



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هشتم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۹

۲۹

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: سیفاله قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی * مترجم منابع: علی میرعرب

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)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ 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: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



داوران این شماره

رضا ابروش، قاسم ابراهیمی پور، عماد افروغ، سعید امیر کاوه، امیر بشکار، حمید
پارسانیا، کریم خان محمدی، حسن خیری، داود رحیمی سجاسی، فرج‌الله میرعرب.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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 راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

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

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان؛

۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست

منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- مسئولیت‌های اجتماعی انسان از منظر امام علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه و نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها..... ۸
سلمان رضوان خواه - اکبر صالحی سیدمرتضی سجادی
- ثمرات فردی - اجتماعی هویت دینی با تأکید بر معارف قرآن کریم و روایات..... ۳۷
نرگس شکریگی
- بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک‌زندگی از منظر قرآن کریم..... ۶۸
حسن یوسف‌زاده
- اهمیت و کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی..... ۹۶
روح‌الله محمدی - فرزانه اکبرپناه
- تحلیل و واکاوی گونه‌های روابط علم و دین..... ۱۲۵
ملکه رفیعی - امیر ملکی - محمدجواد زاهدی - فرهنگ ارشاد
- نسبت میان دین و فرهنگ در تلقی‌های جامعه‌شناختی..... ۱۵۴
سیدحسین شرف‌الدین
- طراحی مدل مطالعه انسان‌شناختی اسلامی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر دانش رفتار سازمانی)..... ۱۹۶
محسن منطقی

Human Social Responsibilities from the Perspective of Imam Ali, with Emphasis on Nahj al-Balaghah and the Role of Education in Their Realization

Salman Rezvankhah¹ Akbar Salehi² Sayyid Morteza Sajjadi³

Accepted: 18/07/2020

Received: 11/02/2020

Abstract

Examining the sociality of human beings, the necessity of having responsibilities for them, being aware of social responsibilities, and practicing them are some of the issues that will be the cause of many moral degenerations in society. Therefore, the main issue of this paper is to study the concept of sociality of human beings as well as to study the most important social responsibilities of individuals in Islamic societies based on Imam Ali's words in Nahj al-Balaghah and the role of education in realization of these human social responsibilities based on Imam Ali's viewpoint. Answering this question is the goal of this paper. Accordingly, the research method is qualitative content analysis and theoretical analogy, and based on this, it has been tried to identify the most important social responsibilities of individuals by examining the text of Nahj al-Balaghah and other speeches of Imam Ali (a.s) and then to explain the role of education in realization of such social responsibilities. The findings of the study show that according to Imam Ali, human being is naturally a social creature and in order to live in society, they must be in contact with society. To achieve this, it is necessary to pay attention to responsibilities such as feeling of responsibility towards society, respect for rights, fairness and justice towards human beings, cooperation and collaboration in social affairs, and socializing and establishing loving relationships with others.

Keywords

Social responsibility, Imam Ali, Nahj al-Balaghah, education.

-
1. PhD in Philosophy of education, Faculty of psychology and education, Kharazmi University, Tehran, Iran (Author in charge).s.kh.yass@gmail.com
 2. Assistant professor of department of philosophy of education, Kharazmi University, Tehran, Iran. salehihidji2@yahoo.com
 3. PhD student in Persian Literature, Islamic Azad University, Firouzabad, Iran. mortezasagadi@yahoo.com

Rezvankhah, S. & Salehi, A. & Sajjadi, S. M. (2020). Human Social Responsibilities from the Perspective of Imam Ali, with Emphasis on Nahj al-Balaghah and the Role of Education in Their Realization. *Journal of Islam and Social Studies*, 8(29), pp. 8-35. Doi:10.22081/ JISS-2002-1613

مسئولیت‌های اجتماعی انسان از منظر امام علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه و نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها

سلمان رضوان‌خواه^۱ اکبر صالحی^۲ سیدمرتضی سجادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۸

چکیده

بررسی اجتماعی بودن انسان، ضرورت وجود مسئولیت برای او، آگاهی از مسئولیت‌های اجتماعی و عمل به آن از مسائلی است که توجه نکردن به آن زمینه بسیاری از انحطاط‌های اخلاقی در سطح جامعه خواهد بود؛ بنابراین مسئله مقاله حاضر، بررسی مفهوم اجتماعی بودن انسان و نیز بررسی مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی افراد در جوامع اسلامی بر بنیاد سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه و نقش تعلیم و تربیت در تحقق این مسئولیت‌های اجتماعی انسان مبتنی بر دیدگاه امام علی علیه السلام است که هدف پژوهش حاضر، یافتن پاسخ این مسئله است؛ بر این اساس روش پژوهش، تحلیل محتوای کیفی و قیاس نظری است؛ بنابراین سعی شده است با بررسی متن نهج البلاغه و دیگر سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی افراد شناسایی و پس از آن نقش تعلیم و تربیت در تحقق چنین مسئولیت‌های اجتماعی تبیین گردد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد از نظر امام علی علیه السلام انسان بالفطره موجودی اجتماعی است و برای زیستن در اجتماع به‌ناچار باید با جامعه در ارتباط باشد و برای تحقق این امر لازم است به مسئولیت‌هایی همچون احساس مسئولیت در برابر به جامعه، رعایت حقوق، انصاف و عدالت‌خواهی نسبت به انسان‌ها، تعاون و همکاری در امور اجتماعی و معاشرت و برقراری روابط مهرآمیز با دیگران توجه داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

مسئولیت اجتماعی، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، تعلیم و تربیت.

۱. دکتری رشته فلسفه تعلیم و تربیت دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران
 S.kh.yass@gmail.com (نویسنده مسئول).

۲. استادیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
 salehihidji2@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری رشته ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد فیروزآباد، ایران.
 mortezasagadi@yahoo.com

* رضوان‌خواه، سلمان؛ صالحی، اکبر؛ و سجادی، سیدمرتضی. (۱۳۹۹). مسئولیت‌های اجتماعی انسان از منظر امام علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه و نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۳۵-۸.
 Doi:10.22081/JISS-2002-1613

مقدمه و طرح مسئله

خداوند تعالی در قرآن مجید بر اجتماعی بودن انسان صحه می‌گذارد. بر این اساس طبق کلام الهی انسان یک موجود اجتماعی است و برای زندگی باید وارد اجتماع شود؛ آنجا که می‌فرماید: «ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فیرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید» (حجرات: ۱۳). در همین راستا امام علی علیه السلام به مردم سفارش دارد و دست خداوند را با کسانی می‌داند که در جماعت زندگی می‌کنند و انسان‌ها را به پرهیز از پراکندگی فرامی‌خواند؛ چرا که انسان تنها و به دور از جامعه و جماعت، بهره شیطان است، آن‌گونه که گوسفند تنها بهره‌گرگ خواهد بود. امام علیه السلام بدین گونه تفکر اسکویسم^۱ یا فرار از شرکت در امور اجتماعی را نفی می‌کند و بدون اصالت می‌داند^۲ (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷، ص ۲۴۱).

یکی از نهادهایی که می‌تواند به پذیرش این مسئولیت‌ها در افراد کمک و در تحقق آنها نقش ایفا کند، نهاد تعلیم و تربیت است؛ براین اساس پژوهش حاضر به بررسی مسئولیت‌های اجتماعی افراد از دیدگاه حضرت علی علیه السلام و به نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها پرداخته است. تعلیم و تربیت یکی از اسباب مهم در زندگی برای تحقق مسئولیت‌های اجتماعی انسان است؛ آن‌چنان که یک ساحت تربیتی با عنوان تربیت اجتماعی در سند تحول آموزش و پرورش لحاظ گردیده که یکی از کارکردهای مهم آن تحقق بخشیدن به مسئولیت‌های اجتماعی افراد در نظام آموزش و پرورش است. در مبانی نظری سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، به برخی از اهداف مهم تربیت سیاسی و اجتماعی اشاره شده است (دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵).

با توجه به آنچه گفته شد در این پژوهش ابتدا مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی افراد

1. Escopism.

۲. فَأَنَّ يَدُلَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفِرْقَةَ! فَأَنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْعَمَلِ لِلدُّنْبِ.

از دیدگاه امام علی علیه السلام شناسایی شده و در ذیل هریک به تبیین نقش تعلیم و تربیت در تحقق آن مسئولیت اجتماعی پرداخته و در پایان نیز نتیجه گیری مختصری از مقاله ارائه شده است. از آنجاکه تربیت شهروند مسئول و آگاه به وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی، راه را برای توسعه و ترقی بهتر فراهم می‌کند، بررسی و شناخت چنین موضوعی از منظر امام علیه السلام به عنوان یک اسوه و نمونه و الگو گیری از مشی تربیتی وی در توجه به چنین مسئولیت‌هایی در پرورش شهروندان مسئول و وظیفه‌شناس کارساز خواهد بود.

به علت اهمیت موضوع، پژوهش‌های چندی در راستای موضوع این مقاله انجام شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

دیدگاه و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «تبیین نقش مسئولیت‌پذیری در تربیت اجتماعی نوجوانان بر اساس تفسیر المیزان» با روش تحلیل محتوا به بررسی المیزان پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش به برخی از روش‌ها برای مسئول‌بار آوردن نوجوانان اشاره دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: استقلال‌داشتن، الگو برداری، نظارت اجتماعی بر به عملکرد، ایفای نقش توأم با انضباط و ایجاد فضای تصمیم‌گیری و مواجهه با عمل.

جوکار و دیگران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «پیش‌بینی مسئولیت‌پذیری اجتماعی بر اساس سبک‌های هویت در دانشجویان دانشگاه‌های شیراز» به روش تحلیل عاملی به تحلیل یافته‌های حاصل از مطالعه نمونه‌ها که ۲۴۰ دانشجوی دانشگاه شیراز بوده، پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان دادند سبک هویت هنجاری، پیش‌بینی‌کننده مثبت و معنادار مسئولیت‌پذیری اجتماعی فعال و سبک‌های هویت گسیخته اجتنابی و اطلاعاتی، پیش‌بینی‌کننده منفی و معنادار مسئولیت‌پذیری منفعل هستند.

برزیده و دیگران (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان «الگوی پیشنهادی برنامه‌داری تربیت اجتماعی اسلامی در دوره متوسطه: رویکردی هنجارین» انجام داده‌اند که در آن از روش تحلیل و استنتاج منطقی استفاده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند شناخت و

رسیدن به شایستگی‌های اجتماعی در ابعاد تحقق هدف‌های کلی توسعه بین‌الذهان، حوزه عمومی و تثبیت هویت اجتماعی و فرهنگی دانش‌آموزان براساس آموزه‌های اسلامی و بومی همراه با زمینه‌سازی ایجاد تحول اجتماعی و فرهنگی از مهم‌ترین نیازهای تربیت اجتماعی امروز هستند که از طریق الگوهای برنامه‌دستی مبتنی بر جامعه قابل دستیابی‌اند.

فره‌مینی فراهانی (۱۳۹۵) نیز پژوهشی با عنوان «الگوی تربیت شهروندی فضیلت‌گرای ارتباطی: الگویی برای تربیت سیاسی و اجتماعی» و با روش تحلیل کیفی (غیرتجربی) انجام داده است. ایشان ضمن مطالعه شانزده الگوی موجود در این زمینه، نهایتاً الگوی تربیت شهروند فضیلت‌گرای ارتباطی را برای تربیت سیاسی و اجتماعی جمهوری اسلامی ایران پیشنهاد می‌دهد.

همچنین پناهی (۱۳۹۴) پژوهشی با عنوان «بررسی ظرفیت‌های مادران در تربیت اجتماعی فرزندان با تکیه بر یافته‌های دینی و علمی» انجام داده است. وی این پژوهش را به روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی انجام داده و می‌نویسد: مادران و زنان به دلیل برخورداری از ظرفیت‌های زیستی - اجتماعی منحصربه‌فرد، برخورداری از جایگاه عاطفی خاص، مجهز بودن به ظرفیت‌های کلامی و غیرکلامی، ایمنی‌بخشی به واسطه شوهرداری نیکو و بهره‌مندی از ظرفیت‌های یادگیری مشاهده‌ای، نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت اجتماعی و اخلاقی فرزندان دارند.

عمرانی و دیگران (۱۳۹۴) در پژوهش خود با عنوان «راهکارهای تربیت اجتماعی و عاطفی نوجوانان در قرآن و احادیث» که به روش تحلیل اسنادی انجام شده، نهایتاً به این یافته‌ها رسیده‌اند: برخی از روش‌های تربیت اجتماعی و عاطفی از دیدگاه قرآن کریم و احادیث عبارت‌اند از: تکریم و احترام‌متربی، مدارا کردن با متربی، محبت کردن به متربی، ارائه الگو به متربی، آموزش رعایت ادب و عفو و گذشت.

حیدری و ساجدی (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «موانع تربیت اجتماعی کودکان در

خانواده‌های امروزی» که به روش توصیفی و اسنادی انجام شده، به یافته‌هایی دست یافته‌اند که همانا موانع تربیت اجتماعی در خانواده‌اند و برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: گسیختگی نظام خانواده، طلاق، ناهماهنگی میان خانواده و دیگر عوامل تربیت اجتماعی و نهایتاً ضعف نظارت خانواده بر فرزندان.

همچنین عابدی و نیلی (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی تحلیلی اهداف تربیت اجتماعی آموزش و پرورش ایران و مقایسه آن با دیدگاه‌های علامه طباطبایی» که به روش پژوهش تحلیلی - اسنادی انجام شده، به یافته‌هایی رسیده‌اند که نشان می‌دهند از اهداف تربیت اجتماعی ایران، هفت هدف در نظام آموزشی ایران و دیدگاه علامه به‌طوریکسان مورد توجه قرار گرفته است. دو هدف در دیدگاه علامه به‌صورت کامل‌تر و عمیق‌تر تعریف شده است. در دو هدف تفاوت‌های محتوایی و در دو هدف تفاوت بیانی وجود دارد.

با مطالعه پژوهش‌های بالا می‌توان دریافت اگرچه همه آنها به‌طورتلیوخی به مسئله اجتماعی بودن و ارائه اهداف و اصول تربیت اجتماعی افراد اشاره کرده‌اند، هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها به بررسی دقیق اجتماعی بودن و پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی و همچنین اهم مسئولیت‌های اجتماعی افراد جامعه، آن هم از دیدگاه امام علی علیه السلام نپرداخته‌اند؛ افزودن بر اینکه نقش آموزش و پرورش در تحقق این مسئولیت‌ها در پژوهش‌های قبلی تبیین نشده است: پس لذا مقاله حاضر هم از منظر تأکید بر شناسایی مسئولیت‌های انسان در دیدگاه امام علی علیه السلام و هم از منظر تبیین نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها یک پژوهش نوآورانه است.

با وجود این، پژوهش حاضر در جستجوی پاسخ به سه سؤال زیر است:

۱. منظور از اجتماعی بودن در دیدگاه امام علی علیه السلام چیست؟
۲. بر بنیاد سخنان امام علی علیه السلام انسان در جامعه دارای چه مسئولیت‌های مهمی است؟
۳. تعلیم و تربیت چه نقشی در تحقق آن مسئولیت‌ها خواهند داشت؟

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش، از زمره پژوهش‌های توصیفی-تحلیلی است که در پاسخ به پرسش‌های اول و دوم از روش «تحلیل محتوای کیفی» و در پاسخ به سؤال سوم از روش «استنباط قیاسی» استفاده شده است. تحلیل محتوا عبارت است از شناخت و برجسته کردن محورها و خطوط اصلی یک متن یا متون مکتوب با هدف فراهم آوردن تحلیلی توصیفی (ساروخانی، ۱۳۷۸، ص ۸۲). فیلیپ استون معتقد است تحلیل محتوا روشی است که به گونه‌ای عینی و بر اساس قواعد معین مشخصات ویژه را از یک پیام کشف می‌کند (Stone, 1996, p.5). محقق برای انجام این پژوهش و نوشتن این مقاله از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده کرده و گام‌هایی را برای انجام تحلیل کیفی به ترتیب طی کرده است:

۱. مراجعه به نهج البلاغه (شامل خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها) و جدا کردن جملاتی که مرتبط با مسئولیت‌های اجتماعی‌اند. در این باره از فهرست موضوعی نهج البلاغه نیز استفاده شد؛
۲. استخراج کلیدواژگان و نیز موضوعات اصلی و فرعی هر جمله با نظر دو سؤال اول و دوم پژوهش؛
۳. مقوله‌بندی مفاهیم اصلی و فرعی در قالب مسئولیت‌ها اجتماعی به عنوان مفهومی بالاتر به منظور باهم‌نگری و درک کلی جملات مرتبط؛
۴. تجمیع جملاتی (خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه و دیگر سخنان امام علی علیه السلام) که دارای موضوع یکسان و مشابه‌اند برای تبیین و تحلیل پاسخ‌ها؛
۵. تحلیل و تبیین پاسخ‌ها و سپس استفاده از قیاس نظری و تحلیل منطقی برای تبیین نقش آموزش و پرورش در تحقق آن مسئولیت‌های اجتماعی؛
۶. ارائه نتیجه بر اساس یافته‌های پژوهش، مبتنی بر پرسش‌های پژوهش.

جدول ۱: تحلیل محتوای نهج البلاغه در جهت پاسخ به پرسش‌های پژوهش

ردیف	جمله مورد نظر در نهج البلاغه	کلیدواژه‌ها	موضوع اصلی (مفاهیم مربوط به سؤال‌های پژوهش)
۱	خطبه‌های ۳ و ۱۱۹	خلافت، عهد و پیمان	ضرورت مسئولیت‌پذیری (سؤال اول)
۲	خطبه‌های ۱۵۱ و ۵ و نامه ۷۸	برادری، تفرقه، دلسوزی	همبستگی و اتحاد
۳	خطبه‌های ۳ و ۲۷ و ۱۶۷ و نامه ۴۷	بیعت، امر به معروف و نهی از منکر، بی‌تفاوتی	احساس مسئولیت نسبت به جامعه
۴	نامه ۵۳، خطبه‌های ۱۵ و ۱۹۸ و ۷۲ و ۹۴ و حکمت‌های ۳۱ و ۴۳۷ و ۲۲۴ و ۲۲۰	عدالت و انصاف، سعه، میانه‌روی	انصاف و عدالت‌خواهی در برابر دیگران
۵	خطبه ۱۶۷ حکمت‌های ۱۰۱ و ۳۰۴ و ۳۷۲	همکاری، یاری و کمک به دیگران	تعاون
۶	حکمت ۱۶۱	مشورت، خودرأی بودن	مشاوره و همفکری
۷	حکمت ۱۰ و نامه‌های ۴۶، ۵۰، ۲۷، ۳۱ و ۵۳	معاشرت، فروتنی، مهربانی	برقراری روابط مهرآمیز

بر طبق این شیوه، ابتدا تمام متن نهج البلاغه، شامل نامه‌ها، خطبه‌ها و حکمت‌ها و نیز دیگر سخنان امام علی علیه السلام در ارتباط با موضوع پژوهش، بررسی و مطالب مرتبط در فیش‌های جداگانه ثبت و نهایتاً طبقه‌بندی گردید؛ براین اساس نخست به‌منظور پاسخگویی به پرسش اول که ضرورت اجتماعی بودن و وجود مسئولیت‌های اجتماعی افراد در برابر جامعه بوده و نیز فراهم کردن زمینه لازم برای پاسخ به پرسش دوم، کتاب شریف نهج البلاغه، به‌طور کیفی تحلیل شده است. برای پاسخ به سؤال دوم پژوهش با

استفاده از روش تحلیل قیاس نظری و استنباط ذهنی، نتایج فیش برداری شده از خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌ها، مورد مطالعه قرار گرفته و گزاره‌ها و عباراتی که در آنها از اجتماع، جامعه‌پذیری و مسئولیت‌های اجتماعی افراد سخن گفته شده است، در جدول‌ها و فیش‌های جداگانه قرار گرفت. در مرحله بعد فیش‌های تهیه‌شده، در جهت مفاهیم کلیدی پژوهش حاضر - ضرورت زیست اجتماعی و وجود مسئولیت‌های اجتماعی افراد و نمونه‌های مهم مسئولیت‌های اجتماعی افراد در نهج البلاغه - تحلیل شد. در پایان هر مسئولیت اجتماعی نیز به روش قیاس نظری، به نقش نظام تعلیم و تربیت در تحقق این مسئولیت‌ها پرداخته شده است.

یافته‌ها

در این بخش ابتدا به سؤال اول به‌طور مجزا پاسخ داده خواهد شد و سپس پرسش دوم و سوم، به‌طور هم‌زمان بررسی خواهند شد.

۱. ضرورت پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی در دیدگاه امام علی علیه السلام

برای دستیابی به پاسخ این مبحث، مطابق آنچه در جدول ۱ در بخش روش‌شناسی آمده است، ضمن مطالعه نهج البلاغه، خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های مرتبط با سؤال پژوهشی در فیش‌های جداگانه‌ای نوشته شد. آن‌گاه متن این جملات را بررسی کردیم و مطالبی را که در ادامه می‌آید، استنتاج کردیم و به تدوین و تنظیم آن در جهت پاسخ به پرسش‌های پژوهشی پرداختیم. همچنین برای تعمیق مطالب تبیین‌شده، از سخنان دیگر امام علی علیه السلام و دیگر آیات و روایات استفاده شده است.

انسان برای زیستن در اجتماع و رفع نیازمندی‌های خویش و نهایتاً رسیدن به کمال، به‌ناچار باید با گروه‌ها و افراد مختلف در جامعه در ارتباط باشد و بهترین شیوه را برای برخورد با مسائل اجتماعی بیابد و بدان عمل کند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۵۴، ص ۹۲). براین اساس که انسان‌ها در کنار یکدیگر زیست می‌کنند، در برابر یکدیگر کنش‌ها و واکنش‌هایی

دارند که در جامعه‌شناسی از آن به کنش متقابل اجتماعی^۱ یاد می‌شود. مبنای عمل افراد در جامعه کنش‌های طرف مقابل است و بدین گونه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. «کنش متقابل اجتماعی شامل هر نوع عمل انفرادی است که بنحوی از انحاء فرد دیگر را تحت تأثیر قرار دهد یا به بیان دیگر رفتار یک فرد بر اثر حضور فرد دیگر تغییر کند» (ستوده، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶)؛ بنابراین انسان در تعامل با جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی رشد می‌کند و به همان نسبت در قبال جامعه و هموعان خویش مسئولیت دارد و بر اجتماع تأثیر می‌گذارد (مرزوقی و اناری‌نژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴). اسلام به اصل اجتماعی شدن افراد و پرورش گرایش‌های اجتماعی و در نتیجه گسترش فرهنگ مسئولیت‌پذیری اجتماعی عنایت خاصی دارد. اسلام عموم مسلمانان جهان را یک جامعه و امت می‌داند^۲ (انبیاء، ۹۲). هریک از مسلمانان فردی از جامعه بزرگ اسلام، بلکه به منزله عضوی از پیکر اسلام‌اند و نمی‌توانند بی‌توجه به اوضاع عموم جامعه باشند.

آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب تفسیر نمونه در مورد تقابل مسئولیت‌ها در تفسیر آیه ۵۳ سوره احزاب آورده است: «همیشه مسئولیت‌ها جنبه متقابل دارد، همان گونه که میزبان و وظایف مهمی در برابر میهمان دارد، در جهت مقابل میهمان و وظایف قابل ملاحظه‌ای دارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۳۷). پیامبر اعظم ﷺ نیز با توجه به اصل اجتماعی شدن، به گرایش افراد به اجتماع و تعامل با دیگران توصیه و تأکید کرده و معاشرت و همزیستی اجتماعی را پس از ایمان، رأس عقل می‌داند (مجلسی، ۱۳۵۳، ص ۳۹۲). امیرالمؤمنین علی علیه السلام قبل از هر کس خود را در مقابل دیگران مسئول دانسته و هنگام پذیرش خلافت در این باره می‌فرماید: «سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، افسار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم»

1. Social Interactions.

۲. إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون.

نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۴۹). ایشان مسلمانان در جامعه اسلامی را برادر یکدیگر خوانده و به حقوق و تکالیف میان آنان اشاره فرموده است: «هر حقی تو به گردن برادرت داری او هم بر گردن تو دارد» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۵۴، ص ۹۲). ایشان در خصوص مسئولیت‌پذیری خود، به‌عنوان رهبر جامعه مسلمانان می‌فرماید: «برای من سزاوار نیست که لشکر و شهر و بیت‌المال و جمع‌آوری خراج و قضاوت بین مسلمانان و گرفتن حقوق در خواست‌کنندگان را رها سازم، آن‌گاه با دسته‌ای بیرون روم و به دنبال دسته‌ای به راه افتم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۹، ص ۲۲۹).

با توجه به آنچه گفته شد، در دیدگاه امام علی علیه السلام انسان برای زندگی لازم است وارد اجتماع شود و ضرورت اجتماعی بودن وی ایجاب می‌کند تا از وظایف اجتماعی و سیاسی خود واقف باشد و بتواند نقش مؤثری را در اجتماع ایفا کند. طبیعی است زمانی فرد نقش خود را به‌عنوان عضوی از اجتماع به‌خوبی ایفا خواهد کرد که از مسئولیت‌های اجتماعی خود آگاه باشد. وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی مبتنی بر دیدگاه امام علی علیه السلام سؤال دوم این مقاله است که در ادامه نخست این مسئولیت‌ها طبق روش‌شناسی پژوهشی تبیین و سپس با به‌کارگیری قیاس نظری و استدلالی نقش تعلیم و تربیت در تحقق این‌گونه مسئولیت‌های اجتماعی بررسی خواهد شد.

۲. اهم مسئولیت‌های اجتماعی افراد در برابر جامعه در دیدگاه امام علی علیه السلام

در ادامه به بررسی برخی از مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی افراد (مطابق ردیف‌های ۲ الی ۷ جدول یک در روش پژوهش) از منظر امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌پردازیم.

۱-۲. همبستگی و اتحاد با یکدیگر

یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی مورد تأکید در اسلام، ایجاد و پرورش روحیه اخوت و برادری و تفاهم و همدلی در بین مسلمانان و جلوگیری از اختلاف و تفرقه است. خداوند ضمن امت واحد خواندن مسلمانان، عموم مؤمنان را از یک

خانواده می‌شمارد و در مورد هر گونه تفرقه و دشمنی هشدار می‌دهد (حجرات: ۱۰)؛ «قرآن کریم در این آیه که به آیهٔ اخوت مشهور است، به اتحاد و برادری بین مسلمانان و سازش با یکدیگر توصیه می‌نماید تا مورد رحمت قرار گیرند. به روایت ابن عباس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پی نزول این آیه، بین مسلمانان بر اساس منزلتشان پیوند برادری برقرار ساخت؛ چنان که ابوبکر را با عمر، عثمان را با عبدالرحمن برادر خواند و علی علیه السلام را برادر خود قرار داد و اهمیت اتحاد و همبستگی را به‌طور عملی به جامعهٔ اسلامی آموزش داد» (خراسانی و دشتی، ۱۳۸۶، ص ۲۹). امام علی علیه السلام مسلمانان را برادر یکدیگر می‌خواند و آنان را به پیوند با یکدیگر دعوت می‌کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷، ص ۱۵۱). حضرت با شکوه از تفرقه و نفاق در بین مسلمانان، ره‌اوردهای آن را برای جامعهٔ مسلمانان بسیار شوم و خطرناک می‌داند و ضرورت پرهیز از آن را یادآور می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۵، ص ۵۱). امام علی علیه السلام در قسمتی از نامه‌ای که به ابوموسی اشعری می‌نویسد، خود را خواستار وحدت و همبستگی می‌داند و می‌فرماید که هیچ کس همانند من وجود ندارد که به وحدت امت محمد صلی الله علیه و آله و به انس گرفتن آنان به همدیگر، از من دلسوزتر باشد. من در این کار پاداش نیک و سرانجام شایسته را از خدا می‌طلبم و به آنچه پیمان بستم وفادارم، هر چند تو دگرگون شده و همانند روزی که از من جدا شدی نباشی» (نهج البلاغه، نامه ۷۸، ص ۶۱۹). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز تفرقه و جدایی از جماعت را از صفات مسلمانی نمی‌داند و مسلمانان را از آن برحذر می‌دارد: «هر که یک و جب از جماعت دور شود، خدا طوق مسلمانی از گردن وی بردارد». حضرت رسول صلی الله علیه و آله جماعت را مایهٔ خیر و رحمت و تفرقه را موجب عذاب می‌داند و بشارت می‌دهد بر کسانی که آهنگ جماعت کنند و آنان را هم‌مسکن خود در بهشت می‌داند (فرید تنکابی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴).

با این توصیف فرایند تعلیم و تربیت می‌تواند با انجام فعالیت‌هایی در مدرسه و در میان دانش‌آموزان از یک‌سو باعث ایجاد همبستگی و اتحاد میان متریان شود و از سوی دیگر این روحیهٔ همبستگی و اتحاد را در آنان نهادینه کند و برای زندگی در اجتماع آماده نماید. استفاده از برنامه‌هایی که برای آموزش صلح و آموزش هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در آموزش و پرورش طراحی شده است و پژوهشگران تعلیم و تربیت بدان

پرداخته‌اند، می‌تواند از عوامل تحقق این مسئولیت اجتماعی در متربیان باشد. در آموزش و پرورش برای ایجاد اتحاد و همبستگی از روش‌هایی مانند مباحثه گروهی، احترام به نظر یکدیگر و امثال آن استفاده می‌شود، برای مثال در این باره لطف آبادی (۱۳۸۵) در پژوهشی با عنوان «آموزش شهروندی ملی و جهانی همراه با تحکیم هویت و نظام ارزشی دانش آموزان» به توضیح معنا و حقوق و مسئولیت‌های شهروندی در سطوح محلی و ملی و جهانی می‌پردازد. وی در این پژوهش نشان می‌دهد آموزش حقوق و مسئولیت‌های محلی و ملی و جهانی در جوانب گوناگون شهروندی در برنامه درسی و فعالیت‌های کلاس و مدرسه و آموزش رفتارهای مبتنی بر تفکر درست، مسئولیت‌پذیری و تصمیم‌گیری اندیشمندانه ضرورت دارد.

۲-۲. احساس مسئولیت در مورد به جامعه

افراد در جامعه اسلامی به‌عنوان عضوی از جامعه بزرگ اسلام نمی‌توانند بی‌توجه به اوضاع عموم جامعه باشند. آنان نباید از کنار کج‌روی‌ها و انحرافات که گاهی اوقات از جانب دیگر اعضای اجتماع مشاهده می‌کنند، بی‌توجه بگذرند. در اسلام تأکید زیادی بر امر به معروف و نهی از منکر و احقاق حق و مقابله با ظالم و امور اجتماعی دیگر شده است. امام علی علیه السلام پذیرش خلافت خویش را احساس مسئولیت در قبال جامعه می‌داند و در خطبه شششنبه تنها عامل پذیرش خلافت و حکومت را احساس مسئولیت و اتمام حجت می‌داند: «سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که در برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را با کاسه اول آن سیراب می‌کردم» (نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۴۵). امام علی علیه السلام در وصیت به فرزندان خود حسن علیه السلام و حسین علیه السلام از همگان می‌خواهد که امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنند تا بدی‌ها بر آنان مسلط نگردد. ایشان ترک این وظیفه مهم را باعث رویگردانی خداوند از بندگانش می‌داند (نهج البلاغه، نامه ۴۷، ص ۵۵۹). حضرت در خطبه

دیگری به نام «جهاد»، یکی از واجبات الهی را یاری دادن به یکدیگر می‌داند و جزو حقوق اجتماعی مسلمانان به شمار می‌آورد. وی در واقعه حمله لشکر شام به شهر انبار و غارت اموال زنان مسلمان و غیرمسلمان، این گونه از بی‌توجهی و عدم احساس مسئولیت اهالی کوفه ابراز تأسف می‌کند: «اگر برای این حادثه تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است» (نهج البلاغه، خطبه ۲۷، ص ۷۵). امام علی علیه السلام در خطبه ۱۶۷ نهج البلاغه با تعبیر «مسئولون» فراتر از مسئولیت انسان‌ها در برابر یکدیگر، همگان را در پیشگاه خداوند مسئول جامعه انسانی و غیرانسانی می‌داند: «از خدا بترسید و تقوا پیشه کنید؛ زیرا شما در پیشگاه خداوند، مسئول بندگان خدا و شهرها و خانه‌ها و حیوانات هستید». روایات زیادی نیز موجود است که انسان‌ها را به اهتمام در جهت اصلاح و بهسازی امور اجتماعی هدایت کرده؛ از جمله این روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که مسلمانان را از بی‌توجهی و لاقیدی برحذر داشته است و آن را از خصایص مسلمانی نمی‌داند: «هرکس به امور مسلمانان اهتمام نداشته باشد، مسلمان نیست و هرکس صدای استغاثه مسلمانی را بشنود و به یاری او نشتابد مسلمان نیست» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۴). پس می‌توان گفت انسان مؤمن نباید تنها به سلامت خود راضی گردد و به جامعه بی‌توجه باشد، بلکه باید با روحیه‌ای حساس برای احقاق حق و دفع ظلم تلاش کند.

آموزش و پرورش باید برنامه‌هایی را به‌طور رسمی و غیررسمی در سطح مدرسه آموزش دهد که نتیجه آن پرورش حس مسئولیت دانش‌آموزان در برابر امور جامعه است؛ برای مثال نظام تعلیم و تربیت با اجرای برخی از برنامه‌ها همچون انتخابات شوراهای دانش‌آموزی و نیز بسیج دانش‌آموزان و نیز مشارکت دادن دانش‌آموزان در برنامه‌های سازندگی بسیج و نیز امور مدرسه و خیریه، این حس مسئولیت را تقویت کند. چنین موضوعی به‌صراحت در ذیل ساحت تربیت سیاسی و اجتماعی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش (دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴-۲۹۵) در این اهداف معین شده است: ۱. نگرستن به حقوق و مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی به‌صورت دو عنصر مکمل؛ ۲. توجه به شایستگی‌های پایه برای مشارکت فعال (عمل)

آگاهانه و آزادانه) متریان در حیات خانوادگی، مدرسه‌ای، اجتماعی و سیاسی؛ ۳. تأکید بر رسالت جهانی و مسئولیت بشری و گسترش عدالت در جهان.

۲-۳. رعایت حقوق، انصاف و عدالت‌خواهی در برابر انسان‌ها

یکی از اهداف مهم مسئولیت‌پذیری اجتماعی، برقراری عدالت اجتماعی است و منظور از آن این است که انسان در برابر دیگران از حق تجاوز نکند و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد و از راه راست منحرف نشود. عدالت و دادگری به معنای انصاف، یکی از خواسته‌های درونی هر انسان است و تمام مردم در هر زمان و مکان و در هر حالت طرفدار آن‌اند و با تمام توان از حریم آن دفاع می‌کنند و با ناقضان آن به ستیز برمی‌خیزند و متقابلاً اهل قسط را به انجام آن تشویق می‌کنند. خداوند در قرآن مجید، اهل ایمان و بندگانش را به مراعات عدل و انصاف دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد پیوسته طرفدار عدل باشند و جامعه مسلمانان را به سوی آن سوق دهند (نساء: ۱۳۵). امام علی علیه السلام در تمام زمینه‌ها و در کردار و گفتار خویش راه عدالت را نشان داده و پیروان و راهیان راهش را به انجام آن توصیه کرده است. آن حضرت به کارگزاران خود در شهرها و مرزها تأکید می‌کرد با عموم مردم به عدالت و انصاف رفتار کنند، حقوق دیگران را ضایع نکنند و دوستی و دشمنی با افراد، آنان را در برقراری قسط و عدالت دچار خطا و لغزش ننماید (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۵۶۵).

ایشان در خطبه‌ای کوتاه اهمیت برپایی عدالت را چنین بیان می‌فرماید: «به خدا سوگند بیت‌المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن باز می‌گردانم؛ گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا عدالت گشایش برای عموم است و آن کس که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت‌تر است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵، ص ۵۹). امام علی علیه السلام در خصوص فراگیری عدالت در عبارتی از منشور مالک اشتر، خطاب به کارگزار خود خصوصاً و خطاب به مسلمانان عموماً چنین سفارش می‌فرماید: دوست‌داشتنی‌ترین چیزها در نزد تو باید در حق میانه‌ترین و در عدل فراگیرترین باشد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵، ص ۵۹). تحلیل موضوع عدالت در نهج البلاغه، ما را

به این حقیقت رهنمون می‌سازد که عدالت از اصلی‌ترین آموزه‌های دین (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸، ص ۴۱۵)، سیره و شیوه رسول خدا در زندگی سیاسی - اجتماعی (نهج البلاغه، خطبه‌های ۷۲، ص ۱۲۱ و خطبه ۹۴، ص ۱۷۷)، از پایه‌های ایمان (نهج البلاغه، حکمت ۳۱، ص ۶۲۹) سیاست عمومی و قراردهنده هر چیزی به جای خویش و برتر از سخاوت (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷، ص ۷۳۵)، انصاف دادن با خلق خدا (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱، ص ۶۷۹)، شکست‌دهنده دشمنان (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۴، ص ۶۷۷)، اعتماد نکردن بر خوش‌بینی خویش در داوری‌ها (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۰، ص ۶۷۵) است و این دلیل بر سفارش مؤکد امیرالمؤمنین در خصوص این مسئولیت مهم اجتماعی است. پیامبر ﷺ نیز در خصوص اهمیت انصاف، عدالت و رعایت حق، رعایت عدالت را برتر از عبادت می‌داند: «یک ساعت عدالت از یک سال عبادت برتر است» (فرید تنکابنی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۷)؛ بنابراین عدالت در منظر امام علی علیه السلام در رأس امور و از مسئولیت‌های بزرگ افراد جامعه است. سنگینی این مسئولیت تا جایی است که امام علیه السلام در جواب مالک اشتر - که از پراکنده شدن سپاهیان از اطراف او می‌پرسد - می‌فرماید: «پراکنده شدن مردم به سبب تاب نداشتن بر دشواری‌ها و سنگینی عدالت است» (ساطع، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

تجلی این مسئولیت مهم اجتماعی در نظام آموزش و پرورش نخست در رفتار مربی با مربی نمایان می‌گردد. مطابق این مسئولیت مربی تعلیم و تربیت نخست بایستی عدالت‌خواه و ظلم‌ستیز باشد؛ چراکه متریان از رفتار وی یاد خواهند گرفت که چگونه ظلم‌ستیز و عدالت‌گستر باشند. در مرتبه بعد آموزش ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی بایستی در صدر برنامه‌های تربیتی دست‌اندرکاران نظام تربیتی باشد. در همین راستا ذکر خطبه‌ها و نامه‌ها ذکر شده در بالا در مراسم صبحگاهی یا در صحنه کلاس و مدرس و یادآوری مکرر آنها در جلسات مدیران و معلمان زمینه را برای ترویج عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی در دانش‌آموزان و معلمان فراهم می‌کند. در ذیل ساحت عدالت در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش به دو اصل مهم در هم‌راستا اشاره شده است: ۱. فراهم ساختن زمینه خروج مربی از خودمحوری، خودکامگی و استبداد؛ ۲. تأکید بر ظلم‌ستیزی و عدم ظلم‌پذیری (دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، صص ۲۹۴-۲۹۵). در اصل اول تأکید بر

رعایت حقوق دیگران شده است؛ چراکه با استبداد و خودکامگی امکان رعایت حقوق دیگران وجود نخواهد داشت. در اصل دوم نیز با آموزش ظلم‌ستیزی، در واقع دانش آموزان رعایت انصاف و عدالت را نیز در قبال دیگران یاد می‌گیرند. استفاده از این اصول باید مورد توجه مربیان و دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت قرار گیرد تا از طریق آن بتوانند به تحقق مسئولیت مذکور کمک کنند. همچنین برخی از پژوهشگران همچون زمبیلانس^۱ و بکرمان^۲ (2008) معتقدند عملی کردن عدالت می‌تواند مربیان را در درک سیاست‌های عاطفی تعلیم و تربیت توانمند ساخته، کمک کند، آن‌چنان‌که بتوانند دستیابی به هدف صلح و همزیستی را تشویق کنند.

۲-۴. تعاون و همکاری در امور اجتماعی

تعاون و همکاری از مواردی است که خداوند مسلمانان را به رعایت آن فرا خوانده است (مائده، ۲). انسان‌ها در زندگی اجتماعی، برای انجام کارهای گوناگون باید با یکدیگر تعاون و همکاری داشته باشند. تعاون از موضوعات مورد تأکید معصومان علیهم‌السلام است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضمن حدیثی یاری‌رساندن دیگران را از امور دوست‌داشتنی نزد خداوند می‌داند: خداوند یاری کردن کسانی را که کمک می‌جویند، دوست دارد (فرید تنکابنی، ۱۳۸۵، ص ۶۶۲). حضرت علی علیه‌السلام نیز با تأکید بر تعاون در کارهای نیک می‌فرماید: «و چون خیر و نیکی یافتید به کمک و یاری آن بشتابید و اگر شری دیدید از آن فاصله بگیرید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷، ص ۳۱۹).

امام علی علیه‌السلام اصل همیاری اجتماعی را امری واجب به‌شمار می‌آورد که نمی‌توان از آن شانه خالی کرد. در حکمتی در خصوص ضرورت پاسخ‌دادن به درخواست‌ها می‌فرماید: «نیازمندی که به تو روی آورده فرستاده خدا است. کسی که از یاری او دریغ کند، از خدا دریغ کرده و آن کس که به او بخشش کند، به خدا بخشیده است»

1. Zembylas.

2. Bekerman.

(نهج البلاغه، حکمت ۳۰۴، ص ۷۰۳). علی علیه السلام به برطرف کردن نیازهای مردم و یاری‌رساندن آنان سفارش می‌کند و شتاب در این کار را جزو امور شیرین و گوارا می‌داند (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۱، ص ۶۴۷). امام علیه السلام در سفارش به جابر بن عبدالله انصاری، برطرف کردن نیازهای مردم و یاری و تعاون آنان را جزو حقوق واجب الهی می‌داند. به عقیده آن حضرت آن‌گاه که بی‌نیاز، نیازِ نیازمند را برطرف نسازد، نیازمند آخرت خود را به دنیا خواهد فروخت و اگر کسی حقوق واجب الهی را نپردازد، خداوند آن را به زوال و نابودی می‌کشاند (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۲، ص ۷۱۹). آدام اسمیت دانشمند اقتصادی نامدار در اثر مشهور خود، ثروت ملل نیز توجه خاصی به مسئله هم‌دردی و هم‌یاری مردم با یکدیگر نشان داده است و آن را از اموری می‌داند که در طبیعت بشر نهاده شده است (آلپورت^۱ و جونز^۲، ۱۳۷۱، ص ۶۳). با توجه به سفارش خداوند حکیم و روایات اسلامی و آموزه‌های نهج البلاغه می‌توان مبنای همیاری اجتماعی را بر اساس حقوقی دانست که بر گردن جامعه دارد و جزو مسئولیت‌های اجتماعی انکارناپذیر به‌شمار آورد.

کی ثر^۳ (۱۹۹۹) معتقد است تربیت شهروندی یکی از تلاش‌های تربیتی نظام تعلیم و تربیت برای پرورش متریبانی است که بتوانند در فعالیت‌های مدرسه تعاون و همکاری داشته باشند. تربیت شهروندی دانش‌آموزان را برای مشارکت فعال و مسئولانه در مدرسه و خارج از آن آماده می‌کند (جمالی تازه‌کند و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳). یکی از گام‌هایی که برای تربیت شهروندی در مدارس برداشته شده است، تنظیم محتوایی برای آموزش مؤلفه‌های تربیت شهروندی است. یکی از این اصول عبارت است از «کسب روحیه برادری، تعاون و همبستگی فرهنگی و ملی با افراد جامعه» (ملکی، ۱۳۸۹). با این اوصاف اهداف تربیت شهروندی در راستای مصداق آیه شریفه تعاون در امور نیک است نه در کارهای ناپسند؛ بنابراین مدارس و مربیان بایستی برنامه‌ها و روش اجرای تربیت را در جهت تحقق روحیه تعاون و همکاری هدایت کنند. تشویق و مسئولیت‌دادن به افراد

1. Allport. G.
2. Jones. C.E.
3. Keer. D.

برای کمک به مسئله تعاون در سطح جامعه به هم‌نوع و به‌ویژه مستمندان زمینه تحقق این مسئولیت را در آنان ایجاد خواهد کرد.

۲-۵. مشاوره و هم‌فکری در امور اجتماعی

مشورت از مسئولیت‌های اجتماعی افراد است که خداوند جهت رعایت این اصل مهم، به پیامبر ﷺ دستور داده است «و شاورهم فی الأمر» (آل‌عمران، ۱۵۹). موضوع مشاوره در اسلام دارای اهمیت خاصی است. پیغمبر اکرم با قطع نظر از وحی آسمانی، آن‌چنان فکر نیرومندی داشت که نیازی به مشاوره نداشت؛ اما به مشورت می‌پرداخت تا مسلمانان را به اهمیت مشورت متوجه سازد تا آن را جزو برنامه‌های اساسی زندگی خود قرار دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۱۹۰-۱۹۱). علی‌علیه مشورت را تکیه‌گاه، پشتیبان و عین هدایت می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، صص ۴۸۷-۴۸۹). در اهمیت مشورت همین بس که بنا به فرموده امام متقین علی‌علیه: «هر کس که خودرأی شد به هلاکت رسید و هر کس با دیگران مشورت کرد، در عقل‌های آنان شریک شد» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱، ص ۶۶۵). پس می‌توان گفت مشورت از اصول اجتماعی سفارش شده در دین اسلام توسط خدا و پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام است و بنابر آیه ۳۸ سوره شوری دومین اصل اجتماعی است؛ پس می‌توان آن را از مسئولیت‌های خطیر اجتماعی افراد در جامعه به شمار آورد.

مربیان مدارس از طریق تشکیل گروه‌های درسی برای یادگیری مفاهیم درسی بین دانش‌آموزان در واقع به رشد این مسئولیت اجتماعی کمک می‌کنند. دانش‌آموزان در این روش علاوه بر یادگیری یک درس خاص، به نقش هم‌فکری و هم‌اندیشی در حل مسائل فردی و اجتماعی نیز پی برده و با روش آن آشنا می‌شوند. یکی دیگر از روش‌های تدریس در مدارس، روش مباحثه گروهی و کندوکاو فلسفی است که در این روش نیز دانش‌آموزان با به‌اشتراک گذاشتن اطلاعات و دانسته‌های یکدیگر و از طریق هم‌افزایی به یادگیری می‌پردازند و با نقش این روش در حل مسائل مختلف آشنا می‌شوند.

۲-۶. معاشرت و برقراری روابط مهرآمیز با دیگران

معاشرت در زندگی انسان از مسائل مهم و قابل توجه و حقیقتی است که فطرت و طبیعت همه انسان‌ها به آن کشش دارد. خداوند با این کشش فطری انسان را مدنی‌الطبع و اجتماعی آفریده است و تأمین بخشی از نیازهای مادی و معنوی او را برعهده دیگران قرار داده است. خداوند داشتن رفتار مهرآمیز و متواضعانه با مردم را در دستور کار پیامبران قرار داده و خطاب به خاتم‌الانبیا در جریان دعوتش می‌فرماید: «پروبال مرحمت بر تمام پیروان باایمانت به تواضع بگستران» (شعرا، ۲۱۵).

در نهج‌البلاغه نیز آموزه‌هایی در خصوص برقراری معاشرت و روابط مهرآمیز و متواضعانه به‌عنوان یک مسئولیت اجتماعی به چشم می‌خورد. امام علی علیه السلام درباره نحوه معاشرت با دیگران می‌فرماید: «با مردم آن‌گونه معاشرت کنید که اگر مریدید بر شما اشک ریزند و اگر زنده ماندید، بااشتیاق سوی شما آیند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰، ص ۶۲۵). آن حضرت همواره مدیران و کارگزاران خویش را به پیوند و برقراری روابط نیکو با مردم به‌ویژه با پرهیزکاران و راستگویان سفارش می‌فرمود (نهج‌البلاغه، نامه ۴۶، ص ۵۵۹ و نامه ۵۰، ص ۵۶۳ و نامه ۵۳، ص ۵۶۷).

حضرت در نامه‌ای به محمد بن ابی‌بکر استاندار مصر، مهرورزی به مردم را این‌گونه ترسیم فرمود: «با مردم فروتن باش، نرمخو و مهربان باش، گشاده‌رو و خندان باش، در نگاه‌هایت و در نیم‌نگاه و خیره‌شدن به مردم به تساوی رفتار کن تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند و ناتوان‌ها در عدالت تو مأیوس نگردند؛ زیرا خداوند از شما بندگان درباره اعمال کوچک و بزرگ، آشکار و پنهان پرسش می‌کند. اگر کیفر دهد شما استحقاق بیش از آن را دارید و اگر ببخشد از بزرگواری او است» (نهج‌البلاغه، نامه ۲۷، ص ۵۰۹). همچنین حضرت در عهدنامه مالک فرمود: «در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش، درشتی و سخنان ناهموار آنان را بر خود هموار کن و تنگ‌خویی و خودبزرگ‌بینی را از خود دور ساز تا خدا درهای رحمت خود را به روی تو

بگشاید و تو را پاداش اطاعت ببخشد. آنچه به مردم می‌بخشی، بر تو گوارا باشد و اگر چیزی را از کسی بازمی‌داری با مهربانی و پوزش خواهی همراه باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۵۶۷).

با بررسی سیره امام علی علیه السلام به خوبی آشکار می‌گردد معاشرت و برخورد محبت‌آمیز با مردم از مسئولیت‌های اجتماعی انسان‌ها و دارای ضوابطی است که باید به آنها پایبند بود. علاوه بر این موارد که از اهم مسئولیت‌های اجتماعی افراد است، مسئولیت‌های دیگری را می‌توان برای افراد در جامعه با توجه به سخنان امام علی علیه السلام در نظر گرفت، مانند پرهیز از آبروریزی،^۱ اطاعت از رهبری،^۲ احترام متقابل،^۳ پیروی از راه آشکار حق.^۴

نظام تعلیم و تربیت می‌تواند در اجرای و تحقق این مسئولیت مهم اجتماعی به طریقی مؤثر واقع گردد. برنامه‌هایی مانند برگزاری جشن عاطفه‌ها و جشن نیکوکاری که در آن دانش‌آموزان به دوستان نیازمند خود کمک مالی می‌کنند، یکی از فعالیت‌هایی است که می‌تواند در مدرسه اتفاق بیفتد و می‌تواند به برقراری روابط مهرآمیز کمک کند. همچنین کمک درسی دانش‌آموزان قوی به دانش‌آموزان ضعیف نیز یکی دیگر از این روش‌ها است. علاوه بر این معلمان و مربیان نیز می‌توانند با برقراری ارتباط مهرآمیز با دانش‌آموزان، این مسئولیت اجتماعی را از طریق روش الگوپذیری به دانش‌آموزان و مربیان خود بیاموزند. ذکر برخی از مضامین خطبه‌ها و نامه‌ها و نمونه مصادیقی از سخنان امام علی علیه السلام در راستای تحقق این مسئولیت در مدرسه مؤثر خواهد بود. در زیر خلاصه مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی انسان و نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها در جدول ۲ خلاصه شده است:

۱. خطبه‌های ۱۷۶ و ۶۹، نامه‌های ۱۴ و ۶۹ و حکمت‌های ۱۶۲، ۲۲۳، ۳۴۶ و ۳۶۲.

۲. خطبه‌های ۱۵۶ و ۱۸۲، نامه‌های ۲ و ۲۸ و حکمت‌های ۲۵۲، ۹۶ و ۳۹۹.

۳. خطبه‌های ۸، ۱۶۶، ۶۷، ۳، ۸ و ۷۲ و نامه‌های ۵۳، ۳۱ و حکمت‌های ۴۱۱ و ۴۰۱.

۴. خطبه‌های ۱۶۷ و ۲۰۱ و نامه‌ی ۷۹ و حکمت‌های ۲۶۲ و ۴۰۸.

جدول ۲: مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی از منظر امام علی علیه السلام

و نقش تعلیم و تربیت در تحقق آنها

مسئولیت اجتماعی انسان در دیدگاه امام علی <small>علیه السلام</small>	نقش تعلیم و تربیت در تحقق مسئولیت‌های اجتماعی
همبستگی و اتحاد با یکدیگر	انجام فعالیت‌هایی که منجر به همراهی و همدلی می‌شود، مانند فعالیت‌های مرتبط با همزیستی مسالمت‌آمیز
احساس مسئولیت در برابر جامعه	شرکت در برنامه‌هایی مانند فعالیت‌های بسیج دانش‌آموزی و طرح پیشگامان که از طریق آن می‌توان مسئولیت‌هایی را پذیرفت
رعایت حقوق، انصاف و عدالت خواهی در برابر به انسان‌ها	اجرای برنامه‌هایی که زمینه خروج متربی از خودمحوری، خودکامگی و استبداد را فراهم کند
تعاون و همکاری در امور اجتماعی	آموزش مطالب مرتبط با تربیت شهروندی در درس مطالعات اجتماعی و تمرین عملی آن در محیط مدرسه و کلاس درس
مشاوره و همفکری در امور اجتماعی	مشارکت در شوراهای دانش‌آموزی و تشکیل گروه‌های درسی
معاشرت و برقراری روابط مهرآمیز با دیگران	شرکت در برنامه‌هایی مانند جشن عاطفه‌ها و جشن نیکوکاری و نیز برقراری روابط محبت‌آمیز میان مربیان و متریان

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از بررسی پرسش‌های پژوهش نشان می‌دهد انسان بالفطره موجودی اجتماعی است و برای زیستن در اجتماع و رفع نیازمندی‌های خویش و نهایتاً رسیدن به کمال، به‌ناچار باید با گروه‌ها و افراد مختلف در جامعه در ارتباط باشد و بهترین شیوه را برای برخورد با مسائل اجتماعی بیابد و بدان عمل کند. خداوند در قرآن و راهنمایان راستین، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصوم علیهم السلام این موضوع را تأیید کرده‌اند. اسلام هریک از

مسلمانان را عضوی از یک پیکر به شمار می‌آورد که نمی‌توانند بی‌توجه به اوضاع عموم جامعه باشند. همچنین نتایج نشان داد که مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی افراد در جامعه از دیدگاه امام علی علیه السلام عبارت‌اند از: ۱. همبستگی و اتحاد با یکدیگر؛ ۲. احساس مسئولیت در برابر جامعه؛ ۳. رعایت حقوق، انصاف و عدالت‌خواهی در برابر انسان‌ها؛ ۴. تعاون و همکاری در امور اجتماعی؛ ۵. مشاوره و هم‌فکری در امور اجتماعی؛ ۶. معاشرت و برقراری روابط مهرآمیز با دیگران. یکی از نهادهایی که در تحقق این مسئولیت‌ها می‌تواند نقش ایفا کند، تعلیم و تربیت است. تعلیم و تربیت رسمی به‌ویژه در ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی می‌تواند در این رابطه نقش ایفا کند. ساحت تربیت اجتماعی و سیاسی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی ناظر به کسب شایستگی‌هایی است که متریان را قادر می‌سازد تا شهروندانی فعال و آگاه باشند و در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند. برنامه‌های رسمی و غیررسمی مختلفی در نظام تعلیم و تربیت وجود دارد که این برنامه‌ها در تلاش‌اند به پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی مورد بحث در متریان کمک کنند و آنان را با این مسئولیت‌ها آشنا کنند. در پایان می‌توان گفت، بحث مسئولیت‌های اجتماعی در پرورش یک انسان اجتماعی امری است که هم مربوط به خانواده و هم مربوط به مدرسه و هم دانشگاه است؛ بنابراین پرورش مسئولیت‌پذیری درست، جامعه‌ای سالم در پی خواهد داشت. در این میان نقش خانواده و مدرسه بسیار حائز اهمیت است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم. ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای.
- * نهج البلاغه. ترجمه: محمد دشتی.
۱. آلپورت، گوردن؛ و جونز، ادوارد. (۱۳۷۱). روان‌شناسی اجتماعی از آغاز تاکنون (مترجم: محمد تقی منشی طوسی). مشهد: آستان قدس رضوی.
 ۲. برزیده، حمیرا؛ محمودنیا، علیرضا؛ قائدی، یحیی؛ و ضرغامی، سعید. (۱۳۹۵). الگوی پیشنهادی برنامه درسی تربیت اجتماعی اسلامی در دوره متوسطه: رویکردی هنجارین. پژوهش‌های مبانی تعلیم و تربیت، ۶(۱۲)، صص ۱۰۷-۱۲۷.
 ۳. پناهی، علی‌احمد. (۱۳۹۴). بررسی ظرفیت‌های مادران در تربیت اجتماعی فرزندان با تکیه بر یافته‌های دینی و علمی. اسلام و علوم اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۹۳-۱۱۳.
 ۴. جمالی تازه‌کند، محمد؛ طالب‌زاده نوبریان، محسن؛ و ابوالقاسمی، محمود. (۱۳۹۲). تحلیل جایگاه مؤلفه‌های تربیت شهروندی در محتوای برنامه درسی علوم اجتماعی دوره متوسطه. پژوهش در برنامه درسی، ۱۰(۳۷)، صص ۱-۱۹.
 ۵. جوکار، بهرام؛ حسین چاری، مسعود؛ و مهرپور، آناهیتا. (۱۳۹۳). پیش‌بینی مسئولیت‌پذیری اجتماعی بر اساس سبک‌های هویت در دانشجویان دانشگاه شیراز. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۴(۱۰)، صص ۳-۲۲.
 ۶. حیدری، محمدشریف؛ و ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). موانع تربیت اجتماعی کودکان در خانواده‌های امروزی. معرفت، ۱۹(۴)، صص ۱۱۵-۱۳۳.
 ۷. خراسانی، علی؛ و دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۶). آیه‌های نامدار. قم: جمال.
 ۸. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. (۱۳۹۰). مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی جمهوری اسلامی ایران. تهران: وزارت آموزش و پرورش.
 ۹. دیدگاه، زهرا؛ شریعتی، سیدصدرالدین؛ بهشتی، سعید؛ و ایمانی نائینی، محسن. (۱۳۹۷). تبیین نقش مسئولیت‌پذیری در تربیت اجتماعی نوجوانان بر اساس تفسیر المیزان. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۳۴(۳)، صص ۲۷-۵۶.

۱۰. ساروخانی، باقر. (۱۳۷۸). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. ساطع، محبوبه. (۱۳۸۱). امیر عدل و شکوه حقیقت. اصفهان: فرهنگ مردم.
۱۲. ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۶). درآمدی بر روان‌شناسی اجتماعی. تهران: آوای نور.
۱۳. شعبه الحرائی، حسین بن علی. (۱۳۵۴). تحف العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. عابدی، منیره؛ و نیلی، محمدرضا. (۱۳۹۲). بررسی تحلیلی اهداف تربیت اجتماعی آموزش و پرورش ایران و مقایسه آن با دیدگاه‌های علامه طباطبایی. تربیت اسلامی، (۱۶)، صص ۷۹-۱۰۰.
۱۵. عمرانی، سیدمسعود؛ افسر دیر، حسن و سادات عمرانی، مرجان. (۱۳۹۴). راهکارهای تربیت اجتماعی و عاطفی نوجوانان در قرآن و احادیث. پژوهشنامه معارف قرآنی، (۲۳)، صص ۷-۳۴.
۱۶. فرمینی فراهانی، محسن. (۱۳۹۵). الگوی تربیت شهروندی فضیلت‌گرای ارتباطی: الگویی برای تربیت سیاسی و اجتماعی. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، (۲۱)، صص ۶۷-۹۰.
۱۷. فرید تنکابنی، مرتضی. (۱۳۸۵). راهنمای انسانیت (نهج الفصاحه): کلمات قصار حضرت رسول اکرم ﷺ. تهران: فرهنگ اسلامی.
۱۸. کلینی، یعقوب. (۱۳۸۸ق). اصول کافی. (مترجم: علی اکبر غفاری). تهران: دارالکتاب اسلامی.
۱۹. لطف آبادی، حسین. (۱۳۸۵). آموزش شهروندی ملی و جهانی همراه با تحکیم هویت و نظام ارزشی دانش‌آموزان. فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، ۵(۱۷)، صص ۱۱-۴۴.
۲۰. مجلسی، ملامحمدباقر. (۱۳۵۳). بحارالانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مرزوقی، رحمت‌الله؛ و اناری‌نژاد، عباس. (۱۳۸۶). تربیت اجتماعی از منظر نهج البلاغه. تربیت اسلامی، (۴)، صص ۱۶۳-۱۹۲.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۸). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. ملکی، حسن. (۱۳۸۹). مبانی برنامه‌ریزی درسی آموزش متوسطه. تهران: انتشارات سمت.
24. Keer, D. (1999). *Citizenship Education: An International Comparision*. T.H. mc Laughlin. London: Falmer press.

25. Stone, P. (1996). *The General Inquirer: Acomputer Approach to Content Analysis*. Cambridge: Viking.
26. YONESCO *Santiago Education for Coexistence and a Culture of Peace in Latin America*, yonesco, 2007.
27. Zembylas, M. & Bekerman, Z. (2008). Dilemmas of Justice in Peace/ Coexistence Education, *Review of Education, Pedagogy & Cultural Studies*, 30(5), pp. 399-419.

References

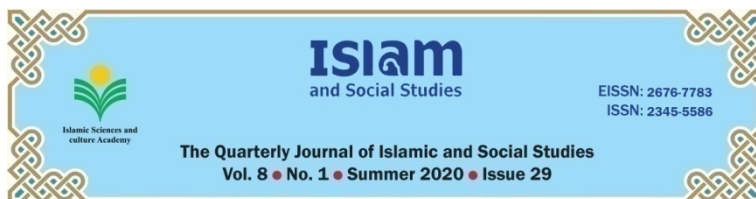
* *Holy Quran.*

* *Nahj al-Balagha.*

1. Abedi, M. & Nili, M. R. (1392 AP). An Analytical Investigation Into the Aims of Social Training in Iranian Education and Its Comparison With Allameh Tabatabaie's Views. *Islamic Education*, 8(16), pp. 79-100. [In Persian].
2. al-Kulayni, M. (1388 AH). *Usul al-Kafi*. (A. A. Ghaffari, Trans.). Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
3. Allport, G. W., & Jones, E. (1371 AP). *Handbook of social psychology* (M. T. Munshi Tusi, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian].
4. Barzideh, H., Mahmoudniya, A., Ghaedi, Y., & Zarghami, S. (1395 AP). An Islamic Social Education Curriculum Model for Secondary Schools: A Normative Approach. *Foundation of Education*, 6(12), pp. 107-127. [In Persian].
5. Didgah, Z., Shariati, S. S., Beheshti, S., & Imani Naeini, M. (1397 AP). Explaining in role of responsibility in social education of adolescent according to Tafsire Al-Mizan. *Culture Counseling*, 9(34), pp. 27-56. [In Persian].
6. Farid Tonekaboni, M. (1385 AP). *Guide to Humanity* (Nahj al-Fasaha): Short words of the Holy Prophet (PBUH). Tehran: Islamic Culture. [In Persian].
7. Farmahini Farahani, M. (1395 AP). Virtual Communication Citizenship Education Model: A Model for Political and Social Education. *Journal of Islamic Education*, 24(31), pp. 67-90. [In Persian].
8. Heidari, Mohammad Sharif and Sajedi, Abolfazl. (1392 AP). *Barriers to children's social education in today's families*. *Ma'refat*, 22(194), pp. 115-133. [In Persian].
9. Jamali Tazeh Kand, M., Talibzadeh Nobarian, M., & Abolghasemi, M. (1392 AP). Analyzing the Status of Citizenship Education Components in Social Science Curriculum Content of Secondary School. *Research in Curriculum Planning*, 10(37), pp. 1-19. [In Persian].
10. Jokar, B., Hussain Chari, M., & Mehrpour, Anahita. (1393 AP). Predicting social responsibility based on identity styles in Shiraz University students. *Culture in Islamic University*, 4(10), pp. 3-22. [In Persian].

11. Keer, D. (1999). *Citizenship Education: An International Comparison*. T.H. mc Laughlin. London. Falmer press.
12. Khorasani, A., & Dashti, S. M. (1386 AP). *Famous verses*. Qom: Jamal. [In Persian].
13. Lotfabadi, H. (1385 AP). Teaching national and global citizenship along with stabilizing the students identity and value system. *Educational Innovations*, 5(17), pp. 11-44. [In Persian].
14. Majlesi, M. B. (1353 AP). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
15. Makarem Shirazi, N. (1388 AP). *Tafsir Nemooneh*. Tehran: Islamic Library. [In Persian].
16. Maleki, H. (1389 AP). *Basics of secondary education curriculum planning*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
17. Marzooqi, R., & Anarnejad, A. (1386 AP). Social education if term of Nahj al-Balagha. *Islamic Education*, 2(4), pp. 163-192. [In Persian].
18. Omrani, S. M., Afsar Deir, H., & Sadat Omrani, M. (1394 AP). Social and Emotional Training Strategies in the Quran and Hadith. *Quranic Knowledge*, 6(23), pp. 7-34. [In Persian].
19. Panahi, A. A. (1394 AP). Investigating the capacities of mothers in the social education of their children based on religious and scientific findings. *Islam and Social Sciences*, 7(14), pp. 93-113. [In Persian].
20. Sarukhani, B. (1378 AP). *Research methods in social sciences*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
21. Sate', M. (1381 AP). *The government of Justice and clory of truth Imam Ali (PBUH)*. Isfahan: Farhang-e Mardom. [In Persian].
22. Secretariat of the Supreme Council of the Cultural Revolution. (1390 AP). *Theoretical foundations of fundamental change in the formal and public education system of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Ministry of Education. [In Persian].
23. Shu'ba al-Harrani, H. (1354 AP). *Tuhaf al-Uqul*. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].

24. Sotudeh, H. (1376 AP). *An Introduction to Social Psychology*. Tehran: Avaye Noor. [In Persian.]
25. Stone, P. (1996). *The General Inquirer: Acomputer Approach to Content Analysis*. Cambridge: Viking.
26. *YONESCO Santiago Education for Coexistence and a Culture of Peace in Latin America*, yonesco, 2007.
27. Zembylas, M., & Bekerman, Z. (2008). Dilemmas of Justice in Peace/Coexistence Education. *Review of Education, Pedagogy & Cultural Studies*, 30(5), p. 399-419.



Individual-social Result of Religious Identity with Emphasis on the Teachings of the Holy Quran and Narrations

Narges Shekarbeygi¹

Received: 22/04/2020

Accepted: 19/07/2020

Abstract

One of the important issues in interdisciplinary studies with Islamic subjects is paying attention to the wide arena of social sciences. Undoubtedly, the Islamic concepts and solutions presented in these texts can solve many important issues related to human life. One of the important and different aspects of modern studies in the field of anthropology is considering the identity and human existence; since everyone's personal and social life is affected by their identity. Religious identity, as one of the important types of identity, plays an important role in the formation of human personality. On the other hand, the study of social change and the development of current societies indicates the emergence of various identity crises, especially among young people. Therefore, the current study examines the verses and narrations related to the Fourteen Infallibles with a descriptive method and analytical approach to explain the most important functions and fruits of individual and social identity. The findings of this study suggest that personalization, strengthening the spirit of supporting, tolerance, etc. are the most important fruits in the individual and social dimension of religious identity, since knowing the methods of institutionalizing religious identity, and explaining the fruits of religious identity can be an effective step in resolving these crises.

Keyword

Identity, religious identity, fruits of religious identity, The Holy Quran, narrations of the Fourteen Infallibles.

1. Assistant professor of the department for Islamic knowledge, medical faculty of the University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran. shekarbeygi.n@gmail.com.

Shekarbeygi, N. (2020). Individual-social fruits of religious identity with emphasis on the teachings of the Holy Quran and narrations, *Journal of Islam and Social Studies*, 8(29), pp. 37-66. Doi:10.22081/JISS-2004-1642 (R3)

ثمرات فردی - اجتماعی هویت دینی با تأکید

بر معارف قرآن کریم و روایات

نرگس شکر بیگی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۳

چکیده

یکی از مسائل مهم در مطالعات میان‌رشته‌ای با موضوعات اسلامی توجه به حیطه وسیع علوم اجتماعی است؛ چراکه بی‌شک مفاهیم اسلامی و راهکارهای ارائه‌شده در این متون می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل مهم مرتبط با زندگی انسان‌ها باشد. یکی از ابعاد مهم و متفاوت مطالعات امروزی در حیطه انسان‌شناسی، توجه به هویت و بخش وجودی انسان است؛ چراکه زندگی شخصی و اجتماعی هر کسی تحت تأثیر هویتش قرار می‌گیرد. هویت دینی به‌عنوان یکی از انواع مهم هویت، نقش بسزایی در شکل‌گیری شخصیت انسان دارد. از سوی دیگر بررسی تغییرات اجتماعی و توسعه یافتن جوامع کنونی، از به‌وجود آمدن انواع بحران‌های هویتی به‌ویژه در میان جوانان خبر می‌دهد؛ بنابراین پژوهش حاضر با روش توصیفی و رویکرد تحلیلی به بررسی آیات و روایات معصومان علیهم‌السلام پرداخته تا مهم‌ترین کارکردها و ثمرات فردی و اجتماعی هویت دینی را تبیین کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شخصیت‌سازی، تقویت روحیه حمایت‌گری، تاب‌آوری و... از مهم‌ترین ثمرات در بُعد فردی و اجتماعی هویت دینی هستند؛ گفتنی است شناخت روش‌های نهادینه‌ساختن هویت دینی و تبیین آثار هویت دینی می‌تواند گامی مؤثر در جهت رفع بحران‌ها باشد.

کلیدواژه‌ها

هویت، هویت دینی، ثمرات هویت دینی، قرآن کریم، روایات معصومان علیهم‌السلام.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، ایران. shekarbeygi.n@gmail.com

* شکر بیگی، نرگس. (۱۳۹۹). ثمرات فردی - اجتماعی هویت دینی با تأکید بر معارف قرآن کریم و روایات. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۳۷-۶۶.
 Doi:10.22081/ JISS-2004-1642 (R3)

۱. بیان مسئله

یکی از کهن‌ترین پرسش‌های بشر، که همواره مورد توجه اندیشمندان بوده و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده‌اند؛ این است افراد از خود می‌پرسند که من کیستم. جستجوی پاسخی کامل به این سؤال در حقیقت ما را با مفهومی به نام هویت و شاکله اصلی انسان آشنا می‌سازد. واژه هویت^۱ مانند بسیاری از کلمات در مقام تعریف کاملاً شفاف و روشن نیست و بنابر نگاه تخصصی به آن، بار معنایی خاص پیدا می‌کند.

در حقیقت هویت مفهومی ناظر بر حالات و اعمال شخص است که ریشه در تربیت خانوادگی، اجتماعی و فرهنگی او دارد (برگر و لاکن، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱). گیدنز هویت را امری می‌داند که فرد با فعالیت‌های خود بازتابی از آن را نشان می‌دهد و از آن حفاظت می‌کند؛ بنابراین هویت امری آتی و دفعی نیست، بلکه در گذر زمان فرد آن را بروز می‌دهد و به‌عنوان شخصیت او مورد قضاوت دیگران قرار می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۷۹).

مسئله بسیار مهم این است که هویت در ابعاد فردی و اجتماعی، ارتباط مستقیم و غیرمستقیمی با موضوعات مختلف اجتماعی، فرهنگی، مذهبی، روان‌شناختی، سیاسی، خانوادگی، شغلی، اقتصادی غیره دارد؛ از این رو در مطالعات عصر حاضر با اقسام گوناگون هویت از جمله، هویت اجتماعی^۲، هویت فرهنگی^۳، هویت ملی^۴، هویت قومی^۵ و هویت مذهبی - دینی^۶ مواجه هستیم (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۶۱؛ چیت‌ساز قمی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۶)؛ بنابراین هویت دینی یکی از ابعاد مهم هویت است که تأثیر فراوانی در شکل‌گیری و انسجام فرد و اجتماع دارد. بنابر گفته برخی از روان‌شناسان، هدف هویت دینی، ایجاد تصویری روشن در ذهن شخص است که احساس مسئولیت در قبال ارزش‌ها و باورهای دین و اصول مذهبی می‌کند (شرقی، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

1. Identity.
2. Social Identity.
3. Cultural Identity.
4. National Identity.
5. Ethnical Identity.
6. Religious Identity.

نکته مهم آن است که «هویت دینی در هر جامعه و گروه، براساس شرایط مذهبی و دینی افراد آن جامعه و گروه به صورت خاص نمود می‌یابد» (Jacobson, 1998, p.101)؛ چراکه مذهب از گذشته تاکنون عامل به‌وجودآورنده هویتی منحصر به فرد برای معتقدان خود بوده است (اشرفی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶).

هرچند مفهوم دینداری با هویت دینی در بسیاری از موارد مشابه یکدیگراند، در مسائل نظری می‌توان بین این دو مقوله تفاوت و تمایز قائل شد. در تعیین حدود هویت دینی و تعریف دقیق آن می‌توان به بررسی تفاوت دیدگاه‌ها در خصوص «دینداری» و «هویت دینی» اشاره کرد. هویت دینی اعم از دینداری است؛ چراکه عامل تمایز هویت دینی و دینداری، وجه «اجتماع دینی» و احساس تعلق و تعهد افراد به آن است. علاوه بر این می‌توان هویت دینی را در دو سطح هویت فردی دینی و هویت جمعی دینی تقسیم کرد. از نظر دکتر دوران، دینداری را می‌توان کیفیتی در انسان دانست که معرف (آگاهی) از، تعلق خاطر به، احساسات و دل‌بستگی عاطفی، پایبندی و تعهد به مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال دینی و اجتماع مربوط به آن دانست (دوران، ۱۳۸۷، ص ۸۶).

درحقیقت می‌توان گفت دینداری از مفاهیم بسیار نزدیک به هویت دینی است که در عین حال با آن تفاوت دارد؛ بنابراین می‌توان سطوحی از دینداری را تصور کرد که از باور به اعتقادات بنیادی و حداقلی دین در پایین‌ترین سطح تا اعتقادات حداکثری و اعمال دینی مرتبط با اجتماع و امت را در بالاترین سطح در برگیرد؛ پس پایین‌ترین سطح دینداری را می‌توان حاوی پایین‌ترین سطح از هویت دینی شخصی-فردی «من» دانست؛ اما هویت دینی به‌عنوان هویت اجتماعی متضمن آن سطح از دینداری است که با «ما» جمعی یا همان اجتماع دینی مقارنه دارد. در نتیجه می‌توان گفت اگر لفظ اجتماع دینی را در اوصاف دینداری داخل بدانیم، آن‌گاه به مفهوم هویت دینی جمعی دست خواهیم یافت (دوران، ۱۳۸۷، ص ۸۴).

دین به‌طور عام و هویت دینی به‌طور خاص در زندگی افراد تأثیرگذارند؛ پس نظریه‌پردازان و محققان متعددی به مطالعه و فعالیت در این زمینه پرداخته‌اند و کماکان این حیطه می‌تواند مورد کاوش‌های جدید نیز قرار گیرد. پژوهش حاضر درصدد

پاسخگویی به این سؤال‌اند که مهم‌ترین روش‌های نهادینه‌سازی هویت دینی از منظر معارف اسلامی کدام‌اند و ثمرات و کارکردهای هویت دینی در اجتماع با تأکید بر مفاهیم قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام چیست.

۲. بررسی متون و پیشینه پژوهش

۲-۱. پژوهش‌های داخلی

کميجانی و ديگران (۱۳۹۳) در پژوهش خود با عنوان «سازمان‌یافتگی پارادایم گونه هویت دینی و مدرن در هویت نسل جوان» ثمرات هویت دینی را این گونه بیان می‌کنند که ابعاد هویت دینی به‌ویژه در بعد عاطفی با همراهی هویت مدرن، منجر به هویت‌یافتگی و سازمان‌یافتگی هویت جوانان می‌گردد.

گنجی و ديگران (۱۳۸۹) با بررسی رابطه میان هویت دینی و سرمایه اجتماعی به این نتیجه رسیدند که هویت دینی دستاوردهای زیادی از جمله معنابخشی به زندگی، تقویت امید به آینده و روحیه نشاط و امیدواری دارد. این هویت با ایجاد همبستگی، همدلی و مانند آن سبب تقویت سرمایه اجتماعی می‌گردد. همچنین براساس دستاوردهای این مقاله، با افزایش این هویت، به‌خصوص در بُعد تعهدی، میزان حضور جمعی افزایش می‌یابد و سرمایه اجتماعی بالا می‌رود. همچنین براساس پژوهش موسوی و کلاتری (۱۳۹۰)، با توجه به نظریه جنکینز و با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام و مقام معظم رهبری، الگوپذیری و هم‌ذات‌پنداری با استادان در هویت بخشی دینی دانشجویان مؤثر است.

۲-۲. پژوهش‌های خارجی

فرانسیس^۱ و ديگران (۲۰۰۷) در مقاله خود با عنوان «دینداری و سلامت عمومی دانشجویان» به هدف بررسی رابطه معنابخشیدن به جهان و تحکیم دینداری در جوانان

1. Francis J.

فرانسوی به این نتیجه رسیدند که بین این دو متغیر، رابطه معنادار وجود دارد. هاریسون^۱ (۲۰۱۳) در اثر خود با عنوان «دین و هویت» به ارتباط بین این دو مقوله پرداخته است؛ در نتیجه خود این گونه بیان کرده است که بین دین و هویت ارتباط مستقیمی وجود دارد؛ چراکه دین در شکل دهی هویت بسیار مؤثر است.

با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، مقالات متعددی در خصوص هویت دینی در مطالعات تخصصی رشته‌های مختلف صورت گرفته است؛ اما هیچ اثر مستقلی در خصوص دیدگاه قرآن کریم و روایات و مسئله کارکردهای هویت دینی تاکنون به چاپ نرسیده است؛ بنابراین ذکر این پژوهش‌ها چه در داخل و خارج کشور نشان‌دهنده اهمیت موضوع و ضرورت پرداختن به آن است.

۳. چارچوب نظری بحث

بی‌شک در مسیر تحقق یک اثر علمی، پژوهشی و منطقی بدون توجه به الگوها و طرح‌های موجود در خصوص آن مسئله، فهم و شناسایی نظریات علمی در آن موضوع، امری ناممکن است. از آنجا که هویت و به‌ویژه مسئله هویت‌یابی دینی از نظریه‌های حساس و مورد توجه پژوهشگران بوده است، شناخت ابعاد گوناگون چارچوب نظری بحث می‌تواند ما را به کسب بهترین نتایج برساند. تا مبدا از نکته و بُعدی از آن غفلت نشود.

هویت امری چندلایه است که در خصوص تعریف آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. این تنوع را تا حدی می‌توان ناشی از نگاهی دانست که رشته‌های مختلف به این موضوع دارند. «در جامعه‌شناسی، هویت به معنای چه کسی بودن است» (مجتهدزاده، ۱۳۷۷، ص ۶۷). جنکینز هویت را این گونه تعریف می‌کند: هویت دو معنای اصلی دارد، اولین معنای آن، بیان‌گر مفهوم تشابه مطلق است و معنای دوم آن به معنای تمایز است که به

1. Steward Harrison.

2. Identify.

مرور زمان، سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد (جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۵).
 همچنین به نظر گیدنز هویت شکل‌دهنده مسیری است که آدمی باید آن را طی
 مدتی که طول عمر^۱ نامیده می‌شود، بی‌ماید (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۲۲). وی معتقد است هویت
 تداوم فرد در زمان و مکان است و به تفسیرهای که فرد از بازتاب این تداوم‌ها دارد،
 صورت می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۸۲).

همچنین مفهوم هویت در نظریه ترنر^۲ برگرفته از گروه‌های روان‌شناسی و فرایندهای
 مرتبط با پیوستگی، تعاون و تأثیرپذیری اجتماعی است. ترنر با تمایز هویت اجتماعی از
 هویت شخصی، یک نظریه اجتماعی رفتار گروهی را مطرح می‌کند (Turner & Heslem, 2001, p. 20).

تاجفل هویت اجتماعی را با عضویت در گروه‌ها پیوند می‌زند و عضویت گروهی را
 متشکل از سه عنصر شناختی، ارزشی و احساسی می‌داند (Tajfel, 1978, p. 63)؛ بنابراین اگر
 بر اساس هویت اجتماعی تاجفل، ارتباط با دین و عضویت گروهی صورت گیرد،
 تصویری از هویت دینی که در اینجا مدنظر است، به دست می‌آید.

افراد دارای هویت مشخص، ساختار اجتماعی را خلق نمی‌کنند، بلکه ساختارهای
 اجتماعی، افراد را خلق می‌کنند تا جایگاه‌ها و موقعیت‌های موجود را اشغال کنند
 (Turner, 1998, pp. 375-382).

بنابراین براساس برخی از نظریات، هویت دینی نه براساس جامعه‌پذیری با دیدی
 مطلق، بلکه براساس دید نسبی‌گرایانه فرد و اتفاق‌های اطرافش شکل می‌گیرد. این
 هویت با عناصر اجتماعی و تمدنی ارتباط عمیقی دارد و در جوامع و افراد به شکل‌های
 گوناگونی ظهور پیدا می‌کند؛ بنابراین لذا هویت دینی عبارت است از میزان شناخت فرد
 از تعلق و ارتباطش به دینی خاص؛ پیامدهای ارزشی مثبتی که فرد برای این تعلق و
 ارتباط قائل است؛ بنابراین پژوهش حاضر درصدد است تا پس از معرفی شیوه‌های

1. Life Length.

2. Turner, J.

نهادینه‌سازی هویت دینی به تبیین کارکردها و ثمرات تثبیت هویت دینی با رویکردی بر معارف قرآنی و روایی پردازد.

۴. شیوه‌ها و روش‌های نهادینه‌سازی هویت دینی

از منظر روان‌شناختی، هویت دینی به رابطه آدمی با دین و مولفه‌های آن، میزان تعلق و گرایش‌های فرد بر ارزش‌های دینی و چگونگی تأثیر آنها در زندگی او می‌پردازد. در این نوع از هویت، به ابعادی همچون رابطه فرد با خویشتن، رابطه فرد با خدا، رابطه فرد با جهان هستی و رابطه فرد با جامعه پرداخته می‌شود (باریکانی، ۱۳۸۵، ص ۶۲).

هویت‌یابی دینی در افراد دیندار وابستگی بسیاری به شناخت و پاسخ صحیح به پرسش‌های متعدد در خصوص هستی دارد (سراج‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۸۰). از آنجاکه در شکل‌گیری هویت، بخش مهمی به تثبیت باورهای صحیح مرتبط است و این بخش نیاز به آموزش و تعلیم دارد، به‌عنوان پیش‌درآمد مبحث کارکردهای هویت دینی به مهم‌ترین شیوه‌های نهادینه‌سازی هویت دینی که بتوانند اقناع‌کننده محسوسات و معقولات باشد، اشاره می‌گردد که عبارت‌انداز:

۴-۱. شیوه بسترسازی یا زمینه‌سازی

آنچه در تربیت صحیح و گام‌به‌گام و برنامه‌ریزی‌شده مهم است، توجه تربیت‌کننده به مسیری است که بر سر راه تربیت‌شونده قرار می‌دهد. درحقیقت تربیت مسیری گام‌به‌گام است؛ پس لذا زمینه‌سازی و بسترسازی با توجه به شرایط و احوال افراد، یکی از مهم‌ترین شیوه‌های هویت‌بخشی و تثبیت آن از نظر تربیتی است.

بنابراین می‌توان گفت مقصود از زمینه‌سازی، ایجاد شرایط مناسب، به برای تسهیل در رسیدن به اهداف است. از آنجایی که اعمال و رفتارهای انسان تحت تأثیر شرایط محیطی و اجتماعی شکل می‌پذیرند، انتخاب مناسب زمینه‌ها در حکم تسهیل‌کننده رفتار مطلوب یا نامطلوب است. اهمیت این دیدگاه را می‌توان کلام امیرالمومنین علیه السلام دید؛ چنان‌که حضرت در خصوص سنجیده سخن گفتن فرمودند: «وَلَا تَجْعَلْ عِرْضَكَ غَرَضًا لِنَبِيَالِ

[الْقَوْم] الْقَوْلِ وَلَا تُحَدِّثِ النَّاسَ بِكُلِّ مَا سَمِعْتَ بِهِ فَكَفَى بِدَلِّكَ كَذِبًا» (نهج البلاغه، نامه ۶۹). حضرت این گونه سخن گفتن را عامل حفظ شرافت و آبروی انسان و دوری از زمینه‌های تخریب شرافت، عزت و کرامت انسان دانسته‌اند.

در جای دیگر حضرت در خطاب به کارگزاران حکومتی می‌فرماید: «کارگزاران را از میان مردمی باتجربه و باحیا، از خاندانی پاکیزه و باتقوا که در مسلمانی سابقه درخشان دارند، انتخاب کن؛ زیرا که اخلاق آنان گرامی‌تر و آبرویشان محفوظ‌تر و طمع‌ورزی آنان کمتر و آینده‌نگری آنها نسبت به سایر افراد بیشتر است» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این توصیه حضرت روشنگر این امر است که در مسئله حکومتداری و امور مردم جامعه، بایستی افرادی حضور داشته باشند که دارای زمینه‌های مناسبی باشد تا به این واسطه بتوانند وظایف خود را به بهترین شکل انجام دهند.

۴-۲. روش پیشگیری

در علوم تربیتی بر مسئله تسلط کامل مربی بر شرایط تربیتی و توان پیشگیری وی تأکید فراوانی شده است. مقصود از این روش این است که انسان از اموری که ممکن است سبب لغزش و خطا شود، خودداری کند و قبل از وقوع، از آن جلوگیری نماید. بنابراین لازم است فرد به امور آسیب‌رسان و خطرناک شناخت داشته باشد تا بتوان از بروز مشکلات احتمالی جلوگیری کند و از قبل برای مقابله با آن راه‌هایی را پیش‌بینی کند (مرتضوی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰). در واقع این جمله مشهور را که پیشگیری بهتر از درمان است، عملی کند.

در قرآن کریم به مسئله پیشگیری در حیطه‌های اخلاقی، عقیدتی و اجتماعی اشاره شده است تا زمینه‌های ارتکاب به معاصی و خطا کاهش یابد. تعبیری مانند «لا تقربوا» نشان از همین پیشگیری برای جلوگیری از یک مفسده بزرگ در امور اجتماعی است (ر.ک: نساء، ۴۳؛ انعام، ۱۵۱-۱۵۲؛ اسراء، ۳۲ و ۳۴).

راه‌های پیشگیری از جرم در دین مبین اسلام ارتباط تنگاتنگی با جهان‌بینی و معرفت‌شناسی دارد. همچنان که در نگاه توحیدی، توجه به عواقب عمل و روز جزا و

مأموریت پیامبران در سعادت انسان‌ها، انسان را به پیشگیری از اعمال زشت دعوت می‌کنند. به همین علت است که در سوره بقره آیه ۲۵۵ می‌فرماید: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ» یا در آیه ۵۵ تغابن می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». در فرهنگ اسلامی همه عالم در محضر خداوند است و هیچ چیز از او مخفی نمی‌ماند. هر شخصی نتیجه اعمال نیک و بد خود را در روز قیامت خواهد دید (زلزال، ۷-۸؛ بقره، ۲۸۶؛ طارق، ۸-۹؛ آل عمران، ۲۵). بنابراین چنانچه همه افراد براساس این الگو به جهان نگاه کنند، کمتر دچار معصیت، خطا و اشتباه می‌شوند و در واقع پیشگیری از وقوع اعمال نادرست اتفاق خواهد افتاد. به وسیله این قاعده عام می‌توان از بروز بسیاری از مشکلات اجتماعی جلوگیری کرد. این سخن حضرت نشان از اهمیت تربیت و هویت‌بخشی براساس قواعد پیشگیرانه دینی است؛ چراکه کم هزینه‌تر و پایدارتر از سایر شیوه‌ها است.

۳-۴. روش الگویی

از آغاز کودکی، انسان‌ها همواره سعی دارند با تقلید کردن یاد بگیرند و تجربه کسب کنند. این رفتار در کودکان به وضوح دیده می‌شود؛ اما به مرور زمان افراد الگوهایی را برای تقلید کردن انتخاب می‌کنند که دیگر مانند دوران کودکی ساده نیستند. شیوه الگویی یکی از بهترین و کارآمدترین شیوه‌ها برای اصلاح و تربیت فردی و اجتماعی است. دین مبین اسلام نیز به این شیوه توجه خاصی دارد. قرآن کریم از رسول مکرّم ﷺ و حضرت ابراهیم عليه السلام به عنوان بهترین الگو و اسوه بشر یاد می‌کند (احزاب، ۱۲ و ممتحنه، ۴).

در این شیوه به دلیل تأثیرپذیری مستقیم فرد از الگوی خود، بسیار مهم است که فرد الگو خود به بهترین رفتارها عادت کرده باشد و از هر نظر بتواند سرمشق خوبی باشد؛ بنابراین الگودهنده باید عمل‌کننده به اخلاق و اصول اسلامی باشد و با ارائه صحیح مسیر هویت‌بخشی، افراد را در پرورش روح و جان خود یاری رساند و در مقابله با لغزش‌ها و خطرات آنان را به‌درستی راهنمایی کند. در این خصوص حضرت علی عليه السلام فرمودند: «هر

کس که خودش را در منصب پیشوایی و رهبری مردم قرار داد، لازم است قبل از تعلیم دیگران، نفس خودش را اصلاح کند و باید تادیب لو به وسیله رفتارش، قبل از تادیب با زبانش باشد. کسی که معلم و تادیب کننده دیگران» (نهج البلاغه، حکمت ۷۳).

بنابر آنچه گذشت اگرچه ارائه الگو برای تربیت، بهترین راه عملی برای پرورش و تربیت اخلاقی و اجتماعی است، باید توجه داشت که الگودهنده در این امر قبل از دیگران، خود باید پیرو کامل ترین و بهترین الگوها باشد تا دیگران نیز به او اعتماد کرده و الگوی رفتاری وی را تقلید کنند؛ البته گفتنی است تقلید کورکورانه هرگز مناسب هویت بخشی دینی نیست، بلکه باید در الگوی دینی به افراد بصیرت و آگاهی بخشید و افراد براساس اطلاعات صحیح الگوی خود را انتخاب کنند.

از آنجاکه کمال گرایی در ذات همه انسان‌ها مشترک است، انسان‌ها همواره تلاش می کنند تا خود را با الگویی که کامل تر است، شبیه سازند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۹). این روش به دلیل اشتراک ذاتی که در کمال طلبی همه انسان‌ها وجود دارد، یکی از عمومی ترین و متقن ترین شیوه‌های هویت بخشی اسلامی است.

البته شیوه الگویی در قرآن کریم تنها به معرفی اسوه‌ها ختم نمی شود، بلکه خداوند متعال با ذکر بسیاری از سرگذشت‌ها، داستان‌ها و توصیف‌ها به دنبال ذکر پیامدهای خوب و بد اعمال انسان بوده است تا او بتواند بهترین الگو و شیوه را برای زندگی خویش انتخاب کند (برای نمونه ر.ک: یوسف، ۲۲؛ آل عمران، ۴۲؛ انفال، ۵۴؛ قصص، ۷۶). عینیت بخشی به سرگذشت‌ها می تواند شرایط پذیرش و همسان سازی را برای انسان‌ها مساعدت تر و آنان را بهتر اقناع کند.

در آیات قرآن کریم، اعمال، باورها و افکار گذشتگان صرف آنکه مدت‌های مورد عمل دیگران قرار گرفته شده است، مورد قبول نبوده است. همان گونه که تعلق به گذشته داشتن به صورت صرف نیز نمی تواند دلیل طرد افکار پیشینیان باشد. آنچه ملاک قبول یا رد این افکار است؛ انطباق یا عدم انطباق آن بر حق مداری و علم حقیقی (مائده، ۱۰۴) و برهان‌های عقلی (بقره، ۱۷۰) است.

منع قرآن از تقلید کورکورانه تنها منحصر در موارد بالا نیست، پیروی از قدرتمندان نیز مانع تفکر است. این مطلب در آیات ۹۶ و ۹۷ سوره هود آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، صص ۵۶۹-۵۷۱)؛ بنابراین براساس تعالیم اسلامی تنها انتخاب الگو سبب بهره‌مندی از ثمرات هویت‌بخشی نخواهد بود، بلکه توجه به ویژگی‌های الگو و انتخاب آگاهانه و خردمندانه آن بسیار اهمیت دارد. انتخاب الگو با توجه به شناخت عمیق میزان اثربخشی آن الگو را بیشتر و آن را پایدارتر خواهد کرد؛ پس هویت‌بخشی دینی مستلزم توجه به زمینه‌ها و بستر مناسب و استفاده از شیوه‌های صحیح از جمله پیشگیری و توجه به الگوی خردمندانه است.

۵. ثمرات نهادینه‌شدن هویت دینی

از آنجایی که هویت فرایندی چندلایه است، این پیچیدگی زندگی انسان را بعد فرد تا جهانی تحت شعاع خود قرار می‌دهد. درحقیقت لایه سطحی و ابتدای آن، با تجارب شخصی و فردی در انسان شکل می‌گیرد. در مرحله بعد در اثر تعامل با اقسام گروه‌ها، قوم، قبیله و محله سطح دوم هویت یا همان هویت گروهی، قومی صورت می‌پذیرد. در مرحله سوم هویت ملی که ناشی از تعلق فرد به یک کشور یا یک ملت است، اتفاق می‌افتد. در دنیای مدرن این سطح از هویت اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا حلقه اتصال هویت‌های خاص و ابتدایی با هویت‌های عام و فراملی است. در سطح چهارم می‌توان از هویت فراملی نام برد. در این سطح، عوامل و ارزش‌هایی مانند دین مطرح شده که معمولاً آنها را نمی‌توان در یک کشور یا ملت خاص محدود کرد (کمالی اردکانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲).

توجه به این نکته حائز اهمیت است که از مباحث مطرح در مطالعات اجتماعی، توجه به ثمرات و کارکرد مسائل گوناگون و مطرح در آن زمینه است. با توجه به همگانی بودن گرایش به مسائل دینی و معنویت و از سوی دیگر فراگیری معارف اسلامی به‌عنوان قانونی جامع در مسیر تکامل و سعادت بشری، پرداختن به کارکردها و ثمرات نهادینه‌شدن هویت دینی در ابعاد مختلف لازم و ضروری است. با توجه به مجال

اندک این اثر به مهم‌ترین ثمرات نهادینه‌شدن هویت دینی اشاره می‌گردد که عبارت‌انداز:

۵-۱. ثمرات درونی - فردی

دین امری فردی اما با کارکردهای وسیع اجتماعی است که دیگر تنها در بُعد فردی محدود نگشته است؛ از این رو هویت دینی نیز در هر دو بُعد دارای کارکردهای متفاوتی است. قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام توجه خاصی به پرورش بُعد فردی انسان داشته‌اند و همواره به جایگاه دعا، نیایش و اقسام گوناگون عبادت، دوری از غفلت و مانند آن تأکید دارند. در این بُعد، شخص دیندار با ارتباط خاص و ویژه‌ای که با خالق شکل می‌دهد، درحقیقت به ساخت بُعدی از ابعاد خود نائل می‌شود که می‌تواند در بسیاری از شئون زندگی او تأثیر مستقیمی داشته باشد. مهم‌ترین ثمرات توجه به بُعد هویت دینی عبارت‌اند از:

۵-۱-۱. شخصیت‌سازی و معنابخشی به زندگی

امونز معتقد است افراد دیندار اغلب شخصیت منسجم‌تری نسبت به دیگران دارند و حتی ارتباطات سالم‌تری را شکل داده و ادامه می‌دهند. او بر این باور است که افزایش انسجام شخصیت به این دلیل است که افزایش تعهد دینی می‌تواند تعارض‌های درونی را حل کند (سی و تامسون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲).

هویت‌سازی و توجه به ابعاد گوناگون آن به‌ویژه در سنین نوجوانی و جوانی می‌تواند تأثیر چشمگیری در ادامه زندگی افراد داشته باشد. جوان برای آزمودن شیوه‌های گوناگون زندگی به تکاپو می‌افتد. همین تلاش، آنان را وادار می‌کند که پس از آزمایش الگوها، بهترین ارزش‌ها و نگرش‌ها را برگزینند. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: جوان، در حال تکوین هویت جدید خود است و مایل است شخصیت جدید او به رسمیت شناخته شود» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹).

جوان اگر بنیان‌های محکم پیدا نکند، به هویتی ثابت نمی‌رسد، بلکه حقیقت خویش

را از یاد می‌برد، چنان‌که امام علی علیه السلام نیز به او هشدار می‌دهد که پیش از هر چیز، به فکر خودشناسی باشد: «در عجبم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش برمی‌آید، حال آنکه خود را گم کرده و در جستجوی آن نیست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۶۰). ایشان در جای دیگر، راه برخورداری از هویت را شناخت موقعیت خویش در هستی و آگاهی از مبدأ و معاد می‌داند و می‌فرماید: «خدا رحمت کند کسی را که می‌داند از کجا آمده است، در کجا هست و به کجا می‌رود» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶). پس از این دوره سخت و دستیابی به هویت صحیح، احساسی آرامش‌بخش و ارزشمند و اعتمادآفرین در شخص پدید می‌آید. در این حال، او دیگر احساس تنهایی نمی‌کند و خود را جزئی هدفمند از عالم هستی می‌بیند و برای «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمن، ۱۱۵) پاسخی در خور خواهد داشت.

شخصیت در نگرش دانشمندان اسلامی، ارتباط مستحکمی با انسان‌شناسی قرآنی دارد. خداوند متعال در خصوص شخصیت انسان می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴) شاکله به معنای مسیر، طریقت و مذهب است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۱۹۸). به‌هر حال آیه کریمه عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته است؛ به این معنا که عمل هر چه باشد، مناسب با اخلاق آدمی است؛ چنان‌که می‌گویند: «از کوزه همان برون تراود که در او است». پس شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم می‌کند و معنویات او را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۶۲)؛ بنابراین شخصیت یا شاکله، مقتضی رفتار، افکار و گفتار است که اعمال انسان را در جهت خاص شکل می‌دهد. شاکله عامل تعیین‌کننده رفتار است و همانند قیدوبندی است که حرکات و سکنات فرد را مشخص می‌سازد و مانند طریق است که سمت و سوی حرکت آدمی را در زندگی معین می‌کند.

افرادی که دارای شخصیت سالم‌اند، معتقدند بیهوده آفریده نشده‌اند (ذاریات، ۵۶) و زندگی بدون هدف، بی‌معنا است. به اعتقاد آنان بازگشت همه انسان‌ها به سوی خدا است (بقره، ۱۵۶). مبدأ و منتهای هستی برای او روشن است. هدف آفرینش انسان، رسیدن به مقام خلیفه‌الهی است (بقره، ۳۰). منظور از خلیفه‌الهی، به‌فعلیت رسیدن صفات انسانی و

مورد رضایت خدای متعال در انسان است. این صفات از طریق مجاهدت (بقره، ۲۰۸؛ مائده، ۳۵؛ توبه، ۲۰؛ عنکبوت، ۶۹) تصفیه، تزکیه (شمس، ۹ و ۱۰) و عبودیت (هود، ۲۶) به فعلیت می‌رسند. یک شخصیت بالنده از نظر قرآن کریم، برای رسیدن به بالندگی و شکوفایی استعداد خود، از هیچ تلاشی دریغ نمی‌ورزد (بقره، ۲۸۶؛ نجم، ۳۹). او پیوسته در حال تلاش است و به هیچ حدی اکتفا نمی‌کند؛ زیرا می‌داند آدمی استعدادی بی‌نهایت دارد. چنین انسانی در نگاه قرآنی در بالاترین حالت آرامش (رعدف ۲۸) می‌تواند به خود شکوفایی برسد.

همین انسان از چنان هویت و شخصیتی برخوردار خواهد بود که اگر در مسیر زندگی با ناملایماتی مواجه گردد، نه تنها ناامید نمی‌شود، بلکه براساس بینش و جهان‌بینی که دارد با تلاش مجدد شروع به فعالیت خواهد کرد؛ چرا که امام علی علیه السلام فرمودند: «هرگاه مسلمان در تنگنا قرار گرفت، نباید از خداوند شکایت کند، بلکه باید به پروردگارش که زمام امور و تدبیر آنها به دست او است، شکایت کند» (نهج البلاغه، نامه ۴۵). نیز فرمودند: «کسی که بی‌تابی می‌کند، مصیبتش بزرگ‌تر می‌گردد» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۶۲). به آنچه خدای متعال تقدیر کرده، راضی است؛ در نتیجه به حسرت، حسد و اضطراب دچار نمی‌شود و به دنیا واقع‌بینانه می‌نگرد. خشوع در برابر خداوند و مردم، منش همیشگی چنین انسانی است (آل عمران، ۱۹۹؛ انبیاء، ۲۰؛ بقره، ۴۵).

یکی از روشن‌ترین دلایل پذیرش دیدگاه‌های دینی از سوی مردم، احساسات خوشایند و معناداری است که دین به زندگی آنان اعطا کرده است. دین تقریباً بیش از همه آداب و سنن دیگر، چشم‌اندازی وسیع‌تر درباره زندگی انسان فراهم می‌آورد و این‌گونه سبب امیددادن و کسب آرامش بیشتر می‌شود (سی و تامسون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴)؛ پس شخصیتی که در سایه نهادینه‌شدن هویت دینی و جهان‌بینی اسلامی رشد می‌کند، در هر مرحله از زندگی تبلور تازه‌ای می‌یابد و ثمرات این هویت را خواهد دید. هدفمندی و معنابخشی زندگی که در اثر تثبیت هویت به‌ویژه هویت دینی در انسان‌ها به وجود می‌آید، می‌تواند تنظیم‌کننده بسیاری از تعاملات اجتماعی اشخاص باشد.

۵-۲. ثمرات بیرونی-اجتماعی

بر اساس مطالعات انجام شده روشن می‌گردد دین از طریق ایجاد و تقویت نگرشی خاص به جهان و انسان‌ها، در برآورده شدن نیازهای روحی، معنوی و ارتقای زندگی اجتماعی انسان نقش بسزایی داشته است. هویت دینی می‌تواند با کارکردهای انگیزشی و بینشی موجب انسجام گروهی گردد و با مشارک عمومی و همگانی به صورت مراسم‌ها و آیین‌های مذهبی سبب تقویت دلبستگی و ارتقا هویت جمعی شود (رنجبر و ستوده، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱)؛ چرا که هویت دینی از مهم‌ترین عناصر ایجادکننده همگنی و همبستگی اجتماعی در سطح جوامع است (کلانتری، عزیزی و زاهدانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰).

استقرار هویت دینی در فرد دیندار ثمرات متعددی را به نمایش می‌گذارد؛ اما یکی از مهم‌ترین توقعات دین از فرد دیندار آن است که به صورت ویژه به بُعد درونی و نمود خارجی رفتار خویش توجه کند؛ به این معنا که در دین مبین اسلام همواره ایمان (بُعد درونی هویت دینی) به تنهایی کافی نبوده، بلکه این مسئله همواره در کنار عمل صالح (بُعد خارجی) باارزش معرفی شده است. این ارتباط به این معنا است که در تبیین هویت فرد دیندار تنها موفقیت در یک بُعد کافی نیست و انسان سعادت‌مند کسی است که در هر دو بُعد درونی و بیرونی بتواند در جهت رضای خدا گام بردارد. از آنجاکه توجه به ایمان و تأکید فراوان بر اهمیت این موضوع در آیات و روایات بسیاری آمده است و بیشتر دارای ثمرات اخلاقی و معنوی است از ذکر مفصل این ثمرات در این مقال صرف نظر می‌کنیم تا به ثمرات کاربردی و عملی، تلفیق این دو بُعد مهم در هویت دینی اشاره شود که عبارت‌اند از:

۵-۲-۱. حمایت اجتماعی

دین از طریق اتصالی که شخص با قدرت متعالی جهان برقرار می‌سازد، اعتمادی را در او به وجود می‌آورد که از هیچ منبع دیگری قابل دریافت نیست. دین کمک می‌کند تا هر فرد متدین، قدرت و رضایت خاطر بیشتری داشته باشد. این افراد اغلب در مصائب زندگی کمتر شکایت می‌کنند و تاب‌آوری بیشتری دارند و کیفیت زندگی و امید به

زندگی بهتری را تجربه خواهند کرد. این افراد اغلب برای نجات و رستگاری برنامه عملی مطرح می‌کنند و درصدد هستند به همگان و هم‌کیشان خود در این مسیر آرمانی کمک‌رسانی کنند (ارزانی و باصری، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

حمایت اجتماعی یکی از قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده‌های سلامت روان و سلامت معنوی است؛ از این رو براساس تحقیقاتی که خارج از کشور انجام شده است، «شرکت در فعالیت‌های کلیسا، همراه با جمعیتی از افراد هم‌عقیده باید منبعی از رضایت باشد. همراه بودن با افراد دیگر در یک بافت دینی حمایتگر و یاری‌رسان، می‌تواند عامل مهمی برای سلامت جسمی باشد» (سی و تامسون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

به عقیده دورکیم یکی از عوامل مؤثر بر هویت دینی افراد، شرکت در مناسک مذهبی است. برگزاری این مناسک تجمع مردمی را به دنبال دارد که دارای ارزش‌ها و باورهای مشترکی هستند. این تجمع انسجام و اتحاد مؤمنان را به ارمغان می‌آورد. غالباً این‌گونه دوره‌های احساسات مشترک و هم‌جهت مشارکت‌کنندگان را همراه می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵).

تأکید دورکیم بر دین و مسائل مرتبط با آن نه به‌عنوان مقوله فردی، بلکه مقوله‌ای اجتماعی است. دین یک نظام یکپارچه عقاید و اعمال مربوط به امور قدسی است. آیین‌های دینی و مذهبی، از طریق تحمل امور گوناگون، قدرت خویشنداری را در افراد بالا می‌برند. از طریق مراسم‌های خاص، میراث در گروه‌ها ابقا و اجرا می‌شوند و به‌صورت ارزش‌های پایدار به نسل‌های آینده منتقل می‌شوند. درنهایت امور دینی با برانگیختن احساس خوشبختی، اطمینان به حقانیت و... در مؤمنان، حس ناامنی و ناکامی را از آنان دور می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، صص ۱۵-۴۰).

البته گفتنی است محدوده حمایت‌های اجتماعی در دیدگاه اسلامی عمومی است و تنها منحصر در اعضای خانواده یا گروه‌های خاص نمی‌گردد. این احساس ضروری هرگاه در مورد انسان به انحراف کشیده شود، منشأ بسیاری از اختلافات، درگیری‌ها، کشمکش‌ها و جنگ‌های کوچک و بزرگ شده و تعصبات قومی، قبیله‌ای و مذهبی را به‌وجود آورده است. رسول خدا ﷺ در این مورد می‌فرماید: «هرکس در دلش به اندازه

دانه خردلی تعصب باشد، خدا او را در روز قیامت با اعراب جاهلیت مبعوث خواهد کرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۸).

در سوره فتح آیه ۲۶ خداوند صف آرایی مشرکان را در برابر مسلمان به تصویر می کشد و صحنه‌ای از حمیت جاهلانه را به نمایش می گذارد؛ قومی که در پی حمایت از نظام بت پرستی و سرمایه دارانی همچون ابوسفیان و ابوجهل گرد هم آمده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۹۷).

از سوی دیگر پیشوایان دینی یکی از علل اساسی حرکت و قیام اجتماعی خود را فریادرسی و کمک به دیگران بیان کرده‌اند (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰۹). در تعالیم اسلام بر رفع گرفتاری برادر مؤمن تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۵). قرض دادن به مؤمن نیز تا حد قرض دادن به خدا، بزرگ شمرده شده و خداوند به چند برابر شدن آن وعده داده است (بقره، ۲۷۶). پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «کسی که بدهکار تهی دستی را مهلت دهد، برای او بر خدا است که به اندازه طلب خود، هر روز به اندازه آن قرض، پاداش صدقه به او بدهد تا آن هنگام که طلبش را پرداخت کند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۶۸)؛ البته حمایت‌های مالی فقط مربوط به شرایط سخت نیست. میهمان کردن مؤمن و هدیه دادن به او بسیار باارزش است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۶) و مختص افراد نیازمند نیست. این عمل، نوعی حمایت عاطفی است و دست کم برای ساعتی به فرد آرامش می بخشد.

اسلام ساکن، تک تک افراد جامعه اسلامی را مخاطب قرار می دهد و به حمایت از یکدیگر فرامی خواند و با تشریح وظایف و تکالیف فردی، تک تک مسلمانان را به پشتیبانی از نیازمندان مکلف می کند؛ البته اسلام به این موضوع، تنها به دیده پدیده‌ای اقتصادی و اجتماعی صرف نمی نگرد، بلکه هدف او این است که انسان را بسازد و او را طوری تربیت کند که در همه حال متوجه کمال انسانی خود باشد (عباس نژاد، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲)؛ چراکه قرآن شریف از یک سو به اشتراک در خلقت انسان‌ها اشاره می کند و توجه می دهد (حجرات، ۱۳)، از سوی دیگر اعلام می کند «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوِيكُمْ» (حجرات، ۱۰) و الفت و رابطه برادرانه میان آنان از مواهب الهی است

(آل‌عمران، ۱۰۳). از نظر قرآن، جامعه اسلامی از نوعی یکپارچگی اجتماعی بر مبنای اخوت برخوردار است و آحاد این جامعه دارای پیوندهای تکوینی و تشریحی هستند و رابطه بین آنها باید بر اساس محبت، مودت (مریم، ۹۶)، اخوت و رحمت (فتح، ۲۹) باشد. بر اساس این تربیت و هویتی دینی در انسان‌ها به وجود خواهد آمد که محور اتحاد و همبستگی افراد جامعه خواهد بود؛ بنابراین تمامی اقشار جامعه از حمایتی برخوردار خواهند بود که گویا تمامی آنها اعضا خانواده‌ای هستند که در برابر یکدیگر احساس مسئولیت می‌کنند. به همین دلیل در تعالیم اسلامی حمایتگری تنها در مقابل خویشاوندان معنا نمی‌گردد.

۵-۲-۲. کارآمدی اجتماعی و تاب‌آوری

ثمربخشی و کارآمدی اجتماعی می‌تواند در سودرسانی به دیگران نیز خود را به نمایش بگذارد (سی و تامسون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). افراد راهکارهای گسترده‌ای برای مقابله با تنش‌های روانی و مشکلات زندگی دارند؛ برای نمونه احساس معنای مبتنی بر دین، می‌تواند به چند صورت کمک‌کننده باشد؛ مانند امیدوار ساختن، ارائه دلیل برای عوامل تنش‌زای غیرمنتظره و ناخواسته. انواع روش‌های کنار آمدن دینی به دو شکل کنار آمدن شخصی (مانند ایمان و دعا) و کنار آمدن اجتماعی (مانند: شرکت فعال‌تر در کلیسا) قابل طرح است (Pargament, 1998, p. 714).

تعالیم دین اسلام مملو از دستورهایی است که انسان را در برابر مصائب و مشکلات تشویق به صبر و شکیبایی می‌کند. در فرهنگ دینی، انسان در زندگی خود با نقص در اموال، اولاد (انفال، ۲۸)، سلامتی، انسان‌های دیگر (فرقان، ۲۰) و مانند آن مورد آزمایش می‌شود. ابتلا و آزمایش الهی به عنوان سنتی ثابت در زندگی همگان وجود دارد؛ پس بر اساس این دیدگاه فرد مؤمن به جای جزع و بی‌تابی، نگاهی عمیق به فلسفه زندگی، بینش و نگرشی عقلانی و بر اساس باورهای قلبی خواهد یافت که او را روز به روز در برابر مصائب مقاوم‌تر خواهد کرد.

از نظر قرآن، صبر و شکیبایی بر مصائب نشانه قدرت انسان است (آل‌عمران، ۱۸۶) که

سبب شکوفایی استعدادهای انسان می‌شود. همچنان که حضرت علی علیه السلام فرمودند: «ارزش‌ها و مقام‌های عالی در پرتو صبر به دست می‌آید» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۴). دستور به سرلوحه قراردادن صبر در زندگی در آیات متعددی آمده است (رک: بقره، ۱۳۵ و هود، ۱۱۵). «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره، ۴۵).

مصادیق و الگوهای عینی که متون دینی، آنها را برای مؤمنان مثال می‌زنند و به آنها توجه دارد - مانند داستان پیامبرانی چون حضرت یعقوب علیه السلام، زندگی ائمه اطهار علیهم السلام و سیره عملی آنان در برخورد با مشکلات، مثل حضرت زینب علیها السلام - در حقیقت مسیری از بُعد اعتقادی تا پیامدی است. همچنین آموزه‌های اسلامی توجه خاصی به حفظ اعتدال در بین قوای مختلف بشر دارند (شمس، ۷). انسان متعالی که براساس مباحث دینی دارای هویتی تثبیت شده باشد، انسانی منصف، عادل، قانون‌مدار و متخلق به اوصاف نیک اخلاقی است. عفو، گذشت و مدارا از مهم‌ترین نتایج حضور چنین انسانی در جامعه است که نمونه عینی زندگی با سبک اسلامی خواهد بود.

۵-۲-۳. سبک زندگی اسلامی و هویت‌بخشی

بی‌شک مسئولیت تأمین نیازهای جسمی، روحی و روانی افراد در وهله اول بر عهده خانواده است؛ چراکه خانواده سرچشمه اصلی عواطف، توسعه شخصیت و القای ارزش‌ها است. همگامی افراد خانواده با اصول دینی اخلاقی، شخصیت و هویت فرزندان آنان را شکل می‌دهد.

ارتباط تنگاتنگ مسائل دینی با موضوع تعلیم و تربیت یکی از اصول مهم در نظام آموزشی هر جامعه است؛ چراکه عوامل اجتماعی متعدد و نهادهای اجتماعی فراوانی بر فرایند تربیت مؤثرند و طیف وسیعی از نهادها، سازمان‌ها و گروه‌های غیررسمی و رسمی فعال در جامعه را دربرمی‌گیرند. گروه‌های دوستان، مدرسه، گروه‌های اجتماعی و سیاسی... از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی هستند.

از نظر جامعه‌شناسان، اجتماعی شدن به معنی هم‌نوایی فرد با هنجارها برای سازگاری و هماهنگی با دیگران است. از آنجاکه هویت افراد در جامعه شکل می‌گیرد، بر همین

مبنا، تربیت اجتماعی به معنی سازکارشدن افراد جامعه با معیارهای خاص آن جامعه است تا بتوانند در اجتماع شرکت مؤثر و فعالی داشته باشند (بهشتی و افخمی اردکانی، ۱۳۸۶).

از مجموع آیات و روایات روشن می‌گردد بر اساس تعالیم اسلامی، انسان‌ها با ویژگی‌های بنیادینی مانند فطرت، کرامت، آزادی، مانند عضوی از جامعه تلقی می‌شوند. بنابر تحقیقات جامعه‌شناسان و روان‌شناسان، هویت‌یابی دینی در صورتی رخ می‌دهد که نظام اجتماعی از طریق نهادهای مانند خانواده، رسانه‌های جمعی، گروه‌های همسالان، محیط آموزشی، زمینه‌های لازم را برای کسب هویت افراد را فراهم کند.

بنابراین گرایش به مسائل اجتماعی و شکوفایی استعدادهای انسان در بستر اجتماعی، ریشه در آفرینش او دارد (حجرات، ۱۳). درحقیقت هریک از افراد جامعه با هر نژاد، قومیت و زبانی عضوی از پیکره اصلی جامعه به شمار می‌آیند که دارای حقوقی در برابر هم هستند. توجه به مسائل اجتماعی و ارتباطی در قرآن به این منظور است تا بین انسان‌ها همبستگی، اتحاد و صمیمیت به وجود آورد. در این صورت است که افراد باید به امور جامعه اهتمام داشت باشند، انصاف و عدالت را سرلوحه کار خود قرار دهند، در انجام امور با یکدیگر همکاری کنند و در ارتباطات خود مهرورزی را سرلوحه کار خود قرار دهند.

لزوم همکاری و تلاش برای رفع گرفتاری هم‌نوعان، حاکی از این است که اسلام به پیوندهای اجتماعی اهمیت بسیار می‌دهد. تأکید بر مناسکی مانند نماز جماعت، حج و دعا به صورت گروهی و توصیه به زیستن در میان مردم و نفی گوشه‌گیری (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴)، تنها گوشه‌ای از تعالیم اسلامی است تا مسلمانان از احوال هم با خبر باشند.

اسلام بهترین انسان را کسی می‌داند که بیشتر به مردم نفع برساند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ يَسْمَعُ رَجُلًا ينادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ؛ کسی که به نیاز و فریاد کمک‌خواهی دیگران بی‌اعتنا باشد، از جرگه مسلمانان واقعی خارج است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۳۳۹). در این حدیث دو نکته ظریف وجود دارد: اول لفظ اهتمام است

که صرفاً بی‌اعتنابودن معنا نمی‌دهد، بلکه باید در مورد مشکلات و گرفتاری‌های دیگران دغدغه داشته باشد. دوم کلمه «رجلا» است که عمومیت دارد و غیرمسلمان را نیز دربرمی‌گیرد. در روایتی که نقل شد، ضمن تلاش برای آموزش و ایجاد نگرش، نوعی برانگیختگی عاطفی نیز وجود دارد. تعبیر «فلیس بمسلم» برای مؤمنان بسیار معنادار و تحریک‌کننده است.

از نظر اسلام، مسلمانان باید در مورد امور مسلمانان و نیازها و گرفتاری‌های آنان دغدغه خاطر داشته باشد؛ بنابراین داشتن هویت دینی می‌تواند روحیه انسجام و حمایت بین تک تک افراد جامعه را بیش از پیش تقویت کند و به‌عنوان یک کارکرد مهم اجتماعی از ثمرات وسیع آن بهره‌مند گردید.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن می‌گردد هویت دینی و مسائل مرتبط با دینداری در نظریه‌های علوم اجتماعی همواره مورد توجه بوده‌اند. در مبحث هویت دینی، برخورداری از تعالیم دینی که در یک جامعه مورد توجه قرار دارد، می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل باشد؛ چراکه در جوامع کنونی، دین و مذهب همچنان در تمام ابعاد خود به‌عنوان منبعی مهم برای هویت و معنابخشی به زندگی به شمار می‌رود. هویت دینی براساس دید نسبی‌گرایانه با توجه به اتفاق‌های اطراف فرد شکل می‌گیرد. این هویت با عناصر اجتماعی - فرهنگی ارتباط عمیقی دارد. درحقیقت هویت دینی از میزان شناخت فرد از تعلق و ارتباطش به دینی خاص خبر می‌دهد.

از آنجایی که مبحث هویت دینی موضوعی گسترده و کاربردی است، شناخت شیوه‌های نهادینه‌سازی هویت دینی بلکه به‌عنوان تثبیت‌کننده هویت دینی مد نظر قرار گرفته است؛ چراکه تا هویت دینی در فرد شکل نگیرد و در او تثبیت نشود، نمی‌توان از ثمرات و کارکردهای آن صحبت کرد؛ به همین دلیل به شیوه بسترسازی یا زمینه‌سازی، روش پیشگیری و روش الگویی به‌عنوان راه‌هایی برای تقویت بُعد اعتقادی و تثبیت هویت دینی اشاره شده است؛ چراکه در تربیت صحیح و گام‌به‌گام این سه مرحله بسیار

حائز اهمیت است؛ پس زمینه‌سازی و بسترسازی با توجه به شرایط و احوال افراد، یکی از مهم‌ترین شیوه‌های هویت‌بخشی و تثبیت آن از نظر تربیتی است. پیشگیری در حیطه‌های اخلاقی، عقیدتی و اجتماعی که سبب کاهش زمینه‌های ارتکاب به معاصی و خطا شود و استفاده از شیوه الگویی صحیح می‌تواند فرد را به بهترین رفتارها عادت دهد. توجه به سرگذشت‌ها، داستان‌ها، توصیف‌هایی قرآن کریم و دوری از تقلید کورکورانه کمک شایانی به این بُعد می‌کنند.

هویت دینی چنانچه در فردی استقرار داشته باشد، می‌تواند بر شخصیت‌سازی و معنابخشی به زندگی و دستیابی به هویت صحیح، احساسی آرامش‌بخش و اعتمادآفرینی در شخص منجر گردد. در این حال، انسان دیگر احساس تنهایی نمی‌کند و خود را جزئی هدفمند از عالم هستی می‌بیند. اگر همین فرد در مسیر زندگی با ناملایماتی مواجه گردد، نه تنها ناامید و افسرده نمی‌گردد، بلکه براساس بینش و جهان‌بینی‌ای که دارد با تلاش مجدد شروع به فعالیت می‌کند.

در نگاه اسلامی مسلمان واقعی از هم‌نوعان و انسان‌های دیگر خواه هم‌مذهب با او باشند یا نباشند، حمایت اجتماعی می‌کند. اسلام تک‌تک مسلمانان را به پشتیبانی از یکدیگر مکلف می‌کند. این امر مختص افراد نیازمند نیست و به‌نوعی حمایت عاطفی است که به فرد آرامش می‌بخشد. از ثمرات اجتماعی هویت دینی آن است که شخص دارای کارآمدی اجتماعی و تاب‌آوری بالا خواهد شد. چنین انسانی منصف، عادل، قانون‌مدار و متخلق به اخلاق اسلامی است. نتایج حضور چنین انسانی در جامعه، نمونه عینی زندگی با سبک اسلامی براساس هویت دینی خواهد بود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم. مترجم: مکارم شیرازی.
- * نهج البلاغه. مترجم: محمددشتی. قم: انتشارات مشهور.
۱. احمدی، حمید. (۱۳۹۰). بنیادهای هویت ملی ایرانی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 ۲. ارزانی، غلامحسین؛ و باصری، احمد. (۱۳۹۴). پیش‌بینی رضایت از زندگی با تأکید بر هویت دینی با قدرت تاب‌آوری و امید به زندگی در کارکنان یک واحد نظامی و انتظامی. فصلنامه روان‌شناسی نظامی، ۶(۲۴)، صص ۲۳-۳۳.
 ۳. اشرفی، ابوالفضل. (۱۳۷۷). بی‌هویتی اجتماعی و گرایش به غرب: بررسی عوامل اجتماعی- فرهنگی مؤثر بر گرایش نوجوانان به الگوهای فرهنگی غربی در تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه تربیت مدرس.
 ۴. باریکانی، زهرا. (۱۳۸۵). تبیین هویت دینی دانش‌آموزان و بررسی ارتباط آن با محتوای کتب دینی و زندگی. پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.
 ۵. برگر، پیتل؛ و لاکمن، توماس. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت (مترجم: فریرز مجیدی، چاپ اول). تهران: شرکت علمی فرهنگی.
 ۶. بهشتی، سعید؛ و افخمی ارکانی، محمدعلی. (۱۳۸۶). تبیین مبانی و اصول تربیت اجتماعی در نهج البلاغه. تربیت اسلامی، ۲(۴)، صص ۷-۳۹.
 ۷. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامی.
 ۸. جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). هویت اجتماعی (مترجم: تورج یار احمدی، چاپ اول). تهران: نشر شیرازه.
 ۹. چیت‌ساز قمی، محمدجواد. (۱۳۸۳). گسست نسلی در ایران: افسانه یا واقعیت (چاپ اول). تهران: پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹). دیدار با جوانان. کیهان، ۱ اردیبهشت.
۱۲. دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۵). ماه مهرپرو (چاپ اول). تهران: دریا.
۱۳. دوران، بهزاد. (۱۳۸۷). هویت اجتماعی رویکردها و نظریات. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیادی حیات دینی (مترجم: باقر بهام، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
۱۵. رنجبر، محمود؛ و ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۸۰). مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران. تهران: انتشارات دانش آفرین.
۱۶. سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته (چاپ اول). تهران: طرح نو.
۱۷. سی، ویلیام و تامسون (۱۳۸۸). بهزیستی از دیدگاه دین و روان‌شناسی (مترجم: مبین صالحی). مجله روان‌شناسی و دین، ۲(۲)، صص ۱۰۰-۱۲۰.
۱۸. شرقی، محمدرضا. (۱۳۸۵). جوان و بحران هویت. تهران: سروش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: موسوی همدانی، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). تهران: انتشارات فراهانی.
۲۱. عباس‌نژاد، محسن (۱۳۸۴). قرآن، روانشناسی و علوم تربیتی (چاپ اول). مشهد: بنیاد پژوهش‌های حوزه و دانشگاه.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (چاپ اول). اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (چاپ چهارم). تهران: الإسلامية.
۲۴. کلاتری، عبدالحسین؛ عزیزی، جلیل؛ و طاهد زاهدانی، سعید. (۱۳۸۸). هویت دینی و جوانان (نمونه آماری: جوانان شهر شیراز). فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۲(۶)، صص ۱۲۵-۱۴۱.
۲۵. کمالی اردکانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). بحران هویت و عوامل تشدید آن در ایران رویکرد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و ادبی به هویت و بحران هویت در ایران. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی.

۲۶. کمیجانی، امیرحسین؛ مظاهری، محمدعلی؛ حاتمی، جواد؛ شکری، امید و نجات، پگاه. (۱۳۹۳). سازمان‌یافتگی پارادایم گونه‌ی هویت‌دینی و مدرن در هویت نسل جوان. پژوهش‌های روان‌شناختی اجتماعی، ۴(۱۴)، صص ۱۲۷-۱۴۲.
۲۷. گنجی، محمد؛ نعمت‌اللهی، زهرا و طاهری، زهرا. (۱۳۸۹). رابطه هویت دینی و سرمایه اجتماعی در بین مردم شهر کاشان. جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۱(۴)، صص ۱۲۳-۱۴۴.
۲۸. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نشر نی.
۲۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۳). چکیده آثار گیدنز (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: ققنوس.
۳۰. مجتهدزاده، پیروز. (۱۳۷۷). جغرافیا و سیاست در فرایند نوین، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۲(۲)، صص ۵۵-۷۰.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. محدث نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۳۳. مرتضوی، سیدمحمد. (۱۳۷۵). اصول و روش‌های تربیتی در اسلام (چاپ اول). تهران: انتشارات امام محمد باقر علیه السلام.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (چاپ اول). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۵. موسوی، محمد؛ و کلاتری، مونا. (۱۳۹۰). راهکارهای تقویت هویت اسلامی و هویت ملی از دیدگاه حضرت امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری، مطالعات قدرت نرم، ۲(۵)، صص ۷۱-۹۳.
36. Francis, J., & Robins, M., & Lewis, C., & Qaigly, A., & Whender, C. F. (2007). Religiosity and general health among undergraduate students. *A response to Counter, Cobb and Cannar.*, Vol. 6, No. 3, pp. 211-213.
37. Harrison Oppong, S. (2013). Religion and Identity. *American International Journal of Contemporary Research*: 3(6), pp. 10-16.
38. Jacobson, Jeffrey, (1998). *Islam in Trasition: Muslim Perspectives*, London: Routledge.

39. Pargament, K. I.; Smith, B. W.; Koenig, H. G.; & Perez, L. M. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), pp. 710-724
40. Tajfel, H. (1978). *Interindividual behavior and Intergroup behavior*. London: Academic press.
41. Turner, J. & Hermalin, B. (2001). *Social Identity, Organization and leadership*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
42. Turner, J. (1998). *The Structure of Sociological theory* (6th Edition). Wadsworth.

References

* *Holy Quran.*

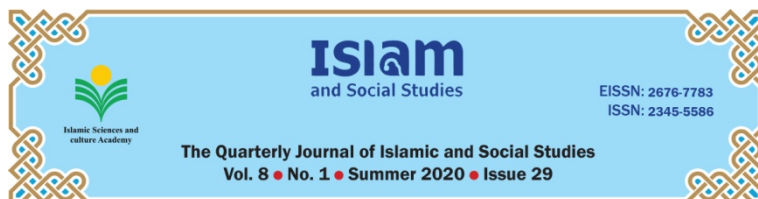
* *Nahj al-Balagha.*

1. Abbasnejad, M. (1384 AP). *Quran, Psychology and Educational Sciences* (1st ed.). Mashhad: Seminary and University Research Foundation. [In Persian].
2. Ahmadi, H. (1390 AP). *Foundations of Iranian National Identity*. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian].
3. al-Hurr al-Amili (1409 AH). *Wasa'il al-Shia* (1st ed.). Qom: AlulBayt Foundation. [In Arabic].
4. al-Kulayni, M. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (4th ed.). Tehran: Islamic. [In Arabic].
5. al-Tamimi, A. W. (1410 AH). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (2nd ed.). Qom: Islamic Library. [In Arabic].
6. Arzani, Gh. H., & Baseri, A. (1394 AP). Predicting life satisfaction with emphasis on religious identity. With resilience and life expectancy in the staff of a military and law enforcement unit. *Journal of Military Psychology*, 6(24), pp. 23-33. [In Persian].
7. Ashrafi, A. (1377 AP). *Social Anonymity and Tendency to the West: A Study of Socio-Cultural Factors Affecting Adolescents' Tendency to Western Cultural Patterns in Tehran* (Master's thesis, Faculty of Humanities). Tarbiat Modares University. [In Persian].
8. Barikani, Z. (1385 AP). *Explain students' religious identity and examine its relationship with the content of religious books and life* (Master's thesis, Faculty of Psychology and Educational Sciences). University of Tehran. [In Persian].
9. Beheshti, S., & Afkhami Arkani, M. A. (1386 AP). Explanation of the principles and principles of social education in Nahj al-Balagha. *Islamic Education*, 2(4), pp. 7-39. [In Persian].
10. Berger, P., & Lockman, Th. (1375 AP). *Social construction of reality* (F. Majidi, Trans., 1st ed.). Tehran: Cultural Scientific Company. [In Persian].
11. Chitasaz Qomi, M. J. (1383 AP). *Generation Break in Iran: Myth or Reality* (1st ed.). Tehran: Jihad Daneshgahi Humanities Research Institute. [In Persian].

12. Delshad Tehrani, M. (1385 AP). *Mah-e Mehrparvar* (1st ed.). Tehran: Darya. [In Persian].
13. Doran, B. (1387 AP). *Social identity approaches and theories*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
14. Durkheim, E. (1383 AP). *The Elementary Forms of the Religious Life* (B. Paham, Trans., 1st ed.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
15. Feyz Kashani, M. (1406 AH). *al-Wafi* (1st ed.). Isfahan: Amir al-Momenin Library (PBUH). [In Arabic].
16. Francis, J., Robins, M., Lewis, C., Qaigly, A., & Whender, C. F. (2007). Religiosity and general health among undergraduate students. *A response to Counter, Cobb and Cannar*, 6(3), pp. 211-213.
17. Ganji, M., Ne'matullah, Z., & Taheri, Z. (1389 AP). The relationship between religious identity and social capital among the people of Kashan. *Applied Sociology*, 21(4), pp. 123-144.
18. Giddens, A. (1378 AP). *Modernity and self - Identity: Self and society in the late modern age* (N. Mofaqiyan, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
19. Giddens, A. (1383 AP). *Abstract of Giddens' works* (H. ChavoshiYan, Trans., 1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian].
20. Harrison Oppong, S. (2013). Religion and Identity. *American International Journal of Contemporary Research*, 3(6), pp. 10-16.
21. Jacobson, J. (1998). *Islam in Trasion: Muslim Perspectives*. London: Routledge.
22. Jenkins, R. (1381 AP). *Social Identity* (T. Yar Ahmadi, Trans., 1st Ed.). Tehran: Shirazeh Publishing. [In Persian].
23. Kalantari, A. H., Azizi, J., & Tahed Zahedani, S. (1388 AP). Religious identity and youth (statistical sample: youth of Shiraz). *Journal of Iranian Cultural Research*, 2(6), pp. 125-141. [In Persian].
24. Kamali Ardakani, A. A. (1383 AP). *Identity crisis and its aggravating factors in Iran Political, social, cultural and literary approach to identity and identity crisis in Iran*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
25. Khamenei, S. A. (1379 AP, Ordibehesht). *Meet the youth*. Kayhan. [In Persian].

26. Komijani, A. H., Mazaheri, M. A., Hatami, J., Shokri, O., & Nejat, P. (1393 AP). Organization of the paradigm of a kind of religious and modern identity in the identity of the young generation. *Social Psychological Research*, 4(14), pp. 127-142.
27. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
28. Makarem Shirazi, Nasser. (1374 AP). *Tafsir Nemooneh* (1st ed.). Tehran: Islamic Books House. [In Persian].
29. Mortazavi, S. M. (1375 AP). *Principles and methods of education in Islam* (1st ed.). Tehran: Imam Mohammad Baqer (PBUH) Publications. [In Persian].
30. Mousavi, M., & Kalantari, M. (1390 AP). Strategies for Strengthening Islamic Identity and National Identity from the Perspective of Imam Khomeini (Rh) and the Supreme Leader, *Soft Power*, 2(5), pp. 71-93. [In Persian].
31. Muhaddith Nuri, H. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il* (1st ed.). Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic].
32. Mujtahedzadeh, P. (1377 AP). Geography and Politics in the New Process, *Law and Political Science*, 42(2), pp. 55-70. [In Persian].
33. Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. M. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), pp. 710-724.
34. Ranjbar, M., & Sotoudeh, H. (1380 AP). *Anthropology based on the culture of the Iranian people*. Tehran: Danesh Afarin Publications. [In Persian].
35. Serajzadeh, S. H. (1384 AP). *Challenges of Religion and Modernity* (1st ed.). Tehran: Tarh-e-No. [In Persian].
36. Sharqi, M. R. (1385 AP). *Youth and identity crisis*. Tehran: Soroush. [In Persian].
37. Tabarsi, F. (1360 AP). *Complex of Statement in the Interpretation of the Qur'an* (1st ed.). Tehran: Farahani Publications. [In Persian].
38. Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Mousavi Hamedani, Trans., 5th ed.). Qom: Qom Seminary Islamic Publications Office. [In Persian].

39. Tajfel, H. (1978). *Interindividual behavior an Intergroup behavior*. London: Academic press.
40. Thomson, W. C. (1388 AP). Welfare from the perspective of religion and psychology (M. Salehi, Trans). *Journal of Psychology and Religion*, 2(2), pp. 100-120. [In Persian].
41. Turner, C. (1998). *The Structure of Sociological theory* (6th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
42. Turner, C., & Heslem, S. (2001). *Socail Identity, Organiztion and leadership*. London: Lawrence Erlbaum Associates.



Culture Foundations of Lifestyle from the Perspective of the Holy Quran

Hassan Yousefzadeh¹

Received: 11/06/2020

Accepted: 13/08/2020

Abstract

The concept of lifestyle in Western civilization has been vulgarized because it is often shown in the framework of a kind of superficial consumerism. Lifestyle in this sense is associated with a kind of extravagant, glamorous, and luxurious life, which is mainly based on the logic of "keeping up with Joneses" in the consumption of goods and fashion. However, lifestyle in the Qur'anic viewpoint refers to the fundamental fact from which all concepts, definitions, viewpoints and narratives focused on culture and civilization originate. In fact, lifestyle is considered as the objectified content and spirit of culture and civilization. Therefore, the "supreme reality" or "real and software part of civilization" is in fact the most comprehensive and prudent expression that clearly reflects the importance of this reality in human life. In this paper, the cultural foundations of lifestyle from the perspective of the Qur'an have been examined using inferential analytical methods. The findings suggest that according to the Holy Quran, a pure lifestyle can be realized in a society whose patterns and behavioral norms are rooted in a transcendent and developed cultural system. According to the Qur'an, the transcendent cultural system, which is right-based, wise, nature-based, has fixed, useful, coherent and harmonious foundations.

Keywords

The Quran, foundations, lifestyle, nature, culture, culture studies.

1. Assistant professor at Al-Mustafa International University. usefzadeh.h@gmail.com

بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم

حسن یوسف‌زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۲

چکیده

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی به این دلیل که اغلب در چارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتدال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پرزرق و برق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم و هم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است؛ اما سبک زندگی در تلقی قرآنی اشاره به واقعیت‌بنیادینی دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت محتوا و روح عینیت‌یافته فرهنگ و تمدن به‌شمار می‌رود؛ از این رو «واقعیت‌اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم‌افزاری تمدن»، در حقیقت جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به‌وضوح منعکس می‌کند. در این نوشتار مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن با استفاده از روش تحلیلی - استنباطی بررسی است. نتیجه به‌دست آمده حاکی از آن است که از نگاه قرآن کریم، سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته ریشه گرفته باشند. از نظر قرآن، نظام فرهنگی متعالی حق‌مدار، حکیمانه، مبتنی بر فطرت، دارای بنیادهای ثابت، سودمند و سازواره و منسجم است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، مبانی، سبک زندگی، فطرت، فرهنگ، فرهنگ‌شناختی.

usefzadeh.h@gmail.com

۱. استادیار پژوهشگاه بین‌المللی علوم انسانی جامعه المصطفی.

* یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۹۹). بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم. فصلنامه اسلام و

مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۶۸-۹۴. Doi: 10.22081/JISS-2006-1661

مقدمه و بیان مسئله

دیدگاه‌های مطرح در باب سبک زندگی، به لحاظ نقطه تأکید، به دو دسته قابل طبقه‌بندی‌اند. برخی دیدگاه‌ها بیشتر بر بعد عینی سبک زندگی تأکید دارند و عمدتاً آن را از جنس رفتار می‌شمرند و نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم خارج می‌انگارند. از این منظر، آنچه در مطالعات سبک زندگی اهمیت دارد، تمرکز بر صورت‌های رفتاری و انتخاب‌های عینی است نه نظام معنایی و ذهنی آنها. رویکرد دوم را می‌توان شامل مجموعه دیدگاه‌هایی دانست که علاوه بر بعد عینی، نگرش‌ها، ارزش‌ها، علایق، اهداف، آرمان‌ها و به‌طور کلی جهت‌گیری‌های ذهنی عاملان را که در مجموع فرهنگ را شکل می‌دهند نیز بخش انفکاک‌ناپذیری از سبک زندگی می‌شمارد. طبق این برداشت، هر چند سنجش سبک زندگی تنها از طریق شاخص‌های رفتاری میسر می‌گردد، هر رفتار سبک‌مند، حاکی از نظام معنایی، تمایلات، ترجیحات و علایق خاصی است که در ذهن افراد جای دارد و به تدریج از طریق منش و عادت‌واره به کنش عاملان تبدیل شده است. تأمل در آیات قرآنی نشان می‌دهد که فرهنگ، بخش محتوایی و زیربنایی سبک‌های زندگی را شکل می‌دهند. از نگاه قرآن، مطلوب یا نامطلوب و متعالی یا منحط بودن سبک‌های زندگی قبل از هر چیز نشئت گرفته از ریختار فرهنگی است که به تعبیر قرآن کریم تبدیل به شاکله و طبیعت ثانوی افراد شده است. اگر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ، برین و متعالی باشند، به‌فراخور آن، سبک‌های زندگی نیز مطلوب و بایسته خواهد بود؛ چنان‌که اگر سرچشمه‌های فرهنگی سبک زندگی مبتدل و منحط باشند، طبعاً نتیجه و برآیند آن نیز پست و انحطاطی خواهد بود. با توجه به نکات یادشده، در این نوشتار تلاش بر آن است که مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم مورد تأمل و کندوکاو قرار گیرند.

۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های کیفی است و داده‌های تحقیق عمدتاً از آیات قرآنی

به دست آمده‌اند. برای گردآوری داده‌های این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و برای تحلیل متن و تفسیر و تحلیل داده‌ها از روش کیفی استفاده شده است.

۲. تعریف مفاهیم

۲-۱. سبک زندگی

مفهوم «سبک زندگی» از جمله مفاهیم نوظهور در حوزه علوم اجتماعی است. اگرچه قدمت استفاده از این مفهوم را می‌توان در اندیشه جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر وبلن، زیمل و وبر دنبال کرد، سبک زندگی به مثابه چشم‌اندازی برای توضیح «واقعیت اجتماعی» در کلیت آن، حداکثر به سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم برمی‌گردد. از میان جامعه‌شناسان متأخر، اندیشه‌های کسانی همچون زیمل، گیدنز و بوردیو در رواج سبک زندگی به عنوان منظری به «جهان اجتماعی» نقش اساسی داشته‌اند. به‌رغم نوظهور بودن مفهوم سبک زندگی، امروزه این مفهوم جایگاه برجسته‌ای در تحلیل‌های اجتماعی یافته و می‌توان مدعی شد که نوعی چرخش نظری یا تغییر پارادایمی در علوم اجتماعی را نشان می‌دهد. محققان دلیل اصلی اقبال به مفهوم سبک زندگی را ظرفیت تبیینی بالای این مفهوم و ناکارآمدی چشم‌اندازهای نظری رایج، با توجه به تحولات بنیادین به‌وقوع پیوسته در دنیای معاصر، بیان می‌کنند.

آلفرد آدلر اولین متفکری است که مفهوم سبک زندگی را به کار می‌گیرد. وی عمدتاً از منظر روان‌شناسی فردی به این موضوع نزدیک شده است. آدلر در آثارش، سبک زندگی را به صورت‌های متفاوتی به کار برده است. فردیت شخص، روش‌های روبه‌رو شدن با مشکلات، شکل‌های فردی فعالیت خلاق، جبران کهنتری، روش‌های دستیابی به هدف و شیوه‌های رسیدن به آنها کاربردهایی‌اند که در نوشته‌های وی یافت می‌شود (لاندرین، ۱۳۹۲، ص ۲۸۷).

به دلیل تعدد کاربرد و عدم صراحت کافی مفهوم سبک زندگی در آثار آدلر، شارحان اندیشه وی نیز برداشت یکدستی از این مفهوم ارائه نکرده‌اند؛ در عین حال «خلاقیت فرد»، «برخورداری از کارکرد» و «وصول به هدف» غالباً به عنوان ویژگی‌های

اساسی سبک‌زندگی مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ برای نمونه اکتستین دنیل و روی کرن دو تن از شارحان آدلر می‌نویسند: «سبک‌زندگی مفهومی است کلی که افزون بر هدف، در بردارندهٔ اندیشهٔ فرد دربارهٔ خود و دنیا و همچنین شیوهٔ منحصربه‌فرد او در تلاش برای رسیدن به هدف، در شرایط خاص است. سبک‌زندگی فرد، پلی است به سوی نیل به هدف شخصی» (اکستین، ۱۳۸۹، ص ۳۵). هر گنان بی آر نیز معتقد است از منظر آدلر «سبک‌زندگی عمدتاً فعالیت‌های روزمره‌ای را شامل می‌شود که فرد هنگام دنبال کردن هدف‌های خود، آنها را انجام می‌دهد؛ باین حال سبک‌زندگی فرد همچنین تعیین می‌کند که روی کدام جنبه‌های زندگی تمرکز شود، به چه چیزی توجه شود و چه چیزی نادیده گرفته شود و چگونه مشکلات حل شوند» (هرگنهان، ۱۳۸۹، ص ۶۹۵).

زیمل نیز اگرچه همچون ویلن، صورت‌بندی دقیقی از مفهوم سبک‌زندگی ارائه نکرده است، با تأمل در اندیشه‌های وی می‌توان سبک‌زندگی را کل به‌هم‌پیوسته‌ای از اشکال و صورت‌هایی دانست که فرد یا افراد جامعه حسب انگیزه‌های درونی یا سلايق شخصی برای ایجاد توازن میان مقاصد ذهنی و زیست‌محیط عینی برمی‌گزینند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۵۲)؛ بنابراین صورت (شکل، عینیت)، انگیزه‌های درونی (ذهنیت، محتوا) و توازن میان عینیت و ذهنیت، عناصر اصلی تعریف زیمل از سبک‌زندگی را تشکیل می‌دهند.

به بیان دیگر «سبک‌زندگی» از منظر زیمل، مجموعه‌ای از «الگوها» یا شکل‌های به‌هم‌پیوسته‌ای است که فرد یا افراد آنها را «انتخاب» می‌کنند تا به مقاصد و اهداف ذهنی‌شان عینیت بخشند و تا مادامی که صورت، اشکال یا روال‌های عام برگزیده شده این ظرفیت را دارند که علایق ذهنی آدمیان را محقق سازند، میان شکل و زندگی یا صورت و محتوا، صلح و توازن برقرار است. اما سازش و هماهنگی صورت‌ها با محتوا یا شکل و زندگی، واقعییتی همیشگی و جاودانه نیست. معمولاً پس از دوره معینی ضرورتاً رابطه صلح‌آمیز شکل و زندگی به رابطه تضاد و جنگ تبدیل می‌گردد. بروز تنش میان زندگی و شکل، زمینه‌ساز ظهور سبک‌های جدید است. زیمل در این مورد می‌نویسد: «اشکال در لحظه استقرارشان کاملاً با زندگی جفت و جور هستند؛ اما هم‌زمان با آنکه

زندگی به تحول و تکامل خود ادامه می‌دهد، آنها به سمت تغییرناپذیر شدن و دور شدن از زندگی میل می‌کنند و در واقع خصم آن می‌شوند» (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵).

اندیشه و آثار پی‌یر بوردیو مؤثرترین سهم را در صورت‌بندی و تکثیر مفهوم «سبک زندگی» در اندیشه معاصر داشته است. اهمیت بوردیو به‌حدی است که ریمر انتشار کتاب تمایز وی را یکی از دلایل اصلی تجدید حیات مفهوم سبک زندگی دانسته است، (ذکایی، ۱۳۸۱، ص ۴) و برخی دیگر، از این اثر به‌عنوان انجیل محققان این حوزه یاد کرده‌اند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت، سبک زندگی از منظر بوردیو در وهله اول، مجموعه‌ای یک‌دستی از انتخاب‌ها، کنش‌ها و دارایی‌ها است که باعث طبقه‌بندی و تمایز عاملان اجتماعی در فضای اجتماعی می‌گردد؛ ثانیاً سبک زندگی حاصل نظام طبقه‌بندی اجتماعی است که در ریختار افراد حک شده و سلايق آنها را شکل داده است؛ نظامی که به‌طور مستمر ضرورت‌ها را به راهبردها تغییر شکل می‌دهد و آنها را به ترجیحاتی بدل می‌کند که فرد بدون آنکه تحمیلی حس کند، آنها را به‌عنوان گزینه‌های پیش روی خود تلقی می‌کند. این گزینه‌ها همان سبک‌های زندگی هستند؛ به عبارتی دیالکتیک شرایط وجودی عاملان در فضای اجتماعی و عاد تواره یا ریختار، سرمایه و دارایی‌های افراد را به نظامی از تفاوت‌ها و ویژگی‌های متمایز تبدیل می‌کند. از خلال همین تفاوت‌ها، سبک‌های زندگی نمودار می‌شوند (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴)؛ ثالثاً سبک زندگی نظامی از نشانه‌های نمادین است که در خدمت تمایز گذاشتن میان طبقه یا طبقات دیگر اجتماعی قرار دارد، بدین معنا که عاملان اجتماعی تلاش می‌کنند سبک زندگی را به‌مثابه ابزاری برای تثبیت مرزهای هویتی‌شان به کار گیرند؛ رابعاً با توجه به اهمیت دلالت‌های نمادین سبک زندگی، مصرف به‌ویژه مصرف فرهنگ یا کالاهای فرهنگی اهمیت اساسی در صورت‌بندی سبک‌های زندگی دارد (کنولاخ، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱).

از نظر گیدنز سبک زندگی اصطلاحی است که در فرهنگ سنتی چندان کاربردی ندارد؛ چون ملازم با نوعی انتخاب از میان تعداد کثیری از امکان‌های موجود است؛

به بیان دیگر سبک زندگی، بسته از پیش تعیین شده توسط پیشینیان نیست که نسل بعد آن را یکجا تحویل بگیرد، بلکه امری است که طی یک فرایند انتخاب، پذیرفته می شود: «مفهوم سبک زندگی زمانی که در زمینه های کنش سنتی به کار برده می شود، هیچ معنایی ندارد. در جوامع نو انتخاب های سبک زندگی هم تشکیل دهنده زندگی روزانه اند و هم تطبیق یافته با نظام های انتزاعی» (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶). گیدنز در مقام تعریف سبک زندگی می نویسد: «سبک زندگی را می توان به مجموعه ای کم و بیش جامع از کردارها تعبیر کرد که فرد آنها را به کار می گیرد؛ چون نه فقط نیازهای جاری او را بر می آورد، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می سازند» (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

در اندیشه وبر، سبک زندگی درحقیقت همان شیوه زندگی است که اقشار اجتماعی مختلف برمی گزینند و از این طریق خود را از دیگر اقشار جامعه متمایز می سازند (وبر، ۱۳۸۴، ص ۳۰۴).

در مورد تعریف های ارائه شده از سبک زندگی در ادبیات علوم اجتماعی می توان دست کم به دو نکته مهم اشاره کرد. نخست آن که تعاریف موجود هیچ کدام به تنهایی از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ چراکه هر نظریه پرداز با تمرکز بر یک یا چند ویژگی که به نظرش مهم بوده، سبک زندگی را مفهوم سازی کرده است؛ برای نمونه برخی مانند زیمل سبک زندگی را عمدتاً نوع رفتاری تعریف می کند که فرم و صورت در آن اهمیت اساسی دارد. آدلر روان شناس، بیشتر بر انتخاب های فردی تأکید ورزیده و گیدنز انتخاب و بازنمایی هویت را از عناصر اساسی سبک بیان می کند. برخی دیگر مانند بوردیو بیشتر بر وجه نمادین و دلالتگری سبک متمرکز شده اند. چینی و فدرستون طراحی و ترجیحات ذوقی و زیبایی شناسانه را در صورت بندی مفهوم سبک زندگی مهم یافته اند و کارکرد اصلی آن را بیان «تمایز» و تشخیص معرفی کرده اند (مهدوی کنی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۵-۲۰۷)؛ بنابراین بازنمایی های موجود فاقد جامعیت اند و از رخنه های منطقی رنج می برند. نکته دوم و مهم تر این است که تعریف های ارائه شده، بیانگر تجارب و واقعیت های مدرنیته غربی است و دگرگونی های ساختی را توصیف و مفهوم سازی

می‌کند که فقط در بخشی از زیست‌جهان انسانی یعنی جهان غرب نمودار شده‌اند؛ به همین دلیل این بازنمایی‌ها را نمی‌توان صورت‌بندی‌های جهان‌شمول از سبک‌زندگی تلقی کرد. این ایده قابل قبول است که تحولات ریشه‌ای در جوامع بشری رخ داده است و ضرورت دارد که منظرهای جدیدی برای قابل فهم کردن این تحولات گشوده شود و مفهوم سبک‌زندگی می‌تواند دگرگونی‌های حادث شده را تبیین نماید، اما نمی‌توان پذیرفت که تمام جوامع بشری مسیری واحد از تحولات را طی کرده‌اند و این امکان را نفی کرد که با بررسی تجارب غیرغربی بتوان تعریف متمایزی از سبک‌زندگی به دست داد. با توجه به کاستی‌های موجود در تعریف‌های سبک‌زندگی در این اثر، تعریف ذیل مبنا قرار گرفته است:

«سبک زندگی» عبارت است از «منظومه‌ای از شیوه‌های هنجارشده برای مواجهه جوانحی و جوارحی انسان با عرصه‌های حیات»؛ یعنی شیوه‌گان‌هایی که در یک جامعه پذیرفته و هنجار شده و در رفتار برونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) انسان در عرصه‌های مختلف حیات جاری است و به کار می‌رود (رشاد، ۱۳۹۲).

۲-۲. فرهنگ

سبک‌زندگی مفهومی است که ارتباط نزدیکی با مفهوم «فرهنگ» دارد و به همین دلیل تحلیل رابطه فرهنگ و سبک‌زندگی از اهمیت خاصی برخوردار است. واژه فرهنگ در طول زمان تحولات معنایی زیادی پیدا کرده است. فرهنگ در نخستین و قدیمی‌ترین کاربرد آن که به نوشته‌های سده پانزدهم بازمی‌گردد به معنای «پرورش» و مراقبت از محصولات یا نگهداری از حیوانات به کار رفته است. دومین معنای فرهنگ که در آغاز سده شانزدهم صورت‌بندی شد، مفهوم «پرورش» از حوزه جانوران و گیاهان به حوزه انتزاعی‌تر از جمله ذهن انسان گسترش یافت. فرهنگ در این معنا تنها در مورد برخی افراد، گروه‌ها و طبقات دارای رفتار، افکار و اذهان فرهیخته و تربیت شده اطلاق می‌شد. معنای امروزی فرهنگ که با مفهوم هنر و قریحه‌ای زیبایی‌شناختی نیز مرتبط است با تعبیر یادشده در بالا پیوند تنگاتنگ دارد. ادبیات،

موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر، سینما و علم از تجلیات این کاربرد از فرهنگ محسوب می‌شوند (باکاک، ۱۳۸۱، صص ۳۷-۳۸).

سومین تعریف فرهنگ که به اعتقاد باکاک تأثیرگذارترین تعریف در علوم اجتماعی بوده است، ریشه در اندیشه روشنگری دارد. در عصر روشنگری، غالب نویسندگان، این واژه را برای اشاره به روند عام توسعه اجتماعی سکولار به کار می‌بردند. دیدگاه روشنگری رایج در اروپای سده هجدهم بر این ایده استوار بود که روند تکامل انسان، روندی تاریخی و تک‌خطی است که همه جوامع آن را طی خواهند کرد و از آنجا که اروپا در اوج تمدن و توسعه فرهنگی انسان تلقی می‌شد، متمدن و با فرهنگ بودن معادل با غربی شدن پنداشته می‌شد (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

در معنای چهارم، فرهنگ به شیوه‌های متمایز زندگی، ارزش‌ها و معانی مشترک در دوره‌های مختلف تاریخی و گروه‌های مختلف اشاره دارد. این تعریف را گاه معنای انسان‌شناختی فرهنگ می‌خوانند و بالاخره تعریف پنجم از فرهنگ که در سال‌های اخیر تأثیر قابل توجهی بر علوم اجتماعی و کل علوم انسانی گذاشته است، تعریفی است که از انسان‌شناسی اجتماعی نشئت گرفته و مانند تعریف چهارم بر معانی مشترک میان گروه و جامعه دلالت دارد. تفاوت این تعریف با تعریف چهارم فقط در نقطه تأکید آن است. در این تعریف با عطف توجه به بعد نمادین فرهنگ به جای تمرکز بر چیستی آن، به کاری که فرهنگ می‌کند (کارکرد فرهنگ) توجه شده است. از این منظر، فرهنگ بیشتر یک کنش اجتماعی است تا چیزی مانند انواع هنر یا یک وضعیت (یک تمدن). طبق این تعریف، «فرهنگ مجموعه کنش‌هایی است که به‌واسطه آنها معانی در قالب یک گروه، تولید و مبادله می‌شوند» (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

پس از ارائه چشم‌انداز اجمالی از کاربردهای مفهوم فرهنگ می‌توان به تحلیل رابطه این مفهوم با مفهوم سبک‌زندگی پرداخت. طبق برخی تلقی‌ها، مفهوم سبک‌زندگی نیز همچون مفهوم فرهنگ عام و فراگیر است؛ یعنی سبک‌زندگی تقریباً معادل با فرهنگ انگاشته شده است و در برخی تلقی‌ها مفهوم سبک‌زندگی در معنایی خاص‌تر از فرهنگ به کار رفته است (تامین، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

سبک‌زندگی در تلقی زیمل، گستره‌ای همانند مفهوم فرهنگ دارد. زیمل فرهنگ را به فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی تقسیم می‌کند. منظور وی از فرهنگ ذهنی، ظرفیت‌های خلاق و پایان‌ناپذیر روح آدمی است که به زعم او، طبیعت یا زندگی در هر فرد انسانی به ودیعت نهاده است. این بعد از فرهنگ، خلاق است و همواره در حال سیلان و تکامل‌یابی است و عرصه عاملیت، خودمختاری و استقلال فرد به‌شمار می‌آید. فرهنگ ذهنی با مفاهیم «محتوا» و «زندگی»، ارتباط نزدیکی دارد. فرهنگی عینی که زیمل گاه از آن به «روح عینی» تعبیر می‌کند و در تقابل با فرهنگ ذهنی تعریف می‌شود، به مصنوعات یا اعیان فرهنگی اشاره دارد که در قالب صورتی نظیر قوانین مدنی، قوانین اساسی، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی و هزاران چیز دیگر تجسد و عینیت یافته است (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). ویژگی اصلی فرهنگ عینی این است که به تدریج به‌مثابه یک جهان قائم به ذات در برابر انسان قد علم می‌کند و به‌نحو روزافزون، با ذهن و روان، آرزوها و احساسات انسان قطع ارتباط می‌کند. وی در این خصوص می‌نویسد: «ذهن بشر انواع فراورده‌هایی را می‌آفریند که وجودی مستقل از آفریننده‌شان دارند و نیز مستقل از کسانی که آفریده‌ها را می‌پذیرند یا رد می‌کنند، عمل می‌کنند. فرد با جهانی از اعیان فرهنگی از دین و اخلاق گرفته تا رسوم و علم، پیوسته سروکار دارد که اگرچه برای فرد درونی می‌شوند، اما باز به‌عنوان قدرت‌های بیگانه از او همچنان بر جای می‌مانند. این فراورده‌های فرهنگی صورت ثابت و انعطاف‌ناپذیری به خود می‌گیرند و همچون پدیده‌ای "دیگر" از فرد نمایان می‌شوند» (کوزر، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵).

سبک‌زندگی نوعی رابطه اجتماعی است که عاملان اجتماعی در موضع تلاقی فرهنگ عینی و ذهنی ایجاد می‌کنند. در این تلقی، سبک‌زندگی به‌مثابه شیوه زیستن در حد وسط پیوستاری قرار می‌گیرد که یک طرف آن خلاقیت‌های فردی یا فرهنگ ذهنی (یا محتوای زندگی) قرار دارد و طرف دیگر این طیف، عمومیت، الزامات نهادی و فرهنگ عینی (یا صورت زندگی) جای دارد. جایگاهی که ذهن و عین به توازن می‌رسند، عرصه ظهور سبک‌زندگی است. در سبک‌زندگی فردیت یا فرهنگ ذهنی و عمومیت یا فرهنگ عینی هر دو حضور دارند؛ از این رو سبک‌زندگی را می‌توان تلاشی

برای ایجاد توازن میان ذهنیت و عینیت تعریف کرد.

از تحلیل بالا اجمالاً روشن شد که سبک زندگی از منظر زیمل تقریباً معادل با فرهنگ است؛ به بیان دیگر سبک نوعی هماهنگی خلاقانه با ذهنیت عینی شده است. الگوهای ذهنی در نهادهایی نظیر علم، مذهب، تکنولوژی و غیره تجسد یافته بر شیوه‌های زندگی سیطره می‌یابد؛ اما این سلطه هرگز تام نیست؛ زیرا افراد همواره این امکان را دارند که با اتکا به نیروی خلاقانه خویش و در فرایند سیال زندگی که وی از آن به محتوا یا فرهنگ ذهنی تعبیر می‌کند، تا اندازه‌ای شیوه‌های زندگی‌شان را به نحوی که خود می‌خواهند دستکاری یا انتخاب کنند.

بورديو در آثار خود فرهنگ را به دو معنای متفاوت به کار برده است. وی غالباً مفهوم فرهنگ را در معنای محدودتر و قدیمی‌تر آن یعنی فرهنگ «فره‌یخته» و به تعبیر خودش فرهنگ والا و مشروع به کار می‌برد. مبنای این کاربرد از فرهنگ، خبرگی یا سلیقه استادانه و ناب زیبایی‌شناختی است که فقط چیزهای ناب و متعالی را می‌پسندد و همواره خود را در تقابل با احکام ذوقی عامیانه تعریف می‌کند. این نوع فرهنگ در آثار هنری مانند ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی و آنچه کانت آن را احکام ذوقی یا زیبایی‌شناختی تعبیر می‌کرد، تجلی می‌یابد. کاربرد دوم فرهنگ در آثار بورديو، فرهنگ به معنای انسان‌شناختی آن است. فرهنگ در این کاربرد، به معنی تربیت و پرورش اجتماعی است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد و شامل مجموعه‌ایی از قواعد و الگوهای نسبتاً پایدار و انتقال‌پذیر است که عواملان در فرایند تجربه اجتماعی‌شان آنها را در انطباق با محیط اجتماعی تدریجاً درونی می‌سازند و ملکه ذهن خود می‌کنند. گفتنی است بورديو هنگامی که فرهنگ را در معنای انسان‌شناختی آن، یعنی مجموعه قواعد و الگوهای پذیرفته‌شده به کار می‌برد، معمولاً از مفهوم «عادت‌واره» به جای فرهنگ استفاده می‌کند (کوش، ۱۳۸۱، صص ۱۳۷-۱۳۸).

یکی از مضامین اصلی کتاب تمایز ادغام فرهنگ به معنای ذائقه زیباشناختی در معنای انسان‌شناختی فرهنگ است. این تلاش بورديو نقدی شالوده‌شکنانه بر دیدگاهی است که وی آن را ایدئولوژی کاریزمایی در باب فرهنگ نام نهاده و به تعبیر جنکینز

«کنک خور مصلحتی» در این نقد کانت و آرای زیبایی‌شناختی او در کتاب نقد قوه حکم است. کانت فرهنگ متعالی را در تقابل با فرهنگ عامه‌پسند تعریف می‌کرد و معتقد بود مبنای آن را نوعی ذوق و قریحه موهبتی یا طبیعی شکل می‌دهد. از منظر بورديو فرهنگ چه به معنای ذوق و قریحه زیباشناختی و چه به معنای انسان‌شناختی آن نوعی توانایی اجتماعی است که به تربیت اجتماعی و طبقاتی افراد بازمی‌گردد. فرهنگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از رویه‌ها یا توانمندی‌هایی که در نظام شاکله یا عادت‌واره عاملان اجتماعی حک شده و به‌مثابه کدهایی عمل می‌کند که عاملان از طریق آنها، جهان اجتماعی را فهم، طبقه‌بندی، ارزیابی و براساس آن عمل می‌کنند. فرهنگ از منظر بورديو، به‌مثابه ژن‌های اکتسابی است که نقشه شیوه عمل و کنش آدمیان در آن تعبیه شده است. فرهنگ همان تجربه زیسته است، منطق عملی است که آموخته شده و اغلب به‌صورت ناخودآگاه رفتار و کردار عاملان را جهت می‌بخشد. روشن است که این تلقی بورديو از فرهنگ با تلقی رایج که بر چپستی آن به‌عنوان نظامی از قواعد و الگوهای عمل تأکید دارد، تفاوت چندانی ندارد. گفتنی است چپستی محتوای فرهنگ در تحلیل بورديو، اهمیت ثانوی دارد. آنچه باعث شده تا بورديو از فرهنگ به‌عنوان «بت اعظم» تعبیر کند، کاری است که فرهنگ انجام می‌دهد (بورديو، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱). کارکرد اصلی فرهنگ ایجاد نظام تمایزات و تفاوت‌گذاری از طریق انتساب معنی و ارزش معین به اعیان، موقعیت‌ها و کنش‌های اجتماعی است. فرهنگ هرآنچه را که در فضای اجتماعی یافت می‌شود، در قالب ممتاز یا کوچه‌بازاری، عالی یا نازل، خوب یا بد، زشت یا زیبا و مانند آن طبقه‌بندی و معنی‌دار می‌کند و به آنها هویت دلالت‌مند می‌دهد (بورديو، ۱۳۹۱، ص ۳۴۲).

براساس آنچه در باب فرهنگ و کارکرد آن از منظر بورديو بیان شد، می‌توان گفت نسبت مفهوم سبک‌زندگی و فرهنگ، این‌همانی است. فرهنگ همان سبک‌زندگی است با این ملاحظه اساسی که جایگاه فرهنگ در ذهن عاملان و سبک‌زندگی تجلی بیرونی آن است. فرهنگ همان مقولات فاهمه است که نه‌تنها دنیای اجتماعی را برای عاملان قابل فهم می‌سازد که آن را طبقه‌بندی نیز می‌کند. اساساً فهم دنیای اجتماعی

معنایی جز طبقه‌بندی آن ندارد. تجلی عینی و بیرونی نظام طبقه‌بندی که در ذهن یا به تعبیر بوردیو در ریختار و منش افراد حک شده است، جهان سبک‌های زندگی را شکل می‌دهد؛ به همین دلیل از نظر بوردیو کسانی که ریختارشان در شرایط مشابهی شکل گرفته باشد، سبک‌های زندگی مشابهی نیز دارند.

گیدنز نیز در تعریف فرهنگ می‌نویسد: «فرهنگ به مجموعه شیوه‌های زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود. فرهنگ، چگونگی لباس پوشیدن آنها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را در بر می‌گیرد. همچنین شامل کالاهایی می‌شود که تولید می‌کنند و برای آنها مهم است» (گیدنز، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

طبق این تعریف نیز، سبک زندگی مفهومی تقریباً معادل با مفهوم فرهنگ دارد، اگرچه کاملاً با آن یکسان نیست. دلیل این عدم انطباق این است که سبک زندگی از منظر گیدنز به شیوه‌هایی از زیستن اطلاق می‌شود که اولاً از مختصات دنیای مدرن است و به‌زعم وی در جهان سنتی سخن گفتن از آن بی‌معنا است؛ درحالی که فرهنگ به تصریح خود وی از ملزومات هر نوع جامعه انسانی به‌شمار می‌رود و اختصاص به جهان مدرن ندارد (گیدنز، ۱۳۷۹، ص ۵۶). ثانیاً گیدنز سبک زندگی را به‌مثابه «سیاست زندگی» که در آن افراد فعالانه برای متحقق ساختن خویشتن مشارکت دارند، تصور می‌کند. فرهنگ تبعیت از الزامات ارزش‌ها و هنجارهای جمعی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ درحالی که سبک زندگی نوعی «روایت‌های از خود» را منعکس می‌کند که بر عاملیت، خودشکوفایی و خودمختاری عاملان از الزامات جمعی بیشتر تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص ۳۰۰).

۲-۳. نسبت فرهنگ و سبک زندگی

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت نسبت میان مفهوم سبک زندگی با مفهوم فرهنگ، «عام و خاص من‌وجه» است. سبک زندگی به یک معنا عام‌تر از فرهنگ است؛ زیرا نه تنها بعد ذهنی و الگویی حیات جمعی، بلکه بعد بیرونی فرهنگ یعنی اعمال، رفتارها و دارایی‌ها را نیز شامل می‌شود. از طرف دیگر، مفهوم سبک زندگی خاص‌تر از

فرهنگ است؛ زیرا سبک زندگی، مجموع اعمال و گرایش‌هایی است که به متن‌های خاص فرهنگی در درون یک «فرهنگ مادر» وابسته است؛ درحالی که فرهنگ کل تجربه زیسته در یک جامعه را شامل می‌شود؛ به بیان دیگر سبک زندگی یک حالت و شیوه خاص برای استفاده از کالاها، مکان‌ها و زمان‌هایی است که وضعیت کلی یک گروه را در دل یک فرهنگ مادر معین می‌کند. سبک زندگی برخلاف فرهنگ، بیانگر کلیت تجربه اجتماعی افراد نیست؛ به بیان روشن‌تر فرهنگ شیوه زیست یک جامعه در تمایز با جوامع دیگر است؛ درحالی که سبک زندگی به شیوه‌های زندگی افراد و اقشار اجتماعی مختلف در درون یک فرهنگ معین اشاره دارد و گاه در تقابل با فرهنگ مسلط صورت‌بندی می‌شود؛ بنابراین مفهوم سبک زندگی ارتباط معنایی نزدیک‌تری با مفهوم «خرده‌فرهنگ» دارد.

۳. مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی اسلامی

پس از تحلیل رابطه سبک زندگی و فرهنگ، اکنون می‌توان به تبیین شالوده‌ها و زیربنای فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم پرداخت.

۳-۱. حق‌مداری

نخستین پرسش بنیادینی که سخن گفتن از فرهنگ مطلوب را پیش می‌کشد، این است که آیا می‌توان جهان‌های فرهنگی را به حق و باطل، بایسته و نابایسته، متعالی و منحط تقسیم کرد یا اینکه فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیرند و معیاری برای تعیین حقانیت و بطلان یا حسن و قبح فرهنگی وجود ندارد و فرهنگ خوب و بایسته هر آن چیزی است که جامعه‌ای آن را پذیرفته است و در آن مقبول افتاده باشد.

در پارادایم تفکر مدرن دو پاسخ به این پرسش داده شده که هر دو نهایتاً به یک حکم ختم می‌شوند و آن بی‌معنابودن تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل است. از منظر دیدگاه‌هایی که در حاشیه نگاه پوزیتیویستی شکل گرفته‌اند، سخن گفتن از حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها از آن جهت بیهوده است که ارزش‌داوری اساساً از حیطة کاروبار

علمی و عقلانی بیرون است. وظیفه علم توصیف و تبیین رخدادها، فارغ از قضاوت‌های ارزش‌گذارانه است. طبق این دیدگاه، حداکثر می‌توان از سودمندی و کارکردی بودن فرهنگ سخن گفت، نه از حقانیت و بطلان آن.

از منظر پساتجربه‌گرایان یا پست‌مدرن‌ها نیز نه تنها داوری در باب حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها بی‌معنی است، بلکه این حکم درباره تمام نظام‌های معرفتی بشر صادق است؛ زیرا از این منظر هیچ نقطه قابل‌اتکایی بیرون از جهان‌های فرهنگی وجود ندارد که از آنجا بتوان صحت و بطلان نظام‌های معرفتی را به قضاوت نشست. هر دو رویکرد، حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها را به مقبول و نامقبول فرومی‌کاهند و بر این اندیشه تأکید می‌ورزند که عناصر فرهنگی تا زمانی که در جامعه حضور دارند و در ظرف تاریخی معینی از پذیرش عمومی برخوردارند، حق‌اند.

اما از دیدگاه قرآن کریم، اولاً نظام‌های فرهنگی به دو نوع حق و باطل تقسیم می‌شود؛ ثانیاً برای انسان‌ها این امکان وجود دارد که با ارزیابی خردورزانه و ژرف‌نگری عقلانی، فرهنگ حق را از فرهنگ باطل متمایز سازند؛ ثالثاً عاملان اجتماعی وظیفه دارند در جهت تغییر وضع نامطلوب و تحقق‌بخشیدن به نظام فرهنگی و شیوه اجتماعی حق، تلاش کنند.

از جمله آیاتی که درباره طبیعت جهان‌های فرهنگی حق و باطل بحث کرده‌اند، آیه هفدهم سوره رعد است که با بیان تمثیلی، کیفیت ظهور و ویژگی‌های فرهنگ حق و باطل را به صورت زیبایی به تصویر کشیده است. در این آیه، دو تشبیه به کار رفته است که در اولی، حق به آب صاف و باطل به حباب و در دومی، حق به فلز گران‌بهایی گداخته و باطل به حباب‌های روی آن تمثیل شده است. یعنی همان‌گونه که هنگام نزول باران، ظروف گوناگون، درّه‌ها، دریاها، چاه‌ها و بیابان‌ها به اندازه ظرفیت خود آب را می‌گیرند و روی آب‌های متراکم سیل‌آسا کفی شکل می‌گیرد و سرانجام، آب می‌ماند و کف روی آب از بین می‌رود و یا همان‌طور که هنگام ذوب کردن طلا، روی فلز آب‌شده کفی پدید می‌آید و عاقبت، این کف رخت برمی‌بندد و آن فلز گران‌بها است که به صورت زینت‌ها و زیورهای گوناگون درمی‌آید، حق نیز چنین است که وقتی

جریان پیدا می‌کند، هر کس به اندازه استعداد خود از آن بهره می‌گیرد و کف‌ها و حباب‌های باطلی که همراه حق ظهور می‌کند، رخت برمی‌بندد و تنها حق می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱، ص ۷۳۸). از این آیه معارف و اصول کلی متعددی درباره نظام اعتقادی حق و باطل استنباط می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸). از جمله اینکه ۱. ریشه‌های فرهنگ حق به متن و بنیاد هستی برمی‌گردد؛ همانند باران پربرکتی است که از جهان بالا و فوق عالی به زمین نازل می‌شود و رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می‌گردد؛ برخلاف فرهنگ باطل و شرک که بی‌ریشه است و به همین دلیل چهره تاریخی دارد و در هر عصری صورت و سیرتی دگرگونه پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸). این نکته دقیقاً از آیه ۲۴ سوره ابراهیم استفاده می‌شود که عمل حق و طیب ریشه‌دار است و عمل خبیث بی‌ریشه: «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ... وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ». ۲. باطل جلوه‌گری دارد و حق اصیل است؛ همان‌گونه که کف، روی آب را می‌گیرد و می‌پوشاند، به طوری که اگر کسی چشم‌های ژرف‌نگر نداشته باشد، همواره جلوه‌های باطل را می‌بیند و تصور می‌کند هر چه واقعیت دارد، باطل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۸). ۳. باطل به طفیل و تبع حق پیدا می‌شود و نیز با نیروی حق حرکت می‌کند. حق همیشه متکی به نفس است؛ اما باطل از آبروی حق مدد می‌گیرد و سعی می‌کند خود را به لباس حق درآورد و از حیثیت آن استفاده کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۴۰)؛ حال آنکه اگر حق نبود، باطل هم فروغی نداشت (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۱). ۴. با توجه به معنای کلمه «جفاء»، حق دوام دارد و باطل زایل‌شدنی است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۰). ۵. حق همیشه مفید و سودمند است، همچون آب زلال که مایه حیات و زندگی است؛ اما باطل بی‌فایده و بیهوده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۶۷). به همین ترتیب گروه‌ها، مکتب‌ها و برنامه‌ها به همان اندازه که مفید و سودمندند، حق بقا و حیات دارند و اگر می‌بینیم مکتب باطلی مدتی سر پا می‌ماند، به سبب آن مقدار از حقی است که به آن آمیخته شده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۰). ۶. هر جامعه‌ای به تناسب ظرفیتی که دارد از فرهنگ حق بهره می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

قرآن کریم تنها به تمایز گذاری نظام معنایی یا فرهنگ و حق و باطل اکتفا نمی کند، بلکه به کنشگران زیست جهان مؤمنانه توصیه می کند در پرتو معیارهای برگرفته از سپهر عقلانیت و حیانی و مکتبی، در جهت اصلاح وضع نامطلوب بکوشند که نمونه ای از آن توصیه اکید «امر به معروف و نهی از منکر» است (آل عمران، ۱۰۲ و ۱۱۰).

۲-۳. حکیمانگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق و مطلوب از دیدگاه قرآن، «حکمت نمونی» و «خردورز بودن» مؤلفه های فرهنگ است. قرآن کریم تنها به تمایز فرهنگ حق از باطل اکتفا نمی کند، بلکه معیار و ابزار داوری شناخت و باطل را نیز معین می کند. از منظر قرآن، فرهنگ حق به لحاظ محتوا با عقل که حجت الهی است، در تهاافت و تعارض قرار ندارد و عناصر و سازه های آن، متلائم و متناسب با حکمت و عقل است؛ به همین جهت فرهنگی که عقلانی تر و حکیمانه تر و حکمت نمون تر است، حق تر و برتر است و به هر میزان که فرهنگ ها از عقلانیت و خرد فاصله داشته باشند، به همان میزان مشتمل بر عناصر یا به تعبیر قرآن، حامل حباب ها و نابایستگی های بیشتری خواهند بود (رشاد، بی تا).

نگاه گذرا به آیات قرآن کریم، محوریت عقلانیت و خردورزی در ساماندهی زندگی بشر را آشکار می سازد. مفاهیمی چون تعقل، تفکر، تدبر، تفقه و علم. افزون بر سیصد بار در قرآن کریم استفاده شده اند، که حکایت از جایگاه رفیع و اهمیت بالای عقلانیت و خردورزی از دیدگاه قرآن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۵). خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است؛ اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می گشاید که تقریباً نوعی دشنام به شمار می آید. یکی از آن موارد مربوط به افرادی است که از عقل و خرد خود در ساماندهی زندگی بهره نمی گیرند (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۸۵): «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الْجُبْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). براین اساس طریقه و روش زندگی ای را می توان انسانی توصیف کرد که نظام باورها، آرمان ها، ارزش ها و هنجارهای آن بر عقل و حکمت استوار باشد و سبک زندگی ای را که فارغ از عقلانیت باشد، نمی توان شیوه زیست انسانی توصیف کرد.

براساس مفاد آیه ۱۷۹ اعراف، زیست جهانی که بر تعقل و استوار نیست، فروتر از زیست چارپان است و بیشتر اهل شقاوت و جهنم را کسانی تشکیل می‌دهند که از عقل و خرد بهره نگرفته‌اند. این افراد مانند چهارپایان و بلکه بدتر از آن هستند. تأمل در آیه ۱۷۰ سوره بقره نشان می‌دهد که تجربه زیسته و جهان‌های فرهنگی اولاً، در حیطه ارزیابی‌های عقلانی قرار دارند و عقل می‌تواند با ارزیابی انتقادی عناصر فرهنگی سره را ناسره متمایز کند و به‌همین دلیل است که کسانی را که به جای عقل، انباشت تاریخی و توافق جمعی پدران و نیاکان را مجوز پیروی از نظام‌های فرهنگی می‌دانند، شدیداً عتاب و نکوهش کرده است (پارسا، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳)؛ ثانیاً فهم مشترک یا سنت‌ها و انباشت‌های فرهنگی، اگر با محک عقل سنجیده نشوند، حرکت تکاملی بشر را متوقف می‌کند.

۳-۳. فطرت‌نمونی

دیگر مبنای فرهنگ مطلوب، فطرت‌نمون‌بودن آن است. طبق این مبنا، فرهنگی اصیل و برین است که عناصر آن «فطرت‌نمون» باشد و مؤلفه‌های پدیدآورنده آن از سرچشمه فطرت به‌دست آمده باشد. این معیار ضمن اینکه یکی از ویژگی‌های ذاتی فرهنگ حق را بازگو می‌کند، معیاری هم برای مقایسه فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد که براساس آن می‌توان گفت به هر میزان که یک فرهنگ به فطرت آدمی و الهی نزدیک‌تر باشد، به همان میزان اصیل‌تر و مطلوب‌تر است (ر.ک: رشاد، بی‌تا).

از دیدگاه قرآن کریم، جهان فرهنگی اگر ریشه در تکوین و نحوه آفرینش بشر نداشته باشد، نمی‌تواند اسباب کمال و سعادت او را فراهم سازد؛ بر همین اساس قرآن بشر را به پیروی از آیین و سنت‌های فرهنگی دعوت می‌کند که متناسب با اقتضائات وجودی انسان ساخت یافته است (روم، ۳۰). فطرت دست‌کم داری چهار خصلت اساسی است: اولاً هویت ربانی و قدسی دارد؛ ثانیاً پایه و اساس خلقت آدمیان است؛ بدین معنا که بشر بدان نمط و نسق آفریده شده است و نحوه هستی آدمی را شکل می‌دهد؛ ثالثاً حیات و هستی «همه انسان» بدان سرشته است و ذات آدمی بر آن اساس پدید آمده

است؛ پس همگانی و فرامکانی است؛ رابعاً تبدیل ناپذیر است؛ پس فراتاریخی است (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

با توجه به این نکات، مراد از «فطرت‌نمون» بودن فرهنگ آن است که عناصر فرهنگی (باورها، ارزشها و هنجارها) باید با ذات و نحوه هستی آدمی سازگار باشند. اساسی‌ترین دلالت همسازی فرهنگ با فطرت یا ذات انسانی، آن است که فرهنگ حق و مطلوب نمی‌تواند خودبنیاد باشد، بلکه ریشه‌های آن را می‌توان تا بنیاد و مرکز هستی که اراده تشریحی خداوند است، دنبال کرد. نظام فرهنگی‌ای که برخاسته از اراده تشریحی خداوند باشد، ضرورتاً با اقتضائات، خواسته‌ها و نیازهای اصیل انسان نیز هماهنگ است؛ از افق‌های اقلیم و تاریخ فراتر می‌رود و دارای ثبات و دوام است (ابراهیم، ۲۴). نظام فرهنگی با چنین ویژگی‌هایی است که می‌تواند مولد سبک زندگی باشد که زمینه‌های صعود انسان از فرش تا عرش را مهیا می‌کند.

۳-۴. ثبات و دوام

اندیشه نسیت فرهنگ‌ها به یک اصل مسلم در تفکر مدرن تبدیل شده است. بر اساس نگرش نسبی‌گرایانه، برای هر جامعه، الگوها و ارزش‌های فرهنگی خاصی وجود دارد و هیچ الگوی فرهنگی مستقل و خارج از شرایط زمانی و مکانی جوامع وجود ندارد؛ پس تصور واحدی از مفهوم خیر و شر، حسن و قبح نمی‌توان یافت. بایسته‌ها و نبایسته‌های فرهنگی، هستار نسبی و متحولی هستند که مشروعیت خود را از زیست‌جهان‌های اجتماعی که در آن است، می‌گیرند. هر جامعه‌ای برای خود الگویی درباره انسان و آنچه باید باشد و اینکه چگونه زندگی کند، دارد (امزبان، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

قرآن کریم در سوره ابراهیم، اندیشه نسیت فرهنگ را قاطعانه رد می‌کند و با استفاده از بیان تمثیلی و تشبیه عالی، برخورداری فرهنگ حق از بنیان‌های ثابت و بی‌بنیادی فرهنگ باطل را گوشزد می‌کند (ابراهیم، ۲۴-۲۷). خداوند، سخن پاک (نظام اعتقادی پاک) را به درخت سالم و بی‌عیب مثل می‌زند که ریشه‌اش در زمین، محکم جا گرفته و شاخه‌اش سر به آسمان کشیده است، همه‌وقت میوه می‌دهد و ثمربخش است و

سخن ناپاک (عقیده باطل و بی پایه) را به درخت بدی تمثیل می‌زند که ریشه‌اش از زمین جدا شده و قرار و ثباتی ندارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵۱-۵۳).
 سر اینکه قرآن نظام فرهنگ را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌کند، آن است که از دیدگاه قرآن، انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است. شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز زمان و مکان است، پس با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل پذیر نیست (روم: ۳۰). عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی که از شئون ثابت وجودی انسان ریشه می‌گیرند، امور ثابت و دگرگونی ناپذیرند؛ برای مثال ضرورت صدق، وفای به عهد و ادای امانت، بایستگی عدل و احسان، از جمله بایدهای ثابت و غیرقابل تغییرند و وابسته به عوامل محیطی یا زیست‌جهان‌ها نیستند.

اما شأن متغیر انسان که همان اقتضانات بعد طبیعی و زیستی او است، متحول و دگرگونی پذیر است و در هر دوره‌ای، ابزارها، سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد. نظیر نحوه تجارت، مسافرت و غیره که با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود؛ البته تحول‌پذیری مقررات و الگوهای فرهنگی‌ای که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، از منظر اسلام، بی‌قاعده و لجام‌گسیخته نیست، بلکه این تحول از یک سو تابع مبانی و قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و اسلام مکانیسم‌های متعددی نظیر اجتهاد را برای صورت‌بندی الگوها و هنجارهای متناسب با شأن متغیر انسان پیش‌بینی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۳).

۳-۵. سازواری و انسجام درونی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق را می‌توان انسجام و سازواری درونی بیان کرد. فرهنگی برین است که مؤلفه‌های آن با یکدیگر کاملاً سازمند و منسجم بوده باشند. فرهنگ مشوش، فرهنگ مختلط و فرهنگی که عناصر خود را از فرهنگ‌های مختلف وام گرفته است، فرهنگ مطلوبی نیست.

علامه طباطبایی یکی از اصول منتج از آیه ۱۷ سوره رعد را همین اصل سازواری

فرهنگ حق بیان می‌کند. به بیان ایشان، هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی دیگر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک می‌کند و سود می‌بخشد و آنها را به سوی سعادتشان سوق می‌دهد. به عقیده ایشان، این نکته از آیه مورد بحث به خوبی فهمیده می‌شود؛ زیرا در آیه، بقا و داوم را معلق به حق کرده که مردم را سود می‌بخشد. اگر عناصر نظام اعتقادی حق با یکدیگر معارض بودند و همدیگر را نفی می‌کردند، این باعث می‌شد مردم و اجتماع نتوانند از حق نفع ببرند. نظام حق نمی‌تواند ناسازواره باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹)؛ به عبارت دیگر مقصود از سازواری فرهنگ حق این است که هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی دیگر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک می‌کند و سود می‌بخشد. در فرهنگ باطل، ناگزیر تعارض وجود دارد؛ مثلاً نفع فردی با سخن گفتن از خیر جمعی ناسازگار است. عدالت با لیبرالیسم ناسازگار است و ...

۳-۶. پیشرانی

اصالت و پیشرانی فرهنگ و نظام معنایی یکی دیگر از مبانی فرهنگ‌شناختی قرآن است. فرهنگ نسبت به دیگر نهادهای اجتماعی، نقش پیشرانی و تعیین‌کنندگی دارد. از دیدگاه قرآن بعد ذهنی یا نظام معنایی مشترک، نه تنها در شالوده‌ریزی حیات جمعی آدمیان نقش بنیادی دارد، بلکه در ایجاد تحول و دگرگونی‌های اجتماعی نیز از اهمیت زیربنایی برخوردار است و با ایجاد تحول در آن، شکل‌ها و صورت‌بندی‌های حیات جمعی نیز متحول می‌شوند.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارند که محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی در صورت‌بندی حیات انسان معرفی می‌کنند. از جمله قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴). طبق این آیه، عمل انسان مترتب بر نوع شاکله‌ای است که کسب کرده است و به تعبیر علامه، شاکله نسبت به عمل، به منزله روح در بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

شاکله که از آن به نظام شخصیت تعبیر می‌شود، چیزی جز همان نظام معنایی یا فرهنگ درونی شده نیست. موجود انسانی هنگام تولد به‌عنوان نظام ارگانیک چیزی جز مجموعه‌ای از نیازها یا ظرفیت‌های بالقوه نیست. طی فرایند اجتماعی شدن است که فرد به تدریج آرمان‌ها، ارزش‌ها و تمایلات گوناگون و اجتماعاً تعریف شده را کسب می‌کند و شاکله‌اش شکل می‌گیرد؛ بنابراین شاکله در یک تعریف ساده عبارت‌است از نظامی از تمایلات، گرایش‌ها، انتظارات و الگوهای رفتاری که افراد طی فرایند تربیت اجتماعی یا جامعه‌پذیری، آنها را آموخته و درونی کرده‌اند.

از جمله آیاتی که به‌صراحت محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی تغییرات حیات انسانی بیان می‌کند، آیه یازدهم سوره رعد است. در این آیه، هرگونه تغییر بیرونی و آفاقی در سطوح زندگی آدمیان، چه در جهت خیر و کمال و چه در جهت شر و انحطاط، تابعی از تغییرات درونی و انفسی آدمیان شمرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱). طبق مفاد این آیه، سنت حتمی و لایتغیر خداوند بر این ابنا یافته است که وضع بیرونی و دنیای اجتماعی هیچ قوم و گروهی را بدون تغییر و تحولات درونی و انفسی آنها، تغییر ندهد؛ از این رو اگر انسان‌ها ذهنیت‌ها و دنیای باطنی خود را در جهت تعالی و تکامل متحول سازند، در سطوح ظاهری زندگی و معیشتشان نیز شاهد برخورداری ویژه از نعمت‌های الهی خواهند بود؛ برعکس در صورتی که باورها، ارزش‌ها، تمایلات، اهداف و آرمان‌های جمعی یا اکثری مردم یک جامعه دستخوش اعوجاج و انحراف گردد و آنها را از هدایت در مسیر درست مانع شود، نه تنها تحول مثبتی در روبناهای جامعه به‌وقوع نخواهد پیوست که تباهی‌ها و محرومیت‌های متناسب نیز دامنگیر خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۰). تحول مثبت، تکاملی و پیش‌رونده جوامع، برآیند و محصول محتوایی باطنی یا نظام معنایی مشترکی است که ایده‌نال‌ها، اهداف و مقاصد آن از سپهر عقلانیت قدسی و تعالیم وحیانی گرفته شده است (اعراف، ۹۶). در مقابل، نظام معنایی‌ای که بر اساس کفر و شرک استوار است و آرمان‌ها و ایده‌نال‌های آن از سپهر فرهنگ بی‌خدایی و سکولار گرفته شده باشد، جامعه بشری را به‌سوی انحطاط و هلاکت سوق می‌دهد (طباطبایی،

۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ همان گونه که نظام معنایی طیب باعث می شود اعمال و کنش های آدمیان در مسیر تعالی سوق یابد، عمل صالح و نهادینه شدن آن نیز به اعتلای باورها، عقاید و ارزش های جامعه کمک می کند؛ سپس در آیه مورد بحث پس از آنکه قرآن نقش نظام معنایی و ایمان را در فرایند صعود و تکامل متذکر می شود، این مطلب را نیز یادآوری می کند که عمل صالح نیز می تواند در اعتلای نظام باورها و ارزش های مشترک نقش داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳).

نتیجه گیری

۱. فرهنگ بعد محتوایی و نرم افزاری سبک زندگی را شکل می دهد.
۲. سبک زندگی طیب در جامعه ای امکان تحقق دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشد یافته ریشه گرفته باشند.
۳. فرهنگ متعالی دارای تمایزات ماهوی با فرهنگ غربی است که حق مداری، حکیمانگی، فطرت نمونی، دوام و سودمندی از ویژگی های آن است.
۴. فرهنگ متعالی دارای دو شاخصه بنیادی است: ۱. رشد علمی به معنای جامع آن که رفع جهالت را به دنبال دارد. ۲. رشد اخلاقی و تزکیه افراد که به رفع ضلالت و گمراهی منجر می شود. مشکل اصلی جامعه چه در عصر جاهلیت قدیم و چه جدید، همان ندانستن اصول تمدن و فرهنگ ناب یا عمل نکردن به آن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی قدیم و مدرن است. پس اسلام مهم ترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع آن را جهالت زدایی و ضلالت رویی می داند تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم، کتاب و حکمت جایگزین گردد و با برطرف شدن ضلالت و گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح جانشین شود. قرآن کریم این دو جهت گیری اساسی در رشد و توسعه فرهنگی را به عنوان وظیفه حکومت اسلامی در آیات مختلف از جمله آیه ای که می آید؛ ذیل مورد تأکید قرار داده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيَرْكَبُهُمْ

وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (جمعه: ۲). در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های نظام اسلامی مطرح می‌شوند، جریان تعلیم جهت جهل‌زدایی و جریان تزکیه برای ضلالت‌روبی از شاخصه‌های اصلی آن قرار دارند و آیه مزبور، جامعه اُمّی و نادان و بی‌سواد را به فراگیری دانش تشویق می‌کند تا از اُمّی‌بودن رهایی یابند و به عالم و آگاه‌شدن برسند و نیز جامعه گمراه و تبهکار را به طهارت روح فرا می‌خواند تا از بزهکاری برهند و به پرهیزکاری و وارستگی بار یابند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. اکتستین دنیل؛ و روی کرن. (۱۳۸۹). ارزیابی و درمان سبک زندگی (مترجمان: حمید علیزاده و دیگران). اهواز: رسش.
۲. امزیان، محمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی (مترجم: عبدالقادر سواری). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باکاک، رابرت. (۱۳۸۱). مصرف (مترجم: خسرو صبری دشتی). تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۴. بوردیو، پی‌یر. (۱۳۹۱). تمایز (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ دوم). تهران: نشر ثالث.
۵. پارسائیا، حمید. (۱۳۸۴). نسبت مفهوم عقل در آیات و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام، علوم قرآن و تفسیر معارج، ۱(۱)، صص ۸۳-۱۱۲.
۶. تامین، ملوین ماروین. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابری‌های اجتماعی (مترجم: عبدالحسین نیک‌گهر، چاپ چهارم). تهران: توتیا.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه. (چاپ چهارم). قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۱، چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). فلسفه دین. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). سبک‌زندگی اسلامی و معانی قریب‌الافق با آن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. رشاد، علی‌اکبر. (بی‌تا). مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی. بازیابی شده در: <http://rashad.ir/?p=1234>
۱۳. ذکایی، محمدسعید. (۱۳۸۱). خرده‌فرهنگ، سبک زندگی و هویت. رشد آموزش علوم اجتماعی، (۲۰ و ۲۱)، صص ۲۰-۲۷.
۱۴. زیمل، گئورگ. (۱۳۸۰). تضاد فرهنگ مدرن (مترجم: هاله لاجوردی)، ارغنون، (۱۸)، صص ۲۲۵-۲۴۶.

۱۵. فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صحیح صادق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
۱۷. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۲). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.
۱۸. کنولاخ، هوبرت. (۱۳۹۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت (مترجم: کرامت‌الله راسخ). تهران: نشر نی.
۱۹. کوش، دنی. (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی (مترجم: فریدون وحید). تهران: سروش.
۲۰. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نشر نی.
۲۱. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری، چاپ ششم). تهران: نشر نی.
۲۲. لاندین، رابرت ویلیام. (۱۳۹۲). نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: ویرایش.
۲۳. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۸۶). مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱(۱)، صص ۱۹۹-۲۳۰.
۲۴. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۹۰). دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۵. وبر، ماکس. (۱۳۸۴). دین قدرت و جامعه (مترجم: احمد تدین). تهران: سمت.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۳ و ۱۳). تهران: صدرا.
۲۷. مطهری؛ مرتضی. (۱۳۹۶). اسلام و نیازهای زمان (ج ۱، چاپ چهل و پنجم). تهران: صدرا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۳ و ۱۰). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. هرگنهان، بی. آر. (۱۳۸۹). تاریخ روان‌شناسی (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: ارسباران.

References

* *Holy Quran.*

1. Amzian, M. (1389 AP). *Research Methods in Social Sciences from Positivism to Normalism* (A. Q. Savari, Trans.). Tehran: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
2. Bocock, R. (1381 AP). *Consumption* (Kh. S. Dashti, Trans.). Tehran: Shirazeh Publishing and Research. [In Persian].
3. Bourdieu, P. (1391 AP). *Distinction* (H. Chavoshiyan, Trans., 2nd ed.). Tehran: Nashr-e Sales. [In Persian].
4. Coser, L. A. (1382 AP). *Masters of sociological thought: ideas in historical and social context* (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian].
5. Cuhe, D. (1381 AP). *The notion of culture in social sciences* (F. Vahida, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian].
6. Eckstein, D. G., & Kern, R. (1389 AP). *Psychological fingerprints lifestyle: assessments and interrentions* (M. Yousefi, H. Alizadeh, & F. Karami, Trans.). Ahwaz: Rashesh. [In Persian].
7. Fazeli, M. (1382 AP). *Consumption and lifestyle. Qom: Sobh Sadeq*. [In Persian].
8. Giddens, A. (1378 AP). *Modernity and self - Identity: Self and society in the late modern age* (N. Movafaghian, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
9. Giddens, A. (1379 AP). *Sociology* (M. Sabouri, Trans., 6th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
10. Hergenbahn, B. R. (1389 AP). *An introduction to theories of learning* (Y. Seyed Mohammadi, Trans.). Tehran: Arasbaran. [In Persian].
11. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Faqih* (4th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian].
12. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *The Source of Thought* (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian].
13. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Tasnim*. Qom: Esraa Publications. [In Persian].
14. Knoblauch, H. (1390 AP). *Wissenssoziologie* (K. Rasekh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
15. Lundin, R. W. (1392 AP). *Theories and systems of psychology* (Y. Seyed Mohammadi, Trans.). Tehran: Virayesh. [In Persian].

16. Mahdavi Kani, M. S. (1390 AP). *Religion and lifestyle*. Tehran: Imam Sadeq (PBUH) University. [In Persian].
17. Mahdavi Kani. (1386 AP). The concept of style of life and its field in social sciences. *Journal of Iranian Cultural Research*, 1(1), pp. 199-230. [In Persian].
18. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). *Tafsir Nemooneh* (Vols. 3 & 10). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian].
19. Motahhari, M. (1377 AP). *Collection of works* (Vols. 3 & 13). Tehran: Sadra. [In Persian].
20. Motahhari, M. (1396 AP). *Islam and the requirements of time* (Vol. 1, 45th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian].
21. Parsania, H. (1384 AP). *Relationship between the concept of intellect in verses and hadiths and intellect in Islamic culture and history*. Quranic sciences and Tafsir Ma'arj, 1(1), pp. 83-112. [In Persian].
22. Rashad, A. A. (1383 AP). *Philosophy of Religion*. Tehran: Publications of Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
23. Rashad, A. A. (1392 AP). *Islamic lifestyle and meanings close to it*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian].
24. Rashad, A. A. (n.d.). *Cultural foundations of the model of Islamic-Iranian progress*. (<http://rashad.ir/?p=1234>). [In Persian].
25. Simmel, G. (1380 AP). Contradiction of Modern Culture (H. Lajevardi, Trans.). *Arghanon*, (18), pp. 225-246. [In Persian].
26. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
27. Tumin, M. M. (1385). *Social stratification; the forms and functions of inequality* (A. Nikgozar, Trans., 4th ed.). Tehran: Tutia. [In Persian].
28. Weber, M. (1384 AP). *The Religion of Power and Society* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].
29. Zokaei, M. S. (1381 AP). Subculture, lifestyle and identity. *The Growth of Social Science Education*, (20 & 21), pp. 20-27. [In Persian].

The Importance and Social Functions of Tawalla and Tabarra in the Islamic Lifestyle

Ruhollah Mohammadi¹

Farzaneh Akbarpanah²

Received: 20/08/2019

Accepted: 14/07/2020

Abstract

Islamic lifestyle is a set of insights, attitudes, values, and behavioral patterns using Islamic teachings that people choose as a way of life. The current paper, with the aim of answering the question "What is the importance and social functions of Tawalla (loving of Ahlulbayt) and Tabarra (disassociation with those who oppose God and those who caused harm to and were the enemies of the Islamic prophet Muhammad or his family) in the Islamic lifestyle?" examines this issue using description and analysis and in a library method. Accordingly, one of the important principles of social lifestyle is the principle of Tawalla and Tabarra that organizes and directs the human attitude and determines his way of life in society and plays an important role in demarcating individuals in the arena of action. In this way, social unity and cohesion, directing communications and social behaviors, avoiding the conspiracies of the enemy, resolving the problems of the people, etc. are among the most important social functions of Tawalla and Tabarra in the Islamic lifestyle.

Keywords

Tawalla, Tabarra, love and hate, function of Tawalla and Tabarra, lifestyle.

1. Assistant professor of the department for the Qur'an and Hadith Sciences at University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, Shahroud University, Iran (author in charge). roohollah.mohammadi88@gmail.com.

2. M. A. graduated from University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an Faculty of Qur'anic Sciences, Mashhad, Iran. farzaneh.akbarpanah@gmail.com

اهمیت و کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی

روح‌الله محمدی^۱ فرزانه اکبرپناه^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۴

چکیده

سبک زندگی اسلامی، مجموعه‌ای از بینش‌ها، نگرش‌ها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری مستفاد از آموزه‌های اسلامی است که افراد آن را به‌عنوان شیوه زندگی برمی‌گزینند. نوشتار حاضر، با هدف پاسخ به این سؤال که «تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی چه اهمیت و کارکردهای اجتماعی دارد» با استفاده از توصیف و تحلیل و به روش کتابخانه‌ای به بررسی این موضوع می‌پردازد. براین اساس، یکی از اصول مهم سبک زندگی اجتماعی، اصل تولی و تبری است که نگرش انسان را سامان و جهت می‌بخشد و شیوه زیست وی در اجتماع را تعیین می‌کند و نقش مهمی در مرزبندی افراد در حوزه عمل دارد. از این رهگذر، وحدت و انسجام اجتماعی، جهت‌دهی ارتباطات و رفتارهای اجتماعی، درامان‌ماندن از توطئه‌های دشمن، رفع گرفتاری‌های مردم و ... از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی‌اند.

کلیدواژه‌ها

تولی، تبری، حبّ و بغض، کارکرد تولی و تبری، سبک زندگی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود، ایران
 roohollah.mohammadi88@gmail.com (نویسنده مسئول).

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد، ایران.
 farzaneh.akbarpanah@gmail.com

* محمدی، روح‌الله؛ و اکبرپناه، فرزانه. (۱۳۹۹). اهمیت و کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی (استاد راهنما: روح‌الله محمدی). پایان‌نامه کارشناسی. دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران، گروه تفسیر قرآن کریم. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۹۶-۱۲۳.

مقدمه

یکی از اصول مهم در سبک زندگی اسلامی اصل تولی و تبری است که کارکردهای مختلفی در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. تولی و تبری به‌طورذاتی در سرشت انسان نهادینه شده است؛ چراکه آدمیان به‌گونه‌ای خلق شده‌اند که امور سازگار با خود را جذب، و امور ناسازگار با خود را دفع می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۶). این فرایند در گیاهان و حیوانات به صورت غریزی و به هدایت تکوینی الهی، همواره انجام می‌گیرد؛ اما در انسان، با توجه به نقش اراده، قدرت و اختیار، فرایند جذب و دفع وابسته به اقدام آگاهانه او است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۸۲).

تولی و تبری به معنای دوست‌داشتن آنچه خدا دوست دارد و بیزاری از آنچه خداوند دوست ندارد، است؛ یعنی انسان از لحاظ عاطفی، قلب خود را از محبت خدا و جانشینان به‌حق آنان و مؤمنان پر کند و درعین حال کینه دشمنان آنان را به دل بگیرد و از نظر سیاسی و اجتماعی، حکومت الهی را بپذیرد و از حکومت دشمنان اسلام، دوری جوید (شکوری، ۱۳۷۷، ص ۴۴۶).

عصر حاضر که عصر تکنولوژی و پیشرفت است و انسان‌ها برای رسیدن به پیشرفت‌های مادی و ظاهری تلاش می‌کنند، رفتارهای انسان‌ها دچار خدشه شده و معنویات و اصول اخلاقی تا حدودی کنار گذاشته شده‌اند؛ اما باید دانست که اگر بشر در زندگی فردی و اجتماعی خود تنها خدا و اولیای او را سرمشق خود قرار دهد، از راه درست هرگز خارج نمی‌شود و بسیاری از نابسامانی‌های زندگی وی حل خواهد شد. دین اسلام که برای هدایت انسان در همه زمان‌ها نازل شده، به این اصل مهم - یعنی تولی و تبری - توجه کرده است؛ اصلی که سعادت دنیا و آخرت در آن نهفته است. پس ضروری است که این اصل و کارکردهای آن برای جامعه تبیین گردد تا راه‌حلی برای بسیاری از مشکلات باشد.

هدف این جستار، بیان اهمیت و تبیین کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی است. از آنجا که به این مسئله مهم و کارکردهای آن در تحقیقات گذشته توجه کافی نشده است، این نوشتار به بررسی این مسئله می‌پردازد.

۱. پیشینه تحقیق

بحث از آیین و روش زندگی در ادیان الهی یا بشری، به مفهوم عام، از دیرباز مطرح بوده است؛ اما موضوع «سبک زندگی» به عنوان یک اصطلاح، در گذشته به صورت مستقل مطرح نبوده، بلکه بخشی از محتوای آن (با تسامح در معنی) در ضمن مسائل دیگر مانند آیین و آداب زندگی و برنامه زندگی عنوان شده است.

بررسی پیشینه موجود در زمینه سبک زندگی در ایران نشان می‌دهد سابقه پژوهش در این زمینه عمر طولانی ندارد؛ البته از سال ۱۳۸۰ تاکنون اقبال محققان به سوی این موضوع بیشتر شده است. در عین حال، بررسی منابع نشان می‌دهد تاکنون مطالعه‌ای که اختصاصاً در مورد اهمیت و کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی باشد، انجام نشده است. با وجود این در مورد تولی و تبری مطالعاتی صورت گرفته است، مثل: ۱. کتاب تولی و تبری در قرآن نوشته قدرت‌الله فرقانی، جعفر وفا و احمد حیدری (۱۳۹۰)؛ در این کتاب انواع ولایت، حد و مرز و فلسفه تولی و تبری، شیوه‌های برائت، تولی و تبری در سیاست خارجی، مظاهری از تولی و تبری بررسی شده است. ۲. پایان‌نامه آثار تربیتی، سیاسی و اجتماعی تولی و تبری، نوشته علی نیکویی (۱۳۸۴)؛ این پژوهش آثار تربیتی (هدایت، آرامش، پویایی و تحرک، دست‌یافتن به الگوهای مناسب)، آثار سیاسی (نفی حاکمیت طواغیت، جهاد و مبارزه) و آثار اجتماعی (خدمت‌رسانی، آزادی، کنترل و نظارت، تعاون) تولی و تبری را از نگاه قرآن مورد پردازش قرار داده است. ۳. پایان‌نامه مصادیق و معیارهای تولی و تبری در قرآن و حدیث، نوشته فاطمه احمدی (۱۳۹۳)؛ در این پایان‌نامه معیارهای تولی (ایمان، تقوا، صداقت و...)، معیارهای تبری (دشمنی با خدا، بدخواهی، فسادگری و...)، مصادیق تولی (خداوند، رسول اکرم، اهل بیت، علما)، مصادیق تبری (کافران، منافقان و...)، آثار دنیوی (بندگی خدا، استكمال دین، حکمت) و آثار اخروی تولی و تبری (امنیت در قیامت، ورود به بهشت و...) مورد واکاوی شده است. ۴. مقاله «فلسفه تولی و تبری از نگاه قرآن و روایات»، نوشته عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۷)؛ این مقاله در مجله پاسداران چاپ شده است. در این پژوهش مفهوم و حقیقت تولی و تبری، مودت اهل بیت، شرایط تحقق

توکی و تبرّی (معرفت، تلازم توکی و تبرّی، اقتدای عملی به اولیای الهی و انزجار عملی از دشمنان و...)، آثار محبت اهل بیت علیهم السلام و فلسفه توکی و تبرّی بررسی شده است. در عین حال در هیچ یک از این منابع به مسئله کارکردهای اجتماعی توکی و تبرّی در سبک زندگی اسلامی از نگاه قرآن و روایات معصومان علیهم السلام پرداخته نشده است که هدف این نوشتار است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. توکی

از ماده «وکی»، در لغت به معنای پذیرش ولایت است. «وکی» در زبان عرب به معنای دوست، یاور و سرپرست آمده است. چنان که مصدر آن «ولایت» نیز به معنای دوستی و سرپرستی به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۶۷۲-۶۷۳). معنای اصلی واژه «وکی»، نزدیکی (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۵۲۸) و قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۴۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۵).

توکی از یک جهت به معنای پذیرش دوستی و از جهت دیگر به معنای پذیرش سرپرستی و کسی را سرپرست خود قرار دادن است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۶۲۷۲؛ معین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷۰). گاه بدون حرف «عن» و گاه با «عن» به کار می‌رود. در صورتی که بدون حرف «عن» استفاده شود، به همان معنای لغوی، یعنی نزدیکی و توجه کردن، دوست‌دانستن کسی و پیروی کردن از او، وکی گرفتن وی و یاری رساندن به او ذکر شده و در صورتی که با حرف «عن» به کار رود به معنای اعراض و روی گرداندن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۲۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۶).

با توجه به موارد مختلف کاربرد این کلمه در قرآن و روایات می‌توان نتیجه گرفت که اصل واحد و مفهوم مشترک مشتقات ماده توکی، قرب و نزدیکی است که همان دوستی و تحت ولایت کسی یا چیزی قرار گرفتن است که از آثار آن یاری رساندن و پشتیبانی کردن است.

۲-۲. تبری

از ماده «تبرء» و به معنای بیزاری جستن، دوری گزیدن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۴۶-۴۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۴۹) و کناره گیری از چیزی است که انسان از نزدیک شدن به آن تنفر دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۴). تبری دوری جستن از فرد و جریان است که جهت الهی ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰، ص ۱۵) و هم‌نشینی با آن خوشایند نیست (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۲۱). تبری در قرآن کریم به معنای کنارشدن و بیزاری جستن آمده است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۳)؛ چنان که می‌فرماید: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ...؛ هنگامی که برای او روشن شد که وی دشمن خدا است، از او بیزاری جست» (توبه، ۱۱۴).

ماده تبری در ۲۷ آیه از ۲۰ سوره قرآن، ۳۰ بار تکرار شده است و کاربردهای قرآنی (توبه، ۱۱۴؛ الممتحنه، ۴؛ یونس، ۴۱؛ هود، ۵۴؛ یوسف، ۳۷-۳۸) و روایی (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، صص ۵۱-۶۴)، کم و بیش در مفهوم لغوی و به همان معنای دوری جستن و اظهار بیزاری از کسی یا چیزی به کار رفته است.

۲-۳. سبک زندگی

عبارت «سبک زندگی» در زبان‌های مختلف به شکل‌های مختلف به کار رفته است. در زبان آلمانی «lebensstil» و در زبان انگلیسی در گذشته در شکل «life style» و «style of life living» و امروزه بیشتر به صورت «lifestyle» استفاده شده است (مهدوی کنی، ۱۳۹۰، ص ۴۶). واژه سبک در زبان عربی مصدر ثلاثی مجرد، به معنی گداختن و به‌قالب ریختن زر و نقره است (فراهدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۳۸). معادل واژه «سبک» در زبان عربی تعبیر «اسلوب» و روش خاصی که شاعر یا نویسنده، احساس خود را بیان می‌کند، به کار رفته است (بهار، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸)؛ اما مفهوم «سبک» فراتر از آن است که بدان اشاره شد؛ چنان‌که در کتاب الشعر و الشعراء ابن‌قتیبه (م ۲۷۰ق)، واژه سبک به معنی طرز، شیوه، سیاق و طریقه به کار رفته است (آذرنوش، ۱۳۴۹، صص ۹۱-۹۲).

در کتاب‌های لغت انگلیسی، تعریف‌هایی متفاوتی برای اصطلاح «سبک زندگی» ارائه شده است. گاهی توضیح واژگانی از ترکیب «سبک زندگی» است، مانند «روش نوعی زندگی فرد، گروه یا فرهنگ» (ویستر، ۱۳۷۹، ص ۶۷۲) یا «روش خاصی که یک فرد یا گروهی از مردم بر اساس آن کار و زندگی می‌کنند» (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 1987, p. 743). این ترکیب گاهی به معنای اصطلاحی آن در علوم اجتماعی و روان‌شناسی به کار رفته است: شیوه زندگی که بازتاباننده گرایش‌ها و ارزش‌های یک فرد یا گروه است، نگرش‌ها، سلیقه‌ها، معیارهای اخلاقی، سطح اقتصادی و... که با هم، طرز زندگی کردن فرد یا گروهی را می‌سازد (آتشین‌صدف، ۱۳۹۲، ص ۱۵، به نقل از لغت‌نامه رندم هاوس). سازمان بهداشت جهانی سبک زندگی را الگوهای مشخص و قابل تعریف رفتار می‌داند که از تعامل بین ویژگی‌های شخص و موقعیت‌های محیطی و اجتماعی اقتصادی حاصل می‌شود (Kerr, 2000, p. 75).

با توجه به تعریف‌های بیان‌شده می‌توان نتیجه گرفت سبک زندگی مجموعه‌ای از نگرش‌ها، باورها و رفتارها و جهت‌گیری‌های افراد در زندگی است.

۲-۴. سبک زندگی اسلامی

از آنجاکه واژه «سبک زندگی» از واژه‌های متداول در سده اخیر است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان معادلی برای آن در فرهنگ اسلامی یافت. به نظر می‌رسد با همه اختلاف مفهومی و ماهیتی که دو عبارت «سبک زندگی» و «سیره و سنت» دارند، می‌توان این دو عبارت را در فرهنگ اسلامی بر یکدیگر منطبق دانست (فیضی، ۱۳۹۲، صص ۳۱-۳۲).

طبق تفسیری که دین را به معنای روش و شیوه زندگی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۲)، دین به معنای تسلیم‌شدن نیست، بلکه روشی است که از طرف خداوند برای انسان‌ها ترسیم شده است و انسان‌ها باید بدان عمل کنند؛ از این‌رو سبک زندگی اسلامی، متشکل از دو عنصر «بینش» و «منش» اسلامی است. بینش همان باورها و اعتقادات اسلامی سبک زندگی را تشکیل می‌دهد و منش دو بعد اخلاق و ارزش‌های

اسلامی و حقوقی را شامل می‌شود که این دو با هم به رفتار افراد معنی می‌بخشند. در این صورت هسته مرکزی سبک اسلامی را خداباوری تشکیل می‌دهد که شالوده دین اسلام است و با دیگر اعتقادات اسلامی، زنجیره‌ای از آداب را پدید می‌آورد که خود بُعدی از هستی اجتماعی می‌شود. مفهوم اسلامی بودن، انعکاس «مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳) و هدف از سبک زندگی اسلامی، ایجاد نظام اسلامی و جامعه دینی و به اصطلاح حیات طیبه‌ای است که اسلام وعده تحقق آن را داده است که شالوده آن را ایمان و عمل صالح تشکیل می‌دهد (نحل، ۹۷). جامعه‌ای متشکل از مجموعه افرادی که حول محور واحد (خدامحوری) بسط یافته و دارای بینش‌ها و باورهای خاص است، در پرتو ایمان و تحت لوای فرهنگ و روش رفتاری واحد که برگرفته از تعالیم دینی و حیانی است، دارای هویت واحد دینی هستند.

از این رو می‌توان اذعان کرد، احکام جاودانه قرآن و سیره پیامبر ۹ و اهل بیت 7، بیانگر شیوه‌ای از زندگی است که سبکی از زندگی آرمانی و درعین حال واقع‌گرایانه‌ای را پیشنهاد کرده است.

۳. اهمیت تولی و تبری در سبک زندگی

مجموعه اصول و فروع دین از یک قاعده «نفی» و «اثبات» پیروی می‌کند؛ چنان‌که «اثبات» بدون «نفی» و نفی بدون اثبات به تنهایی ثمرده نخواهد بود. به گفته تمام تواریخ، جمله «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تُفْلِحُوا» اولین شعار پیامبر اکرم ۹ از جانب خدا است (یعقوبی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۲۴؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۵؛ عقیلی حلبی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۶۱۴). اولین حرف دعوت پیامبر ۹ درباره اولین اصل دین مبین اسلام، کلمه «لا» است که به معنی «نه» و در مقام «نفی» است؛ نفی تمام «اله‌ها» و پذیرش تنها معبود یعنی «الله». بدین معنی توحید با نفی آغاز می‌شود و با اثبات ادامه می‌یابد. خلاصه دین را هم می‌توان در «نفی و اثبات» یا به عبارت دیگر در «تبری و تولی» دانست.

از نظر اسلام، منطق زندگی بشری بر اساس اصول ثابتی است که سیره و سبک

زندگی افراد را شکل می‌دهد و شرایط اجتماعی، اوضاع اقتصادی، وضع طبقاتی باعث تغییر آنها نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۶۴). از مهم‌ترین این اصول، «دوستی و دشمنی برای خدا» است.

تولّی و تبری به‌عنوان یکی از فروع دین اسلام از نظر شیعه از مهم‌ترین اصول سبک زندگی اسلامی است که علاوه بر آیات^۱ و روایات بسیار^۲ (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۱۵-۳۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، صص ۵۱-۶۴)، در میان آثار فِرَق اسلامی مورد توجه قرار گرفته است و بسیاری از علمای شیعه و اهل سنت و دیگر فِرَق اسلامی از جمله پیروان اباضیه، مسئله تولّی و تبری را به‌گونه‌ای اثبات کرده‌اند که اعتقاد و التزام‌نداشتن به آن به معنای فقدان ایمان است (حداد عادل، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۶۰۴).

تولّی و تبری نقش روشنی در مرزبندی افراد در حوزه عمل و جایگاه مهمی به‌عنوان معیار و ترازوی سنجش اعمال مؤمنان دارد؛ چنان که از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «الزُّمُوا مَوَدَّتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّهُ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ يُحِبُّنَا دَخَلَ الْجَنَّةَ بِشَفَاعَتِنَا وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَنْفَعُ عَبْدٌ بَعْمَلِهِ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهِ بِحَقِّنَا» (مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۱۳ و ۴۴).

این اصل یکی از عوامل ضروری برای حیات و تعالی هر فرد و جامعه در سبک زندگی وی است؛ زیرا نگرش انسان را سامان و جهت می‌بخشد و شیوه زیست وی در اجتماع را تعیین می‌کند. اگر در آیات قرآنی سخن از تولّی و تبری به میان می‌آید، در حقیقت از آن رو است تا شخص راه را گم نکند و در مسیری نادرست تحت تأثیر گفتمان‌های دیگر قرار نگیرد و ناخودآگاه در مسیری گام بردارد که دشمنان آن را تعیین و تلقین و تثبیت کرده‌اند.

۴. کارکردهای اجتماعی تولّی و تبری در سبک زندگی

باید دانست اقتدای عملی به خداوند و پیشوایانش و در مقابل انزجار و دشمنی با ائمه

۱. ر.ک: بقره، ۱۶۶؛ آل عمران، ۲۸؛ نساء، ۱۳۸ و ۱۴۴؛ مانده، ۵۷، ۷۸ و ۸۰-۸۱؛ توبه، ۱، ۳، ۱۶، ۲۳ و ۲۴؛ یونس، ۴۱؛ ممتحنه، ۱، ۴، ۹، ۱۳؛ زخرف ۲۶؛ مجادلّه ۲۲ و ...
۲. باب وجوب موالاة أولیائهم و معاداة أعدائهم، و ...

کفر و باطل، در سراسر زندگی فردی و جمعی آدمی ثمراتی باقی می‌گذارد. برخی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی عبارت‌اند از:

۴-۱. وحدت و انسجام اجتماعی

اتحاد و انسجام افراد جامعه، عامل صعود و اختلاف، سهمگین‌ترین سبب انحطاط جامعه است؛ به همین دلیل اسلام در دعوت افراد به وحدت اسلامی تأکید ورزیده و اتحاد را مایه عزت جامعه و تفرقه را خذلان و خفت‌زا می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج ۱۷، ص ۳۵۴)؛ از این رو می‌توان گفت یکی از عوامل اقتدار امت اسلامی، وحدت و انسجام است؛ اما اتحاد و انسجام، عامل وحدت‌بخش لازم دارد و چه عاملی پایدارتر از توحید و ولایت الهی می‌توان یافت که رفتارها بلکه باورها را منسجم کند؛ همان توحیدی که با ولایت و مدیریت انسان‌های برگزیده رخ می‌نماید و قانون و مشیت مبتنی بر حقانیت الهی را مبنای دفع و رفع منازعات قرار می‌دهد (حاجی صادقی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

برخلاف عقیده توحیدی که اتحادی حقیقی را در جهان به تصویر می‌کشد، شرک نشانه‌ای از تکبر و اختلاف در مواجهه با مسائل است که مانعی درونی و تناقضی اجتماعی بر سر راه اتحاد می‌نشانند (حکیم، ۱۳۷۷، ص ۵۲۰). این بدان جهت است که مؤمنان تنها یک «ولی» دارند؛ اما مشرکان دارای اولیای متعددند: «اللَّهُ وَ لِي الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ...» (بقره، ۲۵۷).

خداوند در این آیه شریفه کلمه «نور» را مفرد و کلمه «ظلمت» را جمع آورده تا اشاره کند حق همیشه یکی است و در آن اختلافی نیست، برخلاف باطل که متشتت و مختلف است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۶).

در سایه تولی و تبری نظام اسلامی از نظر ساختاری، از همبستگی اجتماعی بالایی برخوردار می‌شود و برای پیروی از دستورهای خدا و رسولش آماده می‌شود و با پیروی از خدا و رسول اکرم ﷺ و ترک نزاع (انفال، ۸ و ۴۶؛ نساء، ۵۹) و چنگ‌زدن به دین الهی (آل‌عمران، ۱۰۳) همگرایی‌ها و واگرایی‌ها منسجم خواهد شد.

براین اساس، از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی می‌توان به انسجام اسلامی اشاره کرد. اتحاد موجب حفظ صلح، آرامش، امنیت و دورماندن از جنگ و خونریزی و جدایی می‌شود؛ چراکه حس نوع‌دوستی و همکاری متقابل را تقویت می‌کند و همه فتنه‌های اجتماعی را که از برتری‌جویی نژادی ناشی است، از بین می‌برد. قرآن از تفرقه، به کرانه گودال آتش جنگ یاد کرده است که اتحاد، خطر فروافتادن در چنین گودالی را برطرف می‌سازد (آل‌عمران، ۱۰۳) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۶۹). با این طرز فکر در سبک زندگی اسلامی، اجتماع هماهنگ می‌شود و در سایه آن می‌تواند استقلال و عزت خود را همواره حفظ کند.

۲-۴. جهت‌دهی ارتباطات و رفتارهای اجتماعی

نگاهی گذرا به آموزه‌های قرآنی و روایی بیانگر آن است که مؤمن باید در شیوه ارتباطات و رفتارهای اجتماعی براساس بینش و نگرشی خاص عمل کند که اساس آن بر پایه تولی و تبری سامان یافته است. هرگاه سخن از امت اسلامی به میان می‌آید، اصولاً گروه‌های هم‌عقیده و هم‌هدفی هستند که معیار هم‌گرایی و واگرایی آنان در رفتارهای اجتماعی، براساس دستورهای دینی تنظیم شده است. هرچند ممکن است جوامع دیگر بشری برای برآوردن نیازهای مادی و غیرمادی خود و گاه حتی براساس خون و نژاد تشکیل شده باشند، اما امت را می‌توان از یک نظر، جامعه‌ای با مؤلفه‌ها و عناصر دیگری چون عقیده و هدف مشترک دانست. عقیده مشترک داشتن، به معنی سبک زندگی مشترک است که برگرفته از شریعت و هدف مشترک داشتن است؛ یعنی ایجاد جامعه سالم اسلامی که سعادت دنیوی و اخروی را در پی دارد. رفتارشناسی آیات قرآنی بیانگر آن است که مسلمان باید به هرگونه مظاهر شرک و کفر عکس‌العمل نشان دهد (انعام، ۷۴ و ۷۸؛ انبیاء، ۵۱-۶۷؛ شعراء، ۶۹-۷۷).

بنابر آنچه گفته شد یکی از مهم‌ترین کارکردهای تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی، جهت‌دهی رفتارهای اجتماعی است؛ زیرا محور تمام کارهایی که انسان با اختیار انجام می‌دهد، میل و رغبت یا نفرت و کراهت است. انسان بدون محبت نمی‌تواند

زندگی کند. قرآن او را فاعل مختار و فاعل به اراده می‌داند. اختیار و اراده فرع بر علاقه است. انسان چیزی را اراده می‌کند که محبوب او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۹).

از آنجا که سبک زندگی اسلامی، شیوه‌ای از زیستن است که به فعالیت‌های فرد جهت خدایی می‌بخشد و او را به خدا نزدیک می‌گرداند، در روایات آمده است کسی که دوستی و دشمنی‌اش برای خدا نباشد، دیندار نیست؛ چنان‌که امام صادق ع ۷ می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ لَمْ يَحِبَّ عَلَى الدِّينِ وَ لَمْ يَبْغِضْ عَلَى الدِّينِ فَلَا دِينَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۳۰).

همچنین افرادی که با دشمنان خدا پیوند دوستی برقرار می‌کنند، ارتباطشان با خداوند و خداپرستان گسسته می‌شود و در نتیجه بهره‌ای برای آنان وجود نخواهد داشت. بی‌تردید اگر دوستی‌ها و دشمنی‌ها رنگ خدایی پیدا کند، پیوستن‌ها و گسستن‌ها نیز الهی می‌شود و در این صورت، ارتباطات انسان، جهت خاص (جلب رضایت خدا) به خود می‌گیرد و زمینه شکوفایی و تعالی فراهم می‌گردد و رفتارهای اجتماعی جهت می‌یابد (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۴)؛ زیرا انسانی که سبک زندگی‌اش اسلامی است، با اولیای خدا مأنوس می‌شود و سعی می‌کند تا اخلاق و رفتارش را شبیه آنان کند. طبق آموزه‌های دینی، کسی که خود را مسلمان می‌داند، باید دوستی و دشمنی‌اش دارای صبغه الهی باشد تا بدین وسیله، توحید در قوای درونی و بیرونی، شکلی یک‌پارچه در شخصیت پدید آورد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَاللَّيِّنَ عَاتَمُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ...» (بقره، ۱۶۵)؛ از این‌رو معتقدان به تولی و تبرای اسلامی در پی تبعیت از ائمه ع ۷ و عمل به آموزه‌های دینی مانند این فرموده امام علی ع ۷ «مَنْ أَحَبَّنَا فَلْيَعْمَلْ بِعَمَلِنَا وَ لِيَتَجَلَّبَبِ الْوَرَعَ؛ هر کس ما را دوست دارد باید مانند ما عمل کند و لباس ورع و پرهیزکاری را بر خود بپوشاند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۷). سعی می‌کنند با پیروی از آنان و متخلق شدن به اخلاق آنان، از صفات زشت دوری‌گزینند و فضایل را در خود پرورش دهند. طبیعی است در چنین حالتی میان رفتارها همگرایی به وجود می‌آید.

بر اساس آنچه گذشت می‌توان ادعا کرد تولی و تبری نقش اساسی در جهت‌دادن

رفتارهای فرد در تعاملات اجتماعی دارد. چنین سبک زندگی که رفتارها و تعاملات افراد در آن همسو و هم جهت است، زمینه رشد و پیشرفت جامعه فراهم می شود.

۳-۴. درامان ماندن از توطئه های دشمنان

اسلام به استقلال جامعه چنان اهمیت می دهد که راضی نیست اندک آسیبی به آن وارد شود و بر ضرورت حفظ اسرار جامعه اسلامی از بیگانگان تأکید می کند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۹). از این رهگذر با هر عاملی که به ضرر این انگیزه اسلامی باشد، مبارزه می کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۲)؛ بنابراین می فرماید: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره، ۱۳۷-۱۳۸).

خداوند در برخی از آیات ایجاد رابطه دوستی با اهل کتاب را به سبب کینه آنان به مسلمانان، ممنوع کرده است تا بدین وسیله از توطئه های دشمنان در امان باشند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَاغَةَ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَد بَدَتِ الْبَعْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُحْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ * هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوا كُفْرًا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ...» (آل عمران، ۱۱۸-۱۱۹).

بهترین راه دریافتن دسیسه های دشمنان و شیطان و آگاه ساختن دیگران از کید آنان، رجوع به آیات قرآن کریم و احادیث معصومان ۷ است. قرآن کریم چهار گروه از دشمنان را نام برده است: «شیطان و همراهان او»، «کفار»، «برخی از اهل کتاب خصوصاً یهودیان» و «منافقان»؛ چنان که در سوره مائده یهودیان و مشرکان به عنوان دشمن ترین دشمنان معرفی شده اند: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...» (مائده، ۸۲).

کفار هم طبق صریح آیات قرآن هرگز خیرخواه اهل حق نیستند (بقره، ۱۰۵)، در راه خدا موانعی را برای باز ماندن مسلمانان از این راه ایجاد می کنند (انفال، ۳۶)، سعی و تلاش می کنند اهل حق را به کفر برگردانند (نساء، ۸۹)، علاقه مند به غفلت مسلمانان اند (نساء، ۱۰۲)

و نهایت تلاش خود را برای نابودی حق دارند.

بنابر آنچه گفته شد شناسایی دشمنان و تبری از آنان و تولی به خدا و و اولیاء الهی تنها راه درمان ماندن از توطئه‌های دشمنان است؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده، ۵۶).

در فرهنگ قرآنی تولی و تبری مرز میان حق و باطل را روشن می‌سازد و موجب جدایی دوست از دشمن می‌گردد. این مرزبندی تا آنجا پیش می‌رود که پیامبر ۹، هم‌شکلی در لباس و غذا را نیز نهی فرموده است: «لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا يَطْعَمُوا مَطْعَمَ أَعْدَائِي وَلَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۱۰).

در این دیدگاه، سلمان فارسی ایرانی که نه از خاندان پیامبر اکرم ۹ است و نه اهل مکه و نه عرب، براساس سخن معروف آن حضرت «سلمان منا اهل البيت» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۴۱؛ ثقفی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۸۲۳؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۶۶۲؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۲). از خاندان ایشان به شمار می‌رود؛ اما فرزند نوح ۷ بر اثر بریدن از آیین پدر، از خاندان خود جدا می‌شود» (هود، ۴۶).

از مجموع آنچه بیان شد به‌خوبی فهمیده می‌شود درمان ماندن از توطئه‌های دشمنان از کارکردهای تولی و تبری در سبک زندگی است که امنیت اجتماعی را به دنبال دارد و از این طریق می‌توان بقای جامعه را حفظ کرد. خداوند در آیات ۱۵-۱۸ سوره سبأ از امنیت اجتماعی قوم سبأ یاد می‌کند که همین موجبات رونق و شکوفایی و پیشرفت اقتصادی آنان را فراهم کرده بود. همچنین قرآن از قوم یأجوج و مأجوج به‌عنوان قومی که با ستمگری و تجاوز به جوامع دیگر، قوم تهدیدکننده امنیت سیاسی و اجتماعی بودند، یاد می‌کند. تهدید امنیت به معنای تهدید اساسی و فسادگری در زمین است؛ چراکه فقدان امنیت، به معنای فقدان بستر لازم برای انجام وظیفه خلافت الهی انسان در قالب آبادانی زمین خواهد بود (هود، ۶۱). وقتی امنیت نباشد، نمی‌توان در مسیر آبادانی و توسعه زمین گام برداشت و حتی سازه‌ها و آبادانی‌های موجود نابود می‌شوند.

۴-۴. بی‌پروایی از ملامت‌ها

از دیگر کارکردهای تولی و تبری بی‌اعتنایی به ملامت‌ها و توجه نکردن به سرزنش‌های دیگران در بعد اجتماعی است؛ از این رو معتقدان به این اصل با اعتماد به نفس در راه خدا گام بر می‌دارند و از هیچ چیز جز او نمی‌ترسند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس، ۶۲).

اولیاء الله کسانی‌اند که دوستی‌شان در راه خدا و برای خدا است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۸۱). اینان ملاک دوستی و دشمنی‌شان خدای تعالی است و هر چه یا هر که را خدا دوست بدارد، دوست دارند و غیر آن را دوست ندارند؛ از این رو به ملامت دیگران نیز اعتنایی نمی‌کنند. علت آن نیز رسیدن به مرتبه رضا در اثر پابندی به اصل تولی و تبری است؛ چنان‌که نراقی درباره اولیاء الله می‌گوید: محبت او به مرحله‌ای می‌رسد که در دوستی غرق گردد و چنان غرق مشاهده جمال محبوب شود که اگر بلایی به او وارد شود، درد آن را درک نکند. محبت خداوند بالاترین محبت‌ها است؛ پس کسی که از آن بهره یافت ادراک غم نمی‌کند یا در محبت خداوند به مرتبه‌ای می‌رسد که همه بلاها را می‌فهمد و لیکن به خاطر خدا به آن راضی است (نراقی، ۱۳۸۷، ص ۶۷۰).

در زمان حال نیز اگر در سبک زندگی مسلمانان از ملامت‌ها، سرزنش‌ها و تهدیدها نترسند، بسیاری از کارها با موفقیت انجام می‌شود. محبان الهی با اعتماد به نفس در راه خدا گام بر می‌دارند و از هیچ چیز جز او نمی‌ترسند. ایشان می‌دانند که قدرتی عظیم در پشت آنان است که همواره مراقب است و به کردارشان می‌نگرد. «سرزنش و جنگ روانی، حربه دشمنان دین برای جلوگیری از تلاش مسلمانان در جهت اعتلای دین خدا است» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۶۴).

۴-۵. رفع گرفتاری‌های مردم

انسان در هر دوره‌ای از زمان دچار مصائبی می‌شود؛ مشکلاتی که گاهی او را تا مرز ناامیدی پیش می‌برد. در این شرایط بزرگ‌ترین تکیه‌گاهی که می‌تواند مشکلات آنان را رفع کند، تنها خداوند است؛ اما خداوند یاری‌گر کسانی است که از مسیر

حق جدا نشده و همواره فرمانبردار اولیای الهی باشند.

امام صادق 7 در این باره می‌فرماید: «حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاءَ عَلَيَّ سِرَّ عَبْدٍ أَخْلَاهُ عَنْ كُلِّ شَاغِلٍ وَ كَلِّ ذِكْرِ سِوَى اللَّهِ عِنْدَ ظُلْمَةٍ وَ الْمُحِبُّ أَخْلَصَ النَّاسِ سِرًّا لِلَّهِ وَ أَضَدَّ قُلُوبَهُمْ قَوْلًا وَ أَوْفَاهُمْ عَهْدًا وَ أَرْكَاهُمْ عَمَلًا وَ أَضْفَاهُمْ ذِكْرًا وَ أَعْبَدَهُمْ نَفْسًا تَتَّبَاهِيَ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ مُنَاجَاتِهِ وَ تَفْتَحُ بِرُؤُوبِهِ وَ بِهِ يَعْمُرُ اللَّهُ تَعَالَى بِلَادَهُ وَ بِكَرَامَتِهِ يَكْرِمُ عِبَادَهُ يَعْطِيهِمْ إِذَا سَأَلُوا بِحَقِّهِ وَ يَدْفَعُ عَنْهُمْ الْبَلَايَا بِرَحْمَتِهِ فَلَوْ عَلِمَ الْخَلْقُ مَا مَحَلَّهُ عِنْدَ اللَّهِ وَ مَنْزِلَتَهُ لَدَيْهِ مَا تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ إِلَّا الْبُتْرَابِ قَدَمِيهِ؛ فروغ دوستی خدا هرگاه بر نهان بنده‌ای بتابد، او را از هر مشغول‌کننده و هر یادی بیرون می‌آورد. هر یادی غیر از یاد خدا تاریکی است. دوست خداوند در پنهان خالص‌ترین، در سخن راستگوترین، در عهد و پیمان باوفاترین، در عمل پاک‌ترین، در یاد خدا برگزیده‌ترین و در نفس عابدترین است. فرشتگان هنگام مناجات آنها مباحثات و با مشاهده آنها افتخار می‌کنند. خداوند سرزمین‌های خود را به سبب آنها آباد می‌کند و به بزرگواری آنها بندگان خود را بزرگ می‌دارد. هرگاه بندگان به بزرگواری آنها از خداوند چیزی بخواهند، خداوند به آنها می‌بخشد و گرفتاری‌های بندگان را به خیر و برکت وجود آنها برطرف می‌کند و اگر مردم بدانند که مقام او نزد خدا چگونه و منزلت او چه مقدار است، به چیزی جز، خاک جای پای آنها به خداوند تقرب نمی‌جویند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۲۳).

در جامعه‌ای که تولی و تبزی نهادینه شده، افزون بر آنکه خداوند به برکت وجود محبان در گاهش گرفتاری‌های مردم را رفع می‌کند، محبان درگاه الهی نیز خیرخواه یکدیگرند. سخن امام محمدباقر 7 گویای این بحث است؛ چنان‌که امام 7 نشانه بهره‌مندی انسان از خیر و صلاح را دوستی برای خدا می‌داند؛ آنجا که می‌فرماید: «هرگاه خواستی بدانی که در تو خیری هست، به دلت نگاه کن. اگر اهل طاعت خدا را دوست و اهل معصیت خدا را دشمن داشتی، در تو خیری هست و خدا هم تو را دوست دارد؛ ولی اگر اهل طاعت خدا را دشمن و اهل معصیت خدا را دوست داشتی، خیری در تو نیست و خدا نیز تو را دشمن دارد. انسان با کسی است که دوستش دارد» (برقی،

۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۰؛ کلینی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۶).

یکی از کارکردهای اجتماعی تولی و تبری در سبک زندگی اسلامی، رفع گرفتاری‌های مردم است. براساس نظریه مازلو، انسان‌ها دارای نیازهای اساسی (فطری) از جمله نیازهای جسمی، نیاز به روابط اجتماعی، تأیید و احترام، ایمنی و خویش‌نمایی هستند. اگر این نیازها ارضا نشود و فرد با محرومیت مواجه گردد، به تدریج می‌کوشد تا از راه‌های غیرهنجارمند آنها را برآورده سازد. نیاز به برقراری روابط دوستانه با دیگران، وابستگی فرد به گروه را افزایش می‌دهد و به محبوبیت داشتن در میان دیگران متمایل می‌سازد. از این طریق است که می‌کوشد خود را با هنجارهای آن گروه و جامعه سازگار گرداند. در صورت عدم ارضای این نیاز، تمایل فرد به کج‌روی افزایش می‌یابد (سلیمی و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۶۶۳)؛ از این رو در سبک زندگی اسلامی ارتباط صمیمانه با دیگران و تلاش برای تأمین نیازهای مسلمانان و گام برداشتن برای تحقق نیازهای هم‌نوعان، دردها و نگرانی‌ها را کاهش داده، آنان را به پیوند مستحکم احساسات و اهداف مشترک سوق می‌دهد و بارقه امید را دل آنان روشن می‌سازد.

۴-۶. تقویت پیوند قلبی و عاطفی میان افراد جامعه

آنچه جامعه را به عنوان امت اسلامی به یکدیگر پیوند می‌دهد، عناصر خونی و قبیله‌ای و مانند آن نیست، بلکه ایمان و عقیده با هدف مشترک براساس دستورهای اسلام است. علم و آگاهی انسان به اندیشه‌ها و نیز رفتارهای درست و نادرست، بستر تولی و تبری جویی در شخص را فراهم می‌آورد. بدین سبب در آموزه‌های دینی توصیه شده است هرگاه دوستی و محبت کسی را در دل داری، با خبرش کن که پایه دوستی میان شما استوارتر خواهد گشت؛ چنان که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «إِذَا أَحَبَّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُعَلِّمُهُ فَإِنَّهُ أَصْلَحَ لِدَاتِ الْبَيْنِ» (راوندی، بی‌تا، ص ۱۲؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۳۵۵). در مقابل، اعلام برائت نیز باید برای رضای الهی باشد؛ چنان‌که در طول تاریخ پیامبران ۷ از سوی خداوند مأمور بودند این‌گونه عمل کنند و بیزاری خویش را اعلان رسمی کنند (شعراء، ۱۶۸ و ۱۶۹؛ یونس، ۴۱؛ ممتحنه، ۴).

یکی از آثار چنین عملکردی، تقویت پیوند قلبی میان افراد جامعه است؛ زیرا

محکم‌ترین پیوند در میان انسان‌ها پیوند مکتبی است که سبب همگونی در اخلاق و رفتارهای انسانی می‌شود. بدیهی است آنها که یکدیگر را برای خدا دوست دارند، تعاملاتشان در جامعه، شکل خاصی به خود می‌گیرد. بر اساس این اصل، میان افراد جامعه پیوند قلبی و عاطفی برقرار می‌شود و با ازبین رفتن اختلافات موجب بقای روح برادری میان افراد می‌گردد.

شهید مطهری در این باره می‌گوید: دوستی‌هایی که در راه خدا شکل می‌گیرند، مبنای‌شان اموری ثابت و عامل انعقاد آنها اطاعت و رضایت الهی است. این گونه دوستی‌ها پایدارترند و در سختی و آسانی همراه هم هستند، برخلاف دوستی‌هایی که معمولاً بر پایه منفعت طلبی باشند، که با اندک مشکلی به جدایی می‌انجامند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۰)؛ بنابراین رابطه‌هایی که بر پایه عوامل دنیوی هستند، زودگذرند و دیر یا زود، به دشمنی تبدیل می‌شوند؛ اما دوستی‌هایی که بر پایه محبت به خدا شکل می‌گیرند، پایدارترند. امام علی ۷ می‌فرماید: «الْإِخْوَانُ فِي اللَّهِ تَعَالَى تَدْوَمُ مَوَدَّتُهُمْ لِدَوَامِ سَبَبِهَا» (تیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۲) و «الْإِخْوَانُ فِي الدُّنْيَا تَنْقَطِعُ مَوَدَّتُهُمْ لِسُرْعَةِ انْقِطَاعِ أَسْبَابِهَا» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

در بسیاری از زمینه‌های اجتماعی و ارتباطات انسانی، اهرم محبت برای خدا کارسازتر از عوامل دیگر است؛ زیرا عامل آن دوستی، دائمی است و علاوه بر دنیا، در آخرت نیز این همنشینی پابرجا خواهد ماند؛ چنان‌که پیامبر اکرم ۹ در این باره می‌فرماید: «لَوْ أَنَّ عَبْدِي تَحَابَّ فِي اللَّهِ أَحَدُهُمَا بِالْمَشْرِقِ وَالْآخَرُ بِالْمَغْرِبِ لَجَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقَالَ النَّبِيُّ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ» (شعیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۵۲).

از آنجاکه روابط سازنده و سالم انسانی در پرتو محبت به وجود می‌آید، بدون حب و بغض ایمانی، روابط میان فردی بر مدار هوا و هوس‌ها شکل می‌گیرد؛ در نتیجه بسیار زود از هم گسسته می‌گردد. در این شرایط، هیچ خلق و خوئی زمینه تعالی پیدا نمی‌کند و عمل صالحی بارور نمی‌شود؛ اما اسلام با زدن رنگ الهی به ارتباطات انسانی در جامعه اسلامی، سعی در ایجاد توسعه روابط صمیمانه بین افراد کرده است تا در پرتو ارتباطات

رشد یافته و سالم، نیاز به دوست داشتن و دوست داشته شدن در افراد تأمین گردد و پیوندهای عاطفی میان افراد فراگیر شود تا سرانجام، زمینه شکوفایی انسانها فراهم آید. بر کسی پوشیده نیست وقتی انسان به خدا محبت دارد، به خلق خدا نیز عشق می‌ورزد و از خودخواهی و خودمحوری جدا می‌شود. این روح نوع دوستی در همه ابعاد روابط انسانی نمود می‌یابد؛ پس چنین کسی هم در خانواده و هم در اجتماع، مظهر عشق خدا می‌شود و چنین رویکردی در سبک زندگی اسلامی باعث تحکیم رابطه افراد خانواده و تقویت روابط انسانی در اجتماع می‌گردد (حمیدان‌پور و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

نتیجه‌گیری

توگی و تبری یکی از تعالیمی است که دین اسلام ما را به آن فراخوانده و یکی از اصول اساسی در سبک زندگی اسلامی است. محبت الهی و به تبع آن بیزاری از دشمنان او افزون بر زندگی فردی بر روابط اجتماعی نیز تأثیر می‌گذارد.

بر اساس آنچه گفته شد از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی توگی و تبری در سبک زندگی اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. وحدت و انسجام اجتماعی؛ ۲. جهت‌دهی ارتباطات و رفتارهای اجتماعی؛ ۳. دراماندن ماندن از توطئه‌های دشمن؛ ۴. بی‌پروایی از ملامت‌ها؛ ۵. رفع گرفتاری‌های مردم؛ ۶. تقویت پیوند قلبی و عاطفی میان افراد جامعه.

توگی و تبری از مهم‌ترین اصول سبک زندگی اسلامی انسان است که ریشه در توحید و ولایت‌مداری دارد. بی‌گمان نقش توگی و تبری در حوزه تعاملات و روابط اجتماعی بیش از هر عرصه و حوزه دیگر است؛ زیرا نگرش انسان را سامان و جهت می‌دهد و در سایه آن بسیاری از مشکلات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی قابل حل خواهد بود؛ از این رو با توجه به اینکه امروزه رفتارهای انسان‌ها دچار خدشه شده و تعالیم اسلام و ارزش آن به فراموشی سپرده شده است، باید به تأثیر توگی و تبری بر روابط و تعاملات اجتماعی افراد، تأکید بیشتری شود و افراد آن را در اولویت زندگی فردی و اجتماعی خود قرار دهند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آتشین صدف، عبدالرضا. (۱۳۹۲). مفهوم‌شناسی، پیشینه و مؤلفه‌های سبک زندگی دینی. پایش سبک زندگی، (۱)، صص ۲۱-۱۴.
۲. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۴۹). مقدمه‌ای بر کتاب الشعر و الشعراء ابن قتیبہ. مقالات و بررسی‌ها، (۱)، صص ۲۹-۱۰۳.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا 7 (مصصح: مهدی لاجوردی، ج ۲، چاپ اول). تهران: نشر جهان.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک (محقق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول ۹ (مصصح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: عبدالسلام محمد هارون، ج ۶، چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (محقق: جمال‌الدین میردامادی، ج ۱۰ و ۱۵، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۸. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه بعثة.
۹. احمدی، فاطمه. (۱۳۹۳). مصادیق و معیارهای تولی و تبری در قرآن و حدیث. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، ایلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (مصصح: جلال‌الدین محدث، ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۱. بهار، محمدتقی. (۱۳۶۹). سبک‌شناسی (ج ۱، چاپ پنجم). تهران: امیرکبیر.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم (مصصح: مصطفی درایتی، چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۳. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال. (۱۳۹۵ق). الغاراتا أو الإستنفار و الغارات (مصحح: جلال‌الدین محدث، ج ۲، چاپ اول). تهران: انجمن آثار ملی.
۱۴. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶). تفسیر کوثر (ج ۲، چاپ اول). قم: هجرت.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت، قم: مؤسسه فرهنگی رجاء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). فلسفه تولی و تبری از نگاه قرآن و روایات. پاسدار اسلام، (۳۲۵)، صص ۶-۱۰.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن). (ج ۱۷، چاپ سوم). قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب). تسنیم تفسیر قرآن کریم (محقق: عبدالکریم عابدینی، ج ۲، چاپ دوم). قم: اسراء.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). تاج اللغة و صحاح العربیة (ج ۶، چاپ اول). بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۱. حاجی صادقی، عبدالله. (۱۳۸۹). ولایت محوری (چاپ اول). قم: زمزم هدایت.
۲۲. حمیدان پور، اسما؛ و طباطبایی امین، طاهره. (۱۳۹۸). آثار تربیتی محبت الهی با تکیه بر آموزه‌های آیات و روایات. بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۶ (۴۸)، صص ۳۳-۶۲.
۲۳. خامنه‌ای، علی. (۱۳۷۰). حدیث ولایت. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۸۰). دانشنامه جهان اسلام، مقاله اسماعیل باعستانی (ج ۸، چاپ اول). تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۲۵. حکیم، محمدباقر. (۱۳۷۷). وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت (محقق: عبدالهادی فقهی‌زاده). تهران: تبیان.
۲۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا (چاپ اول). تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی الفاظ القرآن (چاپ اول). بیروت: دارالعلم.

۲۸. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی. (بی تا). النوادر (مصحح: احمد صادقی اردستانی، چاپ اول). قم: دارالکتاب.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). اساس البلاغه (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار صادر.
۳۰. سلیمی، علی و محمد داودی. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳۱. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الاخبار (ج ۱، چاپ اول). نجف: مطبعة حیدریه.
۳۲. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۷۷). فقه سیاسی اسلام (چاپ دوم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۳). قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، چاپ دوم). لبنان - بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۶. عقیلی حلبی (ابن العدیم)، عمر بن احمد (۱۴۰۸ق). بغیة الطلب فی تاریخ حلب (محقق: سهیل زکار، ج ۸، چاپ اول). بیروت: مؤسسة البلاغ.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۵، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۳۸. فرقانی، قدرت‌الله؛ وفا جعفر؛ و حیدری احمد. (۱۳۹۰). تولی و تبری در قرآن. قم: انتشارات زمزم هدایت.
۳۹. فیضی، مجتبی. (۱۳۹۲). درآمدی بر سبک زندگی اسلامی. مجله معرفت، (۱۸۵)، صص ۲۷ - ۴۷.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه دارالهجرة.
۴۱. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۱، چاپ ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۴ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۳، چاپ چهارم). بیروت: دارالاسلامیه.
۴۳. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی (مصحح: محمد کاظم، چاپ اول)، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.

۴۴. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ (مصصح: حسین حسنی بیرجندی، چاپ اول). قم: دارالحدیث.
۴۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ج ۲۷، ۶۶ و ۶۷، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. محمدی، روح الله. (۱۳۹۵). سبک زندگی در حوزه تعاملات اجتماعی از دیدگاه قرآن و حدیث. رساله دکتری علوم قرآن و حدیث. تهران: دانشگاه الهیات و معارف اسلامی.
۴۷. مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱، چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). آشنایی با قرآن (ج ۵، چاپ دوم). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). سیری در سیره نبوی. تهران: صدرا.
۵۰. معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیر کبیر.
۵۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). الإختصاص (مصصح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، چاپ اول). قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۲. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأملی (تحقیق و تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید.
۵۳. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۹۰). دین و سبک زندگی: مطالعه موردی شرکت کنندگان در جلسات مذهبی تهران. رساله دکتری معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق ۷.
۵۴. نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۷). معراج السعادة (چاپ اول). اصفهان: خاتم الانبیاء.
۵۵. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۳ و ۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۵۶. نیکویی، علی. (۱۳۸۴). آثار تربیتی، سیاسی و اجتماعی تولی و تبری. پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. قم: دانشکده اصول الدین.
۵۷. وبستر، میریام. (۱۳۷۹). لغت نامه میریام وبستر. تهران: ابتدا.
۵۸. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. (۱۳۷۶). تفسیر راهنما (ج ۴، چاپ دوم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۵۹. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر راهنما (ج ۳، چاپ دوم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۰. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. (۱۳۸۸). فرهنگ قرآن (ج ۷، چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
۶۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۸ق). تاریخ الیعقوبی (تحقیق و ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، چاپ دوم). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
62. Kerr, J. (2000). *Community health promotion: challenge for practice*, Birmingham: Tindhal press.
63. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. (1987). Eds. A. S. Hornby, E. V. Gatenby, and H. Wakefield, New York: Oxford University Press.

References

* *Holy Quran.*

1. Ahmadi, F. (1393 AP). *Examples and criteria of ablution in the Qur'an and Hadith* (Master's thesis, Faculty of Theology and Islamic Studies). University of Ilam. [In Persian].
2. al-Kulayni, M. (1414 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds., 4th ed., Vol. 3). Beirut: Islamic Islamic Party. [In Arabic].
3. al-Raghib Isfahani, H. (1412 AH). *Vocabulary in the words of the Qur'an* (1st ed.). Beirut: Dar Al-Alam. [In Arabic].
4. al-Tamimi, A. W. (1366 AP). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (M. Drayati, Ed., 1st ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic].
5. al-Zamakhshari. (1979). *Basis of rhetoric* (1st ed., Vol. 1). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
6. Atashin Sadaf, A. R. (1392 AP). Conceptual background and components of religious lifestyle. *The monitoring of lifestyle*, (1), pp. 21-14. [In Persian].
7. Azarnoosh, A. (1349 AP). An introduction to the book of poetry and poets by Ibn Qutaybah. *Articles and Reviews*, (1), pp. 29-103. [In Persian].
8. Bahar, M. T. (1369 AP). *Stylistics* (5th ed., Vol. 1). Tehran: Amirkabir. [In Persian].
9. Bahrani, S. H. (1374 AP). *al-Burhan Fi Tafsir al-Quran* (1st ed., Vol. 2). Qom: Be'sat Institute. [In Persian].
10. Barqi, A. (1371 AH). *al-Mahasen* (J. Muhaddith, Ed., 2nd ed., Vol. 1). Qom: Islamic Library. [In Arabic].
11. Dekhoda, A. A. (1373 AP). *Dekhoda Dictionary* (1st ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian].
12. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-Ayn* (2nd ed., Vol. 5). Qom: Hijrat. [In Persian].
13. Fayumi, A. (1414 AH). *al-Misbah al-Munir in Gharib al-Sharh al-Kabir al-Rafi'i* (2nd ed., Vol. 2). Qom: Hijra Institute. [In Arabic].
14. Feizi, M. (1392 AP). An Introduction to the Islamic Lifestyle. *Ma'rifat*, (185), pp. 27-47. [In Persian].

15. Forqani, Q., Wafa, j., & Heidari, A. (1390 AP). *Tawala and Tabara in the Quran*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian].
16. Qorashi Bonabi, A. A. (1371). *Qamus al-Quran* (6th ed., Vol. 1). Tehran: Islamic Library. [In Persian].
17. Haddad Adel, Gh. A. (1380 AP). *Encyclopedia of the Islamic World* (I. Baghestani, Ed., 1st ed., Vol. 8). Tehran: Academy of Persian Language and Literature. [In Persian].
18. Haji Sadeghi, A. (1389 AP). *Province-centered* (1st ed.). Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian].
19. Hakim, M. B. (1377 AP). *Islamic unity from the perspective of Quran and Sunnah* (A. Fiqhizadeh, Ed.). Tehran: Tebyan. [In Persian].
20. Hamidanpour, A., & Tabatabaei Amin, T. (1398 AP). Educational works of divine love based on the teachings of verses and hadiths. *Islamic Insight and Education*, 16(48), pp. 33-62. [In Persian].
21. Hashemi Rafsanjani, A. A. (1376 AP). *Tafsir Rahnama* (2nd ed., Vol. 4). Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. [In Persian].
22. Hashemi Rafsanjani, A. A. (1377 AP). *Tafsir Rahnama* (2nd ed., Vol. 3). Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. [In Persian].
23. Hashemi Rafsanjani, A. A. (1388 AP). *Quran Culture* (3rd ed., Vol. 7). Qom: Book Garden. [In Persian].
24. Ibn al-Adim. (1408 AH). *The price of students in the history of Aleppo* (S. Zakar, Ed., 1st ed., Vol. 8). Beirut: Institute of Rhetoric. [In Arabic].
25. Ibn al-Jawzi, A. (1412 AH). *Organized in the history of nations and kings* (M. A. Q. Atta & M. A. Q. Atta, Ed., 1st ed., Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
26. Ibn Babawiyah, M. (1378 AH). *Uyoun Akhbar al-Reza* (PBUH) (M. Lajevardi, Ed., Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic].
27. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Dictionary of Comparative Language* (A. S. Mohammad Haroon, Ed., 1st ed., Vol. 6.). Qom: Islamic Media School. [In Arabic].
28. Ibn Manzur. (1414 AH). *Arabic Language* (J. Mirdamadi, Ed., 3rd ed., Vols.

- 10 & 15.). Beirut: House of Thought for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic].
29. Ibn Shu'ba al-Harrani, H. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Qom: Teachers Association. [In Arabic].
30. Jafari, Y. (1376 AP). *Tafsir Kawsar* (1st ed., Vol. 2). Qom: Hijrat.
31. Javadi Amoli, A. (1372 AP). *Sharia in the Mirror of Knowledge*. Qom: Raja Cultural Institute. [In Persian].
32. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Principles of Ethics in the Quran*. Qom: Esra. [In Persian].
33. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Tawala and Tabara philosophy from the perspective of Quran and narrations. Pasdar-e-Islam*, (325), pp. 6-10. [In Persian].
34. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Tafsir Tasnim* (A. Abedini, Ed., 2nd ed., Vol. 2). Qom: Esra. [In Persian].
35. Javadi Amoli, A. (1389a AP). *Thematic interpretation of the Holy Quran (society in the Quran)*. (3rd ed., Vol. 17). Qom: Esra. [In Persian].
36. Johari, I. (1376 AH). *The crown of language and the Arabic language* (1st ed., Vol. 6). Beirut: Dar Al-Alam illions. [In Persian].
37. Kerr, J. (2000). *Community health promotion: challenge for practice*. Birmingham: Tindhal press.
38. Khamenei, Ali. (1370 AP). *Hadise welayat*. Tehran: Islamic Development Organization. [In Persian].
39. Kufi, F. (1410 AH). *Tafsir Furat Kufi* (M. Kazem, Ed., 1st ed.). Tehran: Printing and Publishing Institute in the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic].
40. Laythi al-Wasiti, A. (1376 AP). *Uyun al-hikam wa-al-mawa'iz* (H. H. Birjandi, Ed., 1st ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
41. Mahdavi Kani, M. S. (1390 AP). *Religion and Lifestyle: A Case Study of Participants in Religious Sessions in Tehran* (doctoral dissertation, Islamic Education and Culture and Communication). Tehran: Imam Sadegh (PBUH) University. [In Persian]

42. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2nd ed., Vols. 27, 66 & 67). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
43. Moein, M. (1382 AP). *Moein Dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
44. Mohammadi, R. (1395 AP). *Lifestyle in the field of social interactions from the perspective of Quran and Hadith* (doctoral dissertation, Faculty of Quran and Hadith Sciences). Tehran: University of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
45. Mostafavi, S. H. (1360 AP). *Investigation in the words of the Holy Quran* (1st ed., Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
46. Motahari, M. (1381 AP). *Familiarity with the Qur'an* (2nd ed., Vol. 5). Tehran: Imam Sadegh (PBUH) University. [In Persian]
47. Motahhari, M. (1368 AP). *Seiry dar sirey'e nabavi (A Journey through the Prophetic Conduct)*. Tehran: Sadra. [In Persian]
48. Mufid, M. (1413 AH). *al-Amali* (H. Ostad Wali & A. A. Ghaffari, Ed., 1st ed.). Qom: Sheikh Mofid Congress.
49. Mufid, M. (1413 AH). *al-Ikhtisas* (A. A. Ghaffari & M. Moharremi Zarandi, Ed., 1st ed.). Qom: The world leader for Sheikh Al-Mufid. [In Arabic].
50. Naraqi, M. M. (1387 AP). *Miraj al-saadah* (1st ed.). Isfahan: Khatam al-Anbiya. [In Arabic].
51. Nikooei, A. (1384 AP). *Educational, political and social works of Tawala and Tabara* (Master's thesis, Faculty of Quranic and Hadith Sciences). Qom: Faculty of Principles of Religion. [In Persian]
52. Nouri, H.. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il* (1st ed., Vols. 3 & 8). Qom: Al-Albait Institute Heritage Revival. [In Arabic].
53. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. (1987). (A. S. Hornby, E. V. Gatenby, & H. Wakefield, Eds.). New York: Oxford University Press.
54. Ravandi Kashani, F. (n.d.). *al-Nawadir* (A. Sadeghi Ardestani, Ed., 1st ed.). Qom: Dar Al-Kitab. [In Arabic].
55. Salimi, A., & Davoodi, M. (1380 AP). *Sociological curvature*. Qom: Research Institute and University. [In Persian]

56. Shaeiri, M. (n.d.). *Jami al-Akhbar* (1st ed., Vol. 1). Najaf: Heydari Press. [In Arabic].
57. Shakuri, A. (1377 AP). *Political Jurisprudence of Islam* (2nd ed.). Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Persian]
58. Tabarsi, F. (1372 AP). *The Complex Statement in Explanation of Holy Quran* (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic].
59. Tabatabaei, S. M. H. (1373 AP). *Quran in Islam*. Tehran: Islamic Library. [In Persian]
60. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (2nd ed.). Beirut: Scientific Foundation. [In Arabic].
61. Thaghafi, I. (1395 AH). *al-Gharat aw al-Istinfar wa al-Gharat* (J. Muhaddith, Ed., 1st ed., Vol. 2). Tehran: National Works Association. [In Arabic].
62. Webster, M. (1379 AP). *Miriam Webster Dictionary*. Tehran: Ebteda.
63. Yaqubi, A. (1358 AH). *History of Ya'qubi* (M. I. Ayati, Trans., 2nd ed., Vol. 2). Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Arabic].

An Analysis and Examination of Types of Science-Religion Relations

Malekeh Rafi'ei¹ **Amir Maleki²**
Mohammad Javad Zahedi³ **Farhang Ershad⁴**

Received: 05/01/2020

Accepted: 14/07/2020

Abstract

Investigation of the nature of the relationship between science and religion, as two important sources of human knowledge, has always been the focus of attention of thinkers in various intellectual fields. This has led to the formation of a wide range of different viewpoints and theories about it. The analysis of these various viewpoints is of great importance in our society due to the constantly evolving discussions on the subject of religious science, and in particular, the "Islamic-human sciences". The present paper, while knowing the importance of this fact, tries to examine various models and theories related to the relationship between science and religion in an analytical-descriptive method. The findings show that there is no single point of view that can adequately cover all the complexities related to the relationship between science and religion, and therefore examining this relationship, as one of the necessary preconditions for the realization of religious science, requires going through homogeneity and relying on multiple and multilateral models.

Keywords

Science, religion, the relationship between science and religion, contradiction, separation, composition, completion.

-
1. PhD student in Sociology, Faculty of social sciences, The Center for supplementary education, Payam Noor University, Tehran, Iran. m.rafiEI@student.pnu.ac.ir
 2. Associate professor of the department for social sciences, Payam Noor University of Tehran, Iran. (Author in charge). a_maleki@pnu.ac.ir
 3. Professor of the department for social sciences, Payam Noor University of Tehran, Iran. m_zahedi@pnu.ac.ir
 4. Professor of the department for social sciences, University of Shahid Chamran Ahwaz, Iran. ershadf@gmail.com

RafiEI, M. & Maleki, A. & Zahedi, M. J. & Farhang, E. (2020). An Analysis and Examination of Types of Science-Religion Relations, *Journal of Islam and Social Studies*, 8(29), pp. 125-152. Doi:10.22081/jiss.2020.56488.1597

تحلیل و واکاوی گونه‌های روابط علم و دین

ملکه رفیعی^۱ امیر ملکی^۲ محمدجواد زاهدی^۳ فرهنگ ارشاد^۴
 تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۴

چکیده

کاوش در ماهیت رابطه علم و دین، به‌مثابه دو خاستگاه مهم معرفت‌بشری، همواره در کانون توجه اندیشمندان حوزه‌های فکری مختلف قرار داشته است. این امر منجر به شکل‌گیری طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در خصوص آن شده است. واکاوی این دیدگاه‌های متنوع، به دلیل مباحث دائماً بسط‌یابنده درباره مبحث علم دینی و به‌طور خاص تر «علوم انسانی اسلامی» در جامعه ما از اهمیت عمده‌ای برخوردار است. نوشتار حاضر با وقوف به اهمیت قضیه می‌کوشد مدل‌ها و نظریه‌های مختلف معطوف به رابطه علم و دین را با روشی تحلیلی-توصیفی بررسی کند. یافته‌ها بیش از هر چیز بازگوی آن است که دیدگاه واحدی وجود ندارد که بتواند به‌قدر کفایت، همه پیچیدگی‌های مرتبط با مناسبات علم و دین را پوشش دهد؛ بنابراین تدقیق این رابطه، به‌مثابه یکی از پیش‌شرط‌های ضروری تحقق علم دینی، مستلزم فراگذری از یکسونگری و اتکا بر مدل‌های متکثر و چندجانبه‌گرا است.

کلیدواژه‌ها

علم، دین، رابطه علم و دین، تضاد، تفکیک، ترکیب، تکمیل.

۱. دانشجوی دکتری رشته جامعه‌شناسی، مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. m.rafieei@student.pnu.ac.ir
۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور تهران، ایران. (نویسنده مسئول) a_maleki@pnu.ac.ir
۳. استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور تهران، ایران. m_zahedi@pnu.ac.ir
۴. استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران. ershadf@gmail.com

* رفیعی، ملکه؛ ملکی، امیر؛ زاهدی، محمدجواد؛ و ارشاد، فرهنگ. (۱۳۹۹). تحلیل و واکاوی گونه‌های روابط علم و دین. (رساله دکتری دانشگاه پیام نور تهران، ایران، استاد راهنما: ملکی، امیر؛ و زاهدی، محمدجواد). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸ (۲۹)، صص ۱۲۵-۱۵۲.
 Doi: 10.22081/jiss.2020.56488.1597

مقدمه

رابطه علم و دین، به عنوان موضوعی بین‌رشته‌ای و فراگیر، به‌ویژه در دهه‌های اخیر، دست‌مایه مطالعات گسترده و موجد نظریه‌ها و مدل‌های متنوعی بوده است. مفهوم‌پردازی و مدل‌سازی در باب رابطه علم و دین، به تدریج و در چند مرحله صورت گرفته است. در مرحله نخست، مقارن با دوران مدرن که به تعبیری دوران سربرکشیدن اومانیسیم و عقلانیت متأثر از روشنگری است، بی‌وقفه از علم، به منزله یگانه‌راه عقلانی منتهی به پیشرفت و سعادت بشر تجلیل شد و از سوی دیگر، دین از زمره خرافات و باورهای غیرعقلانی عصرهای گذشته به‌شمار آمد. روشن است که رابطه علم و دین در این مرحله بیش از هر چیز با کلیدواژه تضاد توضیح‌پذیر است. عصاره نگرش تضادی در این نقل قول مشهور داکینز (Dawkins, 1995, p. 47) متجلی است: «من خدا را چونان توضیحی معارض با فکت‌های مرتبط با جهان و زندگی می‌انگارم». این بدان معنا است که علم در خصوص انسان و جهان، بینش‌هایی به‌دست می‌دهد که از اساس با تفاسیر تئولوژیکی معارض‌اند؛ اما در مراحل بعدی با ظهور فلسفه علم جدیدی که قطعیت سابق علوم را به چالش می‌کشید، زمینه طرح دیدگاه‌های جدیدتری فراهم شد که به جای آنکه علم و دین را نیروهایی ضرورتاً رقیب و متخاصم به‌شمار آورند، به همزیستی آشتی‌جویانه آنها در قالبی تکثرگرا میدان می‌دادند. جایی که در انگاره تضاد، باب گفتگو، از اساس مسدود بود، «دیدگاه‌های جدید با فراگذری از تلقی "حقیقت به‌مثابه قطعیت"، به استقبال ایده "حقیقت چونان دیالوگ" رفتند» (Stahl, & etal, 2002, p. 200)؛ بدین ترتیب امکان شکل‌گیری مدل‌ها و دسته‌بندی‌های متنوعی در خصوص نسبت علم و دین میسر شد که به رابطه تضادی فقط به‌عنوان یکی از روابط ممکن بین علم و دین نگاه می‌کردند. از جمله آنها می‌توان به‌طور مشخص به مدل ارائه‌شده‌ایان باربور، فیزیکدان و متأله برجسته معاصر اشاره کرد. وی که با انتشار کتاب مهم خود، موسوم به دین و علم (۱۳۹۲) باب مطالعات جدی در حوزه رابطه علم و دین را گشوده و در این زمینه منزلتی قله‌ای دارد، چهار نوع رابطه را میان علم و دین مفروض گرفته که عبارت‌اند از: تعارض، استقلال،

گفتگو و همبستگی. مدل باربور منبع الهام متفکران و متألهان بسیاری بوده است که هریک کوشیده‌اند به سهم خود چیزی بر آن بیفزایند. برای مثال تد پیترز (peters, 1998) به تأسی از باربور از سه نوع رابطه اصلی و هشت نوع رابطه فرعی میان علم و دین سخن می‌گوید. آلیستر مک گراث نیز به تبعیت از باربور به معرفی مدلی سه‌بعدی شامل ابعاد تعارض، همسویی و تمایز می‌پردازد و شرحی مبسوط از هریک ارائه می‌کند. (مک گراث، ۱۳۸۴) مدل مفروض جان هات نیز شامل چهار گونه متمایز تعارض، تمایز، تلاقی و تأیید است (هات، ۱۳۸۵). در همین حال، دنیس الکساندر از چهار نوع رابطه معطوف به «تضاد، تفکیک، ترکیب و تکمیل» (Alexander, 2001 & 2007) دفاع می‌کند.

این شرح مبسوط که می‌توان همچنان آن را پی گرفت، نشان می‌دهد دیدگاه‌ها و مباحث نظری مطرح در حوزه رابطه علم و دین تا چه پایه غنی و تا چه اندازه متنوع و متباین بوده‌اند. هدف از نوشتار حاضر، توصیف و تحلیل نظریه‌ها و آرای عمده‌ای است که در این زمینه صاحب‌نظران حوزه‌های فکری مختلف مطرح کرده‌اند. بدین منظور، نخست می‌کوشیم به تأسی از مدل الکساندر که متأخرتر و بنابراین جامع دیدگاه‌های قبلی است، هریک از چهارگونه رابطه معطوف به «تضاد، تفکیک، ترکیب و تکمیل» را در پرتو آرا و نظریه‌های مرتبط معرفی کنیم. این معرفی با روشن کردن نقاط قوت و ضعف هریک از دیدگاه‌های مورد بحث، ما را به سوی رهیافت جدیدتری رهنمون می‌شود که بخش پایانی مقاله به آن اختصاص یافته است. این رهیافت نوامیه و بدیع که به‌طور مشخص از سوی رونالد کول- ترنر مطرح شده، با تأکید بر «ذات متکثر و اجتماعی همه اقسام معرفت»، در یک سطح، توان آن را دارد که ضمن فراگذری از کاستی‌ها و نواقص دیدگاه‌های پیشین، مناسبات علم و دین را در پرتوی دیگرگونه آشکار سازد؛ گرچه در سطحی دیگر با اصالت دادن به امر اجتماعی، خود، به ورطه گونه‌ای تقلیل‌گرایی دینی درمی‌غلتد که ماحصل آن کم‌اعتبار یا بی‌اعتبار شدن آن حوزه‌هایی از دانش و معرفت است که به‌طور مشخص از منبع و حیانی تغذیه می‌کنند. با این اوصاف، استناد به این نظریه با توجه به شرایط فرهنگی جامعه ما تا آنجا اهمیت دارد

که با برجسته کردن جنبه اجتماعی علم و دین، هر دو، از تنش‌های ذاتی و بنیادی این دو حوزه معرفتی بکاهد و از سوی دیگر با اتکا بر گونه‌ای چندجانبه‌گرایی راه تعامل و تعاطی آنها را در قالب «علم دینی» بیش از پیش هموار سازد.

۱. گونه‌های روابط علم و دین

۱-۱. رابطه معطوف به تضاد

رابطه معطوف به تضاد، عمدتاً برآمده از پیش‌فرض ناسازگاری ذاتی علم و دین، به‌مثابه دو نظام معرفتی معارض است که هر یک حقیقت را در تصرف خود می‌دانند. بر مبنای این پیش‌فرض، علم و دین مقولات فکری ثابت و ایستایی به‌شمار می‌آیند که پیوسته بر سر راه‌های شناخت جهان با یکدیگر در حال نزاع‌اند (Evans & Evans, 2008). این رابطه همان‌طور که الکساندر از قول ورال (Worrall, 2002, p. 60) نقل می‌کند، «حاکی از تعارض آشتی‌ناپذیر علم و دین است. هیچ راهی وجود ندارد که بتوان هم ذهنی مطلقاً علمی داشت و هم مؤمنی وفادار بود». از جمله حامیان اصلی این رابطه می‌توان به‌طور مشخص از گروه‌های بنیادگرای پیرو ادیان ابراهیمی که به تفاسیری به‌شدت نص‌گرا^۱ از کتب مقدس همچون انجیل یا قرآن پایبندند، نام برد (Alexander, 2001, p. 179). به‌طور کلی این دیدگاه عمدتاً از سوی افراط‌گرایانی حمایت می‌شود که بر مبنای گونه‌ای دوگانه‌انگاری^۲ یا به علم اصالت می‌دهند و به دین می‌تازند یا آنکه به نام دین، علم را می‌کوبند؛ چنان‌که هات می‌گوید: «در یک سر این طیف، علم‌گرایانی قرار دارند که با استناد به آزمون‌ناپذیر بودن عقاید دینی به تخطئه دین می‌پردازند و آن را در تعارض آشتی‌ناپذیر با علم تلقی می‌کنند و در سر دیگر طیف نیز سنت‌گرایانی قرار دارند که نظریه‌های علم جدید و توسعه را معارض با عقاید دینی قلمداد می‌کنند» (هات، ۱۳۸۵). باربور نیز این دو گروه معارض را ذیل دو عنوان کلی مادیون علمی و نص‌گرایان دینی

1. Literalistic.

2. Dichotomy.

از یکدیگر متمایز و اظهار می‌کند «هر دو گروه، معرفت را با بنیانی یقینی جستجو می‌کنند: یکی با منطق و داده‌های حسی و دیگری با کتاب مقدس که مصون از اشتباه تلقی می‌شود. هر دو مدعی‌اند که علم و الهیات، هریک گزاره‌های حقیقی رقیبی را درباره حوزه‌ای واحد، مطرح می‌سازند که باید از میان آنها یکی را برگزید» (باربور، ۱۳۹۲). نباید از یاد برد که این تعارض اجتناب‌ناپذیر، نخست از یکسان‌نگاری موضوع، روش و غایت علم و دین نشئت می‌گیرد که به تعبیر الکساندر موجب می‌شود هریک از دو حوزه علم یا دین با موضعی توسعه‌طلبانه^۱ درصدد پاسخ به پرسش‌هایی برآیند که اصولاً به قلمرو آنها تعلق ندارد (Alexander, 2007)؛ برای مثال این قسم توسعه‌طلبی در ساحت علم نهایتاً به این دیدگاه تقلیل‌گرایانه می‌انجامد که همه انواع معرفت و از آن جمله دین، دست آخر، بدون استثنا به معرفت علمی تحویل یابند (ویلسون، ۱۹۹۸ نقل از Alexander, 2007)، از همین رو است که الکساندر موضع توسعه‌طلبی علمی^۲ را مبین درک نادرست از ماهیت علم و غفلت از این واقعیت می‌داند که دستاوردهای خیره‌کننده علم غالباً منوط به آن است که علم، متواضعانه دامنه اکتشافات خود را محدود کند، بی‌آنکه به نحوی انحصارگرایانه خواهان تسخیر دیگر حوزه‌های معرفت و در رأس همه دین، باشد. بنابه این دلیل و دلایل دیگر است که امروزه مدل تضاد، مقبولیت چندانی ندارد و ادبیات تاریخی نیز به‌طور کلی در جهت نفی روایت‌های مکرر آن است. اکنون کمتر کسی از وقایعی چون معارضه گالیله با مقامات کلیسا یا مخالفت کشیشان با نظریه تکامل داروین به‌عنوان مثال‌هایی رایج از مدل تضاد نام می‌برد (Alexander, 2007). این قبیل مثال‌ها اغلب از سوی کسانی به میان می‌آید که تاریخ علم را با سطحی‌گری مفرط، قرائت می‌کنند. امروزه تاریخ‌نگاران علم به‌ندرت معتقدند که مدل تضاد چارچوبی فراگیر و اقناع‌کننده برای فهم روابط تاریخی بین علم و دین به‌دست می‌دهد، به‌ویژه آنکه با مفروض گرفتن نسبت تضاد، امکان سوءاستفاده ایدئولوژیک از علم نیز محتمل‌تر است؛ چنان‌که از پرستیژ

1. expansionist .

2. scientific expansionism.

علمی مضمیر در تئوری‌های کلان مبتنی بر انگاره تضاد، در حمایت از ایدئولوژی‌های متعدد استفاده شده است. مثلاً نظریه تکامل داروین هم‌زمان در حمایت از کاپیتالیسم، کمونیسم، راسیسم، تئیسیم و آنتی‌تیسیم به کار رفته است. درست است که این بهره‌برداری‌های ایدئولوژیک الزاماً ذاتی علم و نظریه‌های متعارف آن نبوده‌اند، اما دست کم بازنگری انتقادی در این مدل را بیش از پیش ایجاب می‌کنند (Alexander, 2001, p. 179).

۲-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه تضاد

با صرف نظر از نمونه‌های تاریخی که امروزه عموماً محل تشکیک و تردیدند^۱ شاید بتوان مشخصاً از پیشگامان علم جامعه‌شناسی به منزله نخستین گروه حامی رابطه تضاد یاد کرد؛ زیرا که دوران اوج‌گیری تضاد علم و دین، همان بستر پرتنش است که از بطن آن زمینه‌های ظهور جامعه‌شناسی به مثابه علمی نوپدید و مستقل فراهم می‌شود. بنیانگذاران این علم نیز به‌ویژه با میراث‌داری فلسفه روشنگری و اومانیسیم برآمده از آن، بیش از پیش بر تنور تضاد علم و دین دمیدند. در واقع همان‌طور که متفکران عصر روشنگری دین را نقیض تفکر عقلانی و علمی و توهمی بزرگ قلمداد می‌کردند، «پیشگامان جامعه‌شناسی نیز از ناسازگاری ذاتی دین و علم سخن رانند و آن دو را ابزارهایی معارض برای فهم جهان برشمردند» (Smith, 2003, p. 74)؛ برای مثال آگوست کنت، مؤسس جامعه‌شناسی، با برصدر نشانیدن جامعه‌شناسی به مثابه «ملکه علوم» (Wernick, 2005, p. 131). به دنبال جایگزینی جدی برای الهیات بود. او با دفاع همه‌جانبه از علم پوزیتیویستی بر آن بود که «انسان مجهز به ذهن علمی دیگر نمی‌تواند بر طبق دریافت متعارف به وحی، به اصول دین، به الوهیت اعتقاد داشته باشد» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵)؛

۱. چنان‌که اشاره کردیم امروزه اعتبار روایت‌های مکرر تاریخی که سابقه انگاره تضاد را تا قرن هفدهم و محاکمه گالیله توسط مقامات کلیسای کاتولیک رومی عقب می‌برند یا از مخالفت کشیشان با نظریه تکامل داروین به‌عنوان نمونه‌ای دال بر تضاد آشکار علم و دین یاد می‌کنند، محل تشکیک و تردیدهای جدی است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: Alexander, 2007 & Stahl, & etal, 2002, p. 200). ضمن آنکه در باب این روایت‌های مکرر در مقالات و مکتوبات دیگر به تفصیل سخن گفته شده است؛ بنابراین در اینجا نقطه شروع تنش را با ظهور جامعه‌شناسی که آن نیز بیش از هر چیز منبعث از فلسفه روشنگری بوده است، مقارن گرفته‌ایم.

از این رو چنین انسانی «پس از کشتن خدایان ماورای جهان هستی بشری، خود خویش را یا بهترین عنصر وجود خویش را تحت عنوان انسانیت دوست خواهد داشت» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۹۲). «بی شک، دوست داشتن انسانیت، به شیوه‌ای که کنت انتظار دارد، با دوست داشتن خدای ماوراء جهان ما که مورد بحث مذاهب متعارف است فرق دارد». این مذهبی است از بن متفاوت و تحویل یافته که در آن «خدای مسیحیت چهره انسانی پیدا کرده است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

درست همان‌طور که کنت مذهب گذشته را متکی بر طرز تفکری منسوخ شده می‌دانست، دورکیم نیز معتقد بود باورهای دینی میراث سنت‌هایند و بر اثر توسعه اندیشه علمی دستخوش تزلزل گردیده‌اند (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۵۰). او تصور می‌کرد «دین سنتی دیگر با مقتضیات چیزی که آن را روح علمی می‌نامید، متناسب نیست و نمی‌تواند اعتقادهای مشترک لازم را تأمین کند» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۳۵۱). دورکیم در همین معنا بود که می‌گفت «در جریان تفکیک اجتماعی غلبه دین بر زندگی روزمره زوال می‌یابد و خدایان قدیم از صحنه خارج می‌شوند» (دورکیم، ۱۸۹۵، به نقل از گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۷۱). به‌طور کلی عصاره دیدگاه دورکیم در خصوص مناسبات علم و دین در این نقل قول مشهور نمایان است: «از حالا به بعد، دین به گونه‌ای که ما هنوز هم آن را دین می‌نامیم، دیگر آن سلطه‌ای را که قبلاً بر نظام عقاید داشت، اعمال نخواهد کرد. قدرتی رقیب در برابرش قد برافراشته است که گرچه از او زاده شده، ولی از این پس آن را به نقد می‌کشد و بر آن نظارت می‌کند» (دورکیم، ۱۹۱۲، به نقل از گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۸۶).

همسو با کنت و دورکیم، وبر نیز با تعریف علم چونان «قدرتی نوعاً غیردینی»^۱ (Weber, 1946. p. 142) تضاد این دو حوزه معرفتی را از پیش مفروض گرفته و بر آن بود که «علم اثباتی، آزمایشی و ریاضی، عنصر قدس را به تدریج از این جهان رانده و ما را در ناسوتی کارآمدنی، ولی خالی از معنا، رها کرده است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۲۲). وبر از همین رو تصریح می‌کرد که «تنش بین ساحت ارزشی علم و ساحت امر مقدس،

1. specifically irreligious power

رفع ناشدنی است» (Weber, 1946. p. 154). به طور کلی باور ویر به تضاد علم و دین در چارچوب تلقی متمایز وی از علم، به مثابه امری «اتمام‌ناپذیر»، قابل تحلیل است. ویر در برداشتی مغایر با زمانه خود، علم را در ذات خود «ناتمام» و بنابراین ناتوان از پاسخگویی به مسائل اساسی بشر می‌داند و از همین رو معتقد بود «علم به بحرانی معنوی می‌انجامد؛ زیرا تا زمانی که آدمیان خاطره دین را در خویش دارند، علم برای آنان قانع‌کننده نیست. جهان‌بینی دینی به موجودات، به رویدادها، به سرنوشت فردی ما، معنایی می‌داد؛ اما دانشمند هرگز قادر به یافتن راه‌حل نهایی نخواهد بود. کار او به زودی منسوخ خواهد شد؛ زیرا علم اثباتی ذاتاً جریانی در حال‌شدن است که هیچ‌گاه سرانجامی نخواهد داشت. پس میان دانش اثباتی که دانشی ثابت‌شده ولی ناتمام است و دانایی دینی که ثابت‌نشده ولی پاسخگوی مسائل ذاتی است، تناقضی بنیادین وجود دارد» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۶۲۲).

۱-۳. رابطه معطوف به تفکیک

رابطه معطوف به تفکیک، مؤید خدشه‌ناپذیری مرزهای بین دین و علم به مثابه دو حوزه معرفتی خودآیین است. بر این مبنا، «علم و دین اساساً متعلق به دو قلمرو متمایزند و از این رو هیچ دلیلی ندارد که آنها را در تعارض با هم بدانیم؛ زیرا مسئولیت علم و دین چنان از یکدیگر مجزا است که هرگز نباید هیچ‌یک را با معیار دیگری سنجید» (هات، ۱۳۸۵)؛ به بیان دیگر «علم و دین، موضوع، روش و هدف متمایز خویش را دارند. موضوع علم، طبیعت است و موضوع دین، خدا و ماوراءالطبیعه. خدا از طریق وحی شناخته می‌شود و طبیعت از طریق حواس و عقل. هدف دین، نزدیکی به خدا است و غایت علم، فهمیدن طرح جهان آفرینش؛ پس چون علم و دین در موضوع، هدف و روش متفاوت‌اند، امکان تعارض بین آنها وجود ندارد. به این اعتبار، دو حوزه قدرت وجود دارد و هر طرف باید قلمرو دیگری را محترم بشمارد. هریک باید متوجه کار خاص خود باشد و در موضوعات مربوط به دیگری دخالت نکند» (باربور، ۱۳۹۲). این همان نکته‌ای است که الکساندر نیز بر آن انگشت می‌گذارد و می‌گوید مبتنی بر رابطه تفکیک، علم در جستجوی تبیین‌های مکانیستی و تعمیم‌دهی‌های گسترده و بیان ریاضی‌وار داده‌ها است، و دین به طرح

پرسش‌های غایی علاقمند است؛ پرسش‌هایی از جنس پرسش مشهور لایب‌نیتس که چرا به جای اینکه چیزها نباشند، هستند (Alexander, 2007). بدین ترتیب دین و علم، «نظامی بسته از اصول و باورهای متمایز» به شمار می‌آیند که هر یک کارویژه خاص خود را دارند. علم نیاز به معرفت عقلانی را پاسخ می‌دهد و دین عطش یافتن توضیحی برای معنا و غایت جهان را فرو می‌نشانند. چنان که ساپینگتون تصریح می‌کند «علم به گزاره‌هایی در باب جهان فیزیکی محدود می‌شود و دین به پرسش‌های مربوط به رابطه میان جهان و امور ماورای آن ارجاع می‌دهد.... در یک کلام، علم به پرسش‌های چیستی و چگونگی پاسخ می‌دهد و دین به پرسش‌های چرایی» (Sappington, 1991). پس می‌توان نتیجه گرفت جایی که رویکرد تضاد به گونه‌ای دایکوتومی راه می‌برد، ایده تفکیک مبین گونه‌ای دوآلیسم است.

۱-۳-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه تفکیک

تمایز علم و دین از منظرهای متفاوتی تصدیق شده است؛ برای مثال باربور از سه جنبش «پروتستان نوارتدوکس»، «اگزیستانسیالیسم» و «تفکر زبانی» به‌عنوان نمونه‌هایی یاد می‌کند که هر یک با تداوم «میراث کانتی» بر ایده تفکیک صحنه گذاشته‌اند. باربور معتقد است هر سه جنبش یادشده از جدایی قاطع حوزه‌های علم و دین حمایت می‌کنند و آنها را مشغله‌های کاملاً متفاوتی برمی‌شمرند که درباره هیچ‌یک نباید با معیارهای دیگری حکم کرد (باربور، ۱۳۹۲).

اما از میان نظریه‌های متأخرتر و منسجم‌تری که به ایده تفکیک، حقانیت می‌بخشند، مشخصاً می‌توان از دیدگاه استیون جی. گولد^۱ یاد کرد که دین و علم را چونان «محدوده‌هایی فاقد همپوشانی^۲» برمی‌نگرد که هیچ فصل مشترکی با هم ندارند. محدوده^۳ بنا به تعریف گولد عبارت است از: «قلمرویی که در آن یک شکل از معرفت، ابزارهایی برای [طرح] گفتمان و سخن معنادار اکتساب می‌کند» (Gould, 1999, p. 5) نقل از

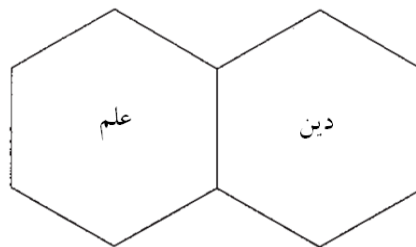
1. Gould.

2. Non-Overlapping Magisteria.

3. magisterium .

8 p. (Stahl, & etal, 2002). در این معنا، علم و دین، محدوده‌هایی مجزا با فرمانروایانی متمایزند که در یک اقلیم نمی‌گنجند و صرفاً در قلمرو خاص خود واجد نفوذند. در واقع بنا بر مدل ارائه‌شده گولد - که به اختصار «نوما^۱» نامیده می‌شود - «عدم تضاد مابین علم و دین از عدم همپوشانی قلمرو خاص هر یک از آنها نشئت می‌گیرد؛ زیرا که علم دست‌اندر کار ساخت تجربی از جهان است و دین در جستجوی ارزش‌های اخلاقی مطلوب و معنای معنوی زندگی ما» (Gould, 1999, p. 6 نقل از Stahl, & etal, 2002, p. 8). نظریه گولد با تفکیک ارزش از واقعیت و علم از اخلاق، تجلی تفکر غالب در دوران مدرن است. ایده‌ای که چنان که پیش‌تر یاد آور شدیم، ریشه‌های شکل‌گیری آن به تفکر کانت در عصر روشنگری باز می‌گردد. نزد گولد نیز همچون کانت، علم قلمرویی شناختی - ابزاری است و دین قلمرویی عملی - اخلاقی. با چنین دیدگاهی است که گولد به شدت از کسانی که به فراسوی قلمرو خود گام برمی‌دارند، انتقاد می‌کند؛ برای مثال خلقت‌گرایان علمی را به دلیل گام برداشتن به سوی مجستریوم علم، زیر تیغ نقد می‌برد و در همان حال با دانشمندانی که درباره مسائل دینی و اخلاقی فتوا صادر می‌کنند نیز عناد می‌ورزد (Stahl, & etal, 2002, p. 9).

محدوده‌های غیرهمپوشان (NOMA)



شکل ۱. مدل مفروض استیون جی. گولد (۱۹۹۹)

1. NOMA.

اما فراتر از مدل گولد، از میان متفکران داخلی مشخصاً می‌توان سروش و ملکیان را از جمله مدافعان اصلی رابطه معطوف به تفکیک به‌شمار آورد که هر دو از موضعی انتقادی و عمدتاً در واکنش به مدافعان مبحث علم دینی به طرح آرای خود پرداخته‌اند. پای سروش به‌طور مشخص با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» به این بحث باز می‌شود. این نظریه با اتکا بر دو اصل «تغذیه و تلائم» و «قبض و بسط هماهنگ» ناظر بر آن است که نخست «فهم ما از شریعت همواره از معارف بشری تغذیه می‌کند و با آن هماهنگ است» و دوم «همسو با دگرگونی معارف بشری، فهم ما از شریعت هم قبض و بسط پیدا می‌کند» (سروش، ۱۳۷۳ الف، ص ۴۸۸). حرف مهم سروش این است که «دین»، در ذات خود، نه تنها غیر از «معرفت دینی» است، بلکه از دیگر معارف بشری از جمله علم که «هویتی جمعی و تاریخی» دارند و در تحولی دائمی به‌سر می‌برند نیز متمایز است. در تحلیلی کلی می‌توان گفت که علت دفاع همه‌جانبه سروش از ایده تفکیک، مخالفت وی با فکر ترکیب است. به یک معنا، او رابطه تفکیک را تأیید می‌کند تا رابطه ترکیب را رد کرده باشد؛ چنان که در «فریه‌تر از ایدئولوژی» (سروش، ۱۳۷۳ ب، ص ۴۵) قاطعانه تصریح می‌کند که ترکیب علم و دین در قالب علم اسلامی چیزی نیست جز «صورت ایدئولوژیک دادن به علم». ملکیان نیز بر همین سیاق، با «بلامصداق دانستن مفهوم علم دینی» از موضعی مشابه، به مخالفت با ایده ترکیب برمی‌خیزد و بیش از هر چیز، دل‌نگران آن است که افزودن اضافه دینی به علم شأنی مقدس و در نتیجه مصون از نقد بیخشد و به‌طریق اولی، راه بر کمال و ترقی آن که به‌زعم وی موکول به نقدپذیری است، بربندد؛ چنان که به تصریح می‌گوید «اعتقاد به دستیابی به علم دینی می‌تواند قداست دین را به علم دینی سرایت داده و آن را نقدناپذیر کند، حال آنکه معنای علم با قابلیت نقدپذیری گره خورده است و پیشرفت علم در طول تاریخ در پرتو نقد نظریات علمی به‌دست آمده است» (ملکیان، ۱۳۸۵). چنین که برمی‌آید ملکیان، ترکیب علم و دین را نه به نفع علم می‌داند نه به سود دین. بیهوده نیست که در نهایت، فکر دیگری پیش می‌نهد و به عوض علم دینی از ضرورت «معنوی سازی نهاد دانشگاه» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۹۲) سخن می‌راند.

اگر سرورش و ملکیان و دیگر متفکران مدافع رابطه تفکیک، با اصرار بر مرزکشی قاطع میان این دو حوزه معرفتی، غالباً از جانب علم سخن می‌گویند و بیش از هر چیز، دل‌نگران ازدست‌رفتن هویت مستقل آن، به‌مثابه معرفتی خودمختارند، دیگرانی نیز هستند که دل در گرو دین دارند و اساساً با هدف خالص‌سازی معارف قرآنی، از اختلاط علم و دین در چارچوب علم اسلامی می‌هراسند؛ گروهی که عمدتاً با عنوان مدافعان مکتب تفکیک در حوزه فقه شیعی شناخته می‌شوند. مکتب تفکیک که بنا بر محمل شکل‌گیری خود، مکتب مشهد و مکتب معارفی خراسان نیز خوانده می‌شود. مکتبی در علوم مذهبی شیعی است که به اقتضای دستیابی به معرفت قرآنی خلص و ناب، دین را «بدون هیچ‌گونه اقتباس از کسی و مکتبی و بدون هیچ‌گونه نیازی به اندیشه‌ها و نحله‌ای» (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹) می‌خواهد. از آنجا که مکتب تفکیک، در قرائت اخیر، عمدتاً در برابر آموزه‌های فلسفی و عرفانی موضع مخالف گرفته است تا علمی، سخن زیاده گفتن درباره آن، برای بحث حاضر نه ضروری است و نه داللت‌مند. مراد ما نیز از اشاره‌ای گذرا به این مکتب جز این نیست که نخست به تکرر آرا و نظرها، حتی در درون یک انگاره واحد، توجه دهیم و از سوی دیگر از این واقعیت پرده برداریم که همه این نظریه‌پردازان با وجود تضارب آرا در یک نقطه واحد به هم می‌رسند جمله آنان تا در دام فکر ترکیب گرفتار نشوند، از موضعی عموماً منفی و سلبی، در صدد جدا کردن حساب علم از دین برآمده‌اند؛ شاید که بدین گونه علم یا دین را به فراخور، از هر آنچه پیرایه و ناخالصی بزدایند. روشن است براساس این تفکر، علم دینی مولودی مشئوم و مولد هرج و مرج فکری است و امکان مفاهمه نیز در چنین طرز تفکری که اقسام معرفت را کاملاً مجزا و در عرض هم می‌خواهد از پیش منتفی است.

۱-۴. رابطه معطوف به ترکیب

رابطه معطوف به ترکیب، بیش و پیش از هر چیز ناظر بر درهم‌تنیدگی و پیوند عمیق جنبه‌های مختلف زیست انسانی است. همان‌طور که باربور در این خصوص توضیح می‌دهد «ما حیات را به‌عنوان چیزی که دقیقاً به اجزای جداگانه تقسیم شده باشد، تجربه

نمی‌کنیم، بلکه آن را در تمامیت و پیوستگی‌اش تجربه می‌کنیم و این پیش از آن است که رشته‌های خاصی را برای مطالعه جنبه‌های مختلف آن پدید آوریم» (باربور، ۱۳۹۲). استال و همکاران نیز در این زمینه توضیحی به دست می‌دهند که روشنگر و راهگشا است. به گفته آنان «علم و دین فعالیت‌هایی اساساً انسانی‌اند و مغز انسان نیز طوری طراحی نشده است که بتواند رویه‌های زندگی او را به سهولت بخش‌بندی کند، به نحوی که هربخش مطلقاً فاقد ارتباط با دیگری باشد» (Stahl, & etal, 2002, p. 43). الکساندر نیز همسو با چنین دیدگاه‌هایی است که تصریح می‌کند «بسیاری از دینداران [مسیحی] هماهنگی‌های فراوانی میان زندگی علمی و زندگی دینی خود یافته‌اند. آنان مدعی شده‌اند که باورهای دینی‌شان همان قدر واقعی‌اند که باورهای علمی‌شان» (Alexander, 2007). به هر تقدیر بر مبنای چنین دیدگاه‌هایی است که اصولاً طرح انگاره‌های ترکیبی رواج می‌یابد. انگاره‌هایی که در واقع قطب مخالف ایده تفکیک محسوب می‌شوند و با بی‌معناگشتن تمایز قاطع میان انواع معرفت علمی و دینی می‌کوشند به صورت‌های مختلف بین آن دو پل بزنند: یا علم را برای ایجاد نظام‌های اندیشه دینی به کار برند یا آنکه دین را محمل ساخت معرفت علمی قرار دهند. این گونه است که نظریه‌های علمی، جامه دینی به تن می‌کنند یا آنکه برعکس تبیین‌های دینی به زیور علم آراسته می‌شوند؛ امری که گرچه خالی از فایده نیست، اشکال‌هایی نیز به همراه دارد. همان‌طور که الکساندر (2007) به درستی تذکر می‌دهد، مزیت مدل‌های ترکیبی در این است که بدون ارزش‌گذاری خاصی، نه تنها علم و دین را متقابلاً مؤید هم می‌دانند، بلکه می‌کوشند این هر دو را به یک اندازه جدی بگیرند، به گونه‌ای که معتقدات یکی برای برساخت مؤلفه‌های دیگری به کار گرفته شود؛ اما نباید از یاد برد که همین مزیت عمده می‌تواند در مواردی خاص به نقیصه‌ای اساسی بدل شود؛ یعنی در مواردی که به‌طور مشخص بر ترکیب دین با علم، فارغ از تحولات درونی علم، اصرار می‌شود. حرکت علم بی‌رحم و پرشتاب است، آن‌سان که نظریه‌های مطلوب امروز، دیدگاه‌های مطرود فردایند. کوشش کسانی که بی‌توجه به پویایی بی‌امان علم، در پی ایجاد مدل‌های ترکیبی‌اند، قرین توفیق نخواهد بود. گویی الکساندر بخواهد از زبان نصر سخن بگوید و بپرسد:

«چیزی مثل دین که خصیصه مطلقیت دارد، چگونه می‌تواند با چیزی چونان علم که گذرا و تغییرپذیر است، ارتباط پیدا کند؟» (نصر، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

۱-۴-۱. دیدگاه‌های ناظر بر رابطه ترکیب

رابطه معطوف به ترکیب و تعامل نیز همچون دو رابطه پیشین، گاه از سوی متکلمان و متألهان مورد تأکید قرار گرفته است و گاه از سوی دانشمندان و جامعه‌شناسان و به‌ویژه جامعه‌شناسان متأخر که از میان آنان به‌طور مشخص می‌توان از مرتون یاد کرد. در واقع دیدگاه معطوف به ترکیب و تعامل، در ادبیات جامعه‌شناسی با نام مرتون گره خورده است. مرتون بر کارکرد مشروعیت‌بخش دین تأکید داشت و استقرار و تثبیت نهاد نوپای علم را اساساً در گرو حمایت دین می‌دانست. به‌زعم وی در مراحل اولیه توسعه علم، دین برای علم شأن و آبرو تدارک می‌دید و آن را به‌طور فزاینده‌ای در کانون توجه قرار می‌داد. در نتیجه مباحث مرتون مؤید گونه‌ای سازگاری اساسی و در واقع رابطه‌ای مثبت و هم‌زمان پیچیده میان علم و دین در یک لحظه تاریخی خاص است (Merton, 1970 [1938], pp. 61-80).

اما فارغ از نظریه پردازان غربی، رابطه تعاملی علم و دین مورد توجه بسیاری از نظریه پردازان داخلی نیز بوده است. در واقع در جامعه ما تحت تأثیر مباحث دائماً بسط‌یابنده حول موضوع علم دینی، انگاره‌های ترکیبی نسبت به انگاره‌های دیگر با اقبال گسترده‌تری روبرو است و طیف وسیعی از آرا و دیدگاه‌های متنوع را دربرمی‌گیرد، تا جایی که می‌توان همه کسانی را که به یک معنا مدافع علم دینی‌اند، به گونه‌ای ذیل این نحله طبقه‌بندی کرد. با این توضیح که اینان گروهی همگن و یک‌دست را تشکیل نمی‌دهند و تکثر دیدگاه‌ها در این خصوص تا اندازه‌ای است که هر کوششی برای معرفی آنها در قالب گونه‌ای طبقه‌بندی، ناموفق و در بهترین حالت تقلیل‌گرایانه خواهد بود. سبب آن است که گروه‌های مختلف حامی علم دینی غالباً با اغراض و نیاتی متباین در جستجوی هدفی واحد بوده‌اند. عده‌ای در صدد رفع تعارض بین علم و دین برآمده‌اند و عده‌ای دیگر خواستار رفع نقصان‌های علم موجود بوده‌اند؛ بنابراین دیدگاه

واحدی که بتواند جلوه‌گاه همه انواع رویکردهای حامی علم دینی باشد، وجود ندارد. از سوی دیگر مفهوم علم دینی عمدتاً در معانی گوناگون و گاه گیج‌کننده‌ای به کار رفته است که الزاماً با یکدیگر در توافق نیستند و حتی در مواردی نافی یکدیگرند؛ چنان‌که گویی هرکسی از ظن خود یار معنایی دلخواهانه از آن شده است. در این میان، گروهی با پذیرش برداشتی حداکثری یا به تعبیر باقری (باقری، ۱۳۸۲) «دایرةالمعارفی»، خواهان ترکیب و تعامل علم و دین بوده‌اند که به‌طور مشخص "پاد"، دیدگاه جوادی آملی و موضع فرهنگستان علوم اسلامی قم را می‌توان، از جمله نمودهای بارز آن به‌شمار آورد. موافق با پاد یا همان پارادایم اجتهادی دانش دینی - که علی‌پور و حسنی مطرح کرده‌اند (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹) و کتابی به همین نام نوشته‌اند و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه چاپ کرده است - «علم دینی علمی است که به روش اجتهادی از آیات و روایات به‌دست آید». همچنین براساس تعریف جوادی آملی که با هدف رفع نقصان‌های علم موجود از ایده علم دینی دفاع می‌کند، «علم دینی، علمی است که مبتنی بر فلسفه علم الهی شکل گیرد، فلسفه علمی که خود مبتنی بر فلسفه مطلق الهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف). با این توضیح که «اضافه اسلامی به علم و یا علوم، اضافه تقییدی نیست، بلکه وصفی است؛ به این معنا که بیان علم و یا علوم اسلامی جهت تمایز آن از علوم غیراسلامی نیست، بلکه جهت ذکر وصف لازم علم است؛ یعنی علم جز اسلامی نیست و آن دانش که اسلامی نباشد جز پندار و خیال و ملعبه و بازی جهت گذران زندگی دنیا نیست» (جوادی آملی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۳۷). بنابر موضع فرهنگستان علوم اسلامی نیز علم دینی علمی است که در راستای تولی و قرب الهی و نه تمتع هرچه بیشتر از دنیا شکل گرفته و توسعه یابد (میرباقری، ۱۳۹۰). این دیدگاه، آن‌سان علم را در کنف حمایت دین می‌خواهد که در سطح معرفت‌شناسی به جای صدق و کذب قضایا، از حق و باطل بهره می‌برد و معیار حقایق نظریه‌های علمی را هماهنگی آنها با جهت حق می‌داند (حسینی و دیگران، ۱۳۸۷). همچنین در این دیدگاه، اراده انسانی مبنای اصلی علم دینی به‌شمار می‌رود؛ زیرا علم و معرفت چونان «یک عمل یا کنش انسانی»، «تابع اراده و خواست» اوست و اراده آدمی نیز یا در مسیر ولایت الهی قرار دارد و برحق است یا در غیر آن مسیر و باطل؛ از این‌رو

علمی که محصول اراده معطوف به حق باشد، علم حق (دینی) است (موحد ابطی، ۱۳۸۹). اما نظریه‌های دیگری نیز هستند که با برداشتی نوعاً حداقلی از امکان تعامل علم و دین در قالب علم دینی سخن گفته‌اند. در این زمینه مشخصاً می‌توان از دیدگاه‌های گلشنی و نصر و باقری یاد کرد. موافق با نظر گلشنی (۱۳۷۷) که به‌طور مشخص در کتاب از علم سکولار تا علم دینی صورت‌بندی شده، علم دینی، علمی است که در چارچوب جهان‌بینی دینی توسعه یافته و به کار گرفته شود. گلشنی در این کتاب با نقد برداشت سکولار از علم، مدافع آلترناتیوی است که نه به شیوه‌ای «بسیار تنگ‌نظرانه» محدود به «معارف خالص دینی» باشد و نه از جهان‌بینی دینی، به مثابه منشأ الهام خود، تبری جوید. خلاصه آنکه از نگاه وی، «از سویی پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم دینی می‌تواند متأثر از جهان‌بینی دینی باشد و از سوی دیگر، بینش دینی در جهت‌گیری کاربردی علم نیز مؤثر است» (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸). آرای سیدحسین نصر را نیز بر اساس تعریفی که از «علم قدسی» ارائه می‌کند، می‌توان در ردیف آرای گلشنی قرار داد. به گفته نصر، در علم قدسی، برخلاف علم مدرن، معرفت به واقعیات فقط از طریق عقل جزئی کسب نمی‌شود، بلکه اساس آن بر مبنای وحی و الهام است (نصر، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

نزد باقری نیز به‌طور مشابه علم دینی علمی است که در مقام فرضیه‌پردازی از پیش‌فرض‌های برگرفته از منابع معتبر دینی استفاده کند و در مقام داوری به روش تجربی پایبند باشد (باقری، ۱۳۸۲)؛ بنابراین در تقریر باقری از علم دینی که خود آن را «مدل تأسیسی» می‌خواند، تأکید اصلی بر وحدت روش علم دینی با علوم تجربی متعارف است. با این همه باید اشاره کرد مدل تأسیسی باقری نیز چندان چیز تازه‌ای برای عرضه ندارد. صرف تأکید بر اینکه علم می‌تواند برای فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی از آموزه‌ها و پیش‌انگاشته‌های دینی الهام بگیرد، الزاماً علم دینی به بار نمی‌آورد. این کار در مطالعات علمی کاملاً متعارف و دارای به سابقه است و ضرورتاً مستلزم تأسیس علم دینی نیست. همان‌طور که ملکیان یادآور شده است «با استفاده از متون مقدس، به‌عنوان منشأ الهام نظریه‌های علمی، علم دینی پدید نمی‌آید، بلکه فقط در مقام کشف و گردآوری نظریه‌ها به متون مقدس نیز التفاتی می‌شود، لیکن در مقام داوری همان

روش‌شناسی علمی به کار گرفته می‌شود. ... این کار، دینی و اسلامی کردن علوم نیست، بلکه قائل شدن به نوعی تکثرگرایی در مقام کشف و گردآوری نظریات علمی است» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

۱-۵. رابطه معطوف به مکملیت

نگرش معطوف به مکملیت علم و دین ناظر بر آن است «علم و دین حقیقتی واحد را از دو منظر متفاوت، مد نظر قرار می‌دهند و تبیین‌هایی در اختیار می‌گذارند که نه تنها با یکدیگر رقیب نیستند، بلکه متقابلاً یکدیگر را تکمیل می‌کنند» (Alexander, 2007). آن گونه که الکساندر توضیح می‌دهد، «سابقه بحث مکملیت به فیزیک باز می‌گردد و نخستین بار توسط نیلز بور برای توصیف شرایط دوگانه ذره- موج استفاده شده است. از آن زمان، این مبحث در حوزه علم و دین، در مورد هر موضوع پیچیده‌ای که مستلزم شرح و توضیحاتی در سطوح دوگانه است، به‌طور فزاینده‌ای به کار رفته است. بدین ترتیب درباره یک حقیقت واحد بینش‌هایی تکمیل‌کننده و نه رقیب، فراهم شده است که هر دو به یک اندازه برای فهم آن ضروری بوده‌اند. مزیت این انگاره در آن است که با اعتقاد به ذات متکثر و چندلایه واقعیت، به هر دو نوع تبیین‌های علمی و دینی، به یک اندازه بها می‌دهد و یکی را در پای دیگری قربانی نمی‌کند؛ پس هم از قید تقلیل‌گرایی سطحی که صرفاً تبیین‌های علمی را واجد ارزش و معنا می‌داند، می‌رهد و هم به طرح پرسش‌هایی نوعاً متفاوت میدان می‌دهد که فراسوی حیطه علم قرار می‌گیرند، بی‌آنکه در این فرایند، معرفت علمی مطلقاً سبک و خفیف شمرده شود» (Alexander, 2007). به‌طور خلاصه چکیده این انگاره در این سخن مشهور اینشتین نمود دارد که «علم بدون دین لنگ است و دین بدون علم کور». این بدان معنا است که «دانش علمی، می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و بر همین سیاق، ایمان دینی می‌تواند شناخت ما را از جهان عمیق‌تر سازد» (هات، ۱۳۸۵، ص ۵۰)؛ از این رو میان آنچه یک دانشمند از منظر علمی درباره جهان طبیعت می‌گوید و آنچه یک متأله از خلقت خداوند ادراک می‌کند، اشتراکات عدیده‌ای وجود دارد. کوتاه سخن، حقیقت

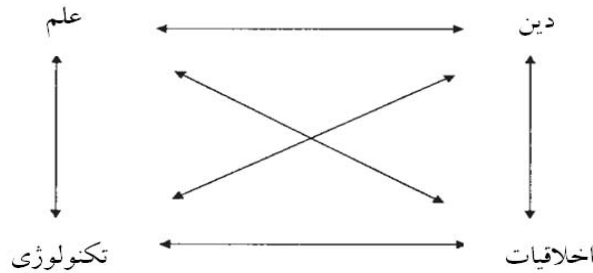
به طور کامل در چنبره هیچ کدام نیست و هریک صرفاً بخشی از واقعیت را منعکس می کنند. نباید از یاد برد که این طرز تلقی، علم و دین را در کنار هم جمع می کند، بدون آنکه ادغامی در آنها صورت بگیرد. در واقع به جای اثبات وجود خدا از طریق علم، به تفسیر کشفیات علمی در چارچوب معنای دینی می پردازد (هات، ۱۳۸۵).

۱-۵-۱. دیدگاه های ناظر بر رابطه مکملیت

مهم ترین و شناخته شده ترین مدافع رابطه تکمیل، ایان باربور، فیزیکیان و متأله برجسته معاصر است که به ویژه با الهام از «الهیات پویشی» آلفرد نورث وایتهد سهم مهمی در تدقیق و اشاعه انگاره مکملیت داشته است. وایتهد با مردود دانستن هر نوع دوگانه انگاری و ثبوتی چون روح و ماده، خدا و جهان، رئالیسم و ایدئالیسم، دین و علم و جز آن، در پی آشتی دادن اجزای ناسازگار وجود بود (توماس، ۱۳۸۲). باربور (باربور، ۱۳۹۲) نیز با تأکید بر «معرفت زایی علم و دین»، هر دو، در وهله نخست می کوشد اثبات کند که الهیات از زمره علم است تا از این رهگذر، هر احتمالی برای معارض یا متمایزدانستن علم و دین از پیش منتفی شود. باربور این کار را ضمن بحث از «توازی های روش شناختی» انجام می دهد و علم و دین را از حیث «ساختار»، «ملاک های ارزیابی»، «مدل»، و سرانجام «الگو»، کاملاً مشابه هم می داند. به این اعتبار، گزاره های دینی همچون گزاره های علمی معنادار تلقی می شوند و از سوی دیگر، امکان نقد و اثبات آنها، به شیوه ای علمی فراهم می گردد. این گونه است که باربور موفق می شود هم به رئالیسم خام روش های متصلب علمی پشت کند و هم از درافتادن به دام نسبی گرایی مصون بماند. باربور در همین معنا است که رهیافت ویژه خود را «رئالیسم انتقادی» نام می نهد؛ موضعی که مآلاً جایی در میانه امپریسم سخیف و آنارشسیسم افراطی قرار می گیرد. در واقع رئالیسم انتقادی موضعی است که هم زمان علم و دین، هر دو را دارای خاستگاه تجربی می داند و ضمناً از پذیرش مطلقیت و جامعیت مفروضات آن دو امتناع می ورزد؛ در نتیجه رئالیسم انتقادی قائل به درجه ای از شباهت و وابستگی بین علم و دین است که در هر حال برای گشودن باب گفتگو و مفاهمه میان آن دو کفایت می کند.

۲. به سوی یک مدل فراگیر: ماتریس چندبعدی فهم نسبت علم و دین

همچنان که پیدا است، طیف متنوعی از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در خصوص مناسبات علم و دین مطرح شده‌اند که هر یک از آنها تنها بخشی از این رابطه حقیقتاً پیچیده را تبیین می‌کند. کثرت آرا و نظریه‌هایی که می‌توان ذیل این مبحث مطرح کرد تا اندازه‌ای است که نمی‌توان به سادگی همه آنها را در قالب یک کل، مجموع کرد. ما در اینجا بی‌آنکه ادعای جامعیت مباحث مطرح شده را داشته باشیم، کوشیدیم دست کم بحثی منسجم و معنادار را در این خصوص ارائه کنیم. آنچه فراتر از این مباحث اهمیت دارد، این است که مفروض گرفتن هر نوع نسبتی بین علم و دین، بیش و پیش از هر چیز با نوع تعریف مورد پذیرشمان از علم یا دین رابطه دارد. جایی که الزام به تعریف‌های محض و فراتاریخی به ایده تضاد حقانیت می‌بخشد، پذیرش تعاریف غیرقطعی و گشوده‌تر، امکان تعامل و گفتگوی علم و دین را در قالبی تکثرگرا میسر می‌کند؛ برای مثال کول‌ترنر (۱۹۹۸م) با پذیرش تعریف‌های حداکثری از علم و دین، مدلی پیش می‌نهد که در آن نه دین صرفاً محدود به تئولوژی است و نه علم لزوماً محصور در تئوری. در مدل وی، تکنولوژی و اخلاقیات نیز دو بعد اصلی ماتریس فهم نسبت علم و دین به‌شمار می‌آیند؛ چراکه «به کمک یک ماتریس فهم چندبعدی و متکثر که هم‌زمان دربرگیرنده دین و اخلاقیات و علم و تکنولوژی باشد، می‌توان از قید و بند تفکرات انتزاعی صرف، پیرامون «آتن» و «اورشلیم» خلاصی جست و متقابلاً به شیوه‌ای انتقادی و به دور از افراط و تفریط‌های رایج در خصوص نسبت علم- دین اندیشه کرد» (Cole- Turner, 1998, p. 23 به نقل از Stahl, & etal, 2002, p. 11). افزون بر این، کول‌ترنر به تأسی از جامعه‌شناسی معرفت، بر ویژگی اجتماع‌بنیاد همه اقسام معرفت انگشت می‌گذارد و علم و دین را بیش از هر چیز در نسبت با عملکرد اجتماعات فعال در هر حوزه فهم می‌کند؛ از این رو هر دو را محصولی ترکیبی و آمیزه‌ای از تجربه‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نمادها و مناسک قلمداد می‌کند.



شکل ۲. مدل پیشنهادی رونالد کول- ترنر (۱۹۹۸) برای تحلیل رابطه علم- دین

همان‌طور که استال و دیگران (Stahl et al, 2002, p. 11) شرح می‌دهند «کول ترنر بدین ترتیب موفق به ارائه مدلی متمایز، مشتمل بر چهار بعد اصلی می‌شود که هر چهار بعد آن، بیش از آنکه به نحوی خودآیین عمل کنند، عمیقاً در هم آمیخته‌اند و بر هم اثر می‌نهند و به یکدیگر شکل می‌دهند؛ چهار بعدی که همراه با هم تار و پودِ "شبکه‌ای از واقعیت"^۱ را می‌بافند که فهم جهان پیرامونمان را تسهیل می‌کند و اجازه می‌دهد تا به طرز مؤثری در دیالوگ علم- دین درگیر شویم». به‌طور خلاصه از نگاه استال و همکارانش، وجه تمایز مدل کول ترنر در این است که با تأکید بر «ذات متکثر و اجتماعی همه اقسام معرفت» ما را قانع می‌کند که رابطه علم و دین ابعاد ناپیدا اما مهمی دارد که تنها به کمک یک «ماتریس فهم چندبعدی» وضوح و روشنا می‌یابند.

اما مزیت دیگر مدل کول ترنر از منظر استال و دیگران در این است که «با پوشش دادن پیوندهای دوگانه رایج در دیگر گفتمان‌ها از جامعیت قابل قبولی برخوردار است و این امکان را به وجود می‌آورد که بتوان فراتر از پیوند دوگانه علم دین به انواع نسبت‌های ممکن دیگر نیز التفاتی داشت؛ نسبت‌هایی چون علم- تکنولوژی، دین-

۱. web of reality از مصطلحات کلیدی مورد استفاده استال و همکارانش در کتابی به همین نام (Stahl et al, 2002, p. 11).

اخلاقیات و تکنولوژی- اخلاقیات که اگر از بیرون به مدل وی نگاه کنیم، جلوه گر می‌شوند. ... سرانجام باید اشاره کنیم که مزیت کلی مدل اجتماع‌بنیاد کول‌ترنر این است که در دیالوگ علم- دین جایی در اختیار علوم اجتماعی می‌گذارد و ای بسا اهالی علوم اجتماعی را در قلب مباحثه جای می‌دهد. اهمیت حضور علوم اجتماعی در این مباحثه به توان فزاینده آن در فهم دقیق نسبت علم- دین بازمی‌گردد. در شرایطی که مباحث و نظریه‌های مطرح در این حوزه، به ورطه انتزاعیات درغلطیده و بیش از پیش ذهنی شده‌اند، تحقیق جامعه‌شناختی با قابلیت پرداختن به واقعیت‌های تجربی می‌تواند به بهترین وجهی از مبالغه‌ها و اغراق‌های غیرواقع‌نمای موجود فراتر رود و تصویری شفاف و روشن‌گر به دست دهد» (Stahl et al., 2002, p. 13).

به‌رغم تأکیدی که استال و همکاران بر مزیت‌های عمده این مدل دارند، نمی‌توان از محدودیت‌های ذاتی آن به‌سادگی چشم پوشید. درست است که مدل کول‌ترنر، به‌عنوان مدلی متکثر و چندوجهی، با وارد کردن دو بعد اخلاقیات و تکنولوژی به بطن و متن رابطه علم و دین به وجوه ناپیدا و مغفول‌مانده این رابطه ارجاع می‌دهد، اما در عین حال با تأکید یک‌سونگرانه بر جنبه اجتماعی دین دچار گونه‌ای تقلیل‌گرایی و در نتیجه سستی و فتور می‌گردد. گو آنکه تأکید بر جنبه اجتماعی دین در ترکیب معرفت علمی و دینی تا حد زیادی از تنش‌ها و تعارض‌های آسیب‌زای آنها می‌کاهد اشکال‌های عمده‌ای نیز به بار می‌آورد؛ بنابراین مدل گفته شده با وجود همه بداعت‌های آن، به دلیل غفلت از جنبه قدسی و وحیانی دین، از ضعف عمده‌ای رنج می‌برد و در تحلیلی نهایی، روایتگر تنگی ادراک کول‌ترنر از موضوع بحث خویش است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به واکاوی و تحلیل انتقادی نظریه‌ها و مدل‌های مطرح در حوزه رابطه علم و دین پرداختیم و اشاره کردیم که کثرت مباحث و دیدگاه‌های معطوف به این رابطه تا اندازه‌ای است که نه تنها صاحب‌نظران را در این زمینه به اجماع و اتفاق نظر نرسانده، بلکه در پاره‌ای موارد بر پیچیدگی‌ها و دشواری‌های کار افزوده است. ارائه راه‌حلی در

جهت غلبه بر این پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها بخشی از هدف مقاله حاضر را تشکیل می‌داد. برای تحقق این هدف، مدل کول‌ترنر، به‌مثابه یکی از مدل‌های فراگیر در این زمینه، معرفی و سپس تصریح شد که این مدل هرچند از عهده پاسخ به برخی اشکال‌ها برمی‌آید، از حیث نظری و کاربردی با نقصان‌هایی جدی روبه‌رو است. مهم‌ترین نقیصه این مدل، تأکید یک‌سویه بر بعد اجتماعی دین و نتیجتاً غفلت از سویه‌های وحیانی و روحانی آن است. نیازی به گفتن ندارد که این نوع تقلیل‌گرایی با فروگاهی امر قدسی و دینی به امری تماماً اجتماعی، خطر غیریقینی‌انگاشتن گزاره‌های دینی و مآلاً ترویج گونه‌ای نسبی‌گرایی را در پی دارد. با این همه، نباید از یاد برد که این مدل در همان حال که از تقلیل‌گرایی دینی رنج می‌برد، مروج گونه‌ای چندجانبه‌گرایی نیز است که می‌تواند، در تدقیق رابطه علم و دین روشنگر و راهگشا باشد. بخشی از این چندجانبه‌گرایی از طریق مدخلیت‌دادن به عناصری چون تکنولوژی و اخلاقیات در بطن رابطه علم و دین نمود می‌یابد و بخش دیگری از آن نیز به‌واسطه حضور پرنسپل‌های علوم اجتماعی در قلب مباحثه علم و دین جلوه‌گر می‌شود. این قضیه از آنجا اهمیت دارد که گفتمان علم دینی بیش از هر چیز معطوف به علوم انسانی و اجتماعی بوده است و از همین رو تحلیل انتقادی نسبت علم و دین و به‌طور مشخص علوم انسانی و اسلام از منظر متفکران حوزه علوم انسانی و اجتماعی نه امکان که ضرورتی انکارناپذیر است. در واقع تحقق علم دینی، به‌عنوان یکی از غایات اصلی نظام اسلامی، همان‌قدر که در گرو مشارکت دائمی کنشگران حوزوی است، به حضور پرنسپل‌های کنشگران دانشگاهی فعال در حوزه علوم انسانی و اجتماعی نیز نیازی مبرم دارد. در سایه این هم‌اندیشی است که راه تحقق علم دینی، به‌مثابه علمی که قادر باشد «امور حدسی و تجربی را ذیل اصول دینی یا عقلی خود تعالی بخشد و به صورتی بدیع بازخوانی کند» (پارسانیا، ۱۳۸۷)، بیش از پیش هموار خواهد شد. در نتیجه از سویی از «حصص معرفت در تجربه و انکار هرگونه معرفت غیرتجربی اعم از وحی و شهود عرفانی و برهان عقلی» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵) ممانعت خواهد شد و از سوی دیگر، دانشی متناسب با زیست‌بوم خاص مسلمانان به منصفه ظهور خواهد رسید.

فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. باربور، ایان. (۱۳۹۲). دین و علم (مترجم: پیروز فطوریچی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. پارسانی، حمید. (۱۳۸۷). بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی. مجله راهبرد فرهنگ، (۳)، صص ۱۸-۲۸.
۵. توماس، هنری. (۱۳۸۲). بزرگان فلسفه (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب). معرفت‌شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، (ج ۱۳). قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله و دیگران. (۱۳۸۷). درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی علوم دینی (مجموعه سخنرانی). قم: بوستان کتاب.
۹. حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران. (۱۳۸۷). علم دینی (دیدگاه‌ها و ملاحظات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۴). مکتب تفکیک. تهران: دلیل ما.
۱۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ الف). قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ ب). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. علی‌پور، مهدی و حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۳۸۹). پارادایم اجتهادی دانش دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۴. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). امیل دورکیم (مترجم: یوسف ابادری). انتشارات خوارزمی.
۱۶. مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی (مترجم: بهروز حدادی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۹). اراده گرایی به مثابه مبنایی بر علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی. فصلنامه معرفت کلامی، ۱(۴)، صص ۱۷۹-۲۰۸.
۱۸. نصر، سیدحسین. (۱۳۹۱). اسلام، علم، مسلمانان و تکنولوژی: گفتگو با مظفر اقبال (مترجم: حسین کرمی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). چیستی و هستی فلسفه اسلامی. گفتگو: در فصلنامه نقد و نظر، ۱(۴۱-۴۲)، صص ۱۱۸-۱۶۷.
۲۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). راهی به رهایی، جستاری در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۰). علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی. در: مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات.
۲۲. هات، جان. اف. (۱۳۸۵). علم و دین، از تعارض تا گفتگو (مترجم: بتول نجفی). تهران: انتشارات طه.
23. Alexander, DR. (2001). *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Oxford: Lion.
24. Alexander, DR. (2007). Models for Relating Science and Religion. *Faraday Papers*, No. 3.
25. Cole-Turner, R. (1998). Theology's Future with Science. Address to the John Templeton Foundation Toronto Workshop on the Design of Academic Courses in Science and Religion, University of Toronto, in Stahl, W.A. et al (2002) *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.

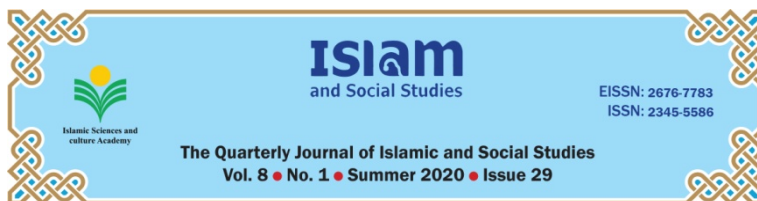
26. Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden*. New York: Basic Books.
27. Evans, J. H. & Evans, M. S. (2008). Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative. *Annual Review of Sociology*, (34), pp.87-105.
28. Gould, S. J. (1997). Nonoverlapping magisteria. *Natural History*, 106(2), pp.16 – 22.
29. Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine.
30. Merton, R. K. (1938). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
31. Peters, T. (1998). *Science and Theology: The New Consonance*. Colorado & Oxford: Westview Press.
32. Sappington, A. A. (1991). The religion-science conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1), pp. 114 – 120.
33. Smith, C. (2003). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
34. Stahl, W. A. et al. (2002). *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.
35. Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. H. H. Gerth and C. Wright Mills (Eds.), New York, NY: Oxford University Press.
36. Wernick, A. (2005). Comte, Auguste. In: *Encyclopedia of Social Theory*, G. Ritzer (ed.), pp. 128 – 34, Thousand Oaks, CA: Sage.
37. Worrall, J. (2002). Science Discredits Religion, in: Peterson, M. L. & Van Arragon R. J. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell.

References

1. Alexander, D. (2007). *Models for Relating Science and Religion*, Faraday Papers, No. 3. Cambridge: The Faraday Institute for Science and Religion.
2. Alexander, DR. (2001). *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Oxford: Lion.
3. Alipour, M., & Hasani, S. H. R. (1389 AP). *The ijthihad paradigm of religious knowledge*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
4. Aron, R. (1386 AP). *Main currents in sociological thought* (B. Parham, Trans.). Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
5. Bagheri, Kh. (1382 AP). *The identity of religious science, an epistemological view of the relationship between religion and the humanities*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian].
6. Barbour, I. G. (1392 AP). *Religion and Science* (P. Fathorchi, Trans.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
7. Cole-Turner, R. (1998). *Theology's Future with Science*. Address to the John Templeton Foundation Toronto Workshop on the Design of Academic Courses in Science and Religion, University of Toronto, in Stahl, W.A. et al (2002) *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. Rutgers University Press.
8. Dawkins, R. (1995). *River Out of Eden*. New York: Basic Books.
9. Evans, J. H., & Evans, M. S. (2008). *Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative*. *Annual Review of Sociology*, (34), pp. 87-105.
10. Giddens, A. (1388 AP). *Emile Durkheim* (Y. Abazari, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian].
11. Golshani, M. (1377 AP). *From secular science to religious science*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
12. Gould, S. J. (1997). Nonoverlapping magisteria. *Natural History*, 106(2), pp. 16 - 22.
13. Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine.

14. Hakimi, M. R. (1384 AP). *School of Separation*. Tehran: Dalilema. [In Persian].
15. Hasani, S. H. R., & Alipour, M., & Movahed Abtahi, S. M. T. (1387). *Religious science* (views and considerations). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
16. Haught, J. (1385 AP). *Science and religion: From conflict to conversation* (B. Najafi, Trans.). Tehran: Taha Publications.
17. Javadi Amoli, A. (1386a AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Esra. [In Persian].
18. Javadi Amoli, A. (1386b AP). *Epistemology* in. Qom: Esra. [In Persian].
19. Malekiyan, M. (1385 AP). Essence and existence of Islamic philosophy. *Naqd Va Nazar*, 1, 2(41-42). [In Persian].
20. Malekiyan, M. (1390 AP). *A Way to Liberation, a Quest for Rationality and Spirituality*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian].
21. Mc Grath, A. E. (1384 AP). *Christian theology: an introduction* (B. Haddadi, Trans.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations.
22. Merton, R. K. 1970 (1938). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Howard Fertig.
23. Mirbagheri, S. M. M. (1390 AP). Religious science, the tool for the realization of Islam in social practice. *Collection of articles on religious science, views and considerations*. [In Persian].
24. Movahed Abtahi, S. M. T. (1389 AP). Volunteerism as a basis for religious science in the theory of the Academy of Islamic Sciences. *Marifat-i Kalami (Theological Knowledge)*, 1(4), pp. 179-208. [In Persian].
25. Nasr, S. H. (1391 AP). *Islam, Science, Muslims and Technology, Conversation with Muzaffar Iqbal* (H. Karami, Trans.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
26. Parsania, H. (1387 AP). Reconstruction of modern science and re-reading of religious science. *Journal of Strategy for Culture*, (3), pp. 18-28. [In Persian].
27. Peters, T. (1998). *Science and Theology: The New Consonance*. Colorado & Oxford: Westview Press.

28. Sappington, A. A. (1991). The religion-science conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(1), pp. 114 - 120.
29. Secretariat of the Free Thought Movement and Science Production. (1387 AP). *An Introduction to Free Thought and Theory of Religious Sciences (Lecture Series)*. Qom: Bustaneketab.
30. Smith, C. (2003). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley: Univ. Calif. Press.
31. Soroush, A. (1373 b). Thicker than ideology. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
32. Soroush, A. (1373a). *Theoretical acquisition and development of Shari'a: The theory of the evolution of religious knowledge*. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian].
33. Stahl, W., Campbell, R. A., Petry, Y., & Diver, G. (2002). *Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
34. Thomas, H. (1382 AP). *Biographical encyclopedia of philosophy* (F. Badrei, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
35. Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth, & C. Wright Mills, Eds.), New York, NY: Oxford University Press.
36. Wernick, A. (2005). Comte, Auguste (G. Ritzer, Ed.). *Encyclopedia of Social Theory*, pp. 128 - 34. Thousand Oaks, CA: Sage.
37. Worrall, J. (2002). Science Discredits Religion (M. L. Peterson & R.J. Van Arragon, Eds.). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.



The Relationship between Religion and Culture in Sociological Perceptions

Sayyid Hossein Sharaf al-Din¹

Received: 24/02/2020

Accepted: 18/07/2020

Abstract

The divine religions have a very rich and renewable capacity to produce and present a transcendent culture commensurate with the doctrinal capacities and goals and mission of this world to social human beings. Depending on the doctrinal capacity, social status, quantity and quality of lords, how they deal with Revelation teachings, opportunities and environmental constraints, etc. play a very absolute and decisive role in guidance and leadership, refinement, flourishing and excellence of capacities, protection and preservation, deepening and consolidation, validation and sanctification, etc. as well as customary cultures and its various components. Therefore, the relationship between religion and culture and how they interact, especially in the process of human's social history, has become a topic of interest for scholars of religions and sociologists. This paper seeks to analyze and examine the most important perspective adopted by sociologists of religion on how the two semantic systems interact. Accordingly, the main question is the real and possible relationships between religion and culture as two comprehensive semantic systems in the position of realization and social objectivity from a sociological perspective. The method of this study in the place of information collection is documentary and in the place of explanation and inference is qualitative content analysis. The findings of this study, as reflected in the implicit explanations and concluding summary, suggested that sociologists of religion, depending on their position on nature, reason, social status, function of religion and evaluation of these functions, have examined the relationship between religion and culture and proposed some viewpoints.

Keywords

Religion, religiosity, culture, theology, society, institution.

1. Associate professor of the department of sociology, Imam Khomeini educational-Research Institute, Qom, Iran. sharaf@qabas.net.

نسبت میان دین و فرهنگ در تلقی‌های جامعه‌شناختی

سیدحسین شرف‌الدین^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۵

چکیده

ادیان الهی هم خود ظرفیت بسیار غنی و تجدیدشونده‌ای برای تولید و عرضه یک فرهنگ متعالی متناسب با ظرفیت‌های آموزه‌ای و اهداف و رسالت این جهانی خود به بشر اجتماعی دارند و هم بسته به ظرفیت آموزه‌ای، موقعیت اجتماعی، کمیت و کیفیت موالیان، نحوه تعامل آنان با تعالیم و حیانی، فرصت‌ها و محدودیت‌های محیطی و... نقش بسیار قاطع و تعیین‌کننده‌ای در هدایت و راهبری، پالایش و پیرایش، شکوفایی و تعالی ظرفیت‌ها، صیانت و پاسداری، تعمیق و تثبیت، اعتباریابی و قداست‌بخشی فرهنگ‌های عرفی و مؤلفه‌های مختلف آن دارند؛ از این رو نسبت میان دین و فرهنگ و نحوه تعامل آن دو به‌ویژه در فرایند تاریخ اجتماعی بشر، از جمله موضوعات مورد علاقه دین‌پژوهان و جامعه‌شناسان دین قرار گرفته است. این نوشتار درصدد است مهم‌ترین مواضع اتخاذشده از سوی جامعه‌شناسان دین در نحوه تعامل میان این دو نظام معنایی را مورد واکاوی و تحلیل قرار دهد؛ بر این اساس سؤال اصلی آن نسبت‌های محقق و محتمل میان دین و فرهنگ به‌مثابه دو نظام معنایی جامع در مقام تحقق و عینیت اجتماعی از منظر جامعه‌شناختی است. روش این مطالعه در مقام گردآوری اطلاعات، اسنادی و در مقام تشریح و استنتاج، تحلیل محتوای کیفی است. نتایج حاصل از این مطالعه آن گونه که در توضیحات ضمنی و جمع‌بندی پایانی انعکاس یافته، این شد که جامعه‌شناسان دین، هریک بسته به موضعی که در باب چیستی، چرایی، جایگاه اجتماعی، کارکرد دین و ارزیابی این کارکردها اتخاذ کرده‌اند، به نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ پرداخته و طرح دیدگاه کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

دین، دینداری، فرهنگ، الهیات، جامعه، نهاد.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران. sharaf@qabas.net

* شرف‌الدین، سیدحسین. (۱۳۹۹). نسبت میان دین و فرهنگ در تلقی‌های جامعه‌شناختی - فصلنامه اسلام و

مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۱۵۴-۱۹۴.

Doi:10.22081/JISS-2002-1624

مقدمه

در تبیین نقش دین در فرهنگ از دو منظر می‌توان به داوری نشست:

۱. منظر درون‌دینی یا الهیاتی: در این منظر سعی می‌شود از طریق واکاوی گزاره‌های متضمن عقاید و آموزه‌ها و تعالیم ارزشی و هنجاری یک دین همچون اسلام و بررسی ظرفیت‌های محتوایی و مفهومی آن برای فرهنگ‌آفرینی یا ایفای نقش در هدایت فرهنگ موجود و اعمال اصلاحات لازم در آن به نحو پیشینی داوری می‌شود.

۲. منظر برون‌دینی: برای نمونه تاریخی - جامعه‌شناختی که در آن به نقش تاریخی و اجتماعی یک دین و مکانیسم‌های تاثیرگذاری آن در شکل‌گیری، بالندگی، تقویت، تثبیت، اصلاح و پالایش یک فرهنگ به نحو پسینی و میدانی پرداخته می‌شود. دین در این منظر یعنی دین در مقام تحقق معادل دینداری، جامعه و فرهنگ دینی، راه و رسم و آیین زندگی جمعی مؤمنان است. مراحل این جلوه‌نمایی را به صورت انتزاعی می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

تبلیغ دین به زبان قوم، به‌عنوان اولین جلوه‌نمایی دین در عالم خاکی، پذیرش تدریجی دین از سوی آحاد مردم (باورمندی اشخاص و التزام به رعایت احکام و ارزش‌های آن)، جلوه‌نمایی عینی جهان انفسی مؤمنان در قالب یک نظام معنایی کم و بیش مشترکی به شکل‌گیری فرهنگ عامه دینی (منظومه‌ای به‌هم‌پیوسته از اعتقادات، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، احساسات، نمادها و رفتارهای دینی مشترک)، تبلور و تجسد فرهنگ دینی مشترک در چارچوب نهادها و صورت‌بندی‌های الگویی و قواعد زیست جمعی (با هدف ساماندهی به کنش‌ها، کنش‌های متقابل، مناسبات ساخت‌یافته، روندها و نحوه پاس‌خگویی به نیازهای شناخته‌شده و تأمین ضرورت‌ها و اقتضائات حیات جمعی) و به موازات آن شکل‌گیری تدریجی معرفت دینی در سطح عمومی (تقویت دانش، بینش، نگرش مؤمنان در پرتو سلوک ایمانی و کسب تجربه‌های دینی) و در سطوح تخصصی (در قالب مجموعه‌ای از دانش‌های الهیاتی که دین‌پژوهان در پرتو مطالعات روشمند خود در مقام تفسیر آموزه‌ها بدان رسیده‌اند)، بازتولید فرهنگ عمومی و تخصصی دینی از طریق چرخه‌های جامعه‌پذیری و انعکاس مستقیم و باواسطه آن در

جهان‌زیست مؤمنان، سبک زندگی آنان، روندهای روزمره حیات جمعی و نظام رفتاری آنان است.

گفتنی است دین نیز در تلقی‌های مختلف دین‌پژوهان و مؤمنان به مصادیق متعددی ارجاع دارد: یک نظام معنایی و حیانی (تجلی‌یافته در قالب متون مقدس)، یک نظام اندیشه‌ای بسط‌یافته، تفسیرشده و سامان‌یافته (تئولوژی یا الهیات)، یک میراث، سنت و سرمایه فرهنگی قدسی، یک نهاد یا فرآیند اجتماعی (دین‌عینیت‌یافته یا آبجکتیو)، یک ایدئولوژی (با کار ویژه‌های سیاسی اجتماعی خاص)، یک امر وجودی یا اگزستانسیال، برساخته‌ای از تلقی‌ها و تفسیرهای نظری و عملی دینداران (دین به‌مثابه نوعی حافظه جمعی و فرهنگ عمومی)، یک سبک، شیوه و برنامه زندگی، یک نظام اخلاقی و... . واضح است که در غالب تلقی‌ها، معمولاً دین در بستر تاریخ و در نسبت با دیگر مقومات زندگی به اندیشه درمی‌آید. در نسبت‌سنجی مورد نظر این نوشتار، دین به‌مثابه یک نظام جامع از عقاید، ارزش‌ها، احکام و آیین‌های پذیرفته‌شده، دارای موجودیت اجتماعی تاریخی و نهادینه مورد نظر است.

در این نوشتار همچنین بر تلقی ذات‌انگارانه از دین (در مقابل تلقی برساختی از آن) به‌عنوان یکی از مفروضات پایه تأکید می‌شود: اعتقاد به اینکه دین، ذات و وجودی مستقل از ذهن ناقلان، پیروان و ناظران آن دارد. این ذات، دین را از غیردین و هر دین را از نظایر آن یعنی ادیان دیگر متمایز می‌سازد. اگر دین و دینداری همچنان زنده و فعال است و در ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی بسیاری از انسان‌ها اثر می‌گذارد، نشان‌دهنده آن است که هنوز برای پیروان آن به امری برساختی بدل نشده است. تمامی نظریه‌ها و شواهدی که تأثیرات دین، خصوصاً آموزه‌ها و تعالیم آن به‌مثابه یک متغیر مستقل بر نگرش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های فردی را و نیز تأثیرات متنوع آن در سطوح کلان اجتماعی را تأیید می‌کنند، آگاهانه یا ناآگاهانه بر تلقی ذات‌انگارانه از دین صحه می‌گذارند (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).

در مطالعات دین‌پژوهی (با رویکرد برون‌دینی) معطوف به ادیان الهی دارای کتاب آسمانی و سنت و حیانی مکتوب معمولاً میان دو ساحت از دین تحت عنوان دین متن یا

دین درون‌متنی یا دین در مقام تعریف با دین تاریخی (دینداری بسط‌یافته در طول تاریخ و متبلور در نمادها و نمودهای عینی) یا دین در مقام تحقق، دین نهادی شده یا دین در آمیخته با فرهنگ، به اعتبارات مختلف تمایز قائل می‌شوند. الهی‌دانان با ساحت اول و جامعه‌شناسان دین با ساحت دوم در ارتباط‌اند.

در نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ، همچنین می‌تواند با محوریت عناصر و مؤلفه‌هایی منتخب از دو نظام دین و فرهنگ همچون دین و علم یا دین و هنر یا با توجه به کلیت آن دو یعنی دین (در کلیت آن متضمن باورها، ارزش‌ها و احکام) و فرهنگ (با عناصر و مؤلفه‌های مختلف) صورت پذیرد. مجدداً تأکید می‌شود این نسبت‌سنجی هم می‌تواند در چارچوب دین با فرهنگ دینی و هم دین با فرهنگ عرفی صورت پذیرد.

توجه به این نکته نیز مهم است که تعامل دین و فرهنگ و درآمیختگی آنها در جوامع سنتی پیشین با تعامل و نحوه ارتباط آنها در جوامع پیچیده امروزی به‌ویژه جوامع مدرنی که فرایند سکولاریزاسیون را از سرگذرانده‌اند، بسیار متفاوت است. موقعیت دین در این جوامع همواره متغیر بوده و بالطبع این وضعیت در نحوه تعامل آن با فرهنگ و دیگر عناصر محیطی مؤثر بوده است.

از فحوای برخی دیدگاه‌های جامعه‌شناسان دین چنین برمی‌آید که تلائم دین و فرهنگ در جامعه سنتی به امحای مرز این دو به نفع دین و سنت و در جامعه مدرن به نفع فرهنگ صورت پذیرفته است. این ادعا اگر درباره ادیان ابتدایی صادق باشد، درباره ادیان توحیدی و جهان‌شمول به دلیل داشتن متن مقدس و باز تفسیر مستمر آموزه‌های آنها در پرتو اجتهاد و تلاش در جهت پاسخ دهی به نیازهای عصری موالیان خود، صادق نمی‌آید و شواهد درون‌متنی و عینی نیز صحت آن را تأیید نمی‌کند.

نسبت‌سنجی میان دین و فرهنگ عمدتاً با قرائت‌های حداکثری از دین یا با تلقی‌های قائل به اثربخشی آشکار و پنهان دین (به‌مثابه یک نهاد و فرانهاد) و دینداری در گستره حیات فرهنگی اجتماعی جامعه مؤمنان تناسب دارد؛ ازاین‌رو در جوامع و تلقی‌های سکولار که دینداری به صرف رابطه شخصی فرد با خود، خدا و طبیعت محدود می‌شود

و دین عملاً از نقش آفرینی سامان یافته در فرهنگ عمومی و نهادها و ساختارهای اجتماعی برکنار فرض می‌شود، این نسبت‌سنجی با محدودیت‌هایی مواجه است؛ به بیان دیگر دین در این تلقی، به مثابه عنصری کانونی از یک فرهنگ که قابلیت نفوذ و تأثیرگذاری بر همه لایه‌ها و سطوح فرهنگ و ساختارهای حیات جمعی را دارد، مورد نظر است.

۱. تعریف‌های دین و فرهنگ

در این بخش، به دلیل اختصار صرفاً به نمونه‌ای از تعریف‌های ارائه شده با صبغه و رویکرد جامعه‌شناختی بسنده می‌شود.

دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی، دین را به نظام یکپارچه‌ای از عقاید و اعمال مرتبط با امور مقدس و ممنوع که موجب شکل‌گیری یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا می‌گردد، تعریف کرده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۳).

در این تعریف اولاً به مؤلفه‌های دین (عقاید و مناسک)، ثانیاً به عنصر ذاتی و مقوم آن از دید وی یعنی جداسازی میان امر مقدس و نامقدس و بالأخره به وجه کارکردی آن یعنی ظهور یک اجتماع اخلاقی، اشاره شده است.

گلیفورد گیرتز مردم‌شناس امریکایی در تعریف دین به مثابه یک نظام فرهنگی می‌نویسد: دین عبارت است از: [۱] نظامی از نمادها که [۲] سبب استقرار خلق و خوی‌ها و انگیزه‌هایی قدرتمند و فراگیر و پایدار در انسان‌ها می‌شود و برای این هدف [۳] از طریق شکل‌دادن به مفاهیم عام درباره هستی عمل می‌کند و [۴] باعث احاطه این مفاهیم با هاله‌ای از واقعیت بودگی می‌شود (یعنی این مفاهیم را در هاله‌ای از واقعیت بودگی فرو می‌برد) به نحوی که [۵] خلق و خوی‌ها و انگیزه‌های مزبور به صورت تنها واقعیت‌های ممکن درمی‌آید (گیرتز، ۱۹۷۳، ص ۹۰).

طبق این تعریف، دین اولاً نظامی از نمادها است؛ ثانیاً موجب شکل‌گیری مجموعه‌ای از مفاهیم عام درباره هستی می‌شود (جهان‌بینی یا هستی‌شناسی)؛ ثالثاً [و در پرتو ایمان مؤمن] به ایجاد مجموعه‌ای از خلقیات و انگیزه‌های قدرتمند، فراگیر و پایدار

در انسان [مؤمن] منجر می‌شود؛ رابعاً این مفاهیم و خلیقات را به هاله‌ای از واقعیت بودگی درمی‌آمیزد و به‌عنوان تنها واقعیت‌های ممکن [مرجح، مقدس و متعالی] بدیشان می‌نماید.

کلود بووی و رولان کامپیش^۱ در تعریف دین می‌نویسند: «هر مجموعه‌ای از اعتقادات و آداب و اعمال که کم‌وبیش سازمان‌یافته بوده و با یک حقیقت مافوق تجربی و متعالی مرتبط باشد و در درون یک جامعه معین، یک یا چند وظیفه زیر را انجام دهد یکپارچه ساختن، هویت بخشیدن، تبیین تجربه جمعی، پاسخگویی به ماهیت اساسی حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها» (به نقل از: ویلم، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳).

۲. ویژگی‌های اختصاص دین

ویژگی‌های ارائه‌شده در ذیل با محوریت ادیان الهی طرح شده است؛ اگرچه دین مورد نظر در نسبت‌سنجی آن با فرهنگ و به‌طور کلی دین در گفتمان جامعه‌شناسی دین، محدود به دین الهی نیست.

۱. دین دارای منشأ الهی و وحیانی است و به همین اعتبار امری مقدس و متعالی و متکی به ربوبیت تشریحی خداوند است.

۲. دین هم با سامانه فطری و سرشتی انسان تناسب وجودی دارد، هم زمینه‌های پذیرش فطری دارد و هم به نیازها و مطالبات فطری و اقتضات وجودشناختی انسان پاسخ می‌دهد.

۳. دین دارای اعتبار فراملی و فراقومی است و به زمان، قوم و جغرافیای خاصی اختصاص ندارد.

۴. دین برای هر فرد انسانی در هر زمانی، مستقل از محیط فرهنگی و پیشینه تاریخی، می‌تواند (و باید) مورد انتخاب قرار گیرد و درعین حال اجباری در پذیرش آن نیست.

۵. دین تنها به عرصه زندگی این جهانی و اجتماعی انسان‌ها محدود نمی‌شود.

1. Claude Bovay & Roland J. Campiche.

۶. دین متضمن باورها و ارزش‌های مطلق و ثابت و درعین حال قواعد و احکام متغیر مبتنی بر اصول ثابت به اقتضای شرایط زمانی و مکانی مختلف است.
۷. دین درباره به آینده انسان‌ها و بایستگی‌ها و نبایستگی‌هایی که به سعادت آنها مرتبط می‌شود، مواضع و توصیه‌های خاصی دارد.
۸. دین تقلید و تبعیت محض را بر نمی‌تابد و باید براساس آگاهی و اراده انسان‌ها انتخاب و پذیرفته شود.
۹. دین اصیل، تکثر و تعددپذیر نیست و صراط مستقیم الهی به سوی سعادت و فلاح، برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها واحد است (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۹۷، صص ۱۳۲-۱۳۳).

۳. ویژگی‌های اختصاصی فرهنگ

۱. فرهنگ محصول اندیشه‌ها، تجربه‌های زیسته، ارتباطات متقابل و سلوک و سیورورت اجتماعی انسان در فرایند تاریخی است.
۲. فرهنگ متضمن یافته‌ها و دستاوردهای معنایی و متراکم یک قوم در طول تاریخ از گذشته تا اینجا و اکنون است.
۳. فرهنگ به گونه‌ای غیرارادی و ناخواسته و گاه ناآگاهانه مسیر زندگی انسان و راه و رسم ترجیحی را رقم می‌زند.
۴. فرهنگ امری متکثر است و هر قوم و جامعه برای خود فرهنگی دارد. فرهنگ حتی اگر تحت تأثیر یک دین واحد نیز قرار داشته باشد، از جهاتی استعداد تکثر و تنوع دارد. نمونه آن فرهنگ اسلامی در کشورهای مختلف اسلامی است.
۵. فرهنگ انسان‌ها را در حصار «من» قومی و ملی محدود می‌کند و غالباً منشأ تفاخرهای قومی و ملی است. به همین اعتبار، فرهنگ‌مداری (نازیدن به فرهنگ خود) در همه جوامع امکان ظهور دارد.
۶. فرهنگ‌ها میان اقوام و ملل مرزهای نامرئی ایجاد می‌کنند و هر قوم هویت متمایز خود را از رهگذر تعلق به یک فرهنگ خاص جستجو می‌کند.
۷. فرهنگ‌ها با یکدیگر تعامل و داد و ستد دارند. برخی فرهنگ‌ها به دلیل داشتن

قربان و تجانس در عناصر خود، استعداد بیشتری برای تبادل و تعاطی دارند و عناصر اختصاصی یکدیگر را بهتر جذب و درونی می‌کنند.

۸. فرهنگ تحول‌پذیر و پویا است؛ اگرچه نرخ تغییر در عناصر مختلف آن یکسان نیست. معمولاً عناصر هسته‌ای فرهنگ (باورها و ارزش‌ها) در مقایسه با دیگر عناصر از ثبات و قوام بیشتری برخوردارند و معمولاً به‌سختی یا به‌کندی دستخوش تغییر می‌شوند.

۹. فرهنگ عمدتاً ناظر به عرصه حیات طبیعی و این‌جهانی انسان‌ها اعم از سطوح مادی و معنوی است؛ هرچند نحوه زیستن انسان‌ها براساس یک فرهنگ، در چگونگی حیات اخروی آنها نیز بازتاب خواهد یافت.

۴. وجوه اشتراک دین و فرهنگ

در این مقایسه نیز عمدتاً دین الهی و فرهنگ عرفی مورد نظر قرار گرفته است.

۱. همه جوامع انسانی از فرهنگ و گونه‌ای از دین یا دین‌نما (ایدئولوژی) برخوردارند.
۲. دین و فرهنگ هر دو روح دمیده در کالبد اعضای جامعه و جامعه به‌مثابه یک کل‌اند؛ به‌بیان‌دیگر دین و فرهنگ در جهان انفسی آدمیان و جهان آفاقی آنها (نهادهای ساختارهای اجتماعی) تبلور دارند.
۳. هر دو به زندگی انسان معنی می‌دهند.
۴. هر دو به شکوفایی ظرفیت‌های درونی انسان و سرمایه‌های اجتماعی مشترک توجه و اهتمام دارند.
۵. هر دو علاوه بر التفات به عرصه‌های مادی زندگی، به ابعاد معنوی آن توجه دارند؛ اگرچه دین در این خصوص برتری و کارآمدی بلامنازعی دارد.
۶. هر دو در همه سطوح، لایه‌ها، ابعاد وجودی و قلمروهای زیستی حیات فرد و عرصه‌های مختلف حیات جمعی (اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، ارتباطاتی، نمادی و...) هرچند با نسبت‌های مختلف و به شکل‌های متفاوت، نفوذ و حضور دارند؛ اگرچه در جوامع سکولار، دین از دخالت مستقیم و برنامه‌ریزی‌شده در جهان اجتماع بازداشته شده است.

۷. هر دو به تأمین ملزومات ارزشی، هنجاری و نمادین انواع ارتباطات انسانی (ارتباط با خود، خدا، عالم غیب، دیگران، طبیعت، تکنولوژی) اهتمام دارند.
۸. هر دو، به رغم تعلق به عالمی و رای حیات و موت شخصی انسان‌ها، در ایفای نقش‌های کارکردی خود به حضور جمعی آدمیان و حیات اجتماعی آنها وابسته‌اند.
۹. هر دو آدمی را از سطح حیوانی به سطح انسانی ارتقاء داده و دین علاوه بر آن، زندگی را در جهت قدس و کمال، استعلا و ارتقا می‌بخشد.
۱۰. انسان‌ها در گذر زمان و به اقتضای نیازها و ضرورت‌های خاص، بر تغییر فرهنگ خود (هرچند بطی) قادرند و گاه آن را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانند؛ اما تغییر محتوای دین و بنیادهای گوهری آن را خارج از صلاحیت خود می‌دانند. آنچه ایشان بدان مجازند، ارائه تفسیرهای معقول از آموزه‌های دین و تجدید نظر در فروع استنباطی به اقتضای شرایط زمانی و مکانی و ایجاد تغییر در احکام شرعی است؛ از این رو تغییرپذیری در فرهنگ به‌ویژه عناصر غیررکنی آن و نیز بخش‌هایی از فروع دین به اقتضای زمان و مکان جریان دارد.
۱۱. فرهنگ علاوه بر باورها، ارزش‌ها، آرمان، اهداف و قواعد (عناصر مشترک با دین)، عناصر دیگری همچون زبان، هنر، ادبیات، نمادها، آداب و رسوم، علوم و فنون و قوانین را شامل می‌شود؛ به بیان دیگر دین و فرهنگ، علاوه بر عرصه‌های اختصاصی، در عرصه وسیعی نیز تداخل و اشتراک دارند و از این حیث، رابطه این دو با یکدیگر، عام و خاص من وجه است.
۱۲. دین منبع فرهنگ است و فرهنگ هرچند منبع دین نیست، در فرایند تفسیر آموزه‌های دین و بسط اجتماعی آن نقش میانجی دارد.

۵. رویکردهای جامعه‌شناختی به نسبت میان دین و فرهنگ

تردیدی نیست که نوع نسبت میان دین و فرهنگ و نحوه تعامل آنها تا حد زیاد تابع تعریف و تلقی‌ای است که از آنها وجود دارد. گفتنی است که تفکیک میان دین و فرهنگ و عناصر مرتبط هرچند در سطح مفهومی نسبتاً ممکن و مرزهای ذهنی کم‌ویش

روشنی میان آنها، ترسیم شده است، اما در مقام عینیت و تحقق در ذهن و ضمیر آدمیان و جهان عینی آنها به غایت مشکل و در مواردی ناممکن است؛ از این رو نسبت‌سنجی‌های اعمال‌شده بیشتر انتزاعی و تپ ایدئالی است تا انضمامی و معطوف به واقعیت. همچنین توجه به این نکته نیز ضروری است که با رویکرد تاریخی - اجتماعی، موقعیت ادیان الهی در تعامل با فرهنگ‌ها و جوامع بشری محل حضور و نقش آفرینی خود هم در آغاز و هم در استمرار تاریخی، موقعیت یکسانی نبوده و فراز و فرودهایی را تجربه کرده است.

در ادامه این بخش به نقل‌گزیده‌هایی از آرای برخی جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان که به بررسی نسبت میان دین و فرهنگ ورود کرده‌اند، می‌پردازیم.

۵-۱. امیل دورکیم

دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی در بیان نقش خاستگاهی دین برای فرهنگ یا عناصری از آن می‌نویسد: امروزه همگان در این نکته توافق دارند که حقوق، اخلاق و حتی خوداندیشه علمی، همه در دین پدید آمده، تا مدت‌های مدید با آن آمیخته بود و تحت نفوذ روح دینی قرار داشته‌اند. یک مجموعه اوهام بی‌پایه چگونه می‌توانسته است وجدان بشری را تا بدین درجه و این همه مدت تحت تأثیر شکل‌دهنده خویش قرار دهد (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۷۸). دین هسته بدوی اندیشه علمی نیز است (آرون، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶). گیدنز نیز در توضیح کارکرد مراسم دینی از دید دورکیم می‌نویسد: مراسم دینی هم انگیزه اشتیاق جمعی و منبع ابداع است و هم درعین حال تجدید عهد و ایمان به عقاید و سمبل‌های موجود را موجب می‌شود. به علت همین نیاز به تجدید عهد است که در همه ادیان، مراسم به‌نحوی تکراری یا دوره‌ای انجام می‌گیرد. در جریان روزانه زندگی اجتماعی که مردم به فعالیت‌های فایده‌جویانه مشغول‌اند و منافع خودپرستانه خود را دنبال می‌کنند، نفوذ جمع بر فرد سست می‌شود؛ مراسم دینی آرمان‌های جمعی را زنده کرده، حفظ می‌کند. در جوامع ساده که چنین آرمان‌هایی پایه اصلی انسجام اجتماع است، مراسم جمعی برای حفظ استمرار گروه، چیزی اساسی است (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۸۱).

۵-۲. تی اس الیت

الیت (T. S. Eliot)، جامعه‌شناس فرهنگ در بیان نسبت میان دین و فرهنگ معتقد است: «هیچ فرهنگی نمی‌تواند جز در رابطه با مذهب پدید آید یا گسترش یابد... گرچه معتقدیم که یک مذهب می‌تواند فرهنگ‌های مختلفی را شکل دهد. آیا فرهنگ در اصل تجسد (اگر بشود گفت تجسد) مذهب یک ملت نیست؟» (الیت، ۱۳۶۹، صص ۲۸-۲۹).
 وی یک فرض این نسبت را این‌همانی دین و فرهنگ می‌داند: دیدگاهی وجود دارد که در آن مذهب به صورت راه و رسم زندگی یک ملت دیده می‌شود: از تولد تا گور، از صبح تا شب و حتی در خواب و این راه و رسم زندگی در عین حال، فرهنگ این ملت هم است (الیت، ۱۳۶۹، ص ۳۲).

او در موضعی دیگر تصریح دارد میان دین و فرهنگ در سطح ناخودآگاه، هماهنگی و تطابق و در سطح خودآگاه، ناهماهنگی، تفاوت و بلکه تضاد وجود دارد: «یگانگی مذهب و فرهنگ در سطح ناخودآگاه باقی می‌ماند، سطحی که روی آن ساختار خودآگاه را برنشانده‌ایم که در آن مذهب و فرهنگ با یکدیگر در تضادند و می‌توانند مخالف یکدیگر باشند... پس دو تلقی وجود دارد: یکی اینکه مذهب و فرهنگ جنبه‌های یک وحدت‌اند و دیگر اینکه دو چیز متفاوت و متضاد هستند» (الیت، ۱۳۶۹، صص ۸۰-۸۱).

الیت در موضعی دیگر این هماهنگی و تطابق را به اجتماعات اولیه و سنتی و جدایی و تمایز نسبی آنها را به مراحل بعد (جوامع مدرن) نسبت می‌دهد: مذهب و فرهنگ در اجتماعات بدوی به‌مرور از هم فاصله گرفتند... [در جامعه مدرن] فرهنگ جنبه غیرروحانی پیدا کرده، تفاوت‌های فرهنگی بین مؤمنان و ملحدان به کمترین حد رسیده و مرز بین ایمان و بی‌ایمانی نامشخص شده است (الیت، ۱۳۶۹، صص ۸۴-۸۵). او در ادامه می‌نویسد: باید بگوئیم از دو خطا اجتناب کنیم: یکی اینکه مذهب و فرهنگ را به‌مثابه دو چیز مجزا که بین آنها رابطه‌ای وجود دارد فرض کنیم و دیگر اینکه مذهب و فرهنگ را منطبق بر یکدیگر بینداریم (الیت، ۱۳۶۹، ص ۳۵).

۵-۳. میشل مالرب

میشل مالرب^۱ نیز بر تعامل اجمالی و درعین حال پیچیده دین و فرهنگ تأکید دارد: حقیقت این است که کنش و واکنش دین‌ها و فرهنگ‌ها بر یکدیگر بسیار پیچیده است. دین‌ها از فرهنگ‌هایی که در میان آنها زاده می‌شوند، نشان‌هایی در خود نگه می‌دارند. بی‌گمان دین‌زدگانی جامعه را به خود آغشته می‌کند، اگرچه جامعه‌ای باشد به‌ظاهر بسیار دین‌رها. هفته هفت روز - که همه جهان آن را پذیرفته - ریشه در کتاب مقدس یهود دارد. روزهای تعطیل کشورهای گوناگون ریشه دینی دارند (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹).

او از موضعی کارکردگرایانه به نقش تمدن‌ساز دین توجه می‌دهد: دین‌ها - از آن‌رو که آموزنده یک اخلاق‌اند - بی‌گمان یک عامل استوارساز جامعه‌ها هستند. تمدن‌ها بر پایه دین بنا شده‌اند. اگر دین اسلام نبود تمدن عرب در خیال هم نمی‌گنجید. باروری شکفت‌انگیز آفرینش‌های هنری هم تا اندازه زیادی در سایه دین بوده است. اصفهان و استانبول چه می‌داشتند اگر آن مسجدها در آنها ساخته نشده بود (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۴۳۰).

مالرب در نسبت میان دین و فرهنگ در سطح عینی و زندگی روزمره می‌نویسد: دین‌ها راهبر آدمیان به سوی خدایند و نیز دین‌ها، پدیده‌های اجتماعی‌اند. زندگی روحانی با زندگی همه‌روزه درمی‌آمیزد. اندازه این درآمیزی از یک دین به دین دیگر ناهمسان است؛ اما همواره بخش مهمی از عناصری که فرهنگ ملت‌ها را می‌سازند، [دینی‌اند] (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴).

او در اشاره به برخی عرصه‌های تلاقی آنها و درآمیختگی نهایی دین با فرهنگ می‌نویسد: آداب و مراسم دینی چهارراهی برای برخورد دین با فرهنگ‌اند. [آداب و مراسم] برچسب یک جامعه‌اند و پیمانانه بزرگی از فرهنگ همگانی را در خود دارند (مالرب، ۱۳۷۹، ص ۲۶۹). وی در ادامه به ذکر پاره‌ای از عناصر، آثار، ویژگی‌ها و کنش‌های مختلف فرهنگی که تحت تأثیر دین شکل و جهت یافته‌اند، پرداخته است: شخصیت‌های معنوی و قدیسان، اخلاق، زیارت‌ها (مثل حج)، یادبودها (اعیاد، جشن‌ها،

1. Michelle Malherbe.

سوگواری‌ها)، آیین‌های گذار (تولد، بزرگسالی، ازدواج و مرگ)، مراسمات مختلف مردن، هنر (موسیقی و آواز، رقص، نقاشی، معماری بناهای دینی)، ستایش و نیایش، دسترسی به عبادتگاه‌ها، زبان، پول، آموزش و پرورش، سیاست، مدارا و ستیزدینی، نیازها و آرزوهای انسان، حکمت‌اندیشی، آگاهی، آزادی، شادمانی، عشق، روشن‌بینی، نوع دوستی، شکوفایی انسان، همبستگی، اراده استوار برای کنش، پاسخ به پرسش‌های انسان (مالرب، ۱۳۷۹، صص ۳۱۱-۴۰۳ و ۴۲۲-۴۶۹).

۴-۵. ارنست کاسیرر

ارنست کاسیرر^۱ فیلسوف آلمانی، دین را جزو عناصر سازنده جهان سمبولیک انسان یعنی فرهنگ می‌داند: عالمی که انسان در آن زندگی می‌کند، دیگر عالم محض مادی نیست، جهان سمبولیک است. زبان و اسطوره و هنر و دین عناصر سازنده عالم سمبولیک انسان هستند. انسان دیگر نمی‌تواند در حضور بی‌واسطه واقعیت قرار بگیرد. دور و بر انسان را آن‌قدر صورت‌های زبانی و تصاویر هنری و سمبول‌های اسطوره‌ای و مراسم مذهبی احاطه کرده است که بدون مداخله این همه عناصر مصنوعی میانجی، نمی‌تواند چیزی را ببیند و بر مطلبی علم پیدا کند (کاسیرر، ۱۳۸۰، صص ۵۱-۵۲). وی همچنین با عطف توجه به عناصر تشکیل‌دهنده جهان سمبولیک و نقش آنها، دین را نیز از سنخ دیگر عناصر فرهنگ ارزیابی می‌کند: زبان، اسطوره، دین، هنر، علم و تاریخ عناصر سازنده و بخش‌های گوناگون عرصه عمل «بشریت» را تشکیل می‌دهند. این عناصر، مصنوعات جدا از یکدیگر و مخلوق تصادف نیستند و پیوند واحدی آنها را به یکدیگر متصل می‌کند؛ ولی این پیوند نه از نوع پیوند جوهری که پیوندی عملی است. ما باید نقش یا عمل بنیادی زبان و اسطوره و هنر و دین را در پشت صورت‌ها و تجلیات بی‌شمار آنها جستجو کنیم و سرانجام، همه این بروزات را از یک منبع مشترک بدانیم (کاسیرر، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

1. Ernst Cassirer.

او در موضعی دیگر، دین را همچون دیگر مؤلفه‌های جهان سمبلیک، لحظه و مقطعی از فرایند آزادی تدریجی نفس انسان و نیرویی برای ساختن جهان آرمانی خویش ارزیابی می‌کند: فرهنگ را در مجموع که نگاه کنیم، می‌توان آن را به مثابه آزادی تدریجی نفس انسان تلقی کرد. زبان و هنر و دین و علم نیز لحظات متنوع این فرایند هستند و در هر یک از آنها، انسان نیرویی جدید یعنی نیرویی برای ساختن جهان ویژه خود، جهانی آرمانی کشف و اثبات می‌کند. این تکثر و نابرابری قوای انسانی به معنای عدم موافقت و عدم هماهنگی نیست. تمام این وظایف و اعمال مکمل یکدیگرند و هر کدام افق جدیدی را باز می‌کنند و جنبه تازه‌ای از بشریت را به ما نشان می‌دهند. ناهماهنگی در عین حال، هماهنگی است (کاسیرر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۲).

۵-۵. جورج زیمل

جورج زیمل، جامعه‌شناس آلمانی، دین را برای افراد حقیقتاً مذهبی، خودزندگی، روح دمیده در کلیت هستی حیات فردی و اجتماعی، عامل هماهنگ کننده عناصر ناسازگار زندگی، آشتی دهنده تضادهای آن و هدایت کننده کل زندگی به ساحتی فراتر از زندگی و قلمرویی استعلایی تفسیر می‌کند؛ از این رو برای افراد دیندار، در عرصه عمل تمایزی میان دین و فرهنگ نیست و به بیان دیگر دین و فرهنگ در هماهنگی کامل با محوریت و مرجعیت دین، نقش‌های خود را به انجام می‌رسانند:

«دین برای افراد حقیقتاً مذهبی «خودزندگی» است. برای شخص حقیقتاً مذهبی، دین همچنان فرم هر اندیشه و عمل، هر احساس و میلی و هر امید و یاسی می‌ماند. دین صرفاً ملازم افزوده شده‌ای به همه اینها نیست، بلکه منشأ نخستین همه هماهنگی‌ها و ناهماهنگی‌های زندگی در تمام تنش‌ها و رهایی‌هایشان می‌ماند (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۸۲).

او در بیان کارکردهای دین در زندگی اجتماعی نیز می‌نویسد: دین یکی از عناصر زندگی است. دین باید جای خود را در زمره عناصر دیگر بگیرد و باید در صورتی که زندگی بخواهد کل منسجمی باشد، رابطه‌ای را با آنها برقرار کند. انسان برای آشتی دادن چندین نیروی متضاد به دین نیاز دارد: نیازهایش و برآوردن این نیازها، آنچه باید انجام

دهد و آنچه واقعاً انجام می‌دهد، منظر ایدئال‌ش از جهان و واقعیت. دین در هر لحظه هم تناقضاتی را که بیرون از خودش می‌یابد و هم آنهایی را که دائماً میان خودش و تمامیت بقیه زندگی رخ می‌دهد، حل می‌کند (زیمل، ۱۳۹۲، صص ۱۱۶-۱۱۷).

زیمل در موضعی دیگر به دینداری به‌عنوان سبکی از زندگی معنوی با کیفیتی متمایز اشاره می‌کند: دینداری در ذات محضش، فارغ از هر ماده تجربی، یک حیات است. جریان دینی در محتواهای حیات نفوذ می‌کند؛ محتواهایی که در غیر این صورت براساس اصول عقلانی، عملی، یا هنری شکل می‌گیرند و [جریان دینی] آنها را به سوی قلمرو استعلایی در فرم جدیدشان بالا می‌کشد (زیمل، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳).

از دید وی، دین اگر در تمام ساحت‌های روحی مؤمن تجلی و نفوذ کند، تأثیر مستقیم و بی‌بدیلی بر زندگی او می‌گذارد. اگر کل تحول روحی به نتیجه غایی خود برسد، دین را به نوعی شیوه مستقیم زندگی یا به اصطلاح به‌سمفونی زندگی بدل می‌کند. [دین] نه ملودیی واحد، بلکه کلید سمفونی [زندگی] است. زندگی - در تمامی جنبه‌های دنیوی خود، یعنی کنش و ایمان، تفکر و احساس - در کلیت خود تحت نفوذ ترکیب منحصر به فردی از فروتنی و سرخوشی، تنش و صلح، ضعف و تقدس قرار می‌گیرد که ما آن را به هیچ طریق دیگری غیر از دینی بودن نمی‌توانیم توصیف کنیم (زیمل، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱).

۵-۶. ماکس وبر

وبر جامعه‌شناس مشهور آلمانی، در اثر مشهور خود اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری به تشریح رابطه علی یا اعدادی میان نظام اعتقادی - اخلاقی برآمده از آیین پروتستان (به روایت کالون) با نظام سرمایه‌داری غرب پرداخته است؛ رابطه‌ای که با تلقی رایج از ادیان به‌ویژه قرائت کاتولیکی مسیحیت و به‌خصوص در جهان سکولار بسیار مناقشه‌برانگیز به نظر می‌رسید؛ به بیان دیگر اخلاق برآمده از جهان‌بینی مذهبی، به‌عنوان یک عنصر فرهنگی هدایتگر کنش مؤمنان، زمینه‌ای برای رویش نظام سرمایه‌داری به‌عنوان یک کلیت تمام عیار اقتصادی اجتماعی فرهنگی بی‌سابقه را فراهم ساخت.

وی در صدد بود اثبات کند رفتار آدمیان در جوامع گوناگون فقط وقتی فهمیدنی است که در چارچوب دریافت کلی آنها از هستی قرار داده شود. اصول جزمی دینی و تعبیر آنها، جزئی از این جهان‌بینی شمرده می‌شوند و برای درک رفتار افراد و گروه‌ها، به‌ویژه برای درک رفتار اقتصادی آنها، ناگزیر باید دین را هم درک کرد (آرون، ۱۳۷۰، ص ۵۷۲). به اعتقاد وی، ادراکی که هریک از ما از اغراض خود داریم، تابع افکار و حتی تابع افکار مابعدالطبیعی یا مذهبی ما است. زمام اختیار اغراض هریک از ما در دست جهان‌بینی ما است. در مذهب کالون (از فرق پروتستان)، از آنجا که مؤمن تصویری معین از روابط خالق و مخلوق دارد و از آنجا که تصویری خاص از مسئله گزینش نزد خدا دارد، به گونه‌ای خاص زندگی می‌کند و به کار و کوشش می‌پردازد. رفتار اقتصادی بدین سان تابعی از جهان‌بینی عام است و علاقه‌ای که هر کس به این یا آن فعالیت پیدا می‌کند، از نظام ارزشی یا از جهان‌بینی کلی در مورد هستی انفکاک‌ناپذیر است (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۸۳-۵۸۴).

از دید وبر تعبیری معین از مذهب پروتستان موجب ایجاد انگیزشی مساعد برای تشکیل نظام سرمایه‌داری شده است. به اعتقاد وی، روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستان تناسبی معنادار با هم دارند؛ یعنی یک جهان‌بینی معین، از یک سو و سبک خاصی از فعالیت اقتصادی، از سوی دیگر با هم پیوندی معنوی دارند (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۷۸-۵۸۰). از دید وی، برخی از الزام‌های منطق خداشناسی و مذهبی کالون با برخی از الزام‌های منطق سرمایه‌داری به‌نحوی شگفت‌انگیز با هم تلاقی دارند.

پیوند میان روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستانی نشان می‌دهد چگونه یک طرز تفکر معین درباره جهان می‌تواند جهت‌گیری کنش‌ها را تعیین کند و تأثیر ارزش‌ها و باورها بر رفتارهای بشری را به نحو مثبت و علمی میسر سازد. مطالعه وبر روشن می‌سازد چگونه افکار مذهبی به‌عنوان علت مؤثر در جریان تاریخ عمل می‌کنند (آرون، ۱۳۷۰، صص ۵۸۳-۵۸۵).

از دید وبر برخی از ادیان یا برخی تفسیرها از دین ممکن است ظرفیت زندگی بخشی آن را محدود سازند. دین‌های مبتنی بر مراقبه، جذب و شور، در عمیق‌ترین لایه‌های

وجودی‌شان با زندگی اقتصادی خصومت می‌ورزند و فرد را از زندگی روزمره و رفتار مصلحت‌آمیز دور می‌کنند (ویر، ۱۳۸۲، ص ۳۲۸).

درمقابل، دینی که حاوی آموزه‌هایی است که برگزیدگی و رستگاری انسان صالح را در عرصه زندگی روزمره و عقلانیت این جهان را براساس احکام الهی متجلی می‌کند، امکانات بیشتری برای تقید به آن در سطح توده‌ها فراهم می‌کند (ویر، ۱۳۸۲، صص ۳۲۸-۳۳۰؛ همچنین برای اطلاع از نقش تمهیدی دین و اخلاق دینی در شکل‌گیری سرمایه‌داری غرب ر.ک: ویر، ۱۳۷۱، صص ۷۳-۱۵۷).

۵-۷. تالکوت پارسونز

پارسونز جامعه‌شناس امریکایی با عطف توجه به نقش مسیحیت کاتولیک و پروتستان در توسعه تمدن غرب و شکوفایی و تعالی ظرفیت‌های معنوی آن به نکاتی درخصوص نقش زمینه‌ای دین برای بسترسازی فرهنگی اجتماعی مناسب جهت ظهور تحولات دوران‌ساز، توجه داده است: دین باعث پیدایش فرهنگ و جامعه مدرن که اقتصاد نیرومند، تکنولوژی و علم را نیز در برمی‌گیرد، شده است. کلیسا محرک اصلی و روشنگر در تمدن مدرن بوده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۳). این مسیحیت است که فرهنگ باستانی را به مدرن مبدل ساخته و ترکیب قرون وسطایی آن، جامعه و فرهنگی عظیم را پدید آورده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴). مسیحیت مبنای دنیوی ساختن جوامع و ایجاد اتحاد از طریق ارزش‌های مشترک را فراهم آورده است. مذهب کاتولیک مکانی برای فرهنگ معنوی مستقل ایجاد کرده که در میان ادیان بزرگ قرون وسطی بی‌نظیر بوده است. مذهب پروتستان نیز رهبری انقلاب آموزشی قرن نوزده و ترویج کلی معنویات و مخصوصاً علوم را بر عهده داشته است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴). مسیحیت همچنین زمینه اصلی پیدایش اقتصاد، علوم، استقلال فکری، ساخت قانونی و دنیوی (secularization) جامعه غربی را فراهم نمود. مسیحیت زیربنای پیدایش دولت رفاه عامه انسان‌دوست را فراهم ساخت (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴).

از دید وی، قدرت و نیکویی تمدن اروپا و جامعه معاصر از مسیحیت مشتق شده

است. مسیحیت کانون اصلی نظم، اتحاد و پیشرفت در جامعه غربی بوده است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵). انگیزه‌های دینی اکنون از طریق فرهنگ اخلاقی دینی بیان می‌گردد. حضور این فرهنگ از طریق توانایی که به ارزش‌های اخلاقی نسبت داده، متجلی و متمرکز شده است. ارزش‌های برتر نامرئی، در نهایت پاسخ اصلی به این مسئله را که جامعه در جهت چه اهدافی و به چه منظوری پیش می‌رود، تعیین می‌کنند (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸). «مقدس» از نظر پارسونز احساسی غیرقابل بیان است که با اشتیاقی دینی توأم است و می‌تواند گسترش یابد و به همه چیز حالتی آسمانی بخشد. حالت مقدس در کانون نظام اخلاقی جای دارد و در مرکز جهان اجتماعی واقع شده است. خداوند به شکل نامرئی اما توانا و پر از راز در نظام اجتماعی استوار و پابرجا است (گولدنر، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸). پارسونز همچنین معتقد است دین به منزله فرهنگ، نمادها و افکاری را به کار می‌گیرد که برای خلق انگیزه در نظام کنش ضروری‌اند و نظام فرهنگی از جمله دین، نظام اجتماعی، نظام شخصیت و ارگانسیم جسمی را کنترل می‌کند (فورشت و ریستاد، ۱۳۹۴، صص ۱۵۲-۱۵۳).

۸-۵. چارلز دیویس

از دید دیویس^۱ جامعه‌شناس دین، دین به مثابه یک امر قدسی نقش بنیادین در حیات بخشی و معنابخشی به عرصه‌های فرهنگی و جهان‌های انسانی دارد و کنار رفتن آن از عرصه‌های فرهنگی اجتماعی در جهان مدرن را مصیبت بار و موجب ابتذال فرهنگ می‌داند. [دین] یا امر متعالی با هر یک از جهان‌های انسانی یا عرصه‌های فرهنگی به مثابه بن‌مایه جان‌بخش آن و به مثابه پی‌ریزی‌کننده معنا و ارزش آن ارتباط می‌یابد؛ اگرچه امر متعالی در ورای هر یک از قلمروهای انسانی معنا قرار می‌گیرد؛ به همین دلیل است که برای فرهنگ مدرن، طرد امر قدسی از عرصه‌های فرهنگی تمایز یافته، مصیبت بار شده است (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵).

او در موضعی دیگر، اعتقادات دینی را بخشی جدایی‌ناپذیر از سنت فرهنگی

1. Charles Davis.

موروثی جوامع انسانی ارزیابی می‌کند: جوامع نه با یک لوح ساده بل با سنتی موروثی آغاز می‌شوند و اعتقادات دینی همیشه بخشی از این سنت هستند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).
 دیویس همچنین در بیان وجوه و جلوه‌های فرهنگی - اجتماعی دین می‌نویسد: دین دارای سه وجه متناظر با سه عرصه فرهنگی شناختی، هنجاری و ابرازی است. وجه شناختی، دین کیهانی را، وجه هنجاری، دین سیاسی را و وجه ابرازی، دین متأملانه را پدید می‌آورد. این سه وجه دین یعنی کیهانی، سیاسی و متأملانه، متمایز اما جدایی‌ناپذیرند؛ همان‌طور که سه عرصه فرهنگی، متمایز ولی جدایی‌ناپذیرند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷).

از نظر دیویس فرهنگ و همچنین سیاست، نقش میانجی در انتقال بینش‌ها و ارزش‌های دینی به جامعه دارند: فرهنگ و سیاست فی‌نفسه دینی نیستند. آنها فقط میانجی حقایق و ارزش‌های دینی هستند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴).

از دید دیویس، دین در جامعه انسانی، هیچ‌گاه فاقد کارکرد نخواهد شد: اگر از کارکردهای دیگر دین محروم شویم، همیشه نقشی هست که انتظار می‌رود دین آن را انجام دهد (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). همچنین در بیان کارکردهای فرهنگی دین می‌نویسد: دین قلمرو مخصوصاً متمایزی از معنای فرهنگ نیست. دین هر بخش از کنش و فرهنگ انسانی را به سوی نامحدود، ماورا و امر متعال می‌گشاید. بدین ترتیب ایمان دینی به محتوای همه حوزه‌های مختلف معنا و فرهنگ سرایت می‌کند (دیویس، ۱۳۸۷، صص ۲۳۸ - ۲۳۹).
 دیویس در عین حال به نقش فرهنگ و اقتضائات متن اجتماعی در تقیید عقاید و ارزش‌های دینی توجه می‌دهد: با وجود این، اعتقادات دینی، مانند همه آفریده‌های انسانی، نسبی، ناپایدار و محدود به فرهنگ‌اند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).

۵-۹. دانیل بل

دانیل بل^۱ جامعه‌شناس امریکایی، بر این باور است که دین در جامعه سنتی همه

1. Daniel Bell.

عرصه‌های زندگی را پوشش می‌داد و اساساً تمایزی میان دین و فرهنگ وجود نداشت: دین، به‌عنوان ایده و نهاد، سراسر زندگی آدمی را در جامعه سنتی می‌پوشانده، اما در جامعه مدرن، فضای زندگی به‌شدت فرو کاهیده است (بل، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹).

از دید وی، در جامعه مدرن، فرهنگ به جای دین نشسته و این جایگزینی، تغییراتی را در نظام معنایی بشر موجب شده است: برای انسان مدرن و جهان وطن، «فرهنگ» جانشین دین و «کار» به‌عنوان ابزارهای تحقق خود یا ابزارهای مشروعیت‌بخشیدن به زندگی شده است (بل، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹).

بل همچنین در بیان ویژگی‌های دین، در توصیفی دورکیمی آن را منبع آگاهی‌های قدسی معرفی کرده، می‌نویسد: قوت دین از هیچ کیفیت سودجویانه‌ای (از نفع فردی یا نیاز فردی) برخاسته است. دین نه قراردادی اجتماعی است نه نظامی تعمیم‌یافته از معانی جهان‌شناسانه. نیروی دین برخاسته از این واقعیت است که دین، قبل از ایدئولوژی‌ها یا صورت‌های دیگر اعتقاد سکولار، ابزارگردآورنده‌ای بوده است که مفهوم امر مقدس را در قالبی نیرومند و واحد ریخته است؛ یعنی همان چیزی که به‌عنوان وجدان جمعی مردم به‌گونه‌ای مشخص وجود دارد. مذهب آگاهی جامعه است و چون زندگی اجتماعی در تمام ابعادش فقط با نظام نمادها ممکن شده است، آن آگاهی توجه خود را بر بعضی موضوعات معطوف می‌دارد که مقدس تلقی می‌شوند (بل، ۱۳۸۰، صص ۱۶۶-۱۶۷).

او در بیان کارکردهای دین نیز بر این باور است که دین با توسل به آیین‌ها و مناسک که سازوکاری برای ایجاد احساسات مشترک الزام‌آورند، ابزاری برای دستیابی به همبستگی اجتماعی است. دین آن پاره قوام‌بخش آگاهی انسان است، جستجوی شناختی برای الگوی «نظم عام» هستی، نیاز مؤثر برای ایجاد مناسک و تقدس‌بخشیدن به چنین برداشت‌هایی، نیاز نخستین برای وابستگی به دیگران یا نیاز به مجموعه‌ای از معانی که پاسخی استعلایی به نفس دهند و نیاز وجودی برای مواجه‌شدن با امور قاطعی همچون رنج و مرگ. دین همواره هنجارهای اخلاقی را بر فرهنگ تحمیل می‌کند. دین بر محدودیت‌ها تأکید می‌کند خصوصاً بر تابعیت انگیزش‌زیایی‌شناسانه از رفتار اخلاقی پا می‌فشارد. فرهنگ هنگامی که با دین پیوند خورد، به داوری حال بر پایه گذشته

می‌پردازد و هر دو را از طریق سنت تداوم می‌باند (بل، ۱۳۸۰، صص ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۹ و ۱۸۲).

۵-۱۰. کلیفورد گیرتز

گیرتز مردم‌شناس امریکایی، نسبت میان دین و فرهنگ را از منظری کارکردگرایانه چنین توصیف می‌کند: دین نموداری از فرهنگ است. دین همراه با فهم عامه، هنر، علوم تجربی و ایدئولوژی، یک «نظام فرهنگی» را برمی‌سازد. نظام‌های فرهنگی، به‌عنوان نظام، پاره‌ای سامان‌یافته از فرهنگ و مرکب از اعتقادات و اعمال‌اند. این نظام‌ها کارکردهایی مشابه فرهنگ به‌عنوان یک کل دارند (Geertz, 1973, p.100).

از دید گیرتز، دین به جامعه، نوعی جهان‌بینی، منش خاص و به تبع آن نوعی سبک زندگی منطبق با ماورا اعطا می‌کند و همچون فرهنگ، زندگی را معنی‌دار می‌سازد: در عقاید و اعمال دینی، منش یک گروه به شکلی خردورزانه موجه جلوه می‌کند و وانمود می‌شود این منش ارائه‌کننده سبکی از زندگی است که به شکلی مطلوب بر وضعیت واقعی امور، چندان که جهان‌بینی گروه، آنها را ارائه می‌کند، انطباق دارد. جهان‌بینی به‌صورت تصویری از واقعیت امور که به شکلی منحصربه‌فرد برای عملی شدن این چنین سبک زندگی شکل یافته، معرفی می‌شود. نمادهای دینی همسازی بنیادینی بین یک سبک زندگی خاص و یک ماوراءالطبیعه به‌خصوص برقرار می‌سازند و از هریک از این دو وجه نگاهبانی می‌کنند. دین و فرهنگ هر دو به زندگی معنا می‌بخشند و این معنا را ابلاغ می‌کنند (Geertz, 1973, pp.89-90 & 100).

گیرتز در اشاره به نقش دین در ابلاغ و مشروعیت‌بخشی به ارزش‌های اجتماعی می‌نویسد: دین با درهم‌تنیدن اخلاق و جهان‌بینی، به مجموعه‌ای از ارزش‌های اجتماعی مشروعیتی می‌بخشد که برای تحقق، احتمالاً به آن بیش از هر چیز دیگر نیازمندند. در آیین‌ها و اسطوره‌های قدسی، ارزش‌ها نه به‌عنوان کردارهای ذهنی انسانی، بلکه به‌عنوان شروط مقدرشده برای زندگی در جهانی باساختاری خاص تصویر می‌شوند (Geertz, 1973, p.131).

از نظر گیرتز، جهان‌بینی و اخلاقی که با آن تلفیق شده باشد، تمامی یک فرهنگ و

نه یک بخش مشخصاً مذهبی آن را در برمی‌گیرند. وی تدارک جهان‌بینی و اخلاق [برای فرهنگ] را منحصر به دین می‌داند. دیگر نظام‌های فرهنگی احتمالاً عقاید و کنش‌هایی را موجب می‌شوند که کمتر متعالی‌اند؛ پس کمتر می‌توانند به‌عنوان جهان‌بینی و اخلاق ارزیابی شوند (گیویان، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

از دید گیرتز، دینداری تنها بر حقیقت یا علم بدان‌چه حقیقت پنداشته می‌شود، متوقف نیست، بلکه محقق کردن آن است؛ یعنی آن حقیقت را زندگی کردن است (Geertz، 1968، pp.16-17) و به بیان دیگر دین از دید گیرتز، نقشی استراتژیک در عمل ساخت جهان توسط انسان بازی کرده و متضمن پرتوافکنی کلیت هستی بر نظم انسانی است و خلاصه اینکه «دین تلاش جسورانه‌ای برای معنادار شدن کل هستی برای انسان است» (Berger، 1969، p.37).

نکته پایانی اینکه از دید گیرتز، دین هم‌زمان هم یک مدل فرهنگ^۱ و هم یک مدل تغییر فرهنگ^۲ است؛ یعنی دین از یک سو توصیفی از تجربه واقعی مردم و گروه‌های جامعه و از سوی دیگر، الگویی برای تغییر آن است؛ به بیان دیگر دین در عین حال که می‌خواهد بگوید واقعیت چیست، هم‌زمان و بلافاصله می‌خواهد تجویز هم بکند و بگوید چه چیزی باید باشد (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵).

۵-۱۱. آنتونی گیدنز

گیدنز جامعه‌شناس انگلیسی نیز بر محوریت دین در جامعه سنتی و در آمیختگی دین و فرهنگ در این نوع جامعه تصریح دارد. در جوامع سنتی، دین معمولاً نقش اصلی را در زندگی اجتماعی ایفا می‌کند. نمادها و مناسک دینی غالباً با فرهنگ مادی و هنری جامعه مثل موسیقی، نقاشی یا پیکرتراشی، رقص، قصه‌گویی و ادبیات درهم می‌آمیزند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۱).

1. Model of Culture.

2. Model for Culture.

گیدنز در ادامه با استناد به دیدگاه دورکیم مبنی بر سیطره گفتمانی دین در جامعه سنتی و نقش آفرینی انحصاری آن و متقابلاً افول موقعیت آن در جامعه مدرن می‌نویسد: بنا به استدلال دورکیم، در فرهنگ‌های کوچک و سنتی تقریباً تمامی جنبه‌های زندگی زیر نفوذ دین است. شعائر دینی هم موجب پیدایش اندیشه‌ها و مقوله‌های فکری تازه می‌شود و هم ارزش‌های موجود را از نو تحکیم و تثبیت می‌کند. دین صرفاً مجموعه‌ای از عواطف و فعالیت‌ها نیست، بلکه طرز فکر اعضای فرهنگ‌های سنتی را تعیین می‌کند. حتی اساسی‌ترین مقوله‌های تفکر از جمله چگونگی تصویری که از زمان و مکان وجود دارد، ابتدا در قالب دین ریخته می‌شود. به اعتقاد دورکیم، همراه با پیدایش و رشد جوامع مدرن، تأثیر و نفوذ دین رنگ می‌بازد. تفکر علمی به‌طور فزاینده‌ای جای تبیین‌های دینی را می‌گیرد و فعالیت‌های مناسکی و آیینی فقط بخش بسیار کوچکی از زندگی افراد را اشغال می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۹، ص ۷۷۹). وی همچنین از شعائر جمعی یا تشریفات به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی و مشترک میان همه ادیان با جلوه‌های فرهنگی خاصش نام می‌برد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۹۱، صص ۴۹۶ - ۴۹۷).

۵-۱۲. پیتروبرگر

به اعتقاد برگر جامعه‌شناس دین، دین عمل بشری است که از طریق آن کیهان مقدس استقرار می‌یابد. دین کیهانی‌ساختن به شیوه‌ای مقدس است. منظور از مقدس، حالتی مرموز و قدرتی ترس‌آور است که غیر از انسان و درعین حال مرتبط با او است و در اشیای خاصی تعبیه می‌شود (Berger, 1969, p.26). از دید وی، اساس دین تجربه دینی است، تجربه‌ای حاکی از حضور یا احساس تعالی.

دین در عمل ساخت جهان به‌دست انسان نقشی استراتژیک بازی کرده است. دین متضمن پرتوافکنی نظم انسانی بر کلیت هستی است؛ به عبارت دیگر «دین تلاشی جسورانه برای معنادار ساختن کل هستی برای انسان است» (Berger, 1969, p.37).

در مقابل، جامعه و فرهنگ در طبیعت زیستی بشر ریشه دارند. فرهنگ به کلیت فرآورده‌های برونی‌شده بشر و جامعه به ترتیبات اجتماعی معینی که فرهنگ بر آنها تکیه

می‌کند، اشاره دارد. جامعه شرط ضروری برای شکل‌گیری فرهنگ است (یوسف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۹۹).

از دید برگر، ارتباط دین و فرهنگ، خود را در حوزه معناداری زندگی متبلور می‌سازد. برگر همچنین عرفی‌شدن فرهنگ (در مقابل دینی‌شدن آن) را عرفی‌شدن نمادها و حیات فکری و آگاهی می‌داند. این نوع عرفی‌شدن هنگامی روی می‌دهد که وظیفه معنادار ساختن زندگی از عهده دین خارج شود و در اختیار جایگزین‌های دیگری از جمله علوم جدید قرار گیرد (یوسف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

۵-۱۳. جان مک لافلین

مک‌لافلین^۱ جامعه‌شناس دین، فرهنگ را ابزار تأمین منویات دین و محمل انعکاس آن در جامعه قلمداد می‌کند: همه اعمال انسانی از جمله اعمال مذهبی در شرایطی وضع می‌شوند که همیشه زمینه‌های فرهنگی، آنها را شکل داده‌اند. مذهب در واقع به سبب قدرت زیادی که در فرهنگ وجود دارد، به‌عنوان یک ابزار به آن تکیه می‌کند (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

وی همچنین فرهنگ را بستری برای تدوین دوباره قوانین دین متناسب با قالب‌های خاص اجتماعی و همسو با ارزش‌های محلی در حال تحول، ارزیابی می‌کند: درحقیقت برای اینکه آرمان‌های یک دین، مفهوم واقعی خود را در قالب یک حس اجتماعی حفظ کنند، باید قدرت تدوین دوباره قوانین خود را داشته باشند تا بتوانند به نحو هدفمندی به نظام‌های ارزشی و واقعیت‌های اجتماعی در حال تحول ارزش‌های محلی وارد شوند (مک‌لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

مک‌لافلین در ادامه به مراسم و مفاهیم نمادین دین به‌عنوان جلوه‌های فرهنگی - اجتماعی دین با کارکردهای ویژه توجه می‌دهد: مراسم مذهبی جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی دین هستند و به اندیشه‌های متعالی عینیت می‌بخشند. این مراسم، اصول عقاید

1. John McLoughlin.

نسبتاً مبهم را از طریق حرکات منظم بدنی و اغلب با استفاده از مکان‌ها و اشیای خاص نمایش می‌دهند؛ از این رو مراسم برای حفظ جهان‌بینی و ویژگی‌های خاص یک مذهب ضروری‌اند. مفاهیم نمادینی که با مراسمی خاص در ارتباط‌اند، ارتباطات بین گروه‌ها، اشخاص و حقایق غایی آنها را آسان می‌کنند. این گونه مراسم، فاصله بین تجارب جهانی، اجتماعی و فردی را پر می‌کنند (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

او در ادامه با استناد به برخی دیدگاه‌ها به همسویی دین و فرهنگ در واقعیت اجتماعی توجه می‌دهد: هیچ چیز یا دست کم هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در مذهب نمی‌تواند از شکل‌های فرهنگی که مذهب از طریق آنها وجود خود را ابراز می‌کند، جدا شود (مک لافلین، ۱۳۸۳، ص ۷۰).

۵-۱۴. ماتیو آرنولد

آرنولد اندیشمند انگلیسی مدعی است عبرانیت یعنی قلمرو مذهب، سه چهارم زندگی انسان و فرهنگ یا یونانیت، یک چهارم آن را تشکیل می‌دهد. از دید وی، فرهنگ دیگر ناظر به رشد همه جوانب طبیعت بشری نیست، بلکه تنها به جنبه یونانیت طبیعت انسان توجه دارد. آرنولد همچنین بر این باور است که انسان باید متعهد به چیزی فراتر از خود باشد. این تعهد در دین تعهد به خدا است و خدا مظهر آرمانی کمالی است که وی در تفکرات خود در باب فرهنگ بدان توجه داده است (جانسون، ۱۳۷۸، صص ۴۴-۴۵)؛ از این رو، دین چیزی به مراتب جامع‌تر و متعالی‌تر از فرهنگ است.

۵-۱۵. جیمز بکفورد

بکفورد^۱ فیلسوف و الهیدان دانمارکی، فرهنگ را عرصه تبلور دین در زندگی اجتماعی می‌داند: دین در قالب مقولاتی چون ایدئولوژی، جهان‌بینی، فرهنگ و قومیت، در زندگی اجتماعی تبلور و تجلی می‌یابد (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۸). شماری از موضوعات

1. James Beckford.

اجتماعی که به آنها معنای دینی نسبت داده شده عبارت‌اند از: کنش‌ها و رفتارها، احساسات یا تصورات انسان‌ها (چه فردی و چه جمعی) و معانی و قواعدی که در قالب نهادها، سازمان‌ها و اجتماعات تعین یافته‌اند (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

از دید وی، دریافت‌های مختلف از دین (که اعتبار یا توجیه جمعی دارند) در بسیاری از حوزه‌های زندگی اجتماعی حضور دارند؛ اگرچه در غالب این برداشت‌ها مناقشه‌ای نیست، [اما همواره میان آنچه «دینی» است با «برداشت‌های مختلف» از آن، تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارد] (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

وی همچنین در اشاره به برخی کارکردهای اجتماعی دین می‌نویسد: دین به‌عنوان منبع جهت‌گیری اخلاقی، هدایت معنوی، هویت و معنا برای جماعت‌ها و افراد خاص، همگرایی افراد با جامعه و پیوند همه نهادها در قالب یک کل منسجم و متشکل مطرح است (که البته اکنون این کارکرد را از دست داده است). دین همچنین می‌تواند در کمک به حل مسائل پیوسته و ملازم با تحولات سریع اجتماعی و حل «پارادوکس نهایی» سهم و نقش داشته باشد (بکفورد، ۱۳۸۹، صص ۹۱-۹۲). معانی مشترک نسبت داده شده به دین، می‌توانند در بسیاری از فرایندها، ساختارها و محصولات فرهنگی و اجتماعی یافت شوند (بکفورد، ۱۳۸۹، ص ۵۵) و نکته پایانی اینکه بکفورد به‌خوبی نشان داده است که برای جامعه‌شناسان لائیک، دین با کلیت سازمان‌یابی و نظم جامعه ربط می‌یابد و تلاش برای درک و فهم دین بخشی از تلاش نظریه‌پردازی عام در مورد کلیت حیات اجتماعی و جامعه است (کچویان، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

۵-۱۶. مک کویری

مک کویری^۱ جامعه‌شناس بر این باور است که همه ادیان شکل‌هایی از فرهنگ هستند که با تجربه تاریخی گروه‌ها و ملت‌ها در آمیخته‌اند (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵). وی همچنین با استناد به دیدگاه ارنست کاسیرر معتقد است دین در کنار علم،

1. Macquarie.

زبان، اساطیر، هنر و غیره به عنوان عناصر متنوع زندگی فرهنگی، جایگاه خاصی در فرهنگ دارد.

از دید وی، فرهنگ انسانی در تمامیت خود، جریان خودآزادسازی تکاملی نوع انسان است. زبان، هنر، دین و علم، مراحل گوناگون این جریان اند. انسان در هریک از آنها نیرویی تازه کشف و اثبات می‌کند: نیروی ساختن جهانی خاص و جهانی آرمانی. هریک از صورت‌های نمادین بالا، تنها تا حدی قابل توجه‌اند که به حیات فرهنگی انسان و جهانی که روح او می‌سازد، کمک کنند (مک کویری، ۱۳۷۵، صص ۲۶۰-۲۶۱).

کویری همچنین به نقل از داوسون،^۱ از پژوهشگران فلسفه دین در بیان نقش فرهنگ‌ساز دین می‌نویسد: دین راهنمای فرهنگ است و نقشی اساسی در شکل‌بخشیدن به آن دارد؛ حتی دینی که صریحاً آخرتی است و چنین می‌نماید که همه ارزش‌ها و معیارهای جامعه انسانی را انکار می‌کند، ممکن است تأثیری توانمند بر فرهنگ داشته و عوامل مؤثری در گرایش‌های تحول اجتماعی فراهم آورد. ایمان دینی، انسان را به قلمرویی از واقعیت راهنمایی می‌کند که گسترده تر از قلمرو هر ایدئولوژی انسانی است که توجه انسان را صرفاً به جهان متناهی و مادی محدود می‌کند و به همین نسبت، ایمان دینی تأثیری عمیق‌تر (هرچند ناخودآگاه) خواهد داشت. دین در هر فرهنگی عمیقاً مؤثر است. در فرهنگ‌های مهم آسیایی، دین نظم اجتماعی مقدسی را بنیان نهاده که شاید طی قرون و اعصار تغییر نکرده باشد (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷).

۵-۱۷. علی شریعتی

دکتر شریعتی با عطف توجه به اسلام در مقام تحقق و جریان‌یابی تاریخی و تأثیرات عمیق آن بر لایه‌های مختلف فرهنگ ایرانی و خلق انسان و جهان اجتماعی جدید متناسب با روح کلی خود می‌نویسد:

اسلام برای ما درعین حال تاریخ، زبان، فرهنگ، بینش، اخلاق، روابط اجتماعی،

1. Christopher Dawson.

عاطفه، رفتار، نوعی جهان‌بینی و تلقی از انسان و زندگی است. اسلام جز حقیقت، به صورت یک واقعیت نیز در متن فرهنگ و فطرت ما و وجدان جمعی و روابط اجتماعی ما حضور دارد. اسلام برای ما، علاوه بر آنکه یک ایدئولوژی است، محتوای تاریخ، روح و خصلت فرهنگ، شیوه زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی و بالأخره تعیین‌کننده تلقی ویژه ما از جهان، رابطه ما با هستی و نیز تشکیل‌دهنده بنای ارزشی و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ما است (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۶). وی با طرح دو تلقی متفاوت از اسلام یعنی اسلام به‌مثابه ایدئولوژی و اسلام به‌مثابه فرهنگ می‌نویسد: اسلام به‌مثابه ایدئولوژی (یعنی مکتب اعتقادی، اعتقاد مرامی و هدایتی یعنی دین) که مسائل اعتقادی و مراسم عملی و حتی عبادی آن، عاملی است برای تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی و فکری و اجتماعی و سلامتی است برای ترقی زندگی نوع انسان، و اسلام به‌عنوان یک فرهنگ که شامل مجموعه علوم و معارف و دانش‌ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، اصول، فقه و رجال است. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، ابوذر می‌سازد و اسلام به‌عنوان فرهنگ، ابوعلی سینا. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، مجاهد می‌سازد و اسلام به‌عنوان فرهنگ، مجتهد می‌سازد (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۹، ص ۲۷۴). شریعتی تبدیل دین به فرهنگ را نتیجه فرونشست تدریجی آن در بستر اجتماع می‌داند: یک نهضت، ابتدا، ایمان، هدف، مسئولیت و جهاد است که از متن «مکتب اعتقادی» می‌جوشد، پس از آنکه منحنی «عقیده» - که توده را آگاه می‌کند و به بسیج و آمیختن می‌دارد - از نقطه اوج خود فرود می‌آید، منحنی «فرهنگ» - که مجموعه فلسفه، علوم، ادبیات و هنر است - به صعود آغاز می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶، صص ۲۷۵-۲۷۷).

از دید شریعتی، تبدیل اسلام از صورت یک عقیده مشخص، آن هم در رابطه درونی فرد با خدا به یک ایدئولوژی است که تمامی ابعاد وجودی انسان، اجتماع و زندگی مادی و معنوی را در بر دارد و رسالت‌سازندگی بنیاد جامعه، به حرکت آوردن و جهت‌دادن و تعیین روش، راه و آرمان تاریخ و تغییر سرشت و سرنوشت انسان و مسئولیت، شیوه زندگی، روابط طبقاتی، تولید، توزیع و مصرف اقتصادی، نظام اخلاقی

و آموزشی و فرهنگی و بالأخره اساس، فلسفه، ضوابط، جهت و آرمان رهبری را به دست می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۵، صص ۱۵۴-۱۵۵). اسلام مذهب جامعه ما، سازنده تاریخ ما، روح فرهنگ ما، وجدان نیرومند و شیرازه مستحکم جامعه ما، بنیان اخلاق و معنویت ما و بالأخره خود انسانی مردم ما است (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۰، صص ۲۶۰-۲۶۴ و ج ۵، صص ۹۲-۱۰۰؛ زکریایی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۶۷-۱۳۰).

۵-۱۸. یوسف فضایی

یوسف فضایی جامعه‌شناس دین، با تفکیک ادیان ابتدایی از ادیان تک‌خدایی (به‌عنوان ادیان متکامل براساس نظریه تکاملی دین) و گستره شمول آنها در جامعه نتیجه می‌گیرد مفهوم دین در مراحل ابتدایی، از نظر فکری عبارت بود از جهان‌بینی کلی بشر ابتدایی و از نظر اجتماعی و عملی، همه روابط فردی و اجتماعی، فرهنگ و تمدن، مراسم و آداب مخصوص، به انضمام یک سلسله تشریفات و تابوها در اجرای آن مراسم و نیز اساطیر و پرستش‌های دینی را شامل می‌شد؛ به‌بیان‌دیگر، دین در ادوار دورتر، بیشتر پدیده‌های فکری و اجتماعی مانند مقررات اجتماعی، سیاسی، ادبیات، هنر، موسیقی، رقص، جشن‌ها، نجوم، طبابت، جادوگری و سحر را در برمی‌گرفت؛ یعنی همه این عنوان‌ها در جوامع ابتدایی جنبه دینی داشته است و ازهمین رو است که بعضی معتقدند دین مادر و منشأ فلسفه و بعضی علوم مانند طب و نجوم بوده است؛ اما در دوره تک‌خدایی، دین عبارت بوده است از اعتقاد به قوای لاهوتی و ماورای طبیعی و رعایت یک سلسله قواعد اخلاقی و انجام یک سلسله مراسم عبادی در جهت کسب تقرب به خدا و جلب رضایت او (فضایی، ۱۳۵۶، ص ۱۴۴).

۵-۱۹. حسن محدثی

حسن محدثی گیلوایی جامعه‌شناس دین، در تبیین ابعاد فرهنگی اجتماعی دین و نقش و کارکرد اجتماعی آن به‌ویژه در گذشته می‌نویسد: دین شامل مجموعه‌ای از عناصر اجتماعی و فرهنگی است که معطوف به بازتولید تجربه امر قدسی‌اند. محتوای

نهایی و اساسی تجربه امر قدسی که در سنن دینی گوناگون مشترک است، «وجود نظم کلی و بنیانی در هستی» است. حول این چنین تجربه‌ای یک نظام نمادین، نهادها، نقش‌ها، رفتارها و آیین‌هایی شکل می‌گیرد که مجموعاً یک نظام فرهنگی دینی را می‌سازد و کل این نظام فرهنگی در خدمت بازتولید محتوای تجربه امر قدسی است یا به‌طور آرمانی باید باشد. قداست موجود در چنین تجربه‌ای قابل سرایت است و بر این اساس هستی به دو بخش متمایز قدسی و دنیوی تقسیم می‌شود. بر اساس همین تسری طلبی است که می‌توان گفت دین خواهان آن است که به همه امور اجتماعی و فرهنگی، صبغه قدسی و دینی ببخشد و کل فرهنگ و اجتماع را در خدمت خود قرار دهد و خواهان این است که کل هستی را به فضا - زمان قدسی تبدیل کند تا فرد در همه جا و در هر لحظه بتواند امر قدسی را تجربه کند (محدثی، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

در عرصه وجود انسانی، آدمی چون قداستی را در تجربه دینی شهود می‌کند، تمایل به این دارد که این قداست را در همه لحظات زندگی و همه تجربیاتش دریافت کند. همین امر هم زندگی شخصی‌اش را در همه ابعاد تحت سیطره محتوای امر قدسی قرار می‌دهد و هم کنش اجتماعی‌اش را از آن متأثر می‌کند. در سطح نظام فرهنگی و اجتماعی نیز دین نهادسازی می‌کند و آموزه‌هایی را گسترش می‌دهد و در این راه نیروهایی را به خدمت می‌گیرد و این نیروها در جهت خدمت به دین، گستره حیطه‌ای را که دین بر آن سیطره دارد، افزایش می‌دهند؛ بنابراین بخش اعظم جامعه، دینی می‌شود. این فرایند در دوره‌ای از تاریخ صورت می‌گیرد که دین اصلی‌ترین نظام فرهنگی را تشکیل می‌دهد. در چنین دوره‌ای اعتبار همه نهادها وابسته به نسبتی است که آنها با دین دارند. در این دوره همه نیازها و همه پرسش‌های آدمیان به دین ارجاع داده می‌شود و دین مکلف به پاسخگویی و برآوردن همه آنها می‌شود. هرچه که این نیازها و پرسش‌ها بیشتر به دین رجوع شود، عرصه اجتماعی دین وسیع‌تر می‌گردد و سیطره آن بر کمیت جامعه بیشتر می‌شود. دین تنها نظام معتبر اندیشه بود که می‌توانست معتبرترین و منطقی‌ترین پاسخ‌ها را عرضه کند (محدثی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲).

۵-۲۰. داریوش آشوری

آشوری فرهنگ‌شناس ایرانی، دین را به اعتبار نقش آفرینی اجتماعی، ابتدا ذیل یک نظام معنایی گسترده به نام «ایدئولوژی» مطرح کرده و سپس به نقش محوری آن در آگاهی‌بخشی مدنی و شکل‌دهی به دو پدیده بنیادین زندگی بشر یعنی اخلاق و سیاست توجه می‌دهد. آشوری همچنین نقش دین یا ایدئولوژی را در قوام‌بخشی به فرهنگ و مدنیت، اساسی ارزیابی می‌کند و در نهایت به یکسانی و این‌همانی آن با فرهنگ تمایل می‌یابد.

وی درباره جایگاه دین در جوامع پیشامدرن و نقش آن در شکل‌گیری فرهنگ و مدنیت می‌نویسد: در چنین مدینه‌هایی دین عنصر اصلی و پایه‌گذار است؛ زیرا از راه دین است که رابطه میان بشر و مبدأ پیدا می‌شود و از آن راه است که بشر «احکام ازلی» را دریافت می‌کند؛ از این‌رو پیدایش هر دین تازه سرآغاز بنیانگذاری مدینه تازه و مدنیت تازه‌ای بوده است. هر دین تازه دعوت‌کننده به ارض تازه و مدینه تازه‌ای است، یعنی از سر گرفته‌شدن تاریخ. دین تا آنجا که پایه‌گذار و نگهبان مدینه است، ایدئولوژی است. عنصر بنیادی دیگر در چنان مدینه‌هایی، زبان است. دین و زبان دو داده نخستین و مقدس و ازلی‌اند که فرهنگ و مدنیت بر پایه آنها قوام می‌گیرد و انسانیت انسان و «فطرت» او در این دیگ است که پخته و پرورده می‌شود (آشوری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰، صص ۲۱۳-۲۱۶ و ۲۳۵).

۵-۲۱. ادوارد سایپر

سایپر مردم‌شناس فرانسوی، گستره سپهر دین، تجلی آن در قالب عناصر فرهنگی و نیز تأثیرات فرهنگی آن را به جوامع ابتدایی محدود کرده است: دین در جوامع ابتدایی بدون اینکه با اخلاق، علم و هنر اشتباه شود، با هریک از این سه ارتباطی پیچیده و غیرقابل انفکاک دارد. دین بر روی سازمان اجتماعی قبیله و سلسله‌مراتب آن و بالأخره بر روی تصویری که مردم از سازمان اجتماعی دارند، اثر می‌گذارد. در قالب موارد صحیح‌تر این است که گفته شود در جوامع ابتدایی، دین تنها واقعیت نظام‌یافته‌ای است

که فرهنگ را در بر می‌گیرد و آنچه را که ما اخلاق و علم و هنر و سازمان اجتماعی می‌نامیم قسمت عمده‌اش تجسم روح دینی است در زندگی روزانه (روح الامینی، ۱۳۷۵، صص ۲۲۷-۲۲۸).

۵-۲۲. فوستل دوکولانژ

دوکولانژ پس از بحث از جایگاه دین در یونان و روم قدیم می‌نویسد: مذهب در تمام حالات زندگانی پیشینان دخیل بوده است؛ چنان‌که انسان از هر سو می‌نگریست با مذهب مواجه می‌شد. روح و جسم، حیات فردی و اجتماعی، محاکم و اعیاد، جنگ‌ها و تمام جزئیات زندگانی وی محکوم اوامر مذهب بود. تمام اعمال مردم و تکلیف هر یک از دقایق عمر ایشان را مذهب معین می‌کرد و چنان بر وجود بشر تسلط داشت که او را در هیچ‌یک از اعمال خویش مختار نمی‌گذاشت (دوکولانژ، ۱۳۴۳، ص ۱۶۷). مهندس بازرگان نیز پس از نقل گزیده‌هایی از آرای دوکولانژ از کتاب مذکور، نتیجه حاصل از دیدگاه وی را در این محورها خلاصه کرده است: ۱. تمدن و اجتماع بشری از قدیم‌ترین مراحل خود زاینده مذهب و تحت تأثیر شدید آن بوده است؛ ۲. اداره هیئت اجتماعی یا تمدن از یک طرف و مذهب از طرف دیگر پایه‌پای هم پیش رفته‌اند؛ ۳. توسعه تمدن و هیئت اجتماعی ناگزیر احتیاج به معتقدات مذهبی مشترک و متکامل دارد؛ ۴. در سایه اشتراک در عقیده و توحید در پرستش است که رفع دشمنی و ایجاد ائتلاف و اتحاد در طریق تأسیس دولتی که تمام افراد بشر در سایه آن بتوانند زیست کنند، امکان‌پذیر است؛ ۵. با ظهور دین مسیح عاملی که میان ملت‌ها دشمنی و جدایی می‌انداخت و سد بزرگی که مانع تأسیس دولت واحد جهانی بود، شکسته و روح آزادی دمیده شد (بازرگان، بی‌تا، ص ۲۵).

۵-۲۳. پیتیریم سوروکین

سوروکین جامعه‌شناس و تمدن‌شناس روسی در تبلورات فرهنگی دین در جامعه می‌نویسد: «فرهنگ مذهبی در میلیون‌ها شیء مادی، از معبدها و ساختمان‌های کلیساهای

بزرگ گرفته تا میلیون‌ها شیء مذهبی و سپس در اعمال روزانه پیروان آن - از رهبران مذهبی گرفته تا پیروان معمولی - از یک عبادت ساده گرفته تا میلیون‌ها عمل مذهبی، احکام اخلاقی، نیکوکاری و احسان که از سوی مؤمنان بدان عمل می‌شود، عینیت می‌یابد. از میان تمام نظام‌های فرهنگی، نظام مذهبی در تمامی صورت‌های سه‌گانه ایدئولوژیکی، رفتاری و مادی بخش مهمی از مجموع فرهنگ بشری را به خود اختصاص می‌دهد» (سوروکین، ۱۳۷۷، ص ۲۳۶).

۵-۲۴. جلالی مقدم

مسعود جلالی مقدم جامعه‌شناس دین، بر نقش دین به‌عنوان ابزار فرهنگی برای ایجاد سازگاری فرد با محیط اجتماعی و طبیعی‌اش و تعالی و تقدس بخشی به این نسبت تأکید دارد: «دین محصولی از فرهنگ و نتیجه‌ایی از تکاپوی انسانی است که موجودی حامل فرهنگ است. از این دیدگاه، جامعه‌شناس ممکن است دین را ابزار فرهنگی بداند که با آن آدمی خود را با تجاربتش در محیط کلی خویش سازگار می‌کند و مقصود از محیط کلی او، اعضای هم‌گروهش، جهان طبیعی و آنچه که احساس می‌کند اینها همه را تعالی خواهد داد، می‌باشد. این امر اخیرالذکر است که مغز و هسته دین را می‌سازد؛ یعنی جهت‌گیری فکر، احساس و عمل انسان که حس می‌کند ماورای تجربه روزمره او از خودش، از هم‌نوعانش و از جهان طبیعی او است و در یک کلام، امری «مقدس» است (جلالی مقدم، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

او در ادامه به رسوم و مناسک دینی به‌عنوان جلوه‌های عینی حضور دین در جامعه و فرهنگ توجه می‌دهد: مناسک جنبه عملی و قابل مشاهده رفتار دینی است. این اصطلاح می‌تواند شامل هرگونه رفتاری مثل پوشیدن لباس مخصوص، تقدیم نذر و قربانی، ذکر بعضی کلمات، در خوشی ماندن، نغمه‌سرایی یا سرودخوانی، نماز، نیایش، جشن، روزه، رقص، نذبه، طهارت و تلاوت بشود. حقیقت این است که با تحلیل دقیق معلوم می‌شود که بسیاری از رسوم هر گروه، از مفهومی که افراد آن از رابطه با امر

مقدس دارند، برمی خیزند؛ به عبارت دیگر محتمل است این رسوم منشأ دینی داشته باشند (جلالی مقدم، ۱۳۸۶، صص ۲۷ و ۳۰).

نتیجه گیری

نتیجه حاصل از نقل قول‌هایی که آورده شد و دیگر مباحث طرح شده با رویکرد جامعه‌شناختی به دین این است که جامعه‌شناسان با دین در مقام تحقق (دینداری) سروکار دارند، نه با دین در مقام تعریف (دین درون‌متنی)، با همه نظام‌های اعتقادی، ارزشی، رفتاری و نمادین که در جامعه و در تلقی مؤمنان نام دین به خود گرفته، سروکار دارند نه خصوص ادیان الهی. دین در این تلقی، گاه به‌مثابه یک جهان‌بینی، یک ایدئولوژی، یک سبک زندگی، یک زیست‌جهان، یک نظام اخلاقی، یک میراث معنوی یا یک نظام الهیاتی انگاشته شده است؛ غالباً برای دین نه منشأ الهی و آسمانی که منشأ زمینی و اجتماعی قائل‌اند؛ دین نه مقتضای گرایش‌ها و مطالبات فطری انسان‌ها که مقتضای ضرورت‌های کارکردی حیات جمعی آنها انگاشته شده است. اهمیت دین نزد آنان نه به دلیل ذات و جنبه‌های قدسی و متافیزیکی آن که به دلیل نقش‌ها و کارکردهای آن، آن‌هم خصوص کارکردهای اجتماعی است و کارکردهای عمده دین از نظر ایشان در اموری مثل هویت‌بخشی، معنابخشی، انسجام‌بخشی، اعطای سبک زندگی، اعطای جهان‌بینی و ایدئولوژی، افق‌گشایی برای تفسیر برخی حقایق هستی یا کنار آمدن معقول با برخی بحران‌های طبیعی و اجتماعی، اعطای نظام اخلاقی و مانند آن خلاصه می‌شود.

در نسبت میان دین و فرهنگ نیز مجموع دیدگاه‌های عرضه شده را می‌توان بدین شرح دسته‌بندی کرد: دین در جامعه سنتی همان فرهنگ است و در جامعه مدرن به بخشی از آن تبدیل شده است؛ دین روح فرهنگ و فرهنگ تجسد دین است؛ دین همان فرهنگ در سطح ناخودآگاه جمعی و غیرفرهنگ در سطح خودآگاه است؛ دین در ضمن فرهنگ فعالیت کرده و به اسارت آن درآمده است؛ دین و فرهنگ دو لحظه آزادی تدریجی روح انسان در مسیر تعالی‌اند؛ دین منشأ فرهنگ یا عنصر بنیادین آن

است؛ دین وجه مشترک فرهنگ‌های مختلف در یک قلمرو جغرافیایی است؛ دین متضمن سنت و بخش فربهی از میراث فرهنگی است؛ دین همان فرهنگ معنوی است؛ دین و فرهنگ دو نظام معنایی مستقل و در عمل، دارای ارتباط گسترده‌اند؛ دین همان فرهنگ به شرط تعیین‌یابی اجتماعی است؛ دین متضمن بخشی از عناصر فرهنگی است؛ دین در تکوین، بقا و تطور فرهنگ عمیقاً مؤثر است؛ دین و فرهنگ در یک جامعه با یکدیگر تعامل و در آمیختگی اجتناب‌ناپذیر دارند.

فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۷۰). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام، چاپ دوم). تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. آشوری، داریوش. (۱۳۹۲). ما و مدرنیت (چاپ پنجم). مؤسسه فرهنگی صراط.
۳. الیت، تی. اس. (۱۳۶۹). درباره فرهنگ (مترجم: حمید شاهرخ). تهران: نشر مرکز.
۴. بازرگان، مهدی. (بی تا). دین و تمدن. تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
۵. بکفورد، جیمز ای. (۱۳۸۹). دین و نظریه اجتماعی (مترجم: مسعود آریایی‌نیا). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۶. بل، دانیل. (۱۳۸۰). دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی (مترجم: مهسا کرم‌پور). فصلنامه ارغنون، (۱۸)، صص ۱۵۹-۱۸۳.
۷. جانسون، لزی. (۱۳۷۸). منتقدان فرهنگ (مترجم: ضیاء موحد). تهران: طرح نو.
۸. جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۶). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین (چاپ دوم). تهران: نشر مرکز.
۹. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر مرکز.
۱۰. دو کولانژ، فوستل. (۱۳۴۳). تمدن قدیم (مترجم: نصرالله فلسفی، چاپ دوم). تهران: کتاب کیهان.
۱۱. دیویس، چارلز. (۱۳۸۷). دین و ساختن جامعه (جستارهایی در الهیات اجتماعی) (مترجم: حسن محدثی و حسین باب الحوائجی). تهران: یادآوران.
۱۲. ذوعلم، علی. (۱۳۹۷). فرهنگ ناب اسلامی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۳. روح‌الامینی، محمود. (۱۳۷۵). مبانی انسان‌شناسی (گرد شهر با چراغ) (چاپ چهارم، ترجمه کامل مقاله «دین چیست». ادوارد ساپیر از فرانسه به فارسی. تهران: عطار.
۱۴. زکریایی، محمدعلی. (تدوین کننده). (۱۳۷۳). فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی (پژوهشی در آثار دکتر شریعتی). ۲ ج. تهران: الهام.
۱۵. زیمل، گئورگ. (۱۳۸۰). تضاد فرهنگ مدرن (مترجم: هاله لاجوردی). فصلنامه ارغنون، (۱۸)، صص ۲۲۵-۲۴۶.

۱۶. زیمل، گئورگ. (۱۳۹۲). مقالاتی درباره دین (مترجم: شهناز مسمی پرست، چاپ دوم). تهران: ثالث.
۱۷. سوروکین، پ. ا. (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ (مترجم: اسدالله امیر) (نوروزی). رشت: انتشارات حق شناس.
۱۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۹۲). ذات‌انگاری دین، فصلنامه جستارهای فلسفه دین، (۳)، صص ۸۱-۱۱۲.
۱۹. شریعتی، علی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار (چاپ ششم). تهران: الهام.
۲۰. فضایی، یوسف. (۱۳۵۶). بنیان‌های اجتماعی دین. تهران: چاپار.
۲۱. فورشت، اینگر؛ و ریستاد، پل. (۱۳۹۴). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین (مترجم: مجید جعفریان). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۲. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۰). رساله‌ای در باب انسان (درآمدی بر فلسفه فرهنگ) (مترجم: بزرگ نادرزاد، چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۲). فلسفه و فرهنگ (مترجم: بزرگ نادرزاد). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. کچویان، حسین. (۱۳۸۷). نظریه‌های جهانی‌شدن و دین، (چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۲۵. گولدنر، الوین. (۱۳۷۲). بحران جامعه‌شناسی غرب (مترجم: فریده ممتاز، چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. گیدنز، آنتونی. (۱۳۶۳). دورکیم (مترجم: یوسف اباذری). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۷. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.
۲۸. گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری، چاپ بیست و هفتم). تهران: نشر نی.
۲۹. گیویان، عبدالله. (۱۳۸۶). کلیفورد گیرتز و دیدگاه تفسیری او در باب دین و فرهنگ، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۱۰)، صص ۱-۲۸.
۳۰. مالرب، میشل. (۱۳۷۹). انسان و ادیان (نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی) (مترجم: مهران توکلی). تهران: نشر نی.

۳۱. محدثی گیلوایی، حسن. (۱۳۸۱). *دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات*. تهران: فرهنگ و اندیشه.
۳۲. مک کویری، جان. (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم* (مترجم: عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. مک لافلین، جان. (۱۳۸۳). *مراسم مذهبی و فرهنگ* (مترجم: افسانه نجاریان). اهواز: نشر رسش.
۳۴. وبر، ماکس. (۱۳۷۱). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (مترجم: عبدالمعبود انصاری). تهران: سمت.
۳۵. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). *قدرت و جامعه* (مترجم: احمد تدین). تهران: هرمس.
۳۶. ویلم، ژان پلر. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادیان* (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: نشر علم.
۳۷. یوسف‌زاده، حسن. (۱۳۸۸). *بررسی تحول آرای پیتز برگر درباره دین و عرفی شدن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

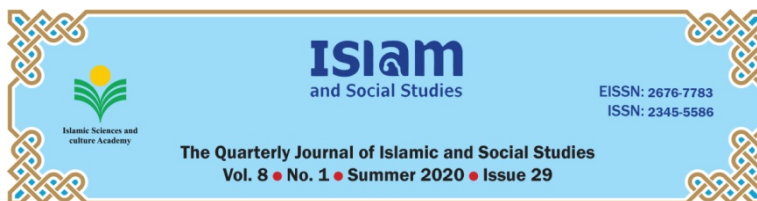
38. Berger, Peter. L. (1969). *The Social Reality of Religion*, Faber and Faber, London.
39. Geertz, C. (1968). *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
40. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

References

1. Aron, R. (1370 AP). *Basic stages of thought in sociology* (B. Parham, Trans., 2nd ed.). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian].
2. Ashuri, D. (1392 AP). *Ma modernite* (5th ed.). Serat Cultural Institute. [In Persian].
3. Bazargan, M. (n.d.). *Religion and civilization*. Tehran: Besat Publishing Institute. [In Persian].
4. Beckford, J. A. (1389 AP). *Social theory and religion* (M. Ariaeinia). Tehran: Imam Sadeq (PBUH) University. [In Persian].
5. Bell, D. (1380 AP). *Religion and culture in post-industrial society*. *Arghanon*, (18), pp. 159-183. [In Persian].
6. Berger, P. L. (1969). *The Social Reality of Religion*. London: Faber & Faber.
7. Cassirer, E. (1380 AP). *An essay an man: an introduction to a philosophy of human culture* (an introduction to the philosophy of culture) (B. Naderzad, Trams., 3rd ed.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
8. Cassirer, E. (1382 AP). *Philosophy and Culture* (B. Naderzad, 3rd ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
9. Davis, Charles. (1387). *Religion and the making of society: essays in social theology* (H. Mohaddesi, & H. Bab al-Hawajji). Tehran: Yadavaran. [In Persian].
10. Ducolung, F. (1343 AP). *Ancient Civilization* (N. Falsafi, 2nd ed.). Tehran: Kayhan Book. [In Persian].
11. Durkheim, E. (1383 AP). *The Elementary Forms of Religious Life* (B. Parham, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
12. Eliot, T. S. (1369 AP). *About culture* (H. Shahrokh., Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
13. Fazaai, Y. (1356). *The social foundations of religion*. Tehran: Chapar. [In Persian].
14. Furseth, I. (1394 AP). *An introduction to the sociology of religion* (M. Jafariyan, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian].

15. Geertz, C. (1968). *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
16. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
17. Giddens, A. (1363 AP). *Emile Durkheim* (Y. Abazari, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian].
18. Giddens, A. (1389 AP). *Sociology* (H. Chavoshiyan, Trans., 4th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
19. Giddens, A. (1391 AP). *Sociology* (M. Sabouri, Trans., 27th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
20. Givian, A. (1386 AP). Clifford Geertz and his Look at Religion and Culture. *Cultural Studies & Communication*, 3(10), pp. 1-28. [In Persian].
21. Gouldner, A. W. (1372 AP). The coming crisis of western sociology (F. Momtaz, Trans., 2nd ed.). Tehran: Enteshar Co. [In Persian].
22. Jalali Moghadam, M. (1386 AP). *An Introduction to the Sociology of Religion* (2nd ed.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian].
23. Johnson, L. (1378 AP). *The Cultural Critics* (Z. Movahed, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
24. Kachooeiyani, H. (1387 AP). *Theories of Globalization and Religion* (2nd ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
25. Macquarrie, J. (1375 AP). *Twentieth-century Religious Thought* (A. Sheikh Shoa'ei & M. MohammadRezaei, Trans.). Qom: Islamic Propagation Office Publication. [In Persian].
26. Malherb, M. (1379 AP). *Man and Religions* (The Role of Religion in Individual and Social Life) (M. Tavakoli, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
27. McLoughlin, S. (1383 AP). *Religion Ritual, Culture* (A. Najarian, Trans.). Ahvaz: Rasesh publication. [In Persian].
28. Muhaddithi Gilwaei, H. (1381 AP). *Religion and Social Life: The Dialectic of Change*. Tehran: Culture and Thought. [In Persian].
29. Ruhulamini, M. (1375 AP). *Fundamentals of Anthropology (Around the City with a Lamp)* (4th ed.). Tehran: Attar. [In Persian].

30. Shariati, A (1375 AP). *Collection of works* (6th ed.). Tehran: Elham. [In Persian].
31. Shojaeizand, A. (1392 AP). Essentialist approach to religion. *Quarterly Journal of Philosophy of Religion*, 2(3), pp. 81-112. [In Persian].
32. Simmel, G. (1380 AP). Contradiction of Modern Culture (H. Lajevardi, Trans.). *Arghanon*, (18), pp. 225-246. [In Persian].
33. Simmel, G. (1392 AP). *Essays on religion* (Sh. Mosamaparast, Trans., 2nd ed.). Tehran: Sales. [In Persian].
34. Sorokin, P. A. (1377 AP). *Modern historical and social philosophies* (A. Norouzi, Trans.). Rasht: Haghshenas Publications. [In Persian].
35. Weber, M. (1371 AP). *Capitalism in The Protestant Ethic* (A. Ansari, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].
36. Weber, M. (1382 AP). *Religion, Power and Society* (A. Tadayon, Trans.) Tehran: Hermes. [In Persian].
37. Willem, J. (1377 AP). *Sociology of Religions* (A. Gawahi, Trans.). Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian].
38. Yousefzadeh, H. (1388 AP). *Study the evolution of Peter Berger's views on religion and secularization*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
39. Zakariaei, M. A. (1373 AP). *Philosophy and political sociology* (research in the works of Dr. Shariati). Tehran: Elham. [In Persian].
40. Zooelm, A. (1397 AP). *Pure Islamic culture*. Qom: Research Institute of Culture and Thought. [In Persian].



Designing a Model of Islamic Anthropological Study in Social Studies (With emphasis on knowledge of organizational behavior)

Mohsen Manteghi¹

Received: 18/02/2020

Accepted: 18/07/2020

Abstract

Identifying the phenomenon of organization and solving its problems requires the formation of intellectual foundations and basic principles of knowledge of organization and management. Identifying the human element in the organization and management requires knowledge of several principles, some of which have been tried to be explained in this paper. The orientation of this study is fundamental and its goal is exploratory. Data collection has also been conducted based on library studies. The research method used in this study is qualitative content analysis, which begins with the creation of computable data and then infers phenomena, and finally the research is carried out based on narration. In this study, three categories of anthropological principles were identified as philosophical principles, empirical principles, and religious principles. According to the findings of this study, a model for human cognition was identified which is effective in organizational behavior. In this study, only nine anthropological principles have been considered and their application in organizational behavior has been shown.

Keywords

Anthropological principles, organizational behavior, philosophical principles, empirical principles, and religious principles.

1. Assistant professor of the department of management, Imam Khomeini educational-Research Institute, Qom, Iran. manteghi@iki.ac.ir

Manteghi, M. (2020), Designing a Model of Islamic Anthropological Study in Social Studies (With emphasis on knowledge of organizational behavior), *Journal of Islam and Social Studies*, 8(12), pp. 196-221. Doi:10.22081/JISS-2002-1619

طراحی مدل مطالعه انسان‌شناختی اسلامی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر دانش رفتار سازمانی)

محسن منطقی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

چکیده

شناخت پدیده سازمان و حل مسائل آن، نیازمند شکل‌گیری بنیادهای فکری و مبانی اساسی دانش سازمان و مدیریت است. شناخت عنصر انسانی در سازمان و مدیریت، نیازمند شناخت مبانی متعددی است که در این مقاله تلاش شده است برخی از آنها تبیین گردد. جهت‌گیری این پژوهش بنیادی و از نظر هدف اکتشافی است. گردآوری اطلاعات نیز بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است. روش پژوهش به کار گرفته شده در این پژوهش تحلیل محتوای کیفی است که با ایجاد داده‌های محاسبه‌پذیر آغاز و سپس به استنتاج پدیده‌ها، پرداخته و در نهایت به روایتگری پژوهش انجام شده است. در این پژوهش سه دسته از مبانی انسان‌شناختی با عنوان مبانی فلسفی، مبانی تجربی و مبانی دینی شناسایی شده‌اند. براساس نتایج این پژوهش، مدلی برای شناخت انسان که در رفتار سازمانی مؤثر است، شناسایی گردید. در این پژوهش تنها به‌تئو مبانی انسان‌شناختی توجه شده و کاربرد آنها در رفتار سازمانی نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها

مبانی انسان‌شناختی، رفتار سازمانی، مبانی فلسفی، مبانی تجربی و مبانی دینی.

۱. استادیار گروه مدیریت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران. manteghi@iki.ac.ir

* منطقی، محسن. (۱۳۹۹). طراحی مدل مطالعه انسان‌شناختی اسلامی در مطالعات اجتماعی (با تأکید بر دانش رفتار سازمانی). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۲۹)، صص ۱۹۶-۲۲۱. Doi:10.22081/JISS-2002-1619

از ابتدای تولد دانش مدیریت، یکی از حوزه‌های مورد توجه «مطالعه انسان» بوده است؛ از این رو نظریه‌های کلاسیک، علاوه بر تأکید بر نظم و ترتیب، عقلایی بودن، ساختار و تخصص‌گرایی، بر نظریه «انسان اقتصادی»، تأکید می‌کردند. «شناخت انسان» در این نظریه، گویای این بود که کارگر، تنها به وسیله پاداش‌های اقتصادی برانگیخته می‌شود. در مقابل، بنیان نظریه نو کلاسیک، مبارزه با مفهوم «انسان اقتصادی» بود. آنان با شناسایی ویژگی‌ها و تفاوت‌های گوناگون انسانی، به بستر زیست انسانی و عوامل اجتماعی توجه کردند. در استمرار تکامل دانش مدیریت، نگاه به «انسان» در مسیر تحول و پیشرفت قرار گرفت، تا جایی که با نگاه عمیق بوریل و مورگان، مطالعه انسان، در دیدگاه‌های مدیریت، از اختیارگرایی تا جبرگرایی امتداد یافت.^۱ به‌رحال شناسایی این عنصر اصلی سازمان، برای تکامل و بهبود دانش مدیریت، ارزشمند خواهد بود.

۱. بیان مسئله

در تدوین دانش مدیریت و سازمان، متناسب با فرهنگ ملی - اسلامی، شناخت انسان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر سازمان، می‌تواند بسیار ارزشمند باشد. در مبانی انسان‌شناختی رفتار سازمانی، به شناسایی آن دسته از اندیشه‌های اساسی و بنیادی پرداخته می‌شود که زیربنای رفتار سازمانی است. اندیشمندان مدیریت، بر اساس مبانی انسان‌شناختی پذیرفته‌شده، دیدگاه خود را تنظیم می‌کنند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳، ص ۱۷). متفکران دانش مدیریت، از ابتدای تأسیس این دانش، با مبانی پذیرفته‌شده خود به طراحی و تکامل این دانش پرداخته‌اند. توسعه و تکامل دانش مدیریت متناسب با فرهنگ ملی - اسلامی، نیازمند تفکر درباره مبانی این دانش است. پاسخ به پدیده‌های رفتار سازمانی، در پرتو و براساس مبانی اثبات‌شده میسر است؛ به‌عبارت‌دیگر هنگامی که مبانی رفتار انسانی شناخته نشود، نمی‌توان برای هدایت، کنترل، اصلاح و پیش‌بینی

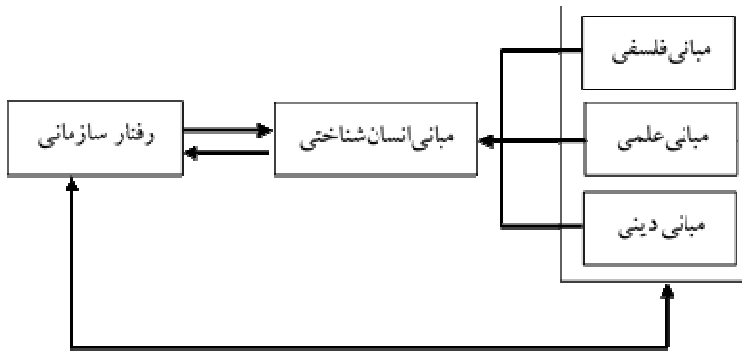
1. Burrell, Gibson & Morgan, Gareth, *sociological Paradigms & Organizational Analysis* 2007.

رفتار کارکنان، اقدامی انجام داد؛ از این رو سؤال اصلی این تحقیق این است که مبانی اساسی انسان‌شناختی اسلامی، در دانش رفتار سازمانی چیست. پاسخ این سؤال نیازمند توجه جامع به ابعاد انسان‌شناختی است، تا بتوان براساس آن، مهم‌ترین مبانی انسان را که در مطالعات رفتار سازمانی نقش دارند، شناسایی کرد. بررسی همه این مبانی از حوصله این مقاله خارج است؛ اما تمرکز این تحقیق فقط بر مبانی انسان‌شناختی است. انجام این پژوهش می‌تواند با هدف شناسایی زیربنای مؤلفه‌های رفتار سازمانی از منظر اسلام باشد.

۲. ادبیات موضوع و مبانی نظری پژوهش

دانش‌های مختلفی درباره مبانی انسان‌شناختی مطالعه کرده‌اند. دستاوردهای آنان می‌تواند برای شناخت عنصر انسانی سازمان بسیار مفید باشد. همان‌گونه که فلاسفه به مطالعه دقیق انسان پرداخته‌اند، ادیان الهی به‌ویژه اسلام، نگرش عمیقی به ماهیت و حقیقت انسان داشته‌اند. از سوی دیگر، دانشمندان زیست‌شناس، باستان‌شناس، جامعه‌شناس و روان‌شناس به دنبال شناخت حقیقت انسان بوده‌اند. بهره‌گیری از این مطالعات می‌تواند در مطالعه انسان، به‌عنوان موضوع اصلی رفتار سازمانی مفید باشد. مبانی انسان‌شناختی براساس منبع و منشأ آن می‌تواند به سه دسته فلسفی، علمی و دینی تقسیم شود (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۱)؛ براین اساس مدل مطالعه می‌تواند ترکیبی از این سه زمینه باشد تا شناخت به‌طورنسبی کامل باشد. ابتدا از منظر فلسفی، «انسان» مورد شناسایی قرار می‌گیرد. این شناخت مستند به مطالعات عمیق و موشکافانه فلاسفه انسان‌شناس خواهد بود و ناظر به ماهیت آدمی، هدف‌ها و غایت‌های وی با رویکرد رفتار سازمانی خواهد بود؛ سپس با اتکا به تحقیقات اندیشمندان تجربی، انسان از این منظر مطالعه خواهد شد. در این بررسی با نگرش به مطالعات انسان‌شناسان در علوم مرتبط، به ابعاد زیستی، اجتماعی و روانی انسان توجه می‌شود. در مرحله سوم نیز با اتکا به منابع دینی، تعریف دین از انسان پژوهش می‌شود. پژوهش حاضر درصدد است به این سه مبنای انسان‌شناختی به‌صورت مختصر توجه کند تا بتواند بستر مناسبی برای استخراج گزاره‌های اصلی دانش رفتار سازمانی از منظر اسلام ایجاد نماید. با مطالعه مهم‌ترین

مفاهیم این پژوهش و به کمک پیشینه تحقیق، می‌توان مدل مفهومی پژوهش مبانی انسان‌شناختی در رفتار سازمانی را به شرح ذیل ترسیم کرد.



۳. مفهوم رفتار سازمانی

رفتار سازمانی به‌عنوان یک رشته علمی شناخته شده است که درصدد درک، توضیح، پیش‌بینی و اصلاح رفتار انسانی، در سازمان است. اندیشمندان مدیریت، رفتار سازمانی را به شکل‌های گوناگونی تعریف کرده‌اند. رفتار سازمانی مطالعه منظم سازمان در خصوص چگونگی فکر کردن و احساس کردن و انجام دادن کار از سوی کارکنان است (Bratton, 2015, p. 4). برخی نیز رفتار سازمانی را رشته‌ای علمی و پژوهشی می‌دانند که در آن تأثیری که فرد، گروه و سازمان بر رفتار فرد در درون سازمان می‌گذارد، بررسی می‌شود؛ از این رو، رفتار سازمانی یک مطالعه سیستماتیک از فعالیت‌ها و نگرش‌هایی است که افراد در داخل سازمان‌ها ارائه می‌دهند (Robbins, 2003, p. 2).

۴. مبانی انسان‌شناختی

واژه مبانی به هر چیزی که بتواند مبنا و پایه‌ای برای دانش مدیریت و سازمان باشد، گفته می‌شود. در این نوشتار، منظور از مبانی، آن دسته از گزاره‌های خبری یا توصیفی است که در علوم دیگر به اثبات رسیده است و در بررسی مسائل مدیریت و سازمان استفاده

می‌شود. این مبانی به‌عنوان زیربنا، پشتوانهٔ یک دانش هستند و آن را مستدل می‌کنند. بدون پذیرش این مبانی، هیچ گزاره‌ای در هیچ دانشی به اثبات نخواهد رسید. این مبانی به دو دستهٔ بدیهی و نظری، قابل تقسیم‌اند. مبانی بدیهی همان‌گونه که نام آنها مشخص است، نیاز به اثبات ندارند؛ اما مبانی نظری، نیازمند اثبات و استدلال‌اند. دانش فلسفه، به‌عنوان مادر علوم، مهم‌ترین وظیفه‌ای که بر عهده دارد، تثبیت و استدلال‌آوری برای «مبانی علوم» است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: گروه نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۶۵). دانش فلسفه، به اثبات موضوعات غیربدیهی و اثبات کلی‌ترین اصول موضوعه می‌پردازد. طراحی و تدوین «مبانی» علوم مختلف در دانش فلسفه صورت می‌گیرد. علوم انسانی و علوم تجربی، بر مبنای گزاره‌های توصیفی دانش فلسفه، استوار است. در دانش مدیریت نیز مبانی متعددی وجود دارد که اساس و چارچوب این دانش را نظم بخشیده است. این مبانی در دانش‌های بنیادی بررسی می‌شوند و دانش مدیریت از آنها بهره می‌برد. به‌طور کلی در انسان‌شناسی خواهان شناخت ماهیت انسان و جنبه‌های مختلف شخصیت او از طریق دانش‌های زیربنایی هستند؛ بنابراین هنگامی که در دانش مدیریت از انسان‌شناختی سخن به میان می‌آید، درصدد شناخت انسان به‌عنوان یکی از عناصر اصلی سازمان است؛ شناخت بنیادی انسان به‌گونه‌ای که از چستی، چگونگی و موقعیت انسان در نظام هستی بحث می‌کند.

۴-۱. مبانی فلسفی

دانش فلسفه با استفاده از ابزار عقل و روش‌های تحلیلی و استدلالی، درصدد معرفی و شناسایی پدیده‌های نظام هستی است. بنیادی‌ترین سئوالات بشر در دانش فلسفه پاسخ داده خواهد شد. انسان‌ها دوست دارند که بدانند هدف از زندگی چیست؟ راه درست زندگی چیست؟ انسان چه توانایی‌ها و ناتوانی‌هایی دارد؟ پاسخ به این‌گونه پرسش‌های بنیادی در زندگی روزمره و زندگی سازمانی تأثیرگذار است و رفتار سازمانی را تحت تأثیر قرار خواهد داد (Larry & Other, 2010, p. 98). انسان‌ها رفتارهایی را انتخاب می‌کنند که با تفکرات و تمایلات خود مطابقت داشته باشد. با استفاده از دانش فلسفه می‌توان به این سئوالات پاسخ معقول و منطقی داد. گزاره‌های بنیادی در دانش فلسفه می‌توانند ما

را با طبیعت انسان، توانایی‌ها، کاستی‌ها و هدف‌های انسان آشنا سازد. همهٔ علوم بشر نیازمند دانش فلسفه هستند و براساس مبانی آن شناخت‌ها و تحلیل‌های خود را پیش می‌برند. دانشمندان مدیریت تلاش کرده‌اند که پایهٔ مهم دیدگاه‌های مدیریتی و سازمانی را بر مبانی فلسفی و زیرساخت‌های عقلی استوار سازند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: سوکاس و نودسن، ۱۳۹۵، فصل اول) بررسی کامل موضوعات انسان‌شناسی فلسفی، نیازمند پژوهش‌های تفصیلی است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: گروه نویسندگان، ۱۳۹۱، شریفی، ۱۳۹۵).

۴-۲. مبانی تجربی

تلاش‌های اندیشمندان برای شناسایی پدیده‌های جهان به‌ویژه انسان، از اهمیت بالایی برخوردار است. مطالعات گسترده‌ای برای شناخت حقیقت انسان صورت گرفته است؛ براین اساس گزاره‌های علمی که بر مبنای تجربی و یافتن آثار باستانی صورت گرفت، توانست آگاهی‌های ارزشمندی در مورد حقیقت انسان ارائه کند. منظور از گزاره‌های تجربی ویژگی‌های زیستی، اجتماعی و روانی انسان‌ها است که در مطالعات انسان‌شناسی تجربی به اثبات رسیده و در پژوهش رفتار سازمانی می‌تواند مفید و کارساز باشد. مبانی تجربی را می‌توان در سه بخش دسته‌بندی کرد: زیست انسان، اجتماعی بودن انسان، روان انسان (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فرانسوا دورتیه، ۱۳۸۹، ص ۱۱). برخی از انسان‌شناسان برجسته بر این باورند که موجودیت بیولوژیک انسان بیان‌کنندهٔ «نیاز»های انسانی است (فکوهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷). این نیازها در اجتماع و در بستر فرهنگی تأمین می‌شوند. شناخت چگونگی زیست انسان و جایگاه اجتماعی او، رابطهٔ وثیقی با خواسته‌های روانی انسان دارد؛ بنابراین شناخت چگونگی زیست انسان، می‌تواند در شناخت رفتار انسان مؤثر باشد؛ چنان‌که محیط اجتماعی انسان از ضرورت زندگی اجتماعی و ملزومات آن سخن می‌گوید. درنهایت، مؤلفه‌های روحی و روانی انسان، بستر رفتارهای انسانی را سامان می‌دهد. هنگامی که این مبانی تجربی تحقیق و اثبات شوند، می‌توانند زیربنا و پایه شناخت انسان در علوم دیگر، همانند مدیریت و سازمان شوند. استنباط این مبانی، عمدتاً متکی بر روش‌شناسی‌های تجربی هستند و می‌توانند با هوشمندی لازم، به شناخت انسان کمک کنند. برخی از اندیشمندان فهیم غربی نیز

نقد‌های فراوانی به نگاه زیستی با روش تجربه‌گرایی به انسان داشته‌اند و کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه نگاشته‌اند. آنان بر این نکته تأکید دارند که علی‌رغم اینکه فیزیک و زیست‌شناسی، قابل آزمایش دقیق تجربی‌اند، اما هر از گاهی در دستاوردها ایشان تردید می‌شود؛ پس چگونه می‌توان از تجربه و قوانین زیست، برای حل مسائل و مشکلات دانش مدیریت که دانشی انتزاعی است و دارای پیچیدگی‌های فراوانی است، کمک گرفت (گریزی، ۱۳۸۹، صص ۱۳۲-۱۳۷). به‌هرحال در نگاه زیستی به انسان لازم است به‌طور واقع‌بینانه و با روش‌های قابل پذیرش، به توانمندی‌ها و کاستی‌های زیستی انسانی توجه کرد و آن را شناخت. در این مسیر باید ارزشمندی و اعتبار روش‌های مورد استفاده و دستاوردهای آن را در نظر داشت. در این پژوهش برای نمونه به سه مبنای اساسی یعنی چگونگی زیست انسانی، اجتماعی بودن انسان و ویژگی‌های روان انسانی اشاره می‌شود.

۳-۴. مبانی دینی

در دیدگاه اسلامی، انسان مهم‌ترین مخلوق خداوند در این عالم تلقی شده است، به‌گونه‌ای که همه موجودات عالم زمینه‌ساز تکامل او هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۴۵). انسان ویژگی‌هایی ارزنده‌ای دارد که خداوند او را این‌گونه ارج و قرب نهاده است.^۱ شناخت انسان از این منظر به محققان رفتار سازمانی کمک می‌کند که با شناخت ظرفیت‌های او، دستورالعمل‌های مناسب برای هدایت انسان ارائه کنند؛ چنان‌که با شناخت ضعف‌ها و ناتوانی‌های او، می‌توان سطح انتظارات را تعدیل بخشید. شناخت انسان به دانش‌های اجتماعی کمک می‌کند که بهتر بتوانند روابط انسان را با هم‌نوعان خود و موجودات دیگر ترسیم کنند.

احکام و دستورالعمل‌های شریعت مقدس اسلام، در حوزه‌های مختلف اجتماعی به‌ویژه مدیریت، رابطه نزدیکی با شناخت انسان دارد. با شناخت درست انسان، می‌توان نیازها و

۱. خداوند متعال هنگامی که مراحل خلقت انسان را بیان می‌فرماید، در نهایت عظمت انسان را در این جمله بیان می‌کند: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ ... سپس او را به آفرینشی دیگر باز آفریدیم. پس بزرگ و بزرگوار است خدای یکتا که نیکوترین آفرینندگان است» (مومنون، ۱۴).

توانایی‌های او را شناخت. براساس همین شناخت نیز می‌توان رابطه انسان را با موجودات و پدیده‌های دیگر تبیین کرد. اساساً تحقیقات نشان داده است که شناخت دین و تقیید به دستورهای آن، در تبیین، هدایت و پیش‌بینی رفتار کارکنان سازمان، بسیار مؤثر است (رضایان، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳). دین و رفتار را نمی‌توان از هم جدا ساخت؛ زیرا دین علاوه بر اطلاعات ماوراءالطبیعی، به مسائل شخصی و فرهنگی توجه عمیقی دارد (Samovar & Other, 2010, p. 103)؛ از این رو بررسی مبانی دینی در رفتار سازمانی، ضروری و کارساز است که به بررسی برخی از مؤلفه‌های انسان‌شناسی دینی در دانش مدیریت، پرداخته شود، تا براساس آن بتوان تصویر دقیق‌تری از مدیریت اسلامی در اختیار داشت. شناخت مبانی اعتقادی و دینی، در بهبود رفتار سازمانی مؤثر است. برخی از محققان بر این باورند که پایبندی‌های دینی و اخلاقی، تأثیر فراوانی بر رفتار کارکنان دارد و مناطق مختلف جهان به میزان تأثیرپذیری از عقاید مذهبی، رفتارهای اخلاقی متفاوتی از خود نشان می‌دهند (جوینت و وارنر، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵).

۵. پیشینه پژوهش

دانش مدیریت، عمده تلاش خود را برای ارائه راه‌حل‌ها و تکنیک‌ها در سازمان به کار گرفته است؛ اما در این بین برخی از تئوری‌پردازان مدیریت، با نگاه فلسفی و بنیادی، مبانی دانش مدیریت را کاوش کرده‌اند؛ از این رو تحقیق در «مبانی» دانش مدیریت، به‌طور گسترده مورد توجه همه دانشمندان نبوده است. با مطالعه دقیق در دیدگاه‌های کارل مارکس، مشاهده می‌شود هنگامی که به یکی از خصوصیات انسان می‌پردازد، به از خودی‌گانگی^۱ اشاره می‌کند. او در شناخت انسان، از خودی‌گانگی را لازمه شناخت انسان می‌داند. او در ادامه این تفکر (Seeman, 1963, pp. 783-791) از خودی‌گانگی را یک مفهوم چندجانبه می‌داند که شش نوع متفاوت آن قابل شناسایی است: ضعف قدرت، بی‌معنایی، بی‌معیاری، غرابت فرهنگی، غرابت از خویشتن و انزوای اجتماعی. وی این انواع را وضعیت عینی انسان می‌داند (Scott, 2003, p. 327). او بر این باور است که شناخت

1. Alienation.

انسان، مبتنی بر شناخت این ابعاد است (Simon, 1976, p. 4). نیز با نقد تفکر انسان اقتصادی به عنوان پیش فرض، مطالعات علوم انسانی و دانش مدیریت، از «انسان اداری» یاد می کند کرده و او را موجودی می داند که همیشه به دنبال مصالح خویش است؛ ولی همیشه از تشخیص این مصلحت ناتوان است و به جای به کارگیری ذهن در انتخاب بهترین راه حل، به راه حلی توجه می کند که به نظرش مناسب تر است (Scott, 2003, p. 50). انسان اداری از نظر وی، پیش فرض مطالعه انسان در سازمان است.

در بین دانشمندان مدیریتی که به مبانی فلسفی این دانش، به طور دقیق توجه کرده اند، گیسبون بوریل و گارت مورگان، از شهرت والایی برخوردارند. این دو در کتاب نظریه های کلان جامعه شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان، مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی، ماهیت انسان و روش شناسی را در یک پیوستار ذهنی - عینی تحقیق کرده اند. مبانی انسان شناختی، به رابطه بین انسان ها و محیط زیستشان مربوط می شود. آشکار است که کل علوم انسانی باید بر این دسته از مبانی مبتنی باشد (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳، ص ۱۰). آنان موضوع اختیار گرایی و جبر گرایی انسان را در رفتارها، به صورت برجسته مورد توجه قرار می دهند. در سالیان اخیر که اندیشمندان ایرانی خواهان تدوین دانش بومی مدیریت و سازمان بودند، البته تلاش های اندکی در این زمینه صورت گرفته و نیاز به توجه عمیق تر اندیشمندان مسلمان است. یکی از مهم ترین آثاری که در این زمینه منتشر شده است، کتاب پیش نیازهای مدیریت اسلامی به قلم علامه مصباح یزدی است. در این کتاب مؤلف با دقت های فلسفی توانسته است، برخی از مبانی انسان شناختی را موشکافی کند. شناخت انسان، پیش نیاز شناخت «مدیریت» است. به این دلیل که مدیریت متضمن توصیه به رفتارهای خاص انسانی در قالب باید و نبایدها و ارزش ها مطرح می شوند. این بایدها و نبایدها و ارزش ها طبق تفکرات گوناگون، مبانی متفاوتی پیدا می کنند؛ بنابراین نتایج متفاوتی هم خواهند داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). مشایخی پور (۱۳۹۰) نیز در مقاله ای با عنوان «مبانی اخلاق کار از دیدگاه امام علی (ع)»، به بررسی مبانی انسان شناختی پرداخته است و عناوین فطرت نگری، کرامت و مختار بودن را برای شناخت انسان در سازمان مهم دانسته است. همچنین کارگروه مبانی مدیریت اسلامی (۱۳۹۵)، در کتاب نقشه جامع

مدیریت اسلامی (نجما)، با بررسی عمیق و گسترده، مبانی فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، الزام‌شناسی، انسان‌شناسی، و روش‌شناسی) را شناسایی کرده است.

۶. روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، اکتشافی است و جهت‌گیری آن بنیادی. بررسی و شناسایی مبانی یک دانش از نوع تحقیقات بنیادی است و نیاز به مطالعه عمیق در موضوع دارد. شیوه گردآوری اطلاعات بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای اسناد انجام شده است. این مطالعه براساس بررسی متون و تحلیل‌های عقلی صورت می‌گیرد. در این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی که شامل مجموعه‌ای از فنون برای تحلیل نظام‌مند متن است (Mayring, 2014, p. 25). استفاده شده است. تحلیل محتوای کیفی از قرن بیستم به‌عنوان نوعی فن گردآوری و ارزیابی داده در تحلیل مسائل اجتماعی به کار رفته است. امروزه استفاده از آن در حوزه دانش مدیریت نیز رواج پیدا کرده است (Marsh, 2006, pp. 22-45). این فن تحقیقی غیرواکنشی و غیرمداخله‌ای از مهم‌ترین روش‌های مشاهده اسنادی است که به برجسته‌ساختن نکات پراکنده در متن و نظام‌مند کردن آنها در منابع تحقیق و مقوله‌های آن می‌پردازد (سلیمی، ۱۳۹۷). فن تحلیل محتوا، محقق تحلیل‌گر را جذب معانی پنهان و ناگفته درون پیام می‌کند (درانی، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵). این روش می‌کوشد تحلیل خود را با عمومیت و درجات قابل قبولی از روایی و پایایی به انجام برساند و بستر دستیابی به استنتاج‌های معتبر را توضیح داده و نقشه مفهومی تحقیق را تبیین کند (Kyngas & Elo, 2008). تحلیل محتوای کیفی با دو رویکرد استقرایی^۱ و قیاسی یا ترکیبی از آن دو انجام می‌شود. تحلیل محتوای کیفی قیاسی که در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته است، به این معنا است که با استفاده از نظریه‌ها و رویه‌های موجود، دانش متخصصان و تحقیقات پیشین آغاز می‌شود؛ سپس مفهوم‌ها و مقوله‌ها و روابط میان آنها و سازه‌های تحلیل، پیش از ورود به متن

۱. تحلیل محتوای کیفی استقرایی به این معنا است که بر اساس فهم شخصی محقق و بدون پیش‌فرض یا چارچوب مفهومی خاصی آغاز می‌گردد و فاقد قطعیت و دارای سطحی از احتمال است و از جزئیات داده‌ها به مفاهیم کلی خواهند رسید.

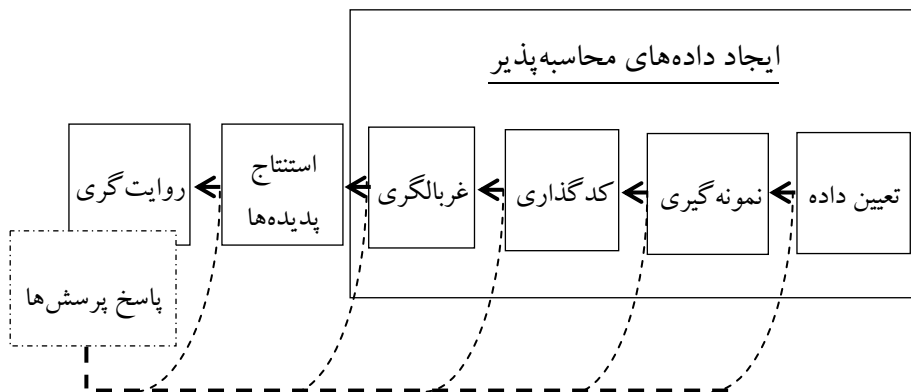
و تحلیل داده‌ها و بر اساس این پیشینه، تعریف و تدوین می‌شوند. جنس استنتاج، قیاس است که اطلاعات و دانش موجود را برای فهم اشیا یا شکل دادن به آرا به کار گرفته و از کلی به جزئی حرکت می‌کنند (Hsieh & Shannon, 2005 & Kyngas & Elo, 2008). کریپندورف مراحل انجام تحلیل محتوا را در سه مرحله بنیادی بیان کرده است که عبارت‌اند از:

۱. ایجاد داده‌های محاسبه‌پذیر: در این مرحله از متن‌های خام یا تنظیم‌نشده نمونه‌گیری می‌شوند و واحدهای معینی مشخص می‌گردند؛ سپس با کدگذاری به غربالگری پرداخته می‌شود و مفاهیم ساده‌سازی می‌شوند.

۲. استنتاج پدیده‌ها: در این مرحله مفاهیم به دست آمده متناسب با بافت یا الگوی برگزیده تحلیل می‌شوند و پدیده‌های مشخص از آن استخراج می‌شوند.

۳. روایتگری: با تکیه به مراحل روش تحقیق و استدلال‌های متداول در رشته علمی به پرسش‌های تحقیق پاسخ داده می‌شود. (Keippendorff & Hsieh, 2004)

با توجه به طبیعت بازگشتی و تکرارپذیر بودن مراحل اجرایی تحلیل محتوا، نیازی نیست که این مراحل به شکل خطی، سازماندهی شوند، بلکه می‌توانند حلقه‌های تکرار شونده باشند؛ بدین شکل که فرایندهایی خاص تا زمانی که به کیفیت معینی دست پیدا نکنند، قابل تکرار هستند. در نهایت کریپندورف فرایند این عملیات را در نمودار زیر ترسیم می‌کند:



نمودار ۲: فرایند روش تحلیل محتوا، (Keippendorff & Hsieh, 2004)

برای انجام این مطالعه با توجه به الگوی روش تحقیق منتخب، گام‌های ذیل برداشته شده است:

گام اول فهم واژه مبانی انسان‌شناسی در رفتار سازمانی: با مطالعه انجام گرفته در علوم انسانی تلاش شد مفهوم پذیرفته شده از مبانی استنباط شود و این مفهوم به گونه‌ای باشد که در دانش مدیریت، قابلیت کاربرد داشته باشد. از سوی دیگر، مفهوم انسان‌شناسی نیز مورد مذاقه قرار گرفت؛ زیرا انسان‌شناسی به معانی گوناگونی به کار رفته است. انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی، معناهای انسان‌شناسی هستند که در علوم مختلف به کار می‌روند. در انسان‌شناسی تجربی از مفهوم آنتروپولوژی یا باستان‌شناسی انسان پرهیز شد و متناسب با هدف تحقیق، تحت عنوان مبانی تجربی انسان‌شناسی مورد توجه قرار گرفت. در این گام، قواعد کلی تفکر براساس مبادی و اصول موضوعه در محدوده انسان‌شناختی مطالعه شد (پارسای و طالی اردکانی، ۱۳۹۲)؛ براین اساس مفهوم پذیرفته شده «انسان‌شناسی» در دانش فلسفه، علوم انسانی تجربی و آموزه‌های دینی، پذیرفته شد؛ سپس با توجه به مفهوم رفتار سازمانی، در دانش مدیریت، موضوع باز تعریف گردید و مبنای مطالعه و تحقیق مشخص شد. به این ترتیب بر اساس الگوی روش تحقیق، مرحله شکل‌گیری داده‌های محاسبه‌پذیر صورت گرفت.

گام دوم استنتاج پدیده‌ها: از آنجا که تحقیق متن‌محور بود و ماهیت تحقیق به گونه‌ای است که نیازمند بررسی در حوزه‌های مختلف فلسفی، تجربی و دینی است، در بررسی و شناسایی مبانی فلسفی انسان‌شناختی، در رفتار سازمانی، محقق به دنبال این بود که دیدگاه‌های فلسفی رایج به‌ویژه فیلسوفان مسلمان در مورد انسان را شناسایی کند. مطالعات فلسفی، متکی بر استدلال‌های عقلی و براساس متد تجزیه و تحلیل عقلانی صورت می‌گیرد. در مطالعه و شناسایی مبانی تجربی انسان‌شناختی مرتبط با رفتار سازمانی، تلاش شد از دانش‌های مرتبط حداکثر استفاده بشود. یافته‌های تجربی، هنگامی معتبر و قابل استنادند که براساس متد پذیرفته شده در هر یک از این دانش‌ها به تأیید برسند؛ یعنی در مطالعات فلسفی بر استدلال‌های عقلی تکیه شد و در علوم تجربی به دیدگاه‌های اندیشمندان معتبر و پذیرفته شده در جامعه علمی. همچنین کتاب‌های

انتخاب شده به صورت هدفمند و متناسب با محتوای تحقق استفاده شدند (دلوری، ۱۳۸۷، ص ۹۸). حدود یه سی کتاب و مقاله معتبر در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی توجه شد؛ البته این موضوع آشکار است که کتاب‌ها و مقالاتی مد نظر قرار داشت که به مبانی انسان‌شناختی پرداخته باشند و با نگاه عمیق به مبانی انسان نگریسته باشند.

گام سوم روایتگری پژوهش: در تحقیقاتی که جهت‌گیری آن بنیادی است، محقق باید از بطن داده‌های تحقیق به دنبال کشف نظریه باشد (کلاکی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۴۰).

در بخش مبانی فلسفی، دوازده گزاره و در مبانی تجربی، شش گزاره و در مبانی دینی، هجده گزاره شناسایی اولیه شد. شناسایی این موارد براساس مطالعات انجام‌شده در ادبیات تحقیق و جمع‌آوری مفاهیم مرتبط با رفتار سازمانی صورت گرفت. در به کارگیری این مفاهیم در این پژوهش از مشورت استادان خبره دانش مدیریت که با مبانی اسلامی آشنا بودند، استفاده گردید. در این مرحله برخی از مبانی‌ای که کمترین ارتباط را با موضوع رفتار سازمانی داشتند، از گردونه مطالعه کنار گذاشته شدند. در مجموع حدود چهل مبنا شناسایی شدند و شالوده اولیه طرح را آماده کردند. با پالایش مبانی استخراج‌شده و دسته‌بندی آنها، تلاش شد میزان استفاده در هر یک از دانش‌های علوم انسانی از یک توازن مناسب برخوردار باشد. در مرحله گزارشگری تلاش شده است که از قضاوت و داوری شخصی پرهیز شود و تحلیل سنجیده‌ای صورت گیرد. به این منظور از پانل خبرگانی بهره گرفته شده است (کرپندورف، ۲۰۰۴، ص ۸۷).

مبانی استخراج‌شده در معرض مشورت پنج تن از استادانی که در فلسفه علوم انسانی یا دانش مدیریت، مطالعه و تحقیق داشتند، قرار گرفت. این بررسی به تحقیق کمک می‌کند تا مباحثات عمیق‌تر میان خبرگان صورت گیرد. دقت نظر خبرگان در یافته‌های پژوهش، اطمینان به موثق بودن یافته‌های علمی را افزایش می‌دهد (عرب بافرانی و عیوضی، ۱۳۹۶). در این مرحله مبانی استخراج‌شده و مستندات آن (متون کتاب‌ها و مقالات)، در معرض مطالعه استادان قرار گرفت. در این مرحله اصلاحات مورد نظر خبرگان در مورد یافته‌ها، مورد توجه قرار گرفت. با مشورت‌های انجام‌شده و گفتگوهای علمی صورت گرفته، بخشی از مبانی حذف شد و برخی دیگر ادغام و درنهایت ۲۲ مبنا به تأیید نهایی رسید.

تأیید نهایی نیز بر مبنایی توافق اکثر خبرگان صورت گرفت. همچنین به منظور صرفه‌جویی در زمان، این مبنایی به وسیله خبرگان، اولویت‌بندی شدند. اولویت‌بندی به این منظور صورت گرفت که با توجه به محدودیت زمانی از هر سه دسته، بخشی از مبنایی تحقیق و تبیین شوند. لازم است یادآوری شود به تناسب ظرفیت این مقاله، فقط نه مورد از مبنایی در اینجا ارائه شده است. در این مرحله روایی و صحت داده‌ها نیز مورد توجه قرار گرفت، به گونه‌ای که در استنباط مبنایی باورپذیری و قابل دفاع بودن یافته‌ها براساس دیدگاه خبرگان تأیید گردید. همچنین به دلیل استفاده از متون مشخص و معتبر در جامعه علمی، پایایی و میزان سازگاری نیز به تأیید خبرگان رسید (Mays, Pope & 2005, pp. 211-245). بخش مهم تحقیق در این گام صورت گرفت؛ زیرا علاوه بر صرف زمان قابل توجه، گفتگوهای فردی و جمعی با خبرگان، یافته‌های تحقیق را به شدت به چالش می‌کشید. این امر زمینه قوت تحقیق را فراهم کرد.

۷. یافته‌های پژوهش

چارچوب نظری این تحقیق و مدل پژوهشی آن، گویای این است که مبنایی انسان‌شناختی مؤثر در رفتار سازمانی در سه حوزه، قابل تفکیک و تحلیل است. از آنجا که بررسی هر کدام از مبنایی استخراج شده، نیازمند فضای بحث گسترده است، در این پژوهش تلاش شده است در قالب جدول‌هایی؛ به طور اجمالی و کوتاه به یافته‌های پژوهش توجه شود. در سه جدولی که در ادامه مشاهده می‌شود، به تفکیک مبنایی فلسفی انسان‌شناختی، مبنایی تجربی انسان‌شناختی و مبنایی انسانی‌شناختی دینی، نام برده شده و ضمن ارائه تعریف کوتاه از آن به کاربرد آن در رفتار سازمانی نیز توجه شده است.

۷-۱. مبنایی فلسفی انسان‌شناختی در رفتار سازمانی

در ابتدا، سه مبنا از مبنایی فلسفی انسان‌شناختی مطرح می‌گردد. از توضیح مبنایی دیگر همانند فرهنگی بودن انسانی، خیر و شر بودن، خوددوستی انسان و کرامت انسانی، به دلیل اختصار صرف نظر می‌گردد.

مبانی فلسفی انسان‌شناختی	ردیف
<p>عنوان مبنا: شخصیت حقیقی انسان</p>	
<p>تعریف: انسان موجودی دو بُعدی و مرکب از روح و بدن است. بُعد ظاهری انسان، بدون بُعد باطنی و ناپیدای او، ناقص است. «روح» عنصر مادی نیست، بلکه یک عنصر فرامادی است. خصوصیات ماده بر روح اطلاق نمی‌شود.</p>	۱
<p>کاربرد: در رفتار سازمانی، هم به جنبه‌های جسمی و هم به جنبه‌های روحی انسان باید توجه شود. اصالت شخصیت انسان به روح است؛ از این رو کانون برنامه‌ریزی انسانی، باید بر جنبه روحانی انسان متمرکز باشد.</p>	
<p>عنوان مبنا: مختاربودن انسان</p>	
<p>تعریف: با دقت در اعمال و رفتار خود مشاهده می‌کنیم که در بسیاری از شرایط، توانایی انتخاب یک گزینه از میان چند گزینه را داریم. این به مفهوم مختاربودن انسان است.</p>	
<p>کاربرد: بر مبنای این اصل، دست‌اندرکاران سازمان، می‌توانند نسبت به تقویت قدرت تصمیم‌گیری کارکنان و مسئولیت‌پذیری آنان اقدام کنند. مدیران بخش‌های مختلف سازمان، در محدوده اختیارات خود باید بتوانند با تجزیه و تحلیل اطلاعات، تصمیم بهینه بگیرند و به بهانه شانس و اتفاق، خود را مسلوب‌الاختیار ندانند. از سوی دیگر بعد از تصمیم، مسئولیت تصمیم خود را پذیرفته، از فرافکنی اقدامات خود پرهیز کنند. آنان نمی‌توانند از خود سلب مسئولیت کنند و عواقب کارهای خود را بر عهده محیط، جامعه و وراثت بیندازند.</p>	۲
<p>عنوان مبنا: کمال‌جویی انسان</p>	
<p>تعریف: «کمال» بیانگر برتری و غنای یک موجود در مقایسه با موجود دیگر است و موجود کامل از داشتن آن کمال، لذت می‌برد. انسان به گونه‌ای است که همیشه در پی رشد و کمال خویش است.</p>	۳
<p>کاربرد: کمال‌طلبی در سازمان اسلامی، بیانگر روحیه پذیرش مسئولیت جدید است. کارکنان سازمان با پذیرش مسئولیت جدید و انجام خدمت، هم موفقیت سازمان و جامعه را رقم می‌زنند و هم از نظر نفسانی احساس رشد و کمال همراه با لذت می‌کنند.</p>	

۲-۷. مبانی تجربی انسان‌شناختی در رفتار سازمانی

در مرحله دوم، سه مبنا از مبانی تجربی انسان‌شناختی مطرح می‌گردد. از ذکر مبانی دیگر همانند اتکا به حواس پنج‌گانه، وابستگی توانایی انسان به تأمین حداقل‌های نیازهای جسمانی، قدرت عقلی، قدرت تکلم و مانند آن، به دلیل اختصار صرف‌نظر می‌گردد و فقط به زیست انسان، اجتماعی‌بودن انسان و روان انسان پرداخته می‌شود.

ردیف	مبانی تجربی انسان‌شناختی
	عنوان مبنا: زیست انسان
	تعریف: انسان از نظر زیستی دارای توانمندی‌ها و کاستی‌های فراوانی هست. برای ادامه حیات خود نیازمند تأمین نیازهای زیستی خود یعنی تأمین نیاز جسمانی و تأمین نیاز امنیت است. با تأمین نشدن این نیازها یا به‌خطر افتادن این نیازها، توانمندی‌های انسان در معرض تهدید قرار می‌گیرد.
۱	کاربرد: سازمان‌ها به‌منظور نگهداری کارکنان خود از ابزارهای مختلف برای تأمین نیازهای زیستی آنان استفاده می‌کنند. پیش‌بینی لباس و تجهیزات ایمنی و تهویه مطبوع در کارگاه‌هایی که کارهای سنگین و پرخطر در آنها انجام می‌شود، برای تأمین نیازهای جسمانی آنها است. پیش‌بینی طرح‌های مربوط به بیمه درمان، عمر، بازنشستگی و مانند آن از مهم‌ترین برنامه‌هایی است که برای تأمین نیازهای امنیت (امنیت شغلی) کارکنان در نظر گرفته می‌شود.
	عنوان مبنا: اجتماعی‌بودن انسان
	تعریف: انسان‌ها در سایه زندگی اجتماعی، بهتر و راحت‌تر زندگی و نیازهای مادی و معنوی خود را تأمین می‌کنند. زندگی جمعی می‌تواند زمینه‌ساز رشد و تعالی انسان‌ها باشد.
۲	کاربرد: کارکنان سازمان، با عضویت در گروه‌های رسمی و غیررسمی نیازهای فردی و سازمانی خود را تأمین می‌کنند. زندگی اجتماعی، کارکنان در گروه‌ها، آنها را اجتماعی‌پذیر می‌کند و قدرت حل مسئله و ایجاد خلاقیت را نیز افزایش خواهد داد.

عنوان مبنا: روان انسان	۳
<p>تعریف: روان انسان، یکی از ابعاد انسانی است که نشان‌دهنده ظرفیت و توانمندی خاصی است که نمود آن در غرایز، عواطف، انفعالات و احساسات همه انسان‌ها نمایان است.</p>	
<p>کاربرد: شناخت ظرفیت روانی انسان می‌تواند عواطف و احساسات انسانی را در رفتار سازمان بهتر به کار گیرد.</p>	

۳-۷. مبانی دینی انسان‌شناختی در رفتار سازمانی

در مرحله سوم نیز سه مبنا از مبانی دینی انسان‌شناختی مطرح می‌گردد. از ذکر مبانی دیگر همانند شتاب‌زدگی انسان و حرص و طمع در انسان به دلیل اختصار صرف نظر می‌گردد.

مبانی دینی انسان‌شناختی	ردیف
عنوان مبنا: انسان جاودانه	۱
<p>تعریف: تمایل انسان به زندگی ابدی، در نهم همه انسان‌ها هست. اسلام حقیقت هستی را گسترده‌تر نگریده و زندگی مادی را مقدمه دست‌یافتن به زندگی متعالی می‌داند. خداوند می‌فرماید: ولی شما زندگی دنیا را مقدم می‌دارید؛ در حالی که آخرت بهتر و پایدارتر است (اعلی: ۱۶).</p>	
<p>کاربرد: در هدف‌گذاری سازمانی، مدیرانی که چنین اعتقادی دارند، بلندنظرند و برای دستیابی به اهداف جاودانه، اهداف کوچک دنیایی را نادیده می‌گیرند و به ظاهر تصور می‌شود که در زندگی شکست خورده‌اند و حال آنکه آنان نتایج ارزشمند حیات جاودانه را با نتایج زودگذر جایگزین کرده‌اند.</p>	
عنوان مبنا: ارزشمندی عمل	۲
<p>تعریف: آموزه‌های اسلامی برای ارزش‌گذاری و امتیازبندی کارهای انسان، از ملاک و معیار مشخصی استفاده کرده‌اند. هر رفتار و اقدامی قابلیت این را دارد که</p>	

<p>به دو بخش «نیت» و «عمل» تحلیل شود. رفتارها و اقدامات انسانی که نیت و عمل درست داشته باشند، ارزشمند خواهند بود.</p>	
<p>کاربرد: براساس دیدگاه دینی کارکنانی در سازمان هنگامی کار ارزشمند انجام می‌دهند که رفتار آنان با نتایج و برآیند آن سنجیده می‌شود که در اصطلاح به آن «حُسن فعلی» می‌گویند؛ اما ارزشیابی نهایی با تحلیل قصد و نیت رفتار که در اصطلاح به آن «حُسن فاعلی» می‌گویند، انجام می‌شود.</p>	
<p>عنوان مبنا: مسئولیت انسان</p>	
<p>تعریف: انسان در گام نخست، مقابل خداوند مسئول است و باید به فرمان‌های او گردن نهد. از سوی دیگر انسان در برابر جامعه خود نیز وظایفی بر عهده دارد؛ چنان‌که در برابر محیط‌زیست خود تعهداتی دارد.</p>	۳
<p>کاربرد: هنگامی که بخشی از وظایف سازمانی به صورت مسئولیت شرعی و انسانی بر عهده کارکنان گذاشته شود، آنها با رعایت خودکنترلی و انجام وظایف نانوشته، زمینه رشد خود و سازمان را فراهم می‌سازند. در این صورت، نیاز به تدوین قوانین و دستگاه‌های نظارتی کاهش خواهد یافت.</p>	

نتیجه‌گیری

۱. موضوع مبانی انسان‌شناختی در دانش مدیریت و سازمان، از مسائل نوظهور است که در چند دهه اخیر مورد توجه اندیشمندان مدیریت و سازمان قرار گرفته است. شناخت مبانی انسان‌شناختی در دانش رفتار سازمانی، می‌تواند ایده‌ها و توصیه‌های بهبود و اصلاح رفتار کارکنان را متناسب با شاکله حقیقی انسان، طراحی کند. این مبانی همانند یک چارچوب معین و اثبات‌شده می‌تواند محدوده اختیارات، توانایی‌ها، ضعف‌ها و کاستی‌های عنصر انسانی سازمان را نشان دهند.

۲. در بررسی مبانی انسان‌شناختی، شناخت مبانی به صورت جامع و فراگیر بسیار ضروری و کارگشا است. بررسی این مبانی در حوزه فلسفه همان‌گونه مهم و

تأثیرگذار است که بررسی مبانی تجربی انسان‌شناختی ارزشمند است. از سوی دیگر، ماهیت رفتار سازمان، به شدت تحت تأثیر فرهنگ یک جامعه و سازمان است. شناخت مبانی اسلامی در کشور جمهوری اسلامی ایران، نیازمند توجه به مبانی دینی و اسلامی است.

۳. برای شناسایی مبانی انسان‌شناختی در رفتار سازمانی، نیازمند به کارگیری روشی برای مطالعه و تحقیق متناسب با علوم مورد استفاده بود؛ از این رو می‌توان گفت روش تحقیق تحلیلی - توصیفی، در سه دانش فلسفه، علوم انسانی تجربی و علوم دینی، به کار گرفته شد و نتایج آنها با یکدیگر هماهنگ‌سازی شد.

۴. در مطالعات رفتار سازمانی، بر اساس مبانی فلسفی انسان‌شناختی، مبانی متعددی قابل شناسایی است؛ اما در اینجا به شخصیت حقیقی انسان، مختار بودن انسان، کمال‌جویی انسان و خیر و شربودن انسان توجه شد و رابطهٔ هر یک با برخی از پدیده‌های رفتار سازمانی مورد توجه قرار گرفت.

۵. برای شناسایی مبانی انسان‌شناختی از مبانی تجربی نیز استفاده شد. در این عرصه شناخت زیست‌انسانی، اجتماعی‌بودن انسان و خصوصیات روان‌انسانی مد نظر قرار گرفت که هر یک بر پدیده‌های رفتار سازمانی تأثیر فراوانی دارند.

۶. از آنجاکه تحقیق با رویکرد اسلامی انجام شده است، مبانی دینی انسان‌شناختی مورد تأکید قرار گرفت. این مبانی که بر مبنای وحی قابل استنباط است و در کتاب‌های معتبر و با روش دینی قابل استخراج‌اند، به جاودانه بودن انسان، ارزشمندی عمل و مسئولیت انسان پرداخته‌اند. این مبانی می‌توانند نقش مهمی در هدایت، اصلاح و کنترل رفتار کارکنان در سازمان داشته باشند.

۷. در نهایت به این نتیجه دست پیدا می‌کنیم که برای طراحی مدل رفتار سازمانی، همهٔ مبانی انسان‌شناختی در علوم مختلف (فلسفه، تجربی، و دینی) مورد توجه قرار گرفته است تا به مدلی جامع از مبانی قابل استفاده در رفتار سازمانی دست یابیم که با حقیقت و ماهیت انسانی سازگاری دارد. با توجه به این دید جامع می‌توان با توصیه‌ها و راهکارهای متنوع به اصلاح، هدایت، پیش‌بینی و کنترل

رفتار کارکنان اقدام کرد؛ البته این موضوع نیز قابل توجه است که با توجه به تفاوت‌های ماهوی برخی از این مبانی نزد اقوام و فرهنگ‌های مختلف، نمی‌توان یک مدل واحدی از رفتار سازمانی برای همه کشورهای و فرهنگ‌ها ارائه کرد. هرچند ممکن است که کشورها و فرهنگ‌های مختلف در مدل رفتار سازمانی مشترکات فراوانی داشته باشند، به دلیل تفاوت در مبانی، تفاوت‌های قابل توجهی نیز با یکدیگر خواهند داشت. این تفاوت‌ها در جزئیات خواهد بود و کلیات این مدل جامع، مشترکات فراوانی با یکدیگر خواهند داشت.

شکل‌گیری دانش رفتار سازمانی در مدیریت، بر اساس مبانی انسان‌شناسی غربی و متناسب با فرهنگ کشورهای غیراسلامی صورت گرفته است. پژوهش در مبانی رفتار سازمانی نیازمند مطالعه در سطوح مختلف است. دانش رفتار سازمانی در سه سطح رفتار فردی، گروهی، سازمانی، بین‌الملل مطرح است. هر یک از این سطوح دارای مؤلفه‌های متعددی است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: رضائیان، ۱۳۸۳، فصل اول). این مطالعه درصدد بررسی سطح رفتار فردی بود و پیشنهاد می‌گردد اولاً همه مؤلفه‌های سطح فردی رفتار سازمانی با این مدل تطبیق‌سازی شوند؛ ثانیاً سطوح دیگر رفتار سازمانی مطالعه شوند و بعد از استنباط مدل مطالعه آنها، سازگاری مؤلفه‌های رفتار سازمانی در آن سطوح نیز بررسی شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم (مترجم: مکارم شیرازی).

۱. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). فقه تربیتی (ج ۱). قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
۲. گیسون، بوریل؛ و گارت، مورگان. (۱۳۸۳). نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان (مترجم: محمدتقی نوروزی). تهران: سمت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳. پارسا، حمید؛ و طالعی اردکانی، محمد. (۱۳۹۲). روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی با تأکید بر رویکرد رئالیسم و نومینالیسم. معرفت فرهنگی اجتماعی، (۱۴)، صص ۷۳-۹۶.
۴. جوینت، پت، وارنر، ملکم. (۱۳۸۵). مدیریت در عرصه فرهنگ‌ها (مترجم: محمدتقی نوروزی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. درانی، کمال. (۱۳۷۴ و ۱۳۷۵). درآمدی بر تجزیه و تحلیل محتوا (فن تعبیر و تفسیر نظارتی). دانش مدیریت، (۳۱ و ۳۲)، صص ۲۵-۳۴.
۶. دلاوری، علی. (۱۳۸۷). روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی. تهران: نشر ویرایش.
۷. رضائیان، علی. (۱۳۸۳). مبانی مدیریت رفتار سازمانی. تهران: انتشارات سمت.
۸. رضائیان، علی. (۱۳۹۵). فرهنگ سازمانی. تهران: سمت.
۹. سلیمی، علی. (۱۳۹۷). کاربرد تحلیل محتوای کیفی در استخراج تحلیل‌های اجتماعی قرآن کریم. فصلنامه علمی - پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، (۹۷)، صص ۷۵-۹۹.
۱۰. سوکاس، هریتنوس؛ و کریستین، توسن. (۱۳۹۵). نظریه سازمان نگاه‌های فرانظری. تهران: سمت.
۱۱. شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۸). خوب چیست، بد کدام است. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم انسانی. تهران: آفتاب توسعه.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۴. عرب بافرانی، محمدرضا؛ و عیوضی، محمدرحیم. (۱۳۹۶). در آمدی بر آینده پژوهی در نظام مدیریت اسلامی از طریق مطالعه روش شناسی آینده پژوهی و اجتهاد در فقه امامیه. مدیریت اسلامی، (۳)، صص ۸۵-۱۱۳.
۱۵. فرانسوا دورتیه، ژان. (۱۳۸۹). انسان شناسی (مترجم: جلال الدین رفیع فر). تهران: انتشارات خجسته.
۱۶. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی. تهران: نشر نی.
۱۷. کارگروه مبانی مدیریت اسلامی. (۱۳۹۵). نقشه جامع مدیریت اسلامی (نجما). قم: دانشگاه قم.
۱۸. کلاکی، حسن. (۱۳۸۸). نظریه بنیادی به مثابه روش نظریه پردازی. نامه پژوهش فرهنگی، ۱۰(۶)، صص ۱۱۹-۱۴۰.
۱۹. گروه نویسندگان (زیر نظر استاد محمدتقی مصباح یزدی). (۱۳۹۱). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
۲۰. گریزری، پال. (۱۳۸۹). نقدی بر دانش مدیریت (مترجم: محمد صائبی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. مشایخی پور، محمدعلی. (۱۳۹۰). مبانی اخلاق کار از دیدگاه امام علی علیه السلام. مدیریت اسلامی، (۱)، صص ۳۷-۶۵.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). پیش نیازهای مدیریت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
23. Bratton, J. (2015). *Introduction to work and Organizational Behaviour*, palgrave.
24. Hsieh, Hisu fang Sarah & Shannon, E. (2005). Three Approaches to Qualitative content Analysis, *Qualitative Health Research*, 15(9) pp. 1277-1288.
25. Keippendorff, K. & Hsieh, I. (2004). *Content Analysis: An introduction to its Methodology*. Thousand Oaks, Calif, sage Publications, inc.
26. Larry, A. & Richard, E. & Edwin, R. Samovar Porter & McDan (2010). *Communication Between Cultures Senior Publisher: Lyn Uhl, Boston*.

27. Mayring, P. (2014). *Qualitative Content Analysis*. Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution, Klagenfurt, Austria.
28. Mays, N. & Pope, G. (2002). Assessing Quality in Qualitative Research. *British Medical Journal*, Jan. I: 50-52. pp. 211-245.
29. Robbins, S. P. (2003). *Essentials of organization behavior* (7th ed). New Jersey: Printis Hall.
30. Sato, Elo & Kyngas, H. (2008). The Qualitative Content Analysis Process. *Journal of advanced nursing*, 62(1). pp. 107-115.
31. Scott. R. (2003). *Organization rational, natural and open systems*. New Jersey: Pearson education international.
32. Seeman, M. (1963). *On the Meaning of Alienation*. ASR. 24. pp. 783-791.
33. Simon, Herbert. A. (1976). *Administrative Behavior*, New York: The Free Press.
34. White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). *Content Analysis: A Flexible Methodology*. *Library Trends*, 55(1). pp. 22-45.

References

* *Holy Quran.*

1. Arab Bafarani, M. R., & Eyvazi, M. R. (1396 AP). An Introduction to Future Research in the Islamic Management System through the Study of the Methodology of Future Research and Ijtihad in Imami Jurisprudence. *Islamic Management*, (3), pp. 85-113. [In Persian].
2. Araf, A. (1391 AP). *Educational jurisprudence* (Vol. 1). Qom: Cultural Institute of Eshraq and Erfan. [In Persian].
3. Bratton, J. (2015). *Introduction to work and Organizational Behaviour*. New York: Palgrave.
4. Burrell, G., & Morgan, G. (1383 AP). *Sociological paradigms and organisational analysis: elements of the sociology of corporate life* (M. T. Norouzi, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].
5. Delaware, A. (1387 AP). *Research method in psychology and educational sciences*. Tehran: Virayesh. [In Persian].
6. Dortier, J. F. (1389 AP). *Anthropology* (J. Rafieifar, Trans.). Tehran: Khojasteh Publication. [In Persian].
7. Durrani, K. (1375 AP). An Introduction to Content Analysis (Regulatory Interpretation). *Management Knowledge*, (31 & 32), pp. 25-34. [In Persian].
8. Fakuhi, N. (1382 AP). *History of Anthropological Thought and Theories*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
9. Griseri, P. (1389 AP). *A Critique of Management Knowledge* (M. Saebi, Trans.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
10. Group of authors. (1391). *Philosophy of Islamic education* (M. T. Mesbah Yazdi, Supervisor). Tehran: Borhan School Cultural Institute. [In Persian].
11. Hsieh, H. H., & Shannon, S. E. (2005). Three Approaches to Qualitative content Analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), pp. 1277-1288.
12. Joynt, P., & Warner, M. (1385 AP). *Managing across cultures* (M. T. Norouzi). Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
13. Keippendorff, K., & Hsieh, L. (2004). *Content Analysis: An introduction to its Methodology*. Thousand Oaks: Sage.

14. Klaki, Hassan. (1388). Fundamental Theory in the Way Theorizing. *Culture-Communication Studies*, 10(6), pp. 119-140. [In Persian].
15. Mashayekhipour, M. A. (1390 AP). Fundamentals of work ethic from the perspective of Imam Ali (PBUH). *Islamic Management*, (1), pp. 37-65. [In Persian].
16. Mayring, P. (2014). *Qualitative content analysis: theoretical foundation, basic procedures and software solution*. Klagenfurt.
17. Mays, N., & G. Pope (2002). Assessing Quality in Qualitative Research. *British Medical Journal*, 50(2), pp. 211-245. [In Persian].
18. Mesbah Yazdi, M. T. (1380 AP). *Prerequisites of Islamic management*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
19. Parsania, H., & Talei Ardakani, M. (1392 AP). Basic methodology and applied methodology in social sciences with emphasis on realism and nominalism approach. *Socio-cultural knowledge*, (14), pp. 73-96. [In Persian].
20. Rezaeian, A. (1383 AP). *Fundamentals of Organizational Behavior Management*. Tehran: Samt Publications. [In Persian].
21. Rezaeian, A. (1395 AP). *Organizational Culture*. Tehran: Samt. [In Persian].
22. Robbins, S. P. (2003). *Essentials of organization behavior* (7th ed.). New Jersey: Prentice Hall.
23. Salimi, A. (1397). The Application of Qualitative Content Analysis in Extracting Social Analyses of Quran: An Analytical Report on the Method of a Study. *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 24(97), pp. 75-99. [In Persian].
24. Sato, Elo, Kyngas, H. (2008). The Qualitative Content Analysis Process. *Journal of advanced nursing*, 62(1). pp. 107-115.
25. Scott. R. (2003). *Organization rational, natural, and open systems*. New Jersey: Pearson education international.
26. Seeman, M. (1963). *On the Meaning of Alienation*. ASR.
27. Sharifi, A. H. (1388 AP). *What is good? What is bad?* Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].

28. Sharifi, A. H. (1395 ap). *Methodology of humanities*. Tehran: Aftab Tose'e. [In Persian].
29. Simon, H. A. (1976). *Administrative Behavior*. New York: The Free Press.
30. Somavor, L. A., Porter, R. E., & McDaneil, E. R. (2010). *Communication Between Cultures*. Boston: Allyn and Bacon.
31. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qurah* (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Association. [In Persian].
32. Tsoukas, H., & Knudsen, Ch. (1395 AP). *Organization Theory: transtheoretical views* (S. H. Kazemi & H. Danaeifard). Tehran: Samt. [In Persian].
33. White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). *Content Analysis: A Flexible Methodology*. *Library Trends*, 55(1). pp. 22-45.
34. Working Group on the Basics of Islamic Management. (1395 AP). *Comprehensive map of Islamic management (Najma)*. Qom: Qom University. [In Persian].

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Karim Khan Mohammadi

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al_Olum University.

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyid Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al_Olum University.



Reviewers of this Volume

Reza Abroush; Qasem Ebrahimipour; Emad Afroq; Saeed Amirkaveh;
Amir Beshkar; Hamid Parsania; Karim Khan Mohammadi; Hassan
Kheiri; Davood Rahimi Sajasi; Farajullah Mir Arab.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 8, No. 1, Summer, 2020

29

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Secretary of the Board:

Seifollah Qanbari Nik

Executive Expert

Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstracts:

Mohammad Reza Amouhosseini

Translator of References: Ali Mirarab

Tel.:+ 98 25 31156909 • 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	نقد و نظر	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 ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:
کد اشتراک قبل:	استان:
پیش شماره:	شهرستان:
تلفن ثابت:	خیابان:
تلفن همراه:	کوچه:
	پلاک:
کد پستی:	
صندوق پستی:	
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: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی