات و پایداری بیشتری برخوردار است» (نعمت اللهی، ۱۳۹۲: ص ۱۸۱). یکی از عوامل مؤثر در ایجاد اعتماد اجتماعی، تکیه بر ارزش های مشترک است.

تکیه بر ارزش ها و شخصیت اخلاقی می تواند فصل مشترکی را در بین افراد ایجاد کند و موجب شود تا اعتماد میان مردم و نیز مردم با حکومت - که رکن دیگری از انسجام است - به وجود آید؛ زیرا ارزش ها، ریشه در اعتقادات دارند و برآیند اعتقاداتند و هر چه اعتقادات مردم از استحکام بیشتری برخوردار باشد، به همان میزان نیز تکیه بر ارزش ها بیشتر خواهد بود و با تکیه بر ارزش ها، اعتماد در میان مردم ریشه دارتر و عمیق تر می شود؛ هم چنان که نبود اعتماد، سبب خدشه دار شدن وفاق اجتماعی می شود و به گفته توماس

برتون باتامور: «نبود اعتماد به‌ویژه از نوع ارزشی و اخلاقی، روابط دوسویه را پرسوءظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (باتامور، ۱۳۷۲: ص ۴۳).

روشن است وقتی ارزش‌های منبعث از باور منجی برای مردم مهم و باارزش تلقی شود، در نتیجه، به سبک زندگی آنان جهت خواهد داد و موجب انسجام و اتحاد اجتماعی می‌شود؛ زیرا این امر می‌تواند همه پیروان ادیان را حول محور خویش جمع کند و زبان و فرهنگ مشترکی را پدید آورد و نیز اعتماد بیشتر مردم نسبت به همدیگر را فراهم آورد؛ در نتیجه پیوند مردم با همدیگر بیشتر می‌شود و به دنبال آن، وفاق و انسجام ایجاد خواهد شد؛ بنابراین تکیه بر ارزش‌های مشترک، اعتماد عمومی افراد نسبت به همدیگر را در پی داشته و با تحقق آن، الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان نیز شکل خواهد گرفت.

۴-۱. ایجاد نظام هنجارهای مشترک

یکی دیگر از کارکردهای باور به منجی موعود، ایجاد هنجارهای مشترک است؛ زیرا هنجارهای رفتاری، برآمده از باورها و ارزش‌های مشترک است و در حقیقت، «هنجارها، صورت عملی باورها و ارزش‌ها هستند» (نظری، ۱۳۹۰: ص ۲۹-۳۰)؛ بنابراین، در صورتی که مردم به منجی موعود و ارزش‌های منبعث از آن باور داشته باشند و ارزش‌های حاکم بر جامعه نیز مبتنی بر آن باشد؛ لزوماً هنجارهای حاکم بر اجتماع نیز ماهیت منجی‌باوری پیدا خواهند کرد و از این جهت نظام هنجاری مشترک ایجاد خواهد شد و این می‌تواند در ارائه الگو برای سبک زندگی مفید و مؤثر باشد؛ البته این نظام هنجاری به واسطه باورهای مختلف ادیان به‌ویژه درباره مصداق منجی موعود، ممکن است با همدیگر متفاوت باشد؛ مانند مناسک و آداب مختلف دینی که در ادیان وجود دارد، اما در هر صورت، قادر خواهد بود تا نظام هنجاری مشترکی را میان پیروان هر دینی به وجود آورد و به ایجاد سبک زندگی مبتنی بر منجی‌باوری کمک نماید.

مصداق عینی و نمود ظاهری کارکردهای یادشده در سبک زندگی باورمندان به منجی موعود، سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مختلف با همدیگر است؛ امری که جوامع امروزی بیش از هر زمان دیگر بدان نیازمند است.

۲. الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مذاهب اسلامی، از راه باور به مهدویت

باور به منجی موعود در اسلام که در قالب اندیشه مهدویت متجلی شده، مورد پذیرش همه مذاهب اسلامی است. در واقع، اعتقاد به مهدویت، ریشه در اعماق تاریخ اسلام دارد و اعتقادی اسلامی است که توسط رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین^۱ : مورد تأکید قرار گرفته است. مؤید این سخن روایات بسیاری است که همه فِرَق و مذاهب اسلامی به خصوص اهل تسنن و شیعه از پیامبر ﷺ درباره با این عقیده نقل کرده‌اند. در منابع اهل سنت، مسأله مهدویت مورد توجه جدی بوده و روایات زیادی در متون حدیثی آنان نقل شده است. اهل تسنن، روایات مهدویت را از افرادی چون: معاذ بن جبل، ابوذر غفاری، عبدالله بن مسعود، عباس بن عبدالمطلب، سلمان فارسی، علی بن ابی طالب، عمار بن یاسر، ابویوب انصاری، عبدالله بن عباس، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری و... که همگی از صحابه بزرگ رسول خدا ﷺ بودند، نقل کرده‌اند. علاوه بر آن، راویان بسیاری از اهل تسنن بر این باورند که احادیث مربوط به مهدی (عج) صحیح بوده و در کتب متعدد آن‌ها را نقل کرده‌اند. محدثینی مانند: ترمذی، بیهقی، حاکم نیشابوری، ابن اثیر، ذهبی، ابن کثیر، تفتازانی، ابن حجر عسقلانی، جلال‌الدین سیوطی، ابن حجر هیتمی و...^۱ و در کتب حدیثی خود، روایاتی را در این زمینه نقل کرده‌اند. بخاری، در باب نزول عیسی^۷، از ابی هریره از قول رسول خدا ﷺ چنین نقل می‌کند: «حال شما چگونه خواهد بود هنگامی که فرزند مریم در میان شما فرود آید و امام شما از میان خودتان خواهد بود» (بخاری، ۱۴۱۰ق: ص ۱۶۱).

شیخ محسن عبّاد - از متفکرین معاصر اهل تسنن - با نوشتن دو مقاله^۲ درباره مهدویت که در مجله *الجامعه الاسلامیه* به چاپ رسیده، در این زمینه می‌گوید: «برخی از احادیث می‌توانند برخی دیگر را تفسیر کنند؛ بنابراین احادیثی که در سنن و مسانید آمده، روایات یادشده از بخاری و مسلم را تفسیر می‌کنند و همگی آن‌ها دلالت دارند بر اینکه آن فرد

۱. مجله *الجامعه الاسلامیه*، چاپ مدینه منوره، ش ۳، س ۱، به اسامی تعدادی از عالمان و محدثین قرن چهارم که بر احادیث مهدویت تصریح کرده‌اند را ذکر نموده است.

۲. مقاله‌ای با عنوان «عقیده اهل السنة و الأثر فی المهدی المنتظر»، چاپ شده در مجله *الجامعه الاسلامیه*، ش ۳، س ۱۳۸۸ق. و مقاله «الردّ علی من أنکر أحادیث المهدی» که در مجله *الجامعه الاسلامیه*، ش ۴۵، س ۱۴۰۰ق.

صالحی که در این روایات به آن اشاره شده، مهدی (عج) است. نمود عینی این کارکرد، ایجاد اتحاد و همدلی در میان پیروان مذاهب مختلف اسلامی است؛ زیرا چنانچه گفته شد، تکیه بر مشترکات مذاهب اسلامی مانند؛ باور به مهدویت، در ایجاد هویت جمعی مسلمانان مؤثر است و زبان مشترکی را برای آنها ایجاد می‌کند و نیز سبب سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مختلف مذاهب اسلامی شکل می‌گیرد؛ امری که جوامع اسلامی با توجه به فراقنی قدرت‌های جهانی از راه تشکیل گروه‌های افراطی، بیش از هر زمان دیگر بدان نیاز جدی دارد.

۳. الگوی سبک زندگی شیعیان با همدیگر بر پایه امامت و انتظار

در اندیشه شیعی، عنصر امامت به‌ویژه باور به امام غایب، از مهم‌ترین عناصر هویت‌بخش جمعی به جامعه شیعه است. در این رویکرد، باور به امامت و حضور حجت حق در همه زمان‌ها و نظارت دائمی وی بر امور موجب می‌گردد تا هویت دینی مشترک در میان شیعیان به‌وجود آید. بر طبق این بینش، وجود امام برای تمام ادوار ضروری است؛ چه امام آشکار باشد و مردم بتوانند او را مشاهده کنند و چه از دید مردم غایب باشد؛ از امام زین‌العابدین ۷ در ارتباط با جایگاه و منزلت ائمه : نقل شده: «ما پیشوایان مسلمین و حجت‌های خداوند بر اهل عالم هستیم. از زمانی که خداوند حضرت آدم ۷ را خلق کرده، زمین هرگز خالی از حجت الهی نبوده است؛ یا این حجت ظاهر بوده و یا غایب و همچنین تا قیامت نیز خالی از حجت نخواهد بود» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ص ۱۸۶). بر این اساس می‌توان گفت: «عنصر امامت، عنصر اساسی هویت جمعی شیعیان امامیه به حساب می‌آید» (گودرزی، ۱۳۹۲: ص ۳۰۴). به باور امامیه و «در مکتب شیعی، امام، هویت‌بخش است... فرهنگ مهدویت در یک جامعه شیعی از آن روی اهمیت دارد که هویت‌بخش و کانون زندگی شیعیان است. اهمیت اصلی و کلیدی فرهنگ مهدویت را می‌توان در هویت‌بخشی به فرد و جامعه دانست» (بهروزی‌لک، ۱۳۸۱: ص ۶۸-۶۹)؛ زیرا ارتباط و هم‌گرایی مردم پیرامون محور اندیشه مهدویت، سبب تقویت جامعه‌پذیری مهدوی می‌شود و جامعه‌پذیری مهدوی نیز انتقال باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مهدوی را به‌دنبال خواهد داشت و در پرتو انتقال این ارزش‌ها، مردم احساس هویت بیشتر خواهند کرد؛ زیرا عقاید و باورها و ارزش‌ها

بخش قابل ملاحظه‌ای از عناصر هویتی را تشکیل می‌هند. این هویت بخش مهدوی، سبب اعطای هویت فرهنگی و دینی ویژه‌ای به جامعه شیعیان در ارائه الگوی سبک زندگی منتظرانه با همه اختلافات زبانی، قومی و نژادی، در کنار همدیگر است.

مهم‌ترین کارکردهای باور به مهدویت شیعی که در ارائه الگوهای سبک زندگی دارای تأثیرند، عبارتند از:

۱-۳. الگوی سبک زندگی بر محور یقین به وجود حجت خدا در زمین

در علم کلام ثابت شده که وجود نبی و امام، موجب رسیدن تکالیف به بندگان است. پس خداوند به اقتضای لطف و حکمت خویش آنان را در اختیار انسان‌ها قرار داده است؛ به گونه‌ای که مردم در هیچ زمانی نباید بدون راهنما باشند. گرچه واژه «حجت» در لغت به معنای؛ دلیل و راهنما آمده است، اما با توجه به موارد استعمال آن در روایات یادشده، می‌توان از آن معنای فواید تکوینی و وساطت در جود و فیض الهی را نیز نتیجه گرفت. بنابراین دو نوع فایده بر وجود امام مترتب است: اول: فایده ظاهری و تشریحی و دوم: فایده باطنی و تکوینی. گرچه فیض تکوینی حجت الهی همواره بر جهان و بر زندگی انسان‌ها جاری است؛ اما جهت‌دهی زندگی در این مسیر و توجه به آن و ترسیم مسیر زندگی در جهت خواست حجت الهی، می‌تواند در موفقیت و کمال بشریت مؤثر باشد. مهم‌ترین فواید شناخت امام زمان (عج) به عنوان «حجت الهی»، در ارائه الگو برای سبک زندگی، عبارتند از:

الف) ارائه الگوی سبک زندگی مبتنی بر کسب از هدایت امام (عج)

هدایت، یکی از آثار وجودی امام زمان (عج) است. شناخت این ویژگی، در تحول معنوی مردم و برای تحکیم ارزش‌های الهی در زندگی می‌تواند دارای نقش و کارکرد باشد و سبک زندگی متناسب با آن را رقم بزند؛ گرچه امام زمان (عج) رسالت هدایت‌گری را - چه مردم وی را بشناسند و چه نشناسند - انجام می‌دهند، اما شناخت مردم از این ویژگی امام 7، موجب دلگرمی آنان در زندگی خواهد بود و انگیزه لازم را برای پذیرش هدایت امام 7 در زندگی فراهم خواهد آورد و مایه تطهیر نفوس و تهذیب اخلاق خواهد شد و از این جهت در سبک زندگی دارای تأثیر است.

ب) ارائه الگوی سبک زندگی بر محور شاهدانستن امام(عج) بر اعمال مردم^۱

از دیگر آثار شناخت «حجت الهی»، ارائه الگوی سبک زندگی بر محور شاهدانستن امام زمان(عج) بر اعمال است. دسته‌ای از روایات، بر این مطلب دلالت دارند. بر طبق برخی از روایات، رسول خدا ﷺ و ائمه : به اذن الهی، شاهد بر اعمالند و اعمال مردم هر از چند گاهی بر آنها عرضه می‌شود و این در حقیقت، بیان‌گر نوعی علم آنان به باطن امور و تصرف در عالم تکوین به‌شمار می‌آید.

ج) ارائه الگوی سبک زندگی بر محور تطهیر نفوس مردم

از دیگر آثار مهم وجود امام زمان(عج) نقش او در تطهیر نفوس افراد است. در زیارت جامعه خطاب به ائمه : می‌گوییم: «ولایت شما، موجب طهارت انفس و جان‌های ما می‌شود» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ص ۲۷۵). شناخت امام زمان(عج) با چنین خصوصیتی موجب خواهد شد تا در سلوک و رفتار مردم تغییر ایجاد شود و آن نیز مایه تحول در سبک زندگی است.

۲-۳. الگوی سبک زندگی بر محور عرضه اعمال مردم بر امام(عج)

یکی دیگر از راه‌کارهای باور به مهدویت برای ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی، باور به نظارت امام زمان(عج) بر زندگی است؛ زیرا بر پایه باور پیروان مکتب اهل بیت :، اعمال مردم هر از چند گاهی بر پیامبر ﷺ و ائمه : عرضه می‌شود و آنان از اعمال همه امت آگاهند؛ یعنی خداوند از شیوه‌های خاصی آگاهی بر اعمال امت را به آن‌ها تعلیم داده است. در روایات بسیاری نیز بر این مطلب تأکید شده است.

چنان‌که از امام صادق ۷ نقل شده: «تمام اعمال مردم هر روز صبح به پیامبر ﷺ عرضه می‌شوند؛ اعمال نیکان و بدان، بنابراین مراقب باشید و این مفهوم گفتار خداوند است که می‌فرماید: «خدا و پیامبرش و مؤمنان، عمل شما را می‌بینند» (سوره توبه: ۱۰۵). امام ۷ به این

۱. درباره عرضه اعمال بر امام زمان(عج) و نقش آن در سبک زندگی، در مباحث آینده بحث خواهد شد.

آیه اشاره نمود و سکوت کرد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۲۱۹).
 امام باقر ۷ در این باره می‌فرماید: «اعمال شما بر پیامبران هر عصر پنجشنبه عرضه می‌شود؛ بنابراین باید از اینکه عمل زشتی از شما بر پیامبر ۹ عرضه شود، شرم کنید» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۴۲۶).

در روایت دیگری از امام رضا ۷ نقل شده: «شخصی به ایشان گفت: برای من و خانواده‌ام دعا کنید. آن حضرت در پاسخ فرمودند: مگر من دعا نمی‌کنم؟! به خدا سوگند، اعمال شما هر شب و روز بر من عرضه می‌شود. آن شخص می‌گوید: این سخن بر من گران آمد، امام متوجه شد و به من فرمودند: آیا کتاب خداوند عزوجل را نخوانده‌ای که می‌گوید: عمل کنید، خدا و پیامبرش و مؤمنان، عمل شما را می‌بینند؛ به خدا سوگند، منظور از مؤمنان، علی بن ابی‌طالب (و امامان دیگر از فرزندان او) می‌باشد» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۲۱۹).

بنابراین پذیرش عرضه اعمال بر امام زمان ۷، از عوامل مهم تهذیب نفس و خودسازی به‌شمار می‌رود. اگر این نگاه در زندگی فردی و اجتماعی حاکم باشد و عرضه اعمال بر امام (عج) مورد توجه قرار داده شود و یک ارزش تلقی گردد، آن وقت آثار مهمی بر جای می‌گذارد و خواهد توانست الگوی مناسبی از سبک زندگی مهدوی را به نمایش بگذارد و در تحول اخلاقی و معنوی جامعه مؤثر خواهد بود.

۳-۳. الگوی سبک زندگی منتظرانه

یکی از محوری‌ترین مباحث درباره نقش الگویی باور به مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی اسلامی، تبیین نقش انتظار در زندگی منتظران است. در واقع، بیشترین آثار و کارکردهای اندیشه مهدویت، با بحث «انتظار» گره خورده است. انتظار فرج، سبب آمادگی مردم در حوزه‌های مختلف اعتقادی و فکری، اخلاقی و تربیتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است و موجب می‌شود تا آرمان‌گرایی، نشاط، پویایی، وظیفه‌شناسی و روح امید در افراد زنده شود و جامعه را به کوشش و تلاش مضاعف وا می‌دارد. همچنین دارای آثار گران‌قدری در حوزه مسائل فردی و نیز در حوزه مسائل اجتماعی است؛ بنابراین از این منظر نیز می‌تواند الگوی مناسبی برای سبک زندگی اسلامی باشد؛ زیرا عنصر انتظار

موجب می‌شود تا شخص منتظر به امام زمان (عج) توجه ویژه داشته باشد و از مکتب وی تأثیر پذیرد؛ در نتیجه، تلاش خواهد کرد تا مسیر زندگی خود را به گونه‌ای سروسامان دهد که مطابق خواست و رضایت امام زمان (عج) - که همان خواست الهی است - حرکت نماید و در زندگی فردی و اجتماعی با الگو قرار دادن امام (عج) خود و دیگران را تربیت نماید و زینت برای آن حضرت محسوب شود. این مسئولیت در روایات اسلامی نیز مورد توجه دارد. امام صادق 7 در این باره خطاب به پیروان و شیعیان، می‌فرماید: «ما یه زینت ما باشید؛ نه مایه سرافکنندگی» (همان، ج ۲: ص ۷۷). بنابراین، انتساب شیعیان به امام زمان (عج) سبب می‌گردد تا از آن حضرت تأثیر پذیرفته و لذا اثر مثبت و سازنده‌ای بر زندگی منتظر خواهد گذاشت و سبک زندگی منتظرانه را برای وی ترسیم خواهد نمود.

مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار انتظار در سبک زندگی عبارتند از:

الف) انتظار و سبک زندگی اخلاق مدار

در سبک زندگی منتظرانه، فرد منتظر، همواره خود را ملزم می‌داند در مسیر خواست امام زمان (عج) حرکت نماید و این خود عامل مؤثری برای کسب فضایل اخلاقی توسط منتظران خواهد بود و نشانه‌ای از خودسازی و تربیت اخلاقی متأثر از اندیشه مهدویت و عنصر انتظار است. در روایات بسیاری به اهمیت نقش انتظار اشاره شده است؛ به طوری که رسول خدا ﷺ انتظار فرج را بالاترین اعمال امت برشمرده است (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ص ۶۴۴). و منتظر واقعی چون بافضیلت‌ترین اعمال را انجام می‌دهد، از ایمان بالاتری برخوردار است. منتظران مهدی (عج) که او را احیاءکننده ارزش‌های اسلامی در جهان می‌دانند، سعی می‌کنند خود را با معیارهای مورد پذیرش دین تطبیق داده و درصدد پیاده کردن آموزه‌های دینی می‌باشند. به راهنمایی‌های دین برای خودسازی و رفع موانع تهذیب، اقدام می‌کنند. اعتقاد به امامت و باور به ظهور، می‌تواند انگیزه آنان را در خودسازی افزایش دهد. این روند منتظران را با افراد معمولی متفاوت می‌کند و آنان را به انسان‌هایی الهی و نیروهایی زبده، لایق و کاردان و با تقوایی تبدیل می‌کند که همواره آمادگی برای همراهی با امام (عج) را دارند. انتظار برای مصلح جهانی، به معنای آماده باش کامل فکری، اخلاقی، مادی و معنوی برای اصلاح همه جهان است.

ب) انتظار و سبک زندگی مؤمنانه

از دیگر آثار مهم انتظار، استحکام ایمان در افراد منتظر است؛ زیرا باور به امام مهدی (عج) و انتظار ظهور وی، هرگز بدون ایمان واقعی امکان پذیر نخواهد بود. خداوند آنان را که دارای سبک زندگی مؤمنانه‌اند و ملتزم به انجام عمل صالح در زندگی هستند را وعده داده تا جانشین وی در زمین باشند (نور: ۵۵). بر طبق روایات، این آیه بر ظهور امام مهدی (عج) تطبیق داده شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۱۷۷). بدین معنی که منتظران و یاران حضرت مهدی (عج) سبک زندگی شان باید به گونه‌ای باشد که از حیث باور و بینش، در درجه بالایی از ایمان قرار داشته باشند و به لحاظ رفتاری، انجام عمل صالح را مدنظرشان قرار دهند و به آن اقدام کنند و این دو وجه، در حقیقت اصول سبک زندگی منتظرانه را تشکیل می‌دهند. شاید حکمت آن به سبب نقشی است که منتظران باید در فرایند تحقق ظهور ایفا کنند؛ زیرا تحقق حکومت جهانی و تشکیل آن، هرگز بدون ایمان مستحکم - که هر گونه ضعف و ناتوانی را دور سازد - و اعمال صالح - که راه را برای اصلاح جهان بگشاید - امکان‌پذیر نخواهد بود و آن‌ها که در انتظار چنین برنامه‌ای هستند، هم باید سطح بینش و ایمان خود را بالا ببرند و هم در کسب عمل صالح تلاش کنند و در اصلاح اعمال خویش بکوشند. بی تردید، تنها چنین الگویی از سبک زندگی می‌تواند در فرایند ظهور نقش داشته باشد و نوید شرکت در حکومت جهانی امام (عج) را به خود بدهد، نه آن‌ها که با ظلم همکاری دارند و نه آن‌ها که از ایمان و عمل صالح بیگانه‌اند؛ افراد ترسو و زبونی که بر اثر ضعف ایمان از همه چیز می‌ترسند و نیز افراد بی‌حال و بی‌کاره‌ای که دست روی دست گذارده و در برابر مفسد محیط و جامعه‌شان سکوت اختیار کرده و تلاشی در راه مبارزه با فساد ندارند، شایسته همراهی در چنین حکومتی را نخواهند یافت.

ج) انتظار و سبک زندگی بر محور تقوا

از آنجایی که منتظران خود را منسوب به امام زمان (عج) می‌دانند به این نتیجه می‌رسند که در پیروی از آن حضرت پیش قدم باشند و الگوی رفتاری و اخلاقی و معنوی خود را

امام زمان (عج) قرار دهند. از آثار این الگو گرفتن این است که آنان در سبک زندگی و در رفتار فردی و اجتماعی بر طبق خواست امام زمان (عج) حرکت کنند و مسیر زندگی خویش را بر اساس آن تنظیم نمایند. از طرفی چون خواست امام زمان (عج) بر طبق خواست خداوند است و بر محور آن می‌چرخد، سبک زندگی منتظرانه نیز متأثر از اوامر و نواهی الهی و بر محور رضایت‌مندی خداوند خواهد بود. مداومت آنان بر این امر موجب می‌شود تا پرهیزکاری در سبک زندگی آنان متجلی شود. امام صادق 7 از جمله اوصاف یاران امام مهدی (عج) را پرهیزگاری و تقوای الهی دانسته و حُلق نیکو را سفارش نموده است: «نعمانی، ۴۲۲ق: ص ۲۰۰). ائمه : نیز وظیفه مردم در زمان غیبت حضرت مهدی (عج) را حفظ تقوا و دینداری معرفی کرده‌اند. چنان‌که یکی از اصحاب می‌گوید: «خدمت امام صادق 7 نشسته بودیم، آن حضرت به ما فرمودند: برای صاحب‌الامر غیبتی است، هر کسی باید از خدا پروا کند و تقوا پیشه نماید و به دین خود بچسبد و آن را حفظ کند» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۳۳۵-۳۳۶). بر این اساس، تلاش برای نهادینه‌سازی این ویژگی، وظیفه‌ای دینی و الهی است که باید در سبک زندگی منتظرانه مورد توجه قرار گیرد.

د) انتظار و سبک زندگی صابرا نه

صبر و مقاومت در برابر سختی‌ها و دشمنان، از دیگر ویژگی‌های اخلاقی منتظران است؛ زیرا کسی که در انتظار چیزی است و تحقق آن را حتمی می‌داند؛ همین یقین سبب خواهد شد تا سبک زندگی او متحول گردد و در مقابل موانع و مشکلات، صبر و پایداری پیشه کند. در آیات و روایات نیز به اهمیت صبر و پایداری در برابر دشمنان، اشاره شده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید (در برابر سختی‌ها و ناملایمات) استقامت کنید! و در برابر دشمنان (نیز) پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید و از خدا پرهیزید، شاید رستگار شوید» (سوره آل‌عمران: ۲۰۰). امام باقر 7 در تبیین این آیه می‌فرماید: «صبر کنید بر انجام واجبات الهی و پایداری کنید در برابر دشمنان و مراقب امام‌تان - که به انتظارش هستید - باشید» (نعمانی، ۴۲۲ق: ص ۱۹۹). بنابراین، در زمان غیبت نیز بر منتظرین لازم است تا برای پیشبرد اهداف عظیم آماده‌سازی زمینه برای ظهور، سبک زندگی صابرا نه را در پیش گیرند و به آن پایبند باشند.

ه) انتظار و سبک زندگی متعهدانه و مسئولانه

یکی از آثار مهم اجتماعی انتظار، ایجاد تعهد و مسئولیت در افراد است. منتظران راستین، وظیفه دارند که علاوه بر اصلاح خویش، نسبت به دیگران نیز احساس مسئولیت کنند و در اصلاح دیگران نیز بکوشند؛ زیرا برنامه عظیم ظهور و حکومت جهانی که انتظارش را می‌کشند، تنها یک برنامه فردی نیست؛ بلکه علاوه بر آن، برنامه‌ای است که کار باید به صورت جمعی و همگانی باشد؛ کوشش‌ها و تلاش‌ها باید هماهنگ گردد و عمق و گستردگی این هماهنگی باید به عظمت همان انقلاب جهانی باشد که انتظار آن را دارند و سبک زندگی مناسب با آن تنظیم و مدیریت شود.

در یک میدان وسیع مبارزه جمعی، هیچ فردی نمی‌تواند از حال دیگران غافل بماند؛ بلکه موظف است هر نقطه ضعفی را در هر کجا ببیند، اصلاح کند و هر موضع آسیب‌پذیری را ترمیم نماید و هر ضعیف و ناتوانی را تقویت کند؛ زیرا بدون شرکت فعالانه و هماهنگ تمام مبارزین، پیاده کردن چنین برنامه‌ای امکان‌پذیر نیست. بنابراین، منتظران واقعی علاوه بر این که به اصلاح خویش می‌کوشند، وظیفه خود می‌دانند که دیگران را نیز اصلاح کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۱۰۳).

و) انتظار و سبک زندگی آگاهانه

بصیرت و آگاهی عمومی، از دیگر آثار انتظار است؛ همان‌گونه که انتظار موجب بصیرت فردی است، باعث بصیرت عمومی هم خواهد بود؛ زیرا از جمله ویژگی‌های یاران امام مهدی (عج) و منتظرین آن حضرت، بالابردن سطح معرفت و شناخت نسبت به اجزای مختلف دین در حوزه‌های گوناگون اعتقادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. امام صادق ۷ در وصف یاران امام مهدی (عج)، آن‌ها را به چراغ و قندیل تشبیه کرده که سبب روشنی محیط پیرامون خود می‌شوند و می‌فرماید: «گویی دل‌های آنان، مشعل نورانی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ص ۳۰۸).

یعنی یاران امام (عج) و منتظران ایشان از چنان بصیرتی برخوردارند که بصیرت آحاد

جامعه را نیز فراهم می‌آورند. گرچه ویژگی یادشده، مرتبط با یاران خاص امام (عج) است، اما نکته‌ای که نباید غفلت کرد آن است که این یاران، به تدریج در جامعه قبل از ظهور؛ یعنی جامعه منتظر تربیت شده‌اند و خود از منتظرین محسوب می‌شوند. پس سبک زندگی در جامعه منتظر باید به گونه‌ای باشد که بتواند این افراد را پرورش و تربیت نماید؛ بنابراین آگاهی و بصیرت از مؤلفه‌های تاثیرگذار در سبک زندگی منتظرانه محسوب می‌شود.

ز) انتظار و سبک زندگی مقتدرانه

از دیگر آثار اعتقاد به ظهور امام مهدی (عج)، ایجاد روح استقامت و پایداری در مردم است که اقتدار اجتماعی را به دنبال خواهد داشت؛ زیرا جامعه‌ای که معیارها و موازین دینی را در دستور کار خود قرار داده باشد و با شرایط ایده‌انتظار، افراد را تربیت کند، ظهور و بروز این اثر را در زندگی اجتماعی مشاهده خواهد نمود. این مطلب را می‌توان از روایاتی که در آنها به ویژگی‌های منتظران و یاران امام زمان (عج) اشاره داشته‌اند، استنباط کرد.

در روایتی، رسول اکرم ۹ در وصف یاران امام مهدی (عج) می‌فرماید: «اصحاب و یاران مهدی (عج) شب‌ها را به عبادت می‌گذرانند و روزها همانند شیران بیشه‌اند» (شیخ مفید، ۴۱۳ق: ص ۳۰۸) و امیرالمؤمنین ۷ می‌فرماید: «اصحاب مهدی (عج) مانند شیرهایی هستند که از جنگل بیرون آمده‌اند، قلب‌های آن‌ها، تکه‌های آهن است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ص ۶۵۳) و امام صادق ۷ در وصف یاران آن حضرت فرمود: «خداوند به هر کدام‌شان به اندازه نیرو و قدرت چهل نفر را اعطا می‌کند و قلب‌شان از آهن، قوی‌تر است و اگر کوهی مستحکم حمله کنند آن‌را از جا در خواهند آورد» (همان: ص ۶۷۳).

همچنین امام صادق ۷ در این باره می‌فرماید: «وقتی امر ما فرا رسد و مهدی ما قیام کند، هر یک از یاران او قوی‌تر از شیر و بزرگ‌تر از نیزه‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ص ۳۷۲). بی‌شک جامعه‌ای که در انتظار امام زمان (عج) به سر می‌برد، لازم است سبک زندگی ویژه‌ای را تنظیم نماید و افرادش را به گونه‌ای تربیت کند که با یاران خاص امام (عج) شباهت داشته باشند تا بتوانند در هنگام ظهور، در صف یاران او قرار گیرند؛ چنین برداشتی از انتظار، سبب می‌شود تا جامعه شاهد سبک زندگی خاصی باشد که زمینه‌های تربیت افراد

مقتدر و توانمند را فراهم آورد و در سایه آن جامعه‌ای مقتدر، سربلند و پویا تشکیل گردد.

۳-۴. الگوی سبک زندگی امیدوارانه

«امید»، یک حالت روحی و روانی است که موجب می‌شود تا افراد و جامعه را به کار و فعالیت وادارد. این واژه با تعبیری مانند: «آینده» و «انتظار» قرین است؛ زیرا وقتی نسبت به چیزی امیدوار باشیم، نگاهمان به آینده است؛ یعنی چشم به راه وضعیت بهتر و مناسب و در انتظار بودن، در ذات این واژه نهفته است. اعتقاد به منجی موعود و یقین به ظهور او موجب می‌شود تا بشریت به آینده امیدوار شود و از طریق آن به آرزوهای خویش دست یابد. شکل کامل و مصداق کامل منجی، در دین اسلام و در اندیشه مهدویت تجلی یافته است؛ بنابراین، اعتقاد به مهدویت، پاسخی شایسته به روح امید و آرزومندی انسان برای زندگی آینده و در مسیر کمال او است. امید به ظهور امام زمان (عج) در زندگی و حیات فردی و اجتماعی دارای کارکرد است. آثار و کارکردهای آن را می‌توان در دو بُعد؛ اعتقادی و رفتاری مورد مطالعه قرار داد. در بُعد اعتقادی، می‌توان به تحکیم و تقویت پایه‌های معرفتی و اعتقادی افراد کمک کرد و در بُعد رفتاری، موجب خودسازی و تقویت روح امید خواهد شد. با عنایت به این مطلب، در روایاتی که به فضیلت انتظار اشاره دارند، آن را با لفظ «فرج» همراه نموده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۵۹). این همراهی در حقیقت، بیانگر آن است که در انتظار، امید به فردای بهتر نهفته است و همین امید و چشم به راه بودن به فرج و گشایش، نگاه جامعه و جهت آن را به دگرگونی مثبتی که مایه گشایش است، سوق می‌دهد؛ در نتیجه، ایده انتظار فرج، سبب ایجاد آمادگی جامعه در حوزه‌های مختلف اعتقادی و فکری، اخلاقی و تربیتی، و فرهنگی و اجتماعی، و سیاسی است.

استاد مطهری؛ در این زمینه می‌نویسد: «انتظار فرج، از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی دیگر استنتاج می‌شود و آن اصل حرمت یأس از روح الله است. امید و آرزوی تحقق این نوید کلی جهانی انسانی در زبان روایات اسلامی، انتظار فرج خوانده شده است» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۴: ص ۴۰۶).

بنابراین باور به مهدویت و انتظار با ارائه الگوی سبک زندگی امیدوارانه، نشاط، پویایی و امید به آینده را برای افراد رقم می‌زند و تنبلی و سستی را از زندگی می‌زداید. کسانی که

به سبک زندگی مهدوی پایبند باشند، آینده درخشانی را برای خود ترسیم کرده و برای رسیدن به آن، شب و روز می گذرانند؛ اینان لحظه لحظه زندگی شان با امید به رسیدن آینده روشن و توأم با سعادت، سپری می شود و هر لحظه امیدوار ظهور امام (عج) خویش به سر می برند. با توجه به نکته یادشده، سبک زندگی هدفمند و همراه با نشاط، نمود عینی این نوع از نگاه به انتظار فرج است.

۳-۵. الگوی سبک زندگی آرمان‌گرا و چشم‌اندازانه

امیدواری به آینده، از آثار مهم انتظار و باور به ظهور منجی موعود است. یکی از کارکردهای مهم آن، ارائه الگوی سبک زندگی آرمان‌گرا از راه پردازش آینده روشن، برای بشریت است؛ زیرا انتظار و باور به منجی موعود، می تواند مسیر مشخص و روشنی را برای آینده بشریت ترسیم کند و روح امید و آرزومندی انسان را برای زندگی آینده سیراب سازد. با این وصف، «آینده‌ای بس روشن و سعادت‌بخش و انسانی، که در آن شرّ و فساد از بیخ و بن برکنده خواهد شد، در انتظار بشریت است» (همان: ص ۴۳۵). این نگاه به انتظار، موجب تغییر در سبک زندگی می شود و برای زندگی دورنمایی با آینده‌ای درخشان به تصویر می کشد و برای این کار، چشم‌انداز آینده منبعث از انتظار را برای خود ترسیم می نماید و در ابعاد مختلف اعتقادی، ارزشی، هنجاری و رفتاری برای زندگی خویش برنامه‌ریزی می کند. این نگاه، موجب می شود تا سبک زندگی، هدفمند و غایت‌نگر شود؛ به گونه‌ای که در زندگی با چنین سبکی، هم پایه‌های معرفتی و اعتقادی و ایمانی افراد تحکیم و تقویت می شود و هم در بُعد رفتاری، نشاط و پویایی در جامعه تزریق می شود.

نمود ظاهری و مصداق عینی این شیوه نگاه به زندگی، هدف‌مند دانستن آن و به تبع آن، هدف‌مند دانستن تاریخ است. هدفمند دانستن تاریخ، از آثار مهم نگاه امیدوارانه به زندگی است و از این جهت بر اساس باور به مهدویت، تاریخ، دارای معنا می شود که غایت و هدف آن، تعالی انسان است؛ بنابراین، در پرتو اندیشه مهدویت، زندگی هدف مشخصی پیدا می کند و سبک زندگی با رهیافت‌های امیدوارانه و آمادگی برای ظهور را به روی مردم می گشاید.

۳-۶. الگوی سبک زندگی زمینه‌ساز

گرچه ظهور باید با طی فرایندی صورت گیرد؛ چنانچه در روایتی بدان اشاره شده: «برای ظهور زمانی است که به آن منتهی می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۲۴۵)، اما این امر، هرگز با آمادگی و زمینه‌سازی برای ظهور منافات ندارد؛ زیرا لازم است همواره منتظران، خود را با ویژگی‌های مخصوص تربیت کنند و به‌عنوان یاران امام زمان (عج) حضور فعال در جامعه داشته باشند تا هر وقت ظهور محقق شد، آنان برای یاری امام (عج) به وی ملحق شوند. بی‌شک، برای پرورش چنین افرادی، زمینه‌سازی، آمادگی و سبک زندگی مهدوی ضروری است. از روایات نیز می‌توان بر این مطلب شاهد آورد؛ در روایتی، جابر جعفی می‌گوید: «به امام محمدباقر ۷ عرض کردم: فرج شما کی خواهد بود؟ فرمود: هیئات! هیئات! فرج ما تحقق نمی‌پذیرد مگر این که شما آزمایش شوید! و سه بار این جمله را فرمود: تا آلودگی برطرف شود و پاکی بماند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۳۹). در روایت دیگری امام باقر ۷ با تأکید بر تهذیب و خودسازی می‌فرماید: «ای گروه شیعه! شما همچون سرمه‌ای که به چشم می‌کشند، خالص می‌شوید» (همان).

واضح است لازمه برطرف شدن آلودگی از مردم، علاوه بر ارتقای سطح معارف، تربیت اخلاقی، تهذیب و پاک‌سازی است و زمینه‌سازی، می‌تواند در خالص شدن و تربیت افراد در ابعاد مختلف، مؤثر باشد. در حقیقت، بین زمینه‌سازی و سبک زندگی مهدوی و تربیت مهدوی، ملازمه وجود دارد؛ یعنی هرچه زمینه‌سازی بیشتری صورت گیرد و آمادگی برای ظهور بیشتر باشد، به همان میزان نیز جامعه به سبک زندگی مهدوی نزدیک‌تر می‌شود و از سطح معرفتی و اخلاقی مناسب برای ظهور، برخوردار می‌شود. با عنایت به وجود چنین ملازمه‌ای، از روایات می‌توان استفاده کرد که آمادگی برای ظهور و زمینه‌سازی برای آن، امری ضروری است. در زمینه‌سازی برای ظهور نیز هدف این است که با ایجاد آمادگی در مردم از راه ارائه سبک زندگی مهدوی، مردم در ابعاد مختلف معرفتی و اخلاقی و اجتماعی و مانند آن تربیت لازم را پیدا کنند تا از این مسیر، راه رسیدن به ظهور هموار شود. شاید توجه به این نکته بوده که در روایات به ویژگی‌های مختلف، اخلاقی، عبادی و... منتظران اشاره شده است. از این ویژگی‌ها می‌توان به الگوی سبک زندگی

زمینه‌ساز، بر محور ویژگی منتظران و یاران امام (عج) دست یافت. در ادامه، برخی از این ویژگی‌ها با هدف نقش آنها در ارائه الگو برای سبک زندگی ذکر می‌شود:

الف) تقویت و تثبیت باورهای دینی به خصوص به امامت

در مباحث امامت با دلایل قطعی بر ضرورت وجود امام تأکید شده است.^۱ به حکم عقل و نقل، شناخت و معرفت امام دوازدهم ضروری می‌باشد؛ زیرا امام مهدی (عج)، امامی است که «اطاعت و پیروی از او واجب است و هر کس که اطاعتش واجب باشد، باید صفات و ویژگی‌هایش را بشناسیم تا با شخص دیگری اشتباه نشود» (موسوی اصفهانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۱۶۶). بنابراین، بر همه معتقدان به امامت و منتظران، لازم است با شناخت و معرفت درست از امام مهدی (عج)، به شکل‌گیری سبک زندگی مهدوی کمک نمایند و زمینه‌های سازندگی روحی و معنوی خود و دیگران را فراهم آورند.

نمود ظاهری آن سبک زندگی مبتنی بر پابندی به امامت امام مهدی (عج) است که در نتیجه، مردم، امام را ناظر بر اعمال خود می‌بینند و بر طبق چنین سبک زندگی، از ارتکاب کارهای خلاف خواست امام (عج) جلوگیری می‌شود.

ب) تثبیت و تحکیم تقوا

از آنجایی که منتظران خود را منسوب به امام زمان (عج) می‌دانند، به این نتیجه می‌رسند که در پیروی از آن حضرت پیش‌قدم باشند و الگوی رفتاری و اخلاقی خود را امام (عج) قرار دهند. از آثار این الگوگرفتن، این است که آنان در رفتار فردی و اجتماعی بر طبق خواست امام (عج) حرکت کنند و مسیر زندگی خویش را بر اساس آن تنظیم نمایند. از طرفی، چون خواست امام (عج) بر طبق خواست خداوند است و بر محور آن می‌چرخد و غیر از آن نیست، رفتار فردی و اجتماعی منتظران نیز متأثر از اوامر و نواهی الهی و بر محور رضایت‌مندی خداوند است و سعی آنان بر این خواهد بود که هیچ حرکتی خلاف خواست خداوند از آنان سر نزنند و همواره بر این امر مراقبت دائمی خواهند داشت.

۱. متکلمین شیعه، اصل امامت را با دلایل عقلی و نقلی اثبات کرده‌اند.

مداومت منتظران بر این امر موجب می‌شود تا پرهیزکاری در زندگی آنان تثبیت شود و به صورت ملکه درآید. با عنایت به این مطلب امام صادق ۷ از جمله اوصاف یاران امام مهدی (عج) را پرهیزگاری و تقوای الهی معرفی می‌کند (نعمانی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۰۰).

مصدق عینی این ویژگی، سبک زندگی مبتنی بر پابندی بر تقوا و ورع است که در نتیجه، مردم خداوند را ناظر بر اعمال خود می‌بینند و از ارتکاب کارهای بد همچون: دروغ، ظلم و ستم و مانند آن جلوگیری می‌شود.

ج) تحکیم و تثبیت ارزش‌های اخلاقی و تربیتی

اعتقاد منتظران به مهدویت و باور به ظهور امام مهدی (عج) جامعه را نیز تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد و موجب تحکیم و تعالی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و تربیتی در جامعه خواهد شد. «انتظار یک مصلح جهانی، به معنای آماده‌باش کامل فکری و اخلاقی، مادی و معنوی برای اصلاح همه جهان است؛ چنین آماده‌باشی بسیار سازنده است. برای تحقق بخشیدن به چنین انقلابی، مردانی بسیار بزرگ و مصمم و بسیار نیرومند و شکست‌ناپذیر، فوق‌العاده پاک و بلندنظر، کاملاً آماده و دارای بینش عمیق لازم است و خودسازی برای چنین هدفی، مستلزم به کار بستن عمیق‌ترین برنامه‌های اخلاقی و فکری و اجتماعی است؛ این است معنای انتظار واقعی» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۱۰۲-۱۰۳). بنابراین، برداشت صحیح از انتظار که پویایی و تلاش را در بردارد؛ عامل مؤثر برای کسب فضایل اخلاقی توسط منتظران خواهد بود. با عنایت به این مطلب در روایات، «انتظار فرج، بالاترین اعمال امت دانسته شده است» (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ص ۶۴۴). نمود ظاهری این ویژگی، تحکیم و تعالی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و تربیتی است که به تعالی سبک زندگی و ارزش‌های حاکم بر آن کمک می‌کند و موجب می‌گردد فرزندان با ارزش‌ها و فضایل اخلاقی بیشتر آشنا شوند و ارزش‌هایی چون: ایشار، گذشت، سخاوت، شجاعت و ... در زندگی خانوادگی و نیز در جامعه منتظر شکل بگیرد.

د) ارتقای سطح عقلانیت و خردورزی

بر خورده‌ای از عقلانیت و خردورزی، از دیگر ویژگی‌های منتظران است. روایات

بسیاری بر این مطلب تأکید دارند. امام سجاد 7 در این باره به ابوخالد فرمود: «ای اباخالد! مردم زمان غیبت آن امام، که معتقد به امامت و منتظر ظهور او هستند، از مردم هر زمانی برترند؛ زیرا خدای تعالی عقل و فهم و معرفتی به آنها عطا فرموده است که غیبت نزد آنان به منزله مشاهده است و آنان را در آن زمان به مانند مجاهدین پیش روی رسول خدا 9 که با شمشیر به جهاد برخاسته‌اند، قرار داده است؛ آنان مخلصان حقیقی و شیعیان راستین ما و داعیان به دین خدای تعالی در نهان و آشکارند» (همان، ج ۱: ص ۳۲۰).

مصدق عینی این ویژگی در سبک زندگی منتظران، تربیت انسان‌هایی فهم و بادرایت است که در برخورد با حوادث و پیش‌آمدهای روزگار، با تدبیر و داریت لازم، آنها را به خوبی مدیریت می‌کنند.

ه) تحکیم و تقویت بصیرت و بینش سیاسی و اجتماعی

از دیگر ویژگی‌های منتظران، آگاهی و بصیرت و بینش سیاسی و اجتماعی لازم برای تحلیل رویدادها و حوادث است. این امر در منابع و متون دینی مورد تأکید فراوان است. امام صادق 7 در وصف یاران امام مهدی (عج)، می‌فرماید: «گویی دل‌های آنان، مشعل نورانی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ص ۳۰۸)؛ یعنی یاران امام زمان (عج) و منتظران ایشان از چنان بصیرتی برخوردارند که بصیرت آحاد جامعه را نیز فراهم می‌آورند. از این ویژگی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که جامعه منتظر، از نظر سبک زندگی به گونه‌ای است که تربیت دینی و مهدوی را در جامعه نهادینه می‌کند و ظرفیت و استعداد پرورش یاران منتظر را در خود به وجود می‌آورد؛ زیرا با توجه به اینکه ظهور امام عصر (عج) امر غیبی و به تعبیر روایات اسلامی، ناگهانی است؛ پس لازم است جامعه دینی همواره آمادگی خود را نسبت به تربیت منتظران با ویژگی‌های یادشده، حفظ نماید.

نمود عینی و ظاهری این ویژگی در سبک زندگی منتظران، تربیت انسان‌هایی بصیر و آگاه است که در مقابل رویدادها، راه درست را انتخاب می‌کنند و از افتادن در دام فتنه‌گران در امان می‌مانند.

۷-۳. الگوی سبک زندگی بر محور محبت به امام زمان (عج)

در نظام تربیتی اسلام، دوستی و محبت به اولیای الهی ارزش بسیاری دارد و روایات فراوانی بر آن تأکید کردند تا جایی که اساس دین، محبت معرفی شده است. یکی از ارزش‌های برآمده از شناخت امام زمان (عج) برانگیخته شدن روح محبت و عشق به او، در مردم است. بنابراین، لازم است سبک زندگی مطابق با آن شکل گیرد و با ایجاد فضای مناسب در زندگی مردم و در جامعه منتظر - اعم از خانه و بیرون خانه - از دوران کودکی به این امر توجه جدی شود و روح محبت، علقه، دل‌باختگی و ارتباط قلبی با امام عصر (عج) در ذهن و فکر کودک تزریق شود و سبک زندگی مطابق با آن شکل گیرد. در شکل‌دهی سبک زندگی با معیار نامبرده، نهاد خانواده نقش اساسی دارد؛ زیرا وقتی فرزندان، عشق سرشار والدین به امام زمان (عج) را مشاهده کنند، در آنان تأثیر خواهد داشت و از آنها شخصیتی دوست‌دار و عاشق امام زمان (عج) خواهد ساخت. بنابراین، آشنایی، مانوس بودن و محبت والدین به خصوص مادر با امام عصر (عج) از راه ارتباط عاطفی که او با کودک دارد؛ در ایجاد محبت فرزند نسبت به امام زمان (عج) مؤثر است.

نمود عینی و ظاهری این ویژگی در سبک زندگی منتظران، تربیت انسان‌هایی است که عشق و محبت به امام زمان (عج) را در خود نهادینه کرده‌اند. مهم‌ترین نمودهای محبت به امام زمان در سبک زندگی را می‌توان چنین برشمرد:

الف) احیای یاد امام زمان (عج) در همه حالات؛ ب) احیای سال‌روز ولادت و امامت امام زمان (عج)؛ ج) توجه به ادعیه منسوب به امام زمان (عج) و مناجات با آن حضرت؛ د) حضور در اماکن منتسب به امام زمان (عج) و توسل‌های دسته‌جمعی؛ ه) تربیت فرزندان بر محور عشق به امامت و مهدویت؛ و) تهیه هدیه برای فرزندان برای فعالیت‌های مهدوی آنان؛ ز) التفات به اسامی و القاب امام زمان (عج) در نام‌گذاری فرزندان؛ ح) تولی و تبری نسبت به دوستان و دشمنان امام زمان (عج)؛ ط) التزام به تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط به‌عنوان نواب عام.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی کارکرد اندیشه مهدویت در ارائه سبک زندگی اسلامی و ارتباط اندیشه مهدویت با سبک زندگی انجام گرفت.

مهم‌ترین یافته‌های تحقیق عبارتند از:

۱. نقش مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان و مذاهب، از راه باور به منجی موعود؛ تحقق این الگو از چند راه ممکن است: الف) تکیه بر باور مشترک بین‌الادیانی؛ ب) ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب؛ ج) تکیه بر ارزش‌های مشترک؛ د) ایجاد نظام هنجارهای مشترک. نمود عینی و ظاهری این الگو، زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان با همدیگر است.

۲. نقش مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان مذاهب اسلامی، از راه باور به مهدویت؛ مصداق ظاهری این الگو، زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب اسلامی با همدیگر است.

۳. نقش مهدویت در ارائه الگوی سبک زندگی شیعیان بر پایه امامت و انتظار با تکیه بر اعتقاد به مهدویت شیعی؛ تحقق این الگو از چند راه ممکن است: الف) بر محور یقین به وجود حجت خدا در زمین؛ ب) ارائه بر محور عرضه اعمال مردم بر امام (عج)؛ ج) بر محور زندگی منتظرانه؛ د) بر محور امید؛ ه) بر محور آرمان‌گرایی؛ و) بر محور زمینه‌سازی برای ظهور؛ ز) بر محور محبت به امام زمان (عج).

برآیند و نمود عینی همه این موارد، دمیده‌شدن روح امید در مردم و ترسیم چشم‌انداز برای زندگی است. علاوه بر آن، به رشد و تعالی باورها و ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و رفتارهای منبعث از دین کمک می‌کند و رنگ مهدوی به زندگی می‌دهد؛ به گونه‌ای که عشق و محبت به امام زمان (عج) و آثار و پیامدهای آن در زندگی نهادینه می‌شود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، چ ۳، بیروت: دار صادر.
۲. باتامور، توماس برتون (۱۳۷۲)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه: منوچهر صبوری کاشانی، چ ۴، تهران: نشر مؤسسه کیهان.
۳. بحرانی، هاشم بن سلمان (۱۳۷۴)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثت.
۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، صحیح البخاری، چ ۲، مصر: وزاره الاوقاف.
۵. بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۸۴)، سیاست و مهدویت، قم: مؤسسه آینده روشن.
۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲)، مهدویت و آینده‌پژوهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. حمیم، سلیمان (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی حمیم، تهران: فرهنگ معاصر.
۸. راشد محصل، محمد تقی (۱۳۸۱)، نجات‌بخشی در ادیان، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۹. داراشکوه، محمد (۱۳۵۶)، ترجمه اوپانیشاد، چ ۲، تهران: طهوری.
۱۰. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۹۲)، امنیت اجتماعی، چ ۱، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۵۹)، کمال‌الدین و تمام النعمه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. _____ (۱۳۷۶)، الامالی، چ ۶، تهران: نشر کتابچی.
۱۳. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائرالدرجات فی فضائل آل محمد ۹، چ ۲، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی .:
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: دار المعارف الاسلامیه.
۱۵. کاویانی، محمد (۱۳۹۱)، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۶. _____ (۱۳۹۴)، درسنامه سبک زندگی اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، ج ۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۸. کورانی، علی (۱۴۲۸ق)، معجم الاحادیث الامام المهدی ۷، ج ۲، قم: مسجد جمکران.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق: یحیی العابدی، ج ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. محرابی، علیرضا (۱۳۸۷)، بررسی و تبیین مبانی و مؤلفه‌های انسجام ملی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.
۲۲. معین، محمد (۱۳۶۴)، فرهنگ فارسی، ج ۷، تهران: امیرکبیر.
۲۳. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: دارالمفید.
۲۴. _____ (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم: گنگره جهانی شیخ مفید.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، حکومت جهانی مهدی ۷، ج ۵، قم: نسل جوان.
۲۶. موسوی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۸ق)، مکیال المکارم، ج ۵، قم: موسسه الامام المهدی ۷.
۲۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: انوارالهدی.
۲۸. نظری، عبدالله (۱۳۹۰)، «انسجام اجتماعی از منظر قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، س ۲، ش ۵.
۲۹. نعمت‌اللهی، زهرا (۱۳۹۲)، «بررسی عوامل مؤثر بر سرمایه اجتماعی» فصلنامه مدیریت نظامی، س ۱۳، ش ۵۰.

مقایسه هستی‌شناسی ملاصدرا و روی بسکار

با تأکید بر نقش مفهوم «غیب»

* عماد افروغ

** فاطمه عبدالله آبادی کهن

چکیده

رنالیسم انتقادی، نحله‌ی نسبتاً نوظهوری است که دو ادعای مهم دارد: ابتدا، این که جهان خارج، مستقل از ما وجود دارد و دوم، این که معرفت به این جهان، آن گونه که هست، امکان‌پذیر است. روی بسکار (Roy Bhaskar) - برجسته‌ترین اندیشمند این جریان - در نظریه‌پردازی‌های خود سهم بسیاری برای هستی‌شناسی قائل است. پرسش اولیه ایشان، این است که جهان چگونه باید باشد تا معرفت ما از آن ممکن شود؟ پاسخی که به این پرسش می‌دهد، هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ای را در برابر دیدگان به تصویر می‌کشد که شامل سه لایه: تجربی، بالفعل و واقعی است. این نوع هستی‌شناسی، علاوه بر دیدگاه او در باب وجود ضرورت و مکانیسم‌های علی و نیز طرح مفهوم غیب در نظریه‌ی دیالکتیک وی، شباهت‌هایی را با هستی‌شناسی تشکیکی ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود به وجود می‌آورد و این سوال در ذهن ایجاد می‌شود که این دو هستی‌شناسی چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، مقایسه‌ای را بین هستی‌شناسی این دو متفکر انجام داده و نشان می‌دهد؛ اگرچه بسکار در هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ی خود با باور به وجود ضرورت و مکانیسم‌های علی از محسوسات فراتر رفته ولی هستی‌شناسی وی در نظام اندیشه‌ی صدرایی در لایه‌ی ماده بوده و قائل به امر مجرد نیست و مفهوم غیب در هستی‌شناسی هر یک از این دو اندیشمند، اگرچه معنایی نزدیک پیدا می‌کند، ولی متفاوت است.

کلیدواژه‌ها

صدرا، بسکار، هستی‌شناسی، رنالیسم انتقادی، غیب.

مقدمه

بسکار، مهم‌ترین اندیشمند رئالیسم انتقادی است. وی، نظریه خود را در تقابل با رئالیسم تجربی هیوم و ایده‌آلیسم استعلایی کانت مطرح کرد. بسکار، در نظریه خود، قایل بر وجود دو هستی‌شناسی رقیب در جامعه‌شناسی است: اول، هستی‌شناسی واقع‌گرای تجربی؛ که توسط مفاهیمی چون مشاهدات و رویدادهای اتمیزه مشخص می‌شود و دیگر هستی‌شناسی ایده‌آلیست. رئالیسم انتقادی، تفسیر و ارزیابی انتقادی از واقع‌گرایی تجربی و ایده‌آلیست، هستی‌شناسی‌ها و زنجیره‌های مرتبط با مفاهیم فرانظریه‌ای ایشان ارائه داد (Fleetwood, 2014: P.2).

رئالیسم انتقادی بر این مبنای هستی‌شناسی پافشاری می‌کند که جهانی مستقل از معرفت ما درباره آن وجود دارد و در واقع، بخش ناگذرای علم را تشکیل می‌دهد. همچنین وی در تقابل با هیوم، به هستی‌شناسی خود عمق بخشیده و سخن از لایه‌هایی در هستی‌شناسی می‌کند که تنها سطحی‌ترین لایه‌ی آن، لایه‌ی تجربی است که در آزمایشگاه‌ها به ادراک حسی درمی‌آید. پس سخن گفتن از حس، به‌عنوان معیار داوری صحیح به‌نظر نمی‌رسد. لایه دومی که وی در هستی‌شناسی خود معرفی می‌کند، قلمرو بالفعل است. این قلمرو از اموری در هستی سخن می‌گوید که به فعلیت درآمده‌اند؛ ولو این که به ادراک تجربی درنیامده‌اند و در آخر، سومین لایه، همان قلمرو واقعی است که سخن از سازوکارهای علی‌ای می‌گوید که قابل مشاهده نیستند و شاید هنوز به فعلیت هم درنیامده‌اند. به عقیده بسکار، «تمام آزمایش‌های تجربی و روابطی که در محیط‌های بسته آزمایشگاهی و به‌اصطلاح، نظام بسته و یا با به‌کارگیری مفاهیم و تکنیک‌ها، روش‌ها، نظریه‌ها و الگوهای مختلف، ایجاد و مشاهده می‌شود، در واقع، مبتنی بر مفروض گرفتن همان سطح از واقعیت است که در به‌اصطلاح نظام باز عالم وجود دارد و توان ایجاد حوادث بالفعل را دارد» (توحیدی‌نسب، ۱۳۹۲: ص ۲۰).

به دلیل تاکید زیاد بسکار بر هستی‌شناسی، پرداختن به این بُعد از نظریه‌ی وی - چه در میان مقالات داخل کشور و چه در میان پژوهشگران دیگر کشورها - بسیار به چشم می‌خورد. کتاب خانم‌ها؛ توحیدی‌نسب و فروزنده با عنوان رئالیسم انتقادی، هستی‌شناسی اجتماعی و امکان‌ارسی تجربی در پدیده‌های اجتماعی، از مهم‌ترین آثاری است که به‌طور مفصل به هستی‌شناسی بسکار پرداخته است و نزدیک‌ترین اثر به پژوهش حاضر نیز کار

اخیر آقایان عبدی و جعفری با عنوان ارزیابی مبانی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی در تبیین واقعیت بر مبنای رئالیسم صدرایی است که با نظر بر مبانی هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی تلاش می‌کند تا به ارزیابی آن در تبیین واقعیت بر مبنای یافته‌های به‌دست آمده از حکمت صدرایی پردازد که البته با مضمون پژوهش حاضر قرابت‌هایی را دارد، اما آنچه در این مقاله مورد تاکید قرار می‌گیرد با توجه به اشارات متافیزیکی‌ای که بسکار و دیگر اندیشمندان رئالیسم انتقادی در آثار خود داشته‌اند، یافتن نسبت بین هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ی بسکار و تشکیک وجود ملاصدرا و در نتیجه آن، بیان تفاوت بین مفهوم غیب در اندیشه‌ی بسکار با غیب در نظام صدرایی است.

بسکار در کتاب اخیر خود از شرق تا غرب، گسترش بیشتر از رئالیسم انتقادی به «دیالکتیک استعلایی رئالیسم انتقادی» را خبر می‌دهد. این رادیکال کردن استعلایی به‌ویژه شامل رئالیسم نوین درباره تعالی و خدا می‌شود. خدا، هم‌زمان هم استعلایی و هم درون‌ماندگار است (کالینیکوس، ۱۹۹۴: ص ۱۲). چنین سخنانی از بسکار و نیز تاکید وی بر وجود ضرورت و رد علت به معنای توالی رویدادها، همچنین هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ی وی باعث می‌شود تا قرابتی را بین اندیشه‌های وی و فلسفه اسلامی احساس کنیم. این شباهت بیشتر هنگامی رخ می‌نماید که هستی‌شناسی وی را در تناظر با تشکیک وجود در فلسفه صدرایی قرار داده و با حرکت جوهری مقایسه کنیم. از سویی، مطرح ساختن عنصر «غیاب^۱» در نظریه‌های بسکار به‌ویژه بسط و توضیح آن در اثری از وی در باب دیالکتیک به نام دیالکتیک، نبض آزادی، این سوال را مطرح می‌سازد که این عنصر چه قرابت‌هایی را با عنصر غیب در فلسفه اسلامی پیدا می‌کند؟ آیا متناظر با آن است یا صرفاً اشتراک لفظی می‌باشد؟ هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ی بسکار در چه نسبتی با مراتب تشکیکی وجود در نظریه‌ی صدرا قرار می‌گیرد؟ آیا ذیل آن است یا متناظر با آن؟ در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، در این مقاله برانیم تا با روش توصیفی - تحلیلی، مقایسه‌ای را بین هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌ی بسکار و هستی‌شناسی صدرایی که مبتنی بر اصالت وجود است، انجام دهیم. بر این اساس، ابتدا به خود مفهوم هستی‌شناسی می‌پردازیم و سپس مروری بر

1. absence

هستی‌شناسی بَسکار و صدرا نموده و در انتها مقایسه‌ای بین این دو اندیشمند انجام خواهیم داد؛ البته برای جلوگیری از گستردگی بیش از اندازه بحث، صحبت از هستی‌شناسی را به صورت مطلق دنبال کرده و هستی‌شناسی طبیعی و اجتماعی را از یکدیگر مجزا نمی‌کنیم؛ چراکه بررسی این حوزه‌ها خود مجال دیگری می‌طلبد.

۱. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی به مطالعه‌ی، بودنِ هستی یا وجود می‌پردازد. این مفهوم، معادل واژه لاتین «آنتولوژی» است. آنتولوژی برگرفته از ترکیب یونانی (onto+logy)؛ به معنای هستی‌شناسی است. قسمت نخست این ترکیب، اشاره به هستی و قسمت دوم آن، همان شناخت خرد بنیاد غیراسطوره‌ای (لوگوس) است که انسان یونانی در صدد دستیابی به آن بود. محدود یا نامحدود دانستن هستی، به عالم ماده و محسوس و اثبات یا انکار مراتب مجرد و متعالی هستی و نیز مستقل یا وابسته دانستن هستی‌های طبیعی به هستی‌های متعالی انواع مختلفی از هستی‌شناسی از قبیل هستی‌شناسی مادی یا غیرمادی و توحیدی یا غیرتوحیدی را پدید می‌آورد.

در هستی‌شناسی سوال‌هایی نظیر: شکل و ماهیت واقعیت چیست؟ و چه چیزهایی وجود دارد که می‌توان در مورد آن شناخت حاصل کرد؟ مطرح می‌شود و بنابر پاسخ این سوالات، انواع هستی‌شناسی در طیفی قرار می‌گیرند که یک طرف آن هستی‌شناسی واقع‌گرا و طرف دیگر آن، هستی‌شناسی ایده‌الیست است (محمدپور، ۱۳۸۹: ص ۳۳).

۱-۱. هستی‌شناسی روی بَسکار

در اواخر دهه ۱۹۷۰ روی بَسکار^۱، دیدگاه فراتئوری، رئالیسم انتقادی را مطرح کرد. آنچه نظریه رئالیسم انتقادی روی بَسکار را از سایر نظریه‌ها متمایز می‌سازد، توجه وی به نقش هستی‌شناسی است؛ به عبارت دیگر، به حیطة نظریه‌های بَسکار نمی‌توان وارد شد مگر این که هستی‌شناسی وی را فهمید. این دیدگاه به صراحت در هستی‌شناسی ریشه دارد.

1. Roy Bhaskar

مطالعه‌ی بودن، وجود و یا به عبارتی مطالعه از راه جهان است. هستی‌شناسی رئالیسم انتقادی با مفاهیمی همچون هستی‌لایه‌بندی‌شده، نوظهوری و موجودیت‌های متحول، روابط، و فرآیندها مشخص می‌شود. رئالیسم انتقادی به‌طور مستقیم بر جامعه‌شناسی تأثیر نمی‌گذارد؛ مثلاً جنبش‌های کارگری رئالیسم انتقادی نداریم ولی تأکید آن بر هستی‌شناسی به تأثیر بر فراتر از هستی‌شناسی منتهی می‌شود؛ چون هستی‌شناسی یک نفر، اخلاق، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، انتخاب روش‌های تحقیق، حالت استنتاج، اهداف موردنظر و مفاهیم مورد تبیین، پیش‌بینی و نظریه‌ای که او می‌پذیرد را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد (Fleetwood, 2014: P.2).

تأکید بر نقش هستی‌شناسی و پافشاری بر ضرورت طبیعی به‌مثابه تولید و سازوکار علی در قلمرو واقعی، بسکار را متوجه دو مسئله یا مغالطه‌ی: «مغالطه معرفت‌شناختی» و «فعلیت‌گرایی هستی‌شناختی» کرد.

۱-۱-۱. مغالطه معرفت‌شناختی^۱

مغالطه معرفت‌شناختی، ریشه در فلسفه علم متأثر از هیوم دارد که اجیر یک هستی‌شناسی رئالیستی تجربی و ناکافی حوادث بالفعل می‌شود و در آن، امر واقعی به حوادث مکرر بدون درکی از عمق ساختارها و سازوکارهایی که آن‌ها را ایجاد می‌کند، تقلیل می‌یابد.

رئالیسم استعلایی بسکار، هم‌زمان هم با رئالیسم تجربی هیوم – که تأکید بر تجربه سوژه خودآگاه یک هستی‌شناسی مسطح، متمیزه و فعلیت‌یافته حوادث در توالی مستمر دارد – و هم با ایده‌الیسم استعلایی کانت – که از ضرورت مقولات پیشینی در ذهن انسانی برای جبران ضعف در هستی‌شناسی حوادث بالفعل (فعلیت‌گرایی هستی‌شناسی) استفاده می‌کند – مخالفت می‌کند. هستی‌شناسی هر دوی هیوم و کانت بر سطح حوادث بالفعل است و هیچ بنیانی برای حقیقت در اشیاء و ضرورت طبیعی آن‌ها نمی‌بیند؛ نتیجه، یا شک‌گرایی درباره امکان‌ش است (هیوم) یا بازگشت به یک جبران ایده‌الیستی در سوژه خودآگاه است (کانت). هر دو، مرتکب مغالطه معرفت‌شناختی می‌شوند؛ چون در ماهیت معرفت، به‌دنبال

1. epistemic fallacy

حقیقت معرفت می‌گردند (نری، ۱۳۹۴: ص ۱۹ و ۲۰). مغالطه‌ی معرفت‌شناختی در واقع، از چیزی سخن می‌گوید که ما در مورد حل و فصل کردن مسایلی که در واقعیت وجود دارند، می‌توانیم بگوییم؛ می‌دانیم و این امر با تقلیل نیروها به عمل کردن‌شان بدون در نظر گرفتن ساختارهای پایدار موجود در پس توالی رویدادها اتفاق می‌افتد (Collier, 1998: p.689).

در واقع، مغالطه معرفت‌شناختی به این معناست که آنچه را می‌دانیم، به آنچه هست، تسری می‌دهیم. بسکار به این نکته تاکید می‌کند که هستی، هست؛ چه من باشم و چه نباشم. وی، در مقابل دو سنت ذکر شده، موضوع معرفت را به‌عنوان سازه‌ها و مکانیسم‌هایی که پدیده‌ها را تولید می‌کنند و معرفت را به‌عنوان آنچه در فعالیت اجتماعی علم تولید می‌شود، در نظر می‌گیرد. این موضوعات نه (صرفاً) پدیده هستند (طبق آنچه رئالیسم‌های تجربی می‌گویند) و نه ساختارهای انسانی تحمیل‌شده بر پدیده‌ها (آن‌گونه که ایده‌آلیسم استعلایی می‌گوید)، بلکه ساختارهای واقعی هستند که مستقل از دانش ما، تجربه ما و شرایطی که به ما امکان دسترسی به آنها را می‌دهد، عمل می‌کنند. بسکار، رئالیسم انتقادی را پیشنهاد می‌دهد که طبق آن در مقابل تجربه‌گرایی، موضوع معرفت، ساختارهاست و نه رویدادها و در مقابل ایده‌آلیسم، به بُعد ناگذرا^۱ اشاره می‌کند (Bhaskar, 2008: P.15).

بسکار، هستی را دارای دو بُعد: ناگذر و گذرا می‌داند که بُعد ناگذرا ناظر به هستی است و به معرفت فرد ربطی پیدا نمی‌کند؛ درحالی که بُعد گذرا ناظر به معرفت فرد است. در واقع، بُعد گذرا مربوط به پاسخ‌های مربوط به این پرسش هستند که برای آنکه علم امکان داشته باشد، پژوهشگران علم، نحوه‌ی ارتباط‌شان و جامعه باید چگونه باشد؟ و آنها با هم آن چیزی را می‌سازند که بسکار شرایط یا بُعد «گذرا»ی علم می‌خواند (بتون و کرایپ، ۱۳۸۹: ص ۲۴۱).

توضیح بیشتر این که در رئالیسم انتقادی، این ایده که متعلق دانش، هویتی واقعی‌اند که مستقل از افراد وجود داشته و کار می‌کنند، به‌عنوان بُعد ناگذرای علم معرفی شده است؛ یعنی متعلق دانش، چیزهایی است که به هیچ‌وجه ساخته انسان، وابسته به انسان و ادراک انسان و فعالیت انسانی نیستند. نه تجربه‌گرایان کلاسیک و نه ایده‌آلیست‌های

1. intransitive

استعلایی، قادر به فهم بُعد ناگذر در علم نیستند. ایده‌الیست‌های استعلایی؛ گرچه تقریری استعلاگرایانه از علم را رد می‌کنند، ولی هم‌چنان؛ هرچند به صورت تلویح نگاهی تجربه‌گرایانه به وجود دارند؛ یعنی در هستی‌شناسی با تجربه‌گرایان کلاسیک اتفاق نظر دارند.

رنالیسم استعلایی، علاوه بر جنبه ناگذرا به تولید دانش، در فعالیت اجتماعی نیز نظر می‌کند؛ به بیان دیگر، همان هویت‌های ناگذرای که محتوای معرفت علمی را تشکیل می‌دهند، در فعالیت‌های اجتماعی افراد شناخته می‌شوند. این جنبه از دانش، بُعد گذرا نامیده می‌شود (توحیدی‌نسب و فروزنده، ۱۳۹۲: ص ۱۱۳). بسکار علم را به منزله کرداری اجتماعی پیش فرض می‌گیرد و دانش علمی را محصولی اجتماعی تلقی می‌کند، ولی در عین حال بر کار آزمایشگاهی نیز تاکید می‌کند. این مسئله با در نظر گرفتن دو بُعد گذرا و ناگذرا برای علم ممکن می‌شود؛ چراکه وی با توجه به قایل شدن بُعد ناگذر، هستی مستقل موضوع‌های دانش علمی را تصدیق می‌کند و در آخر روایتی از آزمایش و اکتشاف علمی - به منزله کردارهایی که هم مادی و هم اجتماعی‌اند - دارد (بتون و کرایپ، ۱۳۸۹: ص ۲۴۲).

در نظر گرفتن بُعد ناگذرا به مطالعات هستی‌شناسانه در نظریه‌های بسکار جایگاه می‌بخشد. تجربه‌گرایی کلاسیک و ایده‌الیسم استعلایی در یک میراث هستی‌شناسی مشترکند و آن همانا اعتقاد به مفهوم جهان تجربی است؛ مفهومی که اساس هستی‌شناسی رنالیسم تجربی است. از نگاه رنالیست‌های تجربی، هویات واقعی که موضوعات علم‌اند، متعلقات یک ادراک حسی خاص هستند؛ در حالی که از نگاه رنالیسم استعلایی، این هویات واقعی، قوانین علی و ساختارهایی هستند که مستقل از انسان و ادراکات او وجود دارند؛ یعنی چه انسانی باشد که آن‌ها را درک کند و چه نباشد. رنالیسم انتقادی سه قلمرو وجود را تجربی، بالفعل و واقعی می‌داند. در قلمرو تجربی، فرد می‌تواند تجارب سوژه‌های خودآگاه را شناسایی کند؛ در بالفعل، فرد می‌تواند حوادث و تجربه آن‌ها به واسطه سوژه‌ها را شناسایی کند و در امر واقعی، فرد می‌تواند هر دوی تجارب و حوادث و سازوکارهای علی - که حوادث را ایجاد و قابل دسترسی تجربی کرده‌اند - شناسایی کند (نری، ۱۳۹۴: ص ۳۷). این شناسایی، لایه سوم واقعی یا گسترده‌ترین سطح وجود است که مبنای کار اولیه بسکار در فلسفه علم قرار می‌گیرد. در واقع، آنچه در آزمایشگاه تجربه می‌شود - آن

روابطی که وقوع پذیرفته، مشاهده شده یا می‌تواند مشاهده شود، یا به وقوع بپیوندد - ناشی از سطحی از واقعیت است که سطح زیرین واقعیت محسوب می‌شود و برخوردار از سازوکار علی بوده و به هیچ‌وجه قابل مشاهده نیست (افروغ، ۱۳۹۴: ص ۱۷).

	قلمرو واقعی	قلمرو بالفعل	قلمرو تجربی
مکانیسم‌ها	✓		
رویدادها	✓	✓	
تجربیات	✓	✓	✓

قلمرو واقعی > قلمرو بالفعل > قلمرو تجربی در رئالیسم انتقادی (Bhaskar, 1975: p.121).

۲-۱-۱. مغالطه فعلیت هستی‌شناختی

رئالیست‌های تجربی به وجود سطح واقعی شامل مکانیزم‌های مولد، قائل نیستند و تنها هرچه را که بالفعل است، واقعی می‌دانند. از این‌رو، غیر از ضرورت منطقی - که ناظر به رابطه بین گزاره‌هاست و نه اشیاء - ضرورت دیگری را نمی‌توانند بشناسند. هیوم، تفاوتی مستقل از افراد، بین توالی‌های ضروری و تصادفی، نمی‌بیند. پس ایده اتصال ضروری در جهان بدون افراد را حمایت نمی‌کند؛ در حالی که برای رئالیسم استعلایی، مفهوم مکانیزم‌های مولد در حال کار، در اسناد این ضرورت، نقش حیاتی دارد؛ مکانیزم‌هایی که مستقل از افراد وجود دارند و عمل می‌کنند. رئالیسم استعلایی، اقتران دائمی را برای قانون نه تنها شرط کافی، بلکه شرط لازم هم نمی‌داند و به همین دلیل است که می‌تواند میان توالی رخدادهای ضروری و تصادفی تفکیک قائل شود (توحیدی‌نسب و فروزنده، ۱۳۹۲: ص ۱۴۵).

مسئله دومی که بسکار در عمق‌بخشیدن به بُعد هستی‌شناسی به آن توجه می‌کند - پس از یادآوری مغالطه معرفت‌شناختی تسری دادن آنچه می‌دانیم به آنچه هست - این مسئله می‌باشد که هستی سراسر آنچه فعلیت یافته است، نیست، بلکه سهم آنچه دیده نمی‌شود نسبت به آنچه دیده می‌شود، بسیار بیشتر است. این دیدگاه با تمام سنت افلاطون تقابل پیدا می‌کند که در آن، امر مثبت اولویت پیدا کرده است و این امر خطای مشخصه‌ای را تولید

می‌کند که بسکار آن را مغالطه‌ی فعلیت هستی‌شناختی^۱ می‌نامد: «تاکید بر این که صرفاً مثبت، مفهوم واقعی واقعیت را تکمیل می‌کند» (Bhaskar and Norrie, 1998: p.562). این مسئله با نگاهی دوباره به هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده بسکار که پیش‌تر توضیح داده شد، شفاف‌تر می‌شود. واژه‌ای که بسکار برای توجه‌دادن به این مسئله به کار می‌برد، مفهوم غیب است که پس از مفهوم ضرورت، پررنگ‌ترین نقش را در نظریه‌های بسکار بازی می‌کند. در ادامه به شرح این مفاهیم می‌پردازیم. ابتدا نظری دوباره می‌اندازیم به مفهوم ضرورت و سپس معنای غیب را در اندیشه روی بسکار بیان می‌شود.

الف) ضرورت^۲

یکی از اشتراکات رئالیسم انتقادی با پوزیتیویست، مادی‌دیدن جهان است و اعتقاد به این مسئله که واقعیتهای وجود دارد و قابل شناخت است، ولی تمایز اندیشه بسکار با اثبات‌گرایان در این است که وی معتقد است: «قوانین علی، امری متمایز از توالی رویدادها هستند» (Bhaskar, 2008: P.26). بسکار ماده را دارای لایه‌ای غیرمحسوس نیز می‌بیند که این لایه، حکایت از ضرورت یا امر بالقوه‌ای می‌کند که هنوز به فعلیت نرسیده است و سهم آنچه هنوز به فعلیت نرسیده (امر منفی)، بسیار بیش از سهم آن چیزی است که به فعلیت (امر مثبت) رسیده است. او در آغاز کتاب دیالکتیک چنین می‌گوید: «ما از طریق زمان و از دریچه زمان هستیم، دوست دارم خوانندگان، امر مثبت را همانند یک ذره ببینند، اما مهم است که، این ذره را چون چینه‌هایی بر سطح دریای منفیت در نظر آورند (ibid, 1993: p.5). آنچه در باب رد اتکا به توالی رویدادها و توجه به علیت و ضرورت توضیح دادیم، نیز به همین نکته باز می‌گردد. قوانین طبیعت، مستقل از انسداد و نظام‌هایی که در آن رخ می‌دهد، عمل می‌کنند؛ چرا که قلمرو واقعی، مجزا از قلمرو بالفعل و تجربی است. از نظر وی، واقعیات هم‌جنس نیستند. برای درک جهان باید قوانین را فرابالفعل و عام و نه بالفعل و تجربی تحلیل کرد. وی، در هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده‌اش به این نکته توجه می‌دهد که جهان

1. Ontological monovalence

2. necessity

مشکل از اجزا متمایز و منزوی نیست، بلکه هر شیئی‌ای، یک واقعیت نوظهوری و رای اجزای متمایز است و نه تنها جمع جبری اجزای متمایز. جهانی که بسکار در فراروی خود می‌بیند، جهانی پیوسته در حال شدن است و این شدن، به دلیل همان ضرورتی است که وی در هستی‌شناسی خود به آن توجه داده بود؛ حالتی بالقوه که هنوز به فعلیت نرسیده است و باعث تغییر می‌شود و مگر می‌شود به وجود امر بالقوه در یک شیء اعتقاد داشت و شاهد تغییر دایم نبود. در جهانی که پیوسته در حال تغییر است، با یک شیء تنها مواجه نیستیم؛ شیئی که به عنوان یک محصول در پیش‌روی ما قرار گرفته باشد، محصولی که از دل قوانین ثابت برآمده و اینک بی حرکت است، بلکه بسکار به محصولی توجه می‌کند که خود یک فرایند است و به فرایندی نظر می‌اندازد که در محصول است و این نتیجه‌ی هستی‌شناسی لایه‌بندی شده اوست؛ لایه‌هایی از واقعیت که با جنس‌هایی متفاوت در پشت یکدیگر قرار گرفته‌اند و قرار نیست لزوماً قابل دیدن باشند و یا به فعلیت رسیده باشند. این نقطه از نظریه‌های بسکار است که ما را به سوی واژه اصلی نظریه‌های وی؛ یعنی غیاب رهنمون می‌کند. غیاب، همان چیزی است که این حرکت را و این از بالقوه به بالفعل در آمدن را موجب می‌شود، اما غیاب چیست؟

ب) غیاب^۱

غیاب، قبل از هر چیز، مضمونی هستی‌شناسی در درون خود دارد. این واژه، از ریشه لاتین «بودن» (esse) و «به دور از» (ab) است (نری، ۱۳۹۴: ص ۷۴). غیاب، امر ناوجود و آنچه فعلیت نیافته است و البته سهم موجود یا آنچه فعلیت یافته، در برابر غیاب، بسیار اندک است. بسکار، یک تکثر معنایی چهارگانه را برای نفی واقعی، مطرح می‌کند: غیاب ساده، حذف کردن (فاصله گرفتن و یا انتقال دادن)، فرآیند در محصول و محصول در فرآیند (Bhaskar, 1993: p.38). آلن نری، در کتاب دیالکتیک و تفاوت، این چهارگانه را با ذکر پاراگرافی از بسکار توضیح می‌دهد:

[غیاب]، به معنای مشتمل بودن بر ناوجود، هر کجا و هر وقت فهمیده می‌شود. این

1. absence

مفهوم به لحاظ نظام یافته دوقطبی است؛ هم شامل فرایند حذف کردن (فاصله گرفتن و یا انتقال دادن) و هم غیاب ساده در یک سطح - ناحیه خاص زمینه مند فضا - زمان کما بیش متعین، می باشد و در واقع، یک تکثر چهارلایه ای را آشکارا می سازد: محصول، فرایند، فرایند در محصول و محصول در فرایند، که می تواند به صورت تکرارپذیر تثبیت یافته و به صورت نظام یافته در هم تنیده باشند. [غیاب]، شامل گذشته و بیرون است، اما بسیار دور است از این که با آن ها به پایان برسد (نری، ۱۳۹۴: ص ۷۹).

این متن، حاوی دو معنای: اسمی و فعلی برای غیاب است. در ابتدای پاراگراف، هنگامی که غیاب را مشتمل بر ناوجود می داند، بر معنای اسمی آن تاکید کرده و سپس در توضیح تکثر چهارلایه ای معنای حذف کردن یا حذف شدن برای غیاب رخ می نماید. به عبارت دیگر، غیاب در اندیشه بسکار، فقط مفهومی مثبت نیست، بلکه متضمن معنایی منفی نیز هست. هنگامی که به یک محصول به عنوان ناوجود فعلیت یافته می نگریم، وجهه اسمی و مثبت غیاب نمودار می شود و در فرایند در محصول و محصول در فرایند معنای حذف کردن می یابد و وجهه منفی و فعلی آن ظاهر می شود.

غیاب را با تأمل بر رابطه اش با بودن و انجام دادن، می توان هم به مثابه «محصول» و هم به مثابه «فرایند» دید؛ چون عالم متشکل از اشیاء تولید شده و فرایندهای تولید آن هاست. هم زمان «محصول» و «فرایند» را می توان بر اساس ارتباط شان با دیگری نیز لحاظ کرد. در یک دنیای دینامیک (پویا)، محصول، همواره با توسعه محصول و در محصول مرتبط است؛ به گونه ای که می توان از غیاب، به مثابه «تکثر لایه ای» «محصول، فرایند، فرایند در محصول و محصول در فرایند» سخن گفت (همان: ص ۸۱).

توضیح بیشتر آن که، در عالم دینامیک، غیاب، منشا تغییر است و اگر غیاب نبود، تغییری هم امکان پذیر نبود. بسکار، حتی در توضیح دیالکتیک خود، منظور خود را از غیاب، نفی نفی، چنین بیان می کند که: حذف غیاب ها یا موانع بر سر از بین بردن غیاب ها یا کاستی ها (همان: ص ۸۰) در واقع، بحث و جدل، توسعه و اخلاق همه به وسیله ی چیزی شناخته می شوند که فاقد آن هستند. در واقع، یک دوقطبی اساسی از غیبت و حضور وجود دارد؛ به طوری که منفی بودن، یک شرط برای مثبت بودن است؛ این رابطه،

اساس همان دیالکتیک روی بسکار است؛ فرآیندی که به نظر وی "نبض آزادی" است (Bhaskar and Norrie, 1998: p.562).

کتاب روی بسکار با عنوان دیالکتیک نبض آزادی^۱ که بیانگر اندیشه‌ی دیالکتیکی وی می‌باشد، در چهار فصل آمده است: فصل اول، موضوعات اصلی را به تصویر می‌کشد و دیالکتیک انتقادی هگل را بررسی می‌کند. دیالکتیک هگل دارای سه مرحله‌ی: این همانی، نفی و کلیت است. بسکار در فصل چهارم، به برخی از معضلات هگلی می‌پردازد که از استقرار دیالکتیک در یک هستی‌شناسی یک‌جانبه (غیرواقعی) مشکل‌ساز نتیجه شده است. وی فلسفه‌ای را پی می‌گیرد که مبنای استفاده ماتریالیستی مارکس از دیالکتیک است (Bhaskar&Norrie, 1998: p.563). دیالکتیک بسکار از نا این همانی آغاز کرده و دارای چهار مرحله می‌باشد:

اولین مرحله «1M»، که به طور کلی، قلمرو اصلی فلسفه علم باسکار است، مفاهیمی از قبیل: «تمایز، تغییر و دگرشدگی» را شامل می‌شود و لحظه تقلیل‌ناپذیر غیر این همانی را بازتاب می‌دهد که هگل در صدد محو کردن آن است.

دومین مرحله «2E»، لحظه بسته دیالکتیکی است که شامل: «ایده نفی، منفیت، صیوروت، فرایند، تناهی، تضاد، توسعه، فضا، زمان‌مندی، وساطت، عمل متقابل» می‌شود.

سومین مرحله «3L» است که مربوط به «موضوعات کلیت‌یافته» است؛ مفاهیمی که نسبت میان درک نظرورزانه موجود انسانی و مداخله عملی آن در جهان را توضیح می‌دهند.

خود این مداخله، موضوع بُعد چهارم دیالکتیک متکثر بسکار است؛ «4D»، آن‌جاست که «ما به دنبال دست‌یازی به وحدت نظریه و عمل در عمل هستیم؛ بنابراین در آغازگاه این دیالکتیک نو، نا این همانی قرار دارد و در انتهایش، گشودگی، مطلق پایان‌ناپذیر، گسستی یکسره از خودهمانی روح هگلی (calinicos, 1994: p.5).

بسکار در فصل ۲ و ۳ دیالکتیک نبض آزادی خود را به طور جدی با اکتشاف حرکت در دیالکتیک از «1M» به «2E» و «3L» و نتایج اخلاقی و عملی‌ای که نتیجه‌ی توسعه از «3L» به «4D» است، درگیر کرده است.

1. Dialectics, Pulse of Freedom, DPF

دو بخش اولیه‌ی فصل ۲ را می‌توان به‌عنوان ساختمان‌ی برای دوقطبی ذاتی منفی (غیاب) و مثبت (پیدایی) در نظر گرفت. این امر مستلزم قراردادن غیاب در قلب مثبت همراه است. طبق دیالکتیک رئالیسم انتقادی^۱، ناوجود شرط امکان‌پذیر «بودن» است و ذات و جوهر دیالکتیک فقط فرایند نفی ناوجود می‌باشد. فرآیندهای نفی کردن بر روی منطق تغییر بسیار مهم هستند، در حالی که استدلال شامل حذف معرفتی اشتباهات می‌شوند، این فرآیندها، نبودن‌هایی از جنس آنچه سد نیازهایی که برای آزادی ضروری است، را از بین می‌برند (Bhaskar&Norrie, 1998: p.562).

و به این ترتیب، غیاب در سه سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق عمل می‌کند. در هستی‌شناسی، چیزی است که تغییر ایجاد می‌کند؛ در معرفت‌شناسی، به‌صورت شناسایی و حذف خطاها و در عمل اخلاقی، به‌صورت شناسایی و حذف ... محدودیت‌ها ... کاستی‌هایی که محرک آزادی است (نری، ۱۳۹۴: ص ۸۱). آنچه با موضوع این مقاله بیشتر مرتبط است، عمل آن در سطح هستی‌شناسی است که توضیح آن پیش‌تر گذشت.

۲-۱. هستی‌شناسی صدرا

اولین سوالی که در هستی‌شناسی مطرح می‌شود، این است که آیا در اساس، جهانی در خارج وجود دارد؟ سپس در معرفت‌شناسی این مسئله مطرح می‌شود که آیا این جهان، قابل شناسایی است؟ بسکار و نجله‌ای که او بنیان گذاشت - چنانچه بیان شد - به وجود واقعیت در خارج معتقدند و این یکی از مشترکات صدرا و بسکار است که در مبحث مقایسه به آن خواهیم پرداخت. صدرا نیز مانند بسیاری از فیلسوفان قبل از خود به وجود واقعیت در خارج معتقد بود.

توضیح آن که - همان‌طور که بیان خواهد شد - صدرا قایل به اصالت وجود بود؛ به این معنا که آنچه عالم را پُر نموده، وجود است. اصل «بودن» و «وجود»، یک حقیقت عینی و خارجی است و اگر ذهن با مفهومی به نام وجود آشناست و مصادیق خارجی را بدان

1. The Dialectic Of Critical Realism

متصف می‌کند، از آن‌روست که این مفهوم، از یک امر واحد حقیقی اخذ شده است. حکیمان مسلمان معتقدند: قصد و اراده چیزی اساسا از آن جهت است که بهره‌ای از واقعیت برای او از سوی فاعل و اراده‌کننده تصور می‌شود: «... فلا یقصد شیء شیئا الا لانه عین خارجیه و موجود واقعی او منتہ الیه، لیس وهما سراپیا. فلا یسعنا ان نرتاب فی ان هناک وجودا و لائنکر الواقیعه مطلقا الا ان نکابر الحق فنکره او نبدی الشک فیہ» (طباطبایی، ۱۴۲۴: ص ۷ و ۸). هم‌چنین قائلند هر موجود صاحب فهم و شعوری، خود را امری واقعی و صاحب آثار می‌بیند و تماس او با سایر اشیاء، تنها از آن‌روست که آنها بهره‌مند از واقعیت هستند: «فلا یزال الواحد منا و کذلک کل موجود یعیش بالعلم و الشعور، یری نفسه موجودا واقیعا ذا آثار واقیعه و لایمس شیئا آخر غیره الا بما أن له نصیبا من الواقیعه» (همان: ص ۸).

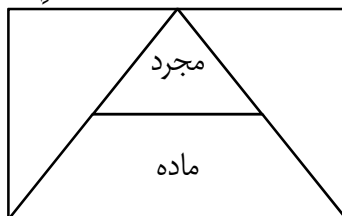
فیلسوفان مسلمان همان‌طور که معتقدند؛ تماس ما با سایر اشیاء از جهت بهره‌مندی آنها از واقعیت است، معتقدند: مفهوم وجود - که آن را به موضوعات متعدد نسبت می‌دهیم و بر آنها حمل می‌کنیم - نمی‌تواند بریده از واقعیت بیرونی باشد.

«الوجود بمفهومه، مشترک معنوی یحمل علی مایحمل علیه بمعنی واحد» (همان: ص ۱۲)؛ اگر مفهوم واحد بودن و هستی که همه‌جا هم به یک‌صورت بر موضوعات و سوژه‌های مختلف حمل می‌شود، ریشه در امر عینی نداشته باشد و به عبارتی؛ مفهوم بازتاب یک امر واحد خارجی نباشد، هرگز این وحدت حمل امکان‌پذیر نخواهد بود. آن‌ها می‌گویند؛ در واقع، اگر حقیقت واحد بودن و وجود، در تمام کثرات و موجودات، ساری و حاضر نبود، امکان نداشت مفهوم واحد وجود از همه کثرات انتزاع شود.

۱-۲-۱. لایه‌های هستی

هستی‌شناسی در جهان اسلام، در سنت‌های مختلف خود، مراتب و لایه‌های متعدد را شناسایی کرده است که رابطه بین آنها ترتب و علیت است. صدرالمتهلین با طرح حکمت متعالیه تصویری دقیق‌تر و جامع‌تر از جهان هستی را داد. حکمای پیشین، کثرات را در یک نگاه کلان و در یک هرم، به سه لایه: طبیعی و مادی، مجرد مثالی و مجرد عقلی دسته‌بندی

کرده بودند که بین آنها رابطه علیت برقرار بود و عوالم عقول به عنوان برترین مخلوقات، در



بالای هرم هستی می‌نشست. ملاصدرا با طرح اصالت وجود، تباین بین لایه‌های مختلف هستی را حذف کرد و هستی را حقیقتی یکپارچه دید به نام وجود؛ که با ورود به لایه‌های پایین‌تر تدریج پیدا کرده و مراتب مختلف هستی را نمایان ساخته است.

۲-۱-۲. اصالت وجود

از نظر ملاصدرا آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، وجود است. صدرالمتالهین با طرح اصالت وجود، توانست ارتباط بین مراتب مختلف هستی را در نزدیک‌ترین حالت وجودی ترسیم کند و نشان دهد چگونه وجودات و کثرات می‌توانند در بستر یک حقیقت واحد ظهور یابند و فاصله‌های وجودی حداکثری که بین موجودات مختلف و متن هستی آنها تصور می‌شد و به خلق موطن متباین منجر می‌گردید، اشتباه است. از این‌رو او توانست طرح تشکیک در وجود را با این توضیح بیان کند؛ که وحدت، در کثرت ظهور می‌یابد و کثرات و حقایق خارجی نیز در متن هستی خود، به وحدت رجوع می‌کنند. به عبارتی؛ کشف او از چهار رکن برخوردار بود: عنصر وحدت، عنصر کثرت، حضور و ظهور وحدت در دل کثرت، رجوع کثرت به وحدت. این حقیقت، توانست زمینه را برای آن فراهم کند که امکان ماهوی به امکان فقری و وجودی و در نهایت، به تَشَأْن برسد. با این معنا که در این حالت، کثرات، نمی‌توانند هم نسبت به یکدیگر رابطه علت و معلولی داشته باشند و هم موطن و مرزبندی جداگانه و مستقلی برای هر یک تصور شود که ارتباطی هم بین آنها برقرار شده است، بلکه معلول، خود عین ربط به علت می‌باشد. در قدم نهایی، صدرالمتالهین توضیح داد که کثرات و معالیل - که عین ربط به علت هستند - در حقیقت؛ شئون حقیقت واحد علت می‌باشند.

۳-۲-۱. تشکیک وجود

در هستی‌شناسی صدرا، وجود، حقیقتی واحد است که مراتب شدت و ضعف دارد. موجود یا مجرد است یا ماده. «مجرد، وجودی را گویند که صرف امکان ذاتی از برای فیضان آن موجود از علت فیاضه باشد و احتیاج به جهات اعدادی از قبیل زمان و مکان و ماده و استعداد نداشته باشد، بلکه در استفاضه وجود از علت صرف وجود علت کافی و حالت منتظره در او نباشد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ص ۵۴).

در هستی‌شناسی صدرا، هستی همان غیب یا مجرد بالفعل است که زمان و مکان ندارد و هنگامی که وارد عالم ماده می‌شود؛ عالمی که ویژگی‌اش دارابودن زمان و مکان و محسوس بودن است، هنگامی که خودش را در عالم ماده نشان می‌دهد، چون عالم ماده ضعیف است، تدرج پیدا می‌کند.

۴-۲-۱. حرکت جوهری

گفتیم که امر مجرد یا همان غیب، هنگامی که خودش را در عالم ماده نشان می‌دهد، تدرج پیدا می‌کند. این ظهور تدریجی را حرکت جوهری گویند؛ بنابراین، حرکت جوهری، ظهور تدریجی غیب یا هستی مجرد در عالم ماده است.

نوضیح بیشتر آن که؛ «معنای حرکت، خروج از قوه به فعل یا خروج تجدیدی از قوه به فعل است، ما به الحركت طبیعت است. آن چیزی که قبول حرکت می‌کند و مصحح وجود حرکت است، هیولی می‌باشد که بدون وجود آن، حرکت قابل تصور نیست و بالاخره خارج کننده شیئی از قوه به فعل، موجود ملکوتی خارج از این عالم می‌باشد و قابل از آن جهت که قابل است، چون فقدان در آن معتبر است، مبدا فعل نخواهد شد، مقدار خروج تجدیدی و مقدار حرکت زمان است که از عوارض تحلیلی حرکت است. بنابراین مبنای صدرالمتألهین، زمان مقدار طبیعت متجدده است و هر پدیده مادی غیرمنفک از زمان، بلکه در جوهر ذات و طبیعت آن به حسب وجود خارجی مأخوذ است» (همان: ص ۶۱).

بنابر آنچه بیان شد، ملاحظه می‌کنیم که حرکت جوهری در واقع، در لایه مادی هستی‌شناسی صدرا رخ می‌دهد، هستی، یا مجرد است یا ماده. در لایه مجرد، نه سطح و مکان و طول و عرض است و نه زمان، همه چیز بالفعل است. این هستی مجرد، همان غیب

است که هنگامی که در عالم مادی ظهور و تجلی پیدا می‌کند، به دلیل محدودیت‌های عالم مادی، تدرج و تنزل پیدا می‌کند و در پایین‌ترین سطح عناصر، سپس نباتات، سپس نفس حیوانی و پس از آن نفس انسانی قرار می‌گیرد. این حرکت جوهری، آفریننده زمان است؛ زیرا زمان، مقدار این حرکت است.

۳. مقایسه هستی‌شناسی روی بَسکار و ملاصدرا

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، یکی از اشتراکات بَسکار و ملاصدرا این است که هر دو اعتقاد به وجود واقعیتی در خارج دارند. علاوه بر این، هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده و قایل‌بودن به ضرورت - اگرچه ضرورت در اندیشه بَسکار و در دستگاه فکری صدرا کاملاً به یک معنی نباشند - از دیگر اشتراکات دو نَحله رئالیسم انتقادی و فلسفه صدرایی به شمار می‌آیند.

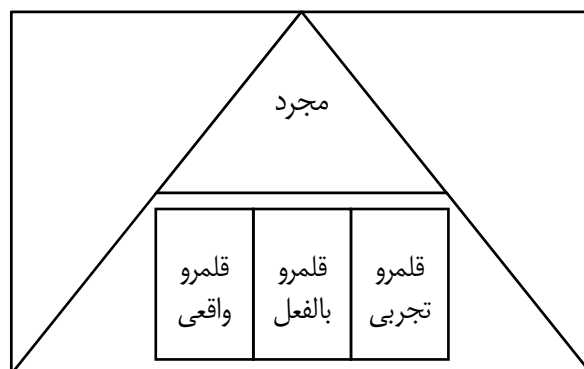
اما آنچه به‌طور خاص در این مقاله مورد توجه است؛ هستی‌شناسی لایه‌بندی‌شده روی بَسکار و هستی‌شناسی صدرا است که با توجه به اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری در عین یکپارچگی، لایه‌بندی شده است.

حالات مقایسه:

۱. هستی‌شناسی بَسکار مختص به جهان مادی بوده و به‌صورت عرضی در آن قرار بگیرد؛
۲. این هستی، مختص به جهان مادی باشد و به‌صورت طولی در این جهان قرار گرفته و متناظر حرکت جوهری ملاصدرا باشد؛
۳. این هستی‌شناسی، مختص به جهان مادی و به‌صورت طولی باشد، ولی متناظر با حرکت جوهری صدرا نباشد؛ چراکه هستی‌شناسی کلان‌تر صدرا مبنی بر اصالت وجود و اعتقاد به این که عالم ماده، تنزل‌یافته‌ی عالم مجردات است، تفاوت عمیقی را بین هستی‌شناسی بَسکار و صدرا ایجاد کرده است؛
۴. هستی‌شناسی بَسکار قائل به امر مجرد بوده و به همان کلانی هستی‌شناسی صدرا باشد.

حالت ۱

هستی‌شناسی بَسکار مختص به جهان مادی بوده و به صورت عرضی در آن قرار بگیرد.

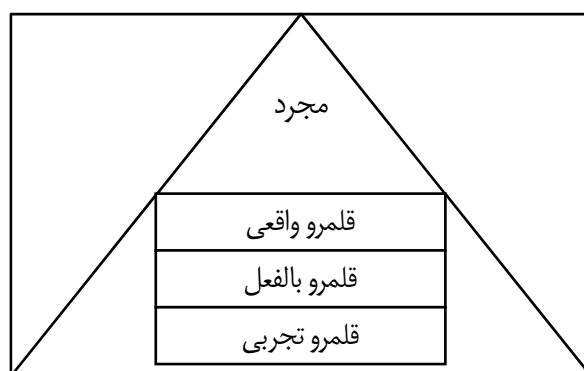


آیا هستی مورد نظر بَسکار، تنها هستی مادی است؟ گفتیم که از اشتراکات رئالیسم انتقادی و پوزیتیویست، قایل بودن به هستی مادی است. ولی آیا این عبارت به این معناست که هستی مورد نظر بَسکار، متناظر با لایه مادی است؟ یا به عبارت واضح‌تر، آیا هستی مورد بحث بَسکار به تمامی ماده است یا چیزی ورای ماده به عنوان امر محسوس نیز دارد؟ البته باید توجه داشت ماده‌ی نامحسوس با چیزی که امر مجرد یا وجود مثالی می‌نامیم، متفاوت است. مثلاً امواج الکترومغناطیسی دیده نمی‌شوند ولی در عالم ماده‌اند و ماده‌ی نامحسوس‌اند. به نظر می‌آید که هستی مورد نظر بَسکار نیز چنین باشد؛ به عنوان مثال، وی در هنگام بحث از انسان و جایگاه او از طبیعت، می‌گوید: ما چیزهای مادی‌ای در فضا و زمان هستیم که باید بتوانیم با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم؛ بنابراین به مفاهیم زبان و قدرت برای برقراری این ارتباط اشاره می‌کند (Bhaskar, 2008: P.231)؛ البته مقصود ما در اینجا، پرداختن به مبحث زمان و مکان نیست، بلکه توجه دادن به این نکته است که وی اشاره‌ای به وجود چیزی مثل روح انسانی یا نفس انسانی نمی‌کند بلکه او را ماده‌ای با آن قابلیت‌ها می‌بیند.

اما لایه‌بندی هستی‌شناسی اش چیست؟ آیا متناظر با طبقه‌بندی است؟ نقطه‌ی عطف در

پاسخ گویی به این پرسش، طرح مفهوم ضرورت است. بسکار، مسئله فعلیت یافتگی هستی شناسی را که مطرح می کند، به این نکته اشاره دارد که هستی به تمامه، آن چیزی نیست که به فعلیت رسیده است، بلکه بیشتر از آنکه چیزی باشد که به فعلیت رسیده است، سرشار از غیاب یا آن چیزی است که هنوز به فعلیت نرسیده است.

بنابراین ماده در نظر بسکار، به تمامه آن چیزی نیست که محسوس باشد و به فعلیت رسیده باشد. بلکه دارای بُعدی است که محسوس نیست و به فعلیت نرسیده است. پس آنچه اشتراک رئالیسم انتقادی و اثبات گرایی است، اعتقاد به وجود جهانی صرفاً محسوس نیست، بلکه اعتقاد به وجود جهانی مادی است؛ در مقابل جهانی که تنها در ذهن اندیشمند وجود داشته باشد و در واقع، اشاره به جنبه رئالیستی این نحله دارد. بنابراین، هستی مورد نظر بسکار، امر محسوس تنها نیست و چنین نیست که لایه بندی او به صورت افقی در عالم مادی قرار بگیرد، بلکه به نظر می رسد وی، برای ماده عمقی در نظر گرفته است و با توجه به طرح بحث ضرورت طبیعی در نظریه های بسکار، حالت یک رد می شود. اما آیا ضرورتی که بسکار مطرح می کند، به عالم مجردات تعلق دارد؟ یا صرفاً ماده ای است که دیده نمی شود؟



حالت ۲ و ۳

این هستی، مختص به جهان مادی باشد و به صورت طولی در این جهان قرار گرفته باشد. حال سوالی که به ذهن متبادر می شود این است: آیا این هستی شناسی، متناظر با حرکت جوهری است؟

گفتیم که حرکت جوهری، ظهور تدریجی غیب یا هستی مجرد در عالم ماده است. برای پاسخ به پرسش بالا، باید به این مسئله پردازیم که آیا حرکت جوهری بیان دیگری از به فعلیت رسیدن ضرورت بالقوه در لایه واقعی هستی است؟

ضرورت آن چنان که در نظریه‌های بَسکار مطرح می‌شود، به قوه و به سازوکارهای درونی اشاره دارد و مهم‌ترین مشخصه‌ای که در ضرورت وجود دارد وجه درونی و ذاتی بودن آن است که در مقابل توالی رویدادها قرار می‌گیرد. یکی از تفاوت‌های بَسکار با صدرا در علت فاعلی است. در فلسفه صدرا، علت فاعلی را حتی انسان نمی‌توان در نظر گرفت، همه علل مُعده‌اند؛ حتی قوه و صورتی که بر آن قرار خواهند گرفت از علت فاعلی‌ای صادر می‌شود که وجود مطلقه است. در فلسفه صدرا، فعلیت یافتن، یک قوه درونی و ذاتی است و همه علل - چه ضرورت و چه شرایط - همگی علل مُعده‌اند. علت فاعلی، خداوند است. به عبارت دیگر، خداوند در فلسفه صدرا شرط بلاشرط نیست، بلکه هستی لا بشرط است.

در اندیشه صدرا، بالقوه؛ یعنی چیزی در ذات خودش استعداد دارد که آن چیز بشود؛ پس همان چیز است بالاستعداد. مثلاً دانه گندم، خوشه گندم است بالاستعداد. شرایط پیرامون نیز علل مُعده هستند و همه هم با گندم در تضاد نیستند. بنابراین، تنها با رفع موانع علل مُعده، امر بالقوه به بالفعل تبدیل نمی‌شود، بلکه چیزی در انتها، امر بالقوه را به فعلیت می‌رساند، آن چیز چیست؟ در اندیشه صدرا همان گونه که بیان شد آن چیز، وجود مطلق است.

غیب و غیاب

تفاوت دیگر، به معنای غیاب باز می‌گردد. غیاب یا غیب در نظریه‌های بَسکار و ملاصدرا، مشترک لفظی است یا معنوی؟

در اندیشه صدرا غیب، هستی مجرد و به تمامی فعلیت است. خاصیت غیب و مجرد این است که بالفعل است و حرکت جوهری ظهور تدریجی فعلیت‌هایی است که در قوه غیب نهفته است. پس در اندیشه صدرا، خود حرکت جوهری غیب نیست بلکه فاعل حرکت جوهری، غیب است.

حال آنکه - چنانچه بیان شد - غیاب در اندیشه بسکار، فعلیت نیست، بلکه در تکثر چهارلایه‌ای: محصول، فرایند، فرایند در محصول و محصول در فرایند، این غیاب است که به معنای نفی نقش ایفا می‌کند. بسکار، غیاب را در دیالکتیک خود به این صورت تعریف می‌کند که غیاب، به معنای حذف غیاب‌ها یا موانع بر سر از بین بردن غیاب‌ها یا کاستی‌هاست.

پیش‌تر هم گفتیم که غیاب در هستی‌شناسی بسکار، تنها معنای فعلی به معنای نفی کردن و حذف کردن ندارد، بلکه معنای اسمی به معنای «ناوجود» نیز پیدا می‌کند. ناوجود به چه معناست؟ آیا به معنای عدم است؟ یا وجود را باید بیرون از دستگاه صدرایی در نظر گرفت و ناوجود، معنایی به جز عدم پیدا می‌کند؟

اگر غیاب و ناوجود را به معنای عدم و نفی در نظر بگیریم، به هیچ‌عنوان قرابتی با غیاب در فلسفه صدرایی پیدا نمی‌کند؛ چراکه در فلسفه صدر، عدم (عدم مضاف) اعتبار ماست و وجود خارجی ندارد، ولی اگر وجودی متفاوت با وجود در فلسفه صدرایی در نظر بگیریم؛ در نتیجه، ناوجود معنایی به جز عدم پیدا می‌کند. وجود، تنها به معنای هستی محسوس است، پس ناوجود هستی غیر محسوس می‌شود.

حالت (۴)

آیا هستی‌شناسی بسکار، کاملاً متناظر با هستی‌شناسی صدر و با همان کلیت است؟ با توجه به آنچه از تفاوت غیاب در فلسفه ملاصدرا و نظریه‌های بسکار گفته شد، این حالت نیز رد می‌شود؛ اگرچه صحبت بسکار از نیروهای نوظهور و نیز ضرورت امور غیرمادی را پیش می‌کشند، اما همان‌گونه که توضیح داده شد، ضرورت و مکانیسم‌های علی خود در درون لایه مادی هستی‌شناسی بسکار قرار دارند و تفاوت در دیده‌نشدن و به فعلیت‌نرسیدن است، لذا امر مجرد به معنای به‌تمامه به فعلیت‌نرسیدن نیست. در فلسفه ملاصدرا، رابطه غیب و شهود یا مجرد و ماده، رابطه باطن و ظاهر است و غیب به‌تمامی فعلیت است؛ در حالی که در اندیشه بسکار غیب، فعلیت نیست، نفی است.

نتیجه‌گیری

بسکار و صدرا (هردو)، هستی‌شناسی عمیق و لایه‌بندی‌شده‌ای را ارائه می‌دهند که این امکان را می‌دهد که هستی را به تمامی امر محسوس ندیده و علیت را به توالی رویدادها تقلیل ندهیم. هستی‌شناسی در نظریه‌پردازی هر دو این اندیشمندان، نقش محوری بازی می‌کند و معرفت‌شناسی‌ای متفاوت را رقم می‌زند. نگاه این دو به هستی، تفاوت‌هایی نیز دارد. در مقایسه هستی‌شناسی‌های آنها، چهار حالت مقایسه‌ای در نظر گرفتیم؛ این که هستی مورد نظر بسکار به صورت افقی در لایه مادی عالم قرار بگیرد و در واقع، هستی‌شناسی بسکار تقسیم‌بندی‌ای بیش نباشد که چنانچه بیان شد با توجه به تاکید بسکار بر ضرورت و نقش نیروهای نوظهور این حالت رد شد. حالت‌های دوم و چهارم نیز به دلیل تفاوت‌های معنایی‌ای که غیاب در اندیشه بسکار و فلسفه صدرا دارند، رد شد و آنچه مورد تایید قرار گرفت؛ این بود که هستی لایه‌بندی‌شده بسکار به صورت عمودی در عالم مادی در هستی‌شناسی صدرا قرار می‌گیرد ولی متناظر با حرکت جوهری صدرا نیست.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چ ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. افروغ، عماد (۱۳۹۴)، شرحی بر دیالکتیک روی بسکار، تهران: نشر علم.
۳. توحیدی‌نسب، زینب و مرضیه فروزنده (۱۳۹۲)، رئالیسم انتقادی، هستی‌شناسی اجتماعی و امکان‌واری تجربی در پدیده‌های اجتماعی، قم: بوستان کتاب.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ق)، نه‌ایه‌الحکمه، چ ۱۸، قم: موسسه‌النشر الاسلامیه.
۵. کالینیکوس، آکس (۱۳۹۶)، رئالیسم انتقادی و فراسویش: دیالکتیک روی بسکار، ترجمه: شروین طاهری، وبلاگ حلقه‌ی تجریش، ۱۸ شهریور.
۶. کرایپ، یان و تد بنتون (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، چ ۳، تهران: نشر آگه.
۷. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش، چ ۳، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
۸. نری، آلن (۱۳۹۴)، دیالکتیک و تفاوت، ترجمه: عماد افروغ، تهران: نشر علم.
9. Bhaskar, Roy (1993), *Dialectic: The Pulse of Freedom*, London: Verso.
10. _____ (2008), *A Realist Theory of Scienc*, London and New York: Routledge.
11. _____ (1975), *Forms of Realism*, Philosophica . pp. 99-127.
12. Bhaskar, Roy and Alan Norrie (1998), *Dialectic and Dialectical Critical Realism' in Critical Realism: Essential Readings*, London and New York: Routledge.
13. Collier, Andrwe(1998), *The power of negative thinking, in Critical Realism: Essential Readings*, London and New York: Routledge.
14. Fleetwood, S (2014), «Bhaskar and critical realism». In: Adler, P., Du Gay, P., Morgan, G. and Reed, M., eds (2014), *Oxford Handbook of Sociology, Social Theory and Organisation Studies: Contemporary Currents*. Oxford: Oxford University Press, pp. 182–219.

تصرف؛ الگوی مواجهه اصیل جمهوری اسلامی با تمدن غربی

سیده محمدحسین متولی امامی*

چکیده

بیش از چند سده است که تمدن غرب، به تدریج خود را به صورت یک تمدن جهانی و همه گیر تبدیل کرده است و فرهنگ همه انسان‌ها در شرق و غرب عالم را به سوی یکسان‌سازی می‌برد. انقلاب اسلامی، نویدگر امکان خروج از سلطه فرهنگی و تمدنی غرب بود و طلعه ظهور تمدنی نوین و گشودگی تاریخی دیگر را نشان داد. خروج از وضع موجود و حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی، نیازمند تعیین موضع‌گیری در برابر تمدن موجود غربی است.

نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «الگوی مواجهه جمهوری اسلامی در برابر تمدن غربی چیست؟». بر این اساس، با روش تحلیلی - انتقادی و با رویکرد اسنادی - کتابخانه‌ای درصدد بررسی موضوع و دست‌یابی به پاسخ است. الگوهایی که در جهان اسلام، برای مواجهه با تمدن غربی توصیه شده، حداقل در چهار الگوی: «دفع حداکثری»، «پذیرش حداکثری»، «گزینش» و «تصرف» خلاصه می‌شود. به نظر نگارنده، تصرف، تنهای الگوی اصیل مواجهه جمهوری اسلامی، بلکه دنیای اسلام در برابر تمدن غربی است.

کلیدواژه‌ها

تمدن نوین اسلامی، تمدن غرب، جمهوری اسلامی، تصرف، گزینش، دفع حداکثری
غرب، پذیرش حداکثری غرب.

* دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی (گرایش دانش اجتماعی مسلمین) موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 4
info@bineshetamadono.ir

مقدمه

از دوره قاجار تاکنون که فرهنگ و تمدن غرب، به تدریج در سطوح مختلف زندگی مسلمانان حضور یافته، بزرگ‌ترین سؤال سیاست‌مداران و متفکرین جهان اسلام این بوده است که چه نسبتی می‌توان با دنیای جدید غربی برقرار کرد و چگونه می‌توان به پیشرفت و توسعه اسلامی دست یافت؟ هنگامی که عباس میرزا، فرمانده سپاه ایران در جنگ با روس شکست خورد، این سؤال ذهن او را مشغول کرد که علت عقب‌ماندگی مسلمانان در برابر غرب چیست؟ در طول این سال‌ها، چگونگی مواجهه با دنیای غرب و نسبت کشورهای اسلامی با تمدن جدید، به یک مسأله تاریخی و محوری تبدیل شده و تحولات گسترده‌ای در حاشیه گرایش‌های مختلف در قبال غرب ایجاد شده است.

در تاریخ معاصر، فتاوی جهادی، فتاوی تحریم کالاهای خارجی، قضیه مشروطه و رساله‌های سیاسی و الگوهای مختلف اثرگذاری سیاسی علما و روشن‌فکران، همگی در حاشیه فهم‌های مختلف از غرب و تجدد شکل گرفت و عالمان شیعی را در قبال جریان روشن‌فکری که موضعی انفعالی در برابر غرب گرفته بود، وادار به مبارزه کرد. عالمان شیعی در تاریخ صدساله اخیر در سه جبهه؛ استعمار خارجی، استبداد داخلی و روشن‌فکری وارد شدند. در تداوم این مبارزه، انقلاب اسلامی رخ داد که بستری برای گشودگی تاریخی جدید در دنیای مدرن بود. شرایطی که انقلاب اسلامی پدید آورد، می‌تواند زمینه ظهور تمدنی متفاوت از زیست‌جهان غربی باشد. این امکان همواره در کنار خود با پرسشی همراه است که چگونه می‌توان زمینه گذار از تمدن غربی را فراهم نمود و در همه حوزه‌های زندگی از هژمونی فرهنگ غربی رهید؟ اغلب در پاسخ به این پرسش، ساده‌انگاری و غفلت شده و این تلقی پیدا می‌شود که حقیقت، امری در دسترس و سهل‌الوصول است و با تلاش بیش‌تر می‌توان تمدن نوین اسلامی را بنا کرد. نگرش عمیق به تاریخ تحولات تمدن‌های گذشته و فعلی و توجه به تاریخی‌بودن علم و تمدن، انسان را به این مسیر رهنمون می‌کند که تمدن‌سازی، امری تاریخی است و بسته به حوالت‌های تاریخ و امکان‌های پیش‌روی انسان محقق می‌شود. جمهوری اسلامی نمی‌تواند فارغ از همه فرهنگ‌ها، یک تمدن ناب اسلامی تأسیس نماید. انسان در تاریخ، آزاد و فعال مایشاء نیست و در بستر تحولات اجتماعی، گرایش‌های مردمی و تعامل با فرهنگ‌های دیگر

روبه‌روست. این واقعیت در شرایط وقوع انقلاب اسلامی و سال‌های پس از آن، به خوبی قابل مطالعه است. بنابراین، یکی از محوری‌ترین مراحل تأسیس تمدن نوین اسلامی، توجه به چگونگی تعامل با دیگر فرهنگ‌ها، به‌ویژه تمدن غرب است.

نوشتار حاضر در پی آن است که با مطالعات کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی - انتقادی، به این پرسش اساسی و راه‌گشا پاسخ دهد که «الگوی مواجهه جمهوری اسلامی با تمدن غربی چیست؟». به‌نظر می‌رسد که بهترین الگو برای مواجهه جمهوری اسلامی و حتی جهان اسلام با دنیای مدرن، راهبرد «تصرف» و مواجهه فعال با پدیده‌های تمدن رقیب است. این روش موجب می‌شود که از سویی ابعاد اصیل فرهنگ اسلامی - ایرانی حفظ شود و در هاضمه تمدن مدرن از بین نرود و از سوی دیگر، امکان تأسیس تمدن نوین اسلامی را برای جامعه ایرانی، بلکه جهان اسلام فراهم می‌گرداند.

۱. الگوهای مواجهه با تمدن غرب

الگوهای مختلفی برای مواجهه با تمدن‌های رقیب، به‌خصوص تمدن غربی که امروزه صورت جهان‌شمولی پیدا کرده، ارائه شده است. برخی الگوها در عمل، تجربه شده و برخی دیگر، به‌صورت نظری مطرح گردیده و صورت آرمانی برخی گروه‌های اسلامی قرار گرفته است. در ادامه، به چهار الگوی مواجهه جهان اسلام با دنیای مدرن اشاره می‌شود و در پایان اجمالی از شاخص‌های اصلی الگوی تصرف به‌عنوان الگوی مختار بیان می‌شود.

۱-۱. انفعال و پذیرش

تفکر انفعال حداکثری، در برابر غرب، متعلق به جریانی است که در تاریخ معاصر، در اصطلاح با عناوینی مانند: «منورالفکر»^۱ و «روشن‌فکر»^۲ از آن‌ها یاد می‌شود. این دو مفهوم که اولی، ریشه در تفکر روشنگری و نفی مرجعیت دین دارد و دومی، متأثر از اندیشه‌های

1. enlightenment

2. intellectuality

ناسیونالیستی در اوایل دوره رضاخانی شکل گرفت (پارسا، ۱۳۹۱: ص ۱۹) بعدها در قالب مفهوم «روشن فکری» به وحدت رسیدند (همان: ص ۲۱) و به جریان‌هایی اختصاص یافتند که پایگاه معرفتی خود را دنیای غرب و تجدد قرار داده‌اند.

از میانه دوره قاجار و به‌ویژه از دورانی که به اصطلاح دوره مشروطیت نام گرفته است، یکی از جریان‌های اجتماعی اثرگذار در ایران، جریان روشن فکری بوده که ظهور اجتماعی آن در لژهای فرماسونری دیده شد. این افراد اغلب نه متفکرین و اندیشمندانی که به سطوح عمیق فرهنگ بومی آشنا باشند، بلکه تسخیرشدگان و مبهوتین قدرت غربی؛ یعنی رجال سیاسی، آن هم نه در محیط‌های علمی و آکادمیک، بلکه در سالن‌های پوشیده، آموزش داده می‌شدند. این آموزش‌ها نه فلسفی و نه علمی، بلکه برای تکمیل شبکه‌های قدرت و اقتصاد غرب بود (رائین، ۱۳۵۷: ص ۱۴۸). از این لژها بود که فرهنگ وادادگی و انفعال، به‌عنوان شخصیت روشن فکری ایران، بلکه جهان اسلام درآمد. برای نمونه، شخصی مانند میرزا ملکم خان، پدر روشن فکری ایران، به صراحت ایرانیان را از تکیه به عقل خود برحذر می‌دارد و با تشبیه نظم غربی به تلگراف، توصیه می‌کند که نظم غرب را مثل تلگراف در ایران نصب نمایید! (ملکم‌خان، ۱۳۲۵: ص ۸۸). سیدحسین تقی‌زاده نیز بعدها اعلام کرد: «صلاح این کشور منوط بر این است که ایرانیان به‌طور کلی از نظر صورت، معنا، جسم و روح باید فرنگی مآب شوند!» (بهمنی، ۱۳۹۱: ص ۱). با همه تنوع و طیف‌بندی این جریان در دهه‌های اخیر، این تفکر هنوز زنده است و ماهیت خود را مجامع حوزوی و دانشگاهی حفظ کرده است. در دوران بعد از انقلاب اسلامی نیز این تفکر در میان برخی متفکران و سیاست‌مداران جمهوری اسلامی زنده ماند. به‌طور مثال، بازرگان، مسیر توسعه غرب را همان راهی تلقی کند که انبیاء جویای آن بودند. در واقع، بشریت همان راهی را که انبیای الهی روی کره خاکی دنبال می‌کردند، خودبه‌خود طی کرده است (بازرگان، ۱۳۴۸: ص ۳۶). از این‌روی او تمدن غرب را تحسین می‌کند و زندگی غربی را می‌ستاید. وی حمام کردن غربی‌ها در صبح‌گاه و گاهی قبل از آفتاب را به‌منزله وضو و غسل، خواندن سرمقاله روزنامه صبح را به‌منزله ادای نماز و رفتن به قمارخانه و میخانه و رقص‌خانه‌شان را بسیار اندک و غیرقابل ملاحظه می‌داند (همان).

بی‌شک چنین نسخه‌ای برای حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی، قابل قبول نیست؛

چراکه این رویکرد، نه تنها ریشه‌ای در متون دینی و پایگاه اجتهادی عالمان دینی ندارد بلکه باید اساس درگیری تاریخی عالمان دینی با جریان‌های روشن‌فکری را در وادادگی و خودباختگی فرهنگی این تفکر جستجو کرد. در واقع، با این روش، تمامی ابعاد فرهنگ اسلامی-ایرانی و شاخصه‌های هویتی مسلمانان نابود خواهد شد (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۷۸) و به تعبیر شیخ فضل‌الله نوری، «انفعال در برابر غرب» را به دنبال خواهد داشت (سالور و افشار، ۱۳۸۰: ص ۲۲۹).

۲-۱. طرد کامل

جریان‌هایی که در جهان اسلام با عنوان سلفی از آن‌ها یاد می‌شود، غرب را در کلیت خود انکار می‌کنند. این گروه‌ها با شعار بازگشت به سبک زندگی خلفای سلف، با تمامی مظاهر مدرنیته مقابله حداکثری می‌کنند (بوطی، ۱۴۱۸ق: ص ۱۴۸) این شعارها، در عمل تنها به کشتار مسلمانان و غیرمسلمانان منجر شده و هیچ‌گونه نتیجه مشخص دیگری را به دنبال نداشته است. در میان شیعیان، به ندرت چنین رویکردی دیده می‌شود، اما می‌توان از شخص مهدی نصیری به عنوان طرف‌دار شیعی این رویکرد نام برد (نصیری، ۱۳۸۱: ص ۳۵۱). او معتقد است تنها علوم و مظاهری از تمدن‌های بشری معتبر و قابل استفاده است که ریشه در تعالیم انبیا داشته باشد (همان: ص ۳۵۳) و باید از علومی که انبیا مردم را از آن برحذر داشته و حتی نسبت به آن توصیه‌ای ندارند، پرهیز کرد. حال در شرایطی که امکان خروج از وضعیت تمدنی غرب و گریزی از ابزارهای آن وجود ندارد، باید به میزان «اکل میته» از این علوم و تکنولوژی‌ها استفاده کرد و باید این رویکرد را تا ظهور حضرت حجت ۷ حفظ کرد. در کتاب دوحه احمدیه، این گرایش به مرحوم ملاحسین قلی همدانی هم نسبت داده شده است؛ چنان‌که گفته شده است «آیت‌الله حسین قلی همدانی، از کلیه محبوبات از بلاد کفره اجتناب می‌فرمود و استعمال قند و چای و دخانیات نمی‌کرد؛ حتی آن‌که از اطعمه و اشربه‌ی بازار احتراز می‌کرد» (مهاجری نوایجانی، ۱۳۷۳: ص ۷۹).

به نظر می‌رسد که این رویکرد نیز نمی‌تواند امکان ایجاد تمدن نوین اسلامی را فراهم کند؛ چراکه از سویی حذف تمامی مظاهر تمدن غربی، در زمانه ما امری غیرممکن است و از سوی دیگر، طرح ایجابی مشخصی برای تأسیس تمدنی کاملاً بیرون از میدان اثرگذاری

تمدن غربی به دست نمی‌دهد. در حقیقت این رویکرد، در قرائت سنی، در سطح توهمات و شعارهای توخالی باقی خواهد ماند (نمونه بارز آن، عربستان سعودی است که با شعار سلفی‌گری، تمامی مظاهر دنیا می‌مدرن را پذیرا شده است) و در قرائت شیعی، تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت را غیرممکن دانسته و تنها راه تمدن‌سازی اسلامی را ظهور امام عصر ۷ می‌داند.

۳-۱. گزینش و انتخاب

الگویی که با عنوان گزینش می‌توان از آن یاد کرد، به شکلی مرسوم در میان مسلمانان رواج یافته است (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵: ص ۸۵)؛ طرحی که معتقد است باید بخش‌های خوب و قابل‌استفاده تمدن غربی را اخذ کرد و بخش‌های بد و مضر آن را دور ریخت (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۱۴). این تلقی با این فرض ایجاد شده است که بخش‌ها و ابعاد مختلف یک تمدن، قابل تفکیک هستند و روابطی که میان عناصر موجود در یک فرهنگ وجود دارد، موزاییکی و یا مکانیکی است. به همین دلیل، این گروه معتقدند که علوم انسانی غرب، از علوم تجربی، فنی و تکنولوژی آن قابل تفکیک است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۰). برای نمونه سیدجمال‌الدین اسدآبادی تأکید می‌کند که «علم، چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نسبت داده نمی‌شود و هرگونه اصلاح وضع مسلمانان با علوم تجربی و مدرن امکان‌پذیر است» (اسدآبادی، ۱۳۵۷: ص ۹۶). این تفکر، در بسیاری از متفکرین جهان اسلام مؤثر افتاد و به یک الگوی کلی مواجهه با تمدن غربی در میان مسلمانان تبدیل شد.

به نظر می‌رسد که تجربه چهل ساله جمهوری اسلامی از یک سو و عمیق‌تر شدن درک ما از مقوله علم و تمدن، مانع از پذیرش چنین الگویی می‌شود؛ چراکه علم و تمدن، امری بریده از فرهنگ و تفکرش نمی‌باشد و تفکیک این امور از یکدیگر، ساده نیست. آشوب موجود در جامعه معاصر ایرانی، به دلیل به هم آمیختن ظهورات تمدن غرب و فرهنگ اسلامی است (متولی‌امامی، ۱۳۹۵: ص ۵۵).

تمدن‌ها، مبتنی بر فرهنگ و باورهای مشخصی شکل می‌گیرند (همان، ۱۳۹۵: ص ۳۵). هر پدیده تمدنی، امری فرهنگی است و ریشه در باورهای خاصی دارد و از این روی، تمدن‌ها به صورت یک ارگانسم زنده و شبکه به هم پیوسته پدید می‌آیند (رضایی، ۱۳۸۳: ص ۱۱۹).

نتیجه آن که، تمدن‌ها دارای حیثیت و جهت مشخصی هستند و ظهورات یک تمدن، خنثی و بدون جهت‌گیری نیستند. تمدن‌ها، مبتنی بر باورهای مشخصی شکل می‌گیرند و اهداف خاصی را دنبال می‌کنند و از این‌روی، به‌سادگی امکان بهره‌گیری از آن‌ها در جهت‌های دیگر نیست. این‌گونه نیست که آدمی بتواند به‌صورت تفننی و دل‌بخوایی، در هر تمدن و فرهنگی و با استفاده از محصولات دیگر تمدن‌ها، هر هدفی را که مدنظر دارد و هر شکل از زندگی که دنبال می‌کند را تحقق ببخشد. در واقع، این‌گزینه‌ش، پندار مخدر و غفلت‌آوری است که صاحب خود را با دست بسته اسیر قدرت تکنیک می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۴). هنگامی که انسان دست به‌گزینه‌ش یک یا چند مقوله فرهنگی می‌زند، وارد جریان ارتباطات خاص دورن‌فرهنگی شده و ذیل روح حاکم بر آن نظم تمدنی قرار می‌گیرد. تمدن‌ها در جهت اهداف خویش قالب‌گیری شده‌اند و غایت خاصی را دنبال می‌کنند و هر کسی را که در میدان مغناطیس فرهنگی‌شان قرار می‌گیرد، در جهت‌گیری خود قرار می‌دهند. درک این نکته، مبتنی بر درک روابط ارگانیک میان پدیده‌های تمدنی یک فرهنگ است.

این تلقی که ما با خریداری علم و تکنیک از دیگران، می‌توانیم به توسعه دست پیدا کنیم، بسیار ساده‌انگاری است. هیچ‌کس نمی‌تواند عضوی از یک موجود زنده را (مانند شاخه درخت گلابی را) قطع کرده و با چسب، به موجود زنده دیگری (مثل درخت سیب) وصل کند. تنها در صورتی که شاخه درخت گلابی با روشی صحیح و با ملاحظه شرایط، به درخت سیب پیوند زده شود، این پیوند واقعی خواهد بود و میوه جدیدی نتیجه می‌دهد. بنابراین، حتی غربی‌شدن و دست‌یافتن به توسعه هم نیازمند شرایط و زمینه‌های خاص فرهنگی، ظهور عقل تکنیکی و روحیه غربی در جامعه ماست که این هر دو وجود ندارد و با تلاش کردن هم به دست نمی‌آید (همان: ص ۱۴۴). وجود آخرین و مدرن‌ترین سلاح‌ها و دقیق‌ترین کامپیوترها و مجلل‌ترین اتومبیل‌ها و هواپیماها در بعضی کشورهای به اصطلاح توسعه‌نیافته، نشان‌دهنده آن است که خریدن ماشین غیر از افتادن در مسیر توسعه است.

راهی را که دیگران در مسیر توسعه پیموده‌اند، قابل تکرار برای ما نیست و باید راه توسعه، با قدم‌روند گانش و بسته به امکان‌ها و اقتضائات موجود در همان فرهنگ گشوده

شود (همان، ۱۳۸۳: ص ۵۰). تمدن غرب با نگرش دیگری به عالم و آدم ظهور یافته و امکان هرچه بیش‌تر رفاه، لذت و ابتهاج مادی را در زندگی جهانیان فراهم آورده است (آوینی، ۱۳۸۱: ص ۴۹). به همین دلیل است که مقام معظم رهبری، برای مسیر تکامل جمهوری اسلامی، به اصطلاح «پیشرفت» توجه می‌دهند و لفظ «توسعه» را برای آینده انقلاب اسلامی مناسب نمی‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰)؛ هم‌چنان که برخی دیگر، از این که دو اصطلاح «ترقی» و «تکامل» در ادبیات سیاست‌گذاران فرهنگی جمهوری اسلامی به یک‌معنی درک شده، لب به اعتراض گشوده‌اند (آوینی، ۱۳۸۱: ص ۶).

۱-۴. تصرف

هرچند انسان، گرفتار تاریخ و محدود به حوالت‌های آن است، اما توان امکان‌سازی و گشودگی تاریخی را نیز دارد؛ اما باید به لوازم و اقتضائات تاریخی هر حرکتی توجه نماید. الگوی تصرف، از سویی می‌تواند طرحی برای امکان‌سازی و ایجاد شرایط جدید در دل تاریخ باشد و از سوی دیگر، متواضعانه‌تر از دیگر الگوهای تمدنی عمل می‌کند و به محدودیت‌های تاریخی و اجتماعی‌اش توجه دارد. تصرف، الگویی است که به‌نظر نگارنده، تنها راهبرد مواجهه با تمدن‌هایی است که خود را جهانی و عالم‌گیر کرده‌اند.

رمز تصرف در فرهنگ‌ها و تمدن‌های رقیب، تغییر در روابط حاکم بر شبکه فرهنگی رقیب است. هر فرهنگی که صورت تمدنی پیدا کرده، اساساً دارای روابطی شبکه‌ای و نظام‌واره است (متولی‌امامی، ۱۳۹۵: ص ۲۸) که تنها از طریق منطق مجموعه‌نگری قابل تحلیل می‌باشد (واسطی، ۱۴۲۴: ص ۳۹). در هر مجموعه، عمل کرد اصلی و کارکرد بهینه هر عضو، بستگی به نسبتی دارد که با روابط حاکم بر مجموعه برقرار کرده است. در واقع، نظم بنیادین و روابط حاکم بر مجموعه است که تعیین‌کننده چگونگی حرکت مجموعه خواهد بود و همه اجزا و اعضایش را در منطق مشخص و جهت‌گیری خاصی هماهنگ می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴: ص ۱۲۷). اگر در یک مجموعه، روابط و نظم بنیادین تغییر کند، ذات و هویت آن تغییر کرده و نتیجه‌ای متناسب با نظم نوین به دست خواهد داد. هرچه این تحول دقیق‌تر و نسبت به هدف مورد نظر، بهینه‌تر ساماندهی شود، خروجی و نتیجه آن دقیق‌تر، کارآمدتر

و بهینه‌تر خواهد شد. در عالم تکنیک، همه چیز در یک نظم طراحی شده وارد می‌شود و پیداست که وسایل و ابزار تکنیک و علم و پژوهش و حتی سخنانی که معمولاً راجع به آن گفته می‌شود، از این نظم بیرون نیست (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۲)؛ تنها با تغییر در این نظم است که امکان تصرف ممکن می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که هرچند بخش زیادی از عالمان اصیل دینی در طول تاریخ، در قبال دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، رویکرد تصرفی را اتخاذ کرده‌اند، اما شاخص‌های این رویکرد به صورت یک روش خودآگاه مورد توجه نبوده و به عنوان علمی مستقل صورت‌بندی نشده است. آنچه در ادامه می‌آید، اصول کلی اتخاذ رویکرد تصرفی در قبال دیگر تمدن‌هاست که فضای کلی و اجمالی از فقه تمدن‌ساز را به تصویر می‌کشد و با ذکر نمونه‌هایی عملی از این روش در منش عالمان دینی، نشان داده خواهد شد که رویکرد تصرف، امری ابداعی نیست و در منش انسان‌های مؤثر و جامعه‌ساز در طول تاریخ وجود دارد.

۱-۴-۱. تعیین نقطه‌ثقل تصرف

نقطه‌ثقل تصرف، اصطلاحی است که نگارنده برای توضیح مرحله آغازین تصرف انتخاب می‌کند. نقطه‌ثقل تصرف، عاملی محوری، تعیین‌کننده اثرگذار در مجموعه است که با انتخاب دقیق آن، از سویی در برابر نقطه‌ثقل فرهنگ رقیب قرار می‌گیرد؛ «طبق قاعده: لاینشر الهدی الا من حیث انتشر الضلال» (حائری شیرازی، ۱۳۹۱: ص ۴۶) و از سوی دیگر، به دلیل اهمیت و جایگاه‌اش، ظرفیت و توان دگرگونی بالایی برای ایجاد تغییر روابط در شبکه تمدنی رقیب را دارد. در واقع، نقطه‌ثقل تصرف، باید عامل قابل‌اتکایی برای دگرگونی در انسجام فرهنگ رقیب و ظرفیت مناسبی برای ایجاد شبکه تمدنی مبتنی بر مبانی، اهداف و سیاست‌های فرهنگ بومی را داشته باشد. نقطه‌ثقل این امکان را می‌دهد که زمین جدیدی برای حرکت طراحی شود و مانع از آن است که در زمین دیگران حرکت کنیم. نقطه‌ثقل، توان توسعه شبکه‌ای به سوی هدف مجموعه موردنظر را خواهد داشت و به تدریج و در بستر زمان، شبکه‌ای هماهنگ با خود، به کمک بازوهای کمکی تشکیل می‌دهد. نقطه‌ثقل، پیله‌ای به گرد خویش می‌تند که جهت‌گیری همه عوامل

موجود در فرهنگ بومی را در نظامی جدید و مبتنی بر روابط و نسبت‌های مشخص، به سوی هدف مجموعه هدایت می‌کند.

برای تعیین درست نقطه ثقل، تخصص و شناخت دقیق از تمدن رقیب نیاز است؛ چرا که خام‌انگاری و ساده‌بینی در تحلیل تمدن و فرهنگ، منجر به اشتباه در تعیین نقطه ثقل خواهد شد. از این روی، لازم است مجتهد و یا سیاست‌گذار اجتماعی، برای تعیین نقطه شروع تصرف، به زمینه فرهنگی مورد نظرش آگاهی کامل و بینش علمی و نخبگانی کافی داشته باشد. برای نمونه، بسیاری از منتقدین ربای بانکی در جمهوری اسلامی، این گونه تلقی می‌کنند که مشکل اساسی بانک‌ها، قراردادهای بانکی است؛ در حالی که با شناخت ماهیت پول‌های اعتباری و درک روابط حاکم بر نظام سرمایه‌داری، به درستی درک می‌شود که اساساً نقطه بحران، خلق پول اعتباری است و تمامی مشکلات ناشی از تورم، رکود، کاهش تولید ناخالص ملی و... متأثر از خلق پول و حتی تایپ پول‌های اعتباری در بانک است. در واقع، ربای بانکی، در ذات بانک و خلق پول‌های اعتباری نهفته است نه در قراردادهای خرد بانکی. حال با درک درست مشکل، نقطه ثقل پیشنهادی برای تصرف در نظام اقتصادی موجود می‌تواند پول طلا محسوب شود (همان: ص ۴۱). پول طلا، از سویی در برابر نقطه ثقل نظام اقتصادی موجود ربوی تعیین شده است و از اساس، پول اعتباری مرسوم را بی‌اعتبار می‌کند؛ از سوی دیگر، هماهنگی با خلقت الهی و محتوای علوم اسلامی - پولی که ارزش ثابت دارد - معتبر و واقعی است. در صورتی که طلا و نقره، جایگزین پول‌های اعتباری امروز شوند، از سویی انتقال قدرت اقتصادی به فدرال رزرو آمریکا از طریق دلار متوقف می‌شود و از سوی دیگر، شکاف میان فقیر و غنی و انباشت سرمایه متوقف خواهد شد. غرض آن است که تعیین پول با ارزش ثابت، میدان اقتصادی جدیدی را می‌گشاید که از سویی ریشه در مبانی اسلامی دارد و امکان تأمین اهداف اقتصادی اسلام را فراهم می‌کند و از سوی دیگر، نقطه محوری نظام اقتصادی رقیب را نشانه رفته و تمامی روابط حاکم بر نظام سرمایه‌داری را دگرگون می‌کند.

مثال دیگری که برای تعیین نقطه ثقل تصرف می‌توان بدان اشاره کرد و در تجربه تاریخ معاصر ایران نیز عامل تصرف سیاسی تشیع محسوب می‌شده، مقوله «ولایت فقیه» است که در ادامه، در قالب برنامه‌نویسی بدان اشاره می‌شود.

۲-۴-۱. برنامه‌نویسی به کمک بازوهای کمکی

فرآیند تصرف برای رسیدن به تمدن اسلامی، نیازمند درک احکام اسلامی، عناوین کلی و سیاست‌های حاکم بر هر یک از نظام‌های اجتماعی اسلام است. علاوه بر این، اهداف هر نظام اجتماعی باید تعیین شود تا جهت‌گیری کلی برنامه پیشرفت در هر بخشی معلوم باشد. برای نمونه در نظام خانواده، می‌توان گفت که هدف قرآن از خلقت زن و مرد و روابط زوجین، رسیدن به آرامش بیان شده (سوره روم: ۲۱) و سیاست حاکم بر نظام خانواده، تشکیل و تحکیم آن می‌باشد. بازوهای کمکی در تشکیل نظام خانواده هم عبارتند از: احکام ازدواج و انواع آن، وظایف زن و مرد در قبال یک‌دیگر، وظایف مرد و زن در قبال فرزندان، شکل خانواده و تقسیم کارها در تفکر اسلامی، ارث و دیه زن و مرد و... برای تعیین برنامه جنسیت و طراحی نظام جنسی جامعه اسلامی، باید سیاست‌ها و اهداف حاکم بر نظام خانواده موردنظر باشد و همه بخش‌ها با ملاحظه آن‌ها تنظیم شوند. بنابراین، بدون ملاحظه احکام اسلامی و عناوین کلی، نمی‌توان برنامه‌ای کارآمد و حجیت‌آور تدوین کرد و در واقع، این احکام و قواعد، در حکم بازوهای کمکی برنامه‌نویسی عمل خواهند کرد.

بعد از تعیین نقطه‌نقل تصرف، مجتهدی که به کمک کارشناسان تصمیم‌سازی می‌کند و برنامه حرکت ارائه می‌دهد، گام به گام لوازم تحقق نقطه‌نقل تصرف را به کمک بازوهای کمکی دنبال می‌کند. این برنامه، برخلاف نظر برخی از پژوهش‌گران، امری از پیش تعیین شده و سیستمی قابل طراحی پیشینی نیست (واسطی، ۱۴۲۴ق: ص ۱۶)؛ هر چند در عمل، مسیر تصرف به صورت شبکه‌ای طی می‌شود. برنامه‌نویسی باید واقعی و ناظر به محدودیت‌ها و امکان‌ها باشد و برای اجرای احکام دینی، امتداد اجتماعی هر حکم دنبال شود. در واقع، الگویی که در خلاء و به دور از امکان‌ها و موانع اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی طراحی شود، علم عمل نیست. ملاحظه شرایط عمل، بیرون از عمل اجتماعی و به صورت پیشینی ممکن نیست و در حقیقت، طرح حرکت، در مسیر حرکت کامل می‌شود و نیازمند مدیریت تدریجی است؛ حتی می‌توان گفت که رفتار اجتماعی و تعقل در مقولات عملی، معرفت‌زاست و آنچه بیرون از حوزه عمل تصور می‌شود را می‌تواند کاملاً تغییر دهد.

در هر مقطع تاریخی، نقطه‌ثقل تصرف، به کمک بازوهای کمکی‌اش، در جهت تأمین اهداف و سیاست‌های کلان حاکم بر نظام اجتماعی، برنامه‌ای عملی، جامع و ناظر به واقعیت‌ها تولید کرده که این طرح، در دوره‌های دیگر تاریخی قابلیت تطبیق ندارد. هیچ‌یک از فقهای که در طول تاریخ، در زمانه خویش تصرف کرده‌اند، الگوی ذهنی و انتزاعی طراحی نکرده‌اند، بلکه منطبق با شرایط، مدیریت تدریجی و طرح تصرف گام‌به‌گام را دنبال کرده‌اند. برای نمونه، الگوی «سلطنت مأذون» در عصر صفوی، که می‌تواند به‌عنوان طرح تصرف عالمان شیعی در زمانه صفویه شناخته شود (برجی، ۱۳۸۵: ص ۱۴۰)، برنامه‌ای عملی برای تحقق تئوری ولایت فقیه، در شرایط زمانی و مکانی عصر صفوی است. این طرح در حاشیه نقطه‌ثقل سیاسی اسلام در عصر غیبت؛ یعنی «ولایت فقیه» شکل گرفته و تنها منطبق با شرایط عصر صفوی است؛ چراکه از سوی عالمان شیعی در آن‌زمان، پایگاه اجتماعی چندانی ندارند و از سوی دیگر، به دعوت و استقبال شاهان شیعی به ایران پا گذاشته‌اند (نظری‌منفرد، ۱۳۸۸: ص ۹۳). در دوره قاجار، عالمان شیعی متکی بر همان نقطه‌ثقل سیاسی، طرح‌های دیگری برای تصرف در زمانه خویش محقق نمودند و الگوی سیاسی متفاوتی تدوین کردند. نکته مهم آن است که همه این طرح‌ها و الگوهای عملی، از سوی امکان تصرف در زمانه را برای عالمان شیعی بیش‌تر نموده و از سوی دیگر، همگی حجیت آور و مستند به منابع دینی می‌باشند. برای نمونه، الگوهایی چون دولت در دولت، نظارت فقیه و حکومت قدر متیقن و سلطنت مشروطه مشروعه و...، همگی طرح‌های سیاسی علمای عصر قاجار و پهلوی، برای تصرف در زمانه است.

در ماجرای انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی نیز متناسب با شرایط زمانی و مکانی، طرح‌های تصرفی حضرت امام؛ تغییر می‌کند تا بهترین برنامه، متناسب با ظرفیت‌های اجتماعی آن‌روز جامعه ایران، مبتنی بر ثقل سیاسی ولایت فقیه شکل بگیرد. حضرت امام؛ در اولین اظهارنظرهای‌شان در کتاب کشف الاسرار در سال ۱۳۲۲، مقوله ولایت فقیه را امری نظارتی و هماهنگ با سلطنت معرفی می‌کنند، مجتهدین را صاحب حق سلطنت و حکومت ندانسته و حق نظارت ایشان را تنها برای اجرای احکام و تحقق عدالت معتبر می‌دانند:

ما ذکر کردیم که هیچ فقیهی تاکنون نگفته و در کتابی هم نوشته که ما شاه هستیم

یا سلطنت، حق ماست. آری! همان‌طور که ما بیان کردیم، اگر سلطنتی و حکومتی تشکیل شود، هر خردمندی تصدیق می‌کند که خوب است و مطابق مصالح کشور و مردم است؛ البته تشکیلاتی که بر اساس احکام خدا و عدل الهی تأسیس شود، بهترین تشکیلات است. لکن اکنون که آن را از آن‌ها نمی‌پذیرند، این‌ها هم با این نیمه تشکیلات هیچ‌گاه مخالفتی نکرده و اساس حکومت را نخواستند به هم بزنند و اگر گاهی هم با شخص سلطانی مخالفت کردند، مخالفت با همان شخص بوده، از باب آن بوده که او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند؛ وگرنه با اصل اساسی سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده، بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی‌مقام، در تشکیلات مملکتی با سلاطین همراهی‌ها کردند. مانند: خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و... مجتهدین خیر و صلاح کشور را بیش از همه می‌خواهند (خمینی، بی‌تا: ص ۱۸۶).

امام در همان کتاب، منظور از ولایت فقیه را تشکیل مجلسی از مجتهدین، برای نظارت بر امور سلطنتی و فرآیند تصویب قوانین می‌دانند (همان: ص ۱۹۰). این سخن حضرت امام؛ نشان از شرایطی در اجتماع است که امکان تأسیس حکومت اسلامی را در آن‌زمان غیرممکن می‌کند؛ اما بعدها که با آگاهی بخشی حضرت امام؛ مردم ایران به سوی مبارزه با شاهنشاهی حرکت کردند، حضرت امام در حاشیه مباحث اجتهاد و تقلید کتاب الرسائل (۱۳۳۱) و کتاب تحریر الوسیله (۱۳۴۳)، از الگوی نظارتی عبور می‌کنند و در مباحث امر به معروف و نهی از منکر کتاب البیع مکاسب (۱۳۴۸)، به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و بدیهی بودن ولایت فقیه می‌پردازند. ایشان در این بحث تصریح می‌کنند که تمام اختیارات حکومتی معصومین؛ در عصر غیبت به فقهای شیعه منتقل می‌شود و باید برای تشکیل چنین حکومتی تلاش کرد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۵۱۳). همه این مسائل، به دور از یک طرح ذهنی پیشینی است و هرچه هست، ثنوری ولایت فقیه است که امام خمینی؛ تلاش می‌کنند متناسب با شرایط زمانه آن را محقق نمایند.

امام خمینی؛ با ملاحظه شرایط ایران و جهان، «نظام جمهوری اسلامی» را پیشنهاد می‌دهند؛ نظامی سیاسی که مبتنی بر ولایت فقیه تأسیس شده و از سویی، ملاحظه بازوهای کمکی ثنوری ولایت فقیه؛ یعنی احکام سیاسی اسلام و قواعد فقهی از جمله: «نفی سبیل»،

«وجوب حفظ نظام»، «احترام مال، جان و آبروی مؤمن» و... را دارد و از سوی دیگر، شرایط سیاسی جهان و نظام‌های سیاسی لیبرال - دموکراسی و کمونیستی نیز مورد توجه است. جمهوری اسلامی، طرح تصرف حضرت امام؛ در زمانه است؛ طرحی که از سوی، مبتنی بر نقطه‌نقل ولایت فقیه استوار شده، از سوی دیگر، به دموکراسی و مشارکت سیاسی مردم پشت نکرده و از سوی دیگر، سه عرصه لیبرالیسم، مارکسیسم و نظام سلطنتی موروثی را نیز کنار زده است. تدوین قانون اساسی ج.ا.ا، تدوین قانون مجازات اسلامی، تشکیل دادگاه انقلاب و تشکیل نهادهایی چون سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بسیج مستضعفین، نهضت سوادآموزی، جهاد سازندگی، کمیته امداد امام خمینی؛ و... همگی به صورت شبکه‌ای، مبتنی بر نیازهای تدریجی و ناظر به موقعیت، تشکیل شدند تا طرح تصرف سیاسی حضرت امام؛ در هماهنگی با نقطه‌نقل سیاسی‌اش تکمیل شود.

باید توجه داشت هر اثری که نقطه‌نقل تصرف در اولین اقدام می‌گذارد، بازخوردهایی دارد که این بازخوردها، می‌تواند چگونگی گام بعد و کیفیت حرکت را مشخص کند. در این صورت است که برنامه تصرف به تدریج، شرایط را به نفع نقطه‌نقل مرکزی‌اش تغییر می‌دهد و امکان تصرف در زمانه را حداکثری می‌نماید.

الف) استحاله عناصر تمدنی رقیب

قبلاً گذشت که محور تصرف، تغییر در روابط فرهنگی تمدن رقیب به نفع خود است. تغییر در روابط حاکم بر فرهنگ رقیب از جمله تمدن غرب، به این معناست که عناصر فرهنگی و ظهورات تمدنی فرهنگ رقیب، از مدار شبکه ارتباطی درون فرهنگی‌اش خارج شود و نظم جدیدی بر آن حاکم شود. در این نظم جدید فرهنگی که می‌تواند فرهنگ اسلامی باشد، عناصر تمدنی رقیب، ذیل ولایت جدیدی قرار می‌گیرند و نتیجه دیگری را در تناسب با فرهنگ جدید دنبال می‌کنند. به نظر می‌رسد، غرب نیز در فرایند مدرنیزاسیون، از همین روش برای مهار فرهنگ‌های غیر غربی از جمله فرهنگ اسلام بهره جسته است و تاریخ تمدن غرب جدید، شاهدهی بر این مدعاست. برای تقریب به ذهن می‌توان به عناصر مغذی موجود در کود انسانی توجه کرد. اگر کسی، به طور مستقیم کود انسانی را مصرف کند، مسموم و بیمار می‌شود؛ حتی اگر طعم آن را با اسانس و طعم‌دهنده تغییر دهد. تنها در

صورتی استفاده از کود انسانی ممکن است که در ترکیب جدید درخت یا بوته استفاده شود تا میوه مفیدی برای انسان ایجاد شود.

استفاده مستقیم عناصر دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ بومی، موجب بحران و آشوب در فرهنگ مقصد می‌شود و هنر اصلی در تأسیس یک تمدن شکوفا و کارآمد اسلامی در عصر غیبت امام عصر 7، توان استحاله فرهنگ‌های موجود در نظام فکری و فرهنگی خود است. اگر فرهنگ اسلامی و بومی، به‌عنوان فرهنگ شامل، مسیر خویش را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی دنبال کند و در همین مسیر، به عناصری از مقولات تمدنی غرب برخورد کرد که امکان بهره‌گیری از آن وجود دارد و یا به دلیل شرایط اجتماعی بر جامعه اسلامی تحمیل شده باشد، باید با تدبیر و ظرافت، آن عناصر، در جهت‌گیری جامعه اسلامی استخدام شوند (آل احمد، ۱۳۵۶: ص ۱۱۸ و ۱۱۹). هنگامی که عناصر و مؤلفه‌های تمدنی دیگر فرهنگ‌ها، با مدیریت صحیحی وارد شبکه منسجم و طراحی‌شده فرهنگ اسلامی شود، به تدریج در هاضمه جامعه دینی حل شده و از اثر می‌افتد. «با این امکان تکنیک، از مرتبه روح قاهر و حاکم، تا سطح وسایل گذران زندگی پایین می‌آید؛ البته گفتن این حرف‌ها آسان است اما تا قدرت و سلطنت تکنیک در هم شکسته نشود و قهر عالم کنونی فرو نریزد، عالم دیگری پدیدار نشود» (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۵)؛ هرچند ورود به این عرصه، علاوه بر صبر تاریخی، نیازمند ظرافت و خلاقیت است.

البته «اخذ علم و تکنیک و سیاست‌های جدید غربی موقوف به شرایطی است» (همان: ص ۱۶۲). باید فهمید که این عناصر با چه نسبتی در فرهنگ بومی قابل بهره‌گیری هستند و در تناسب با دیگر عناصر فرهنگی چه نتایجی به دنبال دارد. همین که شما معین کردید؛ چه چیز به‌جا و مناسب است و چه چیزی بی‌جا و نامناسب؛ نظام و عالمی جدید پدید می‌آید. در این صورت است که می‌توان علم و تکنیک را از دیگران گرفت و با این رویکرد، نحوه سیر و آثار این علم، تابع عالمی خواهد بود که در آن وارد شده است (همان). بنابراین، گرفتن بخشی از عناصر فرهنگ رقیب، با ذکر و فکر ممکن است؛ اما باید توجه داشت که مفاهیم، مبانی، اهداف و جهت‌گیری و حتی روش، قابل اقتباس از دنیای غرب نیست و پذیرش هر یک از این عناصر، امکان تصرف تمدنی را از بین برده و فرهنگ مقصد را دچار آشوب می‌کند؛ چرا که مبتنی بر این مؤلفه‌هاست که نظم حاکم بر

تمدن رقیب تشکیل می‌شود و هویت فرهنگی آن ظهور می‌یابد.

هنگامی که امام خمینی؛ ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را بر محور ولایت فقیه مطرح می‌کنند، در ادبیات سیاسی روز جهان، از سویی، نظام مارکسیستی و از سوی دیگر، نظام لیبرال - دموکراسی به‌عنوان آخرین الگوهای سیاسی رواج دارد. حضرت امام؛ با توجه به امکان بهره‌گیری بیش‌تری از مدل دموکراسی در طرح سیاسی‌اش، بعد از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، مشارکت سیاسی مردم را در قالب انتخابات و تحزب، ذیل نظام ولایت تعریف کرده (حقانی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۲۴) و تفکیک قوا را که در کشورهای توسعه‌یافته، پازل لیبرال - دموکراسی را کامل می‌کند، در طرح سیاسی خود دخالت می‌دهند. آن‌چه در این هماهنگ‌سازی جدید رخ داد، استفاده حداکثری از ظرفیت مشارکت سیاسی مردم و تفکیک قوا، ذیل نهاد ولایت فقیه و برای تأمین اهداف حاکمیت اسلامی است. در این شرایط، نه می‌توان چنین حکومتی را دیکتاتوری نامید و نه می‌توان اصول دموکراسی را در آن یافت. این طرح تصرف، دستگاه سیاسی نوینی را پدید آورده است که نه با دنیا و ادبیات سیاسی آن قهر می‌کند و نه در روزمرگی و تحمیل فرهنگ سیاسی تمدن غرب، استحاله می‌شود.

در مجموعه مستندهایی که شهید سیدمرتضی آوینی در مؤسسه روایت فتح در دهه هفتاد تدوین می‌کرد، نمونه دیگری از الگوی تصرف در تاریخ انقلاب اسلامی دیده می‌شود. هنگامی که مجموعه روایت فتح، می‌خواهد فضای جبهه‌های جنگ و معنوی بسیجی‌ها را به تصویر بکشد، نمی‌تواند از شاخص‌ها و ملاک‌های سینمایی جهان پیروی کند. آوینی می‌داند که سینما، «توهمی از یک واقعیت» است و تماشاگر، در یک بازی شبیه زندگی شرکت می‌کند (آوینی، ۱۳۹۰: ص ۱۴). سینما در نظر آوینی در سطح تحریک قوای نفس انسانی ایجاد شده و «جذابیت کاذب»، محور فعالیت‌های هنری در عرصه سینما و تلویزیون است. جاذبه کاذب، جاذبه‌ای است که تماشاگر را سحر می‌کند و او را از رجوع به فطرت خویش باز می‌دارد و او را به ورطه تسلیم در برابر وهم و شهوت و غضب می‌کشاند (همان: ص ۱۸). وی، بر این باور است که مخاطب سینما، بخش اعظم وجودش را تسلیم فیلم می‌کند و در آن مستغرق می‌شود. در این استغراق، دچار نوعی غفلت از خویش است که در این نقطه، می‌توان بهترین اثر را بر مخاطب گذاشت (همان) و

سینمای غرب، در همین مرحله به تحریک قوای نفس مشغول می‌شود. با این درک، رویکرد تصرفی آوینی برای تولید برنامه‌های روایت فتح، باید عالمانه و متفکرانه باشد. او باید از سویی، فطرت را احیا کند و از سوی دیگر، نمی‌خواهد با سینما و تلویزیون که به‌عنوان بخشی از زندگی انسان جدید تبدیل شده، قهر کند. از این‌روی، آثار هنری آوینی، نه شبیه فیلم‌های ملودرام است که تماشاگر انسانی را عاشق‌پیشه و احساساتی فرض کرده، نه شبیه فیلم‌های وسترن که تماشاگر را سلطه‌جو و پرخاشگر ترسیم می‌کند، نه شبیه فیلم‌های تخیلی، ماجراجویانه و کم‌دی است که مخاطب را خیال‌پرور و اهل لغو تربیت می‌کند و نه شبیه فیلم‌های ترسناک است که اتکای اصلی آن بر قوه توهم تماشاگر است. آثار هنری او بر محور تحریک قوای نفس شکل نگرفته و نمی‌خواهد با تکیه بر ضعف‌های نفسانی بشر، مخاطب را تسخیر روانی نماید (همان: ص ۲۱ و ۲۲). وی، به‌دنبال جذابیت‌های مرسوم سینمایی نیست و از این‌روی هیچ‌گاه صحنه‌های خشن، بدن‌های تکه‌تکه‌شده و صحنه‌های ترسناک جنگ را به تصویر نمی‌کشد. او می‌خواهد سینما و تلویزیون را در فرهنگ انقلاب اسلامی تصرف نماید و از آن، فرهنگ انقلابی و تعالی فطرت را نتیجه بگیرد. در واقع، نقطه‌ثقل تصرف سینمایی آوینی، توجه به فطرت در عرصه سینماست. او با انتخاب صحنه‌هایی از جمع بسیجیان و ترکیب آن با نثرهای عارفانه‌اش، مجموعه‌ای به یادماندنی در تاریخ سینمای انقلاب تولید کرد که نه‌تنها عرصه تعالی ابعاد معنوی بسیاری از انسان‌ها شد، بلکه عرصه‌ای جدید برای فیلم‌سازان و سینماگران انقلابی قلمداد می‌شود.

در مثالی دیگر، هنگامی که فارابی، قصد دارد فلسفه یونان را در عالم اسلامی بازخوانی کند و در واقع، زمانی که فلسفه اسلامی را تأسیس می‌کند، نمونه‌ای از تصرف فلسفه غرب توسط فرهنگ اسلامی به نمایش گذاشته می‌شود. فلسفه فارابی، فلسفه‌ای است که از اساس، مبانی، اهداف و اصول فلسفی جدیدی را در عالم اسلامی بنا کرده و هنگامی که فارابی به شرح آثار ارسطو می‌پردازد، چندان پای‌بند معانی متن ارسطو نیست، بلکه آرای خود را بیان می‌کند (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۲: ص ۱۱). در واقع، فارابی فلسفه را در خلاء وارد نمی‌کند، بلکه آن را در فرهنگی غنی و اسلامی وارد می‌کند که از پیش ساخته شده و تمدنی عظیم بر پایه آن بنا شده است. وارد کردن فلسفه به جهان اسلام، هنر فارابی نیست؛

چراکه کندی قبل از او چنین کرده بود و به شرح آرای یونانی و مفسران اسکندرانی پرداخته بود. اهمیت فلسفه فارابی که به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی شناخته شد (همان: ص ۱۴)، در رویکرد تصرفی اوست. فارابی، فلسفه یونان را بر اساس اصول تازه‌ای تفسیر کرد و به مدد آن اصول، مسأله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد. او برای اولین بار در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی «وجود» و «ماهیت»، و ماهیات را به مقولات جوهر و اعراض نه گانه تقسیم کرد؛ در حالی که مقولات ده گانه ارسطو، مقولات وجود است نه مقولات ماهیت. این نحوه تقسیم، نظم بنیادین فلسفه ارسطویی را به هم ریخت و مؤدی به طرح بسیاری از مسائل اساسی در فلسفه اسلامی شد (همان: ص ۱۵). این روش تصرفی بعد از فارابی در تاریخ فلسفه ادامه یافت و هرچه می گذشت، استحاله فلسفه ارسطویی در فرهنگ اسلامی، شدت یافت. ابن سینا، این رویکرد را تکامل یافته تر دنبال کرد تا این که در حکمت متعالیه، این رویکرد به اوج خود می رسد و آن شیء زائد بیرونی که وارد دنیای اسلام شده بود، از همه جهات رنگ و بوی دینی گرفته و جزیی از تمدن و فرهنگ اسلامی می شود. از این روست که بعد از ملاصدرا، نحله‌های فلسفی متفاوتی در جهان اسلام نداریم و حکمت متعالیه به عنوان بخش از علوم عقلی اسلامی مورد پذیرش همه فیلسوفان اسلامی است.

بنابراین، وقتی عنصری یا عناصری در جهت تکمیل شبکه تصرف، مورد أخذ قرار می گیرد، نباید گمان کرد که عنصر یا عناصر أخذ شده، به ضرورت باید در همان نسبت و جایگاهی در عالم جدید قرار گیرند که در عالم پیشین (فرهنگ مادر) قرار داشته‌اند. توجه به این نکته از این حیث مهم است که به عنوان مثال؛ در مقایسه میان کشور خود و کشورهای غربی، مجاز نیستیم از عناصر أخذ شده از عالم غربی، انتظار همان کارویژگی را در کشورمان داشته باشیم که در عالم غربی دارند (و دقیقاً اشتباه جریان روشن فکری همین جاست)؛ چراکه این عناصر، أخذ در کارآمدی درونی شده‌اند، نه أخذ در جهت (کارآمدی بیرونی)؛ بدین معنی که مثلاً فلان شیء به دلیل کارآمدی‌اش در یک مورد خاص أخذ شده، اما دیگر روابط و کارآمدی‌های آن در فرهنگ قبلی‌اش مورد توجه و نیاز نبوده (مهدی‌زاده بیاتانی، ۱۳۹۶: ص ۵۴) و از این روی، نباید سایر روابط و کارکردهای آن را نیز به فرهنگ جدید منتقل کرد.

شرط چنین قابلیت، ایجاد نوعی فضای هژمونیک و نوعی میدان مغناطیسی ویژه است

که هر کسی در شعاع آن قرار گیرد، ناگزیر بار و رنگ آن را بگیرد. در این صورت، هژمونی فرهنگی رقیب شکسته می‌شود و عنصر آخذ شده، در حد یک ابزار و شیء تقلیل پیدا می‌کند و از تعلقات فرهنگ قبلی‌اش بریده می‌شود.

ب) تعیین تدریجی اولویت‌ها

هنگامی که یک مجتهد تمدن‌ساز، با تعیین نقطه ثقل تصرف، شروع به برنامه‌نویسی کرد و مرحله به مرحله، احکام اسلامی و امتداد اجتماعی آن‌ها را دنبال نمود، سطوح مختلفی از تراحم به وجود می‌آید. در علم اصول فقه، ذیل مبحث تقدیم اهم بر مهم، حکمی که در مرحله تراحم نسبت به حکم دیگر مهم‌تر است، مُقَدَّم قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۵۸۴). برای فهم حکم مهم‌تر، لازم است فقیه، در کی از اولویت‌های احکام داشته باشد تا بتواند در مراحل تراحم، ملاک قوی‌تر را مقدم دارد. حال، در یک شبکه و مجموعه که عناصر و اعضای متعددی در یک نظم مشخص ترکیب می‌شوند، اولویت و درک ملاک تقدم و تأخر، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. بنابراین، علاوه بر هدف‌گذاری مجموعه و سیاست حاکم بر آن، فقیه و مجتهد تمدن‌ساز، باید به اولویت‌های احکام و تعالیم دینی توجه کند تا بتواند نظامی منسجم، کارآمد و حجیت‌آور را محقق نماید. با این همه، بخش اصلی درک اولویت‌ها، در مرحله تحقق و عمل باید تعیین شود؛ چراکه در کی پیشینی از آن وجود ندارد (تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۵: ص ۴۳) برای نمونه، اگر آموزش جنسی به کودکان و نوجوانان که در «سند توسعه پایدار ۲۰۳۰» مصوب نوامبر ۲۰۱۵ یونسکو به تصویب رسید، در جامعه اسلامی رواج یابد، بهداشت روابط جنسی بالا می‌رود و بیماری‌های مقاربتی به حداقل خواهد رسید. در سوی دیگر ماجرا، با آموزش چنین مسائلی، قبح و زشتی عمل زنا در نظر نوجوانان و جوانان شکسته می‌شود و جرأت بیش‌تری برای چنین عملی در میان قشر جوان پدید می‌آید. اکنون، در تعارض میان افزایش زنا و افزایش بیماری‌های مقاربتی هم‌چون ایدز، کدام‌یک در نظر مجتهد تمدن‌ساز اولویت دارد؟

در این مرحله، مجتهد آگاه، با رجوع به منابع دینی و ملاحظه شرایط اجتماعی، اولویت‌های عمل را به تدریج و ناظر به شرایط سیاسی و اجتماعی تعیین می‌کند و امکان‌های اجتماعی هماهنگی همه بخش‌های جامعه با نقطه ثقل تصرف را بیش‌تر می‌گرداند.

نتیجه‌گیری

بزرگ‌ترین مسأله امروز جمهوری اسلامی و حتی جهان اسلام، چگونگی مواجهه با تمدن غرب و سیطره فرهنگی آن است. هیچ ملت و قومیتی در دوران کنونی، نمی‌تواند بدون نسبت با فرهنگ و تمدن غرب باشد و حتی چگونگی بقاء و شکل توسعه همه جوامع در دوران حاضر، بستگی مستقیم به چگونگی مواجهه با غرب دارد؛ چراکه تمدن غربی به یک تمدن فراگیر و جهانی تبدیل شده و فرهنگ ملت‌های جهان را به‌سوی استحاله در تمدن خود مدیریت می‌کند. حرکت جمهوری اسلامی به‌سوی تمدن نوین اسلامی و تداوم فرهنگ انقلاب اسلامی در تاریخ آیندگان نیز از این قاعده مستثنی نیست و بسته به درک مسئولین و سیاست‌گذاران فرهنگی از غرب و دقت در چگونگی مواجهه ما و دنیای تجدد، آینده انقلاب اسلامی رقم خواهد خورد.

جمهوری اسلامی در تعامل با تمدن غرب، حداقل چهار نسخه تجربه‌شده را پیش‌روی دارد: الگوی طرد کامل غرب که در تفکر سلفیه مشهود است؛ الگوی پذیرش کامل غرب که در جریان روشن‌فکری جهان اسلام، با زبان‌های گوناگونی مطرح شده است؛ الگوی گزینش و انتخاب که در تجربه بسیاری از کشورهای اسلامی از جمله بسیاری از بخش‌های مدیریتی جمهوری اسلامی در چنددهه اخیر تجربه شده است و در نهایت، الگوی تصرف که در رفتار اجتماعی برخی از عالمان شیعی از جمله حضرت امام؛ قابل تبیین است. به‌نظر نگارنده، الگوی تصرف، تنها نسخه ممکن و واقعی، پیش‌روی مدیران جمهوری اسلامی بوده و تمامی نسخه‌های دیگر، یا امکان تحقق عینی ندارد و یا مستقیم و غیرمستقیم موجب استحاله فرهنگ اسلامی در تمدن غربی خواهد شد.

با توجه به آنچه بیان شد، تصرف به‌معنای تعامل فعال و اثرگذار با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها می‌باشد؛ چنین تعاملی باعث حضور بسیاری از عناصر و ساختارهای دیگر فرهنگ‌ها در تمدن بومی خواهد شد؛ اما باید توجه داشت که این عناصر، دیگر ظرفیت گذشته خود را نداشته و از صورت یک مقوله فرهنگی به یک شیء و ابزار تقلیل یافته و هویت آن تغییر کرده است. بنابراین، باید توجه داشت که تمدن مبتنی بر تصرف، هیچ‌گاه مانند یک تمدن تأسیسی ناب و خالص نخواهد بود و تأسیس تمدن اسلامی تراز اسلام و فارغ از همه فرهنگ‌ها، تنها در عصر ظهور امام‌عصر (عج) ممکن خواهد بود.

کتاب نامه

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۵۷)، مقالات جمالیه، به کوشش: ابوالحسن جمالی، تهران: طلوع آزادی.
۲. آل‌احمد، جلال (۱۳۵۶)، غرب‌زدگی، تهران: انتشارات رواق.
۳. آوینی، سیدمرتضی (۱۳۸۱)، توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران: نشر ساقی.
۴. _____ (۱۳۹۰)، آیین‌ه جادو، ج ۱، تهران: نشر واحه.
۵. بازرگان، مهدی (۱۳۴۸)، راه طی شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. برجی، یعقوب‌علی (۱۳۸۵)، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، تهران: دانشگاه امام صادق ۷ و انتشارات سمت.
۷. بوطی، محمدسعید رمضان (۱۴۱۸ق)، السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي، بيروت: دارالفکر المعاصر.
۸. بهمنی، محمدعلی (۱۳۹۱)، «مشروطیت ایران و پدیده‌ای به نام تقی‌زاده»، سایت: <http://www.javanonline.ir/fa/news/479042>
۹. تقی‌زاده، طبری (۱۳۹۵)، «سیاست از سیاست‌مدار چه می‌خواهد؟»، بابل، ش ۱.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ج ۱، قم: اسرا.
۱۱. حائری شیرازی، محمدصادق (۱۳۹۱)، در اسلام پول نباید کار کند، یاسوج: نشر فاطمیه.
۱۲. حسنی، سیدحمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی و سیدمحمدتقی موحد ابطحی (۱۳۸۵)، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. حقانی، موسی (۱۳۸۵)، «بازسازی جمهوریت»، روزنامه همشهری، ش ۲۴۰۷، ۲۶/۱۱/۱۳۸۵.
۱۴. خمینی، سیدروح‌الله (بی‌تا)، کشف الاسرار، بی‌جا.
۱۵. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .;
۱۶. _____ (۱۴۱۰)، کتاب البیع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۷. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. _____ (۱۳۸۳)، ما و راه دشوار تجدد، تهران: انتشارات ساقی.
۱۹. _____ (۱۳۸۶)، فلسفه در دام ایدئولوژی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۰. _____ (۱۳۸۲)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات ساقی.
۲۱. رائین، اسماعیل (۱۳۵۷)، فراموش‌خانه و فرماسونری در ایران، ج ۱، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۲. رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۳)، تحلیل ماهیت تکنولوژی؛ آسیب‌شناسی علل عقب‌ماندگی تکنولوژیکی جوامع اسلامی، قم: نشر مجنون.
۲۳. ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، نظریه جامعه‌شناسی معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۴. سالور، مسعود و افشار ایرج (۱۳۸۰)، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳، تهران: نشر اساطیر.
۲۵. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸)، معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۶. متولی امامی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵)، بحران تمدنی ایران معاصر، قم: دفتر نشر معارف.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، احیای تفکر اسلامی، تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۸۶)، وحی و نبوت، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، انوار الاصول، ج ۱، قم: نشر امام علی بن ابی‌طالب ۷.
۳۰. ملک‌خان، ناظم الدوله (۱۳۲۵ق)، کلیات ملکم؛ مجموعه رسائل، بی‌جا: مطبعه مجلس.
۳۱. مهاجری نواجانی، عبدالحمید (۱۳۷۳)، دوحه احمدیه فی احوال الذریه الزکیه؛ میراث اسلامی ایران، به کوشش: علی میرشریفی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی .:
۳۲. مهدی‌زاده بیاتانی، حسین (۱۳۹۶)، «اقتباس انحلالی؛ شیوه بهره‌مندی از دستاوردهای تمدن غرب بر پایه اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم»، پژوهش‌های تمدن‌نوین اسلامی، س ۱، ش ۱.
۳۳. نظری‌منفرد، مهدی (۱۳۸۸)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: نشر امیرکبیر.
۳۴. واسطی، عبدالحمید (۱۴۲۴ق)، نگرش سیستمی به دین (بررسی هویت استراتژیک دین)، مشهد: موسسه تحقیقاتی، آموزشی اندیشه نور.

دین در جامعه بازار

* یونس نوربخش

** مهدی ابراهیمی

چکیده

پرسش اصلی مقاله این است که در جامعه بازاری شده معاصر، چه امکان‌هایی فراروی دین قرار دارد؟ به عبارت دیگر، آیا دین در یک زمینه اجتماعی نولیبرال که ناظر به تسلط منطق و اقتصاد بازار بر همه قلمروهای اجتماعی است به شکل متفاوتی تنظیم می‌شود؟ در این نوشتار، توصیفی - تحلیلی، برای بررسی اثرات نولیبرالیسم بر قلمرو دینی و واکنش‌های دین به هجوم نیروهای بازار، از روش اسنادی استفاده شده است. نتایج نشان می‌دهد که در نظام اقتصادی و اجتماعی مبتنی بر منطق بازار آزاد، رابطه دین و دولت تغییر می‌کند و ممکن است دین، بر اساس تنظیم‌های بازار، تغییر صورت پیدا کند. در سطح جهانی، برخی از امکان‌های رابطه دین و نولیبرالیسم به این قرار است: باز شکل‌گیری دین از طریق مصرف‌گرایی، ابراز وجود کُنش‌گران (جنبش‌های) دینی جدید یا نادیده گرفته شده؛ محافظه‌کار یا سنت‌گرا شدن دین؛ تضعیف نقش انتقادی دین (خاصه از حیث ارائه نقد اخلاقی)؛ کالایی شدن انسان و تهی شدن جامعه از ارزش‌های طبیعی و انسانی. در ایران نیز ترکیب نولیبرالیسم اقتصادی و محافظه‌کاری سیاسی از دوران پس از جنگ، تقلیل پدیده‌های اجتماعی به الگوی خاصی از اقتصاد (رها کردن امر اجتماعی) و دفاع از اقتصاد بازار در یک زمینه دینی - استفاده ابزاری از دین و استفاده انحصاری و رانتی از اقتصاد - نوعی بورژوازی جدید در جامعه ما پدید آورده است.

کلیدواژه‌ها

دین، بازار، جامعه بازار، نولیبرالیسم.

بیان مسئله

شاید طی سال‌های گذشته هیچ مفهومی در علوم اجتماعی به اندازه نولیبرالیسم جلب توجه نکرده باشد (Hackworth, 2012: p.8). جهانی شدن - حداقل از حیث اقتصادی - بدون بسط فراگیر حوزه بازار، مصرف‌گرایی و اشاعه گسترده تفکر نولیبرال چندان قابل تصور نیست؛ حتی گفته شده که جهانی شدن؛ یعنی نولیبرالی شدن (اباذری، ۱۳۹۵: ص ۱۴)، و نولیبرالیسم، پروژه جهانی شدن است (راغفر، ۱۳۹۶: ص ۶). منطق بازار و احکام و ابزارهای آن، یک رهیافت سیاست‌گذارانه نولیبرالی را تشکیل می‌دهد که در قلمروهای اجتماعی (مانند: قلمرو دینی) هم اعمال می‌شود. بازار، در همه نقاط دنیا به یک مفهوم کلیدی بدل شده و تمام گفتمان‌های روزمره و واقعیت‌های سیاسی را تحت الشعاع قرار داده است (ودادهیر، ۱۳۸۲: ص ۱۶۲). از سوی دیگر، دین در مرکز بسیاری از تحولات اجتماعی و سیاسی معاصر قرار دارد و مطالعه دین که چنددهه منزلت حاشیه‌ای داشت، اکنون ضرورت علمی و سیاسی پیدا کرده است (Turner, 2011: p. 3). تغییر روابط میان دین و دولت در محیطی که هرچه بیشتر جهانی می‌شود، مطالعه دین را در این روزگار وارد مسیرهای تازه‌ای کرده است. اقتصاد سیاسی جدیدی که از دهه ۱۹۸۰ بر جهان مسلط شد، پیامدهای عمیقی برای سازمان‌های دینی و همچنین اعتقادات، شیوه‌های عمل و تجلی دین در تمامی جهان به همراه داشته است.

این تغییرات با تشدید جهانی شدن مقارن شده است؛ پدیده‌ای فرهنگی با سویه‌های به هم مرتبط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دینی. مفهوم جهانی شدن، به درهم فشرده شدن جهان و تراکم آگاهی نسبت به جهان به عنوان یک کل دلالت دارد (رابرتسون، ۱۳۸۵: ص ۳۵). باید توجه داشت که مدرنیته (یا مدرنیزاسیون) از مسیرهای متنوعی می‌گذرد و تحولات کنونی اثرگذار بر دین را می‌توان از حیث شکل‌گیری فرهنگ به وسیله اقتصاد (مصرف‌گرایی و نولیبرالیسم) از منظری جهانی نگریست (martikainen & Gauthier, 2013: p.1.2). این تحولات حتی غرب را به سوی یک جامعه متکثر فرهنگی و دینی پیش برده است. با توجه به این مسائل، پرسش اصلی مقاله این است که در زمانه تسلط اقتصاد بازار، چه امکان‌هایی فراروی دین قرار می‌گیرد و واکنش دین به تاخت و تاز نیروهای بازار چیست؟

۱. جامعه بازار^۱

در دهه‌های اخیر، مدل‌های بازار بر استراتژی‌ها و تعبیرهای مربوط به اداره امور اجتماعی و اقتصادی سیطره یافته است؛ اعم از این که این سیطره در قالب تجدید ساختار نولیبرالی اقتصادهای پیشرفته سرمایه‌داری باشد یا در قالب مباحث اقتصادهای در حال گذار، جوامع پسا کمونیستی یا برنامه‌های تعدیل ساختاری در کشورهای در حال توسعه. ایده بازار از حد مدل‌های مربوط به هماهنگ‌سازی امور اقتصادی فراتر رفته و با اصول گسترده‌تری در زمینه تنظیم اجتماعی و کنش اجتماعی ارتباط یافته است (اسلیتر و تونکیس، ۱۳۸۶: ص ۱۰-۹). جامعه بازار، جامعه‌ای است که همه جنبه‌های آن به شیوهی فزاینده‌ای زیر سیطره مبادله پولی کالاها قرار گرفته است. به قول کارل پولانی^۲، در این جامعه، بازارها، عامل اساسی سامان بخشی به زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قلمداد می‌شوند (spies_buther, 2012: p.3). اندیشیدن درباره نظم اجتماعی برحسب مفهوم جامعه بازار، مستلزم تقدم قائل شدن برای یک شیوه مبادله است که بر سایر شیوه‌ها مسلط شده، است (اسلیتر و تونکیس، ۱۳۸۶: ص ۲۱). اندیشه اجتماعی مدرن برای مشخص کردن تفاوت جامعه سنتی و جامعه بازار مدرن، سه ویژگی اصلی را مورد توجه قرار داده که به ظاهر ویژگی‌های قطعی پیدایش این نظم اجتماعی‌اند: تقسیم کار، کالایی شدن و پولی شدن و محاسبه کردن (همان: ص ۳۹). بازاری شدن چشمگیر امور مختلف (یعنی نفوذ و گسترش مبادلات بازار تا حد یک اصل اجتماعی) با بسط جریان پولی شدن ارتباط دارد. بازار، جایگاهی برای پدیداری ویژگی‌هایی چون: فردگرایی، عقلانیت، تقسیم کار و کالایی شدن است و نیرویی است که این ویژگی‌ها را به سراسر جهان اجتماعی تسری می‌دهد.

در سال‌های اخیر، توسعه دامنه ساختارها و ارزش‌های بازار، نه فقط بازار را به عنوان راه‌حلی اقتصادی، بلکه به عنوان قالبی اجتماعی و سیاسی که غایت تنظیم کننده آن مورد تردید است، به جایگاهی برای نزاع و مبارزه تبدیل کرده است.

1. Market Society

2. Karl Polanyi

۲. تفسیرهای کلاسیک از رابطه دین و اقتصاد

تیین‌های کلاسیک از نسبت دین و اقتصاد، از جمله شامل نظریه کارل مارکس از جامعه است که در آن، مهم‌ترین جایگاه در مدل موسوم به زیرساختار - روساختار به اقتصاد تعلق دارد. مارکس و انگلس در عبارتی مشهور، مذهب (به‌ویژه مسیحیت غربی و کاتولیسیسم) را افیون توده‌ها و ملت‌ها خواندند (ویلیم، ۱۳۸۶: ص ۷). به باور مارکس، مذهب به‌سان همه‌ایدئولوژی‌ها بازتاب یک حقیقت است؛ اما حقیقتی که وارونه شده است. از آن‌جا که مردم نمی‌توانند تألم و ستم‌دیدگی خود را حاصل نظام سرمایه‌داری ببینند، ستم‌دیدگی‌شان شکل مذهبی به خود می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۹۳: ص ۱۰۶). ماکس وبر نیز سهم عمده‌ای برای مذهب و رابطه‌اش با اقتصاد در نظر گرفته است. رویکرد تفسیری او ناظر به تأثیر اصول اخلاقی دینی است. وی تلاش کرد تا دریابد چرا و چگونه سرمایه‌داری - نیروی محرک مدرنیزاسیون - در غرب پا گرفت و در سایر نقاط جهان نه. به جای تقلیل واقعیت اجتماعی به اقتصاد - ادعای منتقدان مارکس - وبر از رابطه دوسویه دین و اقتصاد سخن گفت. در دیدگاه وبر، هر قدر ادیان، بیشتر مبتنی بر رستگاری بوده‌اند، تنش میان آن‌ها و دنیا شدیدتر بوده است. این مسأله ناشی از معنای رستگاری و جوهر تعالیم مذهبی‌ای است که به اخلاقیات تبدیل می‌شوند (وبر، ۱۳۸۴: ص ۳۷۵). به هر روی، از اواخر دهه ۱۹۷۰، جهان از عصر سرمایه‌داری صنعتی فوردیست - تسلط کسب و کارهای بزرگ که مشخصه‌اش صرفه‌جویی مقیاس و روش‌های تولید استاندارد و عقلانی بود - وارد دوران پسافوردیست شد که ویژگی‌اش شیوه‌های انعطاف‌پذیرتر تولید، گسترش جهانی فرایندهای مربوط به کار، چرخش فرهنگی^۱ و فشرده‌گی زمان - فضا بود (martikainen & Gauthier, 2013: p.4).

۳. سنخ‌شناسی بازگفت رابطه دین و اقتصاد در زمان کنونی

با توجه به این تغییرات، رابطه دین و اقتصاد را چگونه می‌توان بررسی کرد؟ کارهایی که در این حوزه انجام شده است، در چهار دسته اصلی جای می‌گیرد:

اولین مجموعه از این کارها بر رشد فرهنگ مصرفی و اثرات منفی آن بر دین تمرکز

1. Cultural turn

دارد. اینجا با دو دیدگاه سروکار داریم: ۱- دیدگاه مارکسیستی یا نومارکسیستی که توسعه سرمایه‌داری را برابر با رشد تعارض، از خودی‌یگانگی و شیء‌انگاری می‌داند؛ ۲- دیدگاه نوستالژیکی که گسستن از شکل‌های سنتی مذهب، فرهنگ و اجتماع محلی را با از دست رفتن گوهر اخلاق و اجتماع مرتبط می‌کند.

دومین مجموعه از کارها و به‌جای اینکه رهاورد سرمایه‌داری مصرفی را زوال دین بدانند، به تأثیر این نوع سرمایه‌داری بر نهادهای دینی و چشم‌انداز دینی توجه می‌کنند. پتر برگر^۱ از اولین متفکرانی بود که به این موضوع پرداخت و با اشاره به اینکه کلیساها هرچه بیشتر دیوان‌سالارانه شده‌اند، از این بحث کرد که آن‌ها به‌منظور بقا باید چیزی متمایز عرضه کنند. وید کلارک روف^۲، ضمن بسط ایده‌های برگر، زمینه دینی را به یک بازار معنوی و روحانی^۳ تشبیه کرد (ibid.: p.6). اگر بپذیریم که دین، خود را به گونه‌ای عرضه می‌کند که گویی در یک بازار حضور دارد، می‌توان پرسید که منظور از بازار در اینجا چیست و اینکه آیا مثلاً مصرف یک متن دینی، متفاوت از مصرف چیزهای دیگر است؟ بازاری شدن دین، به معنی تعیین‌کنندگی عرضه و تقاضا است. عرضه‌کنندگان دین مجبور به یک نوع رقابت با یکدیگر در جلب پیروان خود هستند. در حقیقت، در جهان معاصر، ارائه پاداش‌های مناسب و توجه به خواست و سؤالات دینداران اهمیت می‌یابد؛ البته انتقال مفاهیم از یک زمینه به زمینه دیگر، خالی از چالش نیست، خاصه مفهومی مثل دین که شاید وارد کردن آن به عرصه‌های دیگر، بدون توجه به جنبه‌های معرفت‌شناختی، موجه نباشد.

در حالی که اولین مجموعه از کارهای یادشده، در مورد پیوند دین و اقتصاد، قضاوت ارزشی منفی دارد، دومین مجموعه، با شور و حرارت (نو) لیبرال از ماهیت ذاتاً سودمند بازارهای آزاد، انتخاب فردی و کثرت‌گرایی دفاع می‌کند.

سومین دسته از کارهایی که ناظر به بازگفت رابطه دین و اقتصاد است، با تکیه بر انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین، از دین به‌روزی و نیک‌بختی^۴ سخن می‌گوید. این

1. Peter Berger

2. Wade Clark Roof

3. Spiritual marketplace

4. Prosperity religion

مجموعه آثار، به پیدایی گونه‌هایی از اعمال دینی، قومی و اقتصادی توجه دارند که بخشی از سرمایه‌داری مصرفی است. در این زمینه می‌توان از احیای سحر و جادو، غیب‌باوری و پیش‌گویی سخن گفت. در شرایطی که از افسون‌زدایی از جهان، در نتیجه سرمایه‌داری تولیدی بحث شده است، افسون‌شدن دوباره زمینه دینی را باید در کنار فشارهایی دید که از جانب اقتصاد جهانی سرمایه‌داری وارد می‌شود.

چهارمین مجموعه از کارها، مجموعه آثار نوپدید است که جهت آن‌ها اقتصاد سیاسی نولیبرال جدید است اما به‌طور معمول بر عرصه‌های نهادی خاص متمرکز می‌شوند؛ مانند: تأمین رفاه، سازمان‌های دینی و اعتقادی و حکمرانی. به هر روی، ربط‌دادن این عرصه‌ها و تحولات به واقعیت‌های گسترده‌تر اقتصادی و اجتماعی، چیزی نیست که در تعداد زیادی از این آثار بتوان مشاهده‌اش کرد.

۱-۳. دین و اقتصاد سیاسی جدید

نظریه سکولاریزاسیون^۱، نظریه مدرنیته (یا به بیان دقیق‌تر، مدرنیزاسیون) است که در آن آن به سرنوشت مذهب توجه شده است. رابطه میان مذهب، امر سیاسی و امر اقتصادی را نمی‌توان برکنار از داستان مدرنیته دانست؛ خاصه اگر مدرنیزاسیون را برحسب ظهور اقتصاد سرمایه‌داری بازارمحور تعریف کنیم. پروژه مدرنیته تلاش کرده به این پرسش دنیای مدرن پاسخ دهد: چرا باید نظم اجتماعی را ترکیبی از امکان‌های فردی بیرون از چارچوب الهیاتی دانست (Delanty, 2009: p.16). به قول مارکس، طی فرایند مدرنیته، تمام روابط ثابت و منجمد، همراه با پیش‌داوری‌ها و عقاید کهنه و محترم وابسته به آن‌ها، به حاشیه رانده می‌شود. هرآنچه مقدس است، دنیوی می‌شود و دست‌آخر، آدمیان ناچار می‌شوند با وضعیت واقعی زندگی خویش روبه‌رو شوند. این جریان‌ها، ما اعضای جامعه مدرن را به کجا خواهد برد؟ می‌توان گفت؛ به موقعیت‌های غریب و پارادوکسی (برمن، ۱۳۸۱: ص ۱۱۸). در چنین شرایطی است که بازار به نیروی سازمان‌دهنده محوری زندگی اجتماعی و سیاسی بدل می‌شود.

1. Secularization

پس ظهور بازار در مدرنیته را می‌توان پاسخ اقتصادی به یک پرسش سیاسی دانست. طبق تفسیر کارل پولانی، سیاست آزادگذاری اقتصاد که از اوایل دهه ۱۹۰۰ اشاعه یافت، علت اصلی ملی‌گرایی‌هایی بود که رهاوردی جز دو جنگ جهانی و رکود بزرگ اقتصادی نداشتند. در نتیجه، پس از سال ۱۹۴۵، تنظیم دولتی فعالیت‌های اقتصادی به قصد کاستن از نابرابری‌ها پُرطرف‌دار شد. در همین زمینه بود که استدلال‌های «جان مینارد کینز» مبنی بر این که بازارها به شکل طبیعی قادر به ایجاد توازن نیستند، به مدل مداخله‌جویانه‌تری از دولت (و در نهایت، شکل‌گیری دولت رفاه در غرب) منجر شد (Martikainen & Gauthier, 2013: p.12).

اما نولیبرالیسم در حالی که به‌طور کامل مخالف کمونیسم، سوسیالیسم و هر نوع مداخله فعالانه حکومت بود، ابتدا مجموعه اندیشه‌های تک‌افتاده و عمدتاً جدی گرفته‌نشده متفکرانی چون: هایک، فریدمن و دست‌کم برای مدتی کارل پوپر بود که در دهه ۱۹۴۰ به‌طور فعال شکل گرفته بود (هاروی، ۱۳۹۷: ص ۱۵۵)؛ هرچند نولیبرالیسم را نمی‌توان به شکل یک نظریه ناب تصور کرد، می‌توان آن را در قالب شعار «دولت کمتر - بازار بیشتر» دید که کارکرد دولت را محدود به تضمین حقوق مالکیت، آزادی قراردادی و صرف هزینه نظامی می‌کند. در قاموس نولیبرال که از اواخر دهه ۱۹۷۰ گسترش یافت، آزادی فردی از طریق اقتصاد سنجیده می‌شود و بازار (یا سازوکار قیمت‌ها) نقش اساسی در تنظیم اجتماعی دارد. به عبارت دیگر، حوزه اجتماعی به‌عنوان شکلی از زمینه اقتصادی بازتعریف می‌شود (Martikainen & Gauthier, 2013: p.13). بنابراین، اقتصاد بازار بر هر شکلی از زندگی و واقعیت اجتماعی و کنش انسانی؛ از جمله امر مذهبی اثر می‌گذارد. با بسط بازار در فضاهایی که توسط دولت و از طریق اصلاحات رفاهی گشوده شد، نولیبرالیسم به‌مثابه یک ایدئولوژی تقویت شد. بازاری شدن نیز به نوبه خود به تقویت مصرف‌گرایی به‌عنوان خلق و خویی مطلوب - که مستلزم گسترش دائمی فرایند کالایی شدن است - منجر شد.

رابطه میان دین و نولیبرالیسم، رابطه‌ای تک‌سویه نیست. با گسترش جهانی نولیبرالیسم، هویت‌ها و سازمان‌های دینی علاوه بر اثرپذیری از آن، در برابرش واکنش هم‌نشان

می‌دهند. با توجه به ماهیت هژمونیک ایدئولوژی نولیبرال که سیاست‌ها و رویه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را شامل می‌شود و از منبع واحد یا متمرکز انتشار یا کنترل هم بر نمی‌خیزد، پیوند میان دین و نولیبرالیسم به جنبه‌هایی فراتر از مصرف‌گرایی راه می‌برد. دو صورت‌بندی گفتمانی ویژه مسیحی در فضاهاى مواجهه دین و نولیبرالیسم قرار می‌گیرد: (۱) پنتکستالیسم و (۲) سازمان‌ها و شبکه‌های خواهان همگرایی کلیساها^۱ که محرک و عامل بسیج جنبش موسوم به دگرجهانی‌سازی^۲ تلقی می‌شوند. هر دو گفتمان، درون یک شبکه محلی - جهانی عمل می‌کنند (ibid.: p.22).

طی دهه‌های اخیر، روابط غیرمنتظره‌ای بین نولیبرالیسم و جنبش‌های دینی وجود داشته است؛ غیرمنتظره از این جهت که گُنش‌گران دینی جدیدی در نقاط مختلف جهان به میدان آمده‌اند که مدت‌ها نقش اقلیت را داشتند یا محدود به مرزهای ملی‌شان بودند. این نقش اقلیت از سویی، به معنای رانده شدن برخی از هویت‌ها، گروه‌ها و گفتمان‌ها به منزلتی حاشیه‌ای و رد دسترسی آن‌ها به حوزه عمومی است و از سوی دیگر، به تلاش بعضی از این عاملیت‌ها برای ایجاد یک حوزه عمومی کثرت‌گرایانه اشاره دارد که هم‌زمان بر تفاوت و برابری تأکید می‌کند.

نولیبرالیسم به مثابه جایگاه (Locus) و واسطه (Medium) گفتمان، در دهه ۱۹۸۰ در امریکای لاتین مطرح شد. به عنوان «Locus»، اصطلاح نولیبرال در جست‌وجوی کنار هم قراردادن علیه سیاست‌های مداخله‌جویانه دولت است. بنابراین «Locus» نیرویی است که بنیان‌های ایدئولوژیک مداخله‌گری دولت را هدف گرفته و خواستار رویکردی پساتوسعه‌گرا است که مبتنی بر آزادی بازار، رقابت و تنظیم‌زدایی باشد. به عنوان «Medium»، اصطلاح نولیبرالیسم، ناظر به پذیرش جهانی شدن و اصلاحات دولتی و همچنین سیاست‌های لیبرال-دموکراتیک و مخالف جناح چپ است (martikainen & Gauthier, 2013: p.24.25). نولیبرالیسم؛ البته مفهومی گسترده‌تر از اقتصاد بازار است و درون زمینه‌ها، ملل و اقتصادهای مختلف، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد، اما شباهت میان مللی که این ایدئولوژی را

1. Ecumenical

2. Alterglobalist

به کار بسته‌اند، در حدی هست که همه آن‌ها را ذیل مقوله نولیبرالیسم جای دهیم. در این وضعیت، برای فهم موقعیت متغیر عاملیت‌های دینی باید هم‌پوشانی بین دگرگونی فضای سیاسی از طریق دموکراتیک‌سازی، جلوگیری نولیبرال‌سازی و اثر مشروعیت‌زدای افزایش نابرابری در کنار متکثر شدن هویت‌های اجتماعی و فرهنگی را که ناظر به پدیداری شکل‌های جدید مقاومت و گروه‌بندی سیاسی است، مورد توجه قرار دهیم. در این زمینه، خاصه احیای هویت و سازمان‌های مذهبی که مورد نظر روشنفکران سکولار، سیاست‌مداران و گروه‌های جامعه مدنی است، اهمیت دارد و این که آیا می‌توان از ماهیت سیاسی استعمار هویت دینی یا معنویت توسط منطق حریص و سوداگر بازار سخن گفت؟ باید توجه داشت که نولیبرالیسم به مثابه ایدئولوژی، به نولیبرالیسم به منزله حکومت‌مندی^۱ راه می‌برد. در چنین وضعیتی، نهادها و افراد برای هم‌نوایی با هنجارهای بازار ترغیب می‌شوند. این موقعیتی است که در آن، شکل دوباره‌ای از تمایز عمومی - خصوصی و سیاست - مذهب ترسیم می‌شود. در واقع، عاملیت دینی به فراسوی مرزهای اجتماعی سنتی می‌رود و درگیر بحث‌های جاری درباره سامان‌بخشی مجدد پیکربندی‌های محلی - جهانی می‌شود (همان: ص ۲۷).

سه چالش جدید که با گسترش جهانی شدن در حوزه دین ایجاد شده، عبارت‌اند از:

- ۱- رشد جنبش‌های مقاومت در سطح ملی و بین‌المللی؛ ۲- چالش بین‌گفتمان‌های دینی؛ ۳- چالش اقلیت‌های دینی درون دولت‌ها (نوربخش و سلطان‌یان، ۱۳۸۹: ص ۴۳). پرسش این است که چگونه می‌توان از جهانی‌سازی به مثابه پروژه‌ای به شدت سیاسی و فرایند همگون‌ساز و ناظر به قدرت مطلق آن‌رهایی یافت (هاروی، ۱۳۹۴: ص ۸۵). در این زمینه است که گزینه‌های دیگر مجال خودنمایی پیدا می‌کنند. دگرجهانی‌سازی، به‌عنوان یک جنبش عدالت جهانی؛ یا جنبش ضدجهانی‌شدن، آشکارا از گردهمایی اجتماعی جهانی‌ای برخاسته که به دنبال اعتراضات خیابانی علیه سازمان تجارت جهانی و حکمرانی نولیبرال در اواخر دهه ۱۹۹۰ شکل گرفت. از سوی دیگر، بحران مالی و اقتصادی‌ای که از سال ۲۰۰۷ آغاز شد، ایدئولوژی نولیبرال را بیش‌ازپیش از مشروعیت انداخت. در همان زمان که این

1. Governmentality

ایدئولوژی آماج انتقاد بود، جنبش دگر جهانی سازی در مشروعیت‌زدایی از توافق موسوم به واشینگتن^۱ موفق عمل کرد (pleyers, 2013: p.1). واقعیت امر این است که یک ضدگفتمان معنویت جهانی شکل گرفته که نشانه‌های آن از گردهمایی اجتماعی جهانی (که به آن اشاره شد) پدید آمد؛ آن‌جا که از معنویت مقاومت^۲، معنویت زندگی و شأن انسان و زندگی همراه با شأن، سخن گفته شد (martikainen & Gauthier, 2013: p.33). الگوهای دینی واکنش به جهانی شدن و هژمونی نولیبرالیسم در کانتکت پیچیده‌ای رخ می‌دهد که شامل ابعاد و راهبردهای محلی و جهانی است؛ شیوه‌هایی که از طریق آن‌ها چنین واکنش‌هایی قدرت فرهنگ مصرفی و کالایی شدن گسترده زندگی اجتماعی را بازتاب می‌دهند یا در برابرشان مقاومت می‌کنند، بسیار متفاوت است.

۴. فرضیه دین محافظه‌کار

بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، به زوال دین در عصر مدرن اعتقاد داشتند. پیش‌تر اشاره شد که مارکس، دین را افیون توده‌ها (جامعه و ملت‌ها) می‌خواند و دورکیم مذهب را مخلوق جامعه (یا باز نمود متعالی قدرت‌های جامعه) می‌دانست (کوزر، ۱۳۸۲: ص ۱۹۸). ویر، هم از افسون‌زدایی جهانی بحث می‌کرد. بدین ترتیب، جریان غالب جامعه‌شناسی از دیرباز به افول ادیان ماوراءطبیعی نظر داشت. در واقع، نظریه سکولاریزاسیون، تحلیل پیچیده‌ای از تضعیف دین به دست داده است اما دین، نه تنها از صفحه روزگار محو نشده بلکه برخی از انواع آن در مرکز تحولات جهانی قرار گرفته‌اند. برآورد شده که تا سال ۲۰۳۰، مسلمانان حدود ۲۶ درصد از جمعیت جهان را به خود اختصاص خواهند داد (martikainen & Gauthier, 2013: p.40). یکی از پیامدهای جهانی شدن نیز رشد و تقویت گروه‌های دینی بوده است. (نوربخش و سلطانیان، ۱۳۸۹: ص ۵۸). رشد دین محافظه‌کار، سیاسی شده و ستیزه‌جو در جهان معاصر چیزی است که نظریه سکولاریزاسیون انتظارش را نداشته اما حامیان مدل بازاری دین از

۱. مجموعه سیاست‌های نولیبرالی که از دهه ۱۹۸۰ توسط نهادهایی مثل صندوق بین‌المللی پول به‌عنوان پیش‌شرط کمک مالی به کشورهای در حال توسعه و بدهکار تحمیل شد. این سیاست‌ها از جمله شامل آزادسازی تجارت، خصوصی‌سازی و ریاضت مالی است (هال و میجلی، ۱۳۸۸: ص ۴۵۸).

2. Spirituality of resistance

آن تعجب نکرده‌اند. در این مدل، قدرت دین به ساختار بازار دینی بستگی دارد؛ بازاری که، برای مثال، کلیساها در آن رقابت می‌کنند تا پیرو جذب کنند. در کنار این دیدگاه‌ها، رویکرد دیگری نیز از اواسط قرن بیستم مطرح شده که بر اساس آن، شماری از جامعه‌شناسان، ظهور دین سنت‌گرای ستیزه‌جو را واکنش به خودِ مدرنیته می‌دانند. به عبارت دیگر، به جای این که مدرنیته به دین‌زدایی منجر شود به محافظه‌کار شدن دین ختم شده است (martikainen & Gauthier, 2013: p.41).

۵. نولیبرالیسم در سیستم جهانی

نولیبرالیسم، به عنوان غلبه سرمایه‌داری بر دولت، بسط اقتصاد به حوزه سیاست و پدیده‌ای که واپسین روح ایدئولوژیک در تاریخ سرمایه‌داری خوانده شده است (springer, 2016: p.24). در سی سال گذشته، گفتمان اقتصادی پیش‌رو در جهان بوده است. اقتصاددانان نولیبرال از بازار آزاد، تنظیم‌زدایی از اقتصاد و خصوصی‌سازی دفاع می‌کنند و به خیال‌شان، این‌ها محرک رشد اقتصادی است، اما اثرات این سیاست‌ها بر بسیاری از گروه‌ها در گوشه گوشه جهان هولناک بوده است. با نادیده گرفتن ساختارهای اجتماعی و اندیشیدن تنها بر حسب بازار، نولیبرالیسم به پدیده‌ای منجر شده که ژوزف استیگلitz^۱ - اقتصاددان سابق بانک جهانی - بنیادگرایی بازار^۲ خوانده است (راغفر، ۱۳۹۶: ص ۶). دفاع نظریه نولیبرال از خودمحوری بازارها، مبتنی بر این فرض اشتباه است که همه بازیگران، دسترسی برابری به منابع، دانش و سایر ابزارهای ضروری برای ایفای نقش در بازی اقتصادی دارند. این نظریه به تأثیر قدرت نابرابر یا تفاوت قدرت بر زندگی اقتصادی توجه ندارد (martikainen & Gauthier, 2013: p.47.48). با این که نولیبرالیسم حتی امکان وجود جایگزین برای اقتصاد را رد می‌کند (micocci & di. Mario, 208: p. 36)، این ایدئولوژی فقط ناظر به اقتصاد و زندگی مادی و سیاسی را بر حسب نژاد، جنسیت، سکسوالیته، ملیت، قومیت و البته دین هم سازمان می‌دهد (Nguyen, 2017: p.14). اینجا پرسش این است که نولیبرالیسم به عنوان عقلانیت محرک

1. Joseph Stiglitz

2. Market fundamentalism

سرمایه‌داری جهانی معاصر که روابط اجتماعی را به روابط بازار تقلیل می‌دهد، با پرسش درباره‌ی معنا و شکوفایی انسان چگونه مواجه می‌شود؟ وجه دینی اقتصاد نولیبرال، چندان امیدبخش نیست. این اقتصاد، انسان‌ها را از خودبیگانه و جامعه را بخش‌بخش و چندپاره می‌کند؛ از جمله به این دلیل که به فردگرایی افراطی و بی‌اعتمادی اجتماعی دامن می‌زند. ارزش‌ها و شیوه‌های عمل نولیبرال بر تصورات دینی و اخلاقی ما اثر می‌گذارد. این اثرگذاری، رهاورد عقلانیت بنیادین بازار است که بر پایه‌ی فردگرایی ذره‌ای^۱ استوار شده است (Day, 2016: p.12). وجودزدایی و هستی‌زدایی از جامعه و اصالت‌دهی به فرد و اراده‌ی آزاد فردی، با منطق بازار آزاد و خودتنظیم‌گر در یک‌راستا قرار دارد (حیدری، ۱۳۹۶: ص ۱۴). در این وضعیت، مفهوم شهروند اجتماعی، به فردیت انحصارطلب تقلیل می‌یابد (محمدی و زیباکلام، ۱۳۹۳: ص ۳۰).

با ظهور و جهانی‌شدن مصرف‌گرایی و نولیبرالیسم، ما از چیزی که می‌توان رژیم دولت‌گرا - ملی^۲ دین به‌سوی بازار جهانی دین حرکت کرده‌ایم. در غرب، مصرف‌گرایی قبل از نولیبرالیسم پدید آمد و مصرف به‌عنوان یک پدیده‌ی توده‌ای اقتصادی و فراتر از آن، یک انقلاب فرهنگی و اجتماعی، و خاصه در دهه‌ی ۱۹۶۰ مطرح شد. وقتی از مصرف‌گرایی صحبت می‌کنیم، مصرف را چیزی بیش از خرید کالا در بازار می‌دانیم و آن را به‌مثابه جریان‌های نمادها، معانی، هویت‌ها و تعلق در نظر می‌گیریم. مصرف‌گرایی، دین را از پایین شکل می‌دهد. این جا دین، چیزی است که باید آن را انتخاب کرد. در چنین شرایطی، علاوه بر افزایش وفاداری معنوی نه دینی^۳، با دین نهادی‌زدایی‌شده^۴ و رویدادمحور^۵ مواجه‌ایم و اجتماعات داوطلبانه و فراسرزمینی، جایگزین اجتماعات محدود به سرزمین می‌شود. نولیبرالیسم، اما دین را از بالا شکل می‌دهد و ضمن تغییر محیطی که در آن نهادهای دینی تکامل می‌یابند، شیوه‌های جدیدی برای مدیریت منابع انسانی و اقتصادی

-
1. Atomic
 2. National-Statist Regime
 3. Spiritual-not-religious
 4. De-institutionalized
 5. Event-based

تحمیل می‌کند. در این وضعیت، نهادهای دینی سنتی - بوروکراتیزه، عمودی و سلسله‌مراتبی - مجبور می‌شوند در مقیاس کوچک‌تری عمل کنند؛ فعالیت‌های خود را عقلانی کنند؛ استراتژی‌های ارتباطی و هویت‌های مشخص پدید آورند؛ وظایف اجرایی را برون‌سپاری^۱ کنند و مأموریت‌شان را به ارائه خدمات برای تأمین نیازهای افراد معطوف کنند. سازمان‌های دینی جدید شبکه‌ای شده، انعطاف‌پذیر، کاریزماتیک، افقی و فراملی نیز پدید می‌آیند که کثرت‌گرایی (رقابت) را افزایش می‌دهند و امتیازات نهادینه شده را به چالش می‌کشند (Gauthier, 2017: p.1).

۶. دین به‌مثابه نقد اخلاقی

ادیان، منبع نقد اخلاقی به شمار می‌آیند. اقتدار اخلاقی آن‌ها ناشی از نقش‌شان به‌عنوان داور در هر چیزی است که یک دین، مسأله اصلی خود می‌پندارد. دیویس^۲، ایمان را تضمین‌کننده تفکر انتقادی می‌داند (دیویس، ۱۳۸۷: ص ۲۰-۲۱)؛ اما با رشد گفتگویی که معتقد است؛ دین در جهان مدرن به شکل فزاینده محافظه‌کار می‌شود و درصدد تحمیل دستورکار اخلاقی‌اش بر دیگران است، توانایی دین در ایفای نقش انتقادی و ارائه نقد اخلاقی به‌شدت تحت تأثیر قرار گرفته است. دو دیدگاه به تضعیف نقش دین در این عرصه کمک کرده است: اول، دیدگاهی که دین را مترادف با گذشته می‌داند و آن را فاقد معرفت علمی لازم برای ارزیابی جهان معاصر تلقی می‌کند. دوم، دیدگاهی که دین را اقتدارگرا و فاقد رواداری می‌داند. از حیث رابطه مذهب و نولیبرالیسم، نقد دینی، خود مفهوم موفقیت^۳ از دید نولیبرال‌ها را به چالش کشیده و می‌پرسد؛ آیا رشد اقتصادی بی‌قیدوبند واقعاً شرایط انسان‌ها را بهبود بخشیده است؟ (martikainen & Gauthier, 2013: p.49-52). بسیاری باور دارند که سازمان‌های دینی^۴ و ایمانی (اعتقادی)^۵ به‌سبب ظرفیت

1. Outsource

2. Davis

3. Success

4. Religious

5. Faith-based

منحصربه‌فرد در و هدایت رفتارها، به عاملیت‌های مهمی در حکمرانی نولیبرال بدل می‌شوند (Gauthier, 2017: p.78). این نظر هم وجود دارد که سازمان‌های دینی یا ایمانی، نسبت به دولت، عاملان کل‌گرایانه‌تر تأمین خدمات‌اند. این‌جا، تصور از کنشگران دینی و ایمانی این است که توانایی رقابت مؤثر در عرصه سیاست اجتماعی نولیبرال را دارند (martikainen & Gauthier, 2013: p.78). در وجهی دیگر، سازمان‌های ایمانی، همپای نولیبرالیسم، رفاه را در قلمرو ترکیبی مذهبی و سکولار عرضه می‌کنند. فصل مشترک سازمان‌های ایمانی با نولیبرالیسم، إکراه آن‌ها از سرمایه‌گذاری حاکمیتی و اصرارشان بر این نکته است که مسائلی مثل فقر، ناکامی شخصی و معنوی‌اند (چپل، ۱۳۹۵: ص ۲).

۷. نولیبرالیسم دینی

استفاده از ایده‌های اقتصادی سکولار، در سیاست‌زدایی از نولیبرالیسم و رشد آن معمول بوده است؛ اگرچه دلایل معتبری در کار نیست یک لنگر اقتصادی سکولار برای فهم ظهور نولیبرالیسم وجود دارد؛ چنین رویکردی نمی‌تواند به‌درستی تبیین کند که دلایل برجستگی سیاسی این ایده چیست. ما قادریم ظهور نولیبرالیسم را از طریق، مفاهیم و نهادهای اقتصادی دنبال کنیم، اما چنین رویکردی به ما نمی‌گوید که چرا این ایده به‌لحاظ سیاسی پرکشش است.

پیش از یکپارچه کردن نولیبرالیسم و محافظه‌کاری دینی در قالب مفهوم نولیبرالیسم دینی، باید برای پیچیدگی‌های چنین تلفیقی، چاره‌اندیشی کنیم. نولیبرالیسم دینی، یک سازه سیاسی با رنگ‌وبوی مذهبی است که ایده‌های مرکزی‌اش فردگرایی و دولت کوچک است. محافظه‌کاران دینی، نولیبرال‌ها و فعالان مذهبی رفاه اجتماعی در آن نقش دارند (Hackworth, 2012: p.3). چه مفهوم نولیبرالیسم دینی را بپذیریم و چه آن را رد کنیم، مؤلفه‌های اصلی این مفهوم؛ یعنی ایمان به بازار، ایمان به فرد و عدم وجود دولت همچنان جولان می‌دهند و در آینده بازسازی هم خواهند شد (Hackworth, 2012: p.141). اما فارغ از همه این بحث‌ها، امروز مثل هر دوران دیگر، فقط دولت از منابع کافی برخوردار است تا در برابر آن‌دسته از مسائل ساختاری که نولیبرالیسم دینی به آن‌ها نمی‌پردازد، دست‌واکنشی مؤثر بزند (چپل، ۱۳۹۵: ص ۱).

برای دولت نولیبرالی که به پایه عقلانی بازار و نیز فردگرایی نظر دارد، اهمیتی ندارد که ملت یا دولت باید ذیل یک فرهنگ، تمدن یا مذهب واحد قرار گیرد. نولیبرالیسم؛ البته که پروژه‌ای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است، اما با فهم اقتصادی از واقعیت اجتماعی و رویکرد اقتصادی به مسائل مرتبط با اخلاق، مفهومی قراردادی از جامعه را پیش می‌کشد که ادامه‌دهنده و مکمل فرایند سیاست‌زدایی لیبرالیسم است. به عبارت دیگر، نولیبرالیسم اساساً یک نظم قراردادمحور است (Birch, 2017: p.156). و خریدی را در پیش گرفته که با سیاست‌زدایی و اجتماع‌زدایی از بحران‌های اجتماعی - سیاسی، آن‌ها را به مسئولیت فردی حواله می‌دهد (حیدری، ۱۳۹۶: ص ۲۵). پس، اگر هدف نولیبرالیسم را قراردادی کردن اجتماع بدانیم، تفاوت‌های مبتنی بر فرهنگ یا دین - در مواجهه با تأکیدی که بر کارایی و عقلانی‌شدن در بازار جهانی شده می‌شود - دیگر چه اهمیتی خواهد داشت؟ در یک دولت نولیبرال، این ایده که بازار دینی باید خودتنظیم‌شونده باشد، طبیعی تلقی می‌شود. در چنین جامعه‌ای، اقتصاد دیگر نوعی بستر اجتماعی در میان دیگر بسترها همراه با عقلانیت، قوانین و ابزارهای ویژه خود نیست، بلکه بستر اقتصادی، کل افعال انسان را شامل می‌شود (لمکه، ۱۳۹۵: ص ۲۶۳). از منظر لیبرالیسم اقتصادی، حل مشکل فقر در رفع تمامی موانع برای ورود به یک بازار کار آزاد نهفته است؛ به طوری که فقیر در چرخه تولید ادغام شود و در اصل، تمامی اعضای جامعه بتوانند مالک شوند (همان: ص ۲۲۴-۲۲۵). این شاید همان ترویج نولیبرالیسم اجتماعی باشد که شهروندی را برحسب حق مشارکت در بازار، و برابری را به مثابه دسترسی به بازار و نه بازتوزیع درآمد و ثروت، بازتعریف می‌کند (روبیسون، به نقل از صادقی، ۱۳۹۷: ص ۲۵).

۸. رویکردهای نظری رابطه دین و بازار و دیدگاه متفاوتی در باب ریشه‌های مذهبی نولیبرالیسم

نظریه پردازان انتخاب عقلانی در جامعه‌شناسی دین، زمینه دینی را همچون بازاری می‌دانند که در آن، عرضه کنندگان مختلف با هم به رقابت می‌پردازند تا به نیازهای گوناگون پاسخ دهند. این نگرش اقتصادی کلاسیک در خصوص بازار - که ناظر به کُش گران عقلانی برخوردار از ذهن فایده‌اندیش است - حرف چندانی از جامعه مصرفی معاصر و تأکیدش بر سویی‌های حسی و عاطفی ایجاد و برآوردن تقاضای مصرف‌کننده به میان نمی‌آورد.

نظریه انتخاب عقلانی، مبتنی بر قواعد بازار است و رفتار کنش‌گران اجتماعی در انتخاب دین را بر پایه رویکرد عقلانی هزینه - فایده تبیین می‌کند. از سوی دیگر، نظریه بازار دینی، بر اساس مبانی نظریه انتخاب عقلانی و با تکیه بر اصل آزادی انتخاب، شرایط مطلوب برای توسعه و تداوم دین را شکل‌گیری بازار دینی می‌داند. محور مشترک هر دو نظریه، عقلانیت است که بر مبنای آن، انتخاب دین در بازار آزاد و متکثر دینی و در فرایندی از تحلیل هزینه - فایده صورت می‌گیرد. در نتیجه، هرچه مؤسسات دینی، توسعه یافته‌تر باشند، شادابی دینی هم بیشتر است. به جای فهم رابطه دیالکتیک پدیده‌های اجتماعی و عوامل اقتصادی، اینجا پدیده اجتماعی به مدل بسیار خاصی از اقتصاد تقلیل یافته است. بازار دینی و نظریه‌های انتخاب، بر فرض مبهمی از قانون طبیعی عرضه و تقاضا متکی‌اند و از عوامل تعیین‌کننده اجتماعی و ساختاری که انتخاب‌های فردی و پیشنهادهای دینی را شکل می‌دهند، غفلت می‌کنند (کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۳: ص ۱۲۱).

آیا می‌توان از چشم‌انداز اقتصاد بازار به موضوع دین پرداخت؟ این که چرا نظریه بازار دینی، دین را به کالای بازاری تقلیل داده، شاید بیش از همه مربوط به بستر سکولار این بحث است؛ چراکه دین و مفاهیم دینی، مرتبط با تفسیر ماوراءطبیعی هستند و بر این اساس، قابل تقلیل به کالای بازاری نیستند؛ اگرچه مشابهت‌هایی بین برخی مفاهیم در ادیان مختلف با گزاره‌های بازار وجود داشته باشد. در نظریه‌ای مثل بازار دینی، موضوع دین و بازار از موضع محقق ناظر و نه کنش‌گر فعال ارزیابی می‌شود. در نظریه‌های انتخاب عقلانی و مقوله بازار دینی، مفهوم اساسی این است که تقاضا برای کالای دینی در طول زمان ثابت است و بازار و تنوع آن است که تأمین‌کننده نوع و میزان این تقاضا در شرایط مختلف زمانی و مکانی است. این یعنی، برون‌فهمی از دین و برون‌نگری به آن (همان: ص ۱۳۱-۱۳۰). بدین ترتیب، فروکاستن دین به کالایی که قابلیت خرید و فروش در بازار را دارد و تحلیل آن بر این اساس، بحث‌انگیز و پرابهام است.

رابطه دین و نولیبرالیسم، در دوره اخیر از جنبه متفاوتی مورد توجه قرار گرفته و آن، ریشه‌های مذهبی نولیبرالیسم است. طبق این دیدگاه، نولیبرالیسم، جهانی را صورت‌بندی کرده که در نظر خیلی از دین‌داران معنادار و مطلوب به نظر می‌رسد. نولیبرالیسم بر مذهب، به‌عنوان نوعی فرهنگ، احساس و مجموعه‌ای از نهادها تکیه می‌کند.

حامیان این دیدگاه، ظهور نولیبرالیسم را بیشتر پدیده‌ای به موازات احیای مذهبی می‌دانند؛ این زاویه‌ای است که اکثر نظریه‌پردازان نولیبرالیسم بر آن چشم بسته‌اند و ترجیح می‌دهند اقتصاددانان و نخبگان دیوان‌سالار را در کانون توجه خود قرار دهند. متفکرانی مانند: وبر و فوکو هم به وصلت نامقدس میان مذهب و آنچه اکنون حکمرانی نولیبرال می‌نامیم، معترف بوده‌اند. در عصر نولیبرالیسم، شبکه‌ای از تعهدات نهادی و اخلاقی، میانجی رابطه‌ی ما با بازار است و بسیج تمایلات عاطفی، اخلاقی و اجتماعی مان، و نه تخریب آن‌ها، بنیان ظهور نولیبرالیسم بوده است. این روایت جدید، واقعیتی را جدی می‌گیرد: نولیبرالیسم نه با نقاب ناپسند خود، بلکه تحت لوای نوعی اقتصاد کاملاً متمایز اخلاقی و غالباً مذهبی به قدرت می‌رسد؛ به عبارت دیگر، دین در نقش نوعی مکمل ایدئولوژیک ظاهر می‌شود که برای عملکرد بی‌نقص نولیبرالیسم لازم است. این جا پای نولیبرالیسم اخلاقی هم وسط کشیده می‌شود که به دنبال ترکیب سیاست نولیبرال و بسیج مذهبی است. به باور طرفداران این دیدگاه، نولیبرالیسم با بسیج احساسات مذهبی‌ای به قدرت رسیده که هم‌اکنون نیز به قدر گذشته قدرت‌مند هستند. برای غلبه بر نولیبرالیسم، باید این احساسات را در جهت ارزش‌های جدید بسیج کنیم (چپل، ۱۳۹۵: ص ۳).

۹. نولیبرالیسم در ایران: تناقض آشکار سیاست بازار آزاد

واقعیت امر این است که نظریه بازار آزاد همچون تاری در پود روابط دینی، اجتماعی، سیاسی، مدنی، هنری و نیز خصوصی‌ترین روابط ما تنیده شده است (اباذری، ۱۳۹۲: ص ۳۱). شروع گسترده نولیبرالیسم در ایران، پس از پایان جنگ با عراق در برنامه موسوم به خصوصی‌سازی انجام گرفت و اقتصاددانانی که از آن دوره تا امروز تقریباً چهره یکسانی داشته‌اند، به صورت مداوم بر تمام دولت‌های پس از جنگ نفوذ داشته و دارند.

نولیبرالیسم اما در عمل نسخه‌ای برای اقتصاد ایران ندارد؛ چرا که خود را در یک تناقض بزرگ قرار داده است: از یک سو، همدستی با یک اقتصاد رانتی و از طرف دیگر، حمله به دخالت‌های دولت در اقتصاد برای از میان برداشتن حمایت‌های رفاهی دولت‌ها از مردم؛ درحالی که این حمایت‌ها در حال حاضر هم در حوزه‌های اصلی زندگی (غذا، مسکن، بهداشت، آموزش و حمل و نقل عمومی) بسیار ضعیف است.

در حالی که سیاست بازار آزاد در وطن خود؛ یعنی امریکا شکست خورده است، این جا مدافعان داخلی اش موفق شده‌اند آن را به‌عنوان تئوری توسعه جا بزنند. برنامه تعدیل ساختاری پس از جنگ (با مؤلفه‌هایی مانند: خصوصی سازی، کنترل زدایی از قیمت‌ها و جز این‌ها)؛ به قصد حذف دولت از زندگی اقتصادی در ایران اجرا شد، اما در عمل، گروه‌های عمده‌ای از مردم را از معادلات اقتصادی و سیاسی حذف کرد. سیاست تعدیل با هجوم اقتصادی به سطح زندگی تهیدستان و یورش سیاسی به پایه‌های سازمانی مقاومت مردمی در مقابل سیاست‌های ریاضت طلبانه، دو جزء مشهور سیاست‌های اقتصادی نولیبرال را به نمایش گذاشت که رهاوردشان پرداخت منافع نخبگان از جیب فقرا بوده است (سیف: ۱۳۸۰: ص ۱۵۸).

مهم‌ترین اصل نولیبرالیسم این است: بازار به ما می‌گوید؛ حقیقت چیست. این یک مسأله معرفت‌شناسانه است و نه تنها اقتصادی. در همه دولت‌های پس از جنگ، وقتی دولت مردان می‌گفتند؛ دولت نباید در کار مردم دخالت کند، مقصودشان این بود که دولت نباید در کار بازار آزاد دخالت کند. نولیبرال‌های وطنی حتی معتقدند که مردم هم نباید در کار بازار دخالت کنند (اباذری، ۱۳۹۵: ص ۱۳). وقتی بازارهای نولیبرالی از تنظیم دولت رها می‌شوند، در تنظیم انحصارها قرار می‌گیرند (صداقت، ۱۳۹۴: ص ۱). برخلاف تصور نولیبرال‌ها، هیچ اقتصاد بازارگرایی وجود ندارد که نهاد دولت در آن کارآمد نباشد و هیچ نمونه تاریخی وجود ندارد که اقتصادی بدون نقش مؤثر دولت، توسعه یافته باشد (سیف، ۱۳۹۷: ص ۱۶۰). حامیان نولیبرالیسم از بازار آزاد حرف می‌زنند، اما از نابرابری چیزی نمی‌گویند. آن‌ها با نوعی ایمان شبه‌مذهبی به بازار، مخالفت با این پدیده را به‌مثابه ارتداد دینی قلمداد می‌کنند. از بازار به‌عنوان رژیم حقیقت نام می‌برند (راغفر، ۱۳۹۶: ص ۶). طبق خوانش ویژه از دین در این سال‌ها، به همان نسبت که انسان در محضر خدای خویش داوری می‌شود و مسئول صواب و گناه خویش است، در محضر بازار نیز مسئول بدبختی و نیک‌بختی خود شده است (حیدری، ۱۳۹۶: ص ۱۲). ایران شاید یکی از معدود کشورهای جهان باشد که تقریباً همه گروه‌های درون سیستم سیاسی‌اش حامی خصوصی‌شدن و سرمایه‌داری‌اند و تنها بر سر سرعت و گستره خصوصی‌شدن اختلاف نظر دارند (اعتضادالسلطنه، ۲۰۱۵: ص ۱). یکی از پیامدهای این جهت‌گیری اقتصادی - سیاسی،

شکل‌گیری نوعی سرمایه‌داری اسلام‌گرا در کشور طی سالیان اخیر بوده است. نیروی اقتصادی‌ای که از یک سو از فرادستی سیاسی و انحصار اقتصادی بهره می‌برد و از سوی دیگر، در قامت دیندار و حافظ دین ظاهر می‌شود. به‌ویژه در سال‌های پس از جنگ، گرایش به نولیبرالیسم در حوزه اقتصادی و گرایش به محافظه‌کاری در حوزه سیاسی، اقتصاد سیاسی ایران را به سوی تحکیم مستمر مناسبات طبقاتی سرمایه‌دارانه و تضعیف مداوم تولید سرمایه‌دارانه سوق داده که نتیجه‌اش، نارضایتی طبقات فرودست بوده است (مالجو، ۱۳۹۶: ص ۱۵). منظور از فرودستان نیز بیکاران، گروه‌های فاقد امنیت شغلی، کارگران، زحمت‌کشان و گروه‌های کم‌درآمدی است که همه دولت‌های ایران سرنوشت آن‌ها را در اختیار بازار آزاد قرار داده و آنان را به بازنده سیاست‌های اقتصادی تبدیل کرده‌اند (بیات، ۲۰۱۸: ص ۱). در ایران هم مانند برخی کشورهای دیگر، بورژواهای مذهبی محافظه‌کار طی این سال‌ها تلاش کرده‌اند به طبقه مسلط تبدیل شوند. این پدیده که شاید بتوان آن را ظهور بورژوازی اسلام‌گرایانه در عصر نولیبرال خواند تا حدی شبیه چیزی است که در ترکیه رخ داد. در این کشور هم بین سیاست‌های نولیبرال، فرایندهای انباشت سرمایه اسلام‌گرایانه و پیدایی دسته‌بندی طبقاتی جدید (و در واقع، دگرگونی در ساختار طبقه سرمایه‌دار) رابطه وجود دارد. حتی جنبش اسلام‌گرای ترکیه (که نماینده‌اش حزب عدالت و توسعه است) به دلیل توانایی در انطباق‌پذیری با نولیبرالیسم و هم‌زمان، تثبیت تسلط بر نیروی کار، به الگویی برای برخی از جنبش‌های اسلام‌گرا در گوشه گوشه جهان تبدیل شده است (Balkan et al, 2017: p.18). دفاع از اقتصاد بازار در یک زمینه دینی، به‌طور معمول با استفاده ابزاری و منفعت‌طلبانه از دین و استفاده انحصاری و رانتی از اقتصاد عجین می‌شود.

نتیجه‌گیری

بخشی از مواجهه مدرن با بازار، بررسی تحولاتی است که دین در این اوضاع از سر می‌گذراند. واقعیت امر این است که منطق بازار در قلمروهایی مثل قلمرو دینی که بنا به قرارداد، اجتماعی محسوب می‌شوند، هم اعمال می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی بازار در نقش نیروی سازمان‌دهنده محوری زندگی اجتماعی و سیاسی ظاهر می‌شود بر هر شکلی از

زندگی و واقعیت اجتماعی و انسانی از جمله امر مذهبی اثر می‌گذارد. پرسش اصلی مقاله این بوده که در زمانه تسلط اقتصاد بازار، چه امکان‌هایی پیش روی دین قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، آیا دین در یک زمینه نولیبرال که حوزه اجتماعی را به‌عنوان شکلی از حوزه اقتصادی و سیاسی بازتعریف می‌کند، از نو تنظیم می‌شود؟

نولیبرالیسم با فروکاستن کارایی اجتماعی به بازدهی اقتصادی و سودآوری مالی، نماینده تفکر اقتصادزده و اکونومیستی است (صداقت، ۱۳۹۴: ص ۱۴). باید توجه داشت که رابطه میان دین و نولیبرالیسم، تک‌سویه نیست و هویت‌ها و سازمان‌های دینی، علاوه بر اثرپذیری از تفکر نولیبرال، به آن واکنش هم نشان می‌دهند. یکی از ابعاد تأثیر متقابل دین و جامعه بازار بر یکدیگر، تغییر روابط میان دین و دولت (حکومت) در محیطی است که به شکل روزافزون جهانی می‌شود. وجه دیگر حضور دین در جامعه بازار، به صحنه آمدن کنش‌گران (یا جنبش‌های) دینی جدید است؛ کنش‌گرانی که در گذشته در موضع اقلیت قرار داشتند یا به حاشیه رانده شده بودند. متکثر شدن هویت‌های اجتماعی و فرهنگی از این حیث که ناظر به پدیداری شکل‌های جدید مقاومت و گروه‌بندی سیاسی است، اهمیت دارد؛ و این که عاملیت دینی با گذار از محدودیت‌های پیشین به فراسوی مرزهای اجتماعی سنتی می‌رود و درگیر بحث‌های جاری درباره سامان‌بخشی مجدد پیکربندی‌های محلی - جهانی می‌شود.

یکی از فرضیه‌ها یا امکان‌های حضور دین در اقتصاد نولیبرال، محافظه‌کار شدن آن به‌مثابه یک استراتژی مقاومت و بقا است. به عبارت دیگر، دین در جامعه مدرن بازارمحور به جای این که محو شود، سنت‌گرا می‌شود. دین سیاسی شده یا ستیزه‌جو را نیز در همین زمینه باید مورد توجه قرار داد. شاید یکی از توجهات بازگشت به سنت، ناکامی عقلانیت بنیادین بازار در پاسخ‌دادن به پرسش‌های دینی پیرامون هستی، وجود، معنا و شکوفایی انسان باشد؛ عقلانیتی که به دلیل تأکید بر فردگرایی افراطی، به بی‌اعتمادی اجتماعی دامن زده است. در این میان؛ البته امکان ضعیف شدن توانایی دین در ایفای نقش انتقادی و ارائه نقد اخلاقی هم مطرح شده است. جامعه بازار با فهم اقتصادی از واقعیت اجتماعی و رویکرد اقتصادی - سیاسی به مسائل مرتبط با اخلاق، جامعه را قراردادی می‌کند که این ادامه‌دهنده و مکمل فرایند سیاست‌زدایی لیبرالیسم است. این که دین در یک جامعه

قراردادی، رقابتی، نابرابر، سیاست‌زدایی شده و اقتصادمحور، تا چه حد بتواند نقش انتقادی و اخلاقی خود را ایفا کند، قابل بحث است. در چنین جامعه‌ای، امکان هم‌افزایی بنیادگرایی دینی و بنیادگرایی اقتصادی هم وجود دارد. تسلط اقتصاد بازار موجب می‌شود که از هر تلاشی برای کاهش هزینه‌های دولت حمایت شود. این همان جایی است که تأمین دینی رفاه و هم‌چنین مؤسسات خیریه، انسان‌دوستانه و جز این‌ها جنبه ابزاری پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، در جامعه بازار شده، دولت‌ها از خیریه‌ها یا هر شکلی از تأمین غیردولتی رفاه حمایت می‌کنند تا عقب‌نشینی از وظایف رفاهی خود را پنهان کنند. وجه دیگر حضور دین در وضعیت‌هایی از این قبیل، دفاع از گروه‌های فرودست جامعه است. به طور مثال، هنگامی که منطق بازار سبب می‌شود تا کارگران، دستمزدی کمتر از سطح معیشت‌شان دریافت کنند، مجامع دینی می‌توانند به صدای نارضایتی آن‌ها در حوزه عمومی بدل شوند، یا هنگامی که یک سیستم سیاسی، رفتاری اقتدارگرایانه از خود نشان می‌دهد، مقامات دینی می‌توانند برای تقبیح این رفتار وارد عمل شوند. در عصر نولیبرالیسم، هدف، بیشتر از آن‌که استثمار نیروی کار باشد، حذف آن به مثابه مقوله‌ای معنادار و در نتیجه، حذف آن به عنوان منبع مقاومت است. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که پیوند نولیبرالیسم و رویکرد مذهبی می‌تواند باعث شکل‌گیری اشکال متعددی از مقاومت در شهروندان شود. قدرت‌گیری نولیبرالیسم، به قول «دیوید هاروی»، با تلاش برای اعاده قدرت طبقاتی نخبگان حاکم بر جامعه در ارتباط است. یورش اقتصاد بازار، ضمن کالایی کردن طبیعت، تمامی مناسبات را هم کالایی می‌کند و با فروکاستن ارزش انسان به یک کالا، تهی شدن جامعه از ارزش‌های طبیعی و انسانی را به دنبال می‌آورد.

در ایران نیز که همه دولت‌های پس از جنگ، سیاست بازار آزاد را اجرا کرده‌اند، سایه منطق حریص و سوداگر بازار بر رفتارهای دینی و معنوی جامعه غیرقابل انکار است. طی این سال‌ها، شاهد تلفیق نولیبرالیسم اقتصادی با محافظه‌کاری سیاسی بوده‌ایم و با تقلیل پدیده‌های اجتماعی به مدل خاصی از اقتصاد و رهاکردن امر اجتماعی، تقریباً همه چیز در جامعه ما کالایی شده است. دفاع از اقتصاد بازار در یک زمینه دینی، که با استفاده ابزاری از دین و استفاده رانتهی از اقتصاد همراه شده، نوعی بورژوازی جدید در جامعه ما پدید آورده است. نولیبرالیسم با وجودزدایی و هستی‌زدایی از جامعه و اصالت‌دادن به اراده آزاد

فردی، مثل نیرویی از بالا و فراتر از ما بر تصورات دینی و اخلاقی‌مان اثر گذاشته است. پدیده مهم دیگر در این عرصه، مصرف‌گرایی است که به‌عنوان جریانی از نمادها، معانی، هویت‌ها و تعلق، با ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، بحث انتخاب در حوزه رفتار دینی را مطرح کرده و مانند نیرویی از پایین، دین‌مان را باز شکل‌دهی کرده است. اگر از منظر طرف‌داران بازار آزاد به رابطه دین و بازار نظر کنیم، به این خوانش ویژه از دین می‌رسیم: همان‌طور که انسان در محضر خدای خویش مسئول رفتارش است، در محضر بازار نیز مسئول بدبختی یا نیک‌بختی خود است. این گزاره، مسائلی را که مستقیماً از امر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برمی‌خیزد، به سطح فردی تقلیل می‌دهد. نولیبرالیسم در جامعه ما، مثل هر جای دیگر، تلاش کرده بازار را به‌مثابه اصل حقیقت تثبیت کند. این تفکر، با بازاری کردن همه جنبه‌های زندگی از جمله جنبه‌های دینی، گستره اثرگذاری‌اش را از حوزه اقتصاد فراتر برده و از امور روزمره تا روابط قدرت در سطح کلان را دربر گرفته است.

کتابنامه

۱. اباذری، یوسف (۱۳۹۲)، «بنیادگرایی بازار: تأملی در مبانی فلسفی مکتب بازار آزاد»، مجله مهرنامه، ش ۳۱.
۲. _____ (۱۳۹۵)، «سیاست‌های نولیبرالیستی زیر تیغ نقد»، وبسایت فردانیوز به نشانی www.fardanews.com به نقل از: روزنامه صبح نو، ۲۶ اردیبهشت.
۳. _____ (۱۳۹۵)، «نولیبرال‌های ایرانی را دست کم نگیرید»، روزنامه صبح نو، ۲۵ آبان، ش ۱۲۶، ص ۱۳.
۴. اسلیتر، دُن و فرن تونکیس (۱۳۸۶)، جامعه بازار: بازار و نظریه اجتماعی مدرن، ترجمه: حسین قاضیان، نشر نی.
۵. برمن، مارشال (۱۳۸۱)، تجربه مدرنیته، ترجمه: مراد فرهادپور، انتشارات طرح نو.
۶. بیات، آصف (۲۰۱۸)، «خیزش فرودستان»؛ گفت‌وگو با سایت سندیکای ترکیه، ترجمه: مهرداد امامی، ۸ ژانویه.
۷. چپل، جیمز (۱۳۹۵)، «چپ‌ها نولیبرالیسم را نفهمیده‌اند: ریشه‌های مذهبی نولیبرالیسم»، ترجمه: محمد معماریان، سایت ترجمان علوم انسانی به نشانی m.tarjomaan.com
۸. حیدری، آرش (۱۳۹۶)، «روان‌شناسی، حکومت‌مندی و نولیبرالیسم»، مجله مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۲۴، ش ۱.
۹. دانش، جابر (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی دین، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و معارف.
۱۰. دیویس، چارلز (۱۳۸۷)، دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی، ترجمه: حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی، تهران: نشر یادآوران.
۱۱. رابرتسون، رونالد (۱۳۸۵)، جهانی‌شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگی، ترجمه: کمال پولادی، تهران: نشر ثالث.
۱۲. راغفر، حسین (۱۳۹۴)، «شریعتی و پاسخ به آینده»، روزنامه شرق، ش ۳۰۱۹، ۴ آذر.
۱۳. ریتزر، جورج (۱۳۹۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه: هوشنگ نایی، تهران: نشر نی.

۱۴. سیف، احمد (۱۳۸۰)، جهانی کردن فقر و فلاکت: استراتژی تعدیل ساختاری در عمل، تهران: نشر آگاه.
۱۵. _____ (۱۳۹۷)، مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی در عصر جهانی کردن، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۱۶. صادقی، علیرضا (۱۳۹۷)، زندگی روزمره تهیدستان شهری، تهران: انتشارات آگاه.
۱۷. صداقت، پرویز (۱۳۹۴)، نقدی بر ایدئولوژی نولیبرالیسم، وبسایت منصور به نشانی www.nasour.net به نقل از روزنامه کارگزاران، ۱۴ بهمن.
۱۸. فکوهی، ناصر (۱۳۹۶)، «نولیبرالیسم نسخه‌ای برای اقتصاد ایران ندارد»، روزنامه فرهیختگان، ۱۳ تیر، ش ۲۲۹۸.
۱۹. کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۳)، «رویکردی انتقادی به نظریه‌های انتخاب عقلانی و بازار دینی و نسبت اسلام با آن‌ها»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، س ۱۰، ش ۳۹.
۲۰. کوزر، لوئیس (۱۳۸۲)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
۲۱. لمکه، توماس (۱۳۹۵)، نقدی بر خرد سیاسی فوکو، ترجمه: یونس نوربخش و محبوبه شمشادیان، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ۷.
۲۲. مالجو، محمد (۱۳۹۶)، «اتلاف نامیمون نولیبرالیسم و محافظه کاری»، روزنامه ایران، ش ۶۷۲۷، ۷ اسفند.
۲۳. محمدی، حمدالله و فاطمه زیباکلام (۱۳۹۳)، «نقد سیاست‌های نولیبرالیسم برای ایجاد هویت نوین در دانشگاه»، فصلنامه مطالعات ملی، س ۱۵، ش ۱.
۲۴. نوربخش، یونس و صدیقه سلطانیان (۱۳۸۹)، «جهانی شدن و چالش‌های دینی و ملی حاصل از آن»، فصلنامه روابط خارجی، س ۲، ش ۳.
۲۵. وبر، ماکس (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه: احمد تدین، تهران: نشر هرمس.
۲۶. ودادهیر، ابوعلی (۱۳۸۲)، «بازار به مثابه یک واقعیت اجتماعی»، فصلنامه علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز، ش ۱۴.
۲۷. ویلم، ژان پل (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.
۲۸. هاروی، دیوید (۱۳۹۷)، امپریالیسم جدید، ترجمه: حسین رحمتی، تهران: نشر اختران.

۲۹. _____ (۱۳۹۴)، فضاهاى امید، ترجمه: علیرضا جباری، تهران: نشر افکار.
۳۰. هال، آنتونی و جیمز میجلی (۱۳۸۸)، سیاست اجتماعی و توسعه، ترجمه: مهدی ابراهیمی و علیرضا صادقی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
31. Balkan, Neseccan et al (2017), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, New York: Berghahn Books.
32. Birch, Kean (2017), *A Research Agenda for Neoliberalism*, Edward Elgar Publishing.
33. Day, Keri (2016), *Religious Resistance to Neoliberalism*, New York: Palgrave Macmillan.
34. Delanty, Gerard (2009), The Foundations of Social Theory, in 'Bryan S. Turner, *The New Blackwell Companion to Social Theory*; Oxford: Blackwell.
35. Etezadosaltaneh, Nozhan (2015), *The Growing Monster of Neoliberalism in Iran*, available at www.intpolicydigest.org.
36. Gauthier, Francois (2017), *Religion is not what is used to be: consumerism, neoliberalism, and the global reshaping of religion*, available at blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety.
37. Hackworth, Jason (2012), *Faith Based: Religious Neoliberalism and the Politics of Welfare in the United States*, the University of Georgia Press.
38. Martikainen, Tuomas and Gauthier, Francois (2013), *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, England: Ashgate publishing.
39. Micocci Andrea and Di Mario, Flavia (2018), *The Fascist Nature of Neoliberalism*, London and New York: Routledge.
40. Nguyen, Kim Hong (2017), *Rhetoric in Neoliberalism*, London and New York: Palgrave Macmillan.
41. Pleyers, Geoffrey (2013), *A Brief History of the Alter-Globalization Movement*, available at www.booksandideas.net.
42. Spies-Butcher, Ben et al (2012), *Market Society: history, theory and practice*, Cambridge University Press.
43. Springer, Simon et al (2016), *The Handbook of Neoliberalism*, London and New York: Routledge.
44. Turner, Bryan S (2011), *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge University Press.

آسیب‌شناسی انگاره وجوب همگانی امر به معروف و نهی از منکر

عبدالحسین رضایی‌راد*

چکیده

«کنترل اجتماعی» و «نظارت اجتماعی» از ضرورت‌های هر جامعه برای حفظ انسجام جامعه و محافظت از هنجارهای اجتماعی است که در تعالیم دینی نیز تحت عنوان «امر به معروف» و «نهی از منکر» مورد پذیرش و تاکید قرار گرفته است و در فقه اسلامی به عنوان واجب کفایی مورد پذیرش بسیاری از محققان و عالمان قرار گرفته است؛ با این وجود، بسیاری از محققان کوشیده‌اند برخی از مراحل این دو فریضه را وظیفه‌ای همگانی مطرح کنند و عموم مردم را موظف به انجام آن نمایند. این مقاله بدون ورود به ادله‌ی فقهی، می‌کوشد با نگاهی به شواهد تاریخی و تجربیات اجرای این دو فریضه، پیامدهای اجتماعی همگانی شدن آن‌ها را در سه عنوان زیر بررسی نماید:

۱. شیوع سطحی‌نگری و عوام‌زدگی ۲. بی‌نظمی و اختلال نظام ۳. محدود شدن دایره‌ی تاثیر.

کلیدواژه‌ها

امر به معروف، نهی از منکر، عوام‌زدگی، اختلال نظام.

مقدمه

«امر به معروف» و «نهی از منکر»، دو وظیفه عملی از وظایف عملی مسلمانان هستند و عبارتند از: نشان دادن عکس‌العمل در مقابل ترک وظایف دینی توسط سایر افراد به طوری که از ترک مجدداً آن وظایف جلوگیری شود و از آنجایی که این وظیفه به حوزه عمل مکلفین مرتبط است، در شمار فروع دین به حساب می‌آید (جابری‌زاده، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ص ۲۰۲). درباره این که این دو اصل، وظیفه عموم مردم یا گروهی خاص از جامعه است و ماهیت این وظیفه، سوای از شرایط استثنایی و غیرعادی، یک ماهیت فردی یا گروهی است، از دیرباز در آثار فقهی، منابع تفسیری و کتب کلامی، مورد توجه قرار گرفته است (به‌عنوان نمونه: ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: صص ۳۸۳ و ۳۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰: ص ۹۳ و ۲۱۶؛ رشید رضا، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۳۴، اشعری، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۳۱۱ و ج ۲: ص ۱۲۵).

دلایل طرفین - هر چه که باشد - ما را از این مطلب بی‌نیاز نمی‌کند که در پیامدهای اجرایی شدن هر کدام از این دیدگاه‌ها نیاندیشیم؛ به‌ویژه، دیدگاه معروف امام خمینی ۱ مبنی بر تاثیر زمان و مکان در فقه (امام‌خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ص ۹۸) و این مطلبی است که ما آن را «مطالعه راهبردی علم فقه» می‌نامیم.

۱. بیان مسئله

این تحقیق درصدد پاسخ به این پرسش است که در صورت پذیرش نظریه عینی بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر و همگانی کردن این دو وظیفه، چه پیامدهای منفی در اجتماع قابل انتظار خواهد بود و محقق می‌کوشد تا با مطالعه تجربه‌های تاریخی اجرای این دو اصل در جوامع اسلامی و نیز با مددگیری از اصول مسلم سیاسی فرهنگی و اجتماعی، نتایج منفی همگانی شدن این دو فریضه در اجتماع را تحلیل نماید.

۲. پیامدهای همگانی کردن امر به معروف

همگانی کردن امر به معروف - صرف نظر از آن که به لحاظ فقهی چه حکمی دارد و مقتضای ادله نقلی چیست - با عنایت به تجربه‌های اجتماعی و تاریخی می‌تواند پیامدهای

مثبت و منفی بسیاری در پی داشته باشد که بی شک علاوه بر محققین علوم اجتماعی، برای فقهیان دردمند و متعهدی که علاوه بر بیان احکام و ادله آن‌ها به اجرا و تحقق اهداف احکام هم توجه دارند، نیز می‌تواند قابل توجه باشد تا با بررسی این پیامدها و علل آن‌ها به چاره‌اندیشی برای رفع آن‌ها اقدام نموده و حکم شرعی را به گونه‌ای بازنگری و تبیین کنند که این پیامدها را نداشته باشد.

درباره پیامدهای مثبت همگانی کردن این دو فریضه؛ تا اندازه‌ای سخن گفته شده و مواردی چون «سرعت تاثیر» و «تعمیم حس مسئولیت‌پذیری در جامعه» و «ضمانت اجرای مردمی برای قانون و ایجاد نوعی نظارت همگانی» به عنوان نتایج مطلوب و قابل انتظار در تعمیم این فریضه مورد توجه صاحب نظران قرار گرفته است (رضایی‌راد، ۱۳۸۶: ص ۵۷ و همو، ۱۳۸۷: ص ۹۳ به بعد)، اما درباره پیامدهای نامطلوب این دیدگاه، کاری تحقیقی ویژه‌ای انجام نشده است. بر این اساس، بخشی از این پیامدهای نامطلوب در قالب سه عنوان زیر ذکر می‌شود:.

۱-۲. شیوع سطحی‌نگری و عوام‌زدگی

خطر عوام‌زدگی و سطحی‌نگری، از آفت‌های بزرگی است که صالحان و دردمندان امور اجتماعی از آن رنج کشیده و خطر آن را گوشزد کرده‌اند (مطهری، بی تا: ص ۲۲۹، ۳۵۹ و ۶۳۰؛ شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۹۰: ص ۱۲۳؛ امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۸: ص ۲۶۹؛ همان، ج ۱۹: ص ۴۳ و ج ۲۰: ص ۲۰). خطر عوام‌زدگی و شیوع سطحی‌نگری در اجرای این وظیفه نیز می‌تواند خود را نشان دهد و این اصل صحیح و متعالی را در اثر کج فهمی‌ها و برداشت‌های نادرست افراد ناآگاه، به وضعیتی درآورد که با هدف اصلی آن، مغایر یا در تضاد باشد؛ زیرا شناخت معروف و منکر و مصادیق آن‌ها و شیوه‌های درست اجرای آن، به آگاهی‌های عمیق، مهارت‌ها، ذوق و سلیقه‌های خاصی نیاز دارد (ر.ک. رشیدرضا، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۳۸ - ۴۴؛ ابن‌اخوه، ۱۴۰۹ق: ص ۵۳؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۳ق: ص ۱۵-۱۶) که عموم مردم از آن برخوردار نیستند و ناآگاهی از آن‌ها می‌تواند از امر به معروف - که اصلی تعالی‌بخش و مترقی است - اصلی زیان‌بار و مشکل‌آفرین به وجود آورد.

۱-۱-۲. دلایل شیوع سطحی‌نگری

شیوع سطحی‌نگری در همگانی کردن امر به معروف می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) دشواری اجرای شرط تاثیر

در هیچ کدام از واجبات شرعی، شرط احتمال تأثیر مطرح نشده است و تنها در این وظیفه شرط شده است (مطهری، بی تا: ص ۷۲ و السیوری، ۱۳۶۵: ص ۳۵۷)؛ بر این اساس، چگونه ممکن است بدون آگاهی از شیوه‌های دقیق و تأثیرگذار و ویژگی‌های متفاوت افراد جامعه و جوامع مختلف در مورد احتمال تأثیر، قضاوت کرد و در نتیجه، در مورد وجوب یا عدم وجوب در هر موقعیتی نظر داد؟ یک فرد، به دلیل ناآگاهی از روش‌های تأثیرگذار نمی‌داند که امر به معروف او چه تأثیری خواهد گذاشت و آیا تأثیر معکوس نخواهد داشت؟ و در چنین شرایطی، وجوب و حرمت، هر دو محتمل است؛ زیرا اگر روش، تأثیرگذار است و تأثیر مثبت می‌گذارد، واجب و در صورت داشتن تأثیر معکوس، حرام خواهد بود.

ب) ضرورت ایجاد دگرگونی

در امر به معروف؛ حتی تأثیر هم کافی نیست، بلکه باید ایفای این وظیفه به گونه‌ای باشد که قلب‌ها دگرگون شود و به قول امام خمینی: «خدا مقلب القلوب است، ما هم باید مقلب القلوب باشیم» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۸: ص ۶۵ و ج ۱: ص ۱۶ - ۲۱) و به تأثیر رفتاری قناعت نکنیم (همایون، ۱۳۷۴: ص ۶۴ - ۶۵).

ج) نیازمندی به مهارت‌های متعدد

بر این اساس، به عهده گرفتن این کار پیچیده و دقیق از سوی عموم مردم - که افراد ناآگاه در میان آن‌ها بسیار است - می‌تواند به جای اصلاح جامعه و هدایت، نتیجه‌ای معکوس و منفی به بار آورد. چگونه می‌شود وظیفه‌ای را به مردم عادی سپرد که مهارت‌ها، دانش‌ها و حتی هنرهای بسیاری به عنوان پیش‌نیازهای آن توسط متفکران و محققین تبیین شده است. مهارت‌ها و دانش‌هایی که نه تنها از توان یک فرد عادی بیرون است، بلکه حتی

در تصور او نمی‌گنجد. اکثر محققانی که در زمینه‌ی امر به معروف و نهی از منکر و تألیف کردند، پذیرش این وظیفه را مشروط به برخورداری از مهارت‌های خاصی دانسته و هر کدام به یک یا چند مهارت از مهارت‌های زیر اشاره کرده‌اند:

۱. شناخت روش‌های تأثیرگذاری (همایون، ۱۳۷۴: ص ۵۹ - ۶۱؛ مطهری، بی‌تا: ص ۷۰)؛
 ۲. آگاهی از ریشه‌های مفاسد (مطهری، بی‌تا، ص ۷۰؛ سروش، ۱۳۷۳: ص ۲۷۷ - ۲۷۸)؛
 ۳. روان‌شناسی فاعلین منکر و تارکین معروف (همایون، ۱۳۷۴: ص ۵۹ - ۶۱؛ سروش، ۱۳۷۳: ص ۲۷۵)؛
 ۴. شناخت مصادیق معروف و منکر در شرایط زمانی و مکانی مختلف (شریعتی، ۱۳۷۸: صص ۵۲، ۵۵ و ۵۶؛ سروش، ۱۳۷۳: ص ۲۷۵)؛
 ۵. شناخت ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی و سوابق تاریخی و علایق مطرح هر جامعه؛
 ۶. شیوه‌های مختلف مبارزه با منکر در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت؛
 ۷. ضرورت تفکیک منکرات ریشه‌ای از غیرریشه‌ای و اهم از مهم (سروش، ۱۳۷۳: صص ۲۷۶ - ۲۷۷ و مطهری، بی‌تا: ص ۷۰).
- روشن است که بیشتر افراد جامعه از مهارت‌های ذکر شده، برخوردار نیستند، با این وجود، چگونه می‌توان از وجوب همگانی این دو فریضه دفاع کرد.

۲-۱-۲. پیامدهای عدم آگاهی از مهارت‌ها

عدم برخورداری از این مهارت‌ها، می‌تواند این دو فریضه را از مسیر خود منحرف کند؛ زیرا ترک اهم و اشتغال به مهم، به فرمایش امام علی 7 آفتی بزرگ است (فیض‌الاسلام، ۱۳۸۳ق، نامه ۶۳، بند ۲۲) و می‌تواند فرد را به جای تهاجم به منکرات، به حالت تدافعی گرفتار کند و در نتیجه؛ با بهره‌گیری از شیوه‌های نادرست و اکتفای ساده‌لوحانه به فردسازی از آثار شگرف و پنهان جامعه، سازمان و نظام بر افراد غفلت بوزد (شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۵۶ و همایون، ۱۳۷۴: ص ۱۸۱) و در اثر ناآگاهی از تنوع سبک‌ها و سلیقه‌ها در جامعه، روش‌ها و برداشت‌های خود را [به‌مثابه] وحی نازل شده تلقی کنند و آن‌ها را به‌عنوان تنها مصداق معروف جامعه تحمیل کند و خود را مقیاس و معیار حق و باطل بداند و جز شیوه‌ی خود، شیوه‌ی دیگری را به رسمیت نشناسند (شهیدی، ۱۳۷۴، خطبه ۱۷، ص ۲۰) و

در سایه این جهل مرکب «معروف را منکرتر از منکر بشمارد» و با تحمیل رأی خود بر جامعه و ایجاد نوعی دگماتیسم مذهبی، سبب نفرت جامعه از دین و نوعی نقض غرض را فراهم آورد.

۳-۱-۲. واکنش علما در مقابل خطر عوام‌زدگی

چه بسا بر اساس همین پیچیدگی‌ها و خطراتی که در امر به معروف برای هر کسی وجود دارد، بعضی از علما گفته‌اند: «این اصل، امروز عملی نیست و منحصر به زمان حضور معصوم و مشروط به نظارت ایشان است» (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲: ص ۳۶۱ به بعد). و نیز: «وقتی آدم درباره منظره‌های هولناک و وحشیانه‌ای که در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر پیدا شده، فکر می‌کند، خدا را شکر می‌کند که چه خوب شد که این امر به معروف و نهی از منکرها از بین رفت. باید گفت؛ اگر امر به معروف و نهی از منکر این است، خوب است متروک بماند» (مطهری، بی تا: ص ۶۱).

داستان‌هایی مستند و حکایاتی تاریخی وجود دارد که از صدر اسلام تا کنون، هرگاه افراد ناآگاه و متعصب عهده‌دار این وظیفه خطیر گردیده‌اند. با وجود حسن نیت خود، به خاطر ناآگاهی از ظرایف نهفته در این امر، فجایعی را به بار آورده‌اند که دل‌ها را به درد می‌آورد (همان: ص ۶۲ به بعد و شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۶۹ به بعد). به اعتقاد برخی از محققان تاریخ فقه، گرایش علما به کفایی شدن این فریضه و صرف نظر از نظریه‌ی وجوب عینی، متأثر از چنین فجایعی بوده است و بعید به نظر نمی‌رسد که محدودیت‌ها و شرایط بسیاری که - در منابع مختلف - برای اجرای این دو فریضه مقرر است، پیش از آن که برخاسته از ادله‌ی فقهی باشد، حاصل تجربیات تلخی است که از اجرای عوامانه‌ی این دو فریضه شاهد بوده‌اند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ص ۲۰۵، مدخل «امر به معروف») یا محدودیت‌های فراوانی را برای آن وضع کرده‌اند (همان) و یا آن را به گروه خاصی اختصاص داده‌اند (الناصری، ۱۹۹۷م، ج ۳: ص ۱۹۷ و حاجی‌خلیفه، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۱۶) و فقط علمای بزرگ (اعتماد السلطنه، ۱۳۰۶ق: ص ۱۱۹) را شایسته تصدی این وظیفه دانسته‌اند و مردم عادی را از دخالت در این امر باز داشته‌اند و یا شرط اجتهاد را در آمر به معروف مطرح کرده‌اند (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ص ۲۴۱؛ ابویعلی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۸۵؛ القاسمی، ۱۴۱۱ق: ص ۵۹۶؛ ابن‌اخوه، ۱۴۰۹ق: ص ۸۵؛ شیزری، ۱۳۶۵ق: ص ۶؛ نویری، بی تا، ج ۶: ص ۲۹۱ و قلقشندی، بی تا، ج ۳: صص ۲۰۹ - ۲۱۵) و از آن‌جا که

اجتهاد شرعی، سهل الوصول نبوده و احتمال تعطیلی این اصل را در اثر کمبود مجتهد جامع الشرایط می‌داده‌اند، برخی دیگر از فقها به جای اجتهاد شرعی، اجتهاد عرفی را شرط کرده‌اند (ابن‌اخوه، ۱۴۰۹ق: ص ۵۳) و نیز شاید به همین سبب در جمهوری اسلامی تا بیش از سی سال از انقلاب اسلامی، قانونی که مجوز اجرای عملی امر به معروف را به مردم عادی دهد، تنظیم نشده و در سال ۱۳۹۴ که بعد از چالش‌های فراوان چنین قانونی به تصویب می‌رسد، در دستورالعمل ستاد اجرای امر به معروف به‌عنوان اولویت آخر از شش اولویت مطرح می‌شود (دستورالعمل اجرایی قانون حمایت از آمران به معروف مصوب ستاد اجرایی امر به معروف، ۱۳۹۴ش) و شناخت مصادیق منکر و معروف و آموزش آن‌ها در اولویت‌های بیشتری قرار می‌گیرند و عاقبت از بیم آن که با نگرشی سطحی، منکر فقط در یک چیز (بی‌حجابی) خلاصه شود و دروغ، تهمت، رشوه‌خواری و بورسیه قلبی منکر به حساب نیاید، رییس‌جمهور طی نامه‌ای به رهبر معظم انقلاب، تقاضای توقف اجرای آن را می‌کنند (نوبخت، ۱۳۹۶/۲/۱۵، کد خبر ۴۶۰۷۹۸).

۲-۲. بی‌نظمی و اختلال نظام

در فقه اسلامی، حفظ نظام اجتماعی از اوجب واجبات است. هر عملی که منجر به اختلال نظام شود، شرعاً حرام است؛ حتی اگر حکم مسلم شرع باشد (باقی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۷۰-۲۰۰) و امر به معروف و نهی از منکر نیز از این مطلب مستثنا نیست و با همه اهمیتی که دارد نمی‌تواند مجوزی برای اختلال نظام جامعه باشد؛ زیرا اختلال نظام و هرج‌ومرج، خود از آنکس منکرات است و اگر به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، عملی انجام شود که نظام را مختل کند، امر به معروف به امر به منکر تبدیل می‌شود و به جای واجب، حکم حرمت خواهد داشت.

خطر اختلال نظام در اجرای همگانی امر به معروف و نهی از منکر به صورت‌های مختلفی می‌تواند خودنمایی کند که در ادامه به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۲-۲-۱. خطر درگیری فیزیکی

امر به معروف، تنها یک وظیفه‌ی شفاهی نیست و اثربخشی این اصل در جامعه وابسته به

گسترش آن تا مرحله عملی است و لذا در روایات، کسانی که به سخن اکتفا می‌کنند، مورد انتقاد قرار گرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ص ۸۹).

از سوی دیگر، امر و نهی حکام هم یکی از بخش‌های مهم این وظیفه است (ری‌شهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ص ۲۶۲، حدیث ۱۲۴۱۹) و به هیچ‌عنوان، این وظیفه در رابطه افراد با همدیگر محدود نگردیده است، بلکه در صورت وقوع منکری از حکام یا حدوث ظلم و بدعت و طغیان، برداشت سلاح برای مبارزه با آن هم واجب است (ابن‌میمون، ۱۴۰۷ق، ص ۶۶؛ تفتنازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ص ۱۷۴ و منتظری، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۹۳ به بعد) و فقها حق شورش علیه حاکم غیرعادل را با استناد به اصل امر به معروف و احادیثی از قبیل: «الاطاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» برای مکلفین ثابت و مسلم می‌دانند (میرعلی، ۱۳۹۲: ص ۱۷۵-۱۹۵؛ الحلی، ۱۳۸۶ق: ص ۶۲۷ و ابن‌البراج، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۴۶۷) و حتی برخی از محققان با تلویح، حق نهی از منکر را حقی فرا قانونی و از حقوقی دانسته‌اند که حاکم نمی‌تواند آن را از شهروندان سلب کند یا برای آن حد و مرز تعیین کند (سروش، ۱۳۷۳: ص ۲۶۹). برخی دیگر، حتی تصدی آن را نیازمند اذن از سوی کسی ندانسته و گفته‌اند اذن عمل به امر به معروف را خدا به آن‌ها داده است؛ زیرا آن‌ها به تعبیر آیات و روایات (سوره فاطر: ۳۹، سوره نور: ۵۵ و ری‌شهری، ۱۴۰۴ق، حدیث ۱۲۳۸۶)؛ جانشین خدا در زمین هستند (Shafaat, 2004: p.5.6).

چنین اظهارنظرها و نگرش‌هایی به مسئله امر به معروف؛ حتی اگر مسلم و موافق موازین فقهی و حقوقی باشد، از اصل امر به معروف، اصلی فراقانونی و بسیار گسترده و غیرقابل کنترل و ضابطه‌ناپذیر می‌سازد که بر اساس آن بتوان هر قانونی را زیر پا گذاشت و به خاطر حفظ پاره‌ای از ارزش‌ها، نظم اجتماع را که اعراف معروف‌ها و اشرف ارزش‌هاست، بر هم زد و اگر چنین شود، حفظ نظم و امنیت که اصدق مصادیق معروف است (ر.ک: باقی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۶۹-۲۰۰)، به وسیله امر به معروف قربانی می‌شود و با چنین برداشتی، دست حاکم برای حفظ امنیت بسته شده و نفوذ و قاطعیت احکامش کاهش می‌یابد؛ زیرا بسیاری از تصمیمات حاکمان که برای حفظ امنیت و آرامش جامعه گرفته می‌شود، ممکن است از جهاتی با حکمی از احکام شرعی در تضاد باشد یا به تعطیلی موقت سنتی از سنت‌ها بیانجامد که البته حاکم اسلامی چنین حقی را دارد که از باب قاعده: «الاهم فالاهم» برای حفظ مصلحت و امنیت جامعه - که از هر چیزی مهم‌تر است -

دست به چنین اقداماتی بزند، ولی با چنان برداشتی از نهی از منکر این فریضه اسلامی برای حاکمی که درصدد تأمین امنیت کشور است، ایجاد مانع می‌کند و توجیهی برای سرپیچی از قوانین می‌گردد (Ulrike, 2005: p.4) و بی‌نظمی و اغتشاش و هرج و مرج را تئوریزه می‌کند و جامعه را مدام، در معرض حوادث و شورش‌ها قرار می‌دهد؛ چنین جامعه‌ای هیچ‌گاه روی آسایش و ثبات را نخواهد دید و در نتیجه، از آرامش و سعادت و پیشرفت علمی و فرهنگی بویی نخواهد برد؛ به خصوص اگر در این میان، افرادی باشند که با سوءاستفاده از این اصل، برای تأمین اغراض سیاسی یا مادی خود دست به اعمالی بزنند و جنایت‌ها و سرقت‌ها و آشوب‌طلبی‌های خود را به نام امر به معروف بر جامعه تحمیل کنند (مطهری، ۱۳۴۸، ج ۲: ص ۴۹، ۷۳۴ و ۷۶۶) و غالباً اثبات جرم‌هایی از این قبیل و مشخص کردن این که آیا به راستی منکری رخ داده یا معروفی ترک شده، یا این که امر به معروف بهانه‌ای برای آشوب بوده است، بسیار دشوار است و بیشتر چنین پرونده‌هایی در هاله‌ای از ابهام باقی مانده و مشمول گذر زمان می‌شوند.

۲-۲-۲. زمینه‌سازی سوءاستفاده مغرضین

علاوه بر پیامدهایی که برای همگانی کردن امر به معروف بیان شد، احتمال سوءاستفاده‌ی مغرضین از فضای عوامانه‌ی جامعه نیز می‌تواند آفت مهمی باشد و مسئله را خطرناک‌تر جلوه‌گر سازد؛ به‌ویژه با توجه به این که بسیاری از فقها پای‌بندی آمر و ناهی را به امر و نهی خود و به دستورات شرعی شرط ندانسته‌اند و فاسقین را هم موظف و مجاز به تصدی این فریضه مهم معرفی کرده‌اند (الغزالی، ۱۳۵۲ق، ج ۲: صص ۳۴۰ - ۳۴۲؛ القرطبی، ۱۳۷۳ق، ج ۶: ص ۲۵۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۳۰؛ الجزائری، ۱۱۷۰ق: ص ۲۰۱ و ماوردی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۳۴۰ - ۳۴۲). چنین فتوایی می‌تواند پای افراد بی‌تقوا و مغرض به دو فریضه‌ی الهی را باز کند زمینه‌غرض‌ورزی و سوءاستفاده‌های مختلف را باز کند.

۲-۲-۳. واکنش حقوق موضوعه ایران و مشکل اختلال نظام

در جمهوری اسلامی ایران، در قوانین کشوری، امر به معروف به‌عنوان یکی از عوامل مؤجّه نمودن جرم تصویب می‌شود (ر.ک. بند ۳ ماده ۳۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۶۱)، اما

پس از مدت کوتاهی، این قانون حذف می‌شود (در قانون مجلس شورای اسلامی مصوب ۱۳۷۰ بند ۳ حذف گردیده است) و با وجود آن که پس از ده‌ها سال قانون حمایت از آمران به معروف و نهی از منکر به عنوان اولین قانون برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر در مجلس و دولت به تصویب می‌رسد، به دلیل احتمال بروز هرج و مرج و اصطکاک، رئیس‌جمهور از رهبر معظم انقلاب، تقاضای توقف اجرای آن را می‌کنند (نویخت، ۱۵/۲/۱۳۹۶ ش. کد خبر ۴۶۰۷۹۸، خبرگزاری مشرق نیوز). این گونه اتفاقات، می‌تواند گواهی بر آن باشد که امر به معروف می‌تواند بهانه‌ای برای فرصت‌طلبان باشد و این که نمی‌توان از آن به عنوان اصلی فراقانونی دفاع کرد و به آمران و ناهیان اجازه داد که به خاطر نهی از منکر دست به کارهای غیرقانونی بزنند.

در جمهوری اسلامی ایران بارها به نام امر به معروف، اعمال بسیار ناشایستی؛ چون: اسید پاشی به زنان بدحجاب و قتل‌های زنجیره‌ای و مانند آن‌ها اتفاق می‌افتد (سایت خبری دی‌گربان، ۲۰۱۴م) و بعد از سال‌ها از گذشت آن و تاکید رییس‌جمهور به تسریع در یافتن عاملان آن (سایت خبری ایرنا، ۱۳۹۳)، این گونه پرونده‌ها به نتیجه‌ای نمی‌رسد و این مطلب، نشان‌دهنده آن است که حتی در نظام‌های برحق نیز احتمال بروز ناامنی و هرج و مرج در همگانی کردن امر به معروف قابل وقوع است و برخلاف تصور بعضی که به طور ضمنی نظام اسلامی را از این آفت مستثنی می‌دانند (خیری، ۱۳۹۴: ص ۲۵۱)، این مطلب ارتباطی با نوع حاکمیت ندارد و به ذات این نظریه و همگانی کردن این وظیفه و هر پدیده‌ی اجتماعی که با مردم عادی مرتبط است، باز می‌گردد؛ زیرا یک نظریه علمی که تنها مورد استفاده‌ی محققان است، هیچ‌وقت دچار عوام‌زدگی نمی‌گردد و اما نظریه‌ای که مصرف همگانی پیدا می‌کند، به طور طبیعی در معرض خطر کج‌فهمی و عوام‌زدگی قرار می‌گیرد.

رهبری معظم انقلاب اسلامی نیز بارها از دست‌زدن به اعمال غیرقانونی و دخالت در کار نهادهای قانونی به بهانه امر به معروف نهی کرده‌اند (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در مراسم تنفیذ حکم رئیس‌جمهوری وقت، ۱۳۸۰) و این مطلب، نشان‌دهنده وقوع چنین خطری یا محتمل بودن آن از نظر ایشان است.

۲-۲-۴. سوءاستفاده حاکمان ناهل

علاوه بر آن که همگانی کردن امر به معروف، می تواند زمینه ساز سوءاستفاده مغرضان و ایجاد اختلال در نظام جامعه باشد و در کار حاکمان صالح که برای حفظ امنیت می کوشند، مانع ایجاد کند و اگر آمران به معروف بر حق بوده و به راستی به خاطر وقوع منکر یا ترک معروفی دست به اعمالی زده باشند که موجب بروز اختلاف و نزاعی شده باشد، حاکمان ناهل می توانند آنان را به بهانه اغتشاش و ایجاد بی نظمی یا با تنظیم شکایتی صوری از جانب فاعلین منکر به بند کشانده و به مجازات برسانند؛ زیرا اثبات وقوع منکر از طرق رسمی بسیار دشوار است، اما اثبات اقدام به ایجاد نزاع و درگیری بسیار آسان؛ چه بسیار مواردی که حاکمان ناهل برای سرکوب کردن یک جریان و نهضت مردمی افرادی را اجیر می کنند تا با همان شعارها و سخن ها به ایجاد ناامنی پردازند و پس از آن، به بهانه جلوگیری از بی نظمی و اغتشاش با وانمود کردن این خراب کاران به جای انقلابیون، نهضت مردمی را سرکوب کرده و بر منکرات حکومت سرپوش می گذارند. مشابه همان چیزی که در ایام انقلاب در ایران توسط شاه مخلوع اتفاق افتاد و شاید بر همین اساس بود که امام خمینی، تظاهرکنندگان را از شکستن شیشه های مؤسسات دولتی که پیش از آن مرسوم شده بود، منع می کردند و تقاضاهای همکاری ایشان با گروه های مسلح را رد می کردند و مبارزه مسلحانه با رژیم شاه را مجاز نمی دانستند و تنها به مبارزه فرهنگی و مسالمت آمیز می پرداختند و تا آخرین روزهای قبل از پیروزی و در حالی که رژیم شاه، حکومت نظامی اعلام کرده بود و هرگونه تجمع بیش از سه نفر را سرکوب می کرد، اجازه مبارزه مسلحانه صادر نمی فرمودند و فقط با اکتفا به مبارزه فرهنگی و سیاسی انقلاب را به پیروزی رساندند.

امام علی ۷ مسلمین را از برخورد فیزیکی با مخالفان منع می کردند. روزی، یکی از اصحاب امام علی ۷ در جواب کسانی که ادعای: «سئلونی قبل ان تفقدونی» امام علی را باور نمی کردند و اتهام جهالت به آن حضرت می زدند، می خواستند آن ها را آذوب کنند، ولی حضرت در پاسخ فرمود: «رهایشان کنید و شتاب نکنید باعجله و خشونت، حجت خدا قائم نمی شود و براهین خدا آشکار نمی گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ص ۱۲۶). درگیرهای شدید و خونین میان آمران به معروف و حکام از سویی و میان مردم و آمران به معروف از

سوی دیگر - که در ادامه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود؛ صرف نظر از این که حق با کدام یک از طرفین بوده است - می‌تواند بهترین گواه از وجود آفت بی‌نظمی و هرج و مرج در همگانی کردن امر به معروف باشد و از تعارضات مشکل‌آفرینی که در اجرای همگانی و بی‌مهار این فریضه وجود دارد، حکایت کند:

۱. درگیری میان آمران به معروف و اعاجم در بغداد در سال ۵۳۷ ق که در آن‌جا قایق‌هایی که شراب حمل می‌کردند، در نزدیکی مدرسه‌ای از مدارس طلاب در بغداد پهلو گرفتند و طلاب فقه نسبت به این مسئله موضع‌گیری کردند، اما اعاجم آن‌ها را کتک زدند و به این شکل درگیری آغاز شد (ابن جوزی، ۱۳۵۸ق، ج ۱۸: ص ۲۶)؛

۲. به دارکشیدن یحیی بن ذکریای محتسب توسط منصور عباسی سال ۱۵۷ (البغدادی، بی تا، ج ۱: ص ۷۹)؛

۳. کشته شدن احمد بن طیب سرخسی - محتسب بغداد - به دست معتضد عباسی در سال ۲۸۳ یا ۲۸۶ ق (مسعودی، ۱۳۶۵ق، ج ۴: ص ۲۳۲) و موارد بسیار دیگر^۱.

کسی که رویدادهای دهه هفتاد و هشتاد را در دانشگاه‌های این کشور بررسی نماید، درمی‌یابد که گروه‌های امر به معروف با زور در صدد جلوگیری از منکرات بوده‌اند؛ حتی در شهر «اسیوط» کار به جایی می‌رسد که از زن و مردی که با هم راه می‌رفتند، می‌خواستند که محرم بودن خود را ثابت کنند و اگر نمی‌توانستند ثابت کنند، ممکن بود مورد ضرب و شتم هم قرار بگیرند. در ضمن، گروهی نیز که به آن‌ها «خواهران» می‌گفتند، تلاش داشتند دانشجویان دختر و استادان زن دانشگاه را به پوشش اسلامی ترغیب نمایند و در صورتی که ارشادها و راهنمایی‌های آن‌ها راه به جایی نمی‌برد، سرزنش و اهانت وسیله‌ای بود که مورد استفاده قرار می‌گرفت. اعضای گروه‌های اسلامی در آن دوره بارها به برهم زدن جشن‌های دانشگاهی اقدام کردند؛ زیرا معتقد بودند که در این مراسم اختلاط دختران و پسران و کارهای منکر صورت می‌پذیرد... شهرهای دانشگاهی در آن زمان صحنه درگیری‌های دانشجویی میان جریان‌های گوناگون فکری و دانشجویان اسلام‌گرا

۱. برای اطلاع بیشتر می‌توان به کتاب آقای احمد عزالدین البیابونی مراجعه کرد که ایشان افرادی را که در راه امر به معروف به شهادت رسیده‌اند، شناسایی کرده و از سیره آنها به‌عنوان مُثُلِ اعلای این فریضه یاد کرده است (البیابونی، ۱۴۰۵ق: ص ۲۷).

بود و عامل این درگیری‌ها مسایلی بود که به اعتقاد اسلام‌گرایان منکر به‌شمار می‌آید و از این رو با استفاده از زور درصدد برمی‌آمدند [تا] جلوی آن را بگیرند. اعضای گروه‌های اسلامی در آن دوره به برخی از ویدئو کلپ‌ها حمله کردند و آن‌ها را به آتش کشیدند و این حملات سروصدای زیادی به راه انداخت و دستگاه‌های دولتی را به واکنش وادار کرد» (باهر، ۱۳۷۰، ش ۲۵: ص ۳۶).

۳. چاره‌جویی علما برای مشکل اختلال نظام

بسیاری از علمای اسلامی به خطر وقوع اختلال نظام در اجرای امر به معروف پی برده‌اند و کوشیده‌اند با بیان شروط و قیودی به احکام این فریضه، از این آفت مهم پیش‌گیری کنند. به همین منظور، بعضی از علمای شیعه، وجوب امر به معروف را مشروط به إذن حاکم شرع دانسته‌اند (ر.ک: زمخشری، بی تا، ج ۱: ص ۳۹۸ و نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۷۹ به بعد). برخی دیگر، مرحله عملی و یدی آن را به إذن حاکم شرع مشروط کرده‌اند (همان) و این‌جا است که می‌توان فهمید، کنایه‌ای که بعضی از علمای اهل سنت به شیعه به‌خاطر این مسئله زده‌اند و آن را ادعایی بی‌اساس و خلاف عمومیت این وظیفه دانسته‌اند، (الغزالی، ۱۳۵۲ق: ص ۱۹)، چرا صحت ندارد؛ زیرا مستند و دلیل علمایی که مرحله یدی امر به معروف توسط عموم مردم را جایز ندانسته‌اند، این بوده که هرچ و مرج و فساد نظام پیش‌نیاید (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۸۳) و این چیزی است که توسط خود مستشکلین هم در آثار دیگرشان مورد قبول قرار گرفته (ر.ک: الغزالی، بی تا: ص ۳۹۰-۳۹۳) و هم توسط برخی دیگر از علمای اهل سنت تأیید شده است (ر.ک: الناصری، ۱۹۹۷م، ج ۳: ص ۹۷) و گرنه، در صورتی که احتمال هرچ و مرج و اختلال نظام مطرح نباشد و امر به معروف و نهی از منکر بدون کار عملی و دخالت فیزیکی نتیجه‌بخش نباشد، بسیاری از علمای شیعه هم به جواز استفاده از مرحله یدی و ضرب و جرح اعتقاد دارند و کسانی که این وظیفه را تنها - و در همه شرایط - یک وظیفه بیانی و زبانی بدانند، بسیار اندک‌اند (ر.ک: زمخشری، بی تا، ج ۱: ص ۳۹۸ و طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۳۹۸)؛ زیرا این عقیده برخلاف نصوص صریح و قاطعی است که امر به معروف را در همه مراحل مطرح می‌کند و گشادگی زبان را بدون گشادگی دست نمی‌پذیرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۹: ص ۳۰۵ و حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۴۰۴، ۱۰۹ و ۴۰۳).

از بررسی نظریه‌های فقهی، مشخص می‌شود که بیشتر علمای شیعه و سنی به احتمال خطر بی‌نظمی و هرج‌ومرج در اجرای انفرادی این وظیفه معترفند و هر کدام به شکلی در صدد رفع این معضل برآمده‌اند، ولی اصل سخن همه آنها یکی است (رشیدرضا، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۲۴) و نیز مراجعه شود (Ulrike, 2005: p.3-4). یکی برای رفع مشکل بی‌نظمی، اصل وجوب آن را انکار می‌کند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۸۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق: ص ۵۵۹ - ۵۶۰؛ حسینی، ۱۳۸۶: ص ۲۱۷؛ مفید، ۱۴۰۱ق: ص ۵۶ و طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۱۵۰) و دیگری، مرحله یدی آن را به إذن معصوم یا سلطان عادل مشروط می‌سازد (ر.ک: ابن‌بطه، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۵۴۱؛ سجستانی، بی‌تا، ص ۲۷۸ و لمبتون، ۱۳۸۰: ص ۷۵) و سومی، با ایجاد محدودیت‌های بسیار در حکم امر به معروف، در صدد دفع آفات و عوارض ناشی از تعمیم آن برمی‌آید (همان) و یا به رفع وجوب این حکم در زمان حاضر می‌گراید (مفید، ۱۴۰۱ق: ص ۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۱۵؛ حسینی، ۱۳۸۶: ص ۲۱۷؛ قاضی، ۱۳۸۴ق: ص ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۸ و ۷۴۱؛ الجوینی، ۱۳۶۹ق: ص ۳۶۸).

۴. محدودشدن دایره تأثیر

امر به معروف، وظیفه‌ای صرفاً تعبدی نیست تا ادای آن حتی در صورت عدم تأثیر مُسْقِط تکلیف باشد، بلکه تکلیفی است که ملاک تحقق یا عدم تحقق‌اش، اقامه معروفات و ازاله منکرات است (مفید، ۱۴۰۱ق: ص ۸۰۹) و تا زمانی که معروفی در حال وقوع باشد، این تکلیف به عهده همه مکلفین باقی است و اگر چنین نباشد، آن توصیفاتی که از این اصل در روایات آمده است، مصداق نمی‌یابد و دیگر امر به معروف نمی‌تواند فریضه‌ای باشد که با آن، فرائض دیگر اقامه می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ص ۳۹۵ و ۴۰۳ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰: ص ۷۹) و نمی‌تواند قطب دین (ر.ک: الغزالی، ۱۳۵۲ق، ج ۲: ص ۴۴۳) و قوام شریعت (ر.ک: ری شهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ص ۲۵۵، ح ۱۲۳۸۸) باشد.

همگانی کردن امر به معروف؛ اگر با سازمان‌دهی و هدف‌مندی و رهبری و نظارت همراه نباشد و فقط به صورت یک وظیفه‌ی شخصی اجرا شود و هر فردی مستقل از دیگران به اجرای آن اقدام کند، هرگز نخواهد توانست در ابعاد وسیعی تأثیرگذار باشد و اهداف بلند این وظیفه‌ی الهی را تحقق کند؛ زیرا مبارزه با منکرات پیچیده و سازمان‌یافته و اقامه‌ی

معروفات مهم و بنیادی مسئله‌ای نیست که افراد عادی بتوانند به تنهایی برای آن چاره‌جویی کنند و این مطلب به دلایل بسیاری قابل اثبات است.

۱-۴. نیازمندی به إذن در مرحله غیرزبانی

با توجه به محدودیت‌هایی که اکثر فقها برای این اصل ذکر کرده‌اند و با توجه به این که تجسس را برای ادای این وظیفه ممنوع دانسته (الغزالی، بی‌تا: ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۵۲ق، ج ۲: ص ۲۸۶؛ امام‌خمینی، ۱۳۶۱: ص ۴۸۰) و دست‌بردن به سلاح و اقدام عملی را برای افراد عادی و بدون إذن معصوم (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۵۹؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۱: ص ۳۹۸) یا حاکم اسلامی (همان) جایز ندانسته‌اند و اقدام به این عمل را فقط برای کسانی جایز دانسته‌اند که عالم، آگاه، مدیر، مدبر و دارای هیئت (ر.ک: حاج‌حسین، ۱۳۵۸ق: ص ۲۴۴ و الناصری، ۱۹۹۷م، ج ۳: ص ۲۶) و مقبولیت (زیدان، ۱۳۳۳: ص ۱۹۴، حاج‌حسین، ۱۳۵۸ق: ص ۲۴۴ و حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶: ص ۱۲۶، باب ۲ از ابواب امر و نهی، ح ۱): «انما هو علی القوی المطاع» و فقاقت (ماوردی، ۱۴۰۶ق: ص ۲۴۱ و ابویعلی، ۱۴۰۶ق: ص ۲۸۵) و حتی تمکن مالی (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۱۸ق: ص ۲۲۵) باشند و به‌خصوص به‌خاطر آن که وظیفه افراد معمولی فقط بُعد بیانی و زبانی آن دانسته شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۶۷ - ۳۷۷) بدون این که مجاز به گرفتن دستیار و همکار باشند (ابن‌اخوه، ۱۴۰۹ق: ص ۵۵ - ۵۶ و ماوردی، ۱۴۰۶ق: ص ۳۹۱ - ۳۹۲). همگانی کردن وظیفه‌ی امر به‌معروف در کنار پذیرفتن چنین شرایطی به‌خصوص در صورت مقید دانستن مرحله‌ی یدی و عملی امر به‌معروف به زمان حضور معصوم یا اذن حاکم می‌تواند در عمل به تشریفاتی شدن این دو فریضه بیانجامد و آن‌ها را در مرتبه تذکرات شفاهی به متجاهران ساده تنزل دهد و چنین امر به‌معروف و نهی از منکری بی‌شک در دفع و رفع منکرات پیچیده و سازمان‌یافته توقیفی به‌دست نخواهد آورد و در سطحی عوامانه باقی خواهد ماند و این مطلب با آنچه در روایات و منابع دینی درباره‌ی اهداف و فلسفه‌ی تشریح آن و فواید اجرایش آمده است، فرسنگ‌ها فاصله دارد.

چنین امر به‌معروفی به‌جای درمان دردهای جامعه و رفع مشکلاتی که ریشه‌های آن از

چندین قرن است، «خروارها پند و نصیحت» (مطهری، بی تا: ص ۶۵-۶۹) به ارمغان می آورد، از قدیم گفته اند: «یک جو درمان، بهتر از خروارها پند و نصیحت است» (همان) و «اگر عمل نیست، بهتر است زبان هم بسته باشد» (همان).

۲-۴. دشواری ریشه‌یابی مفاسد

«بزرگ‌ترین منکر، فردی کردن منکر است» (شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۵۶)؛ زیرا نتیجه‌اش، دور کردن ذهن خود و جامعه از ریشه‌های اصلی تخلفات و گناه جامعه و حکام و گذشتگان را به عهده افراد خاطی انداختن و تبریئه مقصران اصلی را به همراه خواهد داشت. همگانی کردن مبارزه با منکر که نتیجه‌اش شخصی دانستن آن است، مبارزه با مجرم را جانشین مبارزه با جرم کردن است و از امر به معروف که اصلی تربیتی و پیشگیرانه است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۱۴۷؛ تقی‌پور، ۱۳۹۱: ص ۶۱-۶۵ و ص ۱۰۵-۱۰۶)، اصلی قضایی با ماهیتی دفاعی و مُسکّن‌وار خواهد ساخت.

آیا امر به معروف، برای مبارزه با مرتکبین گناه و نابود کردن آن‌ها وضع شده یا برای ارشاد و اصلاح آنان است؟ اگر اصل امر به معروف، برای اصلاح و هدایت جامعه و تهذیب روح انسان‌ها نبود، چرا در روایات گفته شده: امر به معروف، هدف تمامی ادیان است؟ (ر.ک: النوری الطبرسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۳۵۹) و آیا هدف ادیان، نابودی گنهکاران و خاطیان یا احیاء و اصلاح آنان است؟

وقتی خداوند تعالی از امتی امر به معروف را می‌خواهد، تنها به معنای تقاضایی از افراد نیست، بلکه مقصود آن است که آن‌ها جامعه‌ای بسازند که در آن جامعه، امر به معروف امکان‌پذیر باشد (سروش، ۱۳۷۳: ص ۲۶۷) و لذا امر به معروف فردی، قبل از این که سازوکارهای لازم در جامعه برای آن فراهم شده باشد، بی نتیجه و محکوم به شکست است (همایون، ۱۳۷۴: ص ۱۸۱ و امام خمینی ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۴۶۴، مسئله ۳-۷).

اگر در جامعه، زمینه‌های روانی، اقتصادی، سیاسی نظامی و... برای اقامه معروف و از بین بردن منکر فراهم نباشد، نه تنها امر به معروف کاری از پیش نمی‌برد، بلکه هیچ تعلیم و تربیت و تبلیغی اثر نمی‌بخشد؛ حتی کلام معجزه‌آمیز قرآن هم مؤثر نمی‌افتد. مگر نه این

است که قرآن هدایت‌گر متقین است (سوره بقره: ۲) و هدایت فاسقین را تضمین نکرده است (ر.ک: سوره مائده: ۱۰۸؛ سوره توبه: ۸۰؛ سوره صف: ۵ و سوره منافقون: ۶) و برای ظالمان، جز گمراهی و خسارت، ارمغانی ندارد (سوره اسراء: ۴۱ و ۸۲).

مقید شدن تاثیر قرآن به نبودن ظلم و محروم ماندن ظالمان از آثار هدایت‌های الهی که در آیات فوق اشاره شده، می‌تواند معطوف به این معنا باشد که قبل از هرگونه اقدام برای امر به معروف و نهی از منکر، باید زمینه‌های ظلم، فساد و فسق را از جامعه برچید و تا در جامعه‌ای فاسق پرورش یابد و یا ظلم‌پذیر باشند، نباید انتظار اثربخشی از امر به معروف را داشت؛ حتی اگر آمر و ناهی، خداوند تعالی و سخن، وحی الهی باشد؛ گرچه لزوم ایجاد زمینه‌های مبانی برای اقامه‌ی امر به معروف و نهی از منکر مانع از اجرای آن در بُعد فردی نیست و دلیل شرعی روشنی نمی‌توان برای آن ارائه داد، اما به لحاظ راهبردی و مطالعه آسیب‌شناسانه در بُعد اجتماعی می‌توان ادعا کرد که چنین امر به معروفی تاثیر چندانی برجای نخواهد گذاشت و اگر مشکلی برای جامعه ایجاد نکند، مشکل چندانی را نیز حل نخواهد کرد.

۳-۴. شواهد تاریخی

تاریخ، گواه است که نهضت‌های زیادی برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر شکل گرفته است ولی همه آنان [در ظاهر] شکست خورده (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۱: ص ۱۶۰ و ابن جوزی، ۱۳۵۸ق، ج ۶: ص ۳۷۹) و بسیاری از آمران به معروف - حتی از حکومت‌هایی که به حکومت اسلامی مشهور بوده‌اند - مورد ضرب و شتم (علم‌الهدی العکبری، بی‌تا، ج ۳: ص ۵۷ و ۳۰۷) و شکنجه حاکمان یا فاعلین منکر قرار گرفته‌اند و تا حد بیهوشی کتک خورده‌اند و قوه قضائیه هم کاری برای نجات آنها نکرده است (همان) و نیز بسیاری از آمران به معروف به دست حاکمان به شهادت رسیده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ج ۱: ص ۱۵۹)، به زندان رفته (ر.ک: منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ص ۲۸۵ - ۲۹۹) یا شلاق خورده‌اند (البغدادی، بی‌تا، ج ۷: ص ۲۳۱) و یا اذیت‌های بسیار دیده‌اند (علم‌الهدی العکبری، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۱۷ و ابن سهل الرزاز الواسطی، ۱۴۰۶ق: ص ۱۱۴ - ۱۱۵) و همه این‌ها در زمان‌هایی اتفاق افتاده که فساد در اوج خود بوده و منکرات (لمبتون، ۱۳۸۰: ص ۴۸۹) به حدی زیاد بوده است که با آن همه سختی، کاری از

آمرین و ناهیان برنیامده و به نومییدی دچار شده‌اند تا جایی که برخی از خلفا در مقابله با اوج‌گیری فساد و منکر دست به اقدامات بسیار شدیدی علیه متخلفین و قلع و قمع و قتل عام آن‌ها زده‌اند (الشیبانی، ۱۴۱۵ق، ج ۹: ص ۱۹۹ و ابن جوزی، ۱۳۵۸ق، ج ۶: ص ۳۷۹).

۴-۴. تجربه جمهوری اسلامی

در جمهوری اسلامی ایران نیز با وجود تصریح قانون اساسی (اصل ۸) و متون دینی (سوره آل‌عمران: ۱۱۰ و حج: ۳۸-۴۱) بر اهمیت این دو وظیفه و تأکیدات امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۹: ص ۲۱۳) و مقام معظم رهبری در تصویب قوانین و تاسیس نهادهایی قانونی اجرایی، طرح‌های مختلفی برای اجرای این اصل به مجلس می‌رود، اما قبل از تصویب متوقف می‌شود (خیری، ۱۳۹۴: ص ۲۴۲). بعد از ۳۷ سال از پیروزی انقلاب، اولین قانون درباره امر به معروف پس از چالش‌های فراوان به تصویب می‌رسد، اما توسط رئیس‌جمهور تقاضای توقف در اجرای آن می‌شود (خبرگزاری ایرنا، ۱۳۹۴/۹/۲). در آثار مولفان و سخنرانان به صراحت اقرار به موثر نبودن فعالیت‌های آمران به معروف (خیری، ۱۳۹۴: ص ۲۵۶) و مهاجوریت این دو فریضه (علم‌الهدی، ۱۳۹۶/۴/۲۸، خبرگزاری آفتاب‌نیوز) به میان می‌آید و این مطلب نیز گواه آن است که این دو فریضه بزرگ با تلاش‌های پراکنده مردمی راه به جایی نخواهد برد و اقدامات خودسرانه و غیرقابل کنترل و فاقد مدیریت سازمانی، حقیقت امر به معروف و نهی از منکر را آشکار نمی‌کند و با معنای حقیقی آن فاصله دارد.

نتیجه‌گیری

تجربه‌های اجرای اصل امر به معروف و نهی از منکر در طول تاریخ و مشکلات و موانعی که مانع اجرای این دو اصل شده یا آن را به بن‌بست و انحراف کشانده، گواه بر این است که نظریه همگانی کردن این دو وظیفه، می‌تواند به آفات و پیامدهای منفی مانند: «عوام‌زدگی»، «شیوع سطحی‌نگری در جامعه»، «بی‌نظمی و هرج‌ومرج»، «ظاهرگرایی» و «محدودشدن دایره تاثیر» بیانجامد که خود از مهم‌ترین مصادیق منکرند و آسیب آن‌ها اگر بیش‌تر از ترس که امر به معروف نباشد، کمتر نیز نخواهد بود و بر این اساس، پیشنهاد می‌شود که این دو فریضه به صورت سازمانی و تشکیلاتی و با ساختاری مستقل از حکومت و توسط افراد

آموزش دیده و متخصص و باتجربه انجام شود که قدرت تشخیص مصادیق معروف و منکر و اولویت‌ها و روش‌های اجرایی را داشته باشند. همچنین تمکن مالی و آزادی فعالیت مستقل و به دور از نفوذ حکومت و گروه‌ها را داشته باشند - چنان‌که در روایات نیز بیان شده است - که ما از آن به امر به معروف سازمانی تعبیر می‌کنیم و در آثار دیگرمان مورد بحث قرار داده‌ایم. همچنین پیشنهاد می‌شود که فقها در مباحث فقهی، مبحث روش اجرای احکام و نتایج ناشی از اجرای احکام دینی را نیز بگنجانند و برای پیامدهای ناشی از اجرای نادرست احکام و انحراف آن‌ها در مرحله عمل چاره‌جوئی کنند و احکام شرعی را به گونه‌ای تبیین و استنباط کنند که آن آسیب‌ها و موانع کاهش یافته یا از بین برود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد بن هبه الله (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، التحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، المطبعة، ج ۱۹، منشور: مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، قم: دار احياء الكتب العربية.
۲. ابن اخوه، محمد بن احمد قریشی (۱۴۰۹ق)، معالم القرية فى احكام الحسبه، تحقيق: دكتور محمود شعبان، ج ۱، ج ۱، مصر: هيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. ابن البراج، القاضى عبدالعزيز الطرابلسى (۱۴۰۶ق)، المهذب، تحقيق: به اشراف جعفر سبحانى، ج ۲، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۴. ابن بطه عكبرى، عبدالله (۱۴۰۹ق)، الابانه عن الشريعة الفرقة الناجية، ج ۲، رياض: دارالرأيه.
۵. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (۱۳۵۸ق)، المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم، ج ۶ و ۱۸، ج ۱، بيروت: دارصادر.
۶. ابن خلدون المغربى، عبدالرحمن (۱۳۵۲)، المقدمة ابن خلدون، ترجمه: محمد پروين گنابادى، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب تهران.
۷. ابن سهل الرزاز الواسطى، اسلم (۱۴۰۶ق)، تاريخ واسط، محقق: كوركيس عواد، ج ۱، بيروت: عالم الكتب بيروت.
۸. ابن ميمون، ابوبكر (۱۴۰۷ق)، شرح الارشاد، التحقيق: احمد حجازى و احمد سقا، قاهره: دارالاحياء الكتب العربية.
۹. ابو يعلى، محمد بن حسين (۱۴۰۳ق)، الاحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد فقهى، بيروت: دارالكتب العلميه.
۱۰. اشعري، على (۱۳۶۶ق)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق: محمد محى الدين عبدالمجيد، قاهره، دارالمعارف.

۱۱. اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۰۶ق)، المائر و الآثار، تهران: دار الطباعة خاصه دولتی چاپ سنگی.
۱۲. البغدادی، الخطیب، احمد بن علی (بی تا)، تاریخ بغداد، ج ۲، بیروت: دارالکتب.
۱۳. البیابونی، احمد عزالدین (۱۴۰۵ق)، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۲، قاهره: دارالطباعة والترجمه.
۱۴. امام خمینی، سیدروح الله الموسوی (۱۳۶۱)، صحیفه نور، ج ۱، ۹، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی تهران: سازمان انتشار و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، ج ۱، قم: نشر دارالعلم.
۱۶. پاکتچی، احمد (۱۳۸۰ش)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۷. تفتازانی، مسعود (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، ج ۵، بیروت: نشر عالم الکتب.
۱۸. جابری زاده، عبدالامیر (۱۳۸۰)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دایرة المعارف.
۱۹. الجزایری، سیدعبدالله بن نعمه الله (۱۱۷۰ق)، التحفه السینه فی شرح نخبه المحسنیه (مخطوط)، نویسنده: فیض کاشانی، شارح: الجزایری، نسخه خطی میکروفیلم کتابخانه آستانه قدس به خط عبدالله نورالدین نعمه الله.
۲۰. الجوینی، عبدالملک (۱۳۶۹ق)، الارشاد، محقق: محمدیوسف موسی و علی عبدالعظیم عبدالمجید، قاهره: دارالسلام.
۲۱. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله الفلستانی، الرومی الحنفی (۱۴۱۳ق)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. حاج حسین، حسین (۱۳۵۸ق)، النظم الاسلامیه، القاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۲۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح و تعلیق: عبدالرحیم الربانی الشیرازی، ج ۱، ج ۱، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. حسینی، ابو الفتح (۱۳۸۶)، مفتاح الباب، همراه باب حادی عشر علامه حلی، کوشش: محمد مهدی محقق، ج ۲، مشهد: موسسه آستان قدس رضوی.

۲۵. الحلی، یحیی ابن سعید (۱۳۸۶ق)، نزه النواظر فی الجمع بین الاشیاء و النظائر، تحقیق: احمد الحسینی نورالدین الواعظی، النجف الاشرف: مطبعه الاداب.
۲۶. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۲ق)، تفسیر المنار، ج ۴، قم: مؤسسه دارلکتاب.
۲۷. رضایی‌راد، عبدالحسین (۱۳۸۶)، امر به معروف در ترازی تاریخ، قم: بوستان کتاب.
۲۸. _____ (۱۳۸۷)، امر به معروف در ترازی عقل، قم: بوستان کتاب.
۲۹. _____، مبادی علم فقه، در حال چاپ، تهران: انتشارات مجد.
۳۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۰۴ق)، میزان الحکمه، ج ۶، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۱. زمخشری، محمود (بی تا)، الکشاف، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. زیدان، جرجی (۱۳۳۳)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه: علی جواهر کلام، چ ۷، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
۳۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، حکمت و معیشت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۴. سجستانی، امام احمد ابی داود (بی تا)، مسائل، تحقیق: محمد رشیدرضا، بیروت: دارالمعرفه.
۳۵. السیوری الحلی، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۵)، کنز العرفان فی فقه القران، تهران: المکتبه المرتضویه.
۳۶. شریعتی، علی (۱۳۷۸)، شیعه (مجموعه آثار ۷)، چ ۷، تهران: نشر الهام.
۳۷. _____ (۱۳۹۰)، تنهایی علی، چ ۱۴، تهران: نشر دیدار.
۳۸. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۴)، نهج البلاغه، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگ.
۳۹. الشیبانی، عبدالواحد محمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، الکامل فی التاریخ، تحقیق: ابوالقداء عبدالله القاضی، ج ۹، چ ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. شیزری، عبدالرحمن بن نصر (۱۳۶۵ق)، نهایه الرتبه فی طلب الحسبه، قام علی نشره: السید الباز العرینی باشراف محمد مصطی زیاده، قاهره: مطبعه اللجنه للتألیف والترجمه والنشر.
۴۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن بن علی (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تحقیق: حسن سعید مکتبه جامع چهلستون، چ ۱، قم: مطبعه خیام.

۴۲. علم الهدی العکبری، سیدمرتضی علی (۱۴۱۱ق)، الذخیره، تحقیق: احمد حسینی، ج ۳، قم: جامعه المدرسین حوزہ علمیه.
۴۳. _____ (بی تا)، مشذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۴. الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۵۲ق)، احیاء علوم الدین، ج ۲، مصر: مطبعه العثمانيه المصریه.
۴۵. _____ (بی تا)، کیمیای سعادت، مهاباد: انتشارات سیدیان.
۴۶. فیض الاسلام، علینقی (۱۳۸۳ق)، ترجمه و شرح نهج البلاغه امام علی ۷، بی جا.
۴۷. قاضی، عبدالجبار (۱۳۸۴ق)، شرح اصول خمسہ، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاہرہ: مکتبه وهبه.
۴۸. القاسمی، ظافر (۱۴۱۱ق)، نظام الحکم فی الشریعہ الاسلامیہ، بیروت: دارالنفاس.
۴۹. قطب السدین راوندی، ابی الحسین سعید بن ہبہ اللہ (۱۴۱۸ق)، قصص الانبیاء، تحقیق: میرزاغلامرضا عارفیان، ج ۲، قم: موسسه الہادی.
۵۰. قلقشندی، ابی العباس احمد ابن علی (بی تا)، صبح الاعشی فی صناعہ الانشاء، ج ۳ و ۹، قاہرہ: دار الکتب المصریہ و وزارہ الثقافیہ القومیہ.
۵۱. القمی، عباس (بی تا)، سفینہ البحار و مدینہ الحکم و الآثار، بیروت: دار تعارف للمطبوعات.
۵۲. لمبتون، آن. کی. اس (۱۳۸۰)، دولت و حکومت در اسلام، ترجمہ و تحقیق: سیدعباس صالحی و محمد مہدی فقہی، تہران: نشر عروج.
۵۳. ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد حبیب و قاضی ابویعلی، محمد بن حسین الفراء (۱۴۰۶ق)، احکام السلطانیہ و الولايات الدینیہ، ج ۲، قاہرہ: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۱۰۰، بیروت: مؤسسہ الوفاء.
۵۵. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵ق)، مروج الذهب، مترجم: ابوالقاسم پایندہ، ج ۴، ج ۲، تہران: بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب.
۵۶. منتظری، حسینعلی (بی تا)، دراسات فی ولایہ الفقیہ وفقہ الدولہ الاسلامیہ، ج ۱، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیہ.
۵۷. مطہری، مرتضی (۱۳۴۸)، حماسہ حسینی، ج ۲، تہران: انتشارات صدرا.
۵۸. _____ (بی تا)، ده گفتار، قم: صدرا.

۵۹. شیخ مفید، النعمان محمد بن محمد (۱۴۰۱ق)، المقنعه، تحقیق: جماعة المدرسين، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۶۰. منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۹)، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران: نشر پژوهش.
۶۱. الناصری، ابوالعباس احمد بن خالد (۱۹۹۷م)، الاستقصاء لأخبار الدول المغرب الاقصى، محقق: جعفر الناصری و محمد الناصری، ج ۳، ج ۱، دارالکتاب دار البیضاء.
۶۲. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محقق: عباس القوچانی، ج ۲۱، ج ۷، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۳. النوری الطبرسی، میرزا (۱۴۰۹ق)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسه آل‌البیته لاحیاء التراث، ج ۲، الطبعة الثانية. قم: مؤسسه آل‌البیته ۷
۶۴. نویری، شهاب‌الدین احمد بن عبد الوهاب (بی‌تا)، نهایه الارب فی فنون الادب، ترجمه: دکتر محمود مهدوی دامغانی، ج ۶، چ ۱، قاهره: دارالکتب المصریه.
۶۵. همایون، محمدهادی (۱۳۷۴)، تبلیغات یک‌واژه در دو حوزه، بی‌جا، تهران: مرکز نشر فرهنگی سازمان تبلیغات.
۶۶. باهر، محمد (۱۳۷۰)، «امر به معروف در جهان عرب»، مجله: ترجمان سیاسی، ش ۲۵.
۶۷. باقی‌زاده، محمدجواد و عبدالله امیدی فر (۱۳۹۳)، «ضرورت حفظ نظام و منع از اختلال آن در فقه امامیه» فصلنامه شیعه‌شناسی، س ۱۲، ش ۳۷.
۶۸. خیری، حسن (۱۳۹۴)، «مقاله بررسی جامعه‌شناسی قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر»، مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، دوره ۶، ش ۲.
۶۹. میرعلی، محمد (۱۳۹۲)، «مشروعیت قیام علیه حاکم جانی در فقه سیاسی شیعه»، مجله حکومت اسلامی، ش ۷۰.
۷۰. رضایی‌راد، عبدالحسین (بی‌تا)، ضرورت سازمان در اجرای شریعت، در حال بررسی برای چاپ.
۷۱. تقی‌پور، علی‌رضا (۱۳۹۱)، امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنائی جایگاه (موضوع اصل هشتم قانون اساسی ایران)، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد رشته حقوق دانشگاه تهران.

۷۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۰)، «بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در مراسم تنفیذ حکم رئیس‌جمهوری وقت»، ۱۱ مرداد ۱۳۸۰ ش <http://farsi.khamenei.ir/speech.content?id=307>

۷۳. خبرگزاری ایرنا (۱۳۹۴)، www.irna.ir/fa/news/

۷۴. علم‌الهدی، سیداحمد (۱۳۹۶)، خبرگزاری آفتاب نیوز aftabnews.ir

۷۵. نوبخت، محمدباقر (۱۳۹۶)، <http://www.mashregnews.ir/news>

۷۶. سایت خبری دیگران (۲۰۱۴م)، <http://www.digarban.com>

77. shafaat Ahmad (2004), *commanding good and forbidding evil* /HTTP://saif-tripod.com/explore/dawah/.htm /13/2/2004.

78. Ulrike, freitage (2005), *Comanding right and Forbidding wrong in islamhc thought/department of history SOAS History*; .as. [http://www ur/welcome.htm](http://www.ur/welcome.htm) 16/1/2005.

عوامل مؤثر بر تحقق سبک زندگی اسلامی در خانواده از منظر فرهیختگان حوزه علمیه خواهران

منصوره زارعان*
نقیسه فاضلیان**

چکیده

این پژوهش در پی شناسایی دیدگاه فرهیختگان (اساتید، مشاوران، مدیران و طلاب) حوزه‌های علمیه نسبت به عوامل مؤثر بر تحقق سبک زندگی اسلامی در خانواده است. برای مبانی نظری تحقیق، از دیدگاه جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و نیز برخی از اندیشمندان اسلامی درباره سبک زندگی اسلامی استفاده شد. روش تحقیق، پیمایشی و جامعه آماری آن، فرهیختگان حوزه‌های علمیه سراسر کشور بوده که پرسش‌نامه از طریق آدرس الکترونیکی برای جامعه نمونه ارسال گردید. در نهایت داده‌های به‌دست آمده با استفاده از نرم‌افزار SPSS مورد تجزیه و تحلیل توصیفی و استنباطی قرار گرفت.

یافته‌ها نشان می‌دهد خانواده، به‌عنوان مؤثرترین عامل برای رسیدن به سبک زندگی اسلامی است و عناصر دیگری مانند: روحانیت، مساجد و مراکز دینی، کتب و نشریات، نهادهای اجتماعی، ابزارهای جدید ارتباطی، هنرمندان، ورزشکاران، صداوسیما و نهادهای آموزشی در رتبه‌های بعدی قرار گرفتند.

بنابراین در برنامه‌ریزی‌های تربیتی و فرهنگی، باید به ترتیب برای خانواده، روحانیت، مساجد و مراکز دینی به‌عنوان مؤثرترین عوامل تاثیر گذار در تحقق سبک زندگی، توجه بیشتری انجام گیرد.

کلیدواژه‌ها

سبک زندگی اسلامی، خانواده، فرهیختگان حوزه علمیه خواهران، روحانیت، مسجد.

مقدمه

سبک زندگی، رفتارهای خاصی است که هر فردی برای زندگی خود برمی‌گزیند و تا رفتارهای خانوادگی، فامیلی محلی، شهری، کشوری و بین‌المللی قابل اطلاق است. از این منظر، می‌توان سبک زندگی را ویژگی‌های رفتاری انسان بیان کرد و براساس اختلاف این ویژگی‌ها، تعدد سبک‌ها را در نظر گرفت، اما این ویژگی‌ها از منظر دیدگاه‌های مختلف، قابل تقسیم است. گستره این تقسیم‌بندی، انواع سبک زندگی فردی، خانوادگی، گروه خاص، افراد یک شهر یا منطقه و زندگی‌های بین‌المللی را شامل می‌شود. پس باید سبک‌های زندگی را بررسی و ارزشیابی و سبک صحیح را مشخص کنیم و وقتی پسوند اسلامی نیز بدان افزوده می‌شود، بدان معناست که معیار سنجش آن، ارزش‌های اسلامی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲). جامعه‌شناسان درباره سبک زندگی، تعاریفی را ارائه نموده‌اند که از مهم‌ترین آنها دیدگاه‌های زیمل و گیدنز را می‌توان نام برد. اگر بخواهیم از منظر زیمل، تعریفی کوتاه از سبک زندگی ارائه دهیم، باید بگوییم: «سبک زندگی، کل به هم پیوسته‌ای از صورت‌هایی است که فرد حسب انگیزه‌های درونی خود و به واسطه تلاشی که برای ایجاد توازنی میان شخصیت ذهنی و زیست محیط عینی و انسانی‌اش به انجام می‌رساند، برای خود برمی‌گزیند» (کاوایانی، ۱۳۹۱: ص ۴۰). نظر گیدنز نیز درباره سبک زندگی چنین است: «شیوه‌ی زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم‌وبیش جامع از عملکردها تعبیر کرد که فرد آنها را به کار می‌گیرد؛ چون نه فقط نیازهای جاری او را برمی‌آورد، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسّم می‌سازند (گیدنز، ۱۳۷۸: ص ۱۲۰).

سبک زندگی همواره مورد توجه متفکران مسلمان و غیرمسلمان بوده و هر یک بر اساس مبانی خود سعی کرده تعاریف، مولفه‌ها و شاخصه‌هایی را مطرح نمایند. این پژوهش درصدد است تا عوامل تحقق سبک زندگی اسلامی را بررسی نماید. به همین منظور با تکیه بر نظریه‌های اندیشمندان مسلمانی؛ همچون: آیت‌الله مصباح‌یزدی و آیت‌الله جوادی‌آملی و دیدگاه‌های مشابه آنان، سعی کرده مهم‌ترین عوامل ایجاد تحقق سبک زندگی اسلامی از منظر فرهیختگان حوزوی را بررسی نماید. بنابراین سوال اصلی چنین است: از نگاه فرهیختگان حوزه علمیه خواهران عوامل موثر در تحقق سبک زندگی اسلامی چیست؟

پیشینه

تاکنون تحقیق میدانی جامعی که چندین مورد از عوامل سبک زندگی اسلامی را به صورت پیمایشی مورد بررسی قرار دهد؛ سوای تحقیق دکتر کاویانی، انجام نگرفته است و تحقیقات انجام شده میدانی در این زمینه یک یا دو مورد از عوامل ایجاد سبک زندگی اسلامی را بررسی کرده‌اند؛ البته درباره عوامل موثر در سبک زندگی اسلامی در ارتباط با نقش موثر خانواده در تربیت، مقاله‌ای وجود دارد که در آن، نقش الگوی تربیتی والدین در تربیت دینی فرزندان بررسی شده است. نتیجه مقاله نشان می‌دهد، نگرش مذهبی والدین نقش اساسی در تربیت دینی فرزندان در پی داشته است (آقامحمدی، ۱۳۸۹: ص ۸۷). در ارتباط با نقش نهادهای آموزشی در گرایش دانش‌آموزان به امور دینی (سبک زندگی اسلامی) در مقاله میدانی دیگری با عنوان: «بررسی عوامل درون‌مدرسه‌ای جذب دانش‌آموزان مقطع متوسطه استان خوزستان به نماز» انجام شده که نتیجه این مقاله نشان می‌دهد؛ فضای دوستانه و رابطه صمیمی میان متولیان مدرسه و دانش‌آموزان گام بسیار مهمی در جهت هدایت جوانان به سوی ارزش‌های معنوی را در پی داشته است (بشلیده، ۱۳۷۸: ص ۶۳).

در مقاله‌ی دیگری با عنوان: «بررسی تأثیر پایگاه اجتماعی - اقتصادی و میزان دین‌داری بر سبک زندگی دانشجویان دانشگاه تربیت معلم»، به رابطه بیشتر متغیر دین‌داری با سبک زندگی دانشجویان در مقایسه با پایگاه اجتماعی - اقتصادی آنان پرداخته شده است؛ (خانی، ۱۳۸۶: ص ۱) همچنین مقاله دیگری در زمینه سبک زندگی و هویت اجتماعی جوانان، به مطالعه جوانان ۱۵ تا ۲۵ ساله طبقه متوسط شهری در شهرهای بزرگ پرداخته است که آنان به جای دنباله‌روی صرف از سبک زندگی از پیش تعیین شده، تا حدودی خود دست به تعیین انتخاب‌ها و موقعیت‌ها می‌زنند؛ این در حالی است که خاستگاه اجتماعی و خانوادگی، عامل مهم در شکل‌گیری سلیقه و ترجیحات جوانان بوده است (رحمت‌آبادی و آقابخشی، ۱۳۸۴: ص ۲۵۱).

دکتر کاویانی در همین زمینه تحقیق میدانی مفیدی انجام داده که در قالب کتاب انتشار یافت. ایشان در کتاب سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، به تفصیل دیدگاه‌های

جامعه‌شناسان و روان‌شناسان درباره سبک زندگی را مطالعه کرده و پس از آن، سبک زندگی اسلامی را از دیدگاه چند نفر از صاحب‌نظران علوم اسلامی بررسی کرده و پس از ساختن آزمون سبک زندگی اسلامی با مولفه‌های: زمان‌شناسی، امنیت، تفکر و علم، سلامت، خانوادگی، مالی، اخلاقی، باورها، عبادی، اجتماعی و... با استفاده از نظر ۳۰۰ نفر از دانشجویان مقطع کارشناسی استان اصفهان، دانشگاه قم و طلاب حوزه علمیه را انجام داده‌اند. براساس یافته‌های تحقیق، هر سه گروه به مؤلفه عبادی، نمره بسیار بالا داده‌اند و به سبک زندگی تجویزی اسلام رسیده‌اند اما در دو مؤلفه بسیار اساسی (باورهای اسلامی و اخلاق اسلامی)، فاصله بسیار با ایده آل اسلامی دارند (کاوینی، ۱۳۹۱: ص ۳۷۷-۳۸۲). شایان ذکر است؛ پژوهش دکتر کاوینی رویکردی فردگرایانه دارد اما این مقاله دارای رویکرد جامعه‌گرایانه می‌باشد. نکته دیگر این که جامعه آماری ایشان حدود ۳۰۰ نفر است و در دو استان انجام گردیده، اما این مقاله در سطح کشور و در بین حوزه‌های علمیه خواهران انجام شده است.

درباره سبک زندگی اسلامی، تعدادی تحقیقات کتابخانه‌ای نیز انجام شده است؛ از جمله مقاله «تاثیر رسانه‌ی اینترنت بر سبک زندگی فرد و خانواده ایرانی» که آثار مثبت و منفی اینترنت را در خانواده‌های ایرانی بررسی کرده است (هادی‌پور، ۲۰۱۶). همچنین مقاله دیگری «نقش فضای مجازی را در گسترش سبک زندگی اسلامی» مورد مطالعه قرار داده و معتقد است: در حال حاضر تاثیر مخرب شبکه‌های مجازی بیش از محاسن آن است و به جای این که به فرصت تبدیل شود، به تهدید تبدیل شده است (مطهری کلور و همکاران، ۱۳۹۶).

مهدوی کنی در کتاب دین و سبک زندگی درباره نظریه‌پردازی درباره سبک زندگی به نظریه‌های، نظریه‌پردازان اولیه سبک زندگی مانند: تورستین وبلن، گئورگ زیمل، ماکس وبر و آلفرد آدلر و نظریه‌پردازان بعد از آنها مانند: دیدگاه‌های محافظه‌کارانه (از طبقه تا سبک زندگی) و دیدگاه‌های انتقادی (از فرهنگ توده تا مشروع) و هویت فرهنگی و سبک زندگی و سپس درباره دین و سبک زندگی به جایگاه دین در فرایند شکل‌گیری سبک زندگی و جایگاه دین در نظریه‌های سبک زندگی به تفصیل پرداخته است (مهدوی کنی، ۱۳۷۸: ص ۷۹-۱۱۴).

مبانی نظری

اصطلاح سبک زندگی در دو حوزه متفاوت علمی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پایه‌گذاری شده و رشد یافت؛ نگاه روان‌شناختی به سبک زندگی، نگاهی فردی است و بیشتر متکی بر آگاهی و گزینش‌گری و خلاقیت و البته همراه با پذیرش تاثیر محیط اجتماعی و فیزیکی به عنوان زمینه و بستر بروز جلوه‌های مختلف سبک زندگی می‌باشد، اما در جامعه‌شناسی، نگاه به سبک زندگی از منظری کاملاً جمعی آغاز شد و به سوی نگاهی «فردی - جمعی» پیش رفته است. نگاه جامعه‌شناختی بر فرآیند جامعه‌پذیری، آگاهی و گزینش‌گری محدود از میان الگوهای موجود در فضای اجتماعی مبتنی بوده و امروزه بر گسترش روزافزون این محدوده و فرصت‌های بیشتر برای خلاقیت‌ها تاکید می‌شود (همان: ص ۱۲۶). در حوزه روان‌شناسی، سبک زندگی، بی‌درنگ تداعی‌کننده نام «آلفرد آدلر» است. اصطلاح سبک زندگی در آثار «آدلر» محوریت یافته است؛ به گونه‌ای که آدلر روان‌شناسی خود را - که به نام «روان‌شناسی فردی مقایسه‌ای» شهرت دارد - به وسیله آن بیان کرده است.

آدلر، در مدل خود، فرآیند شکل‌گیری سبک زندگی را چنین بیان می‌کند: «آگاهی نسبی انسان از داشته‌های موروثی خود، او را در شناخت جهان پیرامونش توانا می‌سازد. این آگاهی و شناخت، به فرد کمک می‌کند تا طرحی از جهان در ذهن خود ترسیم کند. فرد براساس این طرح، موقعیت‌های برتری احساس کرده و این امر او را برای جبران این فاصله و رسیدن به امنیت خاطر وامی‌دارد تا برترین الگو را برای حرکت برگزیند. او با نزدیک شدن به هدف، در عین کسب حدی از رضایت و ایمنی، به درک جدیدی از وضعیت‌های برتر و به عبارتی؛ آرمان‌های متعالی تر دست می‌یابد و دوباره همین فرآیند تکرار می‌شود (همان: ص ۲۱۹). در حوزه جامعه‌شناسی، بوردیو در مدل خود فرآیند شکل‌گیری سبک زندگی را چنین بیان می‌کند: «نظام اجتماعی، مجموعه‌ای از میدان‌هایی است که بر اساس توزیع سرمایه، ساخت یافته و طبقه‌بندی شده و افراد در آن برای کسب بیشتر سرمایه و در نتیجه، قدرت به رقابت می‌پردازند. هر فرد براساس موقعیت خود در هر میدان (وضع) با درونی کردن این میدان‌ها، نظام‌های طبقه‌بندی شده‌ای را در ذهن خود

به وجود می‌آورد (موضع یا عادت واره‌ها). هر یک از این نظام‌ها، دو ظرفیت را در فرد ایجاد می‌کند: ظرفیت تولید فعالیت‌های قابل طبقه‌بندی (یا به عبارتی تولید تعداد بی‌پایانی از الگوهای رفتار) و ظرفیت طبقه‌بندی و درک اهمیت (ارزیابی) فعالیت‌ها و محصولات (به عبارتی تمایلات و ترجیحات یا سلیقه) فرد بر اساس ارزیابی یا همان سلیقه خود، الگوهای رفتاری خاصی را برای دستیابی به سرمایه بیشتر (اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نمادین) در هر میدان برمی‌گزیند. این الگوها و جلوه‌های عینی آنها «مجموعه‌ای از اعمال و دارایی‌ها» سبک زندگی هستند (همان: ص ۲۲۰).

در زمینه جایگاه دین در سبک زندگی زیمل نیز معتقد است؛ سبک زندگی مجموعه‌ای از صورت‌هایی است که انسان از میان فرهنگ عینی خود برای پاسخ‌گویی به دو نیاز هنجاری‌اش، فردیت و عمومیت (معانی وابسته به فرهنگ ذهنی) برمی‌گزیند. در این فرآیند، اول، دین (آداب، رسوم، سنت‌ها و...) می‌تواند صورت‌های معینی در اختیار فرد قرار دهد تا سبک زندگی خود را در قالب آن عرضه کند (سبک زندگی دینی). دوم، بُعد ایدئولوژیک، نهادی و ساختی دین می‌تواند با ایفای نقش فرهنگی در شکل‌گیری فرهنگ عینی، محدودیت‌ها و مقدماتی را برای گزینش فرد ایجاد کند (مثلاً نمادهایی را در اختیار فرد قرار دهد یا پاره‌ای صورت‌ها را مانند نوع پوشش یا صورت‌هایی از معاملات را محدود یا ممنوع سازد). سوم، دین می‌تواند به‌عنوان یک جهان‌بینی و نظام معنایی، فرهنگ ذهنی فرد را تحت تاثیر قرار دهد و در شکل‌گیری و جهت‌دهی به فرهنگ عینی و (نیاز هنجاری فردیت و عمومیت و همچنین تعیین فاصله عین و ذهن) نقش ایفا کند (مثلاً فردیت برتر را بُعدی معنوی ببخشد یا آزادی را معنایی ببخشد که با تعهد سازگار باشد) (همان: ص ۲۲۳). به این ترتیب، تعدادی از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان درباره سبک زندگی نظریه‌هایی ارائه کردند و برخی از آنها نیز درباره سبک زندگی و دین نظریه‌پردازی نموده‌اند، اما به دلیل این که این پژوهش به دنبال عوامل موثر در ایجاد سبک زندگی اسلامی است، لذا برای مشخص کردن مولفه‌های سبک زندگی، دیدگاه گروهی از متفکران اسلامی در این حوزه مانند: آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح، آیت‌الله خامنه‌ای، دکتر آذربایجانی و دکتر کاویانی مورد توجه قرار گرفته است که تبیین و توضیح این دیدگاه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب مفاتیح الحیاة یک دوره کامل از سبک زندگی اسلامی را بیان کرده‌اند و در بخش‌های مختلفی از آن درباره تعامل انسان با خود، تعامل انسان با هم‌نوعان، تعامل انسان و نظام اسلامی، تعامل انسان با محیط‌زیست به تفصیل بحث نموده‌اند. همچنین ایشان در بخش تعامل انسان با هم‌نوعان، به دو عامل: نهاد خانواده و آموزش و پرورش - که در این مقاله نیز به آن پرداخته شده - به‌طور مبسوط بحث نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ص ۲۳۳). دیدگاه آیت‌الله مصباح، معارف قرآن را عبارت از: خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی، راهنماشناسی (تاریخ زندگی پیامبر و امامان معصوم): قرآن‌شناسی، اخلاق‌شناسی (خودشناسی و خودسازی، کمال و سعادت نهایی انسان، شیوه تربیت و تزکیه قرآن، نقش ایمان و عمل صالح)، برنامه‌های عبادی قرآن (نماز، روزه، حج، دعا)، احکام فردی قرآن، (خوردنی‌ها، پوشیدنی‌ها روابط با دیگران)، احکام اجتماعی (احکام خانواده)، اقتصادی، قضائی، سیاسی، بین‌المللی معرفی می‌نماید (کاویانی ۱۳۹۱: ص ۱۲۱). مقام معظم رهبری هم در مورد عوامل موثر در سبک زندگی اسلامی از جمله دانشگاه، مدرسه، تعلیم و تربیت، رسانه بحث نموده و نقش حساس این عوامل و اهتمام برای ایجاد آن را تأکید نموده‌اند (زائری، ۱۳۹۳: ص ۲۲). دکتر آذربایجانی، اخلاقیات را به: اخلاق فردی، انسانی، طبیعی، خانوادگی، روابط اجتماعی، امور اقتصادی، بدن و قوای زیستی تقسیم می‌نماید. دکتر کاویانی نیز پس از بیان این که سبک زندگی، ریشه در قبل از تولد فرزند دارد و ذکر مراحل مختلف آن، نگرش‌های کلی (حاکم بر زندگی) را که عبارت از: نگرش اسلام به هستی، نگرش اسلام به دیگران، نگرش اسلام به خود، نگرش اسلام به جنس مخالف، نگرش اسلام به زندگی و نگرش اسلام به مشکلات امت را به‌صورت گسترده بحث کرده‌اند. ایشان در پژوهش خود، سبک زندگی افراد را با رویکرد روان‌شناسانه مطالعه نموده‌اند (کاویانی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۳). همچنین، آقای دلشاد در کتاب سیری در تربیت اسلام درباره نقش بسیار مهم خانواده در شکل‌گیری شخصیت افراد آورده است: «خانه و خانواده، نخستین محیطی است که انسان را تحت تأثیر فضا و روابط و مناسبات خود قرار می‌دهد. همه‌چیز این محیط و به‌خصوص عوامل انسانی آن بسیار تأثیرگذار است و تأثیرپذیری کودک و روابط عاطفی درون خانواده بر آن می‌افزاید. وقتی عادات افراد را در امور مختلف از قبیل: خوردن، آشامیدن، راه‌رفتن، خوابیدن،

لباس پوشیدن و رفتار با دیگران مورد دقت قرار می‌دهیم، پی می‌بریم که خانواده، عاملی بسیار مهم در شکل‌گیری شخصیت افراد و این عادات و رفتار است؛ زیرا کودک، رفتار و عادات خود را از خانواده می‌آموزد و از اعضای خانواده تقلید می‌کند. اگر ما در بسیاری از اعمال و رفتار روزمره‌ی خود دقت نماییم و آن‌ها را تجزیه و تحلیل و ریشه‌یابی کنیم، درمی‌یابیم که بیشتر آن‌ها از تربیت خانوادگی سرچشمه می‌گیرد (دلشاد، ۱۳۸۲: ص ۱۱۸). بدین ترتیب، از نظرات اندیشمندانی که مطرح گردید، استفاده شد و با مشورت اساتید دیگر با افزودن عواملی همچون: روحانیت مساجد، مراکز دینی، ابزارهای ارتباطی و ... پرسش‌نامه بررسی عوامل تحقق سبک زندگی اسلامی در حوزه‌های خانواده، نهادهای آموزشی، روحانیت، مساجد و مراکز دینی، کتب و نشریات عرصه‌های هنری و ورزشکاران، ابزارهای ارتباطی جدید، برنامه‌های صداوسیما و نهادهای اجتماعی تهیه گردید تا با استفاده از نظرات نخبگان حوزه، عواملی که در ایجاد سبک زندگی اسلامی تاثیر بیشتری دارند را مشخص نماییم.

روش تحقیق

روشی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است، روش پیمایشی است و با بهره‌گیری از پرسش‌نامه محقق ساخته پاسخ‌ها دریافت شد. پرسش‌نامه نیز از طریق آدرس رایانه‌ای در اختیار فرهیختگان حوزه خواهران قرار گرفت و پس از پاسخ‌گویی از همین طریق بازگردانده شد. پاسخ‌ها نیز پس از کنترل و مطالعه محقق، داده‌های آن‌ها توسط نرم‌افزار SPSS مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفت.

پرسش‌نامه مذکور دارای ۴۰ گویه است که توسط محقق طراحی و ساخته شد و تأثیر هشت عامل مؤثر بر سبک زندگی اسلامی را اندازه‌گیری می‌کند. بر این اساس، گویه‌های شماره ۱ تا ۱۰، میزان تأثیر نقش خانواده را بر سبک زندگی اسلامی، گویه‌های شماره ۱۱ تا ۱۶، میزان تأثیر نهادهای آموزشی را بر سبک زندگی اسلامی، گویه‌های شماره ۱۷ تا ۲۲، میزان تأثیر روحانیت، مساجد و مراکز دینی خانواده را بر سبک زندگی اسلامی، گویه‌های شماره ۲۳ تا ۲۴، میزان تأثیر کتب و نشریات را بر سبک زندگی اسلامی، گویه‌های شماره ۲۵ تا ۲۶، میزان تأثیر هنرمندان و ورزشکاران را بر سبک زندگی اسلامی،

گویه‌های شماره ۲۷ تا ۲۸، میزان تأثیر ابزارهای ارتباطی جدید را بر سبک زندگی اسلامی، گویه‌های شماره ۲۹ تا ۳۷، میزان تأثیر برنامه‌های صداوسیما را بر سبک زندگی اسلامی و گویه‌های شماره ۳۸ تا ۳۱، میزان تأثیر نهادهای اجتماعی را بر سبک زندگی اسلامی می‌سنجد.

جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش، فرهیختگان حوزه‌های علمیه خاوران سراسر کشور هستند که سابقه مدیریت تدریس، تبلیغ و مشاوره در مسائل خانواده را دارند و دارای مدرک سطح دو و سه و چهار می‌باشند که از این تعداد ۵۲٪ علاوه بر تحصیلات حوزوی تحصیلات دانشگاهی هم دارند و نمونه آماری آن تعدادی از اساتید و مشاوران است که از طریق پست رایانه‌ای به آنها دسترسی داشته‌ایم.

روایی و پایایی تحقیق

روایی این تحقیق به تائید چند تن از اساتید و کارشناسان رسیده و مورد تائید قرار گرفت و برای بررسی پایایی این ابزار (پرسش‌نامه) از روش آلفا کرونباخ و روش تصنیف (دو نیمه کردن) استفاده شده است. ضریب آلفا کرونباخ برای کل آزمون برابر با ۰/۹۰ است که بیانگر پایایی بسیار بالای این ابزار می‌باشد. در روش تصنیف، مقدار آلفا کرونباخ در نیمه اول ۰/۷۷ و در نیمه دوم ۰/۸۷ به دست آمده است و ضریب اسپرمن براون ۰/۸۳۲ و ضریب گاتمن برای دو نیمه ۰/۷۸ به دست آمده است که حکایت از پایایی بسیار بالای این ابزار دارد.

یافته‌های تحقیق

بر اساس نتایج به دست آمده، ۸۸.۳ درصد از پاسخ‌گویان، مؤنث و ۱۱.۷ درصد، مذکر بوده‌اند. ۳۶.۱ درصد پاسخ‌گویان، مجرد و ۶۳.۹ درصد آنها متأهل بوده‌اند. به نظر پاسخ‌گویان، خانواده با میانگین ۸۷.۳ (از ۱۰۰ نمره)، روحانیت، مسجد و مراکز دینی با میانگین ۸۴.۹، کتب و نشریات با میانگین ۸۳.۰۶، نهادهای اجتماعی با میانگین

۸۱.۵۶، ابزارهای جدید ارتباطی با میانگین ۷۹.۳۳، هنرمندان و ورزشکاران با میانگین ۷۹.۲۵، صداوسیما با میانگین ۷۵.۹۶، نهادهای آموزشی با میانگین ۶۸.۹ به عنوان مهم ترین عوامل تأثیرگذار بر سبک زندگی اسلامی می باشند.

با توجه به این که خانواده، مهم ترین نقش را در تحقق سبک زندگی اسلامی دارد، اگر سیاستگذاران و مسئولان جامعه درصدد برنامه ریزی برای تحقق سبک زندگی اسلامی در کشور هستند، باید قبل از هر چیز روی خانواده سرمایه گذاری نمایند. همچنین، به لحاظ فردی نیز اگر هر فردی، از خانواده‌ی خود، فعالیت را شروع کند و درصدد اسلامی سازی آن برآید، کم کم در سایر حوزه‌ها نیز سبک زندگی دینی رواج پیدا خواهد کرد.

برای بررسی تفاوت دیدگاه افراد مذکر و مؤنث درباره نقش عوامل مختلف در تحقق سبک زندگی اسلامی از آزمون T مستقل استفاده شده است. همان گونه که داده‌های جدول (۱) نشان می دهد بر اساس آزمون «لون» واریانس نمره پاسخ گویان زن و مرد به نقش خانواده، نقش روحانیت، مسجد و مراکز دینی و نقش کتب و نشریات در تحقق سبک زندگی دینی برابر نمی باشد؛ یعنی پراکندگی نمراتی که پاسخ گویان زن و مرد به این عوامل داده اند، یکسان نیست، اما در سایر عوامل، نمره پاسخ گویان از پراکندگی یکسانی برخوردار است. به عبارتی؛ پاسخ گویان زن و مرد در تأثیر گذاری خانواده، روحانیت و مراکز دینی و همچنین کتب و نشریات اتفاق نظر ندارند و پاسخ های آنها از پراکندگی معناداری برخوردار است، اما نسبت به سایر عوامل پراکندگی پاسخ های زنان و مردان یکسان است.

میانگین نمره پاسخ گویان زن و مرد تنها نسبت به نقش عامل خانواده در تحقق سبک زندگی اسلامی تفاوت معناداری دارد و مردان نسبت به زنان برای خانواده در تحقق سبک زندگی اهمیت بیشتری قائل هستند و نقش عامل خانواده را در تحقق سبک زندگی دینی بیشتر می دانند. اما میانگین نمره پاسخ گویان زن و مرد به نقش سایر عوامل در تحقق سبک زندگی، یکسان است و به لحاظ آماری تفاوت معناداری با یکدیگر ندارند. به عبارتی می توان گفت؛ جنسیت پاسخ گویان تأثیری بر نگرش آنها نسبت به نقش عوامل مختلف بر سبک زندگی دینی نداشته است و هر دو گروه تأثیر این عوامل را بر سبک زندگی دینی یکسان می دانند.

جدول ۱: آزمون T؛ مقایسه میانگین نمره نقش عوامل مؤثر در

تحقق سبک زندگی میان پاسخ‌گویان مذکر و مؤنث

آزمون T دو نمونه مستقل			آزمون لون		میانگین	جنس	عوامل تأثیرگذار بر تحقق سبک زندگی اسلامی
سطح معناداری	درجه آزادی	t	Sig.	F			
۰/۰۰۴	۵۶۹/۲۳۹	-۲/۹۰۳	/۰۰۷	۷/۲۸۶	۸۷/۱۳۵۲	زن	خانواده
					۸۸/۲۷۲۵	مرد	
۰/۴۸۴	۳۷۵۱	/۰۷۰۰	/۳۰۲	۱/۰۶۸	۶۸/۹۶۷۷	زن	نهادهای آموزشی
					۶۸/۵۰۵۸	مرد	
۰/۱۲۰	۵۲۹/۸۰۷	۱/۵۵۸	/۰۰۵	۷/۸۳۴	۸۸/۱۰۹۸	زن	روحانیت، مسجد و مراکز دینی
					۸۳/۳۸۴۱	مرد	
۰/۱۸۱	۵۲۹/۷۵۴	۱/۳۴۱	/۰۰۱	۱۱/۲۴۵	۸۳/۲۹۸۱	زن	کتب و نشریات
					۸۱/۲۷۸۵	مرد	
۰/۶۵۱	۳۷۵۱	۰/۴۵۲	۰/۳۸۶	۰/۷۵۳	۷۹/۳۰۱۲	زن	نقش هنرمندان و ورزشکاران در تحقق سبک زندگی اسلامی
					۷۸/۸۴۳۲	مرد	
۰/۵۲۱	۳۷۵۱	۰/۶۴۵	۰/۱۲۱	۲/۴۰۷	۷۹/۴۱	زن	نقش ابزارهای جدید ارتباطی در تحقق سبک زندگی اسلامی
					۷۸/۷۷	مرد	
۰/۵۷۸	۳۷۵۱	۰/۵۵۶	/۰۵۷	۳/۶۳۰	۷۶/۰۲۳۷	زن	نقش صداوسیما در تحقق سبک زندگی اسلامی
					۷۵/۵۱۱۶	مرد	
/۰۷۶۰	۳۷۵۱	۰/۳۰۶	/۰۳۵۹	۰/۸۴۲	۸۱/۵۳	زن	نقش نهادهای اجتماعی در تحقق سبک زندگی اسلامی
					۸۱/۷۹	مرد	

برای بررسی تفاوت دیدگاه افراد مجرد و متأهل درباره نقش عوامل مختلف در تحقق سبک زندگی اسلامی از آزمون T مستقل استفاده شده است. همان گونه که داده‌های جدول (۲) نشان می‌دهد بر اساس آزمون لون واریانس نمره پاسخ‌گویان مجرد و متأهل به نقش عوامل مؤثر بر سبک زندگی دینی یکسان است. به عبارتی؛ پاسخ‌گویان مجرد و متأهل در میزان تأثیرگذاری عوامل مختلف بر سبک زندگی دینی اتفاق نظر دارند و پاسخ‌های آنها از پراکنندگی معناداری برخوردار نبوده است. همچنین، میانگین نمره پاسخ‌گویان مجرد و متأهل به نقش عوامل مختلف در تحقق سبک زندگی یکسان می‌باشد و به لحاظ آماری تفاوت معناداری با یکدیگر ندارند.

جدول ۲: نمره آزمون T؛ مقایسه میانگین نمره نقش عوامل مؤثر در

تحقق سبک زندگی بین پاسخ‌گویان متأهل و مجرد

آزمون T		آزمون لون			میانگین	وضع تأهل	عوامل تأثیرگذار بر تحقق سبک زندگی اسلامی
سطح معناداری	درجه آزادی	t	Sig.	F			
۰/۵۵۸	۳۷۵۰	-.۵۸۶	۰/۶۴۱	۰/۲۱۷	۸۷/۱۵۹۰	مجرد	نقش خانواده در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۵۶۰	۲۷۶۷/۱۵۰	-.۵۸۳			۸۷/۳۲۸۳	متاهل	
۰/۸۷۵	۳۷۵۰	-.۱۵۷	۰/۲۳۵	۱/۴۰۹	۶۸/۸۷۰۰	مجرد	نقش نهادهای آموزشی در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۸۷۴	۲۸۵۱/۴۱۴	-.۱۵۸			۶۸/۹۳۹۴	متاهل	
۰/۴۲۵	۳۷۵۰	/۷۹۸	/۱۰۸	۲/۵۷۹	۸۵/۲۴۹۵	مجرد	نقش روحانیت، مسجد و مراکز دینی در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۴۱۹	۲۹۱۲/۴۱۵	/۸۰۸			۸۴/۷۱۴۱	متاهل	
۰/۴۳۹	۳۷۵۰	/۷۷۴	/۱۷۵	۱/۸۳۸	۸۳/۵۱۸۰	مجرد	نقش کتب و نشریات در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۴۳۴	۲۹۰۳/۰۴۲	/۷۸۳			۸۲/۸۱۲۱	متاهل	

آزمون T			آزمون لون		میانگین	وضع تأهل	عوامل تأثیرگذار بر تحقق سبک زندگی اسلامی
سطح معناداری	درجه آزادی	t	Sig.	F			
۰/۳۹۴	۳۷۵۰	/۸۵۳	/۰۶۰	۳/۵۳۰	۷۹/۶۱۶۰	مجرد	نقش هنرمندان و ورزشکاران در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۳۹۰	۲۸۸۱/۳۲۴	/۸۶۰			۷۹/۰۳۸۱	متاهل	
۰/۶۱۲	۳۷۵۰	۰/۵۰۷	۰/۵۳۲	/۳۹۰	۷۹/۵۴	مجرد	نقش ابزارهای جدید ارتباطی در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۶۱۲	۲۸۰۶/۲۵۴	۰/۵۰۷			۷۹/۲۰	متاهل	
.685	۳۷۵۰	۰/۴۰۵	/۰۲۹	۴/۷۷۳	۷۶/۱۲۲۹	مجرد	نقش صداوسیما در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۶۸۲	۲۹۱۶/۲۷۸	.۴۱۰			۷۵/۸۷۳۴	متاهل	
۰/۴۷۴	۳۷۵۰	-.۷۱۶	۰/۸۸۳	/۰۲۲	۸۱/۲۹	مجرد	نقش نهادهای اجتماعی در تحقق سبک زندگی اسلامی
۰/۴۷۴	۲۸۱۰/۱۴۸	-.۷۱۷			۸۱/۷۱	متاهل	

نتیجه گیری

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد از میان عوامل موثر در تحقق سبک زندگی اسلامی؛ خانواده با میانگین ۸۷/۲۷، رتبه نخست را دارا است و بعد از آن، روحانیت، مساجد و مراکز دینی با میانگین ۸۴/۹۱ و بعد از آن دو، کتب و نشریات با میانگین ۸۳/۰۶، نهادهای اجتماعی با میانگین ۸۱/۵۶، ابزارهای جدید ارتباطی با میانگین ۷۹/۳۳، هنرمندان، ورزشکاران با میانگین ۷۹/۲۵، صداوسیما با میانگین ۷۵/۹۶ و نهادهای آموزشی با میانگین ۶۸/۹۱ قرار گرفتند. بنابراین در برنامه‌ریزی تربیتی و فرهنگی برای تحقق سبک زندگی مطلوب اسلامی باید برای خانواده، روحانیت و مساجد و مراکز دینی اهمیت ویژه‌ای قائل شد.

همان گونه که ذکر شد؛ روحانیت، مساجد و مراکز دینی از عوامل موثر بر تحقق سبک زندگی اسلامی هستند و پس از خانواده، در رتبه دوم قرار گرفتند، لذا باید برای رشد

باورها و اعتقادات - که مبنای تفکر و تعمق و ایمان قلبی و انجام عمل صالح و تحقق سبک زندگی اسلامی می‌باشند - از این عوامل استفاده کرد. کتب و نشریات حائز رتبه سوم عوامل موثر در تحقق سبک زندگی اسلامی هستند، لذا باید برای ارتقاء باورها و رشد علمی، معنوی و عبادی مورد بهره‌برداری قرار گیرند. صداوسیما از جمله آخرین عوامل مؤثر در تحقق سبک زندگی اسلامی به‌شمار آمده است که نیازمند توجه و تأمل است. چه‌بسا دلایلی مانند: ارائه الگوهای نامناسب از سوی هنرمندان در این نتیجه مؤثر بوده است و در صورتی که الگوهائی بر اساس آموزه‌های اسلامی از سوی صداوسیما به جامعه معرفی گردد، می‌توان گفت؛ صداوسیما از عوامل مهم در ایجاد سبک زندگی اسلامی خواهد شد.

در ارتباط با پاسخ‌گویان مذکر و مونث، باید گفت: پاسخ‌گویان زن و مرد در تاثیرگذاری خانواده، روحانیت و مراکز دینی و همچنین کتب و نشریات اتفاق نظر ندارند و پاسخ‌های آنها از پراکندگی معناداری برخوردار است، اما نسبت به سایر عوامل، پراکندگی پاسخ‌های زنان و مردان یکسان بوده است. همچنین در تعیین عوامل مهم، تفاوتی بین پاسخ‌گویان مجرد و متأهل وجود نداشته است.

کتابنامه

۱. آدلر، آلفرد (۱۳۶۱)، روان‌شناسی فردی، ترجمه: حسن زمانی و مهین بهرامی، تهران: نشر پیشگام.
۲. آقامحمدی، جواد (۱۳۹۳)، «بررسی نقش الگوی تربیتی والدین در تربیت دینی فرزندان»،
[www. pmbo.ir](http://www.pmbo.ir).
۳. بشلیده، کیومرث (۱۳۸۲)، «بررسی عوامل موثر درون‌مدرسه‌ای جذب دانش‌آموزان مقطع متوسطه استان خوزستان به نماز با روش تحلیل عوامل»، www.sid.ir.
۴. پناهی، علی‌احمد (۱۳۹۳)، سبک زندگی (همسررداری از منظر دین با رویکرد روان‌شناختی)، قم: موسسه امام خمینی ۴.
۵. جلیوند، محمد (۱۳۹۴)، «سبک زندگی ایرانی - اسلامی در آثار تلویزیونی»،
www.jamejamonline.ir.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، مفاتیح الحیاة، قم: نشر اسراء.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی، ایسنا.
۸. خانی، هادی (۱۳۸۶)، بررسی تاثیر پایگاه اجتماعی - اقتصادی و میزان دینداری بر سبک زندگی و دانشجویان دانشگاه تربیت معلم، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم.
۹. رحمت‌آبادی، الهام و حبیب‌آقابخشی (۱۳۸۵)، «سبک زندگی و هویت جوانان»، فصلنامه رفاه اجتماعی، س ۵، ش ۲۰.
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۲)، سیری در تربیت اسلامی، تهران: نشر دریا.
۱۱. زارع، بیژن و مهدی فلاح (۱۳۹۱)، «مطالعه پدیدارشناسانه سبک زندگی جوانان در شهر تهران»، فصلنامه: تحقیقات فرهنگی، دوره پنجم، ش ۴.
۱۲. زائری، محمدرضا (۱۳۹۳)، نگاهی به زندگی دینی مسلمانان ایرانی، سبک زندگی، اصفهان: نشر آرما.

۱۳. ساروخانی، باقر (۱۳۷۸)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (بینش‌ها و فنون)، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سازگار، پروین (۱۳۸۲)، بررسی سبک زندگی قشر دانشگاهی و بازاریان سنتی (طبقه متوسط جدید و قدیم)، رساله دکتری جامعه‌شناسی، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۵. کاویانی، محمد (۱۳۹۱)، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم: نشر سبحان.
۱۶. کجیاف، محمدباقر و دیگران (۱۳۹۰)، «رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی در رضایت از زندگی دانشجویان شهر اصفهان»، مجله روان‌شناسی و دین، ش ۴.
۱۷. کوشکی، محمدصادق (۱۳۹۲)، سبک زندگی به روایت انقلاب اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۸. گیلدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نو.
۱۹. محدثی، جواد (۱۳۹۳)، اخلاق معاشرت، قم: بوستان کتاب.
۲۰. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۷۸)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲۱. نیکوکار، غلامحسین؛ خیری، علیرضا و فریده صیدی (۱۳۹۳) «تاثیر سبک زندگی بر موفقیت تحصیلی»، فصلنامه مدیریت اسلامی، س ۲۲، ش ۱.
۲۲. هادی پور، محرم (۲۰۱۶)، «تاثیر رسانه اینترنت بر سبک زندگی فرد و خانواده ایرانی»،

بررسی وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی و رابطه آن با تاب‌آوری (مطالعه موردی: مرکز پلدختر)*

**
اکرم دستیاری

مسعود بنافی

چکیده

اکنون که دانشگاه آزاد اسلامی، چشم‌انداز سال‌های آتی خود را معطوف به «حاکمیت اخلاق و معنویت»، «پایش و سالم‌سازی دانشگاه از آسیب‌های اجتماعی» و «حفاظت از سرمایه‌های تمدنی و فرهنگی» کرده است، ضرورت اتخاذ گام‌های عملی همسو با اهداف ذکر شده، با تأکید بر پیمایش و پایش محیط دانشگاهی، به شکل علمی و مستدل دوجندان می‌نماید. هدف این پژوهش، مطالعه وضعیت دین‌داری در دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی، با تمرکز بر «دانشجویان مرد و زن دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر» است. نتایج این پژوهش، رهنمودهای ارزشمندی را برای مدیران عالی استانی و کشوری و همچنین مدیران فرهنگی و اجتماعی دانشگاه، برای شناسایی وضعیت موجود و بهره‌گیری از ابزارهای مناسب، برای رسیدن به اهداف مناسب فرهنگی طبق افق چشم‌انداز و سیاست‌های کلان دانشگاه فراهم می‌آورد و از این جهت، پژوهشی ارزشمند است. در کنار این پژوهش، وضعیت تاب‌آوری دانشجویان، اندازه‌گیری شده و رابطه بین آن و دین‌داری آنها مشخص گردید. این پژوهش، برای جمع‌آوری داده‌ها از پرسش‌نامه و برای تجزیه و تحلیل آنها، از روش‌های تحلیل آماری تی - استودنت و پی‌رسون استفاده کرده است. نتایج نشان می‌دهد که دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر از وضعیت مناسبی به لحاظ دین‌داری و تاب‌آوری برخوردارند و بین این دو متغیر، رابطه مثبت و معنی‌داری وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

دین‌داری، تاب‌آوری، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشجویان.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «بررسی وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی و رابطه آن با تاب‌آوری (مطالعه موردی مرکز پلدختر)» است که در دانشگاه آزاد اسلامی واحد پلدختر اجرا شده است.

** عضو هیات علمی گروه مدیریت بازرگانی دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر (نویسنده مسئول) a.dastyari@ut.ac.ir

*** دانشجوی دکتری مدیریت دولتی دانشگاه تهران، پردیس فارابی Banafi@ut.ac.ir

مقدمه

دانشگاه‌ها، نماد بالندگی و سنجه سلامت اخلاقی و حرفه‌ای یک جامعه‌اند. جوانه‌ی جامعه حرفه‌ای، سالم و فضیلت‌مدار، از بستر کانون‌های علمی و تخصصی آن می‌روید و شکوفا می‌شود. از دیدگاه سیاست‌گذاران کلان جمهوری اسلامی ایران، دانشگاه‌ها، مبدأ همه تحولات بوده و مقدرات و سرنوشت کشور، در دست دانشگاه است و اصلاح آن را معادل اصلاح مملکت می‌دانند.

تقید به ارزش‌های دینی و اخلاقی و میزان تاثیر آن بر برخی شاخص‌های رفتار فردی و اجتماعی دانش‌آموزان و دانشجویان، بخش قابل توجهی از پژوهش‌های جهانی در عرصه‌های تعلیم و تربیت، آموزش و پرورش و آموزش عالی را شکل می‌دهد. در عصر حاضر، دین‌پژوهی به شیوه علمی و با استفاده از روش‌های مورد قبول در علوم انسانی یکی از جدیدترین و مورد توجه‌ترین حیطه‌های پژوهشی در رشته‌های علمی و دانشگاهی است.

در گذر زمان، موضوع و نحوه مواجهه با بحث دین‌داری تحت تاثیر تحولات نظری در زمینه تبیین دین و تأثیرات آن بر جلوه‌های روانی منجر شده و دریافت‌های نظری به‌طور عمیق، مفهوم‌پردازی در باب مذهب را متحول کرده است. اصولاً مطالعات مبتنی بر روش‌شناسی مناسب سهم به‌سزایی در انجام مطالعات و تحقیقات، [به‌ویژه] تحقیقات دینی ایفا می‌کند تا آن را از دستخوش باورهای روزمره و ذهنی افراد رهایی بخشد (خدایاری‌فرد، ۱۳۸۸: ص ۱۲). از سوی دیگر، داشتن اطلاعات مناسب، همیار تصمیمات مناسب دانسته شده است. یکی از خلأهای جدی در تصمیم‌گیری، نداشتن اطلاعات مناسب و تصمیم‌گیری بدون داشتن شواهد کافی و مناسب است. زمانی تصمیم می‌تواند مبتنی بر حقیقت و شواهد کافی باشد که بر شیوه‌های مناسب پژوهشی استوار شده و گونه‌ای از مطالعات تجربی را در قلب خود داشته باشد.

اینک که دانشگاه آزاد اسلامی، به‌عنوان یکی از قطب‌های مطرح و عمده علمی و فرهنگی کشور، با تکیه بر پشتوانه غنی خود، چشم‌انداز سال‌های آتی خود را معطوف به «حاکمیت اخلاق و معنویت»، «پایش و سالم‌سازی دانشگاه از آسیب‌های اجتماعی»، «حفاظت از سرمایه‌های تمدنی و فرهنگی» کرده است، ضرورت اتخاذ گام‌های عملی متناسب،

با تأکید بر پیمایش و پایش محیط دانشگاهی، به شکل علمی و مستدل دوچندان می‌نماید. این پژوهش به سهم خود تلاش می‌کند با بهره‌گیری از سنجه‌هایی که فرآیندهای مربوط به آزمون‌های روایی و پایایی را با موفقیت پشت سر گذاشته‌اند، یاری مناسبی را در این زمینه ایفا کند تا برخی از خلأهای بینشی و نگرشی موجود را برطرف کند. بدین منظور، با بررسی و اندازه‌گیری وضعیت دین‌داری در دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر، تلاش کرده تا رابطه آن را با میزان تاب‌آوری آنان نشان دهد.

۱. بیان مسأله

بی‌شک مسائلی مربوط به دانشجویان، از جمله اولویت‌های پژوهشی دانشگاه‌ها و دست‌اندرکاران نظام تعلیم و تربیت کشور است. از مهم‌ترین این مسائل، نظام باور و کنش دانشجویان مبتنی بر باورهای اصیل دینی ایشان و مسائل مرتبط با نحوه مواجهه آنان با مشکلات درسی و زندگی است که در قالب مفهومی جدید به نام «تاب‌آوری» بحث و بررسی می‌شود.

«میزان دین‌داری در ایران چقدر است؟» و «آیا میزان دین‌داری در ایران در سال‌های اخیر کاهش داشته است؟»؛ این‌ها سؤالاتی است که احتمالاً ذهن مدیران و محققان حوزه‌های مرتبط با دین‌پژوهی را در سال‌های اخیر به خود مشغول داشته است. حجم وسیع تحقیقاتی که در ایران در ده سال اخیر به انجام رسیده است، نشان‌دهنده چنین نگرانی در جامعه ایرانی است. عواملی نیز به این نگرانی دامن زده‌اند؛ به عنوان مثال، شکل‌گیری طیفی از طرفداران نظریه سکولارشدن در ایران در سال‌های اخیر به این توهم دامن زده است که جامعه ایرانی با افول دین‌داری همراه بوده است. از سوی دیگر، شکل‌گیری حکومت اسلامی در ایران موجب بالارفتن توقعات از رفتارهای دینی مردم شده است؛ در حالی که ممکن است جامعه ایرانی به لحاظ درجه مذهبی بودن در جایگاه تقریباً ثابتی مانده باشد، بنا به دلایل گفته شده، این تصور در میان دولت‌مردان و محققان غالب شده که وضعیت دین‌داری نسبت به گذشته با تنزل همراه بوده است. پاسخ‌گویی به پرسش؛ میزان دین‌داری در ایران، تابع پاسخ به پرسش‌های جزئی‌تری است. میزان دین‌داری، مفهومی کلی است که تاکنون در تحقیقی عام و گسترده سنجش نشده است. به عبارت دیگر، پژوهشی وجود

ندارد که به تنهایی به این سؤال پاسخ دهد. از سوی دیگر، پاسخ به این سؤال نیازمند جزئی کردن پرسش اصلی است. میزان دین‌داری در بین چه گروه‌هایی مدنظر است؟ میزان کدام بُعد از دین‌داری باید اندازه‌گیری شود؟

زیرا بر اساس داده‌های موجود می‌توان قضاوت کرد که این میزان در هر بُعد متفاوت است. همین‌طور نتایج، گواه بر این است که دین‌داری میان گروه‌ها به لحاظ جنسیتی و سنی تفاوت می‌پذیرد (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ص ۸۰).

در سال‌های اخیر، توجه به مطالعات دین‌پژوهی و اخلاق‌پژوهی در همه عرصه‌ها، از جمله محیط‌های دانشگاهی، به شیوه علمی و با استفاده از روش‌های مورد قبول در علوم انسانی، وضعیت رو به رشدی گرفته است. پژوهش‌های متعددی در سرتاسر جهان و ناظر به وضعیت دین‌مداری در دانشگاه‌ها و محیط‌های آموزشی انجام شده است. عمده این پژوهش‌ها، علاوه بر انجام پیمایش‌های سالیانه، در پی روندگیری این وضعیت هستند تا بتوانند با تکیه بر آن، اثر مداخلات هدف‌مند انجام‌شده، برای رسیدن به نتایج مورد انتظار را ارزیابی و پایش کنند. در ایران نیز چندین پژوهش به انجام رسیده است، اما عمده آن‌ها به شکل مقطعی یا در دوره‌ای خاص بروز داشته‌اند. بر این اساس، تاکنون پژوهش‌های جدی کمتری در رابطه با دین‌داری در محیط‌های آموزشی و ارتباط آن با سایر همبسته‌های آن انجام شده است.

پژوهش حاضر، تلاش می‌کند ضمن بهره‌گیری از ثمرات پژوهش‌های انجام‌شده، بهره علمی و نظری مناسبی را در این زمینه پردازش و عرضه نماید و این مهم را در یکی از واحدهای دانشگاه آزاد مورد بررسی قرار دهد. لذا پژوهش با هدف پاسخ‌گویی به سؤالات: «وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی (مرکز پلدختر) چگونه است؟»، «وضعیت تاب‌آوری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی (مرکز پلدختر) چگونه است؟»، «آیا بین دین‌داری و تاب‌آوری دانشجویان دانشگاه، رابطه معناداری وجود دارد؟»، «آیا بین دین‌داری و متغیرهای زمینه‌ای، رابطه معناداری وجود دارد؟» در دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر به انجام رسیده است. فرضیه‌های پژوهش نیز عبارتند از:

۱. وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی (مورد مطالعه: مرکز پلدختر)

خوب است.

۲. دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی (مورد مطالعه: مرکز پلدختر) از تاب‌آوری بالایی برخوردارند.
۳. بین دین‌داری دانشجویان و تاب‌آوری آنان در دانشگاه آزاد اسلامی (مرکز پلدختر)، رابطه معنادار مستقیم و مثبتی وجود دارد.

۲. مروری بر ادبیات نظری

۲-۱. دین‌داری

تاکنون پیمایش‌های اندکی در کشور در زمینه دین‌داری به‌ویژه در جامعه دانشگاهی انجام شده است. طبق گزارش شورای عالی انقلاب فرهنگی، میزان دین‌داری جوانان و دانشجویان ایرانی خوب ارزیابی شده است و میزان آن از نرُم جهانی، بالاتر گزارش شده است. همچنین، دختران نسبت به پسران کمتر درگیر مشکلات و آسیب‌های اجتماعی شده‌اند، ولی در مجموع زنگ خطر به صدا درآمده است (جعفری، ۱۳۹۴: ص ۱). پژوهش‌های بسیاری به رابطه میان دین‌داری یا عضویت در گروه‌های مذهبی و رفتارهای اجتماعی مناسب اشاره کرده‌اند. شرکت جوانان در برنامه‌های مذهبی با شکل‌گیری هویت قومی مثبت، کسب مهارت‌های مربوط به تحصیل، کاهش استرس و برقراری روابط مثبت دارای ارتباط است (دهستانی و همکاران، ۱۳۹۱) پژوهش‌های دیگر نیز تأثیر مذهب را با سایر عوامل مانند: مصرف مواد (Mille & greenwald, 2000)، افزایش سلامت جسمانی و روانی (Waite & Lehrer, 2003)، وظیفه‌شناسی (بشلیده و همکاران، ۲۰۱۱)، نتایج اقتصادی بهتر (Chiswick & Huang, 2008)، هوش معنوی (Beshlideh & et al, 2011)، بهبود نتایج تحصیلی (Lehrer, 2006)، شادی (مهدی‌زاده و زارع‌غیاث‌آبادی، ۱۳۹۲)، مدارای اجتماعی (سراج‌زاده و همکاران، ۱۳۸۳) نشان داده‌اند. همچنین دین‌داری با سبک زندگی نیز دارای ارتباط است (خانی، ۱۳۸۶، نیازی و کارکنان‌نصرآبادی، ۱۳۹۰). نتایج یک تحقیق که در سال ۹۱ منتشر شده، به بررسی تأثیر دین‌داری بر سبک زندگی جوانان تهرانی پرداخته است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد؛ هر چه میزان دین‌داری پایین‌تر است، سبک‌های زندگی، مدرن‌تر و هر چه افراد دین‌دارتر هستند، سبک‌های زندگی، سنتی و غیرمدرن‌تر می‌شود (نصرتی و ذوالفقاری، ۱۳۹۳).

مذهب تقریباً تمام عرصه‌های زندگی انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. نقش

مذهب آن قدر در زندگی افراد زیاد است که بسیاری از رفتارهای افراد را می‌توان مبتنی بر آن تحلیل کرد. به عنوان مثال، عدم مصرف مواد نوشیدنی یا غذایی خاص متأثر از نگرش‌های مذهبی است. مسلمانان و یهودیان، گوشتِ خوک تناول نمی‌کنند و هندوها، گوشت گاو نمی‌خورند. مصرف الکل توسط آیین‌های دینی نهی شده یا به شدت نکوهش شده است. در کشورهای اسلامی، پوشش بدن هم برای مردان و هم زنان یک ضرورت است (Deng & et al, 1994: p.4). اصولاً مذهب و مجموعه اعمال مذهبی نقشی مهم را در زندگی افراد ایفا می‌کند؛ به طوری که بسیاری تجربه‌های مهم افراد از گذار نگاه دینی و مذهبی به مسائل اتفاق می‌افتد و به پیش می‌رود (مانند تولد، ازدواج و تشریفات دفن). همچنین ارزش‌هایی که برای افراد مهم است (مانند: ارزش‌های اخلاقی مربوط به درست و غلط بودن کارها)، در شکل‌دهی افکار عمومی در زمینه مسائل اجتماعی (مانند: امور مربوط به ازدواج و روابط مرتبط با آن، تنظیم خانواده، اهدای عضو و غیره) (Khraim, 2010). پس به نوعی رد پای عمده رفتارها، ویژگی‌های شخصیتی، حالات روانی، نوع نگرش و باورهای افراد را می‌توان در لایه زیربنایی از مذهب جستجو کرد (دهستانی و همکاران، ۱۳۹۰) و از این جهت مطالعه باورهای دین‌مدارانه افراد قابل تأمل و مهم به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، مذهب گونه‌ای از هویت را در افراد شکل می‌دهد.

تاکنون تعاریف فراوانی برای دین‌داری عرضه شده است (ر.ک: انوری، ۱۳۷۳: ص ۱۵۶؛ یغمایی، ۱۳۸۰: ص ۱۹۰؛ ربانی و همکاران، ۱۳۸۶: ص ۱۸؛ ربانی و گنجی، ۱۳۸۷: ص ۴۳؛ سراج‌زاده و پویافر، ۱۳۸۸: ص ۳؛ میرزایی، ۱۳۹۰: ص ۱۸۸-۲۰۲؛ نیازی و کارکنان نصرآبادی، ۱۳۹۰: ص ۱۸۹-۱۹۱؛ صدیقی‌ارفعی و همکاران، ۱۳۹۱: ص ۱۳۸-۱۳۶؛ مهدی‌زاده و زارع‌غیاث‌آبادی، ۱۳۹۲: ص ۴۱۸؛ فجری و همکاران، ۱۳۹۲: ص ۱۲). مبنای این پژوهش تعریف ارائه‌شده توسط سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸) است که عبارت است از: «دین‌داری؛ یعنی داشتن «اهتمام (التزام) دینی» به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد. نوع و جهت تأثیر را ادیان تعیین می‌کنند. بنابراین، کشف و شناسایی این امر مستلزم مطالعات درون‌دینی است، اما عمق و شدت تأثیرگذاری و روند تغییرات آن، مشخصاتی است که از طریق واری‌های بیرونی روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به دست می‌آید و لاجرم در آن از روش‌های تجربی مقایسه‌ای استفاده می‌شود».

از سوی دیگر، پژوهش‌های چندی در داخل کشور در مورد دین‌داری دانشجویان انجام گرفته است. عمده این پژوهش‌ها باور دینی دانشجویان را در سطحی قابل قبول ارزیابی کرده‌اند (نصیری، ۱۳۸۹). هرچند که میزان پای‌بندی به اعمال جمعی دینی در حد کم گزارش شده است. از جمله پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه دین‌داری می‌توان به: (میرسندسی، ۱۳۸۳؛ غیاثوند، ۱۳۸۴؛ رجب‌زاده، ۱۳۷۹؛ سراج‌زاده و توکلی؛ ۱۳۸۰؛ کاظمی و فرجی؛ ۱۳۸۱؛ نصیری؛ ۱۳۸۹؛ خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۵؛ سراج‌زاده و پویافر؛ ۱۳۸۸؛ شجاعی‌زند، ۱۳۸۴؛ افشانی و جعفری، ۱۳۹۵) اشاره کرد.

به‌طور خلاصه، نتایج مهم‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده درباره وضعیت دین‌داری در کشور در جدول زیر آورده شده است:

جدول شماره ۱: خلاصه نتایج پژوهش‌های انجام‌شده

مؤلف	عنوان پژوهش	خلاصه
نصیری (۱۳۸۹)	میزان دین‌داری دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد و عوامل مؤثر بر آن	باور دینی دانشجویان در سطحی قابل قبولی است، ولی میزان پای‌بندی به اعمال جمعی در حد کم گزارش شده است. بر اساس پرسش‌نامه‌ای که بین ۲۰۰ نفر از دانشجویان توزیع کرده، دین‌داری دانشجویان را متوسط رو به بالا (۳.۵۷) توصیف کرده است. وضعیت دین‌داری دختران بهتر از پسران است.
سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸)	سنجش دین‌داری با رهیافت بومی	پرسش‌نامه‌ای بین ۳۵۲ نفر از دانشجویان خوابگاهی دانشگاه سمنان توزیع شده است. میانگین اعتقادات، ۴.۴۷، عبادیات، ۳.۱۸، اخلاقیات ۳.۷۷ و شرعیات ۳.۸۰ گزارش شده است. میانگین دین‌داری کل جمعیت نمونه بالاتر از سطح متوسط و نزدیک به بالاست.
میرزایی (۱۳۹۰)	بررسی جامعه‌شناختی میزان دین‌داری	پرسش‌نامه در بین ۱۵۰ نفر از دانشجویان دانشگاه امام علی ۷ توزیع شده است. بیشتر دانشجویان دارای دین‌داری

<p>دانشجویان دانشگاه افسری امام علی 7 با استفاده از یک الگو بومی</p> <p>قوی هستند (۸۱.۳ درصد) و دین داری سطح ضعیف در بین دانشجویان دیده نمی شود.</p>		
<p>۳۸۴ پرسش نامه بین جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله تهرانی توزیع شده است. دین داری پاسخ گویان بالاتر از حد متوسط است (۷۴.۶۱) است. انجام مناسک دینی در مقایسه با سایر ابعاد دین داری وضعیت پایین تری دارد.</p>	<p>بررسی میزان دین داری و نقش آن در شادمانی جوانان</p>	<p>مهدی زاده و زارع غیاث آبادی (۱۳۹۲)</p>
<p>تعداد ۴۳۶ پرسش نامه بین دانشجویان دانشگاه پیام نور تهران توزیع شده است. نتایج پژوهش نشان می دهد؛ میزان دین داری در حد بالایی است. میانگین دو بُعد اعتقادی و تجربی از دو بُعد مناسکی و پیامدی بالاتر بود.</p>	<p>بررسی میزان دین داری و ارتباط آن با سبک های هویت دانشجویان</p>	<p>دهستانی و همکاران (۱۳۹۱)</p>
<p>تعداد ۳۷۲ پرسش نامه بین جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله اصفهانی توزیع شد. در بین شاخص های دین داری، بُعد اعتقادی، دارای بیشترین میانگین (۳.۹۳) و بُعد مناسکی، دارای کمترین میانگین (۳.۵۱) می باشد. دین داری در میان پاسخ گویان بالاتر از حد متوسط (۳.۶۹) است.</p>	<p>بررسی رابطه میزان دین داری و سبک زندگی جوانان</p>	<p>حجازی و حیدرخانی (۱۳۹۱)</p>
<p>تعداد ۶۴۰ پرسش نامه بین شهروندان شهرستان کاشان توزیع شده است. بالاترین میزان دین داری در مؤلفه تجربی و رفتار دینی (۵۸.۴ درصد) و پایین ترین سطح دین داری در بُعد آگاهی دینی (۲۵.۶ درصد) است. در مجموع، میزان دین داری ۲۴ درصد پاسخ گویان در حد کم، ۴۰.۶ در حد متوسط و ۳۵.۴ در حد زیاد توصیف شده است.</p>	<p>بررسی رابطه بین میزان دین داری و سبک زندگی شهروندان، مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان در سال ۱۳۹۰</p>	<p>نیازی، کارکنان نصرآبادی (۱۳۹۰).</p>

۲-۲. تاب‌آوری

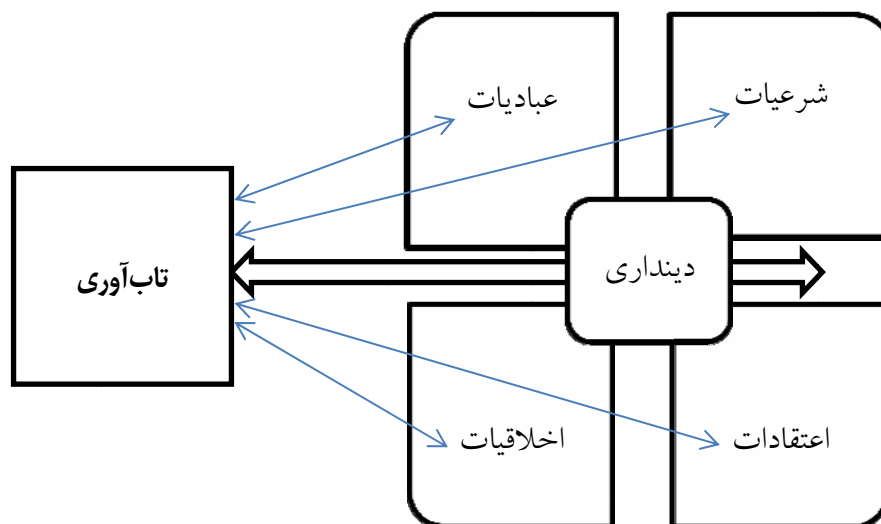
مفهوم تاب‌آوری، به تازگی در مباحث علمی پدیدار شده است و آثار منتشرشده در این زمینه در سالیان اخیر، نسبت به سال‌های اولیه معرفی این مفهوم، بیش از ده برابر رشد کرده است. در سال ۲۰۱۳ به تنهایی، بالغ بر ۳۰۰۰ پژوهش در این زمینه به انجام رسیده است. با بررسی تعاریف ارائه شده از تاب‌آوری؛ می‌توان گفت، برخی محققان، دیدگاه اکولوژیکی را در مورد مفهوم تاب‌آوری اتخاذ کرده و بر ظرفیت خودسازمان‌دهی مجدد سیستم تأکید کرده‌اند (Folk, 2006: p.80). برخی محققان، مفهوم سازگاری را بیان کرده‌اند که چون ظرفیت یادگیری و مواجهه را افزایش می‌دهد، مفهومی مطلوب است. برخی دیگر، تاب‌آوری در برابر سوانح را با مفهوم پایداری مرتبط می‌دانند؛ زیرا از دیدگاه این گروه، پایداری به بقای طولانی‌مدت بدون کاهش کیفیت زندگی اشاره دارد (رفعیان و همکاران، ۱۳۸۹؛ به نقل از مایانگا). عده‌ای هم دیدگاه اقتصادی را در زمینه تاب‌آوری مطرح کرده‌اند و آن را توانایی یک سیستم برای مقاومت در برابر اختلال عمده در پارامترهای تخریب قابل قبول و بازیابی در زمان قابل قبول و هزینه‌ها و خطرات متضاد عنوان کرده‌اند (Haimes, 2009: p.12). و گروه دیگری از محققان نیز تاب‌آوری را مفهومی متضاد با آسیب‌پذیری بیان کرده‌اند؛ یعنی وقتی آسیب‌پذیری بالا باشد، تاب‌آوری پایین است (رفعیان و همکاران، ۱۳۸۹؛ به نقل از مایانگا). شاید بتوان گفت: مفهوم تاب‌آوری را با الهام از آثار مختلفی که در این زمینه نگاشته شده است، به شیئی (همچون یک چوب) تشبیه کرد که پس از فشار برای خم کردن از طرفین، دوباره به حالت اولیه خود بازگشت کند. همانند موضوعات میان‌رشته‌ای؛ همچون اعتماد، تاب‌آوری نیز موضوعی است که از سوی دانش‌پژوهان در رشته‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است و هر دسته از منظر خاص رشته‌ای خود با آن همراه شده‌اند. مفهوم تاب‌آوری، تنها مختص عرصه علوم انسانی نیست بلکه در رشته‌های علوم مهندسی، شهرسازی و روان‌شناسی نیز از جمله موضوعات و مفاهیم شناخته شده است (گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۳). برخی تلاش کرده‌اند برای مفهوم تاب‌آوری، گونه‌شناسی‌هایی^۱ ارائه کنند (Hendmer, 1996: p.13).

1. Typology

به لحاظ نظری، تاکنون پژوهش‌های متعددی به بررسی رابطه تاب‌آوری و نسبت آن با سایر مفاهیم پرداخته است. به عنوان مثال، تاب‌آوری با عملکرد نوآورانه (منطقی و همکاران، ۱۳۹۵)، کاهش احساس غربت (کرمی و همکاران، ۱۳۹۷)، کیفیت زندگی (حجتی و همکاران، ۱۳۹۷)، کاهش احساس تنهایی و اضطراب (نصیرزاده و همکاران، ۱۳۹۷)، هراس اجتماعی (قویدل و زارعی، ۱۳۹۷)، استرس شغلی (پورحسین و همکاران، ۱۳۹۷) و چندین مفهوم نظری دیگر، دارای ارتباط شناخته شده است.

۳. مدل مفهومی پژوهش

بر اساس آنچه در این بخش بیان شد، مدل مفهومی پژوهش حاضر به شکل زیر است:



شکل شماره ۱): مدل مفهومی پژوهش

۴. روش‌شناسی و ابزار پژوهش

این پژوهش، به لحاظ هدف جزء پژوهش‌های کاربردی و با توجه به ماهیت روش، در حیطه پژوهش‌های توصیفی - پیمایشی قرار می‌گیرد. روش‌شناسی پژوهش، کمی است. ابزار جمع‌آوری داده‌ها، پرسش‌نامه است. برای دین‌داری از سنجه استاندارد شجاعی‌زند

(۱۳۸۴) که متشکل از زیرمؤلفه‌های: اعتقادات (اعتقادات و باورها، داشتن معلومات دینی)، عبادیات (انجام جمعی عبادت، انجام فردی عبادت)، اخلاقیات و شرعیات (عمل به تکالیف جمعی، تکالیف فردی) است بهره گرفته می‌شود. تعداد اندکی از شاخص‌های پرسش‌نامه، به دلیل مرور زمان و نیاز به متناسب‌سازی، زیر نظر خبرگان، اصلاح شده است. این سنجه دارای ۲۹ سؤال است. تاب‌آوری نیز دارای سنجه استاندارد کانر و دیویدسون (۲۰۰۳) و متشکل از ۲۵ سؤال است.

جامعه آماری پژوهش، تمامی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی مرکز پلدختر می‌باشد که تعداد آن حدود ۵۰۰ نفر در مقاطع کارشناسی و کاردانی می‌باشد. روش نمونه‌گیری، طبقه‌ای تصادفی است. برای تعیین حجم نمونه از فرمول کوکران استفاده شد. در این فرمول، سطح اطمینان ۹۵ درصد و میزان خطای قابل تحمل، ۵ درصد در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، حجم جامعه نمونه، برابر با ۲۱۷ نفر است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های کمی و بهره‌گیری از آزمون‌های آماری از جمله: آزمون‌های «T» تی استودنت، پیرسون بهره گرفته شده است. هرگاه فرضیه‌ای در خصوص میانگین یک جامعه مطرح شود، با به کارگیری آزمون‌های میانگین، می‌توان درستی یا نادرستی آن را در سطح خطای معین، تعیین کرد. از آزمون تی استودنت نیز به همین منظور استفاده می‌شود؛ یعنی محقق می‌خواهد بداند؛ آیا میانگین یک متغیر از حدود خاصی فراتر می‌رود. برای بررسی رابطه میان متغیر «دین‌داری» و «تاب‌آوری» از روش همبستگی پیرسون استفاده می‌شود. این ضریب همبستگی، روشی پارامتری است و برای داده‌هایی با توزیع نرمال یا تعداد داده‌های زیاد استفاده می‌شود.

با توجه به این که این پژوهش، از ابزارهای استاندارد در این زمینه بهره می‌جوید، ابزار آن، دارای روایی می‌باشد. تغییرات اندک در ابزارهای اندازه‌گیری نیز زیر نظر خبرگان مرتبط انجام شد. برای پایایی، از آزمون آلفای کرونباخ استفاده شده است. بدین منظور، پس از توزیع ۵۰ پرسش‌نامه، ضمن بررسی ابهامات ممکن و اعمال اصلاحات مورد نیاز در پرسش‌نامه، پایایی آن نیز بررسی شد. میزان آلفای کرونباخ باید بالاتر از ۰.۷ باشد. با توجه به این که آلفای به‌دست آمده برای پرسش‌نامه دین‌داری، برابر با ۰.۸۱۷ و برای پرسش‌نامه تاب‌آوری، برابر با ۰.۷۰۱ شده است، نتیجه می‌گیریم که هر دو پرسش‌نامه از پایایی لازم برخوردارند. با این توضیحات، باید گفت پژوهش از روایی و پایایی کافی برخوردار است.

۵. تجزیه و تحلیل داده‌ها

۵-۱. بررسی وضعیت پاسخ‌دهندگان از نظر جنسیت

وضعیت جمعیت‌شناختی پاسخ‌دهندگان مختلف از نظر جنسیت به شرح جدول زیر است.

جدول شماره ۲: مختصات جمعیت‌شناختی پاسخ‌دهندگان

شاخص	فراوانی	درصد
جنسیت	مرد	۶۸.۷
	زن	۳۱.۳
سن	۱۶-۲۰	۲۷.۶
	۲۱-۲۵	۴۲.۹
	۲۶-۳۰	۱۲.۴
	۳۱-۳۵	۶.۶
	>۳۵	۸.۳
	اعلام‌نشده	۲.۳
	۵	۰.۳
تأهل	مجرد	۷۷.۴
	متأهل	۱۹.۴
	مطلقه	۱.۴
	اعلام‌نشده	۱.۸
تحصیلات	دیپلم	۱۸.۹
	فوق‌دیپلم	۵۳.۵
	لیسانس	۲۷.۶
سطح درآمدی	ضعیف	۱۴.۳
	متوسط	۵۰.۲
	خوب	۲۶.۷
	خیلی خوب	۵.۵
	اعلام‌نشده	۳.۲

۲-۵. تحلیل پرسش‌نامه دین‌داری

پرسش‌نامه دین‌داری، دارای چهار بُعد و هفت مؤلفه است. هر کدام از ابعاد پرسش‌نامه، با توجه به پاسخ‌های ارائه‌شده، تحلیل می‌شود.

دو فرض آماری در این قسمت موردنظر است:

H_0 : پاسخ‌دهندگان به صورت کلی، وضعیت دین‌داری مناسبی ندارند.

H_1 : پاسخ‌دهندگان به صورت کلی، دارای وضعیت مناسبی از دین‌داری هستند.

$$H_1: \mu_x > 3 \quad *** H_0: \mu_x \leq 3$$

برای بررسی متغیر کلی دین‌داری و همچنین ابعاد و مؤلفه‌های آن از آزمون t استفاده

شده است. میانگین پاسخ در هر کدام از ابعاد و مؤلفه‌ها به شرح زیر است:

جدول شماره ۳: بررسی وضعیت دین‌داری و مؤلفه‌های آن

میانگین	فراوانی	مؤلفه	بُعد
۴.۸	۲۱۷	اعتقادات و باورها	اعتقادات
۴.۵۶	۲۱۷	معلومات دینی	
۴.۶۸	۲۱۷	بُعد کلی اعتقادات	
۴.۰۲	۲۱۷	انجام فردی عبادات	عبادیات
۳.۹۷	۲۱۷	انجام جمعی عبادات	
۳.۹۹	۲۱۷	بُعد کلی عبادیات	
۴.۱۶	۲۱۷	بُعد کلی اخلاقیات	اخلاقیات
۴.۲۲	۲۱۷	عمل به تکالیف جمعی	شرعیات
۳.۷۷	۲۱۷	عمل به تکالیف فردی	
۳.۹۹	۲۱۷	بُعد کلی شرعیات	
۴.۱۶	۲۱۷	وضعیت کلی دین‌داری	مؤلفه کلی

از آنجایی که مطابق جدول، حداقل میانگین ابعاد «۳.۷۷» است و همچنین میانگین بسیاری از آیتم‌ها بالاتر از «۴» شده است و سطح معنی‌داری در تمام ابعاد و مؤلفه‌ها کمتر از «۰.۰۵» است؛ بنابراین دانشجویان، وضعیت مناسبی را در تک‌تک مؤلفه‌های دین‌داری دارند. همچنین، در مورد متغیر کلی دین‌داری از آنجایی که مطابق جدول، میانگین متغیر کلی برابر با عدد «۴.۱۶» شده است، می‌توان گفت؛ پاسخ‌دهندگان، میزان خوبی از دین‌داری را دارند. بنابراین فرضیه اول پژوهش تأیید می‌شود.

۳-۵. تحلیل پرسش‌نامه تاب‌آوری

این پرسش‌نامه، دارای ۲۵ سؤال است و توسط کانر و دیویدسون توسعه یافته و تاکنون بارها در پژوهش‌ها استفاده شده است.

دو فرض آماری در این قسمت مورد نظر است:

H_0 : پاسخ‌دهندگان به صورت کلی دارای تاب‌آوری نیستند.

H_1 : پاسخ‌دهندگان به صورت کلی دارای تاب‌آوری هستند.

$$H_0: \mu x \leq 3 \quad H_1: \mu x > 3$$

برای بررسی پرسش‌نامه تاب‌آوری، از آزمون t استفاده شده است. میانگین پرسش‌نامه تاب‌آوری، برابر با عدد «۴.۰۱» شده است و با توجه به نتایج آمار استنباطی، از آنجا که سطح معنی‌داری کلی کوچک‌تر از «۰.۰۵» درصد است، می‌توان گفت: فرض H_0 رد می‌شود و H_1 تأیید می‌شود و این بدان معناست که پاسخ‌دهندگان به صورت کلی سطح بالایی از تاب‌آوری دارند. بنابراین فرضیه دوم پژوهش نیز تأیید می‌شود.

۴-۵. تحلیل همبستگی

برای بررسی فرضیه‌های پژوهش از تحلیل همبستگی^۱ پیرسون استفاده می‌شود. ضریب همبستگی بین ۱ تا ۱- است و در صورت عدم وجود رابطه بین دو متغیر برابر صفر می‌باشد (مؤمنی و فعال‌قیومی، ۱۳۹۰: ص ۹۷).

۱-۴-۵. همبستگی بین دو متغیر دین‌داری و تاب‌آوری

در فرضیه اول پژوهش، ارتباط میان دین‌داری و تاب‌آوری در نظر گرفته می‌شود. در این حالت، دو فرض آماری مورد نظر است:

H_0 : همبستگی معنی‌داری بین دین‌داری و تاب‌آوری وجود ندارد.

H_1 : همبستگی معنی‌داری بین دین‌داری و تاب‌آوری وجود دارد.

$$H_1: \rho \neq 0 \quad *** \quad H_0: \rho = 0$$

پس از انجام آزمون پیرسون، مشخص شد که سطح معناداری برابر با صفر می‌باشد؛ بنابراین، فرض H_0 رد می‌شود و همبستگی مثبت بین این دو متغیر وجود دارد؛ این بدان معناست که دین‌داری و تاب‌آوری رابطه مستقیم با هم دارند. ضریب این همبستگی برای ۲۱۷ داده، «۰.۳۷۶» است.

۲-۴-۵. بررسی رابطه همبستگی بین ابعاد دین‌داری و تاب‌آوری

در این حالت دو فرض آماری مورد نظر است:

H_0 : همبستگی معنی‌داری بین ابعاد دین‌داری و تاب‌آوری وجود ندارد.

H_1 : همبستگی معنی‌داری بین ابعاد دین‌داری و تاب‌آوری وجود دارد.

$$H_1: \rho \neq 0 \quad *** \quad H_0: \rho = 0$$

پس از انجام آزمون آماری و به‌دست آوردن ضریب همبستگی پیرسون و بررسی سطح معنی‌داری، این نتایج حاصل شد: سطح معنی‌داری در همه ابعاد کمتر از ۰.۰۵ بود و بین تمامی ابعاد دین‌داری و تاب‌آوری، همبستگی مثبت و مستقیم وجود دارد؛ هرچند که همبستگی برای بُعد اعتقادات با تاب‌آوری، کمتر از بقیه ابعاد است. مقدار ضریب همبستگی پیرسون برای ابعاد اعتقادیات، عبادیات، اخلاقیات و شریعیات به ترتیب ۰.۱۶، ۰.۳۵۷، ۰.۴۱۸ و ۰.۳۱ بود. بنابراین فرضیه سوم پژوهش تأیید می‌شود.

نتیجه گیری

در باور بنیان گذاران و سیاست گذاران کشور، دانشگاه‌ها نقش جدی و حیاتی دارند و به‌عنوان کانون‌های انسان‌ساز دانسته می‌شوند. اساتید و دانشجویان، مهم‌ترین ارکان دانشگاه‌ها محسوب می‌شوند. این موضوع، در دانشگاه آزاد اسلامی که از ابتدا، تلاش و باور خود را بر تربیت نسل مؤمن، متعهد و متخصص قرار داده است، اهمیت وافری دارد. بنابراین، این پژوهش تمرکز خود را بر وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد قرار داده است و برای سهولت مطالعه، مورد مطالعه خود را دانشجویان دانشگاه آزاد واحد پلدختر قرار داده است.

برای مطالعه دین‌داری، ابتدا مطالعه جامعی از بیشتر پژوهش‌هایی که در این زمینه در کشور انجام شده، صورت گرفت تا فضای شفاف‌تری از مفهوم دین‌داری به دست آید که بتوان نسبت به کاربست آن در فضای دانشگاه اقدام کرد. سپس از میان سنجه‌های ارائه شده، سنجه مناسبی انتخاب شد و محور سنجش قرار گرفت. همچنین تلاش شده تا پرسش‌نامه به‌طور تصادفی بین دانشجویان توزیع شود. در هنگام توزیع پرسش‌نامه نیز نهایت دقت انجام شده تا عوامل اثرگذار مزاحم که بر نحوه پاسخ‌دهی دانشجویان اثر دارد، کنترل شود. در بخش تجزیه و تحلیل، با تحلیل فرضیات، هر سه فرضیه تأیید شد. بر این اساس، طبق نتایج این پژوهش، وضعیت اعتقادات دانشجویان، در مقایسه با سایر ابعاد دین‌داری، وضعیت بهتری دارد. بعد از اعتقادات، بعد اخلاقیات نمره بالایی را اخذ کرده و سپس عبادیات و شریعات در وضعیت یکسانی قرار دارند؛ هرچند که مطابق نتایج، دانشجویان وضعیت کاملاً مناسبی در این دو بُعد دارند. همچنین بررسی دین‌داری به‌طور کلی نشان می‌دهد که دانشجویان، وضعیت دین‌داری خوب و قابل‌قبولی دارند. علاوه بر این، می‌توان نتیجه گرفت که هر قدر از سمت نظام باورها به سوی جنبه‌های عملی دین‌داری حرکت می‌کنیم، از میزان دین‌داری دانشجویان کم‌رنگ‌تر می‌شود؛ این بدان معناست که دین‌داری در عرصه التزام به عبادات و شریعات، ضعیف‌تر از جنبه اعتقادات و نگرش‌های ایشان است. همچنین، این نتیجه نشان می‌دهد دسته‌ای از دانشجویانی که التزام عملی کمتری به دین‌داری دارند، نظام باورهای‌شان به‌طور کلی، دین‌دارانه است. آزمون دیگری که در این پژوهش انجام شد، بررسی وضعیت تاب‌آوری دانشجویان بود که نتایج نشان می‌دهد؛

دانشجویان وضعیت تاب‌آوری قابل‌قبولی دارند و هر میزان، دین‌داری آن‌ها (در تمامی ابعاد) بیشتر باشد، میزان تاب‌آوری آن‌ها بالاتر است.

مقایسه یافته‌ها

مقایسه یافته‌های پژوهش با پژوهش‌های دیگر نشان می‌دهد که این پژوهش همانند سایر پژوهش‌ها به نتایج مشابهی دست یافته است. به بیان دیگر، نمره اعتقادات، نمره بسیار بالایی است. پژوهش سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸) اعتقادات را در بین دانشجویان دانشگاه سمنان ۴.۴۷ گزارش کرده است که این میزان در بین دانشجویان دانشگاه آزاد واحد پلدختر ۴.۶۸ گزارش شده است. بنابراین، وضعیت اعتقادی دانشجویان دانشگاه پلدختر بهتر است. این وضعیت هرچه از سطوح فردی، نظیر اعتقادات و اخلاقیات به سوی بخش عملی دین‌داری؛ یعنی عبادیات و از عبادیات به سوی عبادات اجتماعی پیش می‌رود، وضعیت کم‌رنگ‌تری دارد. این وضعیت منطبق با پژوهش نصیری (۱۳۸۹)، سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸)، میرزایی (۱۳۹۰)، مهدی‌زاده زارع‌غیاث‌آبادی (۱۳۹۲)، دهستانی و همکاران (۱۳۹۱)، حجازی و حیدرخانی (۱۳۹۱)، نیازی و کارکنان نصرآبادی (۱۳۹۰) است. در مقایسه نتایج این پژوهش با پژوهش سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸) که از سنجه تقریباً واحدی در آن‌ها بهره گرفته شده است، اعتقادات در میان دانشجویان آزاد پلدختر پررنگ‌تر از اعتقادات در دانشجویان دانشگاه سمنان گزارش شده است. عبادیات در این پژوهش ۳.۹۹ گزارش شده است که به مراتب بیشتر از پژوهش سراج‌زاده و پویافر (۱۳۸۸) است که میزان ۳.۱۸ را گزارش کرده‌اند. میزان اخلاقیات در آن پژوهش ۳.۷۷ گزارش شده است که به میزان قابل‌توجهی کمتر از نمونه این پژوهش است که مقدار ۴.۱۶ را گزارش کرده است. در نهایت وضعیت شریعات در آن پژوهش ۳.۸ گزارش شده است که تقریباً نزدیک به یافته‌های این پژوهش است که مقدار ۳.۹۹ را گزارش کرده؛ هرچند که وضعیت شریعات در میان دانشجویان دانشگاه آزاد پلدختر بهتر است. همچنین این پژوهش، یافته‌های پژوهش حقی‌گرمی و همکاران (۱۳۹۵) را تأیید می‌کند که با بالارفتن اعتقادات مذهبی، تاب‌آوری بیماران بیشتر می‌شود. همچنین نتایج این پژوهش تأیید‌کننده پژوهش راه‌پیما و شیخ‌الاسلامی (۱۳۹۵) است که گفته‌اند: دل‌بستگی به والدین و

همسالان به صورت مستقیم و غیرمستقیم و از طریق ابعاد هویت معنوی پیش‌بینی‌کننده تاب‌آوری است.

پیشنهادها

اینک که انواع وسایل ارتباط جمعی، گونه‌ای از تساهل و تسامح در برابر قیود الزام‌آور دینی را ترویج می‌کنند و همچنین با توجه به این که ترویج گروه‌ها و فرقه‌های کاذب عرفانی، شدت گرفته است، می‌بایست همواره کارآمدی و اثربخشی شیوه‌های معمول و رایج تربیت نسل جوان، مورد پایش قرار گیرد. غفلت از این مهم، شکاف بین نسل‌های پیشین و جدید را افزایش داده و در آینده، نسلی مسئولیت‌گریز و فارغ از دغدغه‌های دینی را نتیجه می‌دهد. دانشگاه آزاد اسلامی که وظیفه تربیت بخش قابل توجهی از دانشجویان کشور را بر عهده دارد و همواره انتظار بالایی برای تربیت نسل جدید بر اساس سبک زندگی مؤمنانه و انقلابی از آن انتظار است، این وظیفه را دوچندان بر دوش خود احساس می‌کند. از این رو لازم است به شکل دوره‌ای، فرآیندهای تربیتی خود را با ابزارهای مناسب سنجش و اندازه‌گیری، مورد توجه مناسب قرار دهد. از جمله این روش‌ها، پایش دوره‌ای این وضعیت و مقایسه میزان دین‌داری در ادوار زمانی است تا بتوان، اثر مداخلات هدف‌مند انجام‌شده در سطح دانشگاه ارزیابی و بازنگری شوند. بر این اساس، پیشنهادهای زیر مطرح می‌شود:

۱. با توجه به این که عبادیات، پایین‌ترین میانگین را در بین ابعاد پرسش‌نامه‌های دین‌داری کسب کرده است، باید توجه بهتری به این مهم صورت گیرد. مؤلفه انجام جمعی عبادات مانند: شرکت در نمازهای جماعت و مراسم‌های مذهبی است، نمره پایینی دارد که لازم است با تدابیری، جذابیت‌هایی برای چنین افرادی، ایجاد شود. به عنوان مثال، طراحی هیئات و مراسم‌هایی برای جوانان، به‌روز کردن سبک برگزاری مراسم، استفاده از سخنرانان جوان‌پسند و آگاه به مسائل روز، گونه‌هایی از همدلی و هم‌زمانی با نسل جدید، برای همراه کردن آن‌ها با مهم‌ترین وجوه معنابخش زندگی است.

۲. در بخش عمل به تکالیف فردی، پژوهش نشان می‌دهد که رغبت کمتری برای عمل

به چنین تکالیفی بین دانشجویان وجود دارد. بخشی از این تساهل، شاید به دلیل عدم شناخت و آشنایی با موضوع و همچنین آثار و پیامدهای احتمالی آن است. چنانچه پیامدهای اجتماعی و آثار میان‌مدت و بلندمدت موضوعاتی مانند: حجاب، سبک پوشش، اجتناب از مشروبات الکلی و... به دانشجویان منتقل شود، شاهد نتایج بهتری در زمینه این پایش‌ها خواهیم بود.

۳. به نظر می‌رسد با توجه به اقتضات نسل جدید و تغییر بسیار سریع شیوه‌های زندگی، باید نوعی از تجدیدنظر در سبک و شیوه انتقال مطالب، پیاده شود. نسل جدید، پذیرای بسیاری از امر و نهی‌های مستقیم و آمرانه نیست. تغییر در کتب درسی، اساتید (یا توجیه ایشان)، شیوه‌های انتقال مطلب، با تأکید بر پیامدهای فردی و اجتماعی می‌تواند راهگشا باشد.

۴. برخلاف شایعاتی که گاهی در جامعه وجود دارد مبنی بر این که جوانان دانشجویان از دین‌گريزان هستند، نتایج پژوهش با قاطعیت نشان داد که آنان با نمرات بسیار خوبی، دین‌مدار هستند. به نظر می‌رسد آنچه جوانان از آن رویگردان هستند، ریاگریزی و دل‌زدگی از ادعاهایی است که به نام دین می‌شود، ولی تهی از معنای واقعی دین است و در مقام واقعیت، ایشان اعتقاد راسخ به دین و آموزه‌های دینی دارند و از منظر دین‌مداری به دنیا نگرسته و با مسائل روزمره مواجه می‌شوند.

۵. برای بررسی وضعیت دوره‌های دین‌مداری متناسب با تحولات درون جامعه و همچنین برای ارتقا و بهبود فعالیت‌های دینی که در دانشگاه آزاد انجام می‌شود، لازم است پایش‌های دوره‌ای برگزار شود تا نشان دهنده اثر آن مداخلات یا فعالیت‌ها بوده و بتوان به صورت مستمر به اصلاح شیوه‌ها و سبک‌های ترویج دین و معارف ناب دینی در دانشگاه اقدام کرده و از شیوه‌های نامناسب پرهیز کرد.

۶. همان‌گونه که نتایج پژوهش نشان داد، میانگین دین‌داری جمعیت نمونه و کل جامعه (پس از تعمیم)، در سطح بالایی قرار دارد. با این وجود، بُعد اعتقادات دانشجویان در سطح بالاتری از ابعاد عملی دین‌داری ایشان قرار دارد. با توجه به وجود حاکمیت دینی در کشور، فرضیه‌ای مهم برای مطالعه بیشتر فراروی محققان وجود دارد مبنی بر این که: جامعه ایران به طور عام و جوانان، به خصوص نسل جدید، در

مسیر عرفی شدن قرار دارند؛ نکته‌ای که می‌تواند قابل تأمل باشد. عرفی شدن اشاره به یک فرآیند اجتماعی دارد که در آن دین، از حوزه عمومی به حوزه خصوصی افراد کشانده می‌شود.

۷. این پژوهش تلاشی برای عملیاتی‌سازی مفهومی مولفه دین‌داری بوده است. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده، مفاهیمی مانند ایمان و تقوا که با دین‌داری، تفاوت‌هایی دارند را اندازه گرفته و نتایج را با یافته‌های این پژوهش مقایسه کنند.

کتاب‌نامه

۱. آذر، عادل و منصور مؤمنی (۱۳۸۷)، آمار و کاربرد آن در مدیریت، ج ۲، تهران: نشر سمت.
۲. افشانی، سیدعلیرضا و زینب جعفری (۱۳۹۵)، «رابطه دین‌داری و امید به آینده در بین دانشجویان دانشگاه یزد»، مجله: فرهنگ در دانشگاه اسلامی، س ۶، ش ۲.
۳. انوری، حمیدرضا (۱۳۷۳)، پژوهشی راجع به تقدیرگرایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. بشلیده، کیومرث؛ هاشمی، سیداسماعیل و مرتضی چرخایی (۱۳۹۰)، «ارتباط بین صفات شخصیتی و نگرش‌های مذهبی در دانشجویان با استعداد درخشان»، مجله علوم رفتاری، س ۵، ش ۲.
۵. پورحسین، مهشید و دیگران (۱۳۹۷)؛ «تحلیل رابطه تاب‌آوری با ابعاد استرس شغلی در کارکنان نظام دانشگاهی (مورد مطالعه: دانشگاه‌های شهید بهشتی، علامه طباطبایی، یزد)»، مجله نامه آموزش عالی، س ۱۱، ش ۴۳.
۶. جعفری، قاسم (۱۳۹۴)، «میزان دین‌داری دانشجویان کشور از نرم جهانی بالاتر است»، خبرگزاری ایرنا، کد خبر: ۸۱۹۴۰۷۱۸ (۵۱۳۵۵۹۴). ۱۳۹۴/۱۱/۱۰.
۷. حاجتی، حمید؛ قیصران، حبیب و نورمحمد بخشانی (۱۳۹۷)، «ارتباط تاب‌آوری و کیفیت زندگی در والدین دارای کودک مبتلا به تالاسمی ماژور در شهر زاهدان»، مجله پژوهش توان‌بخشی در پرستاری، س ۵، ش ۱.
۸. حقی‌گرمی، حسن؛ ناظمی، عالیه و منصوره کریم‌اللهی (۱۳۹۵)، «نقش عوامل شخصیتی و اعتقادات مذهبی در تاب‌آوری بیماران مبتلا به سلامت مری»، مجله سلامت و مراقبت، س ۱۸، ش ۲.
۹. خانی، هادی (۱۳۸۶)، بررسی تأثیر پایگاه اقتصادی-اجتماعی و میزان دین‌داری بر سبک زندگی دانشجویان دانشگاه تربیت معلّم تهران-حصارک، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه خوارزمی.

۱۰. خدایاری‌فرد، محمد (۱۳۸۵)، آماده‌سازی مقیاس دین‌داری و ارزیابی سطوح دین‌داری اقصیا مختلف جامعه ایران، گزارش نهایی یک طرح پژوهشی، تهران: دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، مؤسسه روان‌شناسی و علوم تربیتی.
۱۱. خدایاری‌فرد، محمد و همکاران (۱۳۸۷)، «آماده‌سازی مقیاس سنجش دین‌داری برای جمعیت دانشجویی»، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، ش ۸۰.
۱۲. دهستانی، مهدی؛ زاده‌محمدی، علی و سمیه محمدی (۱۳۹۱)، «بررسی میزان دین‌داری و ارتباط آن با سبک‌های هویت دانشجویان»، مجله علوم رفتاری، س ۶، ش ۲.
۱۳. راه‌پیما، سمیرا و راضیه شیخ‌الاسلامی (۱۳۹۵)، «نقش واسطه‌ای هویت معنوی در رابطه بین دلبستگی به والدین و همسالان با تاب‌آوری»، دوفصلنامه روان‌شناسی معاصر، س ۱۱، ش ۱.
۱۴. ربانی، رسول؛ پورافکاری، نصراله و محمدصادق کریمی‌نیا (۱۳۸۶)، «برخی موانع ذهنی توسعه در ایران، پژوهشی پیرامون سنت و مدرنیته در نظام فرهنگی دانشجویان»، فصلنامه توسعه انسانی، س ۱، ش ۲.
۱۵. ربانی، علی و محمد گنجی (۱۳۸۷)، «تحلیلی بر رابطه دین‌داری و سرمایه اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۴۱.
۱۶. رجب‌زاده، احمد (۱۳۷۹)، رفتارهای فرهنگی ایرانیان، تهران: دفتر طرح‌های ملی.
۱۷. رفیعیان، مجتبی و همکاران (۱۳۸۹)، «تبیین مفهومی تاب‌آوری و شاخص‌سازی آن در مدیریت سوانح اجتماع‌محور (CBDM)»، مجله: برنامه‌ریزی و آمایش فضا، دوره ۱۵، ش ۴.
۱۸. سراج‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۳)، بررسی تعریف عملیاتی دین‌داری در پژوهش‌های اجتماعی؛ چالش‌های دین و مدرنیته، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۹. سراج‌زاده، سیدحسین و محمدرضا پویافر (۱۳۸۸)، «سنجش دین‌داری با رهیافت بومی»، مجله جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران، ش ۲.
۲۰. سراج‌زاده، سیدحسین و مهناز توکلی (۱۳۸۰)، «بررسی عملیاتی دین‌داری در پژوهش‌های اجتماعی»، فصلنامه نامه پژوهش، س ۵، ش ۲۰ و ۲۱.
۲۱. سراج‌زاده، سیدحسین؛ شریعتی‌مزینانی، سارا و سیروس صابر (۱۳۸۳)، «بررسی رابطه میزان دین‌داری و انواع آن با مدارای اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۱، ش ۴.

۲۲. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۴)، «مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران»، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۶، ش ۱.
۲۳. صدیقی‌ارفعی، فریرز؛ تمنایی‌فر، محمدرضا و عاطفه‌عابدین‌آبادی (۱۳۹۱)، «رابطه جهت‌گیری مذهبی، سبک‌های مقابله و شادکامی در دانشجویان»، فصلنامه روان‌شناسی دین، ش ۳.
۲۴. غیاثوند، احمد (۱۳۸۴)، بررسی نگرش دانشجویان نسبت به رفتارهای دینی (مطالعه تجربی دانشجویان دانشگاه‌های تهران)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی و آموزشی.
۲۵. فرجی، مهدی و عباس کاظمی (۱۳۸۸)، «بررسی وضعیت دین‌داری در ایران: (با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه‌دهه گذشته)»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، س ۲، ش ۶.
۲۶. قجری، حسینعلی؛ توکلی، آسیه و کبری رئیس (۱۳۹۲)، «بررسی میزان دین‌داری (در بُعد مناسکی و اعتقادی) و تأثیر آن در احساس امنیت در بین دانش‌آموزان در خانواده در شهرکرد»، فصلنامه دانش انتظامی چهارمحال بختیاری، س ۱، ش ۱.
۲۷. قویدل، مریم و حیدرعلی زارعی (۱۳۹۷)، «نقش واسطه‌ای امیدواری در رابطه بین هراس اجتماعی و تاب‌آوری با بهزیستی ذهنی در دانشجویان»، فصلنامه سلامت اجتماعی، س ۵، ش ۴.
۲۸. کرمی، جهانگیر و دیگران (۱۳۹۷)، «اثر بخشی آموزش تاب‌آوری بر کاهش احساس غربت دانشجویان دختر»، مجله روش روان‌شناسی، س ۷، ش ۹.
۲۹. معاونت پژوهش‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۳)، درباره سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی (مروری بر ادبیات جهانی درباره تاب‌آوری ملی)، شماره مسلسل ۱۳۵۸۲.
۳۰. منطقی، منوچهر و دیگران (۱۳۹۵)، «نقش میانجی‌گری تاب‌آوری و توان‌مندسازی کارکنان در رابطه بین رهبری تحول‌آفرین و عملکرد نوآورانه»، فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی، س ۵، ش ۱.
۳۱. مؤمنی، منصور و علی فعال‌قیومی (۱۳۹۰)، تحلیل‌های آماری با استفاده از SPSS، تهران: نشر مؤلف.

۳۲. مهدی زاده، شراره و فاطمه زارع غیاث آبادی (۱۳۹۲)، «بررسی میزان دین داری و نقش آن در شادمانی جوانان»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، س ۲، ش ۳.
۳۳. میرزایی، مهدی (۱۳۹۰)، «بررسی جامعه شناختی میزان دین داری دانشجویان دانشگاه افسری امام علی ۷ با استفاده از یک مدل بومی»، فصلنامه مدیریت نظامی، س ۱۱، ش ۴۲.
۳۴. میرسندهی، سیدمحمد (۱۳۸۳)، مطالعه میزان و انواع دین داری دانشجویان، رساله دکتری جامعه شناسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۳۵. نصرتی، شیما و ابوالفضل ذوالفقاری (۱۳۹۳)، نسبت معکوس میزان دین داری با سبک زندگی مدرن: نتایج یک پژوهش از تأثیر میزان دین داری بر سبک زندگی جوانان تهرانی، پایگاه شفقنا، به آدرس: shafaqna.com (۹۵/۰۹/۲۷).
۳۶. نصیرزاده، زیبا؛ محمدرضا، علی و محمدعلی محمدی فر (۱۳۹۷)، «اثر بخشی آموزش تاب آوری بر کاهش احساس تنهایی و اضطراب دانش آموزان دختر دبیرستان»، روان شناسی بالینی، س ۱۰، ش ۲.
۳۷. نصیری، بابک (۱۳۸۹)، میزان دین داری دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد و عوامل مؤثر بر آن در سال تحصیلی ۸۹-۹۰، پایان نامه کارشناسی ارشد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۳۸. نیازی، محسن (۱۳۹۰)، «بررسی رابطه بین میزان دین داری و سبک زندگی شهروندان؛ مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان در سال ۱۳۹۰»، فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ش ۱۶.
۳۹. یغمایی، محمدتقی (۱۳۸۰)، دین داری نوجوانان و عوامل مؤثر بر آن، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی .:
40. Beshlideh, K., Charkhabi, M., Kalkhoran, M. A. N., & Marashi, S. A (2011), "Relationship between personality traits and spiritual intelligence in male students of Shahid Chamran University at Ahvaz," *Int J Psychol*, 5 (1).
41. Chiswick, B. R., & Huang, J (2008), "The earnings of American Jewish men: Human capital, denomination, and religiosity," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (4).

42. Connor, K. M., & Davidson, J. R. (2003), "Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson resilience scale (CD-RISC)", *Depression and anxiety*, 18 (2).
43. Deng, Shengliang; Smita, Jivan; & Mary-Louise, Hassan (1994), Advertising in Malaysia: a cultural perspective, *International Journal of Advertising*. No. 2.
44. Folke, C., (2006), "Resilience: The emergence of a perspective for social ecological systems analyses," *Global Environmental Change* 16, 3.
45. Haimes, Y (2009), "On the definition of resilience in systems," *Risk Analysis*, Vol. 29.
46. Handmer, J. W., & Dovers, S. R (1996), "A typology of resilience: rethinking institutions for sustainable development," *Organization & Environment*, 9 (4).
47. Khraim, H (2010), "Measuring religiosity in consumer research from Islamic perspective," *International Journal of Marketing Studies*. No.2.
48. Lehrer, E (2006), "Religion and highschool graduation: A comparative analysis of white and black young women," *Rev Econ Household*. 4 (3).
49. Miller, L., Davies, M., & Greenwald, S (2000), "Religiosity and substance use and abuse among adolescents in the National Comorbidity Survey," *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 39 (9).
50. Waite, L. J., & Lehrer, E. L (2003), "The benefits from marriage and religion in the United States: A comparative analysis," *Population and Development Review*, 29 (2).

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال ششم، شماره چهارم (پیاپی ۲۴)، بهار ۱۳۹۸

مخلصات

توظيف القضية المهدوية في تقديم نموذج نمط الحياة الإسلامية

* محمدرضا ضميري

** رحيم كارگر

*** محمود ملكي راد

الخلاصة

نمط الحياة يبين نهج الحياة بانطباع وتنشئة من المعتقدات والقيم واتجاهات الإنسان ازاء عالم الكون وتعكس الرؤى، الميولات، السلوك، العقائد وقيم الأفراد. بما أن القضية المهدوية هي من التعاليم الإسلامية الأساسية وتبلور ساطع لأساس الإسلام وتظهر كل قابلياته جلياً، تتصدى المهدوية لتقديم نماذج لنمط الحياة الإسلامية نظرياً وتطبيقياً وتبيناً لأطروحتها. أبرز هذه النماذج:

(١) إعطاء صورة لامعة من نمط الحياة المتعايشة مع أتباع باقي الأديان والمذاهب من منطلق الاعتقاد بالمنقذ الموعود وعلى أساس المعتقد المشترك بين الأديان.

(٢) تقديم صورة مشرقة من نمط الحياة بالتعايش مع أتباع المذاهب الإسلامية في ضوء المهدوية الإسلامية وحجة الباري على الأرض.

(٣) تبيين النموذج الأسمى لنمط الحياة بين الشيعة بناء على عقيدة الإمامة والانتظار.

يبغي هذا البحث تبيين دور القضية المهدوية في تقديم نموذج لنمط الحياة الإسلامية في عصر الإنتظار بمنهج وصفي - تحليلي وبتجاه عقلي نقلي معاً وأسلوب جمع البيانات قد تم بدراسة مكتبية، من الإبداعات المميزة في هذا البحث، تبيين نموذج لدور المهدوية في اعطاء نمط الحياة وترسيم آفاق جلية من نمط الحياة بشكل عملي.

الكلمات المفتاحية

المهدوية، نمط الحياة، نموذج، معتقدات، قيم، اساليب.

mr.zamiri@pnu.ac.ir

r.karegar@isca.ac.ir

m.malekirad@isca.ac.ir

* الأستاذ المساعد، جامعة بيام نور

** المدرس المساعد لمركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية

*** المدرس المساعد وعضو الهيئة العلمية لمركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية (الكاتب المسؤول)

مقارنة علم الوجود لدى ملاصدرا و روي بسكار و تركيزا على مفهوم الغيب

عماد أفروغ*

فاطمة عبدالله آبادي كهين**

الخلاصة

الواقعية النقدية، نحلة حديثة النشأة حيث تزعم قضيتين؛ أولاً: أن العالم الخارجي وجود مستقل عن وجودنا، ثانياً: يمكن معرفة العالم حيث ماهو عليه وهو يثير اهتماماً بالغاً في علم الوجود "أنطولوجياً" في تطبيقاته. السؤال الأساسي الذي يطرحه هو أن العالم كيف ينبغي أن يكون حيث تتمكن من معرفته؟ الإجابة التي يصورها للأنظار هي أن علم الوجود ذو ثلاثة مستويات هي: التجريبي، بالفعل، الواقعي. هذا العلم إضافة إلى رؤيته تجاه وجود الضرورة والآليات العلوية وكذلك مفهوم الغيب في نظريته الديالكتيكية يرسم وجوه الشبه بين نظريته لعلم الوجود وعلم الوجود التشكيكي لدى ملاصدرا الذي يرتكز على أصالة الوجود ويتبادر هذا الاستفسار أن ما هي وجوه الفرق بين النظريتين في علم الوجود؟ هذا المقال يهدف بمنهج وصفي-تحليلي أن يقارن بين نظريتي هذين المفكرين في علم الوجود ويبين ذلك. ولو بأسكار في علم الوجود ذو المستويات الثلاثة يعتقد في وجود الضرورة وآليات علوية ويتعدى حدود المحسوسات ولكن أفكاره في النظام الفكري الصدراي يعتبر في إطار المادة فحسب وعلى ذلك لا يعتقد بالأمر المجرد لذا نجد فارقا واضحا بين العالمين في مفهوم الغيب في دائرة علم الوجود رغم تقارب بعض القضايا لديهما في علم الوجود.

الكلمات المفتاحية

صدرا، بأسكار، علم الوجود "أنطولوجياً"، الواقعية النقدية، الغيب.

emad_afiugh@yahoo.com

abdollahabady@bou.ac.ir

* أستاذ جامعي

** طالب دكتوراه فرع فلسفة العلوم الاجتماعية، جامعة باقر العلوم 7 (الكاتب المسؤول)

التصرف بإقدام، أسلوب المقابلة الأمثل للجمهورية الإسلامية والحضارة الغربية

السيد محمد حسين متولي إمامي *

الخلاصة

بعد مضيّ قرون من الحضارة الغربية تمكنت أن تعمّ العالم وتتغلغل كثافة بين الشعوب في الشرق والغرب وأدّت الى توحيد أسلوبها وتسيقها. الثورة الإسلامية، جاءت ببشارة الخروج من السلطة الحضارة الغربية وثقافتها وأضحت طليعة ظهور حضارة حديثة وفتح صفحة جديدة من التاريخ. التخلّص من الظرف الراهن والنيل من الحضارة الإسلامية الحديثة يتطلّب اتخاذ موقف واضح إزاء الحضارة الغربية الحالية.

نسى في هذا المقال بمنهج تحليلي-انتقادي أن نجيب عن هذا السؤال: ما هو الأسلوب الأنجع لمقابلة الثورة الإسلامية للحضارة الغربية؟ وسنجيب عنه بمنهج تحليلي - انتقادي وبأسلوب وثائقي - مكتبي. ننصح لمواجهة الحضارة الغربية بنماذج أربعة في العالم الإسلامي من أهمها هي: "الدفع الأقصى" و"الإجتذاب الأقصى" و"القبول الأقصى" و"الإنتقاء" و"التصرف" بإقدام. حسب رأي الكاتب أن نموذج "التصرف بإقدام" الأسلوب الأصيل الوحيد لمقابلة الثورة الإسلامية بل العالم الإسلامي ضد الحضارة الغربية.

الكلمات المفتاحية

الحضارة الإسلامية الحديثة، الحضارة الغربية، نماذج المواجهة، الثورة الإسلامية، "التصرف" بإقدام، الدفع الأقصى للغرب، القبول الأقصى للغرب.

* طالب دكتوراه قسم علم الاجتماع إختصاص علم اجتماع المسلمين، مؤسسة الإمام الخميني ; للتعليم والبحث
info@bineshetamadono.ir

الدين في مجتمع السوق

*
يونس نوربخش

**
مهدي إبراهيمي

الخلاصة

مع نمو نظرية النظام الإقتصادي للسوق وتمييزها ومحاولتها لتشتتها عالمياً، هناك هواجس عديدة في المجالات الإجتماعية، الثقافية والدينية التي نشأت في تلك المجتمعات. السؤال الرئيسي للمقال هو أن في مجتمع السوق المعاصر ماهي الحلول المتاحة أمام الدين؟ بعبارة أخرى، هل الدين في المجال الإجتماعي الليبرالي الحديث الذي يهيمن المنطق والإقتصاد السوقي على جميع الأصعدة الإجتماعية حيث ينظّم وينقذ بأسلوب متميز. في هذا المقال الذي حسب خصائص الموضوع، وصفي -تحليلي نهدف دراسة نتائج الليبرالية الحديثة على الحدود الدينية وموقف الدين من هجمة عناصر السوق بمنهج وثائقي. تشير المعطيات إلى أن في ظلّ اجواء النظام الإقتصادي والإجتماعي المرتكز على محور السوق الحر، تتغير علاقة الدين بالحكومة ومن المحتمل تغيير اطار الدين وقراراته على أساس عمليات السوق. على المستوى العالمي، بعض متوقعات علاقة الدين بالليبرالية الجديدة كالتالي: تجديد شاكلة الدين عبر الإقبال الى الاستهلاك، ظهور الفاعلين الإجتماعيين (في الحركات الدينية الحديثة) او المجاميع المهمولة؛ التحفظ او التقليد في الدين (بدل عن امحاءه)؛ تضعيف دور الدين النقدي (خاصة الانتقاد الأخلاقي)؛ النظرة المادية كسلعية إلى الإنسان وتخلي المجتمع عن قيمه الطبيعية والإنسانية. نشهد في ايران بعد الحرب المفروضة دمج الليبرالية الإقتصادية بالتحفظ السياسي. تناقص الظواهر الإجتماعية الى نموذج اقتصادي خاص (هجر الشأن الإجتماعي) والدفاع عن اقتصاد السوق في مجال ديني ما، حيث رافقت اتخاذ الدين كأداة وحصر السوق والتأجير الإقتصادي ما أدى إلى البرجوازية وهيمنة طبقة حاكمة اقتصاديا في مجتمعنا.

الكلمات المفتاحية

الدين، السوق، مجتمع السوق، الليبرالية الجديدة.

* الأستاذ المساعد قسم علم الاجتماع جامعة طهران، رئيس مقعد الصحة الإجتماعية والتنمية في يونسكو
** طالب دكتوراه علم الاجتماع (التنمية الإجتماعية)، جامعة طهران، (الكاتب المسؤول)
ynourbakhsh@ut.ac.ir
ebrahimi.mehdi@ut.ac.ir

معرفة تحديات فرض تعميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

عبدالحسين رضائي راد*

الخلاصة

"الضبط الاجتماعي" و"الرقابة الاجتماعية، من ضروريات اي مجتمع لحفظ الوثام فيه والحفاظ على القواعد الاجتماعية حيث نشهد تأكيد وقبول التعاليم الدينية على ما يعبر عنها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويعتبر في الفقه واجبا كفاثيا حسب رأي كثير من الفقهاء والباحثين، رغم ذلك حاول بعض الباحثين أن يعرفوا بعض خطوات هذه الفريضة أنها فريضة عامة ويفرضوا اداء الواجب على جميع الناس.

يهدف المقال تبين ذلك بغض النظر عن الأدلة الفقهية و بالتركيز على المصاديق التاريخية وتجارب تنفيذ هذه الفريضة وأوضحنا التداعيات الاجتماعية لتعميم أداها في دراسة ثلاث نقاط هي: (١) انتشار الرؤية السطحية والعامية (٢) الفوضى وإخلال النظام (٣) تضيق دائرة التأثير.

الكلمات المفتاحية

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الرؤية العامية والسطحية، إخلال النظام.

* الأستاذ المساعد، قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة شمران في أهواز
ahr39@scu.ac.ir

العوامل المؤثرة في تحقيق نمط الحياة الإسلامي في الأسرة من وجهة نظر نخب الحوزة العلمية للسيدات

منصورة زارعان*

نقيسة فاضليان**

الخلاصة

هذا البحث يحاول التطلع على آراء النخبة (الأستاذات، المستشارات، مديرات، طالبات) في الحوزة العلمية بشأن العوامل المؤثرة في تحقيق نمط الحياة الإسلامي في الأسرة. لإيضاح الأسس النظرية اعتمدنا على آراء علماء الاجتماع وعلماء النفس، عن نمط الحياة الإسلامي. استخدمنا منهج المسح الاجتماعي للبحث والمجتمع الإحصائي هو نخب الحوزات العلمية للسيدات في جمهورية إيران الإسلامية عبر إرسال استمارات استبيان لمجتمع العينة بالبريد الإلكتروني وفي نهاية المطاف قمنا بتحليل البيانات بأسلوب وصفي واستباطي بتطبيق SPSS.

تشير المعطيات إلى أن الأسرة بمثابة أقوى عامل لتبيل نمط الحياة الإسلامي كما أن هناك عناصر مهمة أخرى: رجال الدين، المساجد، المراكز الدينية، الكتب والدوريات، النظم الاجتماعية، أدوات التواصل الحديثة، الفنانين، الرياضيون، الإذاعة والتلفاز، النظم التعليمية تأتي في سلم الأهمية. لذا للتخطيط في المجالات التربوية والثقافية للأسرة لابد من الإهتمام البالغ بهذه العناصر حسب الترتيب التالي: رجال الدين، المساجد والمراكز الدينية للوصول إلى نمط الحياة المنشود.

الكلمات المفتاحية

نمط الحياة الإسلامي، الأسرة، نخب الحوزة العلمية للسيدات، رجال الدين، المسجد.

دراسة وضع تدين الطلاب الجامعيين في الجامعة الإسلامية

الحرّة وعلاقته بالصمود النفسي (العيّنة: مركز بلدختر)*

**
أكرم دستياري

مسعود بنافي

الخلاصة

بما أن الجامعة الإسلامية الحرّة في الوقت الراهن أقبلت الى رؤية مستقبلية في الأعوام الآتية الى "سيادة الأخلاق والروحانية" و"استقرار وصيانة الجامعة من التحديات الاجتماعية" و"حفظ الثروات الحضارية والثقافية" يتكلم ذلك إتخاذ خطوات عملية مؤاتية مع الأهداف المنشودة، مما يؤدي ذلك الى تضاعف الجهد العلمي المستدل تركيزاً على المسح الاجتماعي للمشاكل ومعالجته الفاعلة.

يهدف هذا البحث دراسة وضع تدين الطلاب الجامعيين في الجامعة المذكورة تركيزاً على الطلاب والطالبات في مركز بلدختر. توصلنا في هذه الدراسة الى تعليمات قيمة للمدراء والمسؤولين علة مستوى المحافظة والبلد وكذا المسؤولين في الشأن الثقافي والاجتماعي في الجامعة لمعرفة الوضع الحالي واستخدام الأدوات المناسبة للنيل الى الأهداف الثقافية المبعّية حسب الطموح والتخطيط العام للجامعة لذا هذه الدراسة جديرة بالإهتمام والإنتفاع. إضافة الى هذه الدراسة حاولنا معرفة الصمود النفسي لدى الطلاب وعلاقته بالتدين وقمنا بقياسه لإتضح ذلك. اتخذنا استمارات الإستبيان لجمع البيانات وتحليلها واستخدمنا المنهج التحليل الإحصائي تي - استودنت وبيرسون. تشير النتائج الى أن الطلاب الجامعيين يحظون بمستوى لائق من حيث جانب التدين والصمود النفسي وهناك علاقة ايجابية وذات مفهوم واضح بين المتغيرين.

الكلمات المفتاحية

التدين، الصمود النفسي، الجامعة الإسلامية الحرّة، الطلاب الجامعيون.

* هذا المقال مقتبش من دراسة وضع تدين الطلاب الجامعيين في الجامعة الإسلامية الحرّة وعلاقته بالصمود النفسي وأجريت في الجامعة المذكورة في مركز بلدختر.

** عضو في الهيئة العلمية لقسم الإدارة التجارية في الجامعة الإسلامية الحرّة مركز بلدختر (الكاتب المسؤول) a.dastyari@ut.ac.ir

*** طالبة دكتوراه في الإدارة الحكومية بجامعة طهران - برديس فارابي Banafi@ut.ac.ir

**Studying the Religiosity State of Islamic Azad University
Students and its Relationship with Resilience:
A Case Study of Poldokhtar Center¹**

Akram Dastyari²
Masoud Banafi³

Abstract

Now that the Islamic Azad University has focused its future vision on "governance of morality and spirituality", "monitoring the protecting the university from social harm" and "preserving civilizational and cultural capital", the need to take practical steps in line with the goals mentioned above, with a focus on monitoring the academic environment, is scientifically and reasonably doubled.

The purpose of this study was to study the status of religiosity among Islamic Azad University students, focusing on male and female students of the Islamic Azad University of Poldokhtar Center. The results of this study provide valuable guidance for top-level provincial and national administrators as well as university cultural and social managers to identify the status quo and use the appropriate tools to achieve the appropriate cultural goals according to the horizons of the university's vision and macro policies, and so it is valuable.

In addition to this research, the resilience of students was measured and its relationship with religiosity was determined. This research uses a questionnaire to collect data and T-Student and Pearson statistical methods have been used to analyze them.

The results show that the students of the Islamic Azad University of Poldokhtar have a favorable state regarding religiosity and resilience, and there is a positive and significant relationship between these two variables.

Keywords

religiosity; resilience; Islamic Azad University; students.

1. This article is based on a research project with the same name, which was undertaken at the Poldokhtar Islamic Azad University.

2. Faculty Member, Department of Business Management, Azad University of Poldokhtar (Corresponding Author). a.dastyari@ut.ac.ir

3. PhD Student of Public Administration, College of Farabi, University of Tehran. Banafi@ut.ac.ir

Factors Influencing the Realization of Islamic Lifestyle in the Family from the Viewpoint of the Intellectuals of the Women Seminary

**Mansoureh Zarean¹
Nafiseh Fazeliyan²**

Abstract

This research seeks to identify the views of intellectuals (professors, advisers, managers, and students) of the seminary on the factors affecting the realization of Islamic lifestyle in the family. For theoretical foundations of the research, the point of view of sociologists and psychologists as well as some Islamic thinkers about Islamic lifestyle was reflected. The method of research was a survey and its statistical population was intellectuals of seminaries throughout Iran. The questionnaire was sent to the sample population via e-mail. Finally, the collected data were analyzed descriptively and inferentially statistics using SPSS software.

The findings show that the family is the most effective factor in living the Islamic lifestyle, and other elements such as the clergy, mosques and religious centers, books and publications, social institutions, new communication tools, artists, athletes, radio and TV, and educational institutions are ranked next.

Therefore, in educational and cultural planning, more attention should be paid to families, the clergy, mosques, and religious centers respectively as the most effective factors influencing the realization of the lifestyle.

Keywords

Islamic lifestyle; family; women seminary intellectuals; the clergy; mosque.

1. Assistant Professor, Alzahra University. M.zareanalzahara@ac.ir

2. PhD Student of Women Studies (Corresponding Author). n.fazeliyan@urd.ac.ir

Pathology of the Idea of Public Obligatoriness of Enjoining what is Right and Forbidding Evil

Abdolhosein Rezaiirad¹

Abstract

"Social control" and "social supervision" are the necessity for every society to maintain community cohesion and protect social norms. They are also accepted and emphasized in the religious teachings as "enjoining what is right" and "forbidding evil", and in Islamic jurisprudence, they have been accepted by many scholars as a collective duty. Nevertheless, many scholars have tried to introduce some of the stages of these two duties as a public obligation and make the public obligated to do them.

This article, without entering into the jurisprudential evidence, tries to examine the social consequences of their becoming public in the following three titles, by looking at the historical evidence and experiences of the implementation of these two obligations:

1. the prevalence of superficiality and populism; 2. disorder and disruption in the system 3. the limitation to the impact circle.

Keywords

enjoining what is right; forbidding evil; populism; system disruption.

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology & Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz. ahrr39@scu.ac.ir

Religion in the Market Society

Younes Nourbakhsh¹
Mehdi Ebrahimi²

Abstract

With the growth of the theory of the economic system of the market and its efforts to globalize, many concerns have been raised in the social, cultural and religious areas of societies. The main question of the article is what are the potentialities of religion in contemporary marketized society? In other words, how differently religion is regulated and applied, in a neoliberal social context which means the domination of logic and the market economy over all the social realms.

In this paper which is descriptive-analytic, based on the characteristics of the subject, the documentary method has been used to study the effects of neoliberalism on the religious realm and the reactions of religion to the influx of market forces. The results show how the relationship between religion and state changes in the economic and social system based on free-market logic, and religion may change based on market adjustments. At the global level, some of the possibilities for the relationship between religion and neoliberalism are as follows: the reformation of religion through consumerism, the expression of new or neglected religious activists, conservatism or traditionalization of religion (rather than its degradation), the weakening of the critical role of religion specially in terms of providing moral criticism, the commodification of man and the depletion of society from natural and human values. In Iran, we have seen the combination of economic neoliberalism and political conservatism since the post-war era. The reduction of social phenomena to a specific pattern of the economy (the abandonment of the social affair) and the defense of the market economy in a religious context-which has been accompanied by an abuse of religion and a monopolistic and exclusive use of economics - has created a new bourgeoisie in our society.

Keywords

religion; market society; neoliberalism.

1. Associate Professor, Department of Sociology, University of Tehran. ynourbakhsh@ut.ac.ir

2. PhD Student of Social Development, University of Tehran (Corresponding Author). ebrahimi.mehdi@ut.ac.ir

Capture, the Pattern of the Islamic Republic's Encounter with Western Civilization

Seyyed Mohammadhossein Motevalli Emami¹

Abstract

For more than a couple of centuries, Western civilization has gradually turned itself into a global and epidemic civilization and has taken the culture of all human beings of the east and west of the world towards unity and harmony. The Islamic Revolution was a promising sign of the opportunity to withdraw from the cultural and civilizational domination of the West and revealed the emergence of modern civilization and other historical openness. Exiting the status quo and moving towards a new Islamic civilization needs to determine the position against the existing Western civilization.

Using a critical analytical method, the present paper, seeks to answer the question "What is the pattern of exposure of the Islamic Republic against Western civilization?" This paper addresses this question with a critical-analytical method and with a librarianship-documentary approach. Patterns recommended in the Islamic world for dealing with Western civilization are summarized in at least four patterns of "total rejection", "total acceptance", "selection" and "capture". According to the author, capture is only the genuine pattern of facing the Islamic Republic, but the Islamic world against Western civilization.

Keywords

modern Islamic civilization; Western civilization; encounter patterns; Islamic Republic; capture; total rejection of West; total acceptance of West.

1. PhD Student of Social Knowledge of Muslims, Imam Khomeini Educational & Research Institute .
info@bineshetamadono.ir

Comparison of Mulla Sadra and Roy Bhaskar Ontology: With the Emphasis on the Role of the Concept of 'Unseen'

Emad Afrough¹
Fatemeh Abdollahabady Kohan²

Abstract

Critical realism is a relatively novel approach that has two important claims: first, the outer world exists independently of us, and secondly, knowledge of this world, as it is, is possible. Roy Bhaskar, who is the most prominent thinker of this approach, appreciates a great contribution for ontology in his theorizing. His first question is how the world should be so that our knowledge of it becomes possible? The answer to this question depicts a layered ontology in front of the eyes, which includes three levels of empirical, actual, and real. In addition to his view of the existence of necessity and causal mechanisms, as well as introducing the concept of the unseen in his dialectical theory, this ontology reveals similarities between his ontology and the ontology of Mulla Sadra based on the originality of existence, and this question arises in the mind as to which differences exist between these two ontologies.

Utilizing a descriptive-analytic method, this paper draws a comparison between the ontology of these two thinkers and shows that although Bhaskar, in his layered ontology, has been exceeded perceptible things by his belief in the existence of necessities and causal mechanisms, his ontology is in the material layer in the system of Sadraian thought. And he does not believe in an immaterial thing, and although it is close in meaning, the notion of unseen is different in the ontology of each of these two thinkers.

Keywords

Mulla Sadra; ontology; critical realism; the unseen.

1. University Professor. emad_afrough@yahoo.com

2. PhD Student of Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University (Corresponding Author).
abdollahabady@bou.ac.ir

Abstracts

The functionality of Mahdship in Offering Islamic Lifestyle Model

Mohammad Reza Zamiri¹

Rahim Karegar²

Mahmud Malekirad³

Abstract

Lifestyle represents a way of life influenced by the beliefs, values, and attitudes of man to the cosmos, and reflects the tendencies, interests, behaviors, beliefs, and values of individuals. Since belief in Mahdship is one of the most important Islamic teachings and the objective embodiment of Islam and all the capacities of Islam are fully demonstrated in it, it can provide models in theoretical and practical bases and explanation of the quality and the model of Islamic lifestyle. The most important of these models are 1. Presenting a model of a peaceful lifestyle with followers of other religions through the belief in the promised Savior and relying on the common inter-religions; 2. Presenting a model of a peaceful lifestyle with followers of Islamic branches on the basis of the belief in Islamic Mahdship for the existence of Proof of God on earth; 3. Presenting a pattern of Shi'ite lifestyle with each other, centered on the belief in Imamate and Expectation.

Using a descriptive-analytical method and adopting the rational and scriptural approach, this research has been carried out, with the purpose of demonstrating the role of the thought of Mahdship in providing a model for Islamic lifestyle of the society of the era of Expectation. The data collection method is librarians. Explaining a modeling role for Mahdship is among the innovations of this research. This role is in providing a lifestyle and drawing the objective and apparent representations of the models in the lifestyle.

Keywords

Mahdship; lifestyle; model; beliefs; values; behaviors.

1. Associate Professor, Payame Noor University .mr.zamiri@pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. R.Karegar@isca.ac.ir

3. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy (Corresponding Author). m.malekirad@isca.ac.ir

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 4, Spring, 2019

- **The functionality of Mahdship in Offering Islamic Lifestyle Model**
Mohammad Reza Zamiri & Rahim Karegar & Mahmud Malekirad
- **Comparison of Mulla Sadra and Roy Bhaskar Ontology: With the Emphasis on the Role of the Concept of 'Unseen'**
Emad Afrough & Fatemeh Abdollahabady Kohan
- **Capture, the Pattern of the Islamic Republic's Encounter with Western Civilization**
Seyyed Mohammadhossein Motevalli Emami
- **Religion in the Market Society**
Younes Nourbakhsh & Mehdi Ebrahimi
- **Pathology of the Idea of Public Obligatoriness of Enjoining what is Right and Forbidding Evil**
Abdolhosein Rezaiirad
- **Factors Influencing the Realization of Islamic Lifestyle in the Family from the Viewpoint of the Intellectuals of the Women Seminary**
Mansoureh Zarean & Nafiseh Fazeliyan
- **Studying the Religiosity State of Islamic Azad University Students and its Relationship with Resilience: A Case Study of Poldokhtar Center**
Masoud Banafi & Akram Dastyari

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Nasrullah Hussein.zadeh

Chief of Baqer_uUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

Hassan Ghaffari.far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University



Reviewers of this Volume

Nasrullah Aqajani, Saeid Amir Kaveh, Hossein Bostan, Mohammad Amin Pakzamani, Hossein Parkan, Shoreh Pirani, Hossein Haj Mohammadi, Fazel Hesami, Mir Saleh Hosseini Jebelii, karim Khanmmohamadi, Davood Rahimi Sojjasi, Mohammad Elini, Hasan ghafarifar, Sayyed Mohammad Ali Ghamami, Ebrahim Fathi, Robabeh Fathi, Nematollah Karamolahi, mohammad Kazem Karimi, Abdolhossein Kalantari, Mahmoud Maleki Rad.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 6, No. 4, Spring, 2019

24

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

Translator of Abstractes:
Ali Dihqan (English); Mohammad Taghi Kanani (Arabic)

Tel.:+ 98 25 31152842 • 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

حوزه	فقه	آیین حکمت	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۲۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد: شرکت:

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

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی