



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دوم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۳



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: حجة الاسلام والمسلمین دکتر نجف لکزایی

سر دبیر: حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید یارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیق پور مقدم

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه

در جلسه مورخ ۰۳/۰۵/۱۳۹۴ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

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

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

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

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

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

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود رجیبی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

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

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

دکتر حسین کجویان
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

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

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

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین پوریانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین حسن غفاری فرد، دکتر داود رحیمی، دکتر محمدرضا ضمیری، دکتر ابراهیم فتحی، دکتر نعمت الله کرم الهی، دکتر عبدالحسین کلانتری، دکتر سیدمحمدعلی غمامی، دکتر سیدمحمدحسین هاشمیان و دکتر حسن یوسف زاده

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی های شکلی مقاله

- اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
- مقاله در نرم افزار Microsoft Word 2007 (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
- ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
- کلمات غیر فارسی در داخل متن شماره گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
- فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
- فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
 - ❖ کتاب ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
 - ❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر، صفحاتی که مقاله به خود اختصاص داده است.
 - ❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا بلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
 - ❖ پایان نامه ها: نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی های محتوایی مقاله

- صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه؛ ۳. واژه های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
- صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سوال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه ها، تئوری های تبیین کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه گیری و جمع بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت ها؛ ۹. فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه)

فهرست مقالات

- ۲..... دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر؛ عصر بازگشت خدا
عماد افروغ
- ۳۲..... ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع
نصرالله آفتابانی
- ۶۱..... تحلیل اجتماعی از اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآن
سید علی نقی ایازی
- رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از زندگی «دانشجویان دختر مقطع
کارشناسی دانشگاه پیام نور قم» ۸۶
زهرا رمضان‌زاده باده - سید محمد حسینی سورکی
- ۱۱۱..... رهیافت اخلاقی به «بی تفاوتی» در روابط اجتماعی همسایگان
علی ملکوتی‌نیا
- ۱۳۶..... مقایسه نگاه کارکردی به منشأ دین از منظر دانشمندان غربی و اسلامی
محمدحسین پوریانی - سیدعلی اصغر میرخیلی

دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر؛

عصر بازگشت خدا

عماد افروغ*

چکیده

امروزه با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی، فرافعلیت و فرونکاستن واقعیت به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و طرح لایه‌لایه بودن واقعیت، ناگزیر اعتراف به موجودی مطلق می‌شود که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلا شرط و مطلق هر شرط و امکانی به‌شمار می‌رود.

لزوم توجیه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری، زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و قابلیت‌های او، به مثابه مبنای توجیه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری و زبان گزاره‌ای دین و معطوف به حقیقت و فرونکاهیدن دین به عرصه ایمان، تجربه دینی شخصی و گروهی و نیز محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری - که تنها با گفت‌وگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید - توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیردینی انسان‌انگارانه و پسامدرنیستی از نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش دینی» معاصر مهیا کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

ناگذرایی وجودی، عقلانیت داوری، انسان‌انگاری، چرخش دینی، چرخشی معنوی.

مقدمه

بدون فهمی درست و واقعی از شرایط تاریخی دوره‌ای که وارد آن شده‌ایم؛ دوره‌ای که در فضای آکادمیک و به‌طور خاص از سوی نحله شناخت‌شناختی جا افتاده و ماده‌گرایانه رئالیسم انتقادی و بنیانگذار آن روی بسکار^۱ و پیروان این جریان به «چرخش معنوی»^۲ معروف شده است، نمی‌توان به درک شایسته‌ای از واقعیات تعامل دین و جامعه و انتظارات جدید از دین در این تعامل نایل آمد. در مواجهه با فیلسوف نیهیلیست معاصر، نیچه^۳، باید گفت، اگر خدا در فضای علمی - آکادمیک و نه لزوماً در فضای عمومی - اجتماعی مرده بود - هر چند فضای اخیر از فضای آکادمیک هم بی‌تأثیر نبود - خدا هم‌اکنون زنده شده است. اگر روزی فضای غالب در فعالیت‌های علمی و دانشگاهی، در اختیار کفری بود که ایمان به خدا، باید خود را اثبات می‌کرد، امروزه اگر نگوییم برعکس شده است، مساوی شده است؛ همان‌قدر که از معتقدان به خدا انتظار داریم تا ایمان به خدا را ثابت کنند، از ملحدان، توقع داریم تا بی‌ایمانی خود را اثبات کنند.

می‌توان گفت، دیگر از دوره‌ای که بی‌ایمانی آشکار بود و مخالفان آن بایستی برای فاصله‌گیری از آن، توجیهی برای خود دست و پا می‌کردند، چندان خبری نیست. دیگر دوره‌ای که سکولاریسم، به صورتی تاریخی، اجتماعی و ایدئولوژیک و نه مفهومی و تحلیلی و حتی در ساحت‌هایی واقعی تحمیل می‌شد، پایان یافته است. هم‌چنین دوره‌ای که ایمان و تجربه دینی در بهترین حالت، شرط همبستگی و هویت فردی و جمعی بوده و به دور از عرصه حقیقت و حکایت‌گری، از عالم و در تقابل با عقلانیت علمی، تفسیر و تعبیر می‌شد، به‌طور جدی دستخوش نقدهای مفهومی - تحلیلی و تاریخی شده است.

خدایی که با غلبه انسان‌انگاری^۴، روزگاری نه‌چندان دور یک توهم، یک فرافکنی ذات نامتناهی انسانی از سوی فویرباخ^۵ و تسری آن به عوامل اجتماعی - اقتصادی و مفهوم

1. Roy Bhaskar.

2. Spiritual turn.

3. Nietzsche.

4. Anthropomorphism.

5. Feurebach.

از خودبیگانگی مارکس و فرافکنی کودکانه و آرزومندانان و ناشی از عقده‌های مسیحی توسط فروید، تفسیر می‌شد، امروزه شرایط به گونه‌ای رقم خورده است که حداقل - و ذیل رئالیسم هستی‌شناختی، باید با او به مثابه یک شیء مستقل از ایمان معتقدانش برخورد کرد و تفاوت‌های توحیدی را با بی‌ایمانی و افسانه به گفتگو نشست. امروزه در شرایطی به سر می‌بریم که با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی^۱، فرافعلیت^۲ و فرونکاستن واقعیت^۳ به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و مفهوم لایه‌لایه‌بودن^۴ واقعیت، ناگزیر به اعتراف به وجودی مطلق می‌شویم که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلاشرط و مطلق هر شرط و امکانی محسوب می‌شود و این درست نقطه مقابل دیدگاه‌های تاریخی گرایانه و پسامدرنیستی و پساساختارگرایانه و اصطلاحاً چرخش زبانی^۵ معاصر است که در تقابل با انسان‌گرایی مدرنیته، دو جریان غالب روشنگری به این طرف را رقم زده‌اند.

اگر تفکر و جریان نوظهور رئالیسم انتقادی دیالکتیکی^۶ که دوره مطالعات دینی و عرفانی خود را تجربه می‌کند، نشانه‌ای از تحولی در عصر جدید تفسیر نکنیم، آن را نشانه چه چیز بدانیم؟ تحولی که به مراتب تحلیلی‌تر، موجه‌تر و قابل قبول‌تر از دو جریان مدرنیته و پسامدرنیته است. اما قطع نظر از هر ادله‌ای که در این مواجهه بتوان اقامه کرد و قطع نظر از هر دلالت بایسته و مورد انتظاری که در غلبه جریان جدید برای دین قابل تصور باشد، آیا در ریشه‌یابی تاریخی، نهاد دین، هیچ نقشی در الحاد غالب بر تفکر پوزیتیویستی و پسا پوزیتیویستی - پسا مدرنیستی و طرح مرگ خدا و غلبه آن بر فضای - حداقل - آکادمیک نداشته است؟ آیا بازگشت به خدای معاصر، بازگشت به نهاد دین است؟ آیا اگر دین، موضعی دیگر می‌گرفت و به تعبیری به وراء دیوارهای نهادی‌اش می‌اندیشید و خود را جامع‌تر و فراگیرتر، مسئول سرنوشت و نجات انسان‌ها می‌دانست و موضعی دیگر اتخاذ

1. Intransitive being.
2. Transfactualit.
3. Reality.
4. Stratified.
5. Linguistic turn.
6. Post-positivistic.

می‌کرد و ناثویت‌گرانه^۱ و منظومه‌ای‌تر^۲ می‌اندیشید و رسالت خویش را به حیات خصوصی و فردی، آن هم با غفلت از دلالت‌ها و نتایج اجتماعی آن، فرو نمی‌کاست و به‌طور خاص با انسان و حق او همدلانه‌تر برخورد می‌کرد، تاریخ و اتفاقاتی دیگر برای بشر، حداقل بخشی از بشر، رقم نمی‌خورد.

آیا مسئولیت بخشی از زشتی‌های ناموجه بشر کنونی، با توجه به جایگاه وجودی و نه الزاماً نهادی دین، متوجه تفسیرهای سطحی از خدا، انسان و نیازهای واقعی او و بی‌تفاوتی در برابر دورافتادگی از این نیازها و اسارت در روابط تعمیم یافته ارباب - رعیتی در اشکال متنوع آن از سوی نهادهای دینی نیست؟

ریشه‌های تاریخی - معرفتی انسان‌انگاری مدرن

قطع نظر از هر پیچیدگی که ممکن است در این ادعا وجود داشته باشد، این گونه جا افتاده است که نوع مواجهه کلیسای قرون وسطی با نظرات و پیشرفت‌های علمی، حقوق، تحولات انسانی و انتظارات نوین او، در شکل‌گیری مدرنیته و انسان‌انگاری، نقشی سرنوشت‌ساز داشته است. بی‌توجهی به ساز و کارهای اشیاء طبیعی در عالم و بی‌توجهی به جایگاه عقل در فهم این ساز و کارها، دکارت^۳ - فیلسوف سده هفدهم - را به نگاه به طبیعت و عالم به‌مثابه موجودی مستقل با عملکردی به‌مثابه ساعت و مستقل از سازنده آن و دل‌مشغول‌چگونگی عملکرد این ساعت و این عالم و کنار گذاشتن چرایی و غایت عالم و مرجعیت‌های تاریخی و فرهنگی در فهم این چگونگی‌ها کشاند.

نوع نگرش به عالم که به «انقلاب در روش» معروف شد و با طبیعت‌شناسی واحد، طبیعتی مستقل از خدا و غایات آن، و با تغییر روش قیاسی به روش استقرایی^۴، ادامه‌اش به بیکن^۵ و هیوم^۶ و شکل‌گیری پوزیتیویسم و عوارض ناموجه و متضاد آن سپرده شد.

1. Non-duality.

2. Constellationality.

3. Descartes.

4. inductive.

5. Bacon.

6. Hume.

بی‌معنادانستن گزاره‌های غیرتحلیلی و غیر ترکیبی با اتکاء بر مشاهدات حسی با تقلیل واقعیت به امر قابل مشاهده، این سؤال را پیش می‌کشد که اولاً این بی‌معنایی، کجا اثبات تجربی، حسب روش، مقبول خود شده است و ثانیاً این ادعا که گزاره‌ها یا تحلیلی^۱ و یا ترکیبی‌اند،^۲ به کدام گزاره تحلیلی یا ترکیبی تعلق دارد. این نشان می‌دهد که هیوم و در نتیجه فیلسوفان حلقه دین، در همان ابتدا، چیزی را در عمل پذیرفته‌اند که در نظر، رد کرده‌اند. سوای اینکه غایت‌زدایی و طبعاً فرایندزدایی از عالم، باعث نگرش بسته به عالم و تغییرزدایی از آن و بازتاب روحی - روانی فردی و اجتماعی - سیاسی محافظه‌کارانه آن شده است.

تحول و عامل دیگری که گفته می‌شود در ظهور انسان‌انگاری و اومانیزم مرتبط با آن نقش داشته است، نگاه تکلیف‌گرایانه نهاد دین در مواجهه با موج جدید حق‌گرایی انسانی بوده است؛ موجی که ادعا می‌شود بی‌ارتباط با نفس این تکلیف‌گرایی افراطی نیز نبوده است. متأسفانه این صرفاً یک ادعا نیست و در برهه‌هایی از تاریخ دینداری یک واقعیت است. واقعاً باعث شکفتی است که با توجه به رابطه ضروری و اجتناب‌ناپذیر ذات، غایت، خدا، ابتناء حق‌گرایی به ذات، قابلیت انسانی و با توجه به خدای خالق قابلیت و ذات انسانی، چرا باید در تاریخ نهادهای دینی، شاهد نگاه‌های بسته و بی‌توجهی به حق و انبساط هستی‌شناختی آن باشیم. علاوه بر سابقه تاریخی بی‌مهری‌ها به حقوق انسانی، چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام و تفوق تاریخی نحله‌های اخباری‌گری در جهان اسلام، در شرایط کنونی، واقعیت تلخ بی‌توجهی به جایگاه انسان، عقل و حق او را در جهان اسلام در قالب تفکرات سلفی و رویکردهای فرقه‌ای خونبار، غیر انسانی و غیردینی، جانکاه و غیر قابل دفاع شاهدیم که تمام دل‌مشغولان دین و دینداری و وحدت دینی باید برای آن چاره‌اندیشی کنند. به‌راستی اگر در تاریخ ادیان، توجه به رابطه سه‌گانه ذات، غایت و خدا می‌شد، زمینه برای ظهور حق‌گرایی‌های افراطی منهای اصل تکیه‌گاه و متعاقب آن بروز جریانات پسامدرنیستی غیرحق‌گرا و بعضاً نهیلیستی فراهم می‌شد؟ اگر، به تعبیر آرام اول (رهبر ارامنه حوزه سیلیسیا) در ایمان مسیحی، انسانیت جدا، از خدا قابل تصور نیست و به

1. Analytic.

2. Synthetic.

عبارت دیگر، انسان‌شناسی مسیحی، انسان‌شناسی الهی است (Aram I. For a Church Beyond its Walls, 2007, p. 42-43). چرا باید در تاریخ مسیحیت، شاهد جدایی خدا و انسان از

یکدیگر باشیم؟

و یا اگر به تعبیر آیت‌ا... جوادی آملی، حقوق انسانی، ذیل امور مفهومی و در ردیف «اعتبارات نفس الامری» قرار می‌گیرد و فطرت الهی، نقطه مشترک همه انسان‌ها و منبع حقوق انسانی تعریف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۲۷-۱۳۲). چرا باید در تاریخ اسلام شاهد بی‌توجهی به حقوق انسانی و در نتیجه فطرت الهی او، ولو در مقاطعی، باشیم؟

پاسخ کوتاه بنده در نامتقارن^۱ دیدن رابطه خدا و انسان و یک سویه تفسیر کردن آن، نهادگرایی دینی با غفلت از روح و مضامین و پیام‌های اصلی متون دینی، در کنار عواملی چون بی‌توجهی به عقل و شرایط زمانی-مکانی و تعامل دین و جامعه است. اگر انسان و حق او بدون تکیه‌گاه و فطری الهی، قابل تفسیر و توجیه نباشد، چرا دفاع از حق انسانی، مخالفت با دین و دینداری تفسیر شود؟ چرا تنها توجه ما به یک طرف این رابطه باشد؟ به نظر بنده رابطه خدا و انسان، در ساحت معرفت شناختی و سیاسی و نه هستی شناختی، یک رابطه متقارن^۲ است. همان‌گونه که فراموشی خدا به فراموشی انسان می‌انجامد، فراموشی انسان و حق‌مدار بودن او نیز می‌تواند به فراموشی خدا بینجامد. خداگرایی منهای انسان، یادآور قرون وسطی و انسان‌گرایی منهای خدا، یادآور اومانیزم و تبعات انسان‌گریزی و شالوده‌شکنانه آن در قالب چرخش زبانی معاصر است. فراموش نکنیم که به لحاظ تاریخی، انسان‌گرایی منهای خدا از دل خداگرایی منهای انسان جوشید. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»؛ مانند آنان نباشید که خدا را فراموش کردند، خدا هم نفوس آن‌ها را از یادشان برد (حشر: ۱۹). و آیا این خودفراموشی یا مرگ سوژه^۳، نتیجه مفهومی و منطقی آن خدا فراموشی نیست؟ اگر فراموشی خدا به فراموشی انسان می‌انجامد، فراموشی انسان و جوهر، قابلیت‌ها، رسالت‌ها و تعهدات او نیز خواه ناخواه به تحجر، جمود و مرگ واقعی خدا می‌انجامد.

1. Asymmetric.

2. Symmetric.

3. Subject.

تصور نکنیم با نادیده‌انگاشتن جوهر اندیشه انسان، می‌توان به خدا رسید. متأسفانه بشر برای گریز از خودفراموشی به تاریخ و تصادف و نسبی‌گرایی مفرط و مطلق پناه برد و به جای بازگشت به خدا و فهم رابطه محتوایی و جوهری خداگرایی و خودگرایی، خود را گرفتار هیچ‌انگاری^۱ و تاریخی‌گرایی^۲ و در نتیجه قدرت‌گرایی کرد.

یکی از نشانه‌های کنونی رجعت مجدد خدا در فضاهاى علمى، توجه به خداى بنیادى خرد انسانی و متقارن دیدن رابطه خدا و انسان است. اگر قبل از انسان‌انگاری و مدرنیته، شاهد خداگرایی منهای انسان و تکلیف‌گرایی محض بودیم، در مدرنیته شاهد حق‌گرایی انسانی منهای تکیه‌گاه او (خدا) بودیم که سر از نهیلیسم درآورد و نتایج پسامدرنیستی و پاساختارگرایانه آن را شاهد بودیم. امروزه بشر با پرداختن عوارضی اجتناب‌پذیر به دنبال مفهوم و رابطه‌ای می‌گردد که خدا و خرد، خدا و قابلیت‌ها و نیازهای واقعی و حقوق او را وراء تمام تعلقات و پیوندهای تاریخی، جمع کند. نباید این رجعت را تکلیف‌گرایی قرون وسطایی، نهاد‌گرایی دینی، احساس‌گرایی دینی منهای عقل‌گرایی و حقیقت‌گرایی دینی تفسیر کرد. خطری که امروزه این رجعت مبارک را - که به آن اشاره خواهیم کرد - تهدید می‌کند، همین تفسیرهای یک‌سویه و جمودگرایانه است. به سخن دیگر، راه برون‌رفت از سوژه‌گرایی مفرط، پشت‌کردن به سوژه‌گرایی و اقبال به جوهرزدایی و نام‌گرایی^۳ نیست، بلکه توجه به ملزومات، مبانی و دلالت‌های این سوژه‌گرایی است.

نگارنده، انسان را موجودی خلاق و فعلیت‌ساز، کوچک‌شده خدا و عالم صغیر و خلیفه خدا می‌داند که با توجه به قابلیت‌های خدا بنیاد، فعلیت و خلاقیت او توجیه و تفسیر می‌شود. انسان به دلیل فطرت الهی، از جایگاه و مرتبت والا و ویژه‌ای برخوردار است و نمی‌توان با هر قالب و لعابی، برخورد ابزارگونه با او داشت. انسان خود یک هدف و نه ابزار دستیابی دیگری به منافع است. انسان در فطرت خدایی خود، کریم، عزیز، خلاق، حکیم و اندیشمند است. همان‌گونه که خدا کریم، عزیز، خلاق و حکیم و منشأ کرامت، عزت و حکمت است. از دلالت‌های طبیعی تصور خدا به مثابه موجودی فعال، انسانی فعال

1. Nihilistic.

2. Historicism.

3. Nominalism.

و در خلق مدام، در ذیل قابلیت‌ها و فطرت الهی است. از نظر آیت‌... جوادی آملی نیز کریم‌بودن انسان، واقعیتی همانند کریم‌بودن فرشتگان و قرآن است که همه اینها مظاهر کرامت خداوند می‌باشند. انسان، گوهر برین موجودات جهان به‌شمار می‌رود (همان: ۱۶۲). در کتاب خلاصه دکترین اجتماعی کلیسا و در بند ۱۵۳ آن آمده است: در واقع، ریشه‌های حقوق انسان را باید در کرامتی جستجو کرد که متعلق به هر انسانی است... منبع غایی حقوق انسان را نه در اراده صرف آنها، نه در واقعیت دولت و نه در قدرت‌های عمومی، بلکه در خود انسان و خدای خالق او باید جستجو کرد (Pontifical Council for Justice and Peace, 2004, Reprint 2010, p.85).

در مقدمه نوشتار، به وجه تحمیلی سکولاریسم به قیمت کم‌رنگ کردن نقش دین در بسیاری از تحولات مثبت بشری و در ذیل عنوان ریشه‌های تاریخی - معرفتی انسان‌انگاری مدرن به برخی غفلت‌های نهادهای دینی از توجه به تحولات علمی و سازوکارهای طبیعی و رابطه متقارن خدا و انسان اشاره کردیم. تصور می‌کنم در حد این مقاله به غفلت نهادهای دینی پرداخته شد، اما به وجه تحمیلی سکولاریسم به یک اشاره اکتفا شد که هم‌اکنون به تفصیل به آن می‌پردازم. در این بخش می‌خواهم به این نکته توجه دهم که برخلاف تصورات القایی غالب، دین نقش قابل توجهی در فهم‌ها و تحولات جدید انسانی، در توجه به حق انسان و رهایی از تعدیات سیاسی و اجتماعی نیز ایفا کرده است. بدون تردید ارجاع گاه و بیگاه، ضمنی و غیرمستقیم و حتی در شرایطی صریح و مستقیم به مفهومی که با سرشت انسانی و حیات اجتماعی گره خورد است، محدود به زمانی خاص از تاریخ نیست و این منافاتی با گره‌زدن توجه مستقیم و نسبتاً عقلانی و نظام‌یافته به حقوق انسانی و تا حدودی ملزومات آن، به عصر تجدد و ریشه‌های پیدایی قرون وسطایی آن و آغاز نوزایی، ندارد.

به هر حال، قطع نظر از مبانی نظری، مفروضات و ملزومات حق‌گرایی، یعنی غایت‌گرایی، ذات‌گرایی و اصل‌گرایی که به‌گونه‌ای قدمتی به عمر حیات انسانی دارد، مقاطع حساس، سرنوشت‌ساز و بحرانی تاریخ، گواهی بر توجه مستقیم به مفهوم حق انسانی یا مفاهیم مشابه و مرتبط و تلاش در جهت تحریک و آگاهی‌بخشی عمومی به منظور ایجاد تغییراتی در وضع موجود است.

تمام شورش‌ها و حرکت‌های فردی و جمعی در قالب‌های مختلف، ترجمانی از اعتراض نسبت به تضييع حقوق انسانی در چارچوب آرمان‌ها و اهداف خاص است. در این بین، حرکت رهایی‌بخش انبیاء جایگاهی خاص دارد. قطع نظر از رسالت اصلی آنان که همانا توحید گرایی و نفی عبودیت غیر خدا که لازمه حق گرایی و معرف متعالی‌ترین سطح آزادی و رهایی است، آیا اعتراض جمعی و ناشی از این توحید گرایی و به عبارتی فطرت گرایی، علیه شبکه‌های قدرت و استبداد، تفسیر و دلالتی جز حق گرایی سیاسی، اقتصادی و حتی فرهنگی دارد؟! آیا می‌شود قیام انبیاء را صرفاً به منظور معرفی خدا و نفی شرکت و بت پرستی و از سر تکلیف انسانی تفسیر کرد و به بازتاب انسانی و حق گرایی و منافع و مصالح دنیوی و اجتماعی آن برای بشر بی توجه بود؟ هم دلالت نظری و فلسفی این خدا گرایی (و یا به اصطلاح تکلیف گرایی)، چیزی جز حق گرایی نیست و هم دلالت سیاسی و اجتماعی آن ناظر به مقابله با وضع ناموجه موجود و تلاش در جهت تغییر آن، به منظور بهبود شرایط اجتماعی است. به علاوه، جایگاه عقل در آموزه‌های اسلامی و تلقی آن به مثابه حجت درونی و عدم تعارض آن با شرع و وجود دو نحله و جریان عقل گرای معتزله و اصولیون، حکایت از سابقه تاریخی مثبت و زمینه مستعد برای واکاوی مستقل عقلی و حتی استفاده از واکاوی‌های عقلی دیگران در مورد مفهوم حقوق انسانی و مفاهیم مشابه دارد که در فرصتی دیگر باید به آن پرداخت.

راجر تریگ^۱ در کتاب دین در حیات عمومی خود به واکاوی نقش و جایگاه مسیحیت و در جاهایی نهاد کلیسا در مواجهه مثبت با تحولات جدید بشری و اقبال فزاینده به دین، برخلاف ادعاهای طرفداران سکولاریسم پرداخته است. تریگ مدعی است که به عنوان یک واقعیت تاریخی، معیارهای جامعه غربی برخاسته از یک زمینه مسیحی است. لذا این ایده که یک چنین باور دینی‌ای موضوع حیات خصوصی است و کاری به معیارهای عمومی یک جامعه ندارد، با این پرسش روبرو می‌شود که اگر احترام به باورهای مختلف و آزادی فردی نیاز به تربیت عمومی دارد و با این فرض که دیدگاه‌های مذهبی در شکل گیری آن نقش داشته‌اند، چگونه بدون حمایت آشکار آنها می‌توانند دوام بیاورند (Trigg, 2007: 3). تریگ، علاوه بر مقابله با دوگانگی حیات عمومی و حیات خصوصی با

1. Roger Trigg.

دو گانه‌نگری دیگر ایمان در برابر عقلانیت و اختصاص دین به ایمان و علم به عقلانیت و کوتاه کردن پای عقاید دینی در ورود به عرصه حقیقت و عقلانیت، مخالفت می‌ورزد. بر اساس این دوگانگی «ایمان» در تقابل با «خرد» قرار دارد، لذا علم با آنچه عینی است، سر و کار دارد و می‌تواند بستر ساز توافق جمعی باشد، اما ایمان مربوط به واکنش‌های ذهنی و معنایابی حیات فردی و مختص قلمرو دین است. تریگ که به دنبال فهمی رئالیستی از دین است، همان گونه که در دو اثر عقلانیت و دین و عقلانیت و علم به آن پرداخته است، هر دوی علم و دین را دل مشغول کشف حقیقت درباره جهان عینی می‌داند. دین همانند علم، موضوع بحث عقلانی است و هر دو باید قادر باشند، که با یکدیگر ارتباط و تعامل داشته باشند. اما نسبی‌گرایی و ماتریالیسم، هر دو دشمن بحث عمومی عقلانی درباره دین هستند. دین نمی‌تواند به لحاظ عمومی مورد بحث واقع شود، چون ماهیتاً متعلق به حیات خصوصی است (همان: ۶-۷). تریگ با طرح یک پرسش ضمن مخالفت با نسبی‌گرایی و ماتریالیسم و جریانات نوظهور پسامدرنیته ضد عقلانیت و نسبی‌گرایی، زمینه را برای حضور دین در عرصه عمومی فراهم می‌کند. اگر، برای مثال، دین به نام برابری و احترام به دیگران از عرصه عمومی کنار زده شود، ما همگی با این پرسش روبرو خواهیم شد که چرا مردم باید برابر باشند؟ او در رد مدعیات مربوط به سکولار شدن عالم اظهار می‌دارد:

حدود چهل سال پیش فرایند سکولار شدن، اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. این به نظر، جریان‌ناگزیر می‌آمد که جوامع در حال تأثیرپذیری کمتری از سوی دین هستند، و اینکه حیات عمومی آنها مستقل از ایمان دینی، پیش خواهد رفت. اگر چه این مطلب به صورتی گسترده در اروپای غربی صادق بود، اما به شکلی تکان‌دهنده درباره نواحی بزرگی از عالم خطا بود؛ جایی که نه تنها اسلام، بلکه مسیحیت نیز بیش از همیشه اثرگذار بود... دین، در اشکال متنوعی، نفوذ فزاینده‌ای نه تنها بر باور خصوصی بلکه بر سیاست عمومی دارد (همان: ۸-۹).

تریگ، بعد از اشاره به اقبالی که اخیراً به دین صورت گرفته و دفاع از عقلانیت و حضور عمومی آن، به نقش تاریخی آن در شکل‌گیری و زمینه‌سازی برخی ایده‌ها می‌پردازد. نقش باور دینی در حیات عمومی و سیاسی - اگر اصولاً نقشی داشته است - بوده است؟. تریگ در پاسخ به این سؤال که آیا باور به آزادی، الزاماً مستلزم طرد دین در حیات عمومی است و آیا منزلت یکسان همگان، ذیل قانون به این معناست که سنت‌های دیرینه

باید دگرگون شوند، اظهار می‌دارد که در واقع، قانون انگلیس محصول آن سنت بوده است. لذا اگر ریشه‌های احترام به آزادی و ارزشمندی تحمل به واسطه سنت مسیحی تغذیه شده است، طبعاً طرد آن سنت از نفوذ عمومی می‌تواند این گیاه را نابود کند (همان: ۲۹). تریگ در مواجهه با رابرت اودی^۱ که مدعی است دلیل عرصه عمومی باید از خصلتی سکولار برخوردار باشد و اینکه اگر قانون به دلایل دینی عمل کند باعث تحمیل به شهروندانی می‌شود که در آن دین سهیم نیستند، اظهار می‌دارد، اگر قانون باید نسبت به دین بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند درباره اهمیت این اهداف و امکان توجیه آنها بی‌تفاوت باشد. این ایده‌ها از کجا نشأت گرفته‌اند؟ چه چیزی در مورد انسان‌ها وجود دارد که آزاد و برابر بودن آنها را موجه می‌سازد؟ مسیحیت، نیروی قدرتمندی برای این اصول است. باور به اراده آزاد به مثابه بنیان آرمانی اختیار سیاسی، همراه با باور به یکسان بودن همه در نگاه خدا، به روشنی سازگار بوده است. اصول بنیادین دموکراسی، قادر به کسب حمایت قابل توجهی از سوی مسیحیت است. نادیده‌انگاشتن آن، یا حتی به حاشیه کشاندن آن، می‌تواند دموکراسی را تضعیف کند (همان: ۳۳-۳۴). برابری را نمی‌توان مفروض گرفت. حتی مخالفان متافیزیک درک می‌کنند که پذیرش آن نیازمند بنیانی متافیزیکی است. تریگ، جیانی و تیمو، فیلسوف ایتالیایی پسامدرن را مثال می‌زند که مدعی است: «برابری، همواره یک تز متافیزیکی خواهد بود ... به دلیل ادعایش مبنی بر فهم جوهر مفروض انسانی، یکبار و برای همه» حق با تریگ است که و تیمو به دلیل مخالفتش با هرگونه ایده ثابت ماهیت انسانی، نمی‌تواند درخواستی برای اهمیت برابری انسانی برای دموکراسی داشته باشد. به هر حال، آزادی و برابری را نمی‌توان جدا از پرسش‌های توجیهی آن‌ها دانست، همان‌گونه که نمی‌توانند در یک خلاء متافیزیکی و تاریخی کاربرد داشته باشند (همان: ۳۴).

تریگ، اظهار می‌دارد که هر چند نفوذ دین همواره سودمند نبوده است، اما این واقعیت غیرقابل انکار است که بسیاری از پیشرفت‌های اجتماعی مستقیماً متأثر از باور مسیحی بوده است. مبارزه برای حذف برده‌داری در امپراطوری انگلیس در آغاز سده نوزدهم و جنبش حقوق مدنی آمریکا در سده بیستم، مثال‌هایی از اصلاحاتی است که به طور عمده توسط کسانی رقم خورد که آشکارا ملهم از باور مسیحی و عشق خدا به همگان بوده‌اند (همان: ۴۰).

1. Robert Audi.

تریگ بر خلاف ادعای رایج که نسبی‌گرایی را پشتوانه‌ای برای دموکراسی می‌داند، مدعی است که نسبی‌گرایی دوست دموکراسی نیست. اتفاقاً باعث تصلب و تبدیل عدم توافق‌ها به شاخه‌های واگرایی باور می‌شود. اما خیزد راه مواجهه با مناقشات را نشان می‌دهد. هیچ دلیلی برای باور به چیزی بدون تمایزی بین درست و غلط وجود ندارد. حقیقت، موضوعی خصوصی نیست، بلکه دغدغه‌ای عام است و تنها آزادی می‌تواند شرایطی به دست دهد که در آن مناظره درباره آن رخ دهد. لذا ادعایی درباره حقیقت، تهدیدی برای آزادی نیست، بلکه پیش شرط آن است. بدیل مناظره آزاد، زور است (همان: ۴۹). بدون حقیقت، هیچ عقلانیت و راهی برای تمییز باوری از باور دیگر نخواهد بود (همان).

تریگ در ذیل فصل حقوق و آزادی‌ها با اشاره به این نکته که ایده حقوق بشر که قابل تقلیل به حقوق مدنی هم نیست، هیچ‌گاه از هرگونه بحثی درباره شناسایی عمومی دین به دور نبوده است به انگیزه دینی یکی از حامیان اصلی طرح «حقوق طبیعی» و «مسئولیت طبیعی» یعنی جان لاک^۱ اشاره می‌کند. هر چند که دیدگاه او به نظر دیدگاهی قویاً سکولار می‌آید، اما جان لاک به مثابه یک فیلسوف مسیحی می‌نویسد:

در نهایت، تمام مسئولیت‌ها به خدا برمی‌گردد، و ما موظف به نشان دادن اطاعت خود در برابر اقتدار و اراده او هستیم، چون وجود و عمل ما وابسته به اراده اوست ... به علاوه، معقول است که ما باید چیزی را انجام دهیم که خوشایند او که عالم مطلق و خردمندترین است، باشد (همان: ۷۲).

به زعم جان لاک، سازنده حقوق و مسئولیت‌ها، قانون‌گذاری است که می‌داند چه چیزی برای ما بهترین است. هر چند هم زمان، «حقوق انسانی» و ایده‌های آزادی و برابری، سکولار تفسیر می‌شوند و علیه دین مورد استفاده قرار می‌گیرند، همانند اتفاقی که در انقلاب فرانسه رخ داد (همان: ۷۲-۷۳)، تریگ، اینجا نیز همان پرسش توجیه‌پذیری آرمان‌های نوظهور را مطرح می‌کند، اینکه چرا باید آزادی مورد احترام و برابری انسانی، ارزشمند باشد؟ این پرسش‌ها پاسخی آماده در زمینه دینی دارند، چون خدا، ما را برابر، خلق کرده است، به یکسان مراقب ماست و به ما اراده آزاد برای انتخاب‌های معقول اعطاء کرده است (همان: ۷۳). باور به برابری انسانی، به تعابیر مختلف در اسلام نیز تصریح شده است. اینکه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست (سوره حجرات: ۱۳) و اینکه «میان کلان و

1. John Locke.

نازک اندام و گران و سبک و نیرومند و ناتوان، در آفرینش جز همانندی نیست (نهج البلاغه: خطبه ۱۸)، اینکه انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، برادران دینی و همانندی در آفرینش (همان: نامه ۵۳). به هر حال، تریگ در نقد کسانی که مبنای حقوق انسانی را قرارداد می‌دانند، این پرسش بجا را طرح می‌کند که اگر قراردادها آنها را ایجاد می‌کنند، چرا باید در مورد کسانی نیز کاربرد داشته باشند که سهمی در قرارداد نداشته‌اند؟ چه چیزی یک چنین قراردادی را توجیه می‌کند؟ عمومیت، که به نظر می‌آید جدا از ایده حقوق بشر نیست، دیدگاهی متافیزیکی پیشنهاد می‌کند که تمام انسان‌ها را دربرگیرد (Trigg: 73).

به تعبیر تریگ، باور به یکسان بودن انسان‌ها، باوری شناخته شده و جا افتاده، حتی در میان فیلسوفان معاصر است، به گونه‌ای که نیچه، (فیلسوف هیچ‌انگار) معتقد است که با کناررفتن متافیزیک مسیحی از صحنه، برابری دیگر مفروض نخواهد بود (همان: ۸۱-۸۲). از منظری تاریخی نیز، ایده‌های برابری به طور قطع از بذری مسیحی رویده است. این ایده که تمام ما از نگاه خدا که ما را خلق کرده است، برابر هستیم، قدرتمند بوده است. از منظر خدا، تمام تفاوت‌های رتبه‌ای، موقعیت اجتماعی و غیره نامربوط‌اند. تمام ما فرزندان خدا هستیم (همان: ۸۲). این عبارت، بنده را به یاد این آموزه اسلامی انداخت که «الناس عیال الله و احبهم الیه انفعهم الیهم» (نهج الفصاحه، ح ۳۱۵)، همه بشر عضو خانواده خدا هستند و خداوند متعال، سرپرست این خانواده است.

به هر حال و به تعبیر تریگ، پافشاری بر این نکته که در پرتو اصل برابری که ناشی از دین بوده است، دولت باید از دین جدا باشد، به نظر در تضاد است. حتی می‌تواند بنیانی که بر آن استوار شده است را نابود کند. حقوق، نمی‌توانند در خلاء، مورد حمایت و توجیه قرار گیرند. بی‌طرفی مطلق دولت، مستلزم بی‌تفاوتی در برابر احترام به حقوق است (همان: ۸۷). دولتی که هیچ باوری را بر نمی‌تابد و به آن گرایش ندارد، نمی‌تواند مدافع آزادی و تحمل دیگران هم باشد (همان: ۹۰). تریگ، معتقد است که طرد عمده دین از عرصه عمومی و سیاست به همان میزان تحمیل یک دین دولتی، اقتدار گرایانه خواهد بود. در واقع اگر دین، خصوصی و علم، عمومی تلقی شود، ایده اساسی دیالوگ بین این دو حذف می‌شود. دوتایی بین عمومی و خصوصی، ابزار حذف دین از تماس با علم است؛ چه اینکه بر آن مؤثر هم باشد. دین، محدود به فضاهای حیات خصوصی می‌شود، جایی که این باور وجود دارد که دغدغه عمومی، مورد توجه نیست (همان: ۲۰۵).

مشاهده شد که تریگ در کتاب دین در حیات عمومی با اتخاذ رویکردی رئالیستی، برخلاف ادعای جنجالی و نسبتاً جا افتاده سکولاریسم، ضمن دفاع از ورود دین به حیات عمومی و حقیقت در برابر دوتایی‌های مختلف و کاذب، دین و سیاست، دین و اجتماع، حیات خصوصی و حیات عمومی و حصر دین به حیات خصوصی، ایمان و عقل یا حقیقت، یا به عبارتی دین و علم و حصر دین به ایمان و ... می‌ایستد و با عنایت به روابط مفهومی و لزوم توجه‌پذیری متافیزیکی آرمان‌هایی مثل آزادی، برابری، عدالت و ... بر نقش تاریخی و قابلیت دین و بعضاً نهادهای دینی به رغم اعتراف به برخی باورها و رفتارهای ناموجه دینی در طرح اندیشه‌های نوین و جنبش‌های اجتماعی مثبت و مؤثر اصرار ورزیده و صحنه می‌گذارد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته مورد نظر او همان لزوم توجه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری و زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها بوده است. علاوه بر اشاره‌ای که تریگ برخلاف سکولاریست‌ها، به تأثیر روزافزون دین در حیات عمومی می‌کند، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و حق و قابلیت‌های او، به مثابه مبنای توجه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری دینی و زبان گزاره‌ای دین^۱ و معطوف به حقیقت و فرونگاهیدن دین به عرصه ایمان و احساس و تجربه دینی شخصی و محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری که به تعبیری تنها با گفتگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید، توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی به رغم قابلیت‌ها و واقعیت‌های تاریخی، و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیردینی انسان‌انگاران و پسامدرنیستی و مربوط به چرخش زبانی، جزء نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش معنوی» یا «چرخش دینی»^۲ معاصر مهیا کرده‌اند. چرخشی که مُعرّف بازگشت خدا به عرصه فعالیت‌های آکادمیک و اثرگذاری آن بر حیات عمومی و اجتماعی خواهد بود. هر چند خدا، برخلاف ادعای نیچه، هیچ‌گاه در عرصه عمومی نمرده بود که بخواهد زنده شود، اما به دلیل نهیلیسم برخاسته از انسان‌انگاری منهای خدا، در فضای علمی و آکادمیک کم‌جان شده بود و متأسفانه این حالت به فضای عمومی نیز تسری یافته بود. اما هم‌اکنون به

1. Propositional Language.

2. Religious turn.

نظر می‌رسد که حق با رئالیست‌های انتقادی استعلایی^۱ باشد که ممکن است دوره جدید در حال تجربه کردن هزاره‌گرایی دینی خود بوده باشد (Margaret s. Archer, Andrew Collier and Douglas V. Porpora, 2004, p.6). هزاره‌گرایی ای^۲ که حکایت از آن می‌کند که خدا برگشته است، اما با تفسیر و تعبیری صحیح‌تر و انسانی‌تر از او؛ تفسیری که هم نیازهای معنوی و عرفانی انسان را به رسمیت بشناسد، هم نیازها و حقوق فردی و اجتماعی او، مثل آزادی، برابری و عدالت، هم حقوق او و هم تکالیف او را به رسمیت بشناسد. حق و تکلیفی که تنها با محوریت و اتکاء به خدا معنادار و قابل توجیه می‌شود. بازگشتی که نباید لزوماً فرصتی برای تکرار سیاست‌ها و رفتارهای گذشته نهادهای دینی تفسیر شود. این بازگشت، بیش از هر چیز کیفرخواستی است علیه این نهادها در برابر سکوت خود در برابر ظلم‌ها و تعدیاتی که انتظار فریاد از آنها می‌رفت و عدم مقاومت در برابر این تعدیات، آن جا که انتظار مقاومت از آنها می‌رفت. نهادهای دینی با شناخت جامع از انسان و تکالیف خود باید مسئولیت تمام فاصله‌گیری‌ها از این حقوق و خواسته‌های واقعی بشر را عهده‌دار شده و به اصلاح مافات بپردازند.

نشانه‌های بازگشت خدا به عرصه آکادمیک

در سال ۲۰۰۱ م روی بسکار (۱۹۴۴-۲۰۱۴) کتابی با نام از شرق تا غرب، سلوک یک نفس منتشر نمود که باعث شگفتی بسیار از کسانی شد که با آراء قبلی او به‌عنوان یک فیلسوف نظریه‌پرداز ماده‌گرا آشنا بودند، هرچند به هیچ‌وجه باعث شگفتی بنده که از سال ۱۹۹۱ م با آراء قبلی او آشنا نبودم، نگردید. این کتاب که به تعبیری «چرخش معنوی» جریان شناخت‌شناسی رئالیسم انتقادی و به طور خاص رئالیسم انتقادی دیالکتیکی نام گرفت، نقطه عزیمت نگارش کتاب استعلاء، رئالیسم انتقادی و خدا از سوی سه چهره آکادمیک دیگر مربوط به این جریان به نام‌های مارگارت آرچر^۳، آندرو کالیر^۴ و

1. Transcendental critical realism.

2. Millennium.

3. Margaret Archer.

4. Andrew Collier.

داگلاس پورپورا^۱ و ورود جدی تر این جریان به مطالعات دینی گردید.

اشاره شد که باعث شگفتی بنده نشد و بنده همواره حلقه مفقوده‌ای در رئالیسم انتقادی اولیه و دو اثر نخست بسکار به نام‌های یک نظریه رئالیستی از علم و امکان طبیعت‌گرایی می‌دیدم که بالاخره این حلقه مفقوده خود را در اثر توحیدی و عرفانی او نشان داد و آشکار ساخت. پرسش مفهومی من این بود که چگونه می‌شود واقعیت را به امر قابل مشاهده و مورد نظر پوزیتیویسم یا به تعبیر بسکار، رئالیسم تجربی فرو نکاست و به وجه ناگذرایی در هستی‌شناسی و غیاب^۲ قائل بود و در بحث علیت پای سازوکارهای درونی به مثابه یک قابلیت و امکان را پیش کشید، اما از اصل یگانه یا خدایی قابلیت‌ساز و مطلق یاد نکرد؟ حتی در مقدمه ترجمه یکی از آثار اندیشمندان این جریان به زبان فارسی نیز به این مطلب اشاره کردم. خوشبختانه در کتاب از شرق تا غرب، سلوک یک نفس به صراحت از خدا به مثابه موجودی مطلق و شرط بلاشرط، یاد شده است. «خدا، شرط بلاشرط امکان تمام شرط‌ها و امکان‌ها» (Bhaskav, 2000: 31) و یا در جایی دیگر از همین کتاب، ساختار مبنایی و مطلق انسان و جهان معرفی شده است که وظیفه اصلی انسان، دست‌یابی و فهم این واقعیات متعالی یا مطلق است. از نظر او خدا، ریشه وجودی یا ریشه غایی (خود - ریشه) تمام ریشه‌های وجود است. او در بخشی از مقدمه طولانی کتاب با عنوان «برای خدا» به دوازده گام تا بهشت اشاره می‌کند که به اختصار و فهرست‌وار به آن اشاره می‌شود (همان: ۴۰-۴۶):

۱. رئالیسم هستی‌شناختی خدا، سازگار با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، خطاپذیری در شناخت و تنوع در فهم تمام موضوعات با گرایش به عقلانیت دآوری.
۲. استعلای تجربی (تجربه استعلایی) یا معرفت‌شناختی خداسازگار با حلول هستی‌شناختی خدا درون وجود.
۳. خدا به لحاظ هستی‌شناختی درون انسان است اما آغشته به او [انسان] نیست.
۴. خدا هم مطلق - وجود مستقل (مستغنی، خودمختار) و هم حقیقی - ریشه غایی یا عمیق‌ترین حقیقت مطلق تمام اشیاء و موجودات است. خدا خالق و به‌مثابه

1. Douglass Porpora.

2. Absence.

- موجودی مستغنی، جامع و عمیق‌ترین بنیان، دربرگیرنده الباقی وجود است. خدا شرایط امکان تمام اشیاء و از این‌رو، تمام امکان‌ها را مشخص می‌کند.
۵. به‌مثابه خدای نامتناهی (مطلق)، هم خلق می‌کند، هم مقید می‌کند. خدا به‌مثابه مرز بی‌انتهای الباقی موجودات را دربرمی‌گیرد، وحدت می‌بخشد و تعریف می‌کند.
۶. خدا به‌مثابه منبع همه چیز، منبع (خلاق، غایب) فکر خلاق است.
۷. خدا کمابیش (و تمایز یافته) قابل تجربه و یا شناخت به‌واسطه انسان است.
۸. سرشت درونی انسان مستعد درک خدای درونی و بیرونی است.
۹. این ویژگی متأثر از دیالکتیک بیگانه‌زدایی، شامل خود - استعلایی یا خود - شناسی، یا وحدت خود با خود با کلیت و خود با خداست. تمام این‌ها وابسته به عشق (مطلق) است. خدا اساساً عشق است. خدا مطلق جهان است، جهان را با نیروی وحدت بخش عشق، در علیت کل‌گرا متحد می‌سازد، دیالکتیک‌های بیگانه‌زدایی (باز - کلیت‌گرایی) اساساً دیالکتیک‌های عشق است. عشق به خود، عشق به هر یک و همه. لذا جوهر انسان رهایی‌یافته، عشق به خداست و خدا نه تنها اساساً عشق است، بلکه باید اساساً به او عشق ورزید. لذا خدا، عشق مطلق و نیروی وحدت‌بخش، کلیت‌بخش و رهایی‌بخش عالم است.
۱۰. چون خدا عالی‌ترین مقام، همیشگی و به لحاظ وجودی، شرط سازنده امکان است، یک جهان فروافتاده دائمی، با ویژگی مفهومی، واقعی و از خود بیگانگی و شکل ساختاری گناه، امکان‌پذیر نیست. لذا رهایی، اجتناب‌ناپذیر است. این موضوع این یا آن نیست، بلکه موضوع چه وقت و به چه میزان آسیب به الباقی آفرینش است که اتفاق می‌افتد.
۱۱. ابزار دست‌یابی به این اهداف - خودشناسی برای هر یک و همه - وابسته به حذف کردن حال و حاضر کردن غایب در مقاطع استعلاست که در نهایت در «آگاهی کیهانی» یا روشنایی، برای نمونه، حذف کردن غیاب غیاب، به‌طور عمده حضور خدا، هم‌درونی (خودهای متعالی) و هم‌بیرونی، در زندگی ما پایدار می‌شود.
۱۲. این واقعیت که خدا مطلق یا بی‌انتهاست به این معنا نیست که قابل درک نباشد. خدا می‌تواند در آگاهی بی‌انتهای به وضوح به‌مثابه نامحدود و به علاوه، به‌مثابه زیبایی نامحدود، عشق و قدرت و ... فهم شود.

همان گونه که اشاره شد بعد از انتشار این کتاب بود که برخی از همکاران او و در طی جلساتی که با او در منزلش واقع در حومه لندن داشتند، تصمیم به چاپ کتابی به صورت مشترک با نام استعلاء، رئالیسم انتقادی و خدا گرفتند. آنها ضمن رد نگاه‌های گفتمانی و زبانی ویتگنشتاینی به واقعیات، از جمله خدا، ترجیح می‌دهند که با خدا نیز به مثابه یک واقعیت و یک شیء بنگرند و مواضع خود را معلوم کنند. آنان ذیل عنوان «منظور ما از خدا چیست»، موضع خود را درباره خدا چنین بیان می‌کنند:

برای همه ما، خدا آغاز و انجام، اول و آخر است. خدا منشأ عالم و غایتی است که عالم به سوی آن رجعت می‌کند. خدا نه تنها عالم را خلق می‌کند و غایت و ویژگی‌های هستی‌شناختی آن را بنیان می‌نهد، عالم را در هر لحظه نیز حفظ می‌کند. خدا بنیان غایی یا عمیق‌ترین حقیقت تمام اشیاء و طبعاً تمام موجودات است. در خداست که واقعیت، کلیت منسجم خود را می‌یابد، به لحاظ وجودی و مبنایی، خدا بنیان تمام بنیان‌هاست، موجودی که تمام امکان‌ها را امکان‌پذیر می‌کند.

نویسندگان این اثر در پیش‌گفتار کتاب ضمن اشاره به زمینه‌های شکل‌گیری این اثر به دو نکته اشاره می‌کنند؛ یکی اظهار خشنودی از اینکه بتوانند نشان دهند که مسائل دینی کماکان زنده‌اند و دیگر اینکه نشان دهند که رئالیسم انتقادی می‌تواند برای الهیات و مطالعات دینی مثمر‌تر باشد. تلاش آنان در این کتاب، استفاده از مضامین اصلی رئالیسم انتقادی، یعنی رئالیسم هستی‌شناختی، نسبت معرفت‌شناختی و خط‌پذیری در علم همراه با عقلانیت داوری در مطالعات دینی است. آنان بر نقد خود بر نسیب‌گرایی که باورهای دینی را میرا از مدعیات حقیقی و طبعاً مباحث عقلانی می‌داند، تأکید می‌ورزند و در نهایت به چند نکته اشاره می‌کنند: اینکه ما معتقدیم حقیقتی وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت؛ اینکه در تعقیب آن ما دچار خطا می‌شویم؛ اینکه می‌توانیم درباره آن بحثی عقلانی داشته باشیم؛ اینکه به شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهیم و باید دیالوگ بنیادینی واقعی وجود داشته باشد که در آن مشارکت کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند؛ اینکه حقیقتی وجود دارد که می‌توان آن را یافت؛ اینکه در تعقیب آن ما دچار خطا می‌شویم، و اینکه ما می‌توانیم درباره آن بحثی عقلانی داشته باشیم. ما به شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهیم. باید

دیالوگ بنیادینی^۱ واقعی، وجود داشته باشد که در آن مشارکت کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند.^۲

آنان در مقدمه مشترک خود، پرسش از وجود خدا را پرسشی عقلانی و نه شبه پرسش یا پرسش کاذب می‌دانند. این پرسش، پاسخی عینی و هستی‌شناختی دارد. حتی اگر نتوانیم پاسخی قطعی به آن بدهیم.^۳ رئالیسم هستی‌شناختی بر وجود عینی و هستی‌شناختی واقعیت تأکید می‌کند؛ حتی اگر درباره آن خطا کنیم یا کاملاً نسبت به آن ناآگاه باشیم. رئالیسم هستی‌شناختی، هستی‌شناسی را از استحاله در معرفت‌شناسی نجات می‌دهد. غلط رایجی که رئالیست‌های انتقادی آن را «مغالطه معرفت‌شناختی» می‌نامند. بعد از فروپاشی پوزیتیویسم، تقریباً این، پذیرشی عمومی یافته است که چیزی به نام دانش عینی و عاری از ارزش یا تئوری وجود ندارد. تمام معرفت‌ها ارزش^۴ - بار و نظریه^۵ هستند. با این وصف، ارزش بار و نظریه بار بودن معرفت، دلیلی بر فقدان واقعیتی عینی، خارج و مستقل از معرفت ما از آن نیست. رئالیست‌های انتقادی بر این باورند که جهان نمی‌تواند با تغییر باورهای ما درباره آن، تغییر کند. در مقابل مغالطه معرفت‌شناختی، رئالیسم انتقادی بحث «عقلانیت داوری» درباره عالم را مطرح می‌کند. عقلانیت داوری به این معناست که ما می‌توانیم به لحاظ عمومی مدعیات خود درباره واقعیت را به بحث بگذاریم. به لحاظ معرفت‌شناختی، تمام یک چنین داوری‌هایی، موقتی و موضوع اطلاعات جدید یا ارزیابی مجدد خواهد بود. با این وصف، ما اغلب به نقطه‌ای می‌رسیم که استدلال‌ها برای ادعاهای خاص، آن‌چنان محکم است که ما آمادگی آن را می‌یابیم که آنها را معتبر بدانیم.

در این موارد، ما خود را در نقطه‌ای می‌یابیم که رئالیست‌های انتقادی، حقیقت وجودی^۶، حقیقت اشیاء آن‌چنان که هستند، می‌نامند. اگرچه ما نسبت به مباحث جدیدی که ممکن است

1. Inter – religious dialogue.

2. Ibid., p. x.

3. Ibid., p. 1.

4. Value- laden.

5. Theory-laden.

6. Alethic truth.

ظاهر شوند، باز و گشوده می‌مانیم، اما توقع نداریم که یکی از آنها سر باز کند (همان: ۲-۳). نکته دیگری که آنان مشترکاً بر آن اصرار می‌ورزند، این است که پرسش وجود خدا، مستعد عقلانیت داوری‌ای است که توضیح آن در بالا آمد. ما به لحاظ عمومی می‌توانیم درباره وجود خدا بحث کنیم. مباحث مفهومی و تجربی‌ای وجود دارد که می‌توانیم حداقل درباره بخشی از مسأله طرح کنیم و به لحاظ عقلانی، درباره موضوعی اقناع بشویم که این موضع ناکافی، غلط یا کاملاً غیرقابل دفاع است. اظهار اینکه عقلانیت داوری در مورد پرسش وجود خدا کاربرد دارد به دشواری به این معناست که پرسش را می‌توان به قطع و یقین پاسخ داد. در حال حاضر، اگر چه دلایل غیرعقلانی یقینی در باور یا عدم باور به خدا وجود دارد، بنیان‌های عقلانی نیز برای باور و عدم باور وجود دارد. در این کتاب، عقلانیت یکسان باور و عدم باور چیزی است که مایلیم درباره پرسش وجود خدا جا بیندازیم. اگر استدلال‌های عینی له و علیه وجود خدا به یکسان قوی یا ضعیف، هستند، چرا برخی، باور را انتخاب و برخی عدم باور را برمی‌گزینند؟ مسأله سومی که در اینجا به آن اشاره می‌شود «نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی» است که برخلاف اسمش بر نسبی‌گرایی داوری، یا نسبی‌گرایی‌ای که تمام داوری‌ها را به یکسان معتبر می‌داند، دلالت ندارد. همان‌گونه که اشاره شد، رئالیسم انتقادی دیدگاه مقابل آن را می‌پذیرد، اینکه برخی داوری‌ها به لحاظ عینی بهتر از بقیه هستند (همان: ۳).

آنچه نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی بر آن دلالت دارد این است که تمام داوری‌های ما به لحاظ اجتماعی و تاریخی موقعیت‌مند^۱ هستند. داوری‌های ما با محیط و دانسته‌های بالفعل و معیار ارزیابی غالب مشروط می‌شوند. لذا داوری‌های ما همواره خط‌پذیراند. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این معنا نیز هست که ما در موقعیتی قرار داریم که بتوانیم جهان را به گونه‌ای متفاوت ببینیم. تجربه ما از جهان تغییر می‌کند. بر همین اساس، تجارب ما عطف به دین نیز تغییر می‌کند. بسیاری از مردم خبر از تجارب استعلایی^۲ یا حتی واقعیات متعالی خاص می‌دهند. مرتبط با این تجارب واکنش‌های عاطفی نسبت به چیزی صورت می‌گیرد که تجربه می‌شود.

1. Situated.

2. Experiences of transcendence.

جمع‌بندی این بخش از مقدمه مشترک، آنان گزاره حاکم بر این کتاب را به شکل زیر مطرح می‌کنند:

رنالیسم هستی‌شناختی درباره خدا در بُعد ناگذرا^۱ با نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی یا تجربی در بُعد گذرا سازگار است (همان: ۵).

به تعبیر آنان، این گزاره با این ایده سازگار است که خدا خود را آشکار می‌کند و به شیوه‌های مختلف و به لحاظ تجربی قابل دسترس است. این همان قول بسکار مبنی بر حلول هستی‌شناختی^۲ خدا و استعلای تجربی^۳ معرفت‌شناختی خداست که به آن اشاره شد. نویسندگان این اثر در پایان این بخش مقدمه، اظهار می‌دارند که آنان درباره خدا به دو تعبیر رئالیست‌اند: نخست، اینکه سخن گفتن درباره خدا باید رئالیستی تفسیر شود به گونه‌ای که گزاره‌های درباره خدا، مثل اکثر گزاره‌ها در عالم و حیات روزمره، باید بر پایه درست یا غلط بودن ارزیابی شوند. دوم، نویسندگان این اثر متعهد به این دیدگاه هستند که، همان‌گونه که در اینجا فهم و آشکار می‌شود، خدا در واقع وجود دارد. آنان اظهار می‌دارند: «اگرچه تلاش برای ارائه مدرکی قیاسی برای وجود خدا انجام نمی‌دهیم (و احتمالاً یک چنین مدرکی امکان‌پذیر نباشد)، می‌کشیم تا موجه بودن باور به خدا به عنوان موضوعی گشوده به بحث عقلانی را ارتقاء بخشیم» (همان: ۶).

این سه نویسنده که یکی فیلسوف و دو تای دیگر جامعه‌شناس هستند، اذعان دارند که با توجه به سابقه چپ‌بودن سیاسی و اقتصادی مارکسیستی آنها، دفاع آنها از وجود خدا و مذهبی‌بودنشان باعث شگفتی می‌شود (همان). اما به اعتراف آنها، دیگر جای شگفتی نیست که بسیاری از کسانی که به اردوگاه چپ تعلق دارند، مذهبی باشند. اما مذهبی‌بودن آنان کماکان با توجه به غلبه الحاد در فضاهای آکادمیک، موجب شگفتی است. چون در محافل آکادمیک، پایه فکری، الحاد است.

این امر نامتعارفی است که ما معمولاً پیش خود نگه می‌داریم، اما وقتی از این خویشتن‌داری فاصله می‌گیریم، ناگهان متوجه می‌شویم که افراد قابل توجهی مثل ما وجود

1. Intransitive.

2. Ontological immanence.

3. Transcendental Experience.

دارد. بسیاری از چهره‌های علمی، شامل دانشگاهیان چپ‌گرا، از پستوی مذهبی خود در حال خارج شدن‌اند. لذا، زمانه، مستعد بازیافتن مشروعیت پرسش‌های غایی و تلاش‌های ما برای پاسخ به آن‌هاست (همان).

آیا خدا وجود دارد؟ از منظر رئالیسم هستی‌شناختی، پرسشی موجه و مشروع است. هم واجد معنا و هم واجد پاسخ‌های ممکن است. از موضع رئالیسم هستی‌شناختی، واقعیت در کل، مستقل از معرفت ما از آن وجود دارد. لذا هیچ چیز ناسازگاری درباره این پرسش که این واقعیت خداست یا غیر خدا، وجود ندارد. در مقام داوری نیز رئالیست‌های انتقادی در مخالفت با جریانات پسا ویتگنشتاینی و پسا مدرنیستی که غیرقابل مقایسه‌بودن پارادایم‌ها و مدعیات معرفت‌شناختی را مطرح می‌کنند و امکان داوری را منتفی می‌دانند، از طریق گشودگی نسبت به مدعیات رقیب، قائل به داوری است. زمانی که پای بحث بنیادپارادایمی در خصوص دین به میان می‌آید، یک واقعیت تعیین‌کننده که با آن موجه می‌شویم، چندگانگی^۱ است؛ چندگانگی تجربه و چندگانگی تفسیر، حتی از تجارب یکسان، چندگانگی واقعیتی توصیفی است. نسبی‌گرایی، زمانی مطرح می‌شود که تمام تجارب و تفاسیر به یکسان معتبر شناخته شوند. در مقابل، رئالیسم انتقادی مسیر سخت‌تر جستجوی حقیقت منسجم و وجودی مستتر در ادعاهای مختلف را طی می‌کند. امر حتمی جستجوی حقیقت وجودی، این پیش‌فرض است که هر سنت دینی - شامل سنت دینی خودمان - ممکن است به صورت جزئی یا حتی کامل غلط باشد (همان: ۱۱). به هر حال با وجود چندگانگی تجربه‌های دینی کار داوری چندان هم آسان نخواهد بود. اینان به‌عنوان رئالیست‌های انتقادی بر این باورند که رویکرد روش‌شناسانه در مورد دین همانند این رویکرد در مورد علم است. در هر دوی علم و دین، باورهای ما در واقع در دیالوگ با عالم است (همان: ۱۳).

نویسندگان مزبور، فصل مشترک و دوم کتاب را به «منظور ما از دین چیست» اختصاص داده‌اند که قبلاً به دیدگاه کلی آنها اشاره کردم. از نظر آنان، خدا واقعیتی مستقل باقی می‌ماند، حتی بدون جهانی که در آن عمل کند یا انسانی که تجلیات خدا را تجربه کند. اما به هر حال، آنان بر این باورند که خدا بر و در عالم عمل می‌کند و به‌گونه‌ای که

1. Plurality.

می تواند به صورت های مختلف توسط ما تجربه شود. خدا به مثابه حقیقت وجودی عالم، واقعی، منبع عالم و معنای غایی آن است. وقتی ما انسان ها به سوی این معنای غایی از طریق مناسک مذهبی رو می آوریم، آن را به مثابه امر مقدس تجربه می کنیم (همان: ۲۵). فراسوی تجربی مستقیم ما، خدا در عالم عمل می کند، ظهور تاریخی خود را ساختمند می کند. در بسیاری از سنت های مذهبی غرب، خدا به طور خاص به نفع فقرا و سرکوب شده ها عمل می کند. لذا، برای ما، خدا نه تنها یک ایده آل افلاطونی - خدای فیلسوفان - بلکه خدایی زنده است که عمل می کند (همان).

از نظر آنان منبع اولیه معرفت خدا، تجربه دینی است که شامل تجاربی است که خدا موضوع مستقیم آن، علاوه بر تجارب طبیعت به مثابه خلق خدا، عمل خدا در شؤون انسانی و ... است. هر چند در نهایت، تجربه دینی محرک اولیه باور دینی است، اما همان گونه که اشاره شد تجارب دینی مثل هر تجربه دیگری می تواند خطا باشد. این تجربه های دینی با سنت های دینی مثل مراسم دینی، اعمال معنوی، عبادت فردی و اجتماعی و تأمل شخصی تعریف می شوند و شامل اعمالی که خوشایند خداست نیز می باشد. اگر کسی تجربه دینی ندارد، این می تواند تا حدودی به این خاطر باشد که آنها سر خود را در جهت مناسب نمی چرخانند. باید به این نکته توجه داشت که همان گونه که ممکن است کسی یک تجربه سکولار را به غلط، دینی تفسیر کند، این امکان هم وجود دارد که فردی یک تجربه دینی را یک تجربه زیبایی شناختی یا اخلاقی سکولار تفسیر کند. به هر حال، بسیاری از مردم، احتمالاً اکثریت بشریت دارای چیزی که آن را تجربه دینی می نامند، هستند (همان: ۲۶). برخی صفات خدا را می توان درک کرد و بعد از تجربه استعلایی، آن را آن گونه که هست توصیف کرد، حتی اگر این صفات فی نفسه وراء درک کامل باشند. رئالیسم انتقادی با هر دو دیدگاه جافتاده مربوط به محتوای غیرشناختی تجربه استعلایی و اتصاف آن به عملکرد نیروهای اجتماعی مخالفت می ورزند. پذیرش وجه عاطفی عمیق یک چنین تجاربی یا توجه به ریشه های آن و مجرای سنت های باورهای دینی، این مخالفت را تعدیل نمی کند (همان: ۲۶-۲۷).

استعلاء، مفهومی نسبی است و مربوط به ظرفیت انسانی برای غلبه بر برخی حالات یا سطوح موجود آگاهی، شامل معرفت است. در این تعابیر، استعلاء همه جا و برای هر کسی

است. غیاب آن تنها ساخته و پرداخته آن دسته از فیلسوفان غیر رئالیستی است که معرفت را با وجود تلفیق می‌کنند. در عوض، استعلاء، در تمایز اساسی رئالیستی انتقادی بین قلمرو ناگذرایی واقعیت و معرفت گذرای ما از آن مستتر است. استعلاء همواره مبتنی بر یک بنیان متشکل از معرفت پیشاپیش موجود، شامل نظریه‌ها، باورها، معرفت ضمنی و اعمال سستی است، هر چند هیچ‌گاه قابل تقلیل به آن نیست (همان: ۲۷).

آنان ضمن اشاره به سه نوع استعلاء (در رابطه با اشیاء (شامل ایده‌ها)، در رابطه با مردم، و در رابطه با خدا)، در خصوص رابطه سوم (روابط سوژه - متعالی) اظهار می‌دارند که این روابط، ریشه در یک سنت دینی توصیفی دارد، اما به واسطه آگاهی شخصی از خدا به مثابه واقعیت غایی، ارتقاء و استعلاء می‌یابد، که ممکن است به طرق و موقعیت‌های متنوع درک شود. یک چنین تجاربی تنها به صورت استعاره‌ای و مقایسه‌ای اظهار می‌شوند (همان). تجربه دینی، استعلایی است، نه صرفاً به این دلیل که متضمن ارجاع به امر متعالی است، بلکه به این علت که شناخت و وجه عاطفی ما را فراتر از واقعیت متعارف گسترش می‌دهد. فراتر از زمینه سنت توصیفی خود حرکت می‌کند. ما تأکید می‌کنیم که خوبی بی‌نهایت متضمن محرکی قدسی برای بیان ماهیت آن است. تجربه آن می‌تواند درون یک چنین شیوه‌های درک خدا مثل دعا، تأمل، سکوت و تنهایی شکار شود (همان: ۲۸).

نویسندگان این اثر ذیل سؤال، آیا خدا جهان را استعلاء می‌بخشد یا درون آن حلول می‌کند، اظهار می‌دارند که تمام ما در برابر دو نهایت و دو سرطیف حلول کلی و استعلای کلی خدا مقاومت می‌ورزیم. در حالی که خدا در عالم حلول کرده است، خدا پا فراتر از عالم می‌نهد. خدا بیش از عالم، حتی به مثابه یک کلیت است. برعکس، عالم با خدا گستردگی مشترک ندارد، چون تمام عالم خدایی و از خدا نیست. به عقیده ما، بخشی از عالم حتی در مخالفت با خداست (همان: ۲۹).

به‌طور خلاصه، ادعاهایی درباره استعلای انحصاری یا حلول کامل خدا هر دو گزاره‌های هستی‌شناختی مسأله‌دار هستند. هر دو متضمن معرفت‌شناسی‌های غیر قابل قبول‌اند. استعلای کامل و انحصاری ما را به غیر قابل دسترس بودن معرفت‌شناختی سوق می‌دهد و حلول کامل و انحصاری ما را به مغالطه معرفت‌شناختی می‌کشاند. در عوض، ما تأکید می‌کنیم که اگر خدا بخواهد که چیزی درباره ماهیتش برای ما آشکار شود و ما

چیزی درباره خدا در کل بدانیم، باید واجد میزانی از هر دوی حلول و تعالی باشد (همان: ۳۱). استعلاء، با حلول در مورد رابطه انسان با خدا نیز کاربرد دارد. این امر، خدا به مثابه درون و وراء ما را تحکیم می‌کند. چون خدا تعیین کننده آن چه ما هستیم، نیست؛ زیرا ما اراده آزاد و مستقل خود را اعمال می‌کنیم، ما ممکن است وارد انواع گوناگون گناه - فردی و ساختاری - شویم. در شرایطی که خدا در اختیار می‌گذارد و قادر می‌سازد، ما انتخاب می‌کنیم. این ما را وارد مسأله شر می‌کند (همان).

چگونگی فهم ما از ترکیب خیر و شر در عالم، وابسته به فهم ما از حلول خداست. هر سه بر این باورند که آنچه در عالم به نظر شر می‌آید، غالباً شر است. اما سؤالی که بلافاصله طرح می‌شود این است که چگونه می‌توانیم این شر را با خدایی که هم‌زمان خیر مطلق و قادر مطلق است، جمع کنیم. آنان بر این باورند که این دو به صورتی مستقیم قابل جمع نیستند و بدین سان از گرایشات خاصی در الهیات فرآیندی یا پویایی پیروی می‌کنند که باور به قدرت مطلق خدا را رها می‌سازد. بر پایه این دیدگاه، خدایی که در تاریخ به عمل مشغول است، خدای مبارزی است که با ما متحمل رنج می‌شود. این قدرت مطلق با نیروی قدسی اراده آزاد و اعطایی به بشر به چالش کشیده نمی‌شود، بلکه با خویشنداری خدا در برابر لغو استقلال ما محدود می‌شود (همان: ۲۳).

مسأله «شر»، یک مسأله واقعی است و بدین سان نیازمند یک راه حل است. با توجه به قادر مطلق و خیر مطلق بودن خدا، بسیاری از معتقدان مذهبی، دومی را انتخاب می‌کنند. به هر حال، ما باید خیر و خوبی را عبادت کنیم نه قدرت را؛ و خدا می‌تواند بسیار قدرتمند باشد بدون آنکه قدرت مطلق باشد. شیوه‌های بدیل یا مکملی برای جمع شر و خدا وجود دارد. با الهام از روی بسکار، خدا به مثابه درون انسان بودن و نه آغشته به او بودن، در اختیار می‌گذارد و توانمند می‌سازد، اما ما انتخاب و تعیین می‌کنیم. بر پایه این دیدگاه، خدا با خطا، شر و گناه سازگار است (همان). بر پایه دیدگاه عدل محور اسلامی نیز خدا نمی‌تواند عادلانه برخورد نکند یا ظالمانه برخورد کند. خدا واضح اخلاقیات در قالب حقایق وجودی است که خود مقید به آنها بوده و خاطی آنها نیست. بر اساس این، طبیعی است که قدرت خدا محدود خواهد شد. خدا کار غیر اخلاقی انجام نمی‌دهد. هر چند افعال اخلاقی نیاز به تکیه‌گاه دارند و اگر خدا، خیر اعلی و حقیقت مطلق نبود، عمل تکلیف‌گرایانه اخلاقی هم

بی‌معنا می‌شد و توجیه فلسفی و برهانی نمی‌یافت، اما بحث ضرورت وجود تکیه‌گاه فلسفی را نباید با نظریه فرمان الهی در اخلاق - که نوعی اراده‌گرایی و اشعری‌گری را تداعی می‌کند - خلط کرد.

به تعبیر این سه رئالیست انتقادی، وجه مشترک سنت‌های غربی و شرقی فهم این نکته است که ما برخوردار از یک جوهر خداگونه^۱ هستیم که هنوز آن را آشکار و متجلی نساخته‌ایم. آنچه اساساً هستیم، هنوز نیستیم. آنچه ما را از تجلی جوهرمان، باز می‌دارد نیز صرفاً مقاومت شخصی مان نیست، بلکه کل تاریخ جمعی انسان و شرایطی است که به هنگام تولد وارث آن هستیم. بیگانگی^۲ ما از خدا و از خود واقعی مان با سنت‌های مختلف گره خورده و رقم زده شده است. شرق از مایا^۳ و اویدیا^۴ و غرب از گناه یاد می‌کند. در این فرآیند، ما فراموش کرده‌ایم که کیستیم. این موردی از مخالفت با خدا و خود مفروض و اساسی مان است. اما چگونه می‌توانیم خود را از این بیگانگی نجات دهیم؟ کارهای زیادی باید انجام دهیم، چون وظایف، جمعی و فردی‌اند. باید ساختارهای گناه‌آلود را زدود. در سطح فردی، در شرق، تجربه خاص، روشنایی، تجربه خود واقعی مان و ترک خود و در غرب، تجربه خاص، استغفار است. استغفار، تحول قلب، تجدید جهت‌گیری در فضای اخلاقی است، از آنچه خدایی نیست به سوی آنچه خدایی است. استغفار مسیر را برای نجات مهیا می‌سازد. قطع نظر از قضاوت‌های روشنایی و استغفار، هر دو در عنصر طرد خودخواهی از خود بیگانه مشترک‌اند (همان: ۳۳-۳۴).

نکته جالب در نگاه رئالیست‌های انتقادی مزبور به خدا این است که برخلاف برخی دیدگاه‌های رایج که خدا را صرفاً خالق عالم دانسته و توجهی به نگه‌دارندگی عالم از سوی خدا و تبعات آن ندارند، مثل طبیعت‌گرایی خردگرایانه دکارتی و رئالیسم تجربی، رئالیست‌های انتقادی مذکور صراحتاً بر نقش حافظ عالم بودن خدا تصریح دارند: «خدا خالق عالم است، نه صرفاً به این مضمون که خدا زمانی در گذشته منشأ عالم بوده است،

1. Godlike.

2. Alienation.

3. Maya.

4. Avidya.

بلکه به این معنا نیز که نگه‌دارنده آن است - که ما به وجود او و در تمام لحظات متکی هستیم. بر این اساس، حتی اگر عالم وجودی ازلی داشته است، باز هم درست است که بگوییم مخلوق خداست. حتی در فروافتادگی‌اش، عالم به دلیل پایداری عشق خدا به آن وجود دارد (همان: ۳۵).

نتیجه آن، این است که ما نمی‌توانیم به‌طور کامل از خدا بیگانه باشیم. بیگانگی کامل مستلزم عدم وجود ماست. خدا، یگانه‌ای است که در آن، تمام اشیاء انسجام می‌یابند. لذا تا آن‌جا که اشیاء، بیگانه از خدا باشند، کاملاً متحد نخواهند بود. آنها علیه خود و علیه یکدیگر تقسیم می‌شوند؛ آنها نابودشونده و نابودکننده هستند. فقدان اتحاد آنها همسان عدم آنهاست؛ وجود آنها بدون میزانی از خودبیگانگی هیچ چیز حتی در فروافتادگی و عمل غلطشان نخواهد بود. موجودات عالم تنها به دلیل خدا می‌توانند وجود داشته و عمل کنند. شر وابسته به خیر است، اما خیر وابسته به شر نیست. به همین ترتیب، فروافتادگی وابسته به خلقت است اما خلقت وابسته به آن نیست. عشق نامشروط خدا پایان‌بخش هر گونه بیگانگی از اوست. این عدم تقارن هستی‌شناختی زمینه را برای این باور فراهم می‌کند که بیگانگی نه کامل و نه نهایی است. حتی اگر بیگانگی کامل نباشد، مناسب است که خود را بیگانه از خدا توصیف کنیم. یکی از تجلیات این بیگانگی، احتمالاً دشواری بسیاری از مردم در تجربه کردن خداست، که به انکار خدا نیز می‌انجامد (همان).

براساس اندیشه آندرو کالیر در کتاب وجود و امر ارزشمند که در این فصل مشترک نیز به آن اشاره می‌شود، عشق و عقلانیت در مقابل هم نیستند، اتفاقاً عشق جهت‌گیری مناسب عقلانی به سوی چیزی است که ارزش ذاتی دارد. براساس دیدگاه کالیر، وجود همواره ارزش ذاتی دارد. لذا، وجود تمام اشیاء، شامل فضایل، را باید ارج نهاد و عشق ورزید. نتیجه منطقی آن، این است که طبیعت، مستقل از فایده‌اش برای بشریت، واجد ارزش ذاتی می‌شود. طبیعت را به مثابه هدفی در خود می‌توان دوست داشت (همان: ۳۷). نویسندگان این کتاب در پایان این فصل به بحثی کوتاه با عنوان «خدا از ما چه می‌خواهد؟» می‌پردازند که به نظر می‌رسد در خصوص چرخش معنوی - دینی جدید می‌توان به آن توجه کرد. مهم‌ترین هدف بشر، رهایی از بیگانگی با خدا و تجلی خدا در تمام اشیاست. این هدف در وهله اول مستلزم یگانگی ما با خداست؛ اما این امر مستلزم نجات مخلوق است. کاری که

بشر می‌تواند انجام دهد، مثل خیر، علم، مراقبت از مظلوم و طبیعت، بخشی از این هدف است. جامعه انسانی نیز می‌تواند تصویری از حکمرانی خدا باشد اگر مبتنی بر عدالت، گذشت، برادری و آزادی از ستم باشد (همان: ۳۹). می‌توان مدعی شد که هر چیزی در عالم قابلیت برای اتحاد با خالق دارد. به هر حال، به عنوان موجودات عقلانی، انسان‌ها گرایش فعالی برای این یگانگی و برای مشارکت در عمل وحدت‌بخشی تمام اشیاء با خدا دارند. این گرایش می‌تواند کم‌وبیش آگاهانه، کم‌وبیش سرکوب شده و نادیده انگاشته شده باشد. فهم و تحقق این گرایش کمال غایی ماهیت انسانی است (همان: ۴۰).

نتیجه‌گیری

در تقابل و مواجهه با فیلسوف نهیلیست شناخته شده (نیچه)، باید گفت خدا در فضای علمی - آکادمیک زنده شده است. اگر روزی، فضای غالب در فعالیت‌های علمی و دانشگاهی در اختیار کفری بود که ایمان به خدا باید خود را اثبات می‌کرد، امروزه اگر نگوییم برعکس شده است، مساوی شده است. همان قدر که از معتقدان به خدا انتظار داریم تا ایمان به خدا و خدا را ثابت کنند و به بحث بگذارند، از ملحدان انتظار است تا الحاد و بی‌ایمانی خود را اثبات کنند.

امروزه در شرایطی به سر می‌بریم که با تفوق مباحث هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و طرح ناگذرایی وجودی، فرافعلیت و فرو نکاستن واقعیت به فعلیت و حادثه قابل مشاهده و طرح لایه‌لایه بودن واقعیت، ناگزیر به اعتراف به موجودی مطلق می‌شویم که برخلاف مشروط و ممکن بودن هر شیئی، شرط بلا شرط و مطلق هر شرط و امکانی به‌شمار می‌رود. اما آیا این امر لزوماً به معنای بازگشت به نهاد دین است؟ آیا اگر دین، به رغم برخی مواضع مثبت و متعالی و بسترسازی مستعد برای بسیاری از تحولات بشری، موضعی دیگر می‌گرفت و به تعبیری به وراء دیوارهای نهادی‌اش می‌اندیشید و خود را جامع‌تر و فراگیرتر، مسئول سرنوشت و نجات انسان‌ها از بیگانگی با خدا و بسط عدالت، گذشت، برادری و برابری و رهایی از ستم می‌دانست و منظومه‌ای‌تر می‌اندیشید و موضعی دیگر اتخاذ می‌کرد و مسئولیت و رسالت خویش را به حیات خصوصی و فردی، آن هم با غفلت از دلالت‌ها و نتایج اجتماعی آن فرو نمی‌کاست و ضمن پافشاری بر اجتناب از خطاهای

فردی، حساسیت کافی و حتی بیشتری نسبت به خطاهای بزرگتر اجتماعی و جلوگیری از آنها از خود نشان می‌داد و با انسان و حقوق فراگیر او همدلانه‌تر برخورد می‌کرد، تاریخ و اتفاقاتی دیگر برای بشر رقم نمی‌خورد؟

به هر حال، قطع نظر از هر شرایط تاریخی و معرفتی مثبت و منفی‌ای که پشت سر گذاشته شده است، امروزه لزوم توجه‌پذیری مابعدالطبیعی آرمان‌های بشری، زمینه مستعد تاریخی دین در پذیرش این آرمان‌ها، توجه به رابطه مفهومی خدا و انسان و قابلیت‌های او، به‌مثابه مبنای توجه‌پذیری حقوق انسانی، توجه به حکایت‌گری و زبان‌گزاره‌ای دین و معطوف به حقیقت و فرو نگاهیدن دین به عرصه ایمان و احساس و تجربه دینی شخصی و گروهی و محروم‌نکردن دین از عقلانیت داوری که تنها با گفتگوی دینی و گشودگی نسبت به نقد به دست می‌آید، توجه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و کنارزدن پرده‌های واهی و القایی سکولاریسم و پی‌بردن به غفلت‌های تاریخی و برملا شدن آثار منطقی و اجتماعی جریان‌ات غیر دینی انسان‌نگارانه و پسمادرنیستی و مربوط به چرخش زبانی، جزء علائم و نشانه‌هایی هستند که فضا را برای «چرخش معنوی» یا «چرخش دینی» معاصر مهیا کرده‌اند که ورود جریان شناخت‌شناسی و فکری رئالیسم انتقادی و متفکرانی مثل روی بسکار، آندرو کالیر، مارگارت آرچر، راجر تریگ، داگلاس پورپورا و ... یکی از نشانه‌های بارز این چرخش است.

متولیان نهادی و رسمی‌تر دینی، این بار باید با چشمانی بازتر به رصد کردن این اتفاقات و ریشه‌های تاریخی و معرفتی آنها بپردازند و شجاعانه و با آسیب‌شناسی مواضع گذشته و حال خود، سهم خود در برخی اتفاقات ناگوار و غیرانسانی و غیرالهی و مغایر با آرمان‌های متعالی و شناخته شده یک حیات دینی معقول را بپذیرند و در اصلاح آن اهتمام جدی ورزند. این آسیب‌شناسی نیز طیف گسترده‌ای از نوع مباحث کلامی و الهیاتی تا انضمامی‌تر، نوع مواجهه با مسائل جدید و مربوط به حقوق انسانی و اتفاقات و شرایط سیاسی و اجتماعی دارد.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
* نهج البلاغه.
* نهج الفصاحه.
۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
 2. Aram I (2007), *For a Church Beyond its Walls*. Antelias, Lebanon: Catholicos of Cilicia.
 3. Pontifical Council for Justice and Peace (2004), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Liberia Editrice Vaticana.
 4. Roger Trigg (2007), *Religion in Public life*. New York:Oxford.
 5. Margaret s. Archer, Andrew Collier and Douglas V, Porpora (2004), *Transcendence, Critical realism and God*, London and New York: Routledge.
 6. Roy Bhaskar (2000), *From East to west, Odyssey of a Soul*, New York: Routledge.

ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی

در تدبیر جوامع

نصرالله آقاجانی*

چکیده

سنت‌های اجتماعی، عبارتند از قوانین حقیقی یا تکوینی که ارتباط نفس‌الامری حقائق را در جهان عینی نشان می‌دهند. سنت الهی در جامعه، رفتاری است که خداوند با اجتماعات بشری بر اساس حکمت خود، به صورت ابتدایی یا مقابله‌ای انجام می‌دهد. این سنت‌ها که بیان‌گر قانون‌مندی جامعه و تاریخ است، نشان از رابطه‌ای تکوینی بین اعمال انسانی با عالم هستی است که منشأ آثاری وجودی برای انسان‌ها خواهد بود. بازشناسی ویژگی‌های سنت‌های الهی و انواع آن، دغدغه اصلی این مقاله است تا نگاه جامعی را ترسیم کرده و فرصت تازه‌ای را برای گفت‌وگو طرح تفصیلی درباره سنت‌ها فراروی اندیشمندان خواهد گذاشت. انواع سنت‌های الهی در جوامع را می‌توان در سه دسته کلی: سنت‌های مطلق، سنت‌های مشروط به ایمان و سنت‌های مشروط به کفر تقسیم کرد که هر یک از آن‌ها، انواعی از سنت‌ها را در بر می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

سنت‌های اجتماعی، سنت الهی، جوامع، قانون‌مندی.

مقدمه

سخن گفتن از سنت‌های اجتماعی تنها یادآور تاریخ گذشته نبوده بلکه بیان‌گر قانون‌مندی نسبت فعل خدا با گذشته، حال و آینده بشریت است. سرنوشت ملت‌ها و حوادث تاریخ به یکدیگر شباهت داشته و از مطالعه در سرگذشت پیشینیان می‌توان سرنوشت آینده را رقم زد. بازشناسی سنت‌های الهی در گذشته، همانند آئینه‌ای خواهد بود که نتیجه حرکت ما را به سوی آینده نشان خواهد داد. از سویی دیگر سنت‌های اجتماعی همانند قوانین طبیعی نیست که با کشف یک قانون طبیعی، به سرعت و با قاطعیت از پیش‌بینی یا تحقق حوادثی می‌توان سخن گفت که مشمول آن قانون طبیعی است. سرّ مطلب به وجود اصل ضرورت و رابطه علی و معلولی بین پدیده‌های مادی از یک سو و احاطه علمی انسان به پدیده‌ها از سوی دیگر باز می‌گردد. اما قوانین اجتماعی هرچند مبتنی بر اصل علیت هستند ولی از آن‌جا که با مقوله اختیار انسان به عنوان جزئی از علت تامه و نیز چگونگی تدبیر الهی بر اساس حکمت خویش مواجه هستیم، احاطه علمی ما را از تحقق قوانین اجتماعی - نه اصل قانون‌مندی اجتماعی - یا پیش‌بینی از آن با مشکل مواجه می‌سازد. راز این مطلب در امکان تغییر گزینش‌های انسان و عدم احاطه علمی ما به پیامدهای آن یا زمان تحقق این پیامدها است. بدیهی است که هر نوع گزینشی از سوی انسان، پیامدهای تکوینی خاصی به دنبال دارد در حالی که تحقق این پیامدها در گرو زمینه‌هایی است که علم و آگاهی ما احاطه کاملی به همه ابعاد آن ندارد؛ البته وحی و معصوم می‌تواند این راه را به روی ما باز کرده، ویژگی‌ها و شرائط سنت‌های الهی در جامعه و حتی زمان تحقق آن را بیان کند. این مهم در بررسی تفصیلی هر یک از سنت‌های الهی در جامعه است ولی در این نوشتار به بازشناسی ویژگی‌های کلی سنت‌های الهی در جامعه و انواع آن پرداخته خواهد شد؟

مفهوم‌شناسی سنت

سنت در نزد اهل لغت عموماً به معنای روش، سیره، طریقه، صورت - از آن نظر که صاف، نرم و صیقلی است - آمده است (الجواهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۱۳۸، و ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۶: ۳۹۸-۳۹۹؛ و نیز الطریحی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۶۸) و ریشه آن را در این قول عرب دانسته‌اند: «سَنَّ الْمَاءَ إِذَا وَالِيَ صَبَّهً» یعنی آب را پیایی و آسان و روان ریخت. بنابراین سنت در لغت به معنای جریان مستمر و

آسان یک شیء است. مضمون معنای لغوی سنت، در همه معانی اصطلاحی آن به نحوی وجود دارد:

۱. در متون تفسیری، سنت به همین معنای لغوی اخذ شده است. مرحوم طباطبایی در تعریف سنت می‌نویسد: «السنن جمع سنة و هی الطريقة المسلوكة فی المجتمع»؛ سنت به معنای طریقه‌ای است که جامعه در آن سیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۲۱). مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان سنت را به معنای روش مستمر و جاری بیان کرده است: «السنة، الطريقة فی تدبیر الحکم و سنة رسول الله ﷺ طریقه‌ته التي أجزاها بأمر الله تعالى فأضيفت إليه و لا يقال سنته إذا فعلها مرة أو مرتين لأن السنة الطريقة الجارية» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۸۱).

۲. در اصول فقه، سنت به یکی از منابع استنباط احکام شرعی اشاره دارد و شامل قول، فعل و تقریر معصومین می‌باشد. در اصطلاح فقه، سنت مفهوم محدودی به خود گرفته و به معنای «مستحب» به کار می‌رود لذا گاه آداب و سنن هم به همین معنا اطلاق می‌شود. البته روشن است که واژه «اهل سنت» در تعابیر فقهاء و متکلمین، همان «عامه» یا برادران اهل سنت در مقابل «خاصه» یا شیعه می‌باشد.

۳. اصطلاح سنت در روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام، معمولاً برای دلالت داشتن بر «سنت پیامبر» اطلاق می‌شود و به معنای عام شریعت اسلامی و روش نبوی بوده و در نقطه مقابل بدعت به کار می‌رود. به عنوان مثال در نهج‌البلاغه سنت به معنای روش پیامبر گرامی اسلام در موارد بسیاری آمده است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در باره شرائط حاکم اسلامی می‌فرماید: *و لا المَعْطَلُ لِلسُّنَّةِ فَيَهْلِكُ الأُمَّةُ*: هیچ‌گاه سنت را رها نمی‌کند تا امت به هلاکت رسد (خطبه: ۱۳۱) و یا فرمود: *و ما أُحْدِثْتُ بِدَعَةً إِلاَّ تُرِكَ بِهَا سُنَّةٌ*: هیچ بدعتی پدید نمی‌آید جز این که سنتی به وسیله آن از بین می‌رود (خطبه: ۱۴۵).

۴. در جامعه‌شناسی، گاه سنت معادل «Tradition» و به معنای هنجارهایی با طول عمر طولانی می‌باشد که ممکن است از عمر چند نسل هم تجاوز کند؛ این دسته از هنجارها مجموعه‌ای از میراث فرهنگی به نام سنت را به وجود می‌آورد (بیرو، ۱۳۷۵: ۴۳۲).

۵. هم‌چنین گاه مقصود از سنت‌های اجتماعی در مباحث اجتماعی به خصوص در فلسفه تاریخ، «قانون‌مندی‌های اجتماعی» است. سنت‌های اجتماعی در این اصطلاح، به معنای قوانین حقیقی یا تکوینی است و یک ارتباط نفس‌الأمری بین حقائق در جهان عینی را

حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۱۴) که مراد ما از «سنت‌های اجتماعی» همین معنا است. سنت‌های الهی روش‌های است که خداوند برای تدبیر و اداره امور انسان و جهان به کار می‌برد (همان: ۴۲۵).

بر اساس معنای اخیر، سنت از دو جهت بسیار فراگیر است؛ یکی از جهت تنوع روش‌ها و تدابیر الهی که در قالب سنن او ظهور می‌یابد و دیگری از جهت شمول آن در همه پهنه هستی از انسان و غیر انسان و از دنیا تا آخرت، هیچ موجودی، خارج از قلمرو سنت‌های الهی نیست و بر هر موجودی و از جمله انسان، در هر موقعیت و زمانی یک یا چند سنت الهی حکومت می‌کند. به تعبیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «إِنَّ حُكْمَهُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَاحِدٌ»؛ حکم الهی نسبت به اهل آسمان و اهل زمین یکی است (نهج البلاغه، خطبه: ۱۹۲). احکام تکوینی و سنن الهی هیچ مخلوقی را در پهنه آسمان، زمین و دنیا و آخرت مستثنی نمی‌کند.

۶. در قرآن کریم واژه «سنت» به صورت مفرد، ۱۶ مرتبه ذکر شده است. مانند: «فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ»؛ به یقین سنت [خدا در مورد] پیشینیان گذشت (انفال: ۳۸) و به صورت جمع یعنی «سنن»، دو بار آمده است؛ «قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ»؛ قطعاً پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است پس در زمین بگردید (آل عمران: ۱۳۷)؛ سنت در همه این موارد به همان معنای لغوی یعنی رفتار و روشی که استمرار داشته است، به کار رفته است. هر چند واژه «سنت»، در قرآن برای سنت عذاب و نکال خداوند نسبت به مشرکین و اهل فسق و فجور استفاده شده است؛ از قبیل: «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (حجر: ۱۳) به او ایمان نمی‌آورند و راه [و رسم] پیشینیان پیوسته چنین بوده است، اما با توجه به دیگر تعابیر مربوط به سنت‌ها در قرآن کریم، گستره و شمول سنت‌های الهی از سنت عذاب فراتر رفته و انواع روش‌ها و افعال الهی نسبت به انسان‌ها را دربر می‌گیرد. قرآن، سنت الهی درباره پیامبران را چنین می‌فرماید: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا» (احزاب: ۳۸) بر پیامبر در آنچه خدا برای او فرض گردانیده، گناهی نیست. [این] سنت خداست که از دیرباز در میان گذشتگان [معمول] بوده و فرمان خدا همواره به اندازه مقرر [و متناسب با توانایی] است؛ و یا درباره سنت برتری مؤمنین نسبت به کفار یادآور می‌شود که: «و اگر مؤمن هستید،

سستی نکنید و غمگین نشوید که شما برترید» (سوره آل عمران: ۱۳۹). این سنت‌ها که برخاسته از حکمت اوست، قابل تعمیم به همه انسان‌ها و امت‌ها می‌باشد. برخی از آیات قرآن کریم بیان‌کننده نوعی از روش‌های الهی است؛ هرچند با لفظ «سنّه» نیامده است (مانند آیه ۱۳۹ آل عمران). بنابراین در بررسی سنت‌های الهی در قرآن، تنها ملاحظه واژه «سنت» و کاربردهای آن کافی نیست دارد.

جریان سنّت الهی در جامعه به معنای ظهور روش الهی در تدبیر جوامع به اقتضای حکمت خود و استدعاء و استعداد بشری است. این روش‌ها از سنخ امور حقیقی و تکوینی بوده و همانند ریزش آسان و پیاپی آب در جامعه انسانی جاری می‌باشد، خواه از روش‌های لطف و رحمت الهی و یا از روش‌های قهر و غضب او باشد (محمدی گیلانی، ۱۳۷۵: ۵۱). سنت اجتماعی خداوند یعنی رفتارهایی که خداوند با اجتماعات بشری (از آن نظر که اندیشه، احساس و رفتار مشترکی داشته‌اند) بر اساس حکمت خود به صورت ابتدایی یا مقابله‌ای انجام می‌دهد. این دسته از سنت‌ها به معنای قانون‌مندی‌های جامعه و تاریخ در قرآن کریم است.

مطلب دیگر آن که موضوع و متعلق سنت‌های الهی قبل از هر چیز، عقائد، اخلاق و رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها است که اگر در مسیر توحید و عبودیت خداوند متعال باشد، مجرای دسته‌ای از سنت‌های الهی است و اگر در جهت شرک و استکبار باشد، مجرای دسته دیگری از سنت‌ها خواهد بود؛ چنان که فرمود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶).

نسبت قانون‌مندی جامعه و قانون‌مندی تاریخ

نسبت جامعه و تاریخ در موضوع قانون‌مندی چیست؟ آیا قانون‌مندی جامعه، به معنای قانون‌مندی تاریخ است یا متفاوت با آن می‌باشد؟ با ملاحظه نظریه‌های فیلسوفان تاریخ در باب قانون‌مندی تاریخ، مشخص می‌شود که هر یک از این نظریه‌ها تبیین‌کننده تحولات جوامع و تمدن‌ها بر اساس قوانین و سنت‌های خاص می‌باشد.

برخی برای تاریخ، هویتی حقیقی قائل‌اند که انسان‌ها و پدیده‌های انسانی را دربر گرفته

است و هیچ راه گریزی برایشان باقی نگذاشته است. هگل، تاریخ را کشتار گاه اراده‌های فردی انسان‌ها می‌داند و مارکس انسان‌ها را همچون قابله‌ای تلقی می‌کند که تنها به وضع حمل تاریخ کمک می‌کنند. حقیقت آن است که تاریخ به این معنا وجود حقیقی ندارد تا از قوانین آن سخن گفت. تاریخ همان افراد و روابط انسانی است هنگامی که غبار زمان بر آن نشسته باشد. تاریخ به این معنا فراتر از وجود انسان‌ها و قوانین مربوط به حیات انسانی، خود یک حقیقت مستقلی ندارد تا انسان‌ها را با روح یا قوانین خویش به جلو ببرد. بنابراین سنت‌های تاریخ، همان سنت‌های اجتماعی‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳: ۳۴۹-۳۵۲). طرح قصص و حکایت‌های تاریخی در قرآن کریم که به هدف هدایت و پند گرفتن انسان‌ها است، هر چند قانون‌مندی جامعه و نظام تکوین را نشان می‌دهد اما از این دسته آیات نمی‌توان استفاده کرد که تاریخ به‌عنوان موجودی مستقل از جامعه دارای حیات و قدرتی تعیین‌کننده بر افراد و جوامع است و تا رسیدن به مقصد معین به حرکت خود ادامه می‌دهد. این دسته از آیات تکرارپذیری این قوانین را در گذر زمان به تناسب وضعیت خاص جوامع و افراد گوناگون نشان می‌دهد:

«عادیان به تکذیب پرداختند؛ پس عذاب من و هشدارها [ی من] چگونه بود. ما بر [سر] آنان در روز شومی به طور مداوم تندبادی توفنده فرستادیم [که] مردم را از جا می‌کند؛ گویی تنه‌های نخلی بودند که ریشه کن شده بودند. پس عذاب من و هشدارها [ی من] چگونه بود و قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست» (قمر: ۱۸-۲۲).

بین سنت‌های اجتماعی به مثابه قانون‌مندی‌های حیات اجتماعی و تاریخ به مثابه «تمدن‌های انسانی» ارتباط برقرار است. در قرآن کریم بعد از نقل تاریخی از گذشتگان، تغییر آن را به «سنة الله» نسبت می‌دهد. قاعده کلی در این باره آن است که نتیجه کار نیک و بد شما به خودتان برمی‌گردد و اگر انسان‌ها به فساد برگردند، خداوند هم به مجازات آنها برمی‌گردد و اگر به صلاح برگردند، خداوند هم به صلاح و سعادت آنها برمی‌گردد. این تکرارپذیری سنت‌های الهی که از آیات ذیل به دست می‌آید، بیان‌گر قانونمندی جامعه و تاریخ است:

«فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳)؛ «پس آیا جز سنت [و]

سرنوشت شوم] پیشینیان را انتظار می‌برند و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت»، «وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا» (اسراء: ۸) «و اگر [به گناه] باز گردید [ما نیز به کیفر شما] باز می‌گردیم». بنابراین قانون‌مندی‌های تاریخ، همان سنت‌های اجتماعی است که همواره در بستر زمان جاری خواهد بود. البته این قانون‌مندی‌ها، جبر را به همراه ندارد. به عبارت دیگر، انسان هر چند همواره مشمول سنتی از سنن الهی در جامعه است اما این اختیار را دارد تا از ذیل سنتی به سنت دیگری بگریزد یعنی شرائط اجتماعی را به گونه‌ای تغییر دهد تا مشمول سنت دیگری شود:

«کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، [وقتی] فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: در چه [حال] بودید؟ پاسخ می‌دهند: ما در زمین از مستضعفان بودیم. می‌گویند: مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید. پس آنان جایگاهشان دوزخ است و [دوزخ] بد سرانجامی است» (سوره نساء: ۹۷).

مطابق این آیه، سنت استضعاف یک قانون‌مندی است اما سنت هجرت در مقابل آن، راهی دیگر می‌باشد و هیچ‌گاه سنت اولی توجیه‌گر ترک سنت دومی نخواهد بود.

اثبات جریان سنت‌های الهی در جامعه

در بررسی امکان وجود سنت‌های الهی یا اثبات آن در جامعه، اصول و مبانی نظری تأثیر به‌سزایی دارند. این اصول با توجه به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد نظر یک محقق، سامان یافته و چگونگی تحلیل و تفسیرهای او را از موضوعات و مسائل گوناگون تعیین می‌کنند. بر اساس نگرش اسلامی، ربوبیت خداوند در تمامی شؤون هستی گسترده است و هیچ تغییر و تحولی در عالم جز با اذن الهی و ربوبیت تکوینی او به وجود نمی‌آید:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید: ۲۲)؛ «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [= به شما] نرسد مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم در کتابی است این [کار] بر خدا آسان است». هم‌چنین تأکید می‌کند که: «و اگر خدا به تو زیانی برساند، کسی جز او برطرف‌کننده آن نیست و اگر خیری به تو برساند، پس او بر هر چیزی تواناست و اوست که بر بندگان

خویش چیره است و او حکیم آگاه است (سوره انعام: ۱۷-۱۸).

آفرینش انسان به‌عنوان جزئی از دستگاه عظیم خلقت و نیز فرآیند رشد و افول او هیچ‌گاه از قدرت الهی و قوانین هستی، بیرون نیست. دست آفرینش الهی، مسیر تکوین و تکامل موجودی به نام انسان را چنان بر اساس سنت‌های مستحکم رقم زد که انحراف و تخلف از آن امکان ندارد. بنابراین سرنوشت افراد، گروه‌ها و جوامع و نیز تحولاتی که در زندگی ایشان اتفاق می‌افتد با این که با اختیار و آزادی عمل انسان‌ها همراه است اما هیچ‌گاه از تدبیر و ربوبیت خداوند خارج نبوده و مبتنی بر نظام خلقت او و در چارچوب اصل علیت و هدفمندی آفرینش می‌باشد.

اصل مهم دیگری که اثبات وجود سنت‌های اجتماعی مبتنی بر آن است، ارتباط بین رفتار انسانی و پدیده‌های اجتماعی با عالم کیهانی است. پدیده‌های انسانی، رابطه‌ای تکوینی و وجودی با جهان و عالم هستی دارند که تعامل آن دو، منشأ آثار وجودی خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۶). قرآن کریم از تأثیرگذاری عملکرد جامعه انسانی بر طبیعت و نوع تعامل طبیعت با آن پرده برمی‌دارد: «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً بر کاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم ولی تکذیب کردند. پس به [کیفر] دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم» (سوره اعراف: ۹۶). طرح قصص انبیاء و امت‌های سابق در قرآن کریم و نیز تأکیدی که قرآن در تأمل و تدبیر آنها دارد، نشان‌دهنده وجود قوانین و سنت‌های مشترکی است که جوامع انسانی را در بر گرفته است.

بعد از اثبات جریان سنت‌های الهی در جامعه، تذکر این مطلب لازم است که جریان سنت‌های الهی به صفات خدا بازمی‌گردد؛ یعنی سنت‌ها از صفات الهی نشأت می‌گیرند و اقتضات این صفات نسبت به جریان سنت‌ها متفاوت است. به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی، خداوند تنها افاضه‌کننده هر چیزی است که لباس وجود بر تن می‌کند (حیات و ممات، رزق و روزی و ...) و نسبت این امور به خداوند متعال یکسان نیست تا به یک صفت بازگردد؛ زیرا در آن صورت، اصل سببیت باطل می‌شود. لذا خداوند، مریض را نه بدون سبب و نه با صفت منتقم، شفاء می‌دهد بلکه به صفت رحمانی و شافی خود، شفاءبخش است ولی مستکبران جبار را با صفت منتقم خویش به قهر و غلبه می‌گیرد. بنابراین هر کاری که خدا انجام می‌دهد به مقتضای یکی از اسماء و صفات مناسب او است و نیز هر

حادثه‌ای از حوادث عالم را به جهات وجودی خاصی که در آن هست و مناسب یک یا چند صفت الهی است و نوعی تلاؤم و اقتضاء بین آن دو است، [آن حادث را به] خود نسبت می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۶۴).

ویژگی‌های سنت‌های الهی در جامعه

۱. الهی بودن

سنت‌های الهی در قرآن کریم گاه به خدا نسبت داده می‌شود اعم از این که با واژه سنت آمده باشد مانند «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ» (احزاب: ۶۲) و یا با تعابیر دیگری بیان شود. مثل: «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (یونس: ۶۴) و گاه به انسان‌ها نسبت داده می‌شود. مثل: «وَقَدْ خَلَقْتُ سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ» (حجر: ۱۳). نسبت خدا با این سنت‌ها، نسبت فاعلی بوده ولی نسبت انسان‌ها با آن، نسبت قابلی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۴۲۶). سنت‌های الهی تجلی اسماء و صفات خداوند متعال در تدبیر بشریت و هدایت ایشان به سر منزل مقصود است. پس هر سنتی، «کلمة الله» می‌باشد. به تعبیر شهید صدر، با توجه با این که قوانین جامعه و تاریخ، تجلی اراده خدا و نمایان‌گر حکمت و تدبیر او در جهان هستی است، [بنابراین] استمداد از سنت‌های الهی به معنای برقراری پیوند با خداوند متعال و عالم غیب است، در عین حال، چنین پیوندی سنت‌ها را از بررسی علمی و عینی خارج نمی‌سازد (صدر، ۱۳۶۹: ۱۱۴-۱۱۷). حال که سنت‌های جامعه و تاریخ، وضع شده و منسوب به خدا هستند، هدف‌مندی آنها و نیز عدم انتساب به جبر تاریخی هم مفروض خواهد بود. اعتقاد به الهی‌بودن سنت‌ها و قانون‌مندی‌ها، سبب افزایش رویکرد توحیدی انسان‌ها و استمداد ایشان برای حرکت در ذیل سنت‌های سعادت‌بخش الهی خواهد شد.

۲. تکوینی بودن

سنت‌های الهی از سنخ تکوین و ایجاد و نه از سنخ اعتبار و تشریح هستند. به عبارت دیگر، خداوند در کنار برنامه تشریحی خود که توسط انبیاء آن را ارسال کرده و در آن پاداش صالحان و کیفر عاصیان را بیان کرده است، قوانین و سنن تکوینی را پشتیبان و باطن تشریح قرار داد تا اعمال فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی صورت باطنی خود را بیابند.

آیات و روایات مختلفی که از ثواب و عقاب اعمال و پیامدهای دنیوی و اخروی آنها سخن می‌گویند، ناظر به سنت‌های الهی هستند و بدون شک ثواب و عقاب از سنخ تکوین می‌باشند. تکوینی بودن سنت‌های الهی در جامعه، عمومی بودن آن از یک سو و اجتناب‌ناپذیری آن را از سوی دیگر ثابت می‌کند. امور تکوینی بر خلاف بسیاری از امور اعتباری گریزناپذیر می‌باشند؛ هر چند افراد، خود در تحقق آنها نقش بنیادی دارند. بنابراین سنت‌های الهی در جوامع را نه می‌توان نادیده گرفت و نه تغییر داد.

۳. هماهنگی سنت‌های تکوینی و تشریحی

سنت‌های تکوینی خداوند در جوامع انسانی هماهنگ با سنت تشریحی اوست. زیرا ربوبیت خدای متعال در هر یک از عالم تکوین و تشریح حضور دارد و هیچ‌یک از تشریح و تکوین در مسیری خلاف جهت دیگری عمل نمی‌کند. مثلاً دستور اطاعت از خدا و رسول در شریعت، هماهنگ با متن تکوین است و آثار اجتماعی خاصی را در تحکیم و تثبیت وجودی جامعه به دنبال دارد «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴). مطابق این آیه شریفه، غیر از حیات جسمانی، حیات حقیقی یک ملت و افرادش به هويت ایمانی و الهی آنها وابسته است. وقتی دو قلمرو (سنت‌های تکوینی و تشریحی) در راستای هم باشند، می‌توان از دستورات تشریحی خداوند، پی به سنت تکوینی برد؛ هر چند کشف آن غیر از طریق وحی و عقول روشن ممکن نباشد.

۴. عمومیت داشتن

عمومیت داشتن سنت‌های الهی ابعاد مختلفی دارد:

الف) عمومیت سنت‌ها از جهت گستره حضور (زمانی و مکانی)؛

یکی از ابعاد عمومیت سنت‌ها، تعمیم آن در آسمان‌ها و زمین و در گستره همه عالم است به گونه‌ای که هیچ موجودی مستثنی از آن نیست؛ به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام: «إِنَّ

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد آنان را اجابت کنید.

حُكْمُهُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ لَوَاحِدٌ وَ مَا بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ هَوَادَةٌ فِي إِبَاحَةِ حِمِّي حَرَمَةٌ عَلَى الْعَالَمِينَ» (نهج البلاغه، خطبه قاصعه: ۱۹۲). در آیات زیادی از قرآن کریم تعمیم سنت الهی را نسبت به دنیا و آخرت بیان فرموده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأَدْخَلْنَاَهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ»^۱ (مائده: ۶۵).

سنت‌های اجتماعی در طول زمان هم فراگیر و غیرقابل تخلف‌اند: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (احزاب: ۳۸)؛ یعنی این سنت‌ها در گذشته هم معمول بوده است و در جریان خود نسبت به حال و آینده کلیت جامعه را فرا می‌گیرد و افراد را استثناء نمی‌کند مگر آنکه برخی افراد وضع عمومی جامعه را تغییر دهند.

امیرالمؤمنین در عمومیت داشتن سنت‌های الهی می‌فرماید: «وَاحْذَرُوا مَا نَزَلَ بِالْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ مِنَ الْمُثَلَّاتِ بِسُوءِ الْأَفْعَالِ وَ دَمِيمِ الْأَعْمَالِ فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ وَ احْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا أُمَّتًا لَهُمْ» (نهج البلاغه: خطبه قاصعه).

ب. عمومیت سنت‌ها نسبت به افراد و کلیت جامعه؛

بعد دوم تعمیم سنت‌های اجتماعی ناظر به بستر اجتماعی آن است. سنت اجتماعی، ناظر به فرد یا افراد با توجه به زندگی فردی آنها نیست بلکه افراد از آن جا که با یکدیگر تعامل اجتماعی داشته و بر فکر، احساس و رفتار یکدیگر تأثیر می‌گذارند و با اشتراک در افکار، ارزش‌ها، احساسات و رفتارها به صورت جمعی و به مثابه روح واحدی تجلی می‌کنند، محل جریان سنت‌های اجتماعی قرار می‌گیرند. وقتی که افکار و رفتار خاصی از سطح فردی به سطح فراگیری از جامعه سرایت پیدا کند که بتوان به این اعتبار آن را یک امت یا قریه و تعابیری از این دست نامید، در این صورت عکس‌العمل رفتار مردم به همه آنها سرایت خواهد کرد و با سنت‌های الهی در جامعه مواجه خواهیم بود. لذا در قرآن کریم سنت‌های الهی به حیثیت جمعی افراد و با نام قبیله و قریه آنها نسبت داده شده است:

«لَقَدْ كَانَ لِسَيِّدٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جِئْتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ عَفُورٌ فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ

۱. و اگر اهل کتاب ایمان آورده و پرهیزگاری کرده بودند قطعاً گناهانشان را می‌زدودیم و آنان را به بوستان‌های پر نعمت درمی‌آوردیم.

حَمَطٍ وَأَثَلٍ وَشَىءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ» (سبأ: ۱۷-۱۵)؛ «قطعاً برای [مردم] سبا در محل سکونتشان نشانه [رحمتی] بود؛ دو باغستان از راست و چپ. [به آنان گفتیم] از روزی پروردگارتان بخورید و او را شکر کنید؛ شهری است خوش و خدایی آمرزنده. پس روی گردانیدند و بر آن سیل [سد] عَرم را روانه کردیم و دو باغستان آنها را به دو باغ که میوه‌های تلخ و شوره و نوعی از کنار تنک داشت، تبدیل کردیم. این [عقوبت] را به [سزای] آنکه کفران کردند، به آنان جزا دادیم و آیا جز ناسپاس را به مجازات می‌رسانیم».

و نیز «شهری را مثل زده است که امن و امان بود و روزی مردم از هر سو از طرف خداوند می‌رسید. اما ساکنان آن، نعمتهای خدا را ناسپاسی کردند و خدا هم به سزای کفران نعمتی که انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به آنها چشانید» (سوره نحل: ۱۱۲). بنابراین، اگر سنت افزایش نعمت و نزول برکات الهی شامل امتی شود، کل آن جامعه را فرامی‌گیرد و اگر سنت نَقَمَت و عذاب الهی متوجه آنها شود، باز هم کل جامعه را دربر می‌گیرد: «وَأَتَّقُوا فَتْنَةَ لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵)؛^۱ آیه فوق که مؤمنین را مورد خطاب قرار می‌دهد، بیان‌کننده اهمیت احساس مسئولیت آحاد امت اسلامی است. مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه می‌گوید:

هرچند این فتنه به جماعتی ظالم از مؤمنین مربوط می‌شد ولی آثار سوء آن، کل جامعه را فرامی‌گرفت. لذا بر عموم امت اسلامی، دفع آن از راه امر به معروف و نهی از منکر لازم شده است و آخر آیه با بیانی تهدیدآمیز فرمود: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (طباطبایی، ج ۹: ۵۱).

در حدیث معروفی از پیامبر نقل شده که فرمود: «ان الله عز و جل لا يعذب العامة بعمل الخاصة حتى يروا المنكر بين ظهرانيهم و هم قادرون على ان ينكروه فاذا فعلوا ذلك عذب الله الخاصة و العامة»؛ «خداوند عز و جل هرگز عموم را به خاطر عمل گروهی خاص مجازات نمی‌کند مگر آن زمان که منکرات در میان آنها آشکار گردد و توانایی بر انکار آن داشته باشند، در عین حال سکوت کنند. در این هنگام خداوند آن گروه خاص و همه

۱. و از فتنه‌ای که تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد، بترسید و بدانید که خدا سخت کیفر است.

توده اجتماع را مجازات خواهد کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج: ۷، ۱۳۱). پیامد این ویژگی سنت‌های الهی در جامعه، بازاندیشی باورها و گرایش‌های مشترک گروه و جامعه‌ای است که به آن تعلق یافته و آنها را پذیرفته‌ایم. زیرا مشمول سنتی خواهیم شد که آن گروه یا جامعه را پیش می‌برد.

۵. ثبات و تغییرناپذیری

ثبات، حتمی بودن و تغییرناپذیری سنت‌های الهی با تعابیر گوناگونی مورد تأکید قرآن کریم قرار گرفته است. چنانکه در سوره فاطر فرموده است: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳)^۱؛ صدر آیه شریفه، دلالت بر استمرار سنت الهی از گذشتگان به آیندگان دارد و ذیل آن با تصریح به تبدیل‌ناپذیری و تحویل‌ناپذیری سنت‌ها، آن را مجدداً مورد تأکید قرار می‌دهد. تبدیل شدن سنتی به سنت دیگر به این معنا است که مثلاً به جای نزول عذاب بر قومی، نعمت و عافیت بر آنها فرود آید و مقصود از تحویل سنت، انتقال سنتی مانند عذاب از کسانی است که استحقاق آن را دارند، به افرادی که مستحق آن نیستند (طباطبایی، ج: ۱۷، ۵۷). آیات دیگری هم مضمون فوق را - چه در ارتباط با سنت عذاب و یا سنت نعمت الهی - مورد تأیید قرار می‌دهند:

«وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَّبِيِّ الْأُمُوسَلِينَ» (انعام: ۳۴)؛ «و پیش از تو نیز پیامبرانی تکذیب شدند ولی بر آنچه تکذیب شدند و آزار دیدند، شکیبایی کردند تا یاری ما به آنان رسید و برای کلمات خدا هیچ تغییر دهنده‌ای نیست و مسلماً اخبار پیامبران به تو رسیده است». همچنین آیه شریفه «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (یونس: ۶۴)^۲

۱. پس آیا جز سنت [و سرنوشت شوم] پیشینیان را انتظار می‌برند و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت.

۲. در زندگی دنیا و در آخرت مژده برای آنان است و وعده‌های خدا را تبدیلی نیست این همان کامیابی بزرگ است.

گاهی از غلبه امر الهی و فائق آمدن آن بر همه موانع و عوامل دیگر سخن می‌گوید: ^۱ «و خدا بر کار خویش چیره است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. سرّ ثبات و تغییرناپذیری سنت‌های الهی را باید در ارتباط تکوینی افعال انسانی و پیامدهای آن دنبال کرد. چنین ارتباطی از سنخ رابطه علی در امور تکوینی است که هرگز علت یا شرط لازم از معلول و مشروط خود جدا نمی‌شود. ثبات و استمرار سنت‌های الهی، هر نوع توهم رهاشدگی و هرج و مرج تحولات اجتماعی و تاریخی را از ذهن ما می‌زداید و از یک سو امید به رسیدن اهداف مورد انتظار و مطلوب و از سویی دیگر ترس از عواقب نامطلوب اجتماعی را در دل‌ها مستقر می‌سازد»

۶. ابتناء بر اصل علیت

اصل علیت از بنیادی‌ترین اصول هستی است که هرگونه تصادف و اتفاق را محال و ممتنع اعلام کرده و تنها با تکیه بر آن می‌توان وجود و بقاء ممکنات را توجیه و معقول ساخت و نیز اگر ضرورت و تناسب علی بر هستی، حاکم نباشد، ممکنات به عرصه وجود پا نگذاشته و نظمی در آن سامان نمی‌گیرد. جامعه هم مانند دیگر بخش‌های هستی، مشمول اصل علیت بوده و جریان سنت‌های الهی در آن بیان‌گر قانون‌مندی‌های مبتنی بر اصل علیت است لذا می‌توان از سنت‌های سقوط و عروج جوامع و از انحطاط و اعتلاء آنها سخن گفت و مورد تحلیل معرفتی قرار داد.

مرحوم علامه طباطبایی در المیزان می‌گوید:

بین نظام تکوین و تشریح (نظام ناظر به هدایت انسان) از جهت جریان اصل علیت تفاوتی نیست. همان‌طوری که در تکوین، سنت و مشیت الهی مبتنی بر اسباب و مسببات است، در عالم هدایت انسانی هم سنت او بر اسباب و مسببات جریان دارد؛ هر که از خدا طلب رحمت کند و خود را در معرض نفعه الهی قرار دهد و در این مسیر به کفر و فسق و عناد آلوده نشود، حتماً مشمول حیات طیبه خواهد بود و آن‌که از این راه اجتناب نماید و پیرو هوای نفس خود شده و با خدا و آیاتش ستیزه‌جویی کند، از سعادت محروم گشته [و] به شقاوت و ضلالت گرفتار شود.

۱. «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره یوسف: ۲۱).

این همان قانون‌مندی‌های الهی در جهان انسانی است که به تعبیر علامه طباطبایی، اگر مشیت الهی بر چنین قوانینی استوار نبود، نظام علیت باطل شده، اراده گزاف جایگزین آن می‌شد و در این صورت مصالح و احکام و اهداف رخت برمی‌بست و آنگاه فساد در عالم تشریح و عالم انسانی به بطلان و فساد در عالم تکوین منتهی می‌شد (طباطبایی، ج ۷: ۳۱۳).

۷. هماهنگی با اختیار انسان

درباره نسبت قانون‌مندی جامعه با اختیار انسان نظریه‌های گوناگونی وجود دارد:

الف. جبری بودن قوانین اجتماعی به طوری که جایی برای اختیار انسان باقی نگذارد؛

ب. ضرورت و جبر قوانین اجتماعی، اختیار را سلب نمی‌کند بلکه محدود می‌کند. یعنی جامعه و تاریخ، مبدأ و مقصدی دارد. خطوط کلی این حرکت همان قانون‌مندی‌های ضروری و جبری است ولی انسان در عرض این خطوط، کم و بیش از آزادی برخوردار است؛

ج. قانون‌مندی پدیده‌های اجتماعی صرفاً به معنای علت‌دار بودن آنها و مشمولیت آنها تحت اصل علیت است و اراده و اختیار انسان یکی از اجزاء علت تامه این حوادث است. افراد انسانی در جامعه و تاریخ، آزادی کامل دارند و می‌توانند برخلاف مسیر جامعه حرکت کنند بلکه مسیر آن را دگرگون سازند. دیدگاه مطلوب همین نظریه است. زیرا اسلام و همه شرائع الهی بر اراده و آزادی انسان استوار است و تا انسان آزاد نباشد، امر و نهی، ستایش و نکوهش، تحذیر و ترغیب و پاداش و کیفر دین معنا نخواهد داشت. به علاوه آیاتی که اشتراک انسان‌ها و جوامع را در قوانین جامعه‌شناختی بیان می‌دارد، بر این نکته تأکید می‌ورزد که این قوانین از انسان سلب اختیار نمی‌کند لذا قرآن عبرت‌گیری از سرانجام پیشینیان را مطرح می‌کند. این سنت‌ها بر اساس اختیار و انتخاب او محقق می‌شود نه اینکه سلب اختیار از او کند چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).^۱

قرآن کریم در عین اینکه می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» (کهف: ۵۹) «و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم»، که نشان‌دهنده قانون

۱. در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

تخلف ناپذیر الهی است، اما در عین حال انسان مجبور نیست که ظالم باشد: ^۱ «و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم». و نیز در سوره اعراف تأکید دارد که: «و اگر مردم شهرها، ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم ولی تکذیب کردند؛ پس آنان را به [کیفر] دستاوردها گرفتار کردیم».^۲

پس انسان‌ها همواره بین چند قانون مخیر هستند. افراد می‌توانند با توجه به انواع سنت‌های الهی با گزینش خود به گونه‌ای عمل کنند که مشمول برخی از آنها بوده یا از ذیل یک سنت به سنت دیگری انتقال یابند. بر اساس آیه ۱۱ سوره رعد، انسان‌ها محور تغییرات و مسئول نتایجی است که در زندگی و حیات جریان می‌یابد و نفس آدمی مجرای جریان سنن و قوانین الهی در جامعه می‌باشد؛ استقامت انسان‌ها بر عقائد صحیح و عمل صالح، سنت‌های اعتلاء جوامع را از سوی خدا رقم خواهد زد ولی انحراف فکری و فساد اخلاقی و رفتاری انسان‌ها آنها را به سوی سنت‌های انحطاط و نابودی سوق خواهد داد. بدیهی است که اختیار انسان و گزینش‌های او پیوند وثیقی با جریان این سنت‌ها دارد (هیشور، ۱۴۱۷: ۳۶-۳۷).

۸. داشتن موعد مقرر

سنت‌های الهی در جامعه بر اساس حکمت خداوند تدبیر می‌شود لذا همواره در چارچوب اصل علیت از یک سو و هماهنگی با نوع گزینش انسان از سوی دیگر، در زمانی خاص تحقق می‌یابد. این زمان می‌تواند دفعی و آشکار یا تدریجی و غیر آشکار باشد لذا در برخی از آیات قرآن سخن از «اجل»، «موعد» و «کتاب معلوم» به میان آمده است:

«وَلَوْ يَأْخُذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكُوا عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُوَخِّئُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فِإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (نحل: ۶۱).^۳

۱. «وَأَلَّوْا اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶).

۲. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶).

۳. و اگر خداوند مردم را به [سزای] ستمشان مؤاخذه می‌کرد جنبنده‌ای بر روی زمین باقی نمی‌گذاشت لیکن [کیفر] آنان را تا وقتی معین بازپس می‌اندازد و چون اجلشان فرا رسد ساعتی آن را پس و پیش نمی‌توانند افکنند.

«وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا» (کهف: ۵۹)؛ «و [مردم] آن شهرها چون بیدادگری کردند، هلاکشان کردیم و برای هلاکشان موعدی مقرر داشتیم. «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ» (حجر: ۴)؛ «و هیچ شهری را هلاک نکردیم مگر اینکه برای آن اجلی معین بود».

زمان و موعد تعیین شده در سنت عذاب الهی خود دارای حکمت‌های مختلفی است ولی معمولاً به جهت سبقت رحمت الهی بر غضب اوست (یا من سبقت رحمته غضبه) تا پشیمان شوند و برگردند:

«وَرَبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُم مَّوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا» (کهف: ۵۸)؛ و پروردگار تو آمرزنده [و] صاحب رحمت است. اگر به [جرم] آنچه مرتکب شده‌اند، آنها را مؤاخذه می‌کرد، قطعاً در عذاب آنان تعجیل می‌نمود [ولی چنین نمی‌کند] بلکه برای آنها سررسیدی است که هرگز از برابر آن راه گریزی نمی‌یابند.

گاه مهلت دادن، برای افزایش گناه و نوعی مکر الهی است تا ناگهان گرفتار عذاب الهی شوند:

«فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (انعام: ۴۴)؛ پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند، فراموش کردند، درهای هر چیزی [از نعمتها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند، شاد گردیدند. ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یکباره نوید شدند.

نسبت به مؤمنین هم در جریان سنت هدایت، نعمت و نصرتی که خداوند نصیب مؤمنین می‌کند، شرائطی از قبیل صبر، استقامت و نیز امتحان شدن در تحقق وعده الهی دخالت دارند؛ لذا این سنت‌ها هم در موعد الهی محقق می‌شود:

«بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (آل عمران: ۱۲۵)؛ «آری! اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید و با همین جوش [و خروش] بر شما بتازند، همان‌گاه پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشان‌دار یاری خواهد کرد».

۹. حاکمیت برخی از سنت‌ها بر برخی دیگر

سنت‌های الهی از جهت دایره شمول و جریان آن در واقعیت خارجی همگی در یک سطح نیستند بلکه برخی عام‌تر از بعض دیگر بوده و گاه حاکم بر آن است. به عنوان مثال، سنت رحمت و لطف خدا بر سنت غضب و قهر او پیشی می‌گیرد؛ «أَنْتَ الَّذِي عَفَوْتَ أَغْلَى مِنْ عِقَابِهِ وَ أَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ» و یا سنت حکمت الهی که حاکم بر همه سنت‌ها است؛ «يَا مَنْ لَا يُبَدَّلُ حِكْمَتُهُ الْوَسَائِلُ». در قرآن کریم هم آیات فراوانی این معنا را اثبات می‌کند: «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ» (کهف: ۵۸)؛ «و پروردگار تو آمرزنده [و] صاحب رحمت است اگر به [جرم] آنچه مرتکب شده‌اند؛ آنها را مؤاخذه می‌کرد قطعا در عذاب آنان تعجیل می‌کرد [ولی چنین نمی‌کند]».

۱۰. توالی و تتابع سنت‌ها

مقصود از توالی سنت‌ها این است که گاه بین سنت‌ها رابطه‌ای طولی وجود دارد که یک سنت خاص، سنت دیگری را به دنبال می‌آورد. به عنوان مثال، بی‌اعتنایی نسبت به پیام وحی و اعراض از آن، سبب بسته‌شدن مشاعر ادراکی و به تعبیر قرآن «مهر نهادن بر دل‌ها» می‌شود، و این خود سنتی از سنن الهی است؛ آنگاه ایشان در معرض سنت دیگری که عذاب الهی باشد قرار می‌گیرند^۱ و همچنین در آیه ذیل، تتابع چندین سنت الهی را می‌توان مشاهده کرد.

«وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَوْمِهِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ ثُمَّ بَدَلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الصَّرَاءُ وَالصَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (اعراف: ۹۴-۹۵)؛ و در هیچ شهری پیامبری نفرستادیم مگر آنکه مردمش را به سختی و رنج دچار کردیم تا مگر به زاری در آیند. آن‌گاه به جای بدی [= بلا]، نیکی [= نعمت] قرار دادیم تا انبوه شدند و گفتند: پدران ما را [هم مسلماً به حکم طبیعت] رنج و راحت می‌رسیده است. پس در حالی که بی‌خبر بودند، بناگاه [گریبان] آنان را گرفتیم.

۱. «حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷).

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه فوق می‌گوید:

این آیات بیانگر آن است که امت‌ها به عهد الهی عمل نکردند و از لباس بندگی خارج شده، مشمول توالی سنن خاص الهی قرار گرفتند. به این معنا که نخست در برابر انبیاء که آنها را دعوت به هدایت، تضرع به درگاه خدا و آزمایش به سختی‌ها داشتند، فاصله می‌گرفتند. وقتی این سنت فایده‌ای به حالشان نداشت، خداوند سنت دیگری به نام سنت «طبع بر دلها» را جایگزین کرد که قلب‌ها از حق کناره گرفته، به شهوات گرفتار شدند و دنیا در چشم‌شان زینت یافت و این سنت «مکر الهی» است. آنگاه سنت سومی بنام «استدراج» شکل می‌گیرد که زشتی را زیبا و نعمت را نعمت می‌بیند و روز به روز به عذاب الهی نزدیک‌تر شده تا این که به ناگاه گرفتار آن می‌شود (طباطبایی، ج: ۸، ۱۹۵).

همچنین تقوای الهی و صبر در برابر دشمنان، سبب مصونیت از آسیب‌های آنها و نیز باعث جریان نصرت الهی می‌شود: «وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (آل عمران: ۱۲۰)؛ و اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید نیرنگشان هیچ‌زیانی به شما نمی‌رساند یقیناً خداوند به آنچه می‌کنند احاطه دارد.

راه‌های کشف سنت‌های اجتماعی در قرآن و روایات

قرآن کریم سنت‌های الهی در جامعه را به صورت‌های گوناگونی مورد توجه قرار داده که بررسی همه آنها نیازمند تحقیق گسترده‌تری است ولی بدون تردید دسته‌بندی آنها با معیارهای مناسب، کمک شایانی به بازشناسی انواع سنت‌ها خواهد کرد. ما در ابتداء به بررسی راه‌های کشف سنت‌ها از قرآن کریم خواهیم پرداخت و آن‌گاه دسته‌بندی سنت‌ها ذکر خواهد شد:

برای کشف سنت‌های الهی در جامعه از قرآن کریم شیوه‌های مختلفی وجود دارد. این شیوه‌ها با تأمل در نوع تعبیری که قرآن بکار گرفته است، بدست می‌آید. به طور کلی، تعبیر قرآنی از سنت‌های اجتماعی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد؛ زیرا آیات قرآن در این زمینه یا با استفاده از لفظ و ترکیب خاصی از سنت‌های الهی یاد می‌کند، مانند واژه «سنت» یا «کلمة الله» و یا تعبیر «مثل» و نظائر آن، که در این صورت آشکارا تدبیر الهی در قانون‌مندی جوامع را نشان می‌دهد و یا احکام و حقایقی را برای جوامع ذکر کرده و یا

به گونه‌ای دعوت به عبرت‌آموزی از سرنوشت جوامع می‌کند که همه اینها نشان‌دهنده قانون‌مندی جوامع است.
بنابراین با سه دسته از آیات مواجه هستیم:

۱. کشف سنت‌ها از راه الفاظ خاصی مثل سنت (کشف از طریق موضوعات)

آیاتی که با بکارگیری واژه «سنت» و دیگر الفاظی که این معنا را می‌رساند، به‌صراحت انواعی از سنت‌های الهی در جامعه را آشکار می‌سازد. در یازده آیه از آیات قرآن کریم، تعابیر «سنة الله» (فتح: ۲۳)، «سنة الاولین» (فاطر: ۴۳)، «سنتنا» و «قد خلت من قبلکم سنن» (آل عمران: ۱۳۷) به کار رفته است.

گاه از سنت الهی تعبیر به «کلمة الله»^۱ می‌شود و «وَلَا تُبَدِّلْ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْأُمُورِ سَلِيلِينَ» (انعام: ۳۴)؛ و پیش از تو نیز پیامبرانی تکذیب شدند ولی بر آنچه تکذیب شدند و آزار دیدند، شکیبایی کردند تا یاری ما به آنان رسید و برای کلمات خدا هیچ تغییردهنده‌ای نیست و مسلماً اخبار پیامبران به تو رسیده است و گاه با عنوان «مثل» از سنت الهی یاد می‌کند:

«و هیچ پیامبری به سوی ایشان نیامد مگر اینکه او را به ریشخند می‌گرفتند و نیرومندتر از آنان را به هلاکت رسانیدیم و سنت پیشینیان تکرار شد».^۲

۲. کشف سنت‌ها از طریق احکام عام (کشف از طریق محمولات)

آیاتی که احکامی از قبیل: أجل، هلاکت، برکت، امنیت، فقر و فلاکت، تغییر و امثال آن را به صورت عام و بدون انحصار به قومی خاص به امت، قریه، قوم و جوامع نسبت می‌دهد. این دسته از آیات گاه در قالب جمله آیه ۹۶ سوره اعراف که تأکید می‌کند؛ اگر مردم ایمان آورده بودند، برکاتی از آسمان و زمین برای آنها نازل می‌شد ولی تکذیب کردند و گرفتار شدند.

۱. «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَنهَاهُمْ نَصْرُونَ» (انعام: ۳۴).

۲. «فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَ مَضَىٰ مَثَلُ الْأُولَىٰ» (زخرف: ۸).

همچنین آیه ۱۲۴ طه که به عموم دلالت خود، فرد و جامعه (هر دو) را شامل می‌شود: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴)؛ «و هر کس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسوس می‌کنیم».

و گاه همین احکام در قالب جمله اخباری غیر شرطی است مانند: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲)؛ «و خدا شهری را مثل زده است که امن و امان بود [و] روزیش از هر سو فراوان می‌رسید پس [ساکناش] نعمتهای خدا را ناسپاسی کردند و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشاند» (نحل: ۱۱۲)؛ و یا آیه شریفه «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ»^۱ (فاطر: ۴۳). این دسته از آیات هم که بخش زیادی از آیات مربوط به سنت‌ها را تشکیل می‌دهد، به خوبی قوانین و سنت‌های الهی نسبت به حیات جمعی انسان‌ها را نشان می‌دهند.

۳. کشف از طریق مصادیق خاص

آیات فراوانی که با بیان حوادث و سرگذشت امت‌های پیشین، ما را به تأمل و عبرت از آنها دعوت می‌کند. قهراً اگر احکام و قوانین مشترکی بین جوامع انسانی وجود نداشت، چنین دعوتی معقول نبود (کریمی، ۱۳۷۰: ۲۰۷-۲۱۶):

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا»؛ «مگر در زمین نگشته‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنها بودند، به کجا انجامیده است، خدا زیر و زبرشان کرد و کافران را نظایر [همین کیفرها در پیش] است» (محمد: ۱۰). همچنین، «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ قَبْلِكَ مَعِيشَتَهَا فَبَلَغَ مَسَاقِبَهُمْ لَمَّ تَسْكَنُ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ»؛ (قصص: ۵۸) و نیز «وَمَكْرُؤًا مَكْرُؤًا وَمَكْرُؤًا مَكْرُؤًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ فَبَلَغَ يَوْمَهُمْ حَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (نمل: ۵۰-۵۳)؛ که

۱. و نیرنگ زشت جز [دامن] صاحبش را نگیرد.

تأکید دارند، کسانی که دست به نیرنگ زدند، در مقابل با نیرنگ خداوند مواجه گشته و هلاک شدند که این سرگذشت، برای همگان مایه عبرت است.

برای کشف سنت‌های اجتماعی در روایات از شیوه‌های مختلفی می‌توان انجام داد که یکی از آنها روایاتی است که پیامدهای اعمال یا ثواب و عقاب آنها را در دنیا بیان می‌کند.

انواع طبقه‌بندی سنت‌های الهی در جوامع

۱. طبقه‌بندی شهید صدر

شهید صدر در بحث سنت‌های تاریخی حاکم بر بشریت، سنن تاریخی قرآن را به چند دسته تقسیم می‌کند (صدر، ۱۳۶۹: ۱۶۳-۱۸۱).

الف) سنت‌هایی که به صورت قضیه شرطیه بیان شده‌اند (یعنی منوط به اراده انسان است). این سنت‌ها به تحقق شرط در خارج دلالت ندارد بلکه بر لزوم پیوند شرط و جزاء دلالت می‌کند. این دسته از سنت‌ها، رشته کار را به دست خود انسان‌ها سپرده است؛ یعنی فایده چنین سنت‌هایی، این است که در زندگی انسان ارزش سازندگی دارد و انسان با شناخت آنها، هر گاه نیاز داشت با تحقق شرط، جزاء را محقق کند. آیات فراوانی از قرآن بیان‌کننده چنین سنت‌هایی هستند مانند: سنت پیوستگی بین تغییر محتوای درونی انسان و تغییر وضعیت ظاهری:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱)؛ «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا...» (اعراف: ۹۶)؛ «أَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶)؛ «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا فَوَيْلٌ لَهُمْ لِمَنْ تَرْفَعُهُمْ فَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فَنَزَّلْنَا هَا تَذْمِيرًا» (اسراء: ۱۶).

این دسته آیات، به صورت قضیه شرطیه تأکید دارند: که هر گاه شرط محقق شود، جزاء هم محقق می‌شود. شرط عبارت از توجه اوامر الهی به مترفین جامعه و مخالفت ورزیدن آنها با این اوامر است و جزایش عبارت از هلاکت ایشان است.

ب) سنت‌های تاریخی که به شکل قضیه فعلیه تحقق دارد و حالت منظره‌ای در تحقق

آن نیست و مشروط به شرطی نمی‌باشد. مثلاً در قوانین طبیعی، خبر قطعی از کسوف و خسوف داده می‌شود. خبر از وقوع قطعیت دارد (زمان و مکان) و مشروط به شرطی نیست. مثل سنت تفاوت بین افراد بشر:

«وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتْلُوَ كُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (انعام: ۱۶۵) «و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید» و یا «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۲۱) «بین چگونه بعضی از آنان را بر بعضی دیگر برتری داده‌ایم»؛ «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُجْرًا» (زخرف: ۳۲)؛ «و برخی از آنان را از [نظر] درجات بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند».

همچنین مثل وَهْنِ اجتماعی جامعه‌ای که به غیر خدا تمسک کند: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱).^۱

ج) سنت‌هایی که نشان‌دهنده کشش‌ها و گرایش‌های انسان در حرکت تاریخ است. خصوصیت این دسته از سنت‌ها آن است که قابل انعطاف بوده و می‌توان با آن برای مدت کوتاهی به مخالفت برخاست، هر چند حرکت مخالف باعث می‌شود که مبارزه‌کننده را بر اساس سنت‌های تاریخ به تدریج بکوبد. مثلاً کشش جاذبه زناشویی؛ یک سنت تاریخی است.^۲ می‌توان برای کوتاه مدت بر علیه آن مقاومت کرد مثل آنچه قوم لوط انجام داد اما این مخالفت دوام ندارد بلکه باعث نابودی مخالفین می‌شود. دین هم از جمله این سنت‌ها است. دین گاهی به معنی تشریح است که از جانب خداوند متعال می‌آید:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

۱. داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند؛ همچون عنکبوت است که [یا آب دهان خود] خانه‌ای

برای خویش ساخته و در حقیقت اگر می‌دانستند؛ سست‌ترین خانه‌ها، همان خانه عنکبوت است.

۲. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (روم: ۲۱).

وَ عِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری: ۱۳)؛ «از [احکام] دین آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرد، برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که درباره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه‌اندازی نکنید».

اما گاه مقصود از دین به‌عنوان سنتی در حرکت تاریخ انسانی، همان حقیقتی است که از باطن و فطرت انسان برمی‌خیزد و قابل تغییر نیست چنانکه در سوره روم بر این موضوع تأکید می‌کند و می‌فرماید:

□ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است؛ آفرینش خدای، تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

دین، خلقت غیرقابل تبدیل خدا در انسان است. انسان با این سنت خدا، می‌تواند مخالفت ورزد، ولی برای کوتاه‌مدت اما در درازمدت با سنت‌های تاریخی نمی‌توان مبارزه کرد.

«وَ كَأَيُّنَ مِنْ قَوْمٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا * فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَ كَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا» (طلاق: ۸- ۹)؛ و چه بسیار شهرها که از فرمان پروردگار خود و پیامبرانش سر پیچیدند و از آنها حسابی سخت کشیدیم و آنان را به عذابی [بس] زشت عذاب کردیم تا کیفر زشت عمل خود را چشیدند و پایان کارشان زیان بود.

مورد دیگر تقسیم کارها و نقش‌ها برای زنان و مردان است که اگر جابجا شود، هرچند بتوان تا مدتی بر اساس آن زندگی کرد اما این برخلاف سنت تاریخ است و بقاء نخواهد یافت.

۲. انواع سنت‌های الهی در جوامع

در تاریخ و جوامع بشری، سنت‌های الهی بی‌شماری وجود دارد که اصول کلی و گاه تفصیلی آن در قرآن و روایات بیان شده است. قبل از بررسی سنت‌های فوق، پاسخ به این

پرسش لازم به نظر می‌رسد که آیا می‌توان انواع سنت‌های الهی را با معیار خاصی تنظیم و طبقه‌بندی کرد؟

در مباحث پیشین گذشت که سنت‌های الهی ناظر به چگونگی تدبیر و ربوبیت تکوینی خداوند متعال نسبت به جوامع انسانی است. بنابراین سنت‌های الهی به افعال او باز می‌گردد. از سویی دیگر، هدف اصلی و بنیادی فعل خدا در آفرینش انسان چیزی جز عبودیت او نیست؛ «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون». از این رو می‌توان گفت که سنت‌های الهی در جامعه، جملگی ناظر به تأمین عبودیت انسان است اعم از سنت‌های عام الهی از قبیل: سنت هدایت و امتحان یا سنت‌های مشروط و خاص که ناظر به عملکرد انسان‌ها و جوامع می‌باشد. حال در راستای بندگی انسان‌ها در برابر خداوند با دو مفهوم بنیادین ایمان و کفر مواجه هستیم. به عبارت دیگر زندگی فردی و جمعی انسان‌ها یا زندگی مؤمنانه و یا غیر مؤمنانه است. از این جهت سنت‌های الهی در جوامع به گونه‌ای جریان می‌یابد که یا مقدمه‌ی ایمان را فراهم کند مانند: سنت هدایت، سنت امتحان و سنت جزای عمل و یا به حیات اجتماعی مؤمنانه مربوط می‌شود مانند: سنت امداد مؤمنین، سنت افزایش هدایت، سنت پیروزی حق بر باطل و مانند آن، و یا به حیات اجتماعی غیر مؤمنانه از قبیل: سنت اضلال، سنت استدراج و سنت تزیین نظر دارد.

با توجه به این توضیح می‌توان انواع سنت‌های الهی نسبت به جوامع بشری را در سه دسته کلی تقسیم کرد:

الف) سنت‌های مطلق و عامی که بر اساس حکمت الهی و به هدف تأمین مصالح انسان‌ها و هدایت ایشان، در جریان بوده و شامل همه بشریت می‌شود بدون این که مشروط و مسبوق به اراده و گزینش افراد باشد؛

ب) سنت‌های مشروطی که جریان آنها به اراده و گزینش انسان‌ها بستگی دارد که خود به دو دسته قابل تقسیم است:

۱. سنت‌های مشروط به هدایت و ایمان انسان‌ها یا سنت‌هایی که باعث اعتلاء جوامع و تمدن‌ها هستند؛

۲. سنت‌های مشروط و مسبوق به کفر و عدم ایمان یا سنت‌هایی که سبب سقوط و انحطاط جوامع و تمدن‌ها می‌شوند.

حال با توجه به ملاک‌های فوق، می‌توان انواع سنت‌های الهی در جامعه را ذیل سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

الف) انواع سنت‌های عام و مطلق الهی در جوامع

۱. سنت رحمت و هدایت عام الهی؛ ۲. سنت اختیار انسان و تعیین سرنوشت؛ ۳. سنت امتحان الهی؛ ۴. سنت بازگشت اعمال به انسان؛ ۵. سنت تغییر (همبستگی دگرگونی‌های اجتماعی با تغییرات درونی افراد)؛ ۶. سنت عام امداد (شامل مؤمن و کافر در زندگی دنیوی هر چند نوع امداد تفاوت ماهوی دارد)؛ ۷. سنت اختلاف در استعدادها؛ ۸. سنت تسلط برخی بر برخی؛ ۹. سنت عام استخلاف (جانشینی امت‌ها به جای یکدیگر)؛ ۱۰. سنت مداوله (دست به دست شدن قدرت در جامعه)؛ ۱۱. سنت تقابل حق و باطل؛ ۱۲. سنت قضاء و قدر؛ ۱۳. سنت قبض و بسط الهی.

ب) سنت‌های مشروط به ایمان و مربوط به اعتلاء جوامع

۱. سنت افزایش هدایت خاص مؤمنین؛ ۲. سنت پیروزی حق بر باطل (سنت «اثبات حق و ابطال باطل» و سنت «غلبه حزب الله»)؛ ۳. سنت امداد خاص به مؤمنین؛ ۴. سنت اعطاء حیات طیبه به مؤمنین؛ ۵. سنت معیت خدا با مؤمنین؛ ۶. سنت استخلاف و وراثت زمین به مؤمنان؛ ۷. سنت ازدیاد نعمت (اعم از مادی و معنوی)؛ ۸. سنت الحاق مؤمنین به یکدیگر بواسطه ولایت و دوستی؛ ۹. سنت نجات بخشی خدا؛ ۱۰. سنت انسجام و اخوت در سایه ایمان؛ ۱۱. سنت امنیت؛ ۱۲. سنت تحیب ایمان.

ج) سنت‌های مشروط به کفر و مربوط به انحطاط جوامع

۱. سنت اضلال یا افزایش گمراهی؛ ۲. سنت مجازات؛ ۳. سنت استدراج؛ ۴. سنت مکر؛ ۵. سنت تمهیل؛ ۶. سنت املاء؛ ۷. سنت خاص امداد دنیاخواهان؛ ۸. سنت تزیین؛ ۹. سنت الحاق افراد به باطل بواسطه ولایت باطل؛ ۱۰. سنت فشل شدن جامعه به سبب نزاع داخلی؛ ۱۱. سنت تسلط مجرمان و مُثَرَفان؛ ۱۲. سنت استیصال؛ ۱۳. سنت تسلط بعض ظالمین بر بعض دیگر؛ ۱۴. سنت عداوت شیاطین انس و جن با انبیاء.

نتیجه گیری

بررسی سنت‌های الهی در جامعه نشان‌دهنده وجود تدبیری الهی بر حسب اراده و گزینش‌های انسانی است. با وجود چنین قانون‌مندی‌هایی می‌توان سرنوشت جوامع را از جهت اعتلاء و انحطاط تبیین، بلکه پیش‌بینی کرد. ملت‌ها و جوامع در تاریخ گذشته و حال خویش دگرگونی می‌شوند ولی چاره‌ای از پذیرش سنت‌ها و شمول آن در هیچ‌حالی نخواهند داشت. جامعه اسلامی با شناخت دقیق سنت‌های الهی، ایمان و یقین به آنها و التزام عملی به این سنت‌ها، نسخه قطعی درمان دردها و آفات خود را تحصیل کرده، کلید فتح و گشایش آرمان‌های خود را در اعتلاء همه‌جانبه خویش بدست می‌آورد. تحقق سنت‌های الهی هر چند اجتناب‌ناپذیر است، اما در ذیل حکمت و مشیت الهی با اراده و عمل جمعی انسان‌ها گره خورده و خود را در تاریخ پرفراز و نشیب انسانی در ساحت‌های مختلف شهودی، عقلی و حسی نشان می‌دهد. بنابراین آنها را تنها و الزاماً به صورت دفعی و یا حسی نمی‌توان مشاهده کرد.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
- * صحیفه سجادیه.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۲. بیرو، آلن (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
 ۳. جمعی از نویسندگان (۱۳۶۳)، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
 ۴. الجواهری، ابن حماد اسماعیل (۱۴۰۷ق)، صحاح اللغه، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة.
 ۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، فلسفه تاریخ، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
 ۶. صدر، سید محمد باقر (۱۳۶۹)، سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ترجمه: حسین منوچهری، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
 ۷. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه: سید جمال موسوی اصفهانی، [بی‌جا]: انتشارات اسلامی.
 ۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۹. الطبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۱۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع البحرین، بیروت: مؤسسه الوفاء.
 ۱۱. کرمی، علی (۱۳۷۰)، ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن کریم، قم: نشر مرتضی.
 ۱۲. محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۵)، قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر، نشر: سایه، چاپ اول.

۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. هیشور، محمد (۱۴۱۷)، سنن القرآن فی قیام الحضارات و سقوطها، قاهره: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

تحلیل اجتماعی از اقتصاد مقاومتی

بر اساس آموزه‌های قرآن

سید علی نقی ابازی*

چکیده

ماهیت و گفتمان نظام جمهوری اسلامی، الگوی اقتصاد مقاومتی را برای توسعه و پیشرفت ضروری می‌نماید. بدین منظور این نوشتار تلاش عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی را بر اساس این الگو مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و مبانی تقسیم‌بندی آن را مورد بررسی قرار دهد.

قلمرو روشی مقاله مبتنی بر مختصات روش کیفی است که با استفاده از مکانیزم تئوری زمینه‌ای تحلیل شده است. در این مسیر، زمینه‌ها و موانع مؤثر بر شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی، مورد کاوش قرار گرفته است. درباره زمینه‌های مؤثر بر شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی بر سه عامل اساسی حمایت‌های اجتماعی، امنیت و دانش تأکید شده است و آیات مناسب هر یک و زیرمجموعه‌های آن استقراء شده است. پس از ذکر زمینه‌های بسترهای مؤثر در شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی، از موانع تحقق اقتصاد مقاومتی یاد شده است. این موانع به‌طور کلی به دو دسته؛ حرام‌خواری: ربا، رشوه، زیاده‌خواهی در مصرف، ثروت‌اندوزی، اسراف، اتراف و نارسایی فرهنگی: وجود روحیه ناسپاسی، تکذیب رهبران دینی، بخل تقسیم می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

اقتصاد مقاومتی، زمینه‌ها، حمایت اجتماعی، امنیت، دانش، نارسایی فرهنگی.

مقدمه

ماهیت اسلامی و استقلال طلبانه نظام جمهوری اسلامی، دشمنی نظام استکباری را به دنبال داشت و موجب شد تا از هیچ تلاشی برای ضربه زدن به این ماهیت استقلال طلبانه فروگذار نکند. یکی از گزینه‌های این تلاش، اعمال فشارها و تحریم‌های اقتصادی بود.

نظام جمهوری اسلامی در برابر این رویکرد نظام استکباری، دو راه پیش روی خود داشت: یا باید از ارزش‌ها و اصول اسلامی دست می‌کشید و خواسته‌های آنان را می‌پذیرفت و یا در مقابل زیاده‌خواهی‌های آنان ایستادگی و مقاومت می‌کرد.

راهبرد مقابله با زیاده‌خواهی نظام سلطه، ضرورت تکیه بر توان داخلی و کاستن از وابستگی اقتصادی را به‌عنوان یک رویکرد کاربردی، مشخص کرد. اقتصاد مقاومتی، می‌تواند دو ویژگی یادشده را ایجاد و تقویت کند و به‌عنوان یکی از روش‌های مقابله برای ادامه راه پیشرفت با رویکردهای گوناگون را بیش از پیش آشکار سازد.

بنابراین طراحی، تبیین و عملیاتی‌سازی اقتصاد مقاومتی باید به‌عنوان یک راهبرد مستمر و پایدار در نظام جمهوری اسلامی مد نظر قرار گیرد. مراد از چنین اقتصادی، اساساً یک رویکرد کوتاه‌مدت سلبی و اقدامی صرفاً بازدارنده نیست بلکه چشم‌اندازی کلان به یک اقدام بلندمدت را شامل می‌شود. این منظر همخوان با دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب و رویکردی ایجابی و دوراندیشانه است. این رویکرد، در پی «اقتصاد مطلوبی» بوده که هم اسلامی باشد و هم کشور را به جایگاه اقتصاد اول منطقه برساند؛ اقتصادی که برای جهان اسلام الهام‌بخش و کارآمد بوده و زمینه‌ساز تشکیل «تمدن بزرگ اسلامی» باشد. بدین معنا در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، یکی از مؤلفه‌های مهم می‌بایست متضمن مقاومت و تحقق آن باشد.

بر این اساس، نوشتار پیش‌روی به منظور تجزیه و تحلیل اجتماعی اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های قرآن تنظیم شده و اهداف ذیل را دنبال می‌کند.

الف) شناسایی پارامترهای اقتصاد مقاومتی بر اساس آموزه‌های دین؛ ب) ارائه چگونگی بازسازی و احیاء اقتصاد مبتنی بر مقاومت؛ ج) پیشنهاد روش‌های رفع موانع موجود تحقق اقتصاد مقاومتی؛ د) شناسایی ظرفیت‌های ایجاد اقتصاد مقاومتی.

روش شناسی

روش مورد مطالعه در این تحقیق، نظریه زمینه‌ای است و از تفسیر اجتماعی قرآن به‌عنوان یکی از راه‌کارهای اساسی در فرایند انجام کار نیز استفاده شده است. «مقصود از تفاسیر اجتماعی، مجموعه‌ای از شروح، توضیحات، استنباطات و تحلیل‌هایی است که مفسران در طی قرون و اعصار در ذیل آیات اجتماعی قرآن مجید عرضه کرده‌اند. آیات اجتماعی نیز به آیاتی اطلاق می‌شود که به زندگی اجتماعی، انسان، لوازم و آثار و پیامدهای آن مربوط باشد» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

بر اساس کاربرد روش، ابتدا آیاتی که دربردارنده محتوایی درباره عوامل، شرایط، زمینه‌ها، پیامد و آثار، آسیب‌شناسی و... اقتصاد مقاومتی می‌باشند، شناسایی شده است. سپس کدگذاری باز درباره آن‌ها انجام شده و متناسب با محتوای هر آیه شماره به‌خصوصی در نظر گرفته شد. در ادامه چنانچه سیاق ظاهری آیه، پذیرنده کد نباشد - یعنی مفهوم ظاهری، دلالت روشن و واضحی از آن استنباط نشود - به تفاسیری که در بیان معنوی مفاهیم آیه، دلالت روشن‌تری ارائه می‌کنند، مراجعه کرده و کد انتسابی بر اساس آن، تغییر داده می‌شود.

در گام دوم، کدبندی باز انجام می‌شود. در این مرحله، دسته‌بندی مفاهیم نسبتاً یکسان آیاتی است که می‌توانند در یک مقوله عام‌تری قرار گیرند و از شمول بیشتری برخوردار می‌باشد. هدف از کدگذاری محوری آیات، «بازگرداندن نظم و انسجام به داده‌های کدبندی شده، دسته‌بندی، ترکیب و سازماندهی میزان زیادی از داده‌ها و بازجمع کردن آنها به شیوه‌های جدید است» (محمد پور، ۱۳۸۹: ۳۳۵).

در مرحله پایانی کدگذاری، که با عنوان «گزینشی» تعبیر می‌شود، محقق درصدد است از رهیافت کدگذاری دو مرحله پیشین، به یک انسجام فکری برسد تا زمینه تدوین نظریه را فراهم آورد. بنابراین باید به زدایش و پالایشی دست زند که نتیجه آن یکپارچه‌سازی و وصول به نظریه باشد.

یافته‌های تحقیق در ذیل عناوین: نظام هنجارها در اقتصاد مقاومتی، زمینه‌های معنوی شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن، موانع پیش‌روی،

کارکردهای اقتصاد مقاومتی دسته‌بندی شده و نتایج مربوط به هر عنوان در ادامه ارائه گردیده است.^۱

زمینه‌های شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی

زمینه‌های گوناگونی می‌تواند منجر به شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی شود. وجود حمایت‌های اجتماعی، امنیت و دانش از آن زمینه‌هاست که تأثیر به‌سزایی در ایجاد جامعه‌ای منسجم با کاهش فاصله طبقاتی دارد. لذا در آیات بسیاری از این زمینه‌ها یاد شده و کارکرد اساسی آن را در کاهش فاصله طبقاتی معرفی می‌کند. کاهش فاصله طبقاتی نیز می‌تواند احساس عدالت را در بین اعضاء جامعه به وجود آورده و در نتیجه میل به فعالیت هر چه بیشتر برای رسیدن به جامعه‌ای پیشرفته ایجاد کرده و باعث تحقق اقتصاد مقاومتی شود.

۱. دعوت به حمایت‌های اجتماعی

از اموری که در اسلام بدان اهتمام ورزیده و به روش‌های گوناگون، مردم را بدان دعوت و تشویق می‌کند، کنش‌های حمایتی است. حمایت اجتماعی با تقویت پیوند اجتماعی، احساس تعلق اجتماعی و کاهش فشارهای روانی می‌تواند در بروز و تقویت بنیان‌های اقتصاد، نقش به‌سزایی داشته باشد. حمایت مالی با کاهش فشارها و تنش‌ها، همچنین حمایت عاطفی با تقویت خودپنداره و پیوستگی، می‌تواند این نقش را به درستی انجام دهند. رویکرد نظری حمایت اجتماعی در پیوند با همبستگی اجتماعی، سابقه‌ای به قدمت جامعه‌شناسی کلاسیک دارد؛ دورکیم با طرح مفهوم همبستگی اجتماعی - به گونه‌ای غیرمستقیم - به حمایت اجتماعی به‌عنوان نتیجه‌ای برآمده از روابط اجتماعی توجه دارد.

حمایت واقعی عبارت است از نوع و فراوانی تعاملات حمایتی خاص که فرد در روابط اجتماعی در قالب آنها کمک‌های ابزاری، عاطفی و اطلاعاتی را از دیگران دریافت می‌کند. افراد براساس روابط اجتماعی و نوع پیوندهایی که دارند، از منابع حمایتی برای

۱. شایان ذکر است انجام کدگذاری آیات مرتبط و چگونگی تعامل عناصر آن صورت گرفته و جداول آن در پیوست مقاله آمده است.

برطرف کردن نیازهای خود استفاده می‌کنند؛ به طوری که هر اندازه روابط اجتماعی گسترده‌تر باشد، میزان دسترسی به منابع حمایتی بیشتر است و این منابع حمایتی، می‌توانند حوادث زندگی را کاهش داده و مانند سپری در مقابل عوامل استرس‌زای زندگی اجتماعی عمل کند.

کوب (۱۹۷۶)، حمایت اجتماعی را مجموعه اطلاعاتی تعریف می‌کند که شخص را به این اعتقاد می‌رساند که در یک شبکه ارتباطی، مورد توجه و علاقه دیگران است و از سوی آنها با ارزش و محترم شمرده می‌شود و در نتیجه چنین باوری این احساس به فرد دست می‌دهد که به آن شبکه ارتباطی متعلق است (رستگار خالد، ۱۳۸۴، ش ۴: ۱۳۶).

حمایت اجتماعی از پیامدها و آثار سرمایه اجتماعی است که شامل حمایت اقوام و خویشاوندان، دوستان و همسایگان می‌باشد و سه بُعد؛ کمک عینی یا ابزاری، اطلاعاتی و عاطفی را در بر می‌گیرد.

حمایت عینی یا ابزاری دلالت بر موجود بودن حمایت فیزیکی دارد. در این نوع حمایت، کمک از افرادی گرفته می‌شود که نزدیک و صمیمی هستند. حمایت اطلاعاتی، شامل کمک به فهم یک مشکل است. این نوع حمایت، دلالت بر اطلاعاتی دارد که فرد می‌تواند در برابر مسائل شخصی و محیطی از آن استفاده کند.

حمایت عاطفی، به کسانی دلالت دارد که برای دلداری و احساس اطمینان، فرد می‌تواند به آنها رجوع کند. افرادی که دارای منابع عاطفی کافی می‌باشند، همواره احساس می‌کنند که هنگام برخورد با مشکلات می‌توانند به آنها مراجعه کنند.

بر اساس این مفهوم، آیات بسیاری به این سازوکار اجتماعی اشاره داشته و تحقق آن برای ظهور اقتصاد مقاومتی مؤثر خواهد بود. این دسته از آیات بسته‌های حمایتی الزام‌آور و غیر الزام‌آور، حمایت‌های عاطفی و احساسی را سفارش می‌کنند. برخی مصادیق این دسته حمایت‌ها مانند: زکات، خمس، کفارات مالی و اقسام فدیة را واجب کرده و دسته‌ای دیگر همچون: وقف، سکنی دادن همیشگی کسی، وصیت، بخشش و مانند آن را مستحب کرده است. تمام موارد ذکر شده از مصادیق حمایت‌های اجتماعی است که می‌تواند دارای اهداف قابل توجهی باشد که برخی از کارکردهای این دسته از حمایت‌های اجتماعی عبارتند از: تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی، ایجاد برادری بین مسلمین و ...

هدف دیگری که می‌توان برشمرد، حمایت کردن از طبقات پایین و تهیدستی است که نمی‌توانند بدون کمک مالی دیگران، نیازهای زندگی خود را برآورند تا سطح زندگی‌شان بهبود یابد و در نتیجه افق زندگی طبقات جامعه به هم نزدیک گردد و اختلاف زیاد آنها از جهت برخورداری از نعمت‌های دنیوی به حداقل ممکن برسد. از سوی دیگر ثروتمندان جامعه را از تظاهر به ثروت و آرایش زندگی، نهی فرموده و از مخارجی که در نظر عموم مردم، غیرمعمولی است و تحمل دیدن آن‌گونه هزینه‌ها را ندارند، با عنوان نهی از اسراف و تبذیر و مانند آن، برحذر داشته است. نتیجه چنین فرایندی، ایجاد جامعه‌ای خواهد بود که فاصله طبقاتی در آن بیش از اندازه نبوده و خواست‌های ناهمخوان، کینه‌ها و دشمنی‌ها از بین رفته و موجب تقویت همبستگی اجتماعی می‌شود.

آیه «لِيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق: ۷)، دعوت و تشویق به حمایت از سوی تمام طبقات به اندازه توان مالی نمونه‌ای از دعوت به حمایت‌های اجتماعی قرآن کریم است.

ویژگی دیگری که در حمایت اجتماعی مورد توجه است، منت‌نگذاشتن از سوی حامی بر فردی که مورد حمایت قرار گرفته است؛ زیرا در صورتی که حامی منت بگذارد و یا با آزار خود، زمینه دل‌آزردگی برای فرد ایجاد کند، در حقیقت چیزی به او نداده و اگر حمایت انجام شده همراه کوچک‌شمردن باشد، شکست روحی به مراتب زیان‌آورتری در پی خواهد داشت. بنابراین حمایتی می‌تواند کارکرد عاطفی و انسجام‌بخش داشته باشد و زمینه دوام و پیشرفت جامعه را فراهم آورد که فاقد منت و اذیت باشد (سوره بقره: ۲۶۲).

دسته‌ای دیگر از آیات، نظام اولویت‌ها و درجات از حمایت اجتماعی را بیان می‌کند و به این مهم توجه دارد که نزدیک‌بودن اعضاء در نظام خویشاوندی، باعث آگاهی از وضعیت یکدیگر می‌شود و مسئولیت تأمین نیازها در درجه اول به عهده خویشاوندان خواهد بود. بنابراین، شایسته است حمایت‌های اجتماعی از نظام خویشاوندی آغاز شود. این دسته از حمایت‌ها، موجب پاداش خداوندی است.

اولویت بعدی در حمایت اجتماعی، مسکین و در راه مانده عمومیت دارد که دایره خارج از خویشاوندی را نیز شامل می‌شود، این دسته از اعضای جامعه نیز به عنوان هموعان و در بستر زیست اجتماعی مشترک می‌توانند، مورد حمایت قرار گیرند (سوره اسراء: ۲۶).

بر این اساس، حمایت‌های اجتماعی در آیات یاد شده، عبارت از تأمین نیازهای عمومی از طریق اموال عمومی است که خدای متعال تأکید بر آن فرموده تا بدین وسیله ضمانت تداوم نظام اجتماعی را فراهم آورد؛ زیرا بخشش مقداری از مال به بینویان به منظور آسایش افراد اجتماع نیاز آنان را برآورده کرده و در نتیجه آسیب از اجتماع، برطرف خواهد شد و زندگی عموم امکان‌پذیر و متوازن می‌گردد.

مفهوم کارکرد نظام حمایتی

کارکرد به مجموعه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در جهت برآوردن یک نیاز یا نیازهای نظام انجام می‌گیرد (ریترز، ۱۳: ۱۳۱).

نظام حمایتی در قالب روابط اجتماعی به کمک‌های ابزاری، عاطفی و اطلاعاتی اطلاق می‌شود و افراد بر اساس روابط اجتماعی، از منابع حمایتی برای برطرف کردن نیازهای خود استفاده می‌کنند. با این وصف، در آیات مختلف، کارکردهای حمایت اجتماعی و امتناع از حمایت اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

وعده دریافت پاداش دنیوی و اخروی مضاعف از سوی خداوند در آیات گوناگون اشاره شده است (سوره بقره: ۱۱۰، ۲۶۱ و ۲۶۵؛ سوره حدید: ۷). به‌طور کلی از عوامل پایایی و استمرار کنش‌های مطلوب، وجود نظام پاداش است که افراد را به تداوم کنش‌ها تشویق می‌کند. دسته‌ای دیگر از آیات، آرامش و آسودگی خاطر را از کارکردهای حمایت اجتماعی برشمرده‌اند (سوره بقره: ۲۶۲ و ۲۷۴ و سوره توبه: ۱۰۳). آرامش نیز از عوامل موثر بر شکل‌گیری اقتصاد پویا و پیشرفته شمرده می‌شود. چنان‌که برخی از کارکردهای حمایت اجتماعی، جلب محبت و رفع کینه‌هاست (سوره توبه: ۶۰). زیاد شدن و گسترش محبت در سطح کلان، می‌تواند تداوم بخش اقتصاد مقاومتی باشد.

پیامدهای امتناع از حمایت اجتماعی

برخی از آیات، پیامد امتناع از حمایت اجتماعی را، کاهش روزی و در نتیجه کاهش گردش مالی، به‌عنوان یک عامل اخلاص‌کننده در جوامع، معرفی کرده‌اند (سوره توبه: ۳۴).

اختلال در گردش مالی بین آحاد جامعه می‌تواند منجر به سلب اعتماد اجتماعی و در نتیجه کاهش تعاملات پایدار شود.

برخی از آیات امتناع از حمایت اجتماعی را زمینه‌ساز از هم‌پاشیدگی و زوال جامعه معرفی می‌کنند (سوره محمد: ۳۸). دسته‌ای دیگر از آیات، نتیجه عدم پابندی به حمایت اجتماعی را اختلال در نظام فرهنگی جامعه متدینان معرفی می‌کنند (سوره ماعون: ۱-۳).

در این آیات، فردی که پای‌بند به حمایت اجتماعی نیست، نسبت به عناصر نظام فرهنگی، باورهای جامعه متدینان، بی‌توجه بوده که گسترش آن می‌تواند نظام اجتماعی را نیز مختل سازد. دیگر پیامدی که در نتیجه ناپابندی به حمایت اجتماعی می‌تواند به وجود آید، «اضرار به نفس» است (سوره حدید: ۲۳ و ۲۴).

با توجه به این که حمایت‌های اجتماعی برای افراد یک جامعه لازم است و انسجام اجتماعی و محبوبیت حامی در جامعه را فراهم می‌آورد؛ بی‌توجهی به این مهم، زمینه فراموشی آن به وجود می‌آید که در نتیجه جامعه‌ای از خودبیگانه را ایجاد می‌کند.

۲. امنیت

امنیت از واژگان کاربردی و مهم در حوزه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است. امنیت و آرامش فردی، حالتی است که در آن فرد، فارغ از ترس آسیب‌رسیدن به جان و مال یا آبروی خود و یا از دست‌دادن آن، زندگی می‌کند. امنیت در سطح روان‌شناختی با موضوعاتی مانند اضطراب، افسردگی و آرامش، ارتباط تنگاتنگ دارد. در حوزه جامعه‌شناختی، با نوع دیگری از امنیت روبه‌رو می‌شویم که با اقتدار و وحدت جامعه ارتباط دارد. امنیت اجتماعی، حالتی از آسودگی و آرامش همگانی از تهدید و بحران‌های اجتماعی است که رفتار فراقانونی و ناهنجار دولت، نهادهای وابسته به آن، گروه‌های اجتماعی و یا حتی فردی که در تمام و یا بخشی از جامعه پدید می‌آورد.

امنیت اقتصادی، نوعی دیگر از امنیت است که برای وصول به عنصر آسایش، مورد توجه قرار گرفته و راهکارهای حفظ و گسترش امنیتی آن نیز فراهم آمده است. از جمله عوامل مهم، ایجاد امنیت اقتصادی جامعه و جوب اجرای حدود الهی نسبت به عواملی است که آن را با خطر مواجه کرده و امنیت اقتصادی جامعه را از بین می‌برند. در اسلام، نه تنها

ثروت و دارایی افراد محترم است، بلکه مجازات‌های سختی درباره کسانی که امنیت اقتصادی جامعه و افراد را به خطر می‌اندازند، در نظر گرفته شده است که از همه مهم‌تر حد سرقت و دزدی است (سوره مائده: ۳۸). چنان‌که وجوب رعایت عهد، عقود و امانت‌داری به‌عنوان احکام وضعی و تکلیفی از دیگر روش‌های تأمین امنیت اقتصادی در حوزه‌های فردی و اجتماعی است (سوره مومنون: ۸ و سوره نساء: ۵۸).

امنیت اقتصادی در دو سطح کاربرد دارد: یکی فراهم‌آوری زمینه‌های معیشت و از میان‌بردن فقر و دیگری ایجاد ساز و کارهایی برای امنیت مناسبات اقتصادی و بازرگانی جامعه. توجه قرآن به از میان‌بردن فقر و شکاف طبقاتی و جلوگیری از انحصار ثروت در دست توانگران و ایجاد زمینه‌های مناسب گردش سرمایه برای برقراری معیشت افراد و زدودن بینوایی از جامعه، قابل بررسی است.

از دیگر راهکارهای ایجاد امنیت اقتصادی، وجوب زکات و خمس است، که در بخش حمایت‌های اجتماعی نیز می‌توان از آن یاد کرد. این راه‌کار اقتصادی، می‌تواند مانع بحران در جامعه شده و از افزایش شکاف طبقاتی جلوگیری کند.

در حقیقت، توزیع سرمایه و منابع تولید به معنای تحقق امنیت جامعه است. اگر جامعه با بی‌عدالتی دچار شکاف شود، همه ساختارهای جامعه از هم می‌پاشد و نسل بشری در خطر نابودی قرار می‌گیرند. راهکارهایی مانند استحقاق قرض و وام‌دادن به دیگران - که قرض الحسنه نامیده می‌شود - (سوره بقره: ۲۵۴)، مهلت بازپرداخت به ناتوان، جلوگیری از اسراف از سوی سرمایه‌داران و نکوهش رفاه اترافی و مصرف‌زدگی (سوره انعام: ۱۴۱ و سوره اسراء: ۲۷) از جمله دستورها و برنامه‌هایی است که امنیت اقتصادی را حفظ کرده و از ایجاد بحران جلوگیری به عمل می‌آورد و از آن به‌عنوان نیرویی در مقابل با تحریم‌ها بهره‌برد. از دیگر آیاتی که به این مهم اشاره کرده و ابعاد دیگری از امنیت و آسایش را مورد توجه قرار داده است، آیات (سوره نحل: ۱۱۲؛ سوره قصص: ۵۷ و سوره بقره: ۱۲۶) می‌باشند.

۳. دانش

اقتصاد دانش‌محور، شاخه‌ای از دانش اقتصاد است که با نگاهی نو به عناصر اقتصاد، به علل رشد اقتصادی توجه دارد. در این عرصه، عناصری مانند تداخل دانش، فن‌آوری،

نوآوری و کارآفرینی از عواملی به‌شمار می‌آیند که می‌توانند زمینه رشد اقتصاد را فراهم آورند. از عناصر یادشده، دانش به‌عنوان عنصر محوری، تأثیر به‌سزایی در رشد اقتصادی ایفا می‌کند و دلیل چنین ادعایی، زایش دیگر عناصر فن‌آوری، نوآوری و کارآفرینی از بطن دانش است. این امر موجب اهمیت دوچندان نقش دانش شده تا جایی که اقتصاد دانش‌محور به‌عنوان شاخه‌ای از دانش اقتصاد شده است. مستندات قرآنی این بخش، تمام آیاتی است که مفاد آن‌ها توصیه به دانش‌اندوزی، تکریم اندیشمندان و برتری آن‌ها بر سایر گروه‌های اجتماعی است.

موانع مؤثر بر شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی

اگر هدف از اقتصاد مقاومتی را توسعه رفاه اجتماعی و کاهش فاصله طبقاتی بدانیم، برخی از محرمات و موانع با این هدف ناسازگارند. این دسته از محرمات در حوزه مسائل اقتصادی می‌تواند، مسیر تحقق را با مشکلاتی مواجه سازد؛ که این مهم را با تأخیر و یا توقف روبرو سازد. آموزه‌های قرآن، این دسته از موانع را به شرح ذیل معرفی می‌کند:

۱. حرام‌خواری

۱-۱. ربا

رباخواری، یک نوع دادوستد اقتصادی ناسالم است که پیامد گسستگی عواطف و پیوندها را در پی داشته و بذر کینه و دشمنی را در دل‌ها می‌کارد. رباخواری بر این استوار است که رباخوار، فقط سود پول خود را می‌بیند و هیچ توجهی به زیان بدهکار ندارد، و بدهکار چنین می‌فهمد که رباخوار پول را وسیله بیچاره کردن او و دیگران قرار داده است. درحالی‌که، شرایط اقتصادی موجب شده تا ربا‌دهنده به این وضعیت رضایت دهد، اما هرگز این بی‌عدالتی را فراموش نخواهد کرد. در سطح کلان نیز، گسستگی پیوند همکاری، در میان ملت‌ها و کشورهای ربا‌دهنده و رباگیرنده، مشاهده می‌شود؛ ملت‌هایی که ثروت‌شان به‌عنوان ربا، به جیب ملت دیگری ریخته می‌شود و با بغض و نفرتی خاص به آن ملت می‌نگرند. گونه‌ای از ربا، ربای فاحش است که سرمایه به شکل تصاعدی در مسیر ربا سیر کند؛ یعنی سود در مرحله نخستین با اصل سرمایه ضمیمه می‌شود و در مجموع مورد ربا قرار

گیرند و به همین ترتیب در هر مرحله، سود به اضافه سرمایه، سرمایه جدیدی را تشکیل می‌دهد و در مدت کمی از راه تراکم سود، مجموع بدهی بدهکار به چندین برابر اصل بدهی افزایش یابد و به کلی از زندگی ساقط گردد. در آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ اٰمَنُوا لَا تَاْكُلُوْا رِباَّ اَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً» (نساء: ۲۹) به تحریم ربای فاحش اشاره شده و با تعبیر «اضعافاً مضاعفه» ذکر گردیده است.

در آیه ۳۹ سوره روم، ضمن مقایسه عمل حمایتی زکات و عمل تفرقه‌انگیز ربا، اشاره می‌کند که ربا نزد خداوند موجب فزونی اموال نمی‌شود در حالی که پرداخت زکات، ضمن به دست آوردن رضایت خداوند، موجب افزایش مال می‌گردد. در روایات اسلامی نیز به اثر سوء اخلاقی ربا اشاره شده است. در کتاب وسایل الشیعه درباره علت تحریم ربا حدیثی از امام صادق علیه السلام وارد شده که فرمودند: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَّاءَ لِكَیْلَا یَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنَ اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ»، «خداوند ربا را حرام کرده تا مردم از کار نیک امتناع نورزند» (حرعاملی، ج ۱۲: ۶۵). طبیعی است که عمل نیک پرداخت قرض در جامعه، موجب مهر و اُلفت شده و زمینه همبستگی بیش از پیش را فراهم می‌آورد.

بنابراین، از آن جا که برخی از داد و ستدها، می‌توانند به جای آن که رشد و تعالی را سبب شود و به افزایش تولید و شکوفایی اقتصادی و تمدنی کمک کند، خود عامل بازدارنده و رکود سرمایه‌ها می‌شود و لذا انسان‌ها از انجام آن‌ها باز داشته شده‌اند. شکل ربوی معاملات به سبب همین اختلال در نظام مناسب بازار است که از سوی دین تحریم می‌شود؛ زیرا نظام ربوی آسیب جدی به نظام اقتصادی و شکوفایی آن وارد می‌سازد و به جای رشد اقتصادی، زمینه‌های رکود آن را فراهم می‌کند.

۱-۲. رشوه

از دیگر آسیب‌های جوامع انسانی که می‌تواند نابودکننده عدالت و حقوق افراد جامعه شود، پدیده شوم رشوه است که از دیرباز تا به امروز رواج داشته است. برنامه‌ریزی اسلام در حوزه اقتصادی، اجتماعی و حکومتی، مبارزه با رشوه‌خواری است. بر این اساس رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده به شدت محکوم شده است و این عمل جزء گناهان کبیره شمرده شده است.

رشوه، آثار سوئی در جامعه دارد و باعث ایجاد بی‌عدالتی و پایمال شدن حقوق افراد جامعه خواهد شد. اقشار با نفوذ و دارای تمکن مالی با پرداخت رشوه به راحتی به اهداف و مقاصد خود می‌رسند و اقشار ضعیف حتی قادر به دریافت حق خود نخواهند بود. در چنین فضای بی‌عدالتی، هر کسی نفوذ و مال بیشتری داشته‌باشد، پیروز است.

در قرآن آیاتی وجود دارد که به صراحت رشوه و رشوه‌دادن را گناه و حرام می‌داند و آیاتی نیز وجود دارد که در آن‌ها سفارش شده است که مال و ثروت خود را از طریق نامشروع کسب نکنید؛ کسب مشروع درآمدی است که بر اثر تجارت و کسب و کار بدست می‌آید. «اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید و برای خوردن قسمتی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را به قضات ندهید؛ در حالی که می‌دانید (سوره بقره: ۱۸۸). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد. و... (سوره نساء: ۲۹).

۲. زیاده‌خواهی در مصرف

مدیریت مصرف، یکی از ارکان اقتصاد مقاومتی است؛ یعنی مصرف متعادل و پرهیز از مصرف نامتعادل. جلوگیری از اسراف نیز قالبی دیگر از مدیریت مصرف تعریف می‌شود. زیاده‌خواهی و تمایل هر چه بیشتر به مصرف، امری نابه‌هنجاری بوده که در فرهنگ دین اسلام ناپسند شناخته شده و در تعارض با اقتصاد مقاومتی است. خداوند با بیان این که اسراف‌کنندگان را دوست نمی‌دارد (سوره انعام: ۱۴۱) می‌کوشد تا شیوه مصرف نامتعادل را سبب دوری انسان از کمال مطلق و خداوند معرفی کند. از این‌رو، در آیه ۳۱ سوره اعراف با یادآوری این که انسان در خوردن و آشامیدن و هرگونه تصرف مناسبی، آزاد و مختار است ولی به وی گوشزد می‌کند که تصرفاتی مانند اسراف می‌تواند زیان‌بار باشد. چنان‌که زیاده‌خواهی در مصرف، می‌تواند به اقتصاد سالم و پویا آسیب جدی وارد سازد؛ زیرا تنوع‌طلبی و زیاده‌خواهی در مصرف از نظر قرآن زمینه‌ساز از میان رفتن رفاه اقتصادی و شکوفایی می‌شود.

خداوند در آیه ۶۱ سوره بقره این معنا را تبیین می‌کند که چگونه تنوع‌طلبی و زیاده‌خواهی در مصرف موجب شد قوم یهود دچار فقر و ذلت شوند؛ زیرا آنان به مصرف

کالاهایی که خداوند به ایشان عنایت کرده بود، بسنده نکرده و با زیاده‌خواهی، خواهان چیزهای بیشتری می‌شوند. این‌گونه است که فقر بر ایشان مسلط می‌شود و شکوفایی اقتصادی را از دست می‌دهند. انسان هر چند که در تصرف مال خویش آزاد است، ولی این آزادی در صورتی است که در مسیر کمال و تعالی فردی و اجتماعی باشد. لازمه آزادی در تصرف اموال، سلامت عقلی و تدبیر معاش در معنای وسیع آن است. بنابراین سلطه ناهلان و سفیهان بر امور مالی از نظر شریعت مردود شناخته شده است؛ زیرا هرگونه تصرف ساده‌لوحانه مال، می‌تواند به شخص و جامعه آسیب وارد سازد.

خداوند در آیه ۵ سوره نساء می‌فرماید: از آن‌جایی که مال، قوام اجتماع می‌باشد، می‌بایست به درستی مصرف شود و واگذاری اموال به دست سفیهان و ناهلان هر چند که مال ایشان است، می‌تواند سبب تزلزل اقتصادی گردد. بر این اساس می‌توان گفت که هرگونه تصرف سفیهانه نیز مجاز نیست، زیرا آن چه موجب شده تا سفیهان از تصرف در مال خویش محروم و ممنوع شوند، تصرفاتی است که موجب هدر رفتن مال و چیزی می‌شود که قوام اجتماع بر آن است. بنابراین هرگونه تصرفی که مصداق هدر دادن مال و مایه قوام معیشت مردم باشد، تصرفی نادرست و ممنوع می‌باشد. تأکید بر گزینش شیوه‌ها و الگوهای درست مصرف، به این معناست که مصرف می‌بایست در چارچوب کمال و رشد انسان و جامعه تعریف شود و هرگونه تصرفی بیرون از این چارچوب، تصرف نابهنجار و نامطلوب است.

از منظر کارکردی نیز، جلوگیری از مصرف بیش از حد نیاز، می‌تواند منجر به انباشت سرمایه، تولید و توزیع برای دیگر جوامع شود. بر این اساس، آیه ۱۵۱ سوره شعراء انسان را از پیروی روش ستمگران بر حذر داشته است؛ چراکه جز فساد و اختلال نظام و تضييع حقوق زیردستان انگیزه‌ای ندارند. دلالت آیه بر مسرفین است؛ گروهی که برای شیوه زندگی و کسب منافع خود، حدی جز قدرت تصور نمی‌کنند، بدون توجه به این که سبب تضييع حق دیگران و زیردستان شود. رفتار این گروه رواج فساد در جامعه است با این که بر اساس قدرت، می‌توانند زندگی خود را بر پایه اصلاح گذارند و حقوق دیگران را رعایت کنند ولی از نظر خودستایی حقی برای دیگران قائل نیستند. آیین آنان انجام فساد و فتنه‌انگیزی در جامعه بشری است (همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ۶۶).

آیات ۲۶ و ۲۷ سوره اسراء و نیز ۶۷ سوره فرقان هر گونه زیاده‌روی و خروج از اعتدال در مصرف را - حتی اگر برای انفاق و احسان باشد - مردود می‌شمارد و بخل را نادرست دانسته و خواهان رفتاری معتدل در این زمینه می‌باشند.

۳. ثروت‌اندوزی

ثروت‌اندوزی در دست طبقه‌ای خاص می‌تواند مفسده‌انگیز باشد و چه بسا در مسیر تولید و ارائه خدمات برای طبقات اجتماعی قرار نگیرد؛ لذا در شریعت اسلام برخی از درآمدها به منظور توزیع عادلانه و بهره‌وری بیشتر در بین گروه‌های اجتماعی توزیع می‌شود. «آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها، نصیب پیامبرش کرده از آن خدا و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده است، تا میان توانگران تان دست به دست نشود... (سوره حشر: ۷).

۴. اتراف

در آیه ۷ سوره حشر، از گردش ثروت در دست طبقه سرمایه‌دار در صورتی منع می‌شود که سبب محرومیت فقیران و پیدایش نظام طبقاتی شود. به سخن دیگر، گردش سرمایه در جامعه اسلامی می‌بایست به گونه‌ای باشد که باعث محرومیت و افزایش فاصله طبقاتی نشود. این آیه می‌تواند دلالت بر مدیریت نظارتی دولت بر گردش سرمایه داشته باشد. بنابراین از نظر اسلام، گردش سرمایه و تصرفات مالکانه، می‌بایست به گونه‌ای باشد که موجبات افزایش سرمایه شده و در عین حال منجر به فاصله طبقاتی نشود. پس هرگونه، تصرفات و مصرفی که به این مسئله دامن بزند، از نظر اسلام مردود می‌باشد و می‌بایست کنترل و مدیریت شود. خداوند در آیات ۲۰۴ و ۲۰۵ سوره بقره تأکید می‌کند که چگونه حکومت فاسدان و وجود قدرت در دست ناهلان، می‌تواند موجب آسیب دیدن اقتصاد جامعه و نابودی آن شود. از این رو، هشدار می‌دهد که دولت می‌بایست نظام اقتصادی را مدیریت و نظارت کند تا از تمرکز اموال در دست برخی - سرمایه‌داران - جلوگیری شود و به آنان اجازه داده نشود تا با خارج کردن نقدینگی از استفاده عمومی، در اقتصاد اختلال ایجاد کنند (سوره توبه: ۳۴). در آیه ۱۶ از سوره اسراء نیز به این مهم اشاره می‌کند؛ «چون

بخواهیم قریه‌ای را هلاک کنیم، نعمتش را بیفزاییم، تا در آنجا تبهکاری کنند، آنگاه عذاب بر آن‌ها واجب گردد و آن را درهم فرو کوییم».

۵. نارسایی‌های فرهنگی

۵-۱. وجود روحیه ناسپاسی

کسی که نسبت به امکانات و داشته‌های پیش روی ناسپاسی می‌کند، با نادیده گرفتن نعمت‌های فراوان و ارزشمند خداوند، گویا آن‌ها را انکار می‌کند یا حق آن را ادا نمی‌کند. این بی‌توجهی و اغماض بر داشته‌ها در آیات بسیاری مورد نکوهش قرار گرفته و عاقبت چنین عملکردی را زوال داشته‌ها کرده و یا وجود روحیه سپاسگزاری را افزایش روزی و بهبود وضعیت وعده داده است (سوره نحل: ۱۲ و سوره نمل: ۴۰).

دلیل مانع بودن این عامل با اقتصاد مقاومتی روشن است که زوال و فناء داشته‌ها با چنین اقتصادی در تعارض است؛ چرا که اشاعه فرهنگ اقتصاد مقاومتی به منظور گسترش داشته‌ها و تولیدات روزافزون آن است و ناسپاسی دارای پیامد از بین رفتن داشته‌هاست.

۵-۲. تکذیب رهبران دینی

رهبری فرآیندی است که به وسیله آن یکی از اعضای گروه بر سایر اعضای گروه تأثیر می‌گذارد و این تأثیر در جهت دستیابی به اهداف ویژه گروه است (آقایوسفی، ۱۳۸۸: ۴۹۳).

با این وصف و با توجه به اهمیت رهبری در راه رسیدن به هدف‌های از پیش تعیین شده جامعه دین‌دار، جوامعی که از این نعمت محروم بوده و یا نسبت به رهبران‌شان بی‌تفاوت بودند و آنان را تکذیب کرده‌اند، طبیعی است در راه رسیدن به اهداف گوناگون - که یکی از آن‌ها رفاه اجتماعی است - با مشکل مواجه می‌شوند. لذا آیه ۹۶ سوره اعراف چنین می‌فرماید: «اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری پیشه کرده بودند، برکات آسمان و زمین را به رویشان می‌گشودیم، ولی پیامبران را به دروغ‌گویی نسبت دادند. ما نیز به کیفر کردارشان مؤاخذه‌شان کردیم».

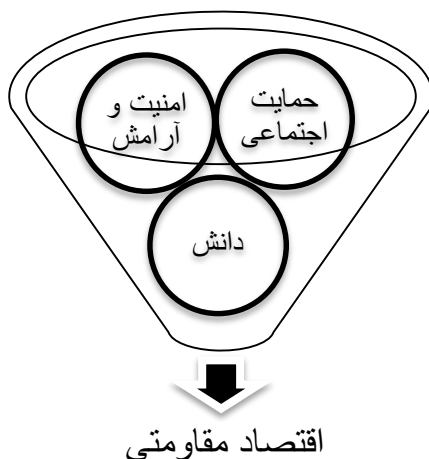
۶. بخل

مفهوم بخل در تقابل با گشاده‌دستی است. یکی از سفارش‌های اکید در جهت توازن قدرت مالی بین آحاد جامعه، حمایت‌های اجتماعی است. شخص بخیل به دلیل دوست داشتن مال و واهمه از کاهش سرمایه، علاوه بر عدم انجام حمایت اجتماعی از سوی خویش، دیگران را نیز توصیه به چنین کاری می‌کند و این امر ناسازگار با اصل اساسی در اقتصاد مقاومتی است که برای توازن قدرت مالی، شایسته است سازوکارهای حمایت اجتماعی در بین آحاد جامعه نهادینه شود. بر این اساس قرآن این افراد را چنین توصیف می‌کند (سوره نسا: ۳۶).

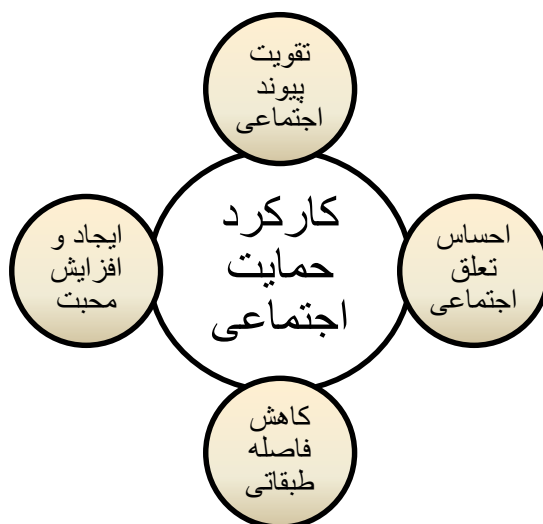
نتیجه‌گیری

اقتصاد مقاومتی، تعبیری متفاوت است از آنچه که در دانش اقتصاد از آن یاد می‌شود؛ اگرچه این نوع از اقتصاد، چه بسا با اقتصاد اسلامی در فرهنگ دینی مشترکاتی داشته‌باشد، چنانکه ممکن است با اقتصاد به معنای عام آن نیز خصوصیات مشترکی داشته‌باشد؛ ولی وجه تمایز آن وقتی بارز می‌شود که این نوع از اقتصاد را به شرایط نظام اجتماعی خاص ارجاع می‌دهیم، مانند شرایط تحریم، مقطع زمانی جنگ، وقوع حوادث طبیعی که منجر به ویرانی و محدودیت‌هایی در زیرساخت‌های اقتصادی شده است. این شرایط الزامات خاص خود را بر پیکره نظام اقتصادی تحمیل می‌کند که باید وجه ترمیم آن را متناسب با فرهنگ حاکم تنظیم کرد. شرایط تحریم و محدودیت‌هایی که استکبار جهانی بر کشور اسلامی ما وارد کرد، منجر به پیدایش ادبیات نوینی در نظام اقتصادی ما گردید که رهبری معظم انقلاب از آن تعبیر به «اقتصاد مقاومتی» کرده و از اندیشمندان و دولتمردان خواستند در تعاملی دو سویه عوامل، بسترها و زمینه‌های آن را واکاوند و ضمن شناسایی موانع پیش روی آن، زمینه‌های تحقق آن را در برنامه اجرایی پیش‌بینی کنند. بر این اساس بسیاری از متفکران تلاش کردند تا نسبت به شناخت هر چه بیشتر این الگو بر اساس فرهنگ اسلامی همت گمارند. نوشتار پیش روی با چنین هدفی به این مهم پرداخت که تحقق اقتصاد مقاومتی، نتیجه کدام دسته از عوامل، زمینه‌ها و بسترهاست و کدام دسته از موانع می‌تواند ظهور و بروز اقتصاد مقاومتی را مختل کند. کتاب وحی به‌عنوان یکی از منابع اصلی، الهام‌بخش در این تحقیق، بوده که مورد کاوش قرار گرفت.

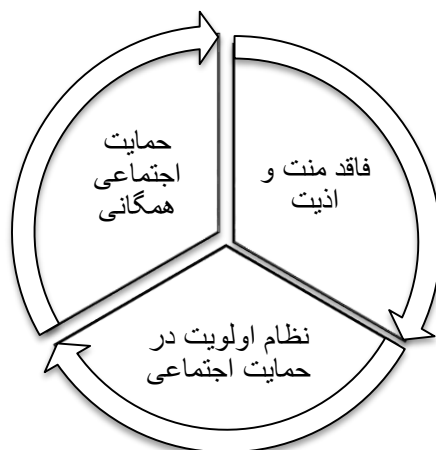
بر اساس یک تقسیم‌بندی، زمینه‌های شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی تحت تأثیر متغیرهای حمایت‌های اجتماعی، دانش و امنیت و آرامش قرار می‌گیرد.



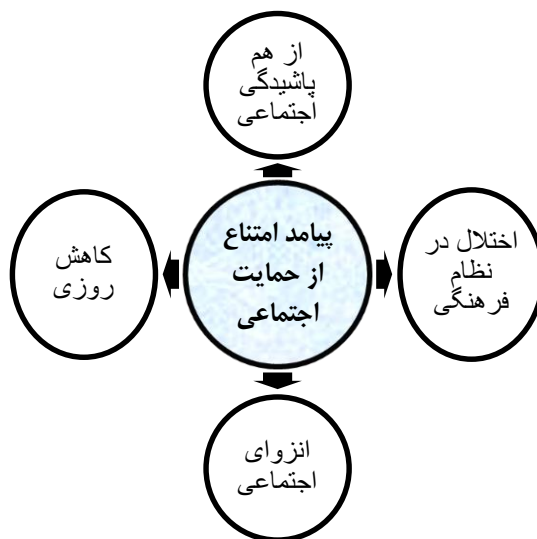
حمایت‌های اجتماعی، اهداف تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی و ایجاد برادری بین مسلمین را فراهم می‌کند و در نتیجه کارکرد حمایت‌های اجتماعی طبق فرهنگ قرآنی عبارتند از: تقویت پیوند اجتماعی، احساس تعلق اجتماعی، کاهش فشارهای روانی و جلب محبت و رفع کینه. این کارکردها منجر به کاهش فاصله طبقاتی خواهد شد و کاهش فاصله طبقاتی نیز باعث شکل‌گیری احساس عدالت، به‌عنوان متغیر اساسی در اقتصاد سالم و پویا خواهد شد.



قرآن کریم ویژگی‌ها و برنامه‌های حمایت اجتماعی را برای تحقق اقتصاد مقاومتی - در دعوت عموم به حمایت از تمام طبقات به اندازه توان مالی و توزیع آن در بین مشمولین دریافت بر اساس نظام اولویت‌های حمایتی - بیان کرده است و ویژگی ممتاز این دسته از حمایت‌ها را در عاری بودن منت از سوی حامی معرفی می‌کند.

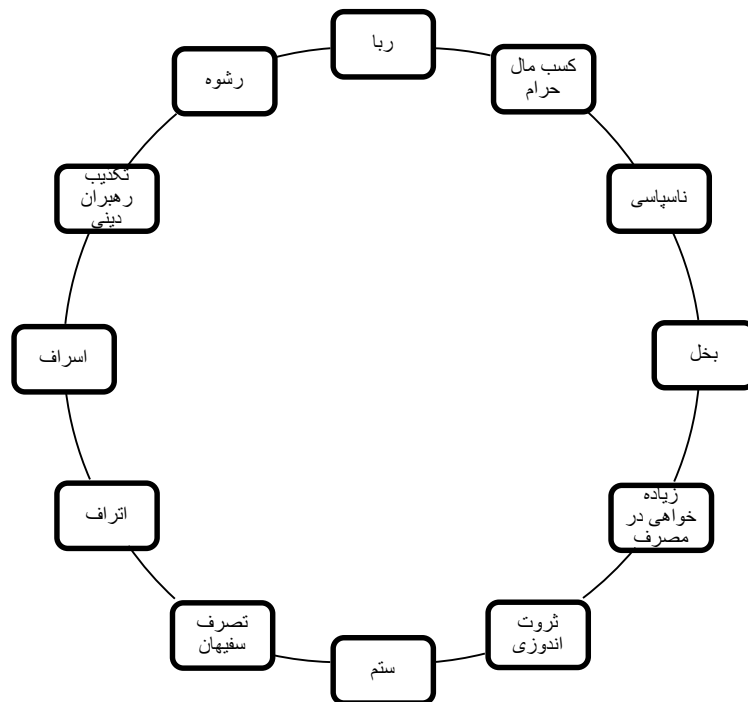


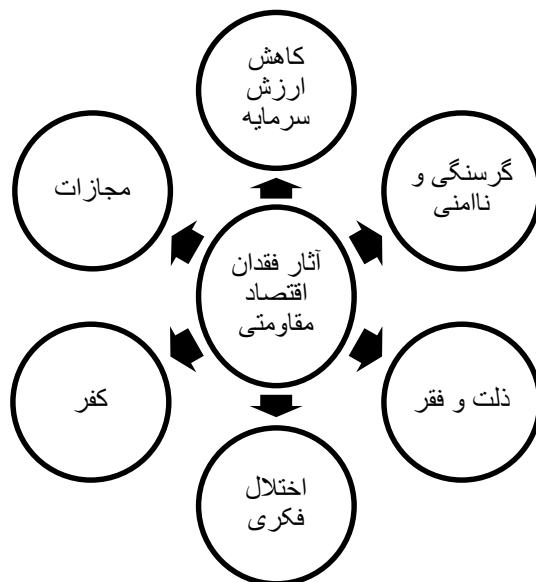
پیامد پرهیز کردن از حمایت‌های اجتماعی را کاهش روزی و اختلال در گردش مالی، به‌عنوان یک آسیب در اقتصاد، از هم‌پاشیدگی و زوال جامعه، اختلال در نظام فرهنگی جامعه متدینان، اضرار به نفس و انزوای اجتماعی معرفی می‌کند.



امنیت، مقوله‌ای است که در حوزه جامعه‌شناختی با اقتدار و مشروعیت سیاسی - اجتماعی از یک سو و انسجام و یگانگی اجتماعی از دیگر سو پیوند خورده‌است. قرآن این اصل اساسی را به درستی بیان کرده و اقتصاد مقاومتی را در چنین جامعه‌ای ترسیم کرده‌است.

موانعی که می‌تواند اقتصاد مقاومتی را به تأخیر بیندازد در دو دسته موانع؛ حرام خواری و نارسایی فرهنگی بیان کرده‌است. از ربا، رشوه، زیاده‌خواهی در مصرف، ثروت‌اندوزی، اسراف و اتراف در ذیل مصادیق حرام خواری یاد شده است و وجود روحیه ناسپاسی، تکذیب رهبران دینی و بخل را از مصادیق نارسایی فرهنگی دانسته‌است.





پیوست

مقوله ها	مفاهیم	مشخصه‌ها	کدها
حمایت‌های اجتماعی در اقتصاد مقاومتی	دعوت و تشویق به دعوت و تشویق به حمایت‌های اجتماعی الزام‌آور	تمام طبقات به اندازه توان مالی ایشان. این دسته از حمایت‌ها مستوجب پاداش خداوندی است. زوال بیم و اندوه. گشایش سختی‌ها می‌شود.	۴۳/۲، ۱۷۷/۲، ۱۴۱/۸ ۷/۵۹، ۶۰/۹، ۱۴۱/۶ ۱۰۳/۹، ۱۱۰/۲، ۲۵/۷۰- ۱۲/۵، ۲۴
	دعوت و تشویق به دعوت و تشویق به حمایت‌های اجتماعی غیر الزام‌آور	تمام طبقات به اندازه توان مالی ایشان. سفارش به انفاق افرادی که از میت سهم‌الارث ندارند. حمایت‌های اجتماعی سزاوار است از دایره خویشاوندی آغاز شود. این دسته از حمایت‌ها مستوجب پاداش خداوندی است. زوال بیم و اندوه. گشایش سختی‌ها می‌شود.	۷۷/۲۸، ۹۰/۱۶، ۷/۶۵ ۲۳۶/۲، ۲۶۱-۲۷۴/۲، ۷/۵۷ ۳۵/۳۳، ۱۰/۵۷، ۱۸/۵۷ ۳۹/۳۴، ۳۳/۲۴، ۳۸/۴۷ ۴۷/۳۶، ۲۶/۱۷، ۱۷۷/۲ ۲۱۵/۲، ۸/۴، ۶۰/۹، ۲۴۵/۲ ۱۱/۵۷، ۱۲/۵
	حمایت‌های اجتماعی الزام‌آور	خمس و زکات. پرداخت خمس موجب کم‌شدن فاصله طبقات در جامعه و تامین رفاه اجتماعی می‌شود. پرداخت زکات موجب تزکیه روح فرد از ناپاکی شده و آرامش و سکون را برای فرد به ارمغان می‌آورد.	۴۳/۲، ۱۷۷/۲، ۷/۵۹، ۴۱/۸ ۶۰/۹، ۱۴۱/۶، ۱۰۳/۹ ۱۱۰/۲، ۲۵/۷۰-۲۴/۵

مقوله ها	مفاهیم	مشخصه ها	کدها
	حمایت‌های اجتماعی غیر الزام آور	قرض الحسنه. اعطاء قرض الحسنه در جامعه اسلامی مساوی با اعطاء آن به خداوند در نظر گرفته شده است.	۱۱/۵۷، ۱۲/۵، ۲۴۵/۲
	کارکردهای حمایت اجتماعی	حمایت‌های اجتماعی موجب پیدایش محبت در بین اعضای جامعه می‌شود. تزیید محبت‌ها موجب رفع مسائل، مشکلات و کینه‌های گذشته می‌شود.	۲۷۲/۲، ۲۶۱/۲، ۲۷۴/۲ ۳۹/۳۰، ۲۶۵/۲، ۲۷۶/۲ ۲۷۳/۲، ۳۵/۳۳، ۲۷۷/۲ ۲۴۵/۲، ۱۱/۵۷، ۷/۵۷ ۱۰۳/۹، ۶۰/۹، ۳۹/۳۴ ۱۰/۵۷، ۱۸/۵۷، ۱۱۰/۲ ۲۱۵/۲، ۲۶۲/۲، ۲۶۸/۲ ۲۷۱/۲، ۲۷۳/۲، ۱۱۴/۴ ۱۲/۵
	پیامدهای امتناع از حمایت اجتماعی	عدم حمایت اجتماعی موجب افزایش توان اقتصادی فرد شده و این امر خود می‌تواند موجبات غفلت و غرور را برای شخص در پی داشته باشد. غفلت از حمایت اجتماعی موجب تنگناهای اقتصادی می‌شود. محرومیت از فضل خداوندی را در پی دارد.	۲۷۰/۲، ۱۶-۱۷/۸۹ ۲۳-۲۷/۶۸، ۲۳-۲۴/۵۷ ۱-۳/۱۰۷، ۷/۱۰۷، ۳۸/۴۷ ۳۴/۹، ۲۶۶/۲
عامل محیطی در اقتصاد مقاومتی	امنیت و آرامش	امنیت عاملی موثر در رونق اقتصادی است.	۱۲۶/۲، ۵۷/۲۸، ۱۱۲/۱۶
عامل فردی در اقتصاد مقاومتی	دانش	از ملاک‌های شایستگی در مدیریت اقتصاد معرفی شده است.	۵۵/۱۲

کدها	مشخصه‌ها	مفاهیم	مقوله‌ها
۲۷۸-۲۷۹/۲، ۲۷۵-۲۷۶/۲	۱۳۰/۳، ۱۶۱/۴، ۲۷۷/۲	ربا موجب تصرف در سرمایه تهیدستان خواهد شد. رباخوار افسون‌گر شیطان شده است. رباخوار با خداوند اعلام جنگ کرده است.	موانع اجتماعی اقتصاد مقاومتی
۶۳-۶۴/۵، ۱۸۸/۲	تصرف به ناحق در سرمایه دیگران کرده است.	رشوه	موانع فردی اقتصاد مقاومتی
۳۴/۹	تصرف ناشایست در اموال دیگران است.	کسب مال حرام	
۸۱/۲۰، ۱۱۲/۱۶		ناسپاسی	
۹۶/۷، ۱۱۳/۱۶	زمینه سلب نعمت‌های مادی و معنوی خواهد شد.	تکذیب رهبران دینی	موانع فردی اقتصاد مقاومتی
۲۶-۲۷/۱۷، ۱۵۱-۱۵۲/۲۶، ۶۷/۲۵، ۱۴۱/۶، ۵۸/۲۸	تضییع حق دیگران	اسراف	
۳۴/۳۴، ۲۳/۴۲، ۱۶/۱۷	ثروتمندان مست شهوت که خوش‌گذرانی را بر استدلال ترجیح می‌دهند. پیروی از نیاکان. زیاده روی در تلبذ از نعمت‌ها.	اتراف	
-۷۶/۹، ۲۳-۲۴/۵۷، ۶۷/۲۵، ۳۷/۴، ۷۵	ترویج عدم حمایت اجتماعی	بخل	
۶۱/۲	انحراف از مسیر و هدف اصلی انسان‌ها	زیاده‌خواهی در مصرف	
۱/۱۰۲، ۷۸/۲۸، ۳۴/۹، ۷/۵۹	انحصار سرمایه جامعه در دست تعداد کمی از افراد. عدم تامین نیازهای جامعه	ثروت‌اندوزی	
۷۶ و ۷۸/۲۸	تجاوز به حقوق دیگران	ستم	
۵/۴	تضییع سرمایه	تصرف سفیهان	پیامد مانعین اقتصاد مقاومتی
۲۷۶/۲، ۳۹/۳۰	نقصان پی در پی اموال در دنیا و آخرت	کاهش ارزش اموال	

مقوله‌ها	مفاهیم	مشخصه‌ها	کدها
	گرسنگی و ناامنی		۱۱۲/۱۶
	ذلت و فقر		۶۱/۲
	کفر	استکبار از پذیرش حق	۳۴/۳۴
عناصر نظام فرهنگی	هنجارها	عدالت در داد و ستد (نهی از کم‌فروشی، امر به توزین صحیح، عدم خیانت به خریدار، عدم تقلب در فروش کالا، عدم افساد در زمین)	۸۵/۷ ، ۱۸۳/۲۶ - ۱۸۱ ، ۱-۳/۸۳ ، ۸۴-۸۵/۱۱ ، ۲۵/۵۷ ، ۳۵/۱۷ ، ۱۴۱/۶ ، ۲۹/۴ ، ۶۷/۲۵ ، ۲۹/۱۷ ، ۲۹/۴ ، ۳۴/۹ ، ۱۶۱/۴
	باورها	باور به رزاقیت خداوند	۲۰/۸۹ ، ۱۵۱/۶
	بایستگی‌ها	وفای به عهد	۳۴/۱۷ ، ۱/۵
پیامد اختلال در نظام فرهنگی	مجازات	سلب اعتماد عمومی کیفر دنیوی و اخروی.	۱۶۱/۴ ، ۸۴-۸۵/۱۱
زمینه‌های شکل‌گیری اقتصاد مقاومتی	معنوی	استغفار	۱۰-۱۲/۷۱ ، ۵۲/۱۱ ، ۳/۱۱
		استقامت و بردباری	۱۶/۷۲
	اجتماعی	جامعه‌پذیری دینی	۶۶/۵ ، ۹۶/۷

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آقا یوسفی، علیرضا و دیگران (۱۳۸۸)، روان‌شناسی عمومی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲. تقی‌زاده داوری، محمود (۱۳۸۸)، مجموعه مقالات اجتماعی، قم: شیعه‌شناسی.
۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۵.
۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران: کتاب‌فروشی لطفی.
۵. رستگار خالده، امیر (۱۳۸۴)، در «گسترش نقش زنان در جهت حمایت‌های شغلی - خانوادگی»، تهران: مجله جامعه‌شناسی ایران، ش ۴.
۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۲)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.
۷. محمد پور، احمد (۱۳۸۹)، ضد روش، تهران: جامعه‌شناسان.

رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی

و رضایت از زندگی «دانشجویان دختر مقطع

کارشناسی دانشگاه پیام نور قم»

زهرا رمضانزاده بادلله *

سید محمد حسینی سورکی **

چکیده

کیفیت و رضایت از زندگی همواره از مباحث چالش برانگیز در حوزه‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی بوده‌اند و بحث از تأثیر التزام به اعتقادات دینی - اسلامی - در بهبود کیفی زندگی و ارتقای سطح سلامت روانی نیز به خصوص برای دین‌مداران و جوامع دین‌سالار مسئله‌ای قابل توجه است. هدف این پژوهش، بررسی رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از آن است. جامعه آماری نیز دانشجویان دختر مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور شهر قم در سال تحصیلی ۹۴-۱۳۹۳ می‌باشند که از میان آن‌ها ۲۴۰ نفر به‌عنوان نمونه و به روش نمونه‌گیری تصادفی انتخاب شده‌اند. ابزار آزمون و مطالعه تحلیلی، مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی، مقیاس پرسش‌نامه کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی و برگه پرسش‌نامه رضایت از زندگی (SWLS) بوده است. طرح پژوهش نیز تحقیق غیرآزمایشی، از نوع همبستگی می‌باشد. تحلیل داده‌ها، با روش‌های آماری ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون خطی و با بهره‌گیری از نرم‌افزار تحلیل داده‌های آماری انجام گرفته است. تحلیل داده‌های پژوهشی نشان از وجود

رابطه مثبت و معناداری بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی جامعه آماری است.

کلیدواژه‌ها

سلامت و بهداشت روانی، التزام عملی، اعتقادات اسلامی، کیفیت زندگی، رضایت از زندگی.

مقدمه

سلامت و بهداشت روانی همواره یکی از مباحث مهم و مناقشه‌برانگیز در حوزه علوم اجتماعی به خصوص روان‌شناسی اجتماعی بوده است و چه بسا مناقشه‌برانگیزتر از تنوع تعریف و تلقی‌ها از سلامت روانی، گونه‌گونی شاخص‌ها، روش‌ها و رویکردهایی است که در برآورد سلامت روانی افراد و جوامع پی گرفته می‌شود.^۱

پوشیده نیست که امروزه بشر، با نابسامانی‌ها و نابهنجاری‌های روانی و خلأها و خلجان‌های روحی بسیار، مواجه است و نمایانگر تأثیرگذار این اضطراب و افسون‌زدگی را می‌توان در تابلو مشهور «جیغ» - اثر مونک^۲ - که به تصریح، روایتگر افسردگی، تنهایی، ترس و تشویش روحی بشر مدرن است، مشاهده کرد.

به اعتقاد بسیاری از اهل تحقیق، تمایل انسان مدرن به سبک زندگی ماشینی و افتادن در چرخه مدرنیته و تن دادن به لوازم و پیامدهای صنعتی شدن و پیشرفت مادی، بیش از آنکه بر سطح سلامت روحی آدمیان بیفزاید و از تشویش و آلام او بکاهد، به اضطراب، افسردگی‌ها و بسیاری از بیماری‌های روانی و روحی دامن زده است و در عصر تکنولوژی

۱. بنا به تعریف سازمان بهداشت جهانی سلامت روانی عبارت است از قابلیت ارتباط منسجم و بدون تنش و هماهنگی با دیگران در جهت تغییر و اصلاح محیط فردی و اجتماعی و حل تضادها و تمایلات شخصی به شکل و شیوه ای منطقی، عادلانه و مناسب.

۲. ادوارد مونک. مونش (Edvard Munch) (۱۸۶۳ - ۱۹۴۴) (نقاش برجسته اکسپرسیونیست نروژی که معروف‌ترین اثر او - نقاشی / تابلوی جیغ 1893 (The Scream) - در نظر بسیاری یکی از شاه‌کارهای هنر مدرن و از الگوهای آشنای سبک اکسپرسیونیسم است. او در این تابلو انزوا و ترس و تشویش روحی بشر مدرن را به تصویر کشیده است در آثار دیگرش همچون تابلو تابلو خاکسترها - ۱۸۹۴ نیز به همین مضمون و موضوع توجه ویژه نشان داده است و همین‌رو او را فریادگر نابسامانی‌های روحی و ترس و تنهایی بشر اسیر و محصور در فضای مدرنیته می‌دانند.

نه تنها آرامش از زندگی آدمیان گرفته شده، بلکه احساس نشاط و رضایت از زندگی نیز کاهش یافته است و به روشنی می‌توان مشاهده کرد که کیفیت زندگی - بنابر معیارهای غیر مادی انگارانه - تنزلی قابل تأمل یافته است و این روند نزولی رو به تزاید است تا به بحرانی نگران‌کننده، منجر شود.

پایه‌های این تصور غالبی که بر آوردن نیازهای مادی، نقش حداکثری در ایجاد آسودگی روانی، به رضایت از زندگی و برخوردارگی از سلامت معنوی دارد، سست شده است و بروز نابسامانی‌های روانی - به رغم بالا رفتن سطح رفاه مادی - دلیل محکمی بر لزوم برآورده ساختن نیازهای معنوی و روحی بشر است؛ نیازهایی که در عصر فناوری‌های نوپدید حاشیه رانده شده‌اند و از این حقیقت پرده برمی‌دارند که رضایت از زندگی و برخوردارگی از سلامت روانی، تنها در گرو ارضای نیازهای مادی نیست و باید اعتنایی و توجه ویژه و وافر، به نیازهای معنوی و روحی بشر داشت.

یکی از انگاره‌های مورد توجه در اندیشمندان، موضوعات فلسفی و دینی ایده‌باور به موجودی قدسی و ماورایی بوده است؛ اعتقاد و التزام به دین، به گونه‌ها و با سازوکارهای گوناگون بر سلامت روانی افراد تأثیر مثبت و به‌سزایی داشته است و افزون بر معنادار کردن زندگی و کاشتن نهال امید و انگیزه در نهاد آدمیان، سبب بروز مثبت‌نگری، ایجاد رضایت از زندگی، احساس شادکامی پرورش استعدادها می‌شود و حتی زندگی در شرایط دشوار را آسان کرده و دست کم تحمل رنج‌های بشری را آسان‌تر می‌سازد.

این گونه انگاره‌ها را ذیل نظریه‌های خدا محور در باب معنای زندگی دسته‌بندی می‌کنند (Metz 2013). از همین رو، برخی از روان‌شناسان اجتماعی دین‌گریزی و یا عدم التزام عملی به آموزه‌های دینی و فاصله گرفتن از زندگی معنوی و به پیروی آن در افتادن به زندگی ماشینی و تن دادن به سبک زندگی مادی سکولار را از عمده دلایل بروز نابسامانی‌های روحی، تهدید بهداشت روانی و زدوده شدن رضایت از زندگی، دانسته‌اند.

در آموزه‌های اسلامی - همچون دیگر ادیان آسمانی و بلکه با نگاهی ژرف‌تر - بر نقش و تأثیر کامل باور به خدا و آموزه‌های دینی در معنادار ساختن زندگی و بلکه بهبود کیفیت زندگی تأکید شده است و تا آنجا این نقش، برجسته و پررنگ نمایانده شده که بر مبنای مدلول التزامی آیاتی از قرآن کریم، بدون ایمان و باور قلبی به خداوند، دست یافتن به

آرامش روحی و سلامت روانی میسر نیست.^۱ همچنین در سوره رعد خداوند متعال می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آگاه باشید که تنها با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد» (رعد: ۲۸).

هرچند برخی از روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به نقش دین در بهبود کیفیت زندگی تردید دارند و یا دست کم این نقش و تأثیر را - به دلیل فراموشی آگاهانه یا ناآگاهانه چندان جدی نگرفته و به آن نپرداخته‌اند اما برخی روان‌شناسان بر نقش بی‌بدیل باورهای دینی در سلامت روحی و روانی تأکید کرده‌اند تا آنجا که بنیامین راش - پدر علم روان‌پزشکی - نقش آن را به اکسیژن برای تنفس تشبیه کرده است (جهانگیر و همکاران، ۱۳۸۵: ۳۱-۵۲).

صرف نظر از ایده‌های فلسفی و متافیزیکی درباره نقش و تأثیر خداآوری و دینداری در معنابخشی به زندگی و یا برآوردن نیازهای روحی و کاستن از تشویش، این مسئله برای روان‌شناسان اجتماعی برجسته می‌شود که آیا به لحاظ تجربی می‌توان این نقش و تأثیر را سنجید و آیا در مقام عمل این انگاره‌ها از محک تجربه سربلند بیرون می‌آیند؟ آیا اعتقاد و التزام به آموزه‌های دینی - و در فرهنگ ما آموزه‌های اسلامی - نقش و تأثیری در کاستن از نابسامانی‌های روحی و ارتقای سطح کیفی زندگی دارند؟ اساس این، پژوهش تجربی پیش‌رو، با جستجوی میدانی و تحلیل موشکافانه داده‌های آماری، به بررسی ارتباط میان التزام عملی به اعتقادات و آموزه‌های اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از زندگی، پرداخته و نقش و تأثیر التزام به اعتقادات را در کیفیت زندگی و میزان رضامندی و اکاوی می‌کند.

این پژوهش - افزون بر اینکه نیم‌نگاهی به سنجش میزان التزام به اعتقادات دینی دارد و از این زاویه می‌تواند گامی هرچند کوچک در تحلیل روان‌شناختی از دین به‌شمار آید^۲ -

۱. برای مثال، خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «هوَالذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم..؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی به ایمانشان بیفزایند...». مستفاد و ملهم از این آیه این است که تنها در پرتوایمان اعتقاد به خداوند، آرامش روحی و روانی واقعی ممکن و میسر می‌شود. (سوره فتح، ۴). دستکم اینگونه می‌توان گفت که یکی از عوامل ایجاد آرامش دارا بودن ایمان به خدا می‌باشد..

۲. به اعتقاد بسیاری از اهل تحقیق و صاحب‌نظران، سنجش و اندازه‌گیری باورهای دینی، گام اساسی و واسطه مهمی در تحلیل‌های روان‌شناختی از دین به‌شمار می‌آید (آذربایجانی و موسوی اصل، ۱۳۸۵).

می‌تواند درکی روشن، ژرف و به‌دور از اغراق، از میزان تأثیر التزام به اعتقادات اسلامی در زندگی و به‌طور خاص در کیفیت زندگی و رضایت از زندگی بدست داده و گامی برای راستای شناخت برخی عوامل مؤثر بر ارتقای سطح رضایت از زندگی و کیفیت زندگی به‌شمار آید. هم‌چنین می‌تواند به پژوهشگران و متولیان امر فرهنگ و پیشرفت جامعه کمک کند تا با التفات ویژه به نقش و تأثیر این مؤلفه‌ها در برنامه‌ریزی و طراحی چشم‌اندازهای کلان فرهنگی و اجتماعی و پیش‌بینی سازوکارهای ارتقای سطح سلامت روانی و بهبود کیفیت زندگی اقشار جامعه، هوشمندانه برنامه‌ریزی کنند.

پیشینه پژوهش

بر اهل تحقیق روشن است که سلامت روانی و میزان رضایت از زندگی و هم‌چنین مفهوم و شاخصه‌های کیفیت زندگی همواره مورد بحث و توجه بوده و به‌لحاظ مفهومی و دلالت شناختی نیز مناقشه‌برانگیز بوده‌اند. می‌توان نخستین نظرها درباره شاخص «کیفیت زندگی» را در آثار ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.) - فیلسوف یونانی - باز یافت. این مفهوم، در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ به‌عنوان یکی از شاخص‌های مهم در تحلیل زندگی اجتماعی مطرح شد.

کیفیت زندگی به‌مثابه هدف اصلی سیاست‌گذاری اجتماعی و اقتصادی، تمام یا دست‌کم بخش عمده‌ای از حوزه‌های زندگی و زیر مجموعه‌های آن را تحت پوشش قرار داده است و افزون بر بهبود شرایط مادی و غیر مادی آدمی، ارزش‌هایی جمعی همچون آزادی، عدالت و تامین و تضمین شرایط طبیعی زندگی برای نسل‌های حال و آینده را نیز در بر می‌گیرد (see, Biswas-Diener and Diener, 2009). به بیان دیگر، از تعبیر اصطلاح «کیفیت زندگی»، برای ارزیابی میزان به‌سامان‌بودن شرایط زیستی - اجتماعی عمومی افراد و جوامع بهره گرفته می‌شود و نیز در حوزه‌های ناظر به بهداشت، سیاست و توسعه اجتماعی نیز به کار برده می‌شود. البته نباید این مفهوم را با مفهوم استاندارد زندگی که دقیقاً ناظر به سطح برخورداری از ثروت و سرمایه مادی و متکی بر درآمدهاست، یکی دانست. شاخص‌های کیفیت زندگی، نه تنها ثروت، رفاه، اشتغال و امنیت شغلی را دربر می‌گیرد، بلکه شرایط بهینه محیط زیست، سلامت بدنی و روانی، برخورداری از تحصیلات و

فرصت‌ها، تفریح و گذران بهینه اوقات فراغت و برخورداری از روابط و مناسبات اجتماعی را نیز شامل می‌شوند.

افزون بر شمار بالایی از تحقیقات که به‌طور کلی بر نقش مثبت باورمندی و اعتقاد دینی بر سلامت روحی و روانی و رهایی از پوچ‌گرایی متمرکز شده‌اند، در برخی پژوهش‌های اخیر رابطه بین ابعاد متعدد مذهبی و اقدامات رفاهی مورد بررسی قرار گرفته است (Ellison, Gay, and Glass 1989; Ellison 1991; see, Chumblor 1996). برگان^۱ و مک‌کناثا^۲، ارتباط بین دینداری، رضایت از زندگی، سن و جنس را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند (see, Bergan and McConatha, 2001).^۳ همچنین در مقاله‌ای با عنوان «دینداری و رضایت از زندگی در میان ملت‌ها»، رابطه بین دینداری و رضایت از زندگی در ۷۹ کشور با بهره‌گیری از مقادیر جهانی داده‌های زمینه‌یابی بررسی شده است (Okulicz-Kozaryn 2010).^۴ اثرات سودمند اعتقاد و التزام به اصول دینی و مذهبی بر افرادی که از لحاظ جسمی آسیب‌پذیرند، در مقاله‌ای با نام «اثرات مثبت مذهب بر سلامت روان در جمعیت آسیب‌پذیر از لحاظ جسمی» (see, Yeung and Chan 2007) مطالعه و بررسی شده است. در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی مشابه و البته با تمرکز بر مفاهیم خاص مرتبط و یا با جامعه آماری متفاوت، انجام شده است (نک: Gordon et al. 2002; Schapman and Inderbitzen-Nolan 2002).

اسکوینگتون^۵ و همکارانش در پژوهشی علمی به درجه‌بندی اهمیت پرسش‌نامه کیفیت زندگی سازمان جهانی بهداشت به‌عنوان بخشی از کیفیت زندگی سازمان جهانی

۱. Anne Bergan.

۲. Jasmin Tahmeseb Mcconatha.

۳. بر اساس یافته‌های این تحقیق، بزرگسالان تمایل به افزایش سطح وابستگی مذهبی و ارادت مذهبی شخصی در تمام طول عمرشان دارند. همچنین در نمونه مورد مطالعه، زنان سطح بالاتری از دینداری را نسبت به مردان گزارش کرده‌اند.

۴. این تحقیق نیز نشان می‌دهد که رابطه بین دین‌داری و رضایت از زندگی دو مدلی است. مردم مذهبی‌گرایش به رضایت بسیار و یا نارضایتی از زندگی دارند. اشکال دین‌داری که سرمایه اجتماعی را ارتقاء می‌دهد، رضایت از زندگی بالا را پیش‌بینی می‌کند. دین‌داری وابسته به بافت است. مردم مذهبی در کشورهای مذهبی شادتر هستند. به عبارت دیگر، تنها دین نیست که به‌خودی‌خود، مردم را خوشحال و راضی می‌سازد، بلکه رضایت، وابسته به یک محیط اجتماعی است که دین را ارائه می‌دهد.

۵. Lotfy SkevingTon.

پرداخته‌اند که از ۴۸۰۴ پاسخ دهنده از ۱۵ مرکز از ۱۴ کشور توسعه یافته و در حال توسعه با استفاده از ۱۲ زبان به دست آمده است (see, Skevington, Lotfy, and O'Connell 2004).
 تی. نول، به بررسی نسخه کوتاه فرم کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی پرداخت.
 این داده‌ها نشان می‌دهد که پرسش‌نامه مذکور یک جایگزین معتبر و قابل اعتماد به ارزیابی نمایه‌های دامنه با استفاده از WHOQOL-100 فراهم می‌کند (see, null 1998).
 افزون بر این پژوهش‌ها، برخی پژوهشگران داخلی نیز به پژوهش‌هایی درباره ارتباط التزام و اعتقاد به باورهای دینی و اسلامی با کاهش افسردگی استرس پرداخته‌اند؛ (نک: علی محمدی و جان‌بزرگی ۱۳۸۷)^۱، همچنین رابطه بین افسردگی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی در میان دانش‌آموزان دوره متوسطه شهر تهران^۲ (نویدی و عبداللهی ۱۳۸۰) و مقایسه نگرش مذهبی و سلامت روانی دانشجویان دختر و پسر دانشگاه آزاد اسلامی واحد بهبهان^۳، (نک: کاظمیان‌مقدم و مهرایی‌زاده هنرمند: ۱۳۸۸) و همچنین رابطه سبک زندگی اسلامی با شادی در رضایت از زندگی دانشجویان شهر اصفهان (کج‌یاف و همکاران، ۱۳۹۰).^۴ این پژوهش‌ها در تحقیق مستقلی واکاوی و بررسی شده‌اند.^۵

۱. بر اساس نتایج این تحقیق که نمونه و جامعه آماری آن، دانش‌پژوهان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم در سال تحصیلی ۸۶-۱۳۸۵ بوده است، میان شادکامی دینی با شادکامی روان‌شناختی رابطه معنادار مثبت و با افسردگی، رابطه معنادار منفی وجود دارد.
۲. نتایج این تحقیق نشان داد که بین افسردگی دانش‌آموزان و التزام عملی آنان به اعتقادات مذهبی، همبستگی منفی وجود دارد. نشانه‌های افسردگی در دختران بیشتر است و میزان شیوع افسردگی در طبقات گوناگون اقتصادی-اجتماعی یکسان نیست.
۳. نتایج حاصل از آزمون t گروه‌های مستقل نشان داد که، بین نگرش مذهبی دانشجویان دختر و پسر تفاوت معناداری وجود دارد، ولی بین سلامت روانی دانشجویان دختر و پسر دانشگاه آزاد اسلامی واحد بهبهان تفاوت معناداری مشاهده نشد.
۴. نتایج پژوهش نشان داد که سبک زندگی اسلامی و شادکامی، با رضایت از زندگی دانشجویان در سطح ($P < 0/001$) و شادکامی با ۶ خرده‌مقیاس سبک زندگی اسلامی (ILST) در سطح ($P < 0/001$) و خرده‌مقیاس سلامت با رضایت از زندگی در سطح ($P < 0/001$) همبستگی مثبت و معناداری دارند.
۵. در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر رابطه دین و معنویت با روان‌شناسی»، تحقیقات انجام شده در داخل و خارج کشور درباره رابطه مذهب و معنویت با سلامت روان، اضطراب و افسردگی، اعمال و سواسی، سلامت جسمی، عملکرد تحصیلی و... بررسی شده است. بررسی نتایج انجام گرفته نشان می‌دهد مذهب و التزام به اعتقادات مذهبی، نقش مثبتی را در سلامت روان دارد (یاسمی‌نژاد، سعیدی‌پور و گل‌محمدیان ۱۳۸۹).

هدف پژوهش

چنان که پیش تر نیز اشاره شد، هدف اصلی این پژوهش، بررسی رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از زندگی در میان دانشجویان دختر - شاغل به تحصیل در مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور قم - در سال تحصیلی ۱۳۹۳-۱۳۹۴، بوده است. از این رو، این تحقیق، بر محور پرسش‌های کلیدی زیر سامان یافته است: ۱. آیا میان التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی و رضایت از زندگی، رابطه معناداری وجود دارد؟ ۲. جهت رابطه میان این سه متغیر چگونه است؟ ۳. میزان و شدت این رابطه تا چه اندازه است؟ و به تعبیری، شدت و درجه التزام به اعتقادات و آموزه‌های اسلامی تا چه اندازه در بهبود کیفیت زندگی و ایجاد یا تقویت احساس رضامندی تاثیر گذار می‌باشد. از جمله هدف‌های دیگر این پژوهش، تعیین جهت - مثبت و منفی بودن - رابطه التزام عملی به اعتقادات اسلامی و سلامت جسمی، روان‌شناختی، روابط اجتماعی و محیط زندگی دانشجویان دختر مقطع کارشناسی است. بنابراین - با توجه به هدف پژوهش و پیشینه پژوهشی - فرضیه‌های زیر مورد آزمون قرار گرفتند.

فرضیه‌ها

فرضیه اصلی پژوهش این است که رابطه معناداری میان التزام عملی به اعتقادات اسلامی و بهبود سطح کیفی زندگی و برخورداری از رضایت از زندگی در میان جامعه آماری مورد پژوهش وجود دارد. فرضیه‌های فرعی این پژوهش عبارتند از:

الف) بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و بهبودی سطح سلامت جسمانی و کیفیت زندگی دانشجویان - جامعه آماری - رابطه معناداری وجود دارد.

ب) بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حیطة روان‌شناختی کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.

ج) بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حوزه روابط اجتماعی کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.

د) بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و محیط و وضعیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.

ها) بین کیفیت زندگی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور نور رابطه وجود دارد.

تعریف نظری متغیرها

۱. **التزام عملی به اعتقادات اسلامی:** «التزام عملی»، رعایت و پایبندی در مقام عمل است که در مقابل اعتقاد قلبی یعنی باورمندی و اعتقاد تنها به کار می‌رود. التزام عملی به معنای متعهد شدن و پذیرفتن لوازم اعتقاد به باورهای اسلامی است. از این‌رو، کسی که می‌کوشد معتقدات دینی را در مقام عمل التزام داشته باشد، مطیع پیرو خالص در برابر دستورات الهی است و در عمل به آموزه‌های دینی و کوتاهی نمی‌ورزد و مسلمانی را تنها به باورمندی محدود نمی‌سازد. در واقع، میان مسلمان و مومن بودن، فرق و فاصله است؛ با اعتقاد قلبی و اقرار زبانی می‌توان در دایره مسلمانی وارد شد اما مومن بودن فراتر از اسلام آوردن است و نیاز به التزام عملی به اصول و اعتقادات است؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

دین خدا نامش اسلام است. پیش از آنکه شما پدید آید، هر جا که بوده‌اید و پس از پدید آمدن شما، اسلام دین خدا بوده و هست. پس هر که به دین خدا اقرار و اعتراف کند، مسلمان است و هر که به دستورهای خدای عزوجل عمل کند، مؤمن است (محمّدی ری شهری ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹۰).

به بیان دیگر اعتقاد و التزام قلبی مربوط به مرحله «اسلام» و التزام عملی مربوط به مرحله «ایمان» است.

۲. **رضایت از زندگی:** مفهومی چند وجهی، نسبی و متأثر از زمان، مکان و ارزش‌های فردی و اجتماعی است. در مجموع، بنا بر تعریفی مورد توافق، رضایت از زندگی، بازتاب توازن میان آرزوهای شخص و وضعیت فعلی او در زندگی می‌باشد که هر چه شکاف میان سطح آرزوهای فرد و وضعیت عینی وی بیشتر گردد، رضایت‌مندی او کاهش می‌یابد (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

رضایت از زندگی، هدف برتر زندگی افراد بشر است که زمینه‌ای مناسب و مطمئن برای پیشرفت را فراهم می‌کند؛ به بیانی دیگر، رضایت از زندگی، عامل شکوفایی و

موفقیت افراد است. مطالعات متعدد نشان داده‌اند که عوامل گوناگونی مانند عوامل فردی می‌توانند بر رضایت از زندگی افراد تاثیر بگذارند.

۳. کیفیت زندگی: مفهوم کیفیت زندگی، بیشتر در حوزه پزشکی، برای سنجش نوع و حالت بیماری مورد استفاده قرار گرفته است. بنابراین در سال‌های اخیر، تحقیقاتی برای بررسی و تبیین آن و به خصوص کیفیت زندگی مرتبط وابسته به سلامت، در جامعه پزشکی صورت گرفته است. اما کیفیت زندگی، مفهومی گسترده‌تر از یک بحث صرفاً پزشکی است و می‌تواند در حوزه‌هایی همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و مطالعات محیطی و منطقه‌ای نیز به کار برده شود. همچنین برخی همچون آریستوتل و مک کال، کیفیت زندگی را معادل شادمانی زندگی بیان کرده‌اند. دیگر دانشمندان، کیفیت زندگی را با یک حس رضایت و یا تحقق یافتن اهداف زندگی و امیدها و آرزوها معادل دانسته‌اند (به نقل از آقاپور و مصری، ۱۳۹۰).

به رغم آنکه این واژه از شیوع بالایی برخوردار بوده اما توافقی فراگیر بر سر معنا و شاخصه‌های آن وجود نداشته است و همچنان محل اختلاف است. بنا به تعریف سازمان بهداشت جهانی - که یک تعریف جاافتاده و به‌طور نسبی جامع است - کیفیت زندگی عبارت است از درک افراد از وضعیت زندگی، در قالب فرهنگ و ارزش‌های حاکم بر جامعه و در ارتباط با اهداف، انتظارات و علایق خود (Theofilou 2013, 5). بر اساس این تعریف، کیفیت زندگی، ارتباط تنگاتنگی با وضعیت حسی، روانی، اعتقادات شخصی، میزان خود انکایی، ارتباطات اجتماعی و محیط زیست اجتماعی دارد.

تعریف عملیاتی متغیرها

التزام عملی به اعتقادات اسلامی: منظور از التزام عملی به اعتقادات اسلامی در این پژوهش، میزان نمره یا کمیتی است که از پاسخ به پرسش‌نامه التزام عملی به اعتقادات اسلامی - طراحی و هنجاریابی شده توسط دکتر احد نویدی (۱۳۷۶) - به دست می‌آید.

کیفیت زندگی: نمره‌ای است که آزمودنی‌ها از مقیاس پرسش‌نامه کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی^۱ به دست می‌آورند.

1. The World Health Organization Quality of Life (WHOQOL-BREF).

رضایت از زندگی: نمره‌ای است که آزمودنی‌ها از پرسش‌نامه چند بعدی رضایت از زندگی^۱ به دست می‌آورند.

روش انجام تحقیق

برای انجام یک پژوهش و تحقیق میدانی موفق، پس از آگاهی یافتن و شناخت کافی از ادبیات تحقیق، انتخاب مکان، میدان تحقیق و برقراری روابط اجتماعی با اعضای جامعه مورد مطالعه، پرسش‌نامه کیفیت زندگی، مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی و پرسش‌نامه رضایت از زندگی در چند روز مختلف در میان اعضای جامعه مورد مطالعه - دانشجویان دختر دانشگاه پیام نور قم - توزیع گردید. در متن پرسش‌نامه، پس از ایجاد ارتباط اولیه از طریق بیان اهداف تحقیق، به سوالات پاسخ‌دهندگان در زمینه پرسش‌نامه‌ها و ضرورت تحقیق پاسخ داده شد. دانشجویان نسبت به تکمیل پرسش‌نامه‌ها و تأیید برگه رضایت آگاهانه، همکاری همدلانه و صادقانه داشته نمودند و پس از تکمیل و جمع‌آوری پرسش‌نامه‌ها، همه آن‌ها به دقت بررسی و نمره‌های زیر مقیاس هر یک به دست آورده شد و با تجزیه و تحلیل دقیق آماری، نتایج کلی تحقیق استخراج و در قالب یک گزارش علمی تهیه و ارائه گردید.

جامعه آماری، نمونه و روش نمونه‌گیری

جامعه آماری این پژوهش، همه دانشجویان دختر مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور قم در سال تحصیلی ۹۳-۱۳۹۴ است و نمونه آماری پژوهش، شامل ۱۴۶ دانشجوی دختر مجرد و ۹۵ دانشجوی متأهل که میانگین سن آنها ۲۲/۷۶ بوده است و از رشته‌های مختلف بوده‌اند که به روش نمونه‌گیری تصادفی انتخاب شده‌اند.

ابزارهای اندازه‌گیری

در این پژوهش، به منظور آزمون فرضیه‌های تحقیق، از مقیاس خودسنجی التزام عملی به

1. Satisfaction with Life Scale (SWLS).

اعتقادات اسلامی، پرسش نامه کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی و پرسش نامه رضایت از زندگی استفاده شد.

مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی: مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی که توسط دکتر احد نویدی (۱۳۷۶) برای اندازه گیری رفتارهای دینی نوجوانان و جوانان مسلمان تدوین شده، دارای ۴۵ ماده است که در مقیاس ۵ درجه‌ای قابل رتبه‌بندی است. برای بررسی روایی این پرسش نامه، از نظر کارشناسان و گروهی از اندیشمندان مسلمان و برخی اساتید دانشگاه بهره گرفته شده که آن را ابزاری مناسب برای اندازه گیری التزام عملی به اعتقادات اسلامی دانستند و استفاده از آن را روا و کارا برشمرده‌اند. برای بررسی پایایی مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی نیز از روش بازآزمایی استفاده شد.

پرسش نامه کیفیت زندگی^۱: این پرسش نامه برای سنجش کیفیت زندگی فرد در دو هفته اخیر مورد استفاده قرار می‌گیرد. طراح این پرسش نامه سازمان بهداشت جهانی با همکاری ۱۵ مرکز بین‌المللی سال ۱۹۸۹ است. پرسش نامه کیفیت زندگی سازمان بهداشت جهانی فرم کوتاه شده پرسش نامه کیفیت زندگی ۱۰۰ سوالی سازمان بهداشت جهانی می‌باشد. این پرسش نامه از مقبولیت فراوانی برخوردار است و خود اجراست. این پرسش نامه در برگیرنده ۲۶ پرسش در موارد زیر است:

الف) قلمرو سلامت جسمانی؛ در برگیرنده فعالیت‌های روزمره، وابستگی دارویی، داشتن انرژی، احساس خستگی، وضعیت تحرک، درد، خواب، استراحت و ظرفیت کاری.

ب) قلمرو روحی و روانی؛ در برگیرنده تصور فرد از جسم و ظاهر خود، میزان لذت بردن از زندگی، معنی دار بودن زندگی، میزان رضایت مندی از خود، بررسی حالات روحی نظیر افسردگی، ناامیدی، خلق غمگین، میزان تمرکز و حافظه می‌باشد.

ج) قلمرو ارتباطات اجتماعی؛ در برگیرنده ارتباطات شخصی، حالت‌های اجتماعی و فعالیت‌های جنسی است.

د) قلمرو محیطی؛ که عوامل تاثیرگذار محیطی را بررسی می‌کند و در برگیرنده منابع مالی، امنیت جسمی و آزادی، مراقبت‌های بهداشتی و اجتماعی، محیط فیزیکی خانه،

1. quality of life – life (Qol).

فرصت‌های کسب مهارت‌ها و اطلاعات، فعالیت‌های خلاقانه و اوقات فراغت، حمل و نقل و محیط زیست فیزیکی است.
نمره‌گذاری از یک تا پنج می‌باشد و در سؤالاتی که منفی است، نمره‌گذاری معکوس است.^۱

مقیاس رضایت از زندگی: این مقیاس پنج گویه‌ای جهت سنجش میزان رضایت کلی از زندگی، توسط ای. داینر و همکاران تهیه و از پنج گزاره، که مؤلفه شناختی بهزیستی فاعلی را اندازه‌گیری می‌کند، تشکیل شده است (see, E. Diener et al. 1985). مقیاس رضایت از زندگی با اعتبار (۰/۶۹) می‌باشد. کاربرد این آزمون در سنجش بعد شناختی بهزیستی ذهنی است (افشاری، ۱۳۸۶، ۸۰). این مقیاس شامل ۵ عبارت است و پاسخ‌ها با استفاده از یک مقیاس ۷ درجه‌ای لیکرتی از (۱) کاملاً مخالف تا (۷) کاملاً موافق مرتب می‌شوند (شهیدی، ۱۳۸۷، ۷۰). نمرات آزمون برای هر آزمودنی حداقل (۵) و حداکثر (۳۵) می‌باشد. در ایران پایایی این آزمون مورد بررسی قرار گرفت، آلفای کرونباخ آن = ۰/۸۵ و ضریب باز آزمایی آن در طول ۶ هفته = ۰/۸۴ بدست آمد (خیر و سامانی، ۱۳۸۳).

پایایی ابزارها در این تحقیق: پایایی یکی از ویژگی‌های فنی ابزار اندازه‌گیری است و به معنای آن است که ابزار اندازه‌گیری در شرایط یکسان تا چه اندازه نتایج یکسانی به دست می‌دهد. در این تحقیق برای تعیین اعتبار پرسش‌نامه، ابتدا تعداد ۳۰ عدد از آن بین افراد جامعه توزیع و تکمیل گردید. سپس با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ - که یکی از روش‌های تعیین اعتبار است - پرسش‌نامه‌های یادشده، اعتبارسنجی شدند که در خصوص پرسش‌نامه کیفیت زندگی عدد ۰/۸۱ به دست آمد که نشان از پایایی این پرسش‌نامه دارد. خرده مولفه‌های این پرسش‌نامه به ترتیب؛ حیطه سلامت جسمانی عدد ۰/۷۴، حیطه

۱. با توجه به تاکید سازمان بهداشت جهانی مبنی بر چند فرهنگی بودن این پرسش‌نامه و اینکه حداقل در بیش از ۳۸ کشور از پنج قاره جهان مورد استفاده قرار گرفته است، بنابراین روایی آن مورد تایید قرار گرفته است. در ایران نجات، منتظری، هلاکوئی نائینی، محمد، و مجدزاده (۱۳۸۵)، به ترجمه و اعتبارسنجی این پرسش‌نامه پرداختند. نصیری (۱۳۸۵) برای پایایی مقیاس از سه روش باز آزمایی با فاصله سه هفته‌ای، تنصیفی و آلفای کرونباخ استفاده کرد که به ترتیب برابر با ۰/۶۷، ۰/۸۷، ۰/۸۴ بود.

2. (SWLS).

روان‌شناختی عدد ۰/۷۶، حیطه روابط اجتماعی عدد ۰/۸۳ و حیطه محیط زندگی عدد ۰/۷۷ نشان از پایایی دارد. اما مقیاس خودسنجی التزام عملی به اعتقادات اسلامی عدد ۰/۸۵ و پرسش‌نامه رضایت از زندگی عدد ۰/۷۱ بوده که نشان از پایایی مناسب داده‌ها دارد. یعنی پاسخ‌های داده شده ناشی از شانس و تصادفی نبوده بلکه به خاطر اثر متغیری می‌باشد که مورد آزمون قرار گرفته است.

یافته‌های تحقیق

الف) یافته‌های توصیفی

یافته‌های توصیفی این پژوهش شامل شاخص‌های آماری مانند میانگین و انحراف معیار برای متغیرهای اصلی و فرعی مورد مطالعه است که در جدول زیر ارائه شده است.

جدول شماره ۱: آمار توصیفی

متغیر	میانگین	انحراف معیار
کیفیت زندگی	۸۶/۵۶	۱۲/۵۷
رضایت از زندگی	۲۱/۴۴	۶/۳۵
التزام عملی به اعتقادات اسلامی	۱۹۱/۲۳	۲۲/۲
سلامت جسمانی	۲۵/۲۴	۴/۱۴
روان‌شناختی	۲۰/۲۹	۳/۳۴
روابط اجتماعی	۶/۶۳	۱/۷۸
محیط زندگی	۲۶/۶۹	۴/۳۹

ب) یافته‌های مربوط به فرضیه‌های پژوهش

ایران است. در این دو جریان، هم نگاه انتقادی وجود دارد و هم نگاه غیرانتقادی؛ نگاه انتقادی به فرهنگ خودی و فرهنگ غربی. برای بررسی این فرضیه از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شده است.

آزمون همبستگی پیرسون بین متغیرهای کیفیت زندگی و رضایت از زندگی با التزام عملی به اعتقادات اسلامی.

جدول شماره ۲

متغیرها	ضریب همبستگی	سطح معناداری
کیفیت زندگی	۰/۵۹۶	۰/۰۰**
رضایت از زندگی	۰/۱۱	۰/۰۷

* $p < 0.05$ ** $p < 0.01$

با توجه به سطوح معناداری موجود در جدول و ضریب همبستگی، نتیجه گیری می شود که بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور، رابطه مثبت وجود دارد؛ اما بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه معناداری وجود ندارد.

فرضیه های فرعی

۱. بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حیطة سلامت جسمانی کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.
 ۲. بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حیطة روان شناختی کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.
 ۳. بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حوزه روابط اجتماعی کیفیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.
 ۴. بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و حیطة محیط و وضعیت زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد.
- برای بررسی این فرضیات نیز از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شده است.

جدول شماره ۳: آزمون همبستگی پیرسون

بین متغیرهای چهارگانه با التزام عملی به اعتقادات اسلامی

متغیرها	ضریب همبستگی	سطح معناداری
سلامت جسمانی	۰/۱۱	۰/۰۸
روان شناختی	۰/۲۳	۰/۰۰**
روابط اجتماعی	۰/۲۴	۰/۰۰**
محیط زندگی	۰/۱۷	۰/۰۰**

* $p < 0.05$ ** $p < 0.01$

با توجه به سطوح معناداری موجود در جدول و ضریب همبستگی، نتیجه گرفته می شود که بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و روان شناختی و روابط اجتماعی و محیط زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه مثبت وجود دارد، اما بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و سلامت جسمانی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه معناداری وجود ندارد.

فرضیه فرعی: بین کیفیت زندگی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه وجود دارد. برای بررسی این فرضیه نیز از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شده است.

جدول شماره ۴: آزمون همبستگی پیرسون

بین متغیرهای کیفیت زندگی و رضایت از زندگی

ردیف	آماره های آزمون	مقدار
۱	ضریب همبستگی	**۰/۵۹۶
۲	سطح معناداری	۰/۰۰

** $p < 0.01$

با توجه به سطح معناداری موجود در جدول به ضریب همبستگی، نتیجه گرفته می شود که بین کیفیت زندگی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه مثبت وجود دارد. یعنی هر جا کیفیت زندگی افزایش می یابد، رضایت از زندگی نیز افزایش می یابد و برعکس.

بررسی رابطه رگرسیونی بین التزام عملی و مؤلفه های چهارگانه کیفیت زندگی

برای بررسی رابطه رگرسیونی از روش step wise استفاده شده است که نتایج در ادامه آورده شده است.

متغیر وابسته: التزام عملی به اعتقادات اسلامی

متغیرهای مستقل: سلامت جسمانی، روان شناختی، روابط اجتماعی، محیط زندگی.

نتایج به ما نشان می دهد که تنها دو متغیر محیط زندگی در مدل وارد شده اند لذا مدل به صورت زیر تبدیل می شود.

متغیر وابسته: التزام عملی به اعتقادات اسلامی

متغیرهای مستقل: محیط زندگی

لذا نتیجه می شود که عملاً رابطه ای رگرسیونی بین متغیرها شکل نگرفته و رابطه به صورت همبستگی اتفاق افتاده است. جداول زیر تأیید کننده این مطلب است.

جدول شماره ۵: جدول ANOVA: آنالیز واریانس مدل

عنوان	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	سطح معناداری
رگرسیون	۶۸۴۷/۶۳۵	۱	۶۸۴۷/۶۳۵	۱۴/۶۷	۰/۰۰۰
مانده ها	۱۱۱۵۰۲/۸۱۳	۲۳۹	۴۶۶/۵۳۹		
کل	۱۱۸۳۵۰/۴۴۸	۲۴۰			

در جدول فوق با توجه به اینکه سطح معناداری از ۰/۰۵ کمتر است لذا مدل برازش

شده در قسمت ب، اولاً معنی دار و ثانیاً معتبر می‌باشد. بررسی ضرایب رگرسیونی در جدول زیر انجام گرفته شده است:

جدول ۶: جدول ضرایب رگرسیونی

متغیرهای رگرسیونی	ضرایب استاندارد نشده		ضرایب استاندارد شده	آماره T	سطح معناداری
	ضریب	انحراف معیار			
عدد ثابت	۱۵۸/۷۸۵	۸/۵۸۲		۱۸/۵۰۲	۰/۰۰۰
محیط زندگی	۱/۲۱۵	۰/۳۱۷	۰/۲۴۱	۳/۸۳۱	۰/۰۰۰

نتیجه‌گیری

شایان ذکر است که تفاوت بین دختران و پسران در نگرش‌ها و میزان التزام و اعتقاد عملی به آموزه‌های دینی، یافته‌ای است که بارها در پژوهش‌های گونه‌گون و در جوامع و فرهنگ‌ها و ادیان متفاوت مشاهده شده است. در واقع، این یافته - یعنی تفاوت زنان و مردان از نظر نگرش‌های مذهبی و بیشتر بودن گرایش زنان به مذهب - تا آن اندازه در مطالعات مختلف در فرهنگ‌ها و مذاهب تکرار شده است که برخی صاحب‌نظران، این مسئله را امری جهانی تلقی کرده که به گونه‌ای در تفاوت‌های زیستی زنان و مردان ریشه دارد (حبیب‌وند، ۱۳۸۷). بر اساس این از بررسی تفاوت میان مردان و زنان در موضوع مورد تحقیق صرف نظر گردید و تنها دختران در این مطالعه مورد بررسی قرار گرفتند.

در پژوهش حاضر از تحلیل داده‌های آماری به شیوه علمی، این نتیجه به دست آمد که بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و کیفیت زندگی جامعه آماری مورد پژوهش - دانشجویان دختر شاغل به تحصیل در مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور - رابطه معنادار و مثبتی وجود دارد. این یافته با نتایج برخی پژوهش‌های مشابه انجام گرفته در این زمینه، همخوانی دارد که با مقایسه نتایج به دست آمده این دسته از پژوهش‌ها، مشخص می‌گردد که هر چند گروه‌های هدف تحقیق، بافت و فرهنگ محل تحقیق و نیز ابزارهای تحقیق با هم متفاوت بودند ولی نتایج به دست آمده از آن‌ها تشابه زیادی با هم دارند و آن اینکه هر

اندازه گرایش به دین و مذهب شدیدتر و هر اندازه التزام عملی به اعتقادات و آموزه‌های دینی افزون‌تر باشد، افراد از سطح بالاتری از سلامت روانی برخوردار بوده و کیفیت زندگی برتری خواهند داشت و در پژوهش حاضر - که معطوف و محدود به التزام عملی به اعتقادات اسلامی در میان دانشجویان دختر (شاغل به تحصیل در دانشگاه پیام نور قم) بوده - نیز نتیجه‌ای مشابه بدست آمد.

بر اساس این، می‌توان گفت برای بهبود کیفیت زندگی، به‌خصوص در حیطه‌های روان‌شناختی، روابط اجتماعی و محیط زندگی و به‌ویژه در میان دانشجویان دختر، یکی از گزینه‌های مؤثر و مفید، افزایش جهت‌گیری‌ها و گرایش‌های مثبت به باورهای دینی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی است. برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران بهبود کیفی زندگی اقشار جامعه می‌توانند با در نظر گرفتن این عامل مهم در پژوهش حاضر، برای بهبود کیفیت و بهینه‌سازی سبک زندگی، چشم‌اندازی روشن و بلندمدت را ترسیم کنند. همچنین نظریه‌پردازان در عرصه‌های مشاوره و روان‌درمانی می‌توانند به بومی‌سازی یک نظریه جامع و قابل اتکاء با توجه ویژه به التزام عملی به اعتقادات اسلامی، دست یازند.

در نتیجه تحقیق، بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و سلامت جسمانی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه معناداری دیده نشده است؛ با توجه به این مسأله که سوالات این مقیاس در برگیرنده فعالیت‌های روزمره وابستگی دارویی، داشتن انرژی، احساس خستگی، وضعیت تحرک، درد، خواب، استراحت و ظرفیت کاری - بوده‌اند، به نظر طبیعی است که رابطه معناداری بین این دو متغیر وجود نخواهد داشت؛ چراکه در اینجا «سبک زندگی اسلامی» و ارتباط آن با سلامت جسمانی باید در نظر گرفته شود و نه التزام به اعتقادات اسلامی. شاید اگر پرسش‌نامه مزبور بومی و بر مبنای سبک زندگی ایرانی - اسلامی تنظیم می‌گردید، نتایج تاحدی متفاوت می‌بود. لذا بررسی و مقایسه مفهوم «التزام به اعتقادات اسلامی» و «سبک زندگی اسلامی» در پژوهش‌های آینده ضروری است.

یکی از دیگر متغیرهای این پژوهش، «رضایت از زندگی» بود. همان‌گونه که در یافته‌های پژوهش مشاهده شد، بین التزام عملی به اعتقادات اسلامی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر مقطع کارشناسی دانشگاه پیام نور، رابطه معناداری دیده نشده است. این یافته با نتایج برخی از پژوهش‌های مشابه که در پیشینه تحقیق ذکر شده - تا آن اندازه که

انتظار بود - همسو و هماهنگ نیست. لذا با توجه به اینکه در پژوهش پیش‌رو، بین کیفیت زندگی و رضایت از زندگی دانشجویان دختر کارشناسی پیام نور رابطه مثبت و معناداری وجود دارد، به طور یقین، عامل و متغیر دیگری نیز وجود دارد که احتیاج به انجام پژوهش‌هایی بیشتر در این زمینه است و آن عامل، بررسی کارایی و جامعیت پرسش‌نامه رضایت از زندگی است.

افزون بر کم‌بودن سؤالات - تنها ۵ سوال - مربوط به رضایت از زندگی که در آن برخی جنبه‌ها مغفول مانده و جاداشت که سؤالات جزئی‌تر و دقیق‌تری مطرح شود، ایراد اصلی از آنجا نشأت می‌گیرد که این پرسش‌نامه، از سوی نهادی بین‌المللی و بدون توجه به تفاوت‌های بومی هر جامعه و بر مبنای هنجارهایی فارغ از دین خاص و نگرش‌های سکولار طراحی و تنظیم شده است و از همین‌رو کارایی و اعتبار آن دست‌کم در برخی از جوامعی که از سبک زندگی و هنجارهای بومی - اسلامی - تبعیت کرده و تأثیر پذیرفته‌اند، کاسته می‌شود.

در این پرسش‌نامه، آزمودنی‌ها اظهار می‌دارند که برای مثال، چقدر از زندگی خود راضی‌اند و یا چقدر به زندگی آرمانی آنها نزدیک است؛ باید توجه داشت که واژه «زندگی» در فرهنگ اصیل اسلام و ادیان ابراهیمی، محدود به زندگی دنیایی نمی‌شود بلکه مؤمن واقعی، زندگی حقیقی را در جهان آخرت جستجو می‌کند و از این‌رو، کسی که خود را ملتزم به اعتقادات اسلامی می‌داند، هیچ‌گاه از عملکرد خود در زندگی راضی نیست و همواره به سبب حسرتی که از فرصت‌های از دست‌داده می‌خورد و - با همه امیدهای که به فضل الهی دارد - از بی‌توشه‌بودن در سفری که به مقصد ابدی پیش‌رو دارد، نگران است و از آنجا که به دنبال رسیدن به کمال است، هیچ‌گاه خود را در وضعیت آرمانی زندگی نمی‌یابد.

رضایت از زندگی به عوامل بسیاری بستگی دارد که باید در طراحی و تدوین پرسش‌نامه‌های مربوط به رضایت از زندگی در نظر گرفته شود؛ چرا که تغییر مولفه‌ها و پرسش‌ها در پرسش‌نامه‌هایی از این دست، در تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری، تأثیری به‌سزا خواهند گذاشت. این عوامل در نتیجه تحقیقات سازمان بهداشت جهانی و پژوهشگران، در سنجش میزان رضایت مردم از زندگی، نیز مشهود است. از جمله این عوامل؛ محیط و

منطقه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند، سطح سواد و رفاه اقتصادی، مفاهیم، قضاوت‌ها و باورها در مورد معنا و هدف زندگی، جهان‌بینی و نگرش افراد به زندگی و مرگ را می‌توان برشمرد. حقیقت این است که برای مقابله با مشکلات و دستیابی به بهزیستی، آموختن مهارت‌هایی لازم است، که جز با تدبیر و تجربه‌اندوزی به دست نمی‌آیند. چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

کسی که دنیا را بشناسد، به واسطه مصیبت‌های آن غمگین نمی‌شود (غررالحکم ح ۲۲۵۸، عیون‌الحکم و المواعظ، ۴۳۵).

اعتقاد خالصانه و التزام عملی به آموزه‌های دینی، امید و انگیزه را در نهاد آدمی بارور می‌سازد و طاقتی به آدمی می‌بخشد که در اوج سختی‌ها نیز ناامید و افسرده نشود. به‌واقع احساس رضایت از زندگی تنها در پرتو درکی عمیق و واقع‌گرایانه از ماهیت دنیا و نفس انسانی به دست می‌آید. احساس رضامندی یا نارضایتی از زندگی، ریشه در نوع تفکر دارد و چه بسا لازم باشد به جای تأمین و تضمین رفاه مادی با سختی زیاد، اندکی در نگرش به زندگی تجدید نظر کرد و بی‌شک شناخت واقعیت‌ها و پرهیز از تخیلات، از مهارت‌های رضامندی و راز شادزیستن در زندگی است. رضایت از زندگی یک هنر است و برای زندگی بهتر باید هنرمند شد.

در پایان پیشنهاد می‌شود که پژوهشگران، در پژوهش‌های آینده، با نقد عالمانه پرسش‌نامه مزبور، به تکمیل آن بر اساس معیارهای بومی و توجه به مبانی و جهان‌بینی اسلامی و شیعی بازنویسی شود.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
۱. آذربایجانی، مسعود و مهدی موسوی اصل (۱۳۸۵)، درآمدی بر روان‌شناسی دین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۲. آقاپور، اسلام و مهدی‌مصری (۱۳۹۰)، «بررسی اثر عوامل اجتماعی - فرهنگی بر کیفیت زندگی گروهی از سربازان مبتنی بر آموزه‌های قرآنی»، در: قرآن و طب، ش ۹: ۱-۲۳.
 ۳. افشاری، سمانه (۱۳۸۶)، بررسی رابطه بین حمایت اجتماعی ادراک شده، عزت نفس و عوامل شخصیتی با رضایتمندی از زندگی در دانشجویان شهر تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
 ۴. اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه: مریم وتر، تهران: انتشارات کویر.
 ۵. حبیب‌وند، علی مراد (۱۳۸۷)، «رابطه جهت‌گیری مذهبی با اختلالات روانی و پیشرفت تحصیلی»، در: مجله: روان‌شناسی و دین، ش ۳: ۱۰۶-۷۹.
 ۶. خیر، محمد و سیامک سامانی (۱۳۸۳)، «مقایسه سلامت روانی - اجتماعی، بهداشت روانی، رضایت از زندگی و همکاری بین مادران شاغل و خانه‌دار شهر شیراز»، در: کارگروه پژوهش آمار و فن‌آوری اطلاعات استان فارس.
 ۷. شهیدی، مهوش (۱۳۸۷)، «مقایسه اثربخشی روش خنده‌درمانی و ورزش‌درمانی به شیوه گروهی در کاهش افسردگی و افزایش رضایت از زندگی زنان سالمند کانون‌های جهان‌دیدگان شهر تهران»، در: پایان‌نامه دکتری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
 ۸. عبدالله‌پور، نازی و همکاران (۱۳۹۰)، «رابطه بین دینداری با رضایت از زندگی در بین دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی تبریز»، در: مجله تربیت اسلامی، ش (۶): ۱-۱۵۴-۱۴۱.

۹. علی محمدی، کاظم و مسعود جان بزرگی (۱۳۸۷)، «بررسی رابطه میان شادکامی با جهت گیری مذهبی و شادکامی روان شناختی و افسردگی در دانش پژوهان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم در سال تحصیلی ۸۶-۱۳۸۵»، در: مجله روان شناسی و دین: ۱۳۱-۱۴۶.
۱۰. کاظمیان مقدم، کبری و مهناز مهربانی زاده هنرمند (۱۳۸۸)، «مقایسه نگرش مذهبی و سلامت روانی دانشجویان دختر و پسر دانشگاه آزاد اسلامی واحد بهبهان»، در: روان شناسی و دین، ش ۶: ۱۷۳-۱۸۸.
۱۱. کج باف، محمدباقر و همکاران (۱۳۹۰)، «رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی در رضایت از زندگی دانشجویان شهر اصفهان» در: روان شناسی و دین، ش (۴): ۷۴-۶۱.
۱۲. کرمی، جهانگیر و همکاران (۱۳۸۵)، «بررسی روابط ساده و چندگانه ابعاد جهت گیری مذهبی با سلامت روانی در دانشجویان دانشگاه رازی کرمانشاه»، ش ۳: ۳۱-۵۲.
۱۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵)، میزان الحکمه: اخلاقی، عقیدتی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ادبی، تهران: دارالحدیث.
۱۴. نجات، سحرناز و همکاران (۱۳۸۵)، «ترجمه و استانداردسازی پرسش نامه کیفیت زندگی سازمان جهانی بهداشت: روان سنجی گونه ایرانی»، در: فصلنامه دانشکده بهداشت و انستیتو تحقیقات بهداشتی، دوره چهارم، ش ۴: ۱۲-۱.
۱۵. نصیری، حبیب الله (۱۳۸۵)، «بررسی روایی و پایایی مقیاس کوتاه کیفیت زندگی سازمان جهانی بهداشت و تهیه نسخه ایرانی آن»، در: سومین سمینار سراسری بهداشت روانی دانشجویان، تهران: دانشگاه علم و صنعت.
۱۶. نوذری، جمشید و یونس غلامی (۱۳۸۹)، «بررسی رابطه جهت گیری مذهبی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی با سلامت روان دانشجویان»، در: مطالعات اسلام و روان شناسی، ش (۴): ۴۲-۲۱.
۱۷. نویدی، احمد و حسین عبداللهی (۱۳۸۰)، «بررسی رابطه بین افسردگی و التزام عملی به اعتقادات اسلامی در میان دانش آموزان دوره متوسطه شهر تهران»، در: مجله تعلیم و تربیت، ش (۱۷): ۳۰-۹.
۱۸. وست، ویلیام (۱۳۸۳)، روان درمانی و معنویت، ترجمه شهیدی، شهریار و سلطانعلی شیرافکن، تهران: انتشارات رشد.

۱۹. یاسمی نژاد، پریسا، سعیدی پور، بهمن و محسن گل محمدیان (۱۳۸۹)، «درآمدی بر رابطه دین و معنویت با روان‌شناسی»، در: مجله قبسات، (۱۵): ۷۹-۱۱۲.
20. Bergan, Anne, and Jasmin Tahmeseb McConatha (2001), "Religiosity and Life Satisfaction", *Activities, Adaptation & Aging* 24 (3) (February 2): 23-34.
21. Biswas-Diener, Robert, and Ed Diener (2009), "Making the Best of a Bad Situation: Satisfaction in the Slums of Calcutta." In *Culture and Well-Being*, ed. Prof Ed Diener, 261-278. Social Indicators Research Series 38. Springer Netherlands.
22. Chumblor. (1996), "An Empirical Test of a Theory of Factors Affecting Life Satisfaction: Understanding the Role of Religious Experience" 24: 220-232.
23. Diener, Ed, Robert A. Emmons, Randy J. Larsen, and Sharon Griffin. (1985), "The Satisfaction With Life Scale." *Journal of Personality Assessment* 49 (1): 71-75.
24. Ellison, C G. (1991), "Religious Involvement and Subjective Well-Being." *Journal of Health and Social Behavior* 32 (1) (March): 80-99.
25. Ellison, Christopher G., David A. Gay, and Thomas A. Glass. (1989), "Does Religious Commitment Contribute to Individual Life Satisfaction?" *Social Forces* 68 (1) (September): 100.
26. Gordon, Phyllis A., David Feldman, Royda Crose, Eva Schoen, Gene Griffing, and Jui Shankar. (2002), "The Role of Religious Beliefs in Coping With Chronic Illness." *Counseling and Values* 46 (3) (April 1): 162-174
27. Metz, Thaddeus. (2013), "The Meaning of Life." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Summer (2013), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning/>.
28. Null, T. W. G. (1998), "Development of the World Health Organization WHOQOL-BREF Quality of Life Assessment." 28(03): 551-558.
29. Okulicz-Kozaryn, Adam. (2010), "Religiosity and Life Satisfaction across Nations." *Mental Health, Religion & Culture* 13 (2) (March): 155-169.
30. Schapman, Ann M., and Heidi M. Inderbitzen-Nolan. (2002), "The Role of Religious Behaviour in Adolescent Depressive and Anxious Symptomatology." *Journal of Adolescence* 25 (6): 631-643.

31. Skevington, S. M., M. Lotfy, and K. A. O'Connell. (2004), "The World Health Organization's WHOQOL-BREF Quality of Life Assessment: Psychometric Properties and Results of the International Field Trial. A Report from the WHOQOL Group." *Quality of Life Research* 13 (2): 299–310.
32. Theofilou, Paraskevi. (2013), "RETRACTED: Quality of Life: Definition and Measurement." *Europe's Journal of Psychology* 9 (1) (February 28): 150–162.
33. Yeung, W. J, and Y. Chan. (2007), "The Positive Effects of Religiousness on Mental Health" in *Physically Vulnerable Populations: A Review on Recent Empirical Studies and Related Theories*. 11 (2): 37–52.

رہیافت اخلاقی به «بی تفاوتی» در

روابط اجتماعی همسایگان*

علی ملکوتی نیا**

چکیده

«بی تفاوتی» نسبت به دیگران به خصوص همسایه‌ها و بی‌اعتنایی به حوادث اجتماعی و سیاسی در جامعه از مسائلی است که امروزه با پیشرفت جوامع و توسعه شهرها و نیز دگرگونی ارزش‌ها، دامنه آن گسترش یافته و بیشتر عرصه‌های زندگی مردم را تحت تأثیر خود قرار داده است. این نوشتار می‌کوشد با رهیافت اخلاقی و با روش اسنادی و تحلیل محتوا، ناروایی «بی تفاوتی» در روابط همسایگی را با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآن، حدیث و استدلال‌های عقلی بازخوانی کرده و دلایلی را برای تقبیح رفتار «بی تفاوتی» ارائه کند تا زمینه‌ای برای اصلاح رفتارهای اجتماعی همسایه‌ها و فرصتی جهت ایجاد همدلی و هم‌بانی میان آن‌ها، فراهم کند. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که آموزه‌های اخلاقی اسلام، بی‌تفاوتی را بر نمی‌تابد. ناسازگاری «بی تفاوتی» با روح آموزه‌های اسلامی و مخالفت با اصولی مانند: اصل مسئولیت، همبستگی اجتماعی، نظارت اجتماعی، اصل سودمندی و خیرخواهی، در کنار ناسازگاری با قواعد اخلاقی همچون: قانون تعمیم‌پذیری و قاعده زرّین، از دلایل ذکر شده در این مقاله است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اسلامی، بی‌تفاوتی، همسایگی، روابط اجتماعی، قرآن و حدیث.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «اخلاق همسایگی در زندگی اجتماعی؛ مبانی، مسئولیت‌ها، مسائل و راهکارها» است که با حمایت مالی پژوهشگاه قرآن و حدیث قم در سال ۱۳۹۴ به سرانجام رسیده است.
** پژوهشگر پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث قم. alim2200@gmail.com

مقدمه

«بی تفاوتی» نسبت به دیگران به خصوص همسایگان از جمله آسیب‌های جدی در روابط انسانی است که یکی از پیامدهای گسترش سریع شهرنشینی و ویژگی‌های زندگی صنعتی به‌شمار می‌آید.

بی‌تردید این ناهنجاری، مانعی مهم در برابر نظم عمومی و مشارکت اجتماعی و سیاسی افراد جامعه خواهد بود. به این جهت از دیر باز پیش‌گیری و درمان «بی تفاوتی» از دغدغه‌های اصلی عالمان دینی، جامعه‌شناسان و کارشناسان روان‌شناسی اجتماعی بوده است. همچنین اندیشمندان حوزه شهری و زیست‌شناسان اجتماعی نیز به یک اندازه مسأله بی تفاوتی و نوع دوستی را به پژوهش و بررسی گذاشته‌اند (ر.ک به: کلاتری و همکاران، ۱۳۸۶).

شاعران هم در عرصه شعر و ادبیات، نوع دوستی را ستوده و بنی آدم را اعضای یک پیکر به‌شمار آورده‌اند و افراد بی تفاوت به درد و رنج هم‌نوع را حتی شایسته انسان نامیدن ندانسته‌اند (سعدی شیرازی، الف، ۱۳۸۹: ص ۵۲) به عنوان نمونه؛ سعدی در باب اول بوستان در «عدل و تدبیر و رأی»، پادشاهان و کارگزاران را تشویق می‌کند که شب نخوابند و درباره ناله‌های مردمی که خواهان انصاف حکمرانان هستند، اندیشه کنند؛ نخواهی که باشد دلت دردمند / دل دردمندان برآور ز بند / پریشانی خاطر دادخواه / براندازد از مملکت، پادشاه / تو خفته خنک در حرم، نیمروز / غریب از برون گو به گرما بسوز! (سعدی شیرازی، ب، ۱۳۸۹: ۳۶).

در اندیشه اسلامی نیز؛ مفسران قرآن کریم ذیل آیات امر به معروف و نهی از منکر و آیات ۱۰۴ و ۱۱۰ سوره آل عمران و همچنین محدثان و فقیهان در نگاشته‌های خود، همگی این موضوع بسیار مهم را با تعبیرهای گوناگون مورد توجه قرار داده‌اند و به‌طور عام معتقدند؛ احساس مسئولیت و نوع دوستی؛ مایه قوام و دوام همه واجبات و ارزش‌های اسلامی است.

اصل هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با الهام از قرآن کریم (سوره توبه: ۷۱) برای مقابله با بی تفاوتی، «دعوت به خیر؛ امر به معروف و نهی از منکر» را «وظیفه‌ای همگانی» و متقابل بر عهده مردم مقرر نموده است.

به نظر می‌رسد؛ هسته مرکزی تمام تکالیف علمی و عملی - فردی و اجتماعی - در ادیان

الهی و بشری بر پایه توجه به سرنوشت خود و دیگران یعنی «بی تفاوت نبودن» است. به عبارت دیگر، آنچه در مسائل فردی و اجتماعی دارای ارزش و اهمیت می‌باشد: «حساسیت» نسبت به خود، خانواده، همسایگان و افراد جامعه است؛ کوشش شود نسبت به کاستی‌ها و مشکلات گوناگون خود و دیگران بی تفاوت نباشیم که این بی تفاوتی، آفت سلامت، سیادت و سعادت جامعه اسلامی خواهد بود. به اعتقاد جامعه‌شناسان، روابط اجتماعی همدلانه، از پایه‌های اساسی نظم اجتماعی است و در صورتی که این روابط به هر دلیل کم شود، به همان نسبت، اعتماد اجتماعی، نظم‌هنجاری و تعهدات جمعی تضعیف شده و دیگر، جوامع انسانی همدل و منسجم وجود نخواهند داشت.

بر اساس این نوشتار پیش‌رو با رهیافتی متمایز، «بی تفاوتی» در روابط اجتماعی همسایگان را بررسی کرده و با ذکر دلایلی استوار، زشتی و ناروایی آن را آشکار ساخته تا زمینه‌های گسترش نوع دوستی و کاهش بی تفاوتی در جامعه اسلامی را هر چه بیشتر فراهم آورد.

طرح مسأله

«بی تفاوتی» در جامعه، نوعی «بیماری اجتماعی» به‌شمار می‌آید؛ همانگونه که در نقطه مقابل آن، هرگونه اعتنا و نوع دوستی در حیات فردی و اجتماعی، نشانه پویایی و سلامت اجتماعی است. بنابراین برای اصلاح اجتماع و برخورداری از جامعه سالم، درمان عارضه بی تفاوتی، اقدامی اجتناب‌ناپذیر است که به نظر می‌رسد ابتدا باید به تبیین ناروایی آن پرداخت تا ناهنجار بودن آن برای همگان روشن شود.

پیشینه تحقیق این موضوع نشانگر آن است که «بی تفاوتی» در پژوهش‌های محققان، غالباً از منظر سیاسی - انتخابات، تصمیمات مسئولان حکومتی، عضویت در احزاب، گروه‌ها، حوادث داخلی و خارجی و ... - مورد توجه قرار گرفته است (محسنی تبریزی، ۱۳۹۰) و اندیشمندان حوزه‌های گوناگون کوشیده‌اند عوامل روحیه تماشاگری و عدم مداخله برخی از مردم در فعالیت‌های سیاسی و حکومتی را بررسی کنند و راهکارهای برون‌رفت از آن را به دست دهند. لیکن امروزه بروز مشکلات گوناگون در روابط همسایگان در زندگی اجتماعی - که بسیاری از آنها از بی تفاوتی برمی‌خیزد - فضای مناسب‌تری

را برای بررسی این موضوع پیش‌رو قرار داده است. زیر پا گذاشتن تعهدها و قانون‌های همسایگی به‌ویژه در آپارتمان و مجتمع‌های مسکونی از جمله نشانه‌های این بیماری اخلاقی - اجتماعی است که در شکایت‌های پُرشمار همسایگان به چشم می‌خورد. با این حال در مطالعات اجتماعی، بی‌تفاوتی نسبت به مشکلات هموعان به‌ویژه همسایگان و نیز بی‌اعتنایی به وضعیت فرهنگی جامعه از منظر اخلاق، کمتر مورد توجه علمی قرار گرفته است. این نوشتار با رویکردی متفاوت در پی آن است تا با روش اسنادی و تحلیل محتوا، ناروایی «بی‌تفاوتی» در روابط همسایگی را از نگاه آموزه‌های اخلاقی - اجتماعی، بازخوانی کند.

مبانی و چارچوب مفهومی

الف) مفهوم «بی‌تفاوتی» و «همسایگی»

در ابتدا تعریف واژگان اصلی تحقیق - «بی‌تفاوتی» و «همسایگی» - ذکر می‌شود.

۱. بی‌تفاوتی

«بی‌تفاوتی» ترجمه‌ای از واژه انگلیسی Apathy است. این واژه، ترجمه‌های گوناگونی در حوزه‌های علمی زبان فارسی شده است که می‌توان به بی‌دردی (فاطمی، ۱۳۶۴)، دل‌مردگی (بریجانیان، ۱۳۷۱) اشاره کرد. افزودن پسوند «اجتماعی» به واژه «بی‌تفاوتی»، اصطلاحی مهم در ادبیات علوم اجتماعی را با عنوان «بی‌تفاوتی اجتماعی» به وجود آورده که به «بی‌قیدی اجتماعی» تفسیر می‌شود. (روشبلو و بورونیون، ۱۳۷۱). ساروخانی (۱۳۷۶) نیز آن را «بی‌حالی» یا «بی‌عاطفگی اجتماعی» ترجمه و به‌عنوان یکی از مظاهر و مسائل خاص جامعه جدید شهری تعریف کرده است.

۲. همسایگی

در معنای «همسایه» اختلافی به‌نظر نمی‌آید و همگان با معنای آن آشنا هستند ولی در لغت، به دو یا چند نفر که زیر یک سقف باشند یا اتاق یا خانه آنها متصل یا نزدیک به هم باشد، همسایه می‌گویند (معین، ۱۳۸۵، واژه همسایه) در قرآن کریم نیز کلمه «جار»، به معنای

همسایه آمده که مصدر آن «جوار» و جمع آن «جیران» و به معنای همسایگی است (سوره نساء: ۳۶).

راغب اصفهانی در کتاب مفردات در ذیل «ج و ر»، «جار» را این گونه معنا کرده است: «الجارُّ مَنْ يَقْرَبُ مَسْكَنَةَ مَنْكَ»^۱ (راغب، ۱۳۷۴ ش: واژه جار). طریحی به این مقدار بسنده نکرده و آن را با مثالی لطیف توضیح داده و می نویسد: «کسی که خانه اش در کنار خانه توست و سایه خانه اش بر خانهات می افتد» (طریحی، ۱۴۰۸ ق: ج ۱: ۴۲۶).

«همسایه» در عُرف، شامل خانه های هم جوار می شود در حالیکه در دین اسلام این محدوده وسیع تر می باشد. پیامبر گرامی ﷺ درباره محدوده همسایگی فرمود: «أربعون داراً جاراً»؛ تا چهل خانه همسایه به شمار می آیند (هندی، ۱۳۹۷ ق: ج ۹: ۵۱، ح ۲۴۸۹۲).

امام علی علیه السلام نیز درباره مرز همسایگی فرموده اند: «الجوارُ أربعون داراً من أربعه جوانبها»؛ تا چهل خانه از چهار طرف منزل، همسایه به شمار می آیند. (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۵۴۴، ح ۲۰ و مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۷۴: ۱۵۱، ح ۶). از این احادیث فهمیده می شود که همسایگی به خانه های مجاور و نزدیک به هم محدود نمی شود بلکه شامل طیف گسترده ای از هم نوعان و ساکنان محله می شود که انسان در برابر آنها مسئولیت اخلاقی و حقوقی دارد.

در برخی از احادیث، حد همسایگی به گونه ای دیگر بیان شده است برای مثال: ابن حجر عسقلانی در کتاب *سُبُلُ السَّلَامِ* از امام علی بن ابیطالب علیه السلام چنین روایت کرده است: «همسایه، کسی است که صدا و ندای همسایه را می شنود.» (الصنعانی، ۱۳۰۰ ق: ج ۴: ۱۶۶) همچنین گفته شده است: «هر کس، همراه تو نماز صبح در مسجد بخواند، همسایه است» (همان). در نتیجه، محل سکونت یک شخص در مرکز دایره ای قرار دارد که تا چهل خانه از هر طرف همسایه او به شمار می روند.

ب) جایگاه همسایه در اسلام و سایر ادیان

سخن از جایگاه همسایه و راه های معاشرت درست با وی، پیشینه زیادی دارد. انسان ها در اجتماعات نخستین خود با تشکیل طائفه، قبیله و قوم در کنار هم می زیستند ولی بعدها این گونه های زندگی جمعی تغییر کرده و شکل پیچیده تری به خود گرفت. از همان آغاز،

۱. همسایه کسی است که مسکنش نزدیک توست.

همسایگی میان دو یا چند خانواده برای تأمین نیازها به وجود آمد و پس از خانواده، نخستین تشکلی که نیاز به تعیین قوانین، مقررات و آداب شد، همسایگی بود. بنابراین می‌توان گفت که همسایه و حقوق همسایگی پیشینه‌ای دیرینه دارد و پس از خانواده، دومین انجمن اجتماعی است.

همسایه در آموزه‌های اسلام نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که قرآن کریم توجه به همسایه را در ردیف توحید ذکر کرده است (سوره نساء: ۳۶) و احسان به همسایگان را در کنار عبادت خداوند و نفی شرک قرار داده است. این گونه هم‌نشینی اصل اعتقادی «توحید» با احسان به هم‌نوعان به ویژه همسایگان، نشان از اهمیت جایگاه همسایگان و حقوق آنها دارد و نشانگر آن است که احسان به دیگران به خصوص همسایگان می‌تواند: عامل و تجلی رفتاری اعتقاد به توحید باشد.

علامه طباطبایی معتقد است: آیه ۳۶ سوره نساء، همگان را به «توحید عملی» دعوت می‌کند که راه دستیابی به آن، احسان به دیگران به خصوص همسایگان می‌باشد و توحید عملی آن است که شخص موحد، اعمال نیک خود را - که از آن جمله احسان می‌باشد - صرفاً برای رضای خدای تعالی انجام دهد و در برابر انجام آن ثواب آخرت را نخواهد نه اینکه هوای نفس را پیروی نموده و آن را شریک خدای تعالی در پیروی خود بداند. (طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ۴: ۵۶۰).

در روایات پیشوایان معصوم نیز همسایه و همسایه‌داری جایگاه ویژه‌ای دارد که مجموعه این روایات به بیش از سیصد و پنجاه حدیث می‌رسد. که هر کدام به گوشه‌هایی از موضوع همسایه، حقوق و تکالیف همسایگی می‌پردازد (ملکوتی‌نیا، ۱۳۹۲). بیشترین سفارش‌ها از سوی پیامبر اسلام ﷺ درباره جایگاه و اهمیت همسایه نقل شده است. ایشان در کلامی درباره تضييع حقوق همسایه می‌فرماید:

أَلَا وَ إِنَّ اللَّهَ يَسْأَلُ الرَّجُلَ عَنْ حَقِّ جَارِهِ وَ مَنْ ضَيَّعَ حَقَّ جَارِهِ فَلَيْسَ مِنَّا؛ آگاه باشید! قطعاً خداوند از هر فردی درباره حق همسایه‌اش سؤال خواهد کرد و آنکه حق همسایه‌اش را ضایع کند، از ما نیست (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۲۸۳).

در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ نقل شده که در یکی از روزها سه بار فرمود: «والله لا يؤمن»؛ به خدا سوگند چنین کسی ایمان ندارد! یکی پرسید چه کسی؟! پیامبر اسلام فرمود:

«الذی لا یأمن جائزه بوائقه»؛ کسی که همسایه او، از مزاحمت و ستم او در امان نیست! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱: ۱۵۲، ح ۱۲).

همچنین در حدیث دیگری از آن حضرت وارد شده که: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُحْسِنْ إِلَى جَارِهِ»؛ کسی که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارد، باید به همسایگان خود نیکی کند (پابنده، ۱۳۸۲، ۷۵۰، ح ۲۹۲۵).

از این روایات بر می آید که بی توجهی به امنیت و آسایش همسایگان، نوعی جرم تلقی شده و عوامل بی ایمانی را فراهم می سازد و از سوی دیگر، نیکی به همسایگان، از لوازم و آثار ایمان به شمار می آید.

امام علی علیه السلام در سفارش به امام حسن مجتبی علیه السلام، میزان تأثیرگذاری همسایه در شکل گیری و رشد رفتار و منش انسان را یادآوری می کند و می فرماید: «سَلِّ عَنِ الرَّفِيقِ قَبْلَ الطَّرِيقِ وَ عَنِ الْجَارِ قَبْلَ الدَّارِ.»؛ از همراهت قبل از مسافرت و از همسایه ات قبل از سکونت، پرس و تحقیق کن (شریف رضی، ۱۳۹۰ش: نامه ۳۱).

آن حضرت در حدیثی دیگر، رسیدگی به همسایه را از نشانه های جوانمردی معرفی کرده و می فرماید: «مِنَ الْمُرُوَّةِ تَعَهْدِ الْجِيرَانِ»؛ رسیدگی به همسایگان، از مروت و جوانمردی است (تمیمی، ۱۳۶۶ش، ج ۷: ۹). امام باقر علیه السلام نیز رسیدگی به همسایگان را از نشانه های پیروان خود ذکر کرده است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۲: ۷۴). امام سجّاد علیه السلام هم به حقوق همسایگان، بسیار توجه می کرد. ایشان در دعاهایی که به درگاه خداوند می کردند، برای همسایگان، دعای ویژه ای داشت که در صحیفه سجّادیه - دعای بیست و ششم - آمده است. ایشان در این دعا با عباراتی دلنشین و در قالب نیایش با خدا، بخشی از حقوق و تکالیف همسایگی را یادآور شده است (صحیفه سجّادیه، ۱۳۸۱، دعای ۲۶: ۱۵۳).

علاوه بر توصیه و تأکید فراوان آموزه های قرآن و اهل بیت علیهم السلام به رعایت اخلاق همسایگی، می توان در سایر ادیان الهی نیز با کلیدواژه «Neigh»^۱ و «Neighbor»^۲ توجه به همسایه و حقوق او را جستجو کرد (حییم، ۱۳۸۴: ۱۰۹۴).

در قرن اول میلادی شاهد اشاره به این مهم، در سنت ادیان ابراهیمی هستیم. به روایت

۱. همسایه.

۲. همسایگی.

بخش شبات، کافری به نزد شمّای (shmmai) آمد و گفت: «به یهودیت می‌گروم به شرط آنکه در حالی که هنوز بر یک پای خود ایستاده‌ام، به من همه تورات را بیاموزی!». وی با چوبی که در دست داشت، آن کافر را از خود راند. او نزد هیلل^۱ - از بنیانگذاران شریعت شفاهی یهود - رفت و خواسته خود را تکرار کرد. هیلل پاسخ داد: «آنچه از آن متنقّری درباره همسایه‌ات روا مدار! این است همه تورات. مابقی شرح آن است» (به نقل از: اسلامی، ۱۳۸۶).

همچنین در آیین مسیحیت - آنجا که حضرت عیسی علیه السلام فرمود: «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران هم مپسند و همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار!» (گنسلر، ۱۳۹۰: ۲۵۴) - جایگاه رفیع و ارزشمندی برای همسایگان و حقوق آنها در این آیین توحیدی دارد.

با توجه به آنچه که درباره جایگاه ارزشمند «همسایگی» و پرهیز از «بی‌تفاوتی» نسبت به همسایگان در آموزه‌های اسلامی و سایر ادیان الهی بیان شد، لازم است به مسئولیت‌های خود در قبال همسایگان، توجه خاص داشته باشیم.

ج) همسایگی؛ فراگیرترین انجمن اجتماعی

از آنجا که انسان به‌طور فطری، موجودی اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۳) و قابلیت‌های او در جامعه به فعلیت می‌رسد، می‌بایست برای دستیابی به خواسته‌ها و شکوفایی استعدادهای خویش به صحنه اجتماع وارد شود و در تعامل با دیگران به مناسبت‌ها و هنجارهایی پایبند شود و «همسایگی» یکی از مناسبت‌های فراگیر اجتماعی است؛ چون زندگی بشر با هموعان خود یکی از نیاز فطری او می‌باشد و میل به زندگی اجتماعی، عامل مستقلی است که انسان را به سوی تشکیل جامعه سوق می‌دهد و از سوی دیگر، عوامل عاطفی و عقلانی نیز زندگی فرد را به جامعه پیوند زده و شخص را وادار تا پا به صحنه اجتماع بگذارد اما اگر فرد بخواهد به تنهایی زندگی کند، برای تأمین مصالح مادی و معنوی‌اش با دشواری‌های زیادی رو به رو خواهد شد.

1. Hillel.

د) روابط همسایگی؛ بخشی از کیفیت زندگی

همسایگی، بخش مهمی از فضای عمومی شهر است که فرصت ارتباط اجتماعی و انسجام گروهی را برای ساکنین، فراهم می‌آورد. از منظر صاحب‌نظران علوم اجتماعی، روابط خوب همسایگی، بخشی از «کیفیت زندگی» است که حکایت‌گر سلامت و ارتقاء عاطفی، اجتماعی و جسمی افراد و توانایی آنها برای انجام وظایف روزمره می‌باشد. روابط همسایگی در شرایط جامعه سنتی، پاسخگوی بسیاری از نیازها بوده است. اکنون نیز در شهرها و محله‌هایی که روابط همسایگی عمیق و گسترده‌ای وجود دارد، نیازهای اجتماعی افراد با سهولت بیشتری برآورده می‌شود. اینکه در کنار چه کسانی زندگی کنیم، از نظر اجتماعی و فرهنگی مهم است؛ زیرا نوع مناسبات با همسایگان بر کیفیت زندگی ما تأثیر می‌گذارد.

در دوران پیشامدرن - قبل از ورود صنعت به زندگی بشر - همسایگان در یک محله کنار یکدیگر زندگی می‌کردند و این زندگی جمعی، دارای محاسن بسیاری بود که از آن جمله می‌توان به احترام به یکدیگر، خیرخواهی و یاری‌رسانی در سختی‌ها اشاره کرد. در آن زمان، نوعی رضایت و خرسندی از زندگی محله‌ای وجود داشت؛ زیرا در موقعیت‌ها و مجالس شادی و سوگواری، همکار و غمخوار یکدیگر بودند. اما با پیشرفت تکنولوژی، امروزه انسان‌ها در آپارتمان‌ها محصور شده‌اند و هر روز از یکدیگر فاصله بیشتری می‌گیرند. با رشد روزافزون شهرنشینی و به وجود آمدن کلان‌شهرها، جامعه شهری بیش از هر زمانی با کاهش مناسبات همسایگی، تضعیف و اضمحلال محله مواجه گردیده است.

ه) ضرورت زندگی در سایه همسایه

ضرورت زندگی در سایه همسایه از آن رو است که پیش‌تر اهداف فردی و جمعی در مناسبات اجتماعی، تنها در سایه همکاری حاصل می‌شود؛ چرا که زندگی اجتماعی، افراد جامعه را به صورت اعضای یک «خانواده» در می‌آورد که پیوسته با هم در ارتباط، و تعاون بوده و نیازهای متقابل به یکدیگر دارند. از این رو، هر کدام از افراد جامعه، باید یاور دیگری در انجام خوبی‌ها و یار وی در سختی‌ها باشند و هر یک در سایه دیگری احساس

امنیت و اعتماد کند. بر اساس این، «تعامل درست با همسایگان» از ضرورت‌های زندگی اجتماعی و بستر تعالی افراد جامعه به‌شمار می‌آید.

دلایل ناروایی «بی تفاوتی»

بی تفاوتی نسبت به مشکلات جامعه، به‌خصوص مسائل همسایگان، در آموزه‌های اخلاق اجتماعی اسلام از زاویه‌های مختلف، ناروا شمرده شده است که در ادامه برخی از آن ذکر می‌شود.

۱. ناسازگاری «بی تفاوتی» با روح تعالیم اسلامی

از آنجا که اسلام، دینی اجتماعی است و احکام فردی آن نیز آهنگ اجتماعی دارد، علاوه بر ساختن فرد دیندار، به دنبال تشکیل جامعه دیندار و اخلاقی است. بنابراین اسلام در پی آن است که انسان‌ها بر اساس تأمین مصالح مادی و معنوی‌شان با هم متحد شوند و جامعه واحدی را تشکیل دهند؛ با وجود این، بر مصالح معنوی بیش از محور مادی توجه می‌کند و می‌خواهد همه را دور محور «حبل الله» جمع کند و با هم پیوند دهد (سوره آل عمران: ۱۰۳). بر اساس این خداوند متعال فرمود: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف کردند پس از آنکه نشانه‌های روشن پروردگار به آنان رسید! و آنها عذاب عظیمی دارند (آل عمران: ۱۰۵).

از این رو، دین اسلام - با توجه به همین هدف بزرگ آیینی است که به‌صراحت بنای دعوت خود را بر اجتماع گذاشته و با دستورات متعددی انسان‌ها را به اتحاد، و انسجام فرا خوانده است. لذا در جامعه اسلامی، مؤمنان را برادر یکدیگر و همه افراد جامعه را اعضای یک بدن دانسته و فرموده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»؛ مؤمنان برادر یکدیگرند. پس دو برادر خود را آشتی دهید و تقوای الهی پیشه کنید به امید اینکه مشمول رحمت او شوید! (سوره حجرات: ۱۰).

در حدیثی نیز امام صادق علیه السلام در قالب تمثیلی می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ، كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ، إِنْ اشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَ أَرَوَّاحُهُمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ...»؛

مومن، برادر مومن است مانند اعضای جسد واحد؛ اگر عضوی ناله کند، درد آن عضو را در سایر اعضای جسدش در می یابند و ارواح مومنان از یک روح هستند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۲۵). در عبارتی دیگر با صراحت چنین فرمود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، بنو أب و أم؛ و إذا ضرب علی رجل منهم عرق، سهر له الآخرون.»؛ مؤمنان با هم برادرند، فرزندان یک پدر و یک مادر؛ چون یکی از آنان به دردی دچار گردد، دیگران نیز درد او را حس می کنند (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۵: ۱۷۲).

آنچه گذشت، نشانگر آن است که روح آموزه های اسلامی، دعوت به اتحاد و انسجام است و با تفرقه و فتنه انگیزی، میانه ای ندارد (سوره بقره: ۲۱۷)، لذا بی تفاوتی را تحمل نمی کند و با آن کنار نمی آید.

افزون بر آن، در دستورات ادیان الهی از جمله؛ دین اسلام، تمام باید و نبایدها برای ایجاد آگاهی، هوشیاری و تعمیق حس مسئولیت است. تکالیف مالی همچون؛ زکات، خمس، صدقه، انفاق، هبه، قرض، عاریه، وقف، ارث، مالیات، وصیت های مالی و تکالیف اخلاقی از جمله؛ احسان، تبلیغ، مهربانی، تعاون، خیرخواهی، آموزش، امر به معروف و نهی از منکر، امانتداری، اصلاح گری، پرهیز از غیبت و تهمت، اجتناب از عیب جویی و افشای ناخوشایند های دیگران و ده ها دستور اخلاقی، سیاسی، حقوقی و ... همگی نشان از حساسیت و عدم بی تفاوتی نسبت به سرنوشت دیگران است.

همچنین در منابع اسلامی مفاهیمی چون؛ برادری، یاری رساندن، فریادرسی غمدیدگان، گشایش از کار گرفتاران، برآوردن نیازهای دیگران، همکاری، محبت کردن به این موضوع اشاره دارند که انسان، تافته جدا بافته از جامعه نیست و نباید به غم دیگران بی تفاوت باشد.

رسالت پیامبران الهی نیز بر همین اصل «دردمندی» و تلاش برای هدایت دیگران استوار است. قرآن کریم ضمن یادآوری رسالت انبیاء، پیامبر اسلام ﷺ را این گونه معرفی می کند: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ.»؛ به یقین رسولی از خود شما به سويتان آمد که رنج های شما بر او سخت است و اصرار بر هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان، رئوف و مهربان است! (سوره توبه: ۱۲۸).

درباره امام حسین علیه السلام نیز - در زیارت اربعین - تعبیری شگفت انگیز وارد شده است که

فرمود: «فَأَعَدَرَ فِي الدُّعَاءِ وَبَدَلَ مُهْجَتَهُ فَبِكَ لَيْسَتْ تَقْدَ عِبَادَكَ مِنَ الصَّلَاةِ وَالْجِهَالَةِ وَالْعَمَى وَالشُّكِّ وَالْأَرْثِيَابِ إِلَى بَابِ الْهَدَى مِنَ الرَّذَى»؛ ایشان خون دلش را در راه نجات مردم از گمراهی، جهالت، شک و تردید هدیه کرد (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش: ۲۲۸).

قرآن کریم در گزارش سرگذشت بنی اسرائیل، به بی تفاوتی برخی از آنها اشاره می کند و می فرماید: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ.»؛ کافران بنی اسرائیل توسط داوود و عیسی بن مریم، نفرین شدند! این، به خاطر آن بود که گناه و تجاوز کردند. آنها از اعمال زشتی که انجام می دادند، یکدیگر را نهی نمی کردند؛ چه بدکاری انجام می دادند! (مانده: ۷۸ و ۷۹) و در عبارتی دیگر کسانی که در مقابل انجام گناه بی تفاوت هستند را مذمت و توبیخ کرده و این گونه خطاب می کند: «لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ.»؛ چرا علمای ربانی و دانشمندان دینی - از یهود و نصارا - آنها را از گفتار گناه آلود و خوردن حرام نهی نمی کنند؟! بسیار زشت است آنچه پیوسته انجام می دهند (سوره مائده: ۶۳).

از این رو، بر اساس گزارش کتاب تاریخ دمشق، روزی پیامبر گرامی اسلام ﷺ خطبه ای خواند و فرمود: «چه شده است مردمانی را که به همسایگان خود، علم و فقه نمی آموزند؟ چرا آنها را امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند؟ حتماً باید همسایگانتان را آموزش دهید! و آنها را امر به معروف و نهی از منکر کنید! در غیر اینصورت شما را با عقوبت در دنیا معالجه خواهم نمود.» سپس آن حضرت در ادامه به آیه فوق استشهاد می کند و مردم را از بی تفاوتی نسبت به همسایگان بر حذر داشت (محمدی ری شهری، «در دست انتشار»: الجار، به نقل از تاریخ دمشق، ج ۳۲: ۵۸).

امام صادق علیه السلام نیز برای بر حذر داشتن مردم از بی تفاوتی؛ به جمعی که در خدمت او حاضر بودند، فرمود: «چه شده است شما را که نسبت به ما استخفاف می ورزید؟ مردی از اهل خراسان برخاست و عرض کرد: معاذ الله که ما به تو یا به چیزی از فرموده تو استخفاف کنیم. حضرت فرمود: تو یکی از آنهایی هستی که به من استخفاف کردی! عرض کرد: معاذ الله! حضرت فرمود: آیا نشنیدی که فلان شخص در نزدیکی منزل جُحْفَه - وقتی که می آمدی - می گفت: مرا به قدر یک مایل سوار کن که والله خسته شده ام و تو سر راست

نکردی؛ پس استخفاف به او کردی! و هر که استخفاف به مؤمنی کند، به ما استخفاف کرده است و حرمت خدای عزوجل را ضایع نموده است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵: ۲۵۰، ح ۷۳).

۲. مخالفت «بی‌تفاوتی» با اصول اخلاقی و اجتماعی

الف. اصل مسئولیت

در نظام اخلاقی اسلام در میان اصول انسان‌شناختی، اصل مسئولیت از جایگاه ممتازی برخوردار می‌باشد و این مسئول‌بودن در برابر خداوند، خود و دیگران مطرح گردیده است که با صراحت تمام، بی‌تفاوتی را محکوم می‌کند.

از نظر معیارهای دینی، انسان، کسی است که درد خدا را داشته باشد و چون درد خدا را دارد، درد انسان‌های دیگر را هم دارد. [این همان مسئولیت است] در این صورت است که درد آفریدگان خدا را داشتن، معیار انسانیت و به عبارتی؛ مادر دوم ارزش‌ها شناخته شده است (مطهری، الف، ۱۳۸۹: ۱۳۹ و ۱۴۲). به نظر می‌رسد عصاره متون اسلامی، این است که؛ «معیار اصلی انسانیت، «درد داشتن» و «صاحب درد بودن» است. فرق انسان و غیر انسان در این است که انسان، صاحب درد است» (همان: ۱۳۲). «درد داشتن، آگاهی و تازیان‌های است برای جنبش و حرکت و چاره‌جویی و درد نداشتن؛ سکون و بی‌حسی و لختی است.» (مطهری، ب، ۱۳۸۹: ۷۰۷).

همان‌طور که اگر درد نمی‌بود، انسان احساس نقص نمی‌کرد و در نتیجه عضو دردمند را معالجه نمی‌کرد بر همین مبنا، وجود بی‌تفاوتی در جامعه، موجب می‌شود عیب‌ها و ضعف‌های اخلاقی شناخته نشود و به تدریج پیکر اجتماع به انواع آسیب‌های اعتقادی، سیاسی و اخلاقی دچار گردد. ولی داشتن سینه‌ای درد آشنا و حساسیت در مقابل انحرافات اجتماعی و مسائل گوناگون همسایگی، نشانه پیوند با انسان‌های دیگر است که نشان می‌دهد انسان دردمند، واقعاً خودش را نسبت به انسان‌های دیگر مانند یک عضو از اعضای یک پیکر می‌داند و به سبب بیماری یا جراحی که بر عضو دیگر وارد شده است، بی‌تابی می‌کند. از این موضوع در روان‌شناسی اجتماعی با عنوان «اصل پیوستگی انسان‌ها در جامعه بشری» (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۳۴۱) یاد می‌شود که بر مبنای آن، انسان‌ها حتی برای تأمین مصالح خود نیز نمی‌توانند در برابر گرفتاری‌ها و نیازهای یکدیگر بی‌اعتنا بمانند.

ب. اصل همبستگی اجتماعی

آنچه در نظام اخلاقی اسلام به عنوان یک اصل مورد توجه است؛ «همبستگی اجتماعی» است که می‌تواند به عنوان یک اصل هنجارساز و معیار ارزش‌شناختی در ارزیابی رفتارهای اجتماعی به شمار آید و «بی‌تفاوتی» نسبت به دیگران به خصوص همسایگان را به طور جدی به چالش بکشاند.

«همبستگی اجتماعی» از جمله مفاهیم برجسته در مطالعات اجتماعی است که در لغت به معنای وحدت، وفاق و وفاداری است که ناشی از علائق، احساسات و همدلی و کنش‌های مشترک است و با واژه‌های دیگری همچون؛ یکپارچگی اجتماعی و نظم اجتماعی مترادف و همگن می‌باشد (یعقوبی، ۱۳۸۳: ۲۱).

در مورد همبستگی اجتماعی تعاریف مختلفی ارائه شده است از جمله: «احساس مسئولیت متقابل بین چند نفر یا چند گروه که از آگاهی و اراده برخوردار باشند و شامل پیوندهای انسانی و برادری بین انسان‌ها به طور کلی و حتی وابستگی متقابل حیات و منافع آنها باشد... به زبان جامعه‌شناختی، همبستگی؛ پدیده‌ای را می‌رساند که بر پایه آن در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضاء به یکدیگر وابسته‌اند و به طور متقابل نیازمند یکدیگر هستند.» (بیرو، ۱۳۷۰: ۴۰۰).

در میان تعاریف ارائه شده برای همبستگی اجتماعی، تعریف دیگری - که به نظر جامع‌تر است - وجود دارد و آن چنین است: «مخلقه و پیوند میان افراد جامعه بر مبنای فرهنگ مشترکشان است که در یک میدان تعاملی، عواطف و احساسات را بر می‌انگیزد.» (همان، ۲۴).

فرهنگ اسلام که هم عقل‌پذیر و هم دلنشین است، می‌کوشد با کمک عقل و همیاری عواطف انسانی این همبستگی و یکپارچگی را به وجود آورده و تقویت کند؛ به این شکل که عقل، تشکیل جامعه را بر محور منافع مادی و معنوی اعضای آن ضروری می‌داند و عواطف نیز در تقویت و استحکام روابط اجتماعی - که بر اساس عوامل دیگری که قبلاً تحقق یافته است - نقش آفرینی می‌کنند. نتیجه آنکه؛ شکل‌دهی تعاملات اجتماعی بر مبنای اعتقاد به توحید، معاد و ارزش‌های دینی، موجب می‌شود در میان افراد جامعه، احساس تعلق به وجود آید که عامل پیوند افراد به یکدیگر خواهد بود.

بنابراین در اسلام، یکپارچگی و پیوند حائز اهمیت بوده و همزیستی مسالمت‌آمیز و

تعاملات پایدار بر محور دین دارای ارزش مثبت می‌باشد که با تلاش و مجاهدت مردم قابل دسترسی و دستیابی است. نکته دیگر این که اسلام برای رسیدن به این همبستگی و همزیستی سالم، خُرده نظام‌هایی را معرفی و با تدوین بایدها و نبایدها همگان را به آنها فرا می‌خواند. نظام همسایگی، یکی از آن خُرده نظام‌ها می‌باشد که به مانند یک خانواده بزرگ و یک جامعه کوچک است که می‌تواند با ایجاد عواطف مثبت و تعاملات سازنده زمینه تحقق جامعه بزرگ توحیدی را فراهم آورد. بر اساس این، همبستگی اجتماعی از یک سو می‌تواند به عنوان «هدف متوسط» در نظر گرفته شود که بستر دستیابی به «هدف عالی» - که همان توحید و قرب الهی است - خواهد بود و از سوی دیگر، صلاحیت دارد به عنوان معیار اخلاقی در سنجش خوبی و بدی خُلقیات و رفتارهای اجتماعی، مطرح گردد؛ به این معنا که آنچه همبستگی اجتماعی را تقویت کند، دارای ارزش اخلاقی مثبت است و آنچه این همبستگی را تهدید و تضعیف کند، دارای ارزش اخلاقی منفی خواهد بود.

بنابراین وقتی در قرآن و حدیث، سخن از احسان به همسایگان، اکرام، فروتنی، گذشت، احوال‌پرسی و سایر تکالیف اخلاقی به میان می‌آید و یا حسادت، خیانت، اذیت و آزار رسانی و «بی توجهی» به امنیت و آسایش هموعان را جرم تلقی می‌کند و از آن پرهیز می‌دهد، به دنبال آن است که عوامل همبستگی و پیوند را شکل داده و زمینه‌های از فروپاشی جامعه را از میان بردارد. لذا «بی تفاوتی» نسبت به حوادث پیرامونی و مشکلات همسایگان، باعث هرج و مرج و از هم گسیختگی امور می‌گردد و این کار با همبستگی اجتماعی، قابل جمع نیست.

ج. اصل نظارت اجتماعی

نظارت اجتماعی از جمله اصول بنیادین پذیرفته شده در جامعه‌شناسی است که به هیچ وجه با «بی تفاوتی» در روابط اجتماعی، کنار نمی‌آید. نظارت اجتماعی، مجموع وسایل و شیوه‌هایی است که با استفاده از آنها، یک گروه یا یک واحد، اعضای خود را به پذیرش رفتارها، هنجارها، قواعدی در سلوک و حتی آداب و رسوم منطبق با آنچه گروه مطلوب تلقی می‌کند، سوق می‌دهد (بیرو، ۱۳۸۰: ۳۴۸). یا به گفته پارسونز؛ نظارت

اجتماعی، فراگردی است که به وسیله آن با رفتارهای منحرف مقابله می‌شود و ثبات اجتماعی حفظ می‌گردد (آبر کرومبی، ۱۳۶۷: ۳۵۰). با این توصیف، نظارت اجتماعی - رسمی و غیررسمی - به عنوان یک عامل تنظیم کننده اجتماعی به منظور جلوگیری از انحراف در جامعه، حفظ نظم اجتماعی و صیانت از ارزش‌های اجتماعی خواهد بود.

به نظر می‌رسد شبکه همسایگی و نظام محله‌ای، از جمله سازوکارهای نظارت اجتماعی غیررسمی است که در حفظ هنجارهای اجتماعی مثبت، نقش قابل توجهی دارد.

در اهمیت نظارت و کنترل اجتماعی همین بس که در آموزه‌های اسلامی، هنجارشکنی آشکارا و بی توجهی به آن از سوی ناظران هنجارمند، ممنوع شمرده شده است؛ زیرا پیامد آن، بر همه جامعه اثر خواهد گذاشت؛ پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تُضَيَّرْ إِلَّا عَامِلَهَا وَ إِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَ لَمْ يَغَيِّرْ عَلَيْهِ أَصْرَتِ الْعَامَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، باب ۱: ۷۸)، علت این ممنوعیت، آن چیزی است که امام صادق (ع) تذکر می‌دهند: «وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَذِلُّ بِعَمَلِهِ دِينَ اللَّهِ وَ يَقْتَدِي بِهِ أَهْلُ عِدَاوَةِ اللَّهِ» (همان)؛ بی توجهی به نظارت اجتماعی و ترک کنترل بر افراد هنجارشکن، به کج‌روان جامعه - دشمنان خدا - فرصتی می‌دهد تا به صورت آشکار، دین خدا و عقاید و باورهای عمومی مسلمانان را به تدریج تضعیف کنند و هنجارشکنان، احساس پیروزی کنند و فرهنگ دینی به حاشیه رفته و خرده فرهنگ کج‌رو غالب گردد.

بر اساس همین، قرآن کریم، نظارت و کنترل اجتماعی را لازم شمرده و فرمود: «وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴).

با توجه به آنچه ذکر شد، تردیدی نیست که «بی تفاوتی» نسبت به مشکلات موجود در روابط همسایگی، عملی ضد اجتماعی است و این کار با اصل نظارت اجتماعی - که اصلی دینی و عقل پسند است - قابل توجیه نیست؛ زیرا ظهور بی تفاوتی در این عرصه، به انحرافات اجتماعی دامن زده و علاج آن را دشوارتر و در برخی موارد ناممکن می‌سازد.

د. اصل «سودمندی»

یکی از اصول اخلاقی در تعاملات همسایگان، اصل سودمندی - و عدم ضرر رسانی -

است که بر مبنای آن بایستی همسایگان در میان شیوه‌های رفتاری، شیوه‌ای را انتخاب کنند که به حال دیگری مفید باشد و از انجام کارهایی که به آنها آسیب می‌زند، دوری کنند. بر این مبنای، گاهی ممکن است بی تفاوتی و بی عاطفگی اجتماعی، ضررهای غیرقابل جبران به دیگران، وارد سازد.

از آنجا که حیات و قوام انسان‌ها مانند حلقه‌های یک زنجیر، در گرو وابستگی به یکدیگر است، بیشتر توصیه‌های ادیان الهی، پیامبران و ائمه معصومان علیهم‌السلام را همدلی و همکاری، دلسوزی و خدمت‌رسانی تشکیل می‌دهد و خود ایشان نیز - با تمام وجود - در رأس خدمت‌گزاران جامعه بوده‌اند.

ارزش سودمندی و خدمت‌رسانی در آموزه‌های قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام آن قدر زیاد است که شرح و ذکر سفارش‌های اسلام درباره آن، از ظرفیت این نوشتار بیرون است. به‌عنوان نمونه پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جایگاه نیکی به مردم و سودمندی را، پس از ایمان به خدا قرار داده و فرموده است: «رَأْسُ الْعُقُلِ، بَعْدَ الدِّينِ، التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَ اضْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ؛ اساس خردمندی - پس از ایمان آوردن به خدا - جلب دوستی مردم و نیکی کردن در حق هر کسی - خوب یا بد - است (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۷).

بنابراین، اصل سودمندی در جامعه اسلامی، بی تفاوتی را برنمی‌تابد و به محکومیت و ممنوعیت آن، صحه می‌گذارد؛ زیرا در بسیاری از موارد، بی تفاوتی‌ها زمینه زیان و زحمت نسبت به دیگران را فراهم می‌سازد.

۵. اصل «خیرخواهی»

«بی تفاوتی» نسبت به همسایگان در کنار اصل «خیرخواهی»، قابل توجیه نیست؛ زیرا «خیرخواهی» یا «اراده خیر» یکی از تکالیف اخلاقی انسان نسبت به دیگران است (کانت، ۱۳۸۸ش: ۲۶۲) که یا برخاسته از تمایلات انسانی - عشق - است و یا برآمده از حرمت حقوق دیگران - قانون - می‌باشد (همان: ۲۶۵) که چنین مسئولیتی از منظر عقل و نقل مورد پذیرش و تأکید بوده و از جمله بایدهای اخلاقی در روابط همسایگی نیز به‌شمار آمده است (ملکوتی‌نیا، ۱۳۹۲). با تحلیل مفهوم «خیرخواهی»، ناسازگاری میان آن و «بی تفاوتی» آشکارتر خواهد شد.

«خیر خواهی» در لغت و آموزه‌های اسلامی، ترجمه واژه «نُصَح» و «نصیحت» می‌باشد که می‌توان رَدِ پايِ این معنا را در نگاه‌های لغت‌شناسان، محدثان و عالمان اخلاقی - از گذشته تا کنون - مشاهده کرد (ابن اثیر، ۱۳۶۷، واژه «نُصَح»؛ راغب، بی‌تا، واژه «نُصَح»، نراقی، ۱۳۷۵: ۲۸۹ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۳۲۴).

خیر خواه را از آن جهت، ناصح می‌گویند که با طرف مقابل خود، یکرنگ، خالص و صاف است و به او خیانت نمی‌ورزد و تزویر نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵۱). یا از این جهت که ناصح، خَلَل‌ها و نارسایی‌های برادرش را پُر می‌کند؛ چنان که خِیاط، شکاف پارچه را می‌بندد و قسمت‌های فرسوده آن را ترمیم و از پیشرفت آن جلوگیری می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۱: ۳۵۷). بنابراین واژه «نُصَح» در لغت، به پاکی از هر گونه ناخالصی و در مقابل «غَشِّ» معنا می‌شود؛ یعنی شخص خیر خواه به دور از نیرنگ و چشمداشت به پاداشی، برای اصلاح دیگران قدم برمی‌دارد.

بر اساس این؛ امام علی علیه السلام فرمود: «مُنَاصِحُكَ مُشْفِقٌ عَلَيْكَ، مُحْسِنٌ إِلَيْكَ، نَاطِقٌ فِي عَوَاقِبِكَ، مُسْتَدْرِكٌ فَوَارِطِكَ، فَفِي طَاعَتِهِ رِشَادُكَ، وَ فِي مُخَالَفَتِهِ فِسَادُكَ»؛ کسی که تو را خیر خواهی می‌کند، دلسوز توست، به تو خوبی می‌کند، به عواقب کار تو می‌اندیشد و کاستی‌هایت را جبران می‌نماید. بنابراین اطاعت از او موجب هدایت توست و مخالفت با او مایه تباهی و زیان است (محمدری شهری، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۲۱۵، ح ۲۰۲۰۱). در اصطلاح اخلاق نیز نصیحت، ضِدَّ حَسَدِ است و آن به این معناست که انسان، نعمتی را که صلاح برادر مؤمنش در آن است، برای وی بخواهد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۵۱).

پس «خیر خواهی» برای دیگران یعنی؛ اراده خوبی‌ها برای مردم و راهنمایی آنان به آنچه که به صلاح و سود آنها است؛ زیرا «خیر، آن چیزی است که سود و منفعت به دنبال دارد و همگان به آن رغبت دارند و شرّ، آن است که زیان و خسارت به بار می‌آورد و همه از آن رویگردان هستند» (راغب، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۴۱). با این توضیح، مراد ما از «خیر خواهی» آن است که؛ در تعامل با دیگران، رفتارهای خود را به گونه‌ای تنظیم کنیم که نفع و سود آنها را نیز در پی داشته باشد. بنابراین در مفهوم «خیر خواهی» چند چیز مورد نظر است که هیچ یک «بی تفاوتی» را بر نمی‌تابد:

الف) اصلاح امور و تلاش برای اتصال امور از هم گسیخته که تداوم وضعیت آنها خرابی به بار خواهد آورد.

ب) خیرخواهی؛ هرگونه گفتار و رفتار، اعم از ارشاد به مصالح دینی و دنیوی، تعلیم جاهل، تنبیه غافل، دفاع از ناتوان و جلوگیری از لغزش و سقوط را شامل می‌شود.

ج) خیرخواهی؛ زبان و زمان خاصی ندارد چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «وَلَا تَدَعِ النَّصِيحَةَ فِي كُلِّ حَالٍ» (۱۴۰۰:ق:۴۳)؛ شخص خیرخواه بر اساس تشخیص خود، گاه با زبان موعظه و جدال احسن و گاه با زبان تند، دیگران را به خیر و صلاحشان رهنمون می‌کند؛ چنان که امام علی علیه السلام، انتقادهای صریح خود را از عثمان و نیز اعتراض‌های شدید خود را به معاویه، نصیحت نامیده‌اند (شریف رضی، ۱۳۹۰: نامه ۲۸ و ۷۳).

۳. تعارض «بی تفاوتی» با قواعد اخلاقی

الف. قاعده تعمیم‌پذیری

مهم‌ترین خصیصه رفتار اخلاقی، تعمیم‌پذیری آن است؛ «یعنی آن که بتوان آن را به سادگی عمومیت داد و از همگان خواست بدان تن بدهند. برای مثال، اگر کسی پرسید: آیا من می‌توانم به کسی قولی بدهم و بعد آن را بشکنم؟ از او می‌خواهیم تا این آزمون ذهنی را انجام دهد؛ تصور کن که همه افراد - هنگام قول دادن - با این خیال قول بدهند که در آینده آن را بشکنند. این قول، شامل قولی که به تو داده می‌شود، نیز خواهد شد؛ یعنی تو هم قربانی این نوع نگرش خواهی شد. حال، آیا می‌پذیری که قول دادن و پیمان‌شکستن تو به قاعده‌ای عام برای همگان تبدیل شود؟ به نظر می‌رسد که تن دادن به عمومیت این قاعده و قبول آن، [مبنی بر اینکه] که همگان قول بدهند و پیمان بشکنند، به سود هیچ کس نخواهد بود. در این صورت به آن فرد پرسشگر خواهیم گفت که: از نظر اخلاقی خطا است که قولی بدهی و آن را بشکنی» (اسلامی، ۱۳۹۲: ۸۳). اکنون همین منطقی را درباره «بی تفاوتی» می‌توان به کار گرفت؛ به این که آیا می‌پذیریم در زمانی که در مشکل قرار گرفته‌ایم و نیاز شدیدی به کمک دیگران داریم، هر کسی از کنار ما می‌گذرد، هیچ توجهی نداشته باشد؟ آیا این بی تفاوتی، ما را آزار نخواهد داد؟ بنابراین از منظر «تعمیم‌پذیری»، بی تفاوتی با دیگران از نظر اخلاقی خطا است.

ب. قانون طلایی

هر کس باید خود را به جای دیگران بگذارد و ببیند رفتاری که با دیگران دارد، چنانچه دیگران نسبت به او داشتند، راحت و راضی بود؟ انصاف ایجاب می‌کند که اگر از مردم آزاری دیگران ناراحتیم، خودمان سبب رنجش و آزار دیگران نشویم و بالجمله سخن امام صادق علیه السلام را در نظر بگیریم که فرمود: «وَأَجِئُوا لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّونَ لِأَنْفُسِكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج: ۴، ۸۰)؛ آنچه را که برای خودتان دوست می‌دارید، برای مردم نیز دوست بدارید!

این همان قاعده زرین در اخلاق است که یکی از بنیادی‌ترین و عام‌ترین قواعد عملی اخلاق به‌شمار می‌آید و به دلیل کارآیی و قابلیت فراوانی که دارد، به قاعده زرین، شهرت یافته و تاکنون در پهنه زمین و گستره زمان، طراوت و قوت خود را از دست نداده است و دو صورت دارد؛ طبق صورت‌بندی مثبت؛ «آنچه را دوست داری دیگران نسبت به تو انجام دهند، تو نیز نسبت به دیگران انجام بده!» و صورت‌بندی منفی آن چنین است: «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند!» (اسلامی، ۱۳۸۶).

این قاعده در میان ادیان و نظام‌های اخلاقی معاصر مبنای قضاوت و عمل قرار گرفته است. به همین سبب چهارمین ماده از پیش‌نویس اعلامیه پارلمان ادیان جهانی درباره مسئولیت‌های انسانی، اعلام می‌دارد که: «همه مردم برخوردار از نعمت وجدان و خرد باید در برابر یکایک و همگان، پذیرای مسئولیت باشند و بنیاد این احساس مسئولیت، روح این قاعده است؛ آنچه بر خود روا نمی‌داری، بر دیگری روا مدار!» (پارلمان ادیان جهان: ۲۴).

بنابراین، قاعده زرین، اصلی جهانی است؛ یعنی هنجاری مشترک میان همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد. این قاعده به‌خوبی خلاصه اخلاقیات است و شیوه‌ای مناسب برای به مرحله عمل آوردن این توصیه که: «به همسایه‌ات مهر بورز» می‌باشد (گینسر، ۱۳۸۵: ۲۱۸). به این قرار، بر اساس قاعده زرین، «بی‌تفاوتی» نسبت به درخواست کمک همسایگان و بی‌توجهی مشکلات در جامعه، عملی غیراخلاقی و نادرست است.

نتیجه‌گیری

بی‌تفاوتی به مشکلات دیگران و بی‌توجهی نسبت به آنچه در جامعه و در همسایگی ما می‌گذرد، از بدترین خصلت‌ها و از جمله زیان‌بارترین رفتارهای ناپسندی است که در تعاملات همسایگان و مناسبات اجتماعی، ظهور بیشتری دارد، و با صنعتی شدن جوامع بشری بر دامنه آن افزوده شده است. از این‌رو، نراقی در میان عالمان اخلاق اسلامی، بی‌تفاوتی، ترک کمک به مسلمین و عدم اهتمام در امور ایشان را از رذایل صفات از جمله مُهلکات و علامت ضعف ایمان به‌شمار آورده است (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۳۷۰)؛ زیرا نتیجه آن، علاوه بر هم‌زدن تعادل و هماهنگی نظام اجتماعی، شیوع انواع ناهنجاری‌ها در جامعه خواهد بود؛ چون در این حال در هیچ‌کس توانایی و عزم برخورد با نابسامانی‌ها وجود ندارد و همه به خود و به منفعت و لذت فردی می‌اندیشند؛ این همان خودپرستی است که در دامن خود انواع تجاوزها، مظالم و سیئات اخلاقی را پرورش خواهد داد. زیر پا گذاشتن تعهد و قانون‌های همسایگی به ویژه در آپارتمان‌ها و مجتمع‌های مسکونی از جمله مصداق‌های این اخلاق نکوهیده است که در شکایت‌های پُرشمار همسایگان به چشم می‌خورد.

آنچه نوشتار حاضر به دست داد، این است که؛ «بی‌تفاوتی»، عملی غیراجتماعی و ضد اخلاق است که با روح آموزه‌های اسلامی، ناسازگار است و نیز اصول اخلاقی و اجتماعی مانند: اصل مسئولیت، همبستگی اجتماعی، نظارت اجتماعی، سودمندی و خیرخواهی، «بی‌تفاوتی» را بر نمی‌تابند. همچنین «بی‌تفاوتی» در تعارض جدی با قواعد اخلاقی از جمله: قانون تعمیم‌پذیری و قاعده زرّین می‌باشد.

بنابر آنچه ذکر شد، به گفته کانت: «برای رهایی از بی‌تفاوتی می‌بایست به موجب عشقی که به کُلّ انسانیت داریم باید به خوشی همسایگان نیز به‌عنوان یک انسان، علاقه‌مند باشیم» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

در پایان پیشنهاد می‌شود با توجه به ضرورت همدلی و انسجام در جامعه اسلامی، شایسته است؛ عوامل «بی‌تفاوتی در روابط اجتماعی» و آسیب‌های آن از زوایای مختلف به ویژه از منظر روان‌شناسی اجتماعی و نیز از رویکردهای اخلاقی معاصر مورد بررسی گسترده قرار گرفته و سازوکار برون‌رفت از آن نیز تدوین گردد.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- * امام سجاد علیه السلام، صحیفه سجادیه (۱۳۸۱)، ترجمه: محسن غرویان و عبدالجواد ابراهیمی، قم: انتشارات الهدی، چاپ دهم.
- * امام صادق علیه السلام، جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت: اعلمی، چاپ اول.
۱. آبرکرومبی، نیکلاس (۱۳۶۷ش)، فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن پویان، تهران: انتشارات چاپخش.
 ۲. آذربایجانی، مسعود و دیگران (۱۳۸۲)، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، چاپ اول.
 ۳. ابن بابویه (صدوق اول)، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم: مدرسه الإمام المهدي #، چاپ اول.
 ۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، محقق و مصحح: عبدالحسین امینی، نجف اشرف: دارالمرتضویه، چاپ اول.
 ۵. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶)، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، در: فصلنامه علوم حدیث، ش ۴۵ و ۴۶.
 ۶. _____ (۱۳۹۲)، «تغییر نام موقوفات از منظر اخلاق»، در: فصلنامه میراث جاویدان، ش ۸۴: ۸۳-۹۸.
 ۷. بریجانیان، ماری (۱۳۷۱)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۸. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان، چاپ دوم.
 ۹. _____ (۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان، چاپ چهارم.

۱۰. پارلمان ادیان جهان (بی تا)، اعلامیه به سوی اخلاق جهانی، ترجمه: سید امیر اکرمی، تهران: الهدی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، ادب فنای مقربان، تحقیق: محمد صفایی، قم: اسراء، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۷۸)، شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء، چاپ دوم.
۱۳. حُرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، چاپ اول.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی (۱۳۸۰)، الحیاة، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ اول.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ القرآن (چهار جلدی)، ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.
۱۶. روشبلاو، آن ماری و ادیل بورونیون (۱۳۷۱)، روان شناسی اجتماعی (مقدم های بر نظریه ها، آیین ها در روان شناسی اجتماعی)، سید محمد دادگران، تهران: مروارید، چاپ دوم.
۱۷. ساروخانی، باقر (۱۳۷۶)، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی (جلد اول)، تهران: کیهان.
۱۸. سعدی شیرازی، شیخ مشرف الدین مصلح بن عبدالله (الف، ۱۳۸۹)، گلستان سعدی، نسخه: محمد علی فروغی، تهران: مهرداد، چاپ پنجم.
۱۹. _____ (ب، ۱۳۸۹)، بوستان سعدی، نسخه: محمد علی فروغی، تهران: مهرداد، چاپ پنجم.
۲۰. شریف رضی، سید محمد، نهج البلاغه (۱۳۹۰)، ترجمه: محمد دشتی، قم: محدث، چاپ اول.
۲۱. صدوق قمی، ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفّاری، قم: جامعه مدرسین.
۲۲. الصنعانی، محمد بن اسماعیل (۱۳۰۰ق)، سُبُل السلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، (بیجا)، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، چاپ دوم.
۲۴. فاطمی، کریم (۱۳۶۴)، لغات و اصطلاحات روان شناسی، در: نشریه مدرسه عالی دختران، ش ۲۶.

۲۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، درس‌های فلسفه اخلاق، مترجم: منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران: نقش و نگار، چاپ چهارم.
۲۶. کلانتری، صمد، و مهدی ادیبی و رسول ربانی و سیروس احمدی (۱۳۸۶)، «بررسی بی‌تفاوتی و نوع‌دوستی در جامعه شهری ایران و عوامل مؤثر بر آن»، در: دوماهنامه دانشور رفتار، ش ۲۲، صص ۲۷ - ۳۶.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق)، کافی (۱۵ جلدی)، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
۲۸. گنسلر، هری. جی (۱۳۸۵)، درآمدی جدید بر فلسفه اخلاق، ترجمه: حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال، چاپ اول.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق و مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۰. _____ (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ۱۱۱ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۱. محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۹۰)، «پژوهشی درباره بی‌تفاوتی اجتماعی در ایران»، در: فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، ش ۴۳.
۳۲. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۹)، میزان‌الحکمه (۱۳ جلدی)، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.
۳۳. _____ (در دست انتشار)، دانشنامه قرآن و حدیث، قم: دارالحدیث.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، قم: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
۳۵. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۲۲، قم: صدرا، چاپ ششم.
۳۶. _____ (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۲۳، قم: صدرا، چاپ ششم.
۳۷. ملکوتی‌نیا، علی (۱۳۹۲)، اخلاق همسایگی در آموزه‌های قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، قم: دانشگاه قرآن و حدیث.
۳۸. نراقی، محمد مهدی (۱۴۲۷ق)، جامع السعادات، تعلیق: سید محمد کلانتر، بیروت: موسسه اعلمی، چاپ اول.

۳۹. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵ش)، معراج السعاده، قم: هجرت، چاپ سوم.
۴۰. هندی، علی الممتقی بن حسام الدین (۱۳۹۷ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت: مکتبه التراث الإسلامی، چاپ اول.
۴۱. یعقوبی، عبدالرسول (۱۳۸۳)، عوامل همبستگی و گسستگی ایرانیان، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.

مقایسه نگاه کارکردی به منشأ دین از منظر دانشمندان غربی و اسلامی

محمدحسین پوریانی*

سیدعلی اصغر میرخلیلی**

چکیده

امروزه بحث از منشأ دین، در شمار بحث‌های فلسفه دین و کلام جدید قرار گرفته و هنوز نمی‌توان تبیین نهایی و مورد اجماعی در این باره به دست داد. با این وجود، از جمله دیدگاه و رهیافت‌های مهم درباره دین، نظریه‌های کارکردی آن است که بر پایه مبانی خاص نظری، منشأ و خاستگاه دین با توجه به کارکردهای فردی و اجتماعی آن در دو رهیافت روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توجیه و تبیین می‌گردد. در برخی آثار و اندیشه‌های متفکران مسلمان نیز زمینه‌های گرایش بشر به سوی دین و نیازهای معرفتی و عاطفی او به دین مورد توجه قرار گرفته و از تأملات کارکردی برای توجیه دینداری استفاده شده است. این نوشتار بر آن است تا مهم‌ترین تمایز دیدگاه کارکردی از منظر اندیشمندان غربی و مسلمان را مورد بررسی قرار داده و به نقدهای عام و خاص بر تبیین افراطی آن از جهت مبنا و روش، پردازد. علاوه بر اینکه محتوای هر یک از این دو دیدگاه نیز مورد سنجش قرار گرفته و نگاه تقلیل‌گرایانه، به کارکردهای دین - که ناشی از عدم توجه به حقانیت دین و خلط میان

منشأ دینداری و منشأ دین است - در اندیشه متفکران غربی، نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

دین، منشأ دین، تبیین کارکردی، دیدگاه غربی و اسلامی.

طرح مسأله

منشأ دین، یکی از مسائل کلام جدید است که در میان اندیشمندان رشته‌های گوناگون مورد توجه و مناقشه قرار گرفته است؛ چنان‌که مردم‌شناس، به دلیل ظهور پررنگ و متفاوت دین در جوامع کهن، روانشناس به دلیل توجه افراد گوناگون با تیپ‌های شخصیتی مختلف به دین - علی‌رغم از دست رفتن اعتبار آنها - عالم دینی به دلیل نگرانی از رویکردهای تحویل‌گرا و تعمیم‌گرا به دین و جامعه‌شناس نیز به دلیل نتایج توصیفی آن، هر یک به بحث درباره منشأ دین پرداخته‌اند (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۳۰۲). امروزه نیز این مسئله مورد تأکید متفکران علوم اجتماعی است؛ چرا که هر چند دیدگاه‌هایی که منشأ دین را در جهل و ترس بشر دنبال می‌کردند، رنگ باخته‌اند، اما همچنان به دلیل باقی ماندن همیشگی علاقه مردم به دین، نظریه‌پردازی درباره خاستگاه دین، ادامه پیدا کرده و هر کسی از ظن خود، امری را منشأ دین معرفی کرده است.

نظریه‌های راجع به این مسئله را در دسته‌بندی‌های گوناگون همچون روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، پدیدارشناختی و مشابه آن، قرار داده‌اند که یکی از این گونه‌شناسی‌ها، تقسیم آن‌ها به نظریه‌های کارکردی و غیرکارکردی می‌باشد. در دیدگاه کارکردی، نظریه‌پرداز - در تبیین منشأ دین - حضور دین را بر پایه کارکردهای آن تبیین می‌کند و صرفاً آثار، پیامدهای دین و مناسبات آن با نهادها و ساختارها اهمیت می‌یابد و به جای بررسی منشأ و علل پدیدآورنده دین، به کارکردهای آن از دیدگاه ناظر تمایل نشان داده می‌شود (فصیحی، ۱۳۹۰: ۹۰). در این دسته از نظریه‌ها، با نادیده گرفتن عامل فاعلی یا عامل ایجاد دین، از عامل ایجابی دین، بحث می‌شود و بدون در نظر گرفتن استقلال وجودی دین و عامل ایجاد آن، دین را متغیری وابسته و تابع عوامل روانی، اجتماعی و طبیعی می‌دانند که برای پاسخ به بخشی از نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها پدید آمده است.

بی تردید، نگاه کارکردی به دین - که در بین اندیشمندان و به خصوص جامعه‌شناسان غربی؛ به دلیل تعلق نظری دین‌شناسان به این رهیافت و سهل‌الوصول بودن این مسیر، گسترش پیدا کرد - دارای پیامدهای نامطلوب مختلفی از جمله عرفی شدن دین می‌شود که می‌تواند دین را از ساحت قدسی خارج سازد و به یک قانون و دستورالعمل بشری، برای رفع نیازهای روزمره تبدیل کند و به نوعی [از] پلورالیسم دینی منجر شود (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ۵۷-۶۰). در واقع یکی از مسیرهای منتهی به عرفی شدن از راه قلب دین می‌گذرد که شامل مواردی چون «غلبه نگاه کارکردی به دین»، نهادینگی و روزمرگی دین و تقابل دین و ایمان، می‌شود. (همان: ۵۷-۵۸).

با وجود سوء پیامدهای تبیین کارکردی و معایبی که برای آن قابل پیش‌بینی است، بسیاری از عالمان دینی از این نگاه، برای تبیین دین استفاده کرده‌اند و این سوال را پدید آوردند که اگر تبیین کارکردی دارای اشکالاتی می‌باشد، چرا متفکران دینی نیز از این تبیین برای توجیه منشأ دین استفاده کرده‌اند؟ آیا این اشکالات بر تبیین عالمان دینی نیز وارد است؟ آیا میان تبیین متفکران غربی و عالمان دینی، تمایزی وجود دارد یا خیر؟

به منظور بررسی تمایز نگاه کارکردی در بین دانشمندان غربی و اسلامی، ابتدا به واژه‌شناسی کارکردگرایانه به دین ارائه می‌شود و سپس به بررسی مدعای اندیشمندان غربی، و نیز نگاه کارکردی عالمان مسلمان پرداخته و در پایان با نقد این رویکرد، وجوه تمایز دیدگاه‌های متفکران غربی و عالمان مسلمان از یکدیگر ذکر خواهد شد.

۱. معنای کارکرد

کارکردگرایی یکی از نظریات عمده در علوم اجتماعی است که به‌ویژه از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰ بر علم سیطره داشت. محوری‌ترین مفهوم در نظریه کارکردگرایی، واژه کارکرد می‌باشد که به معنای نتیجه و اثری است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط فراهم می‌نماید (گولد، ۱۳۷۶: ۶۷۹). کارکرد، دارای کاربردهای فراوانی است که در هر نظام معنایی خاص، معنای ویژه‌ای دارد، اما در علوم اجتماعی اثر، نقش، وظیفه، معلول، عمل، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل از جمله معانی آن است که البته نتیجه و اثر، عام‌ترین معنای آن

است که یک پدیده در ثبات، بقاء و انسجام نظام اجتماعی دارد (توسلی، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۱۷). ضمن آنکه کارکرد، شامل کارکردهای مثبت و منفی، آشکار و پنهان می‌شود و حتی پدیده‌ای ممکن است که فاقد کارکرد و اثر خاصی باشد (ریترز، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۶). بنابراین، در جمع‌بندی می‌توان گفت: معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامدی است که یک پدیده در ثبات، بقاء و انسجام نظام اجتماعی دارد. به بیان دیگر کارکردگرایی هر پدیده یا نهاد اجتماعی را از نظر روابط آن با تمامی هیأت جامعه - که آن پدیده یا نهاد جزئی از آن است - مورد شناخت قرار می‌دهد (محسنی، ۱۳۸۳: ۵۳).

۲. نگاه کارکردی در بین اندیشمندان غربی

کارکردگرایی که ریشه‌های آن به فایده‌گرایی باز می‌گردد، هرچند که به لحاظ تاریخی، نقطه آغازین دقیقی ندارد و حتی عده‌ای آن را به دلیل مشابهت‌هایش به دوران افلاطون باز می‌گردانند، اما در مطالعات دین‌پژوهی به تدریج به دلیل تعلق نظری دین‌شناسان به این رهیافت از یک سو و انتخاب این مسیر به عنوان مسیری راحت‌تر و سهل‌الوصول‌تر به پاسخ، گسترش پیدا کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۱). شاید مهم‌ترین زمینه اجتماعی موثر بر کارکردگرایی رشد، فرهنگ سودمندی مبتنی بر مکتب اصالت لذت‌بنامی بود (گلدنر، ۱۳۸۳: ۴۱) که به گفته راسل، با محال‌دانستن تشخیص رجحان فعلی بر فعل دیگر از طریق براهین عقلی و ارزشیابی اخلاقی، لاجرم تنها حجیت ترجیح و یکتا راه بیرون‌شدن از سرگردانی، کشف فواید مترتب بر آن، در عمل خواهد بود (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۵۱) و به همین دلیل، متاثر از ویژگی‌های اصالت سودمندی همچون نسبیّت‌گرایی، تأکید بر سودمندی اشیاء، نفی معیارهای داوری و نادیده انگاشتن ارزش‌های دینی و اخلاقی بوده است. (فصیحی، ۱۳۹۱: ۴۱).

هر چند که در شکل‌گیری نظریه کارکردگرایی، افکار جامعه‌شناسانی چون کنت، اسپنسر و دورکیم، به صورت مستقیم نقش تأثیرگذاری داشت (ریترز، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۲)، اما استفاده از رهیافت کارکردگرایی در حوزه دین‌پژوهی، منحصر به نظریه کارکردگرایی به عنوان یکی از نظریه‌های جامعه‌شناسی نشده و رویکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دیگر، نیز از این تبیین بهره جستند. بنابراین، تحلیل کارکردی شامل تمام نظریاتی می‌شود

که حضور و بقای یک پدیده را دایره مدار کارکرد و تاثیر آن در زندگی فردی و اجتماعی می‌دانند که اعم از نظریات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی می‌شود. نظریه‌های روان‌شناختی می‌گویند که دین امری فردی است و از سرچشمه‌های درون فرد برمی‌خیزد، حال آنکه نظریات جامعه‌شناختی می‌گویند دین به گروه جامعه ارتباط دارد و دینداری فردی از سرچشمه‌های اجتماعی مایه می‌گیرد. ضمن آنکه نظریات روان‌شناختی نیز به دو نظریه عقل‌گرایانه و عاطفه‌گرایانه تقسیم می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۷: ۴۳). در حالی که در نظریات عقل‌گرایان، منشأ دین را به امر و فرایندی عقلانی باز می‌گردانند، در نظریات عاطفه‌گرایان، دین بیشتر منشأ عاطفی دارد تا عقلانی (بختیاری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۰). در میان اندیشمندان غربی، آگوست کنت، هربرت اسپنسر، ادوارد تیلور و فریزر، دین را بر اساس دیدگاه عقل‌گرایانه مطالعه کردند و افرادی چون مارت، فروید، مالینوفسکی در طیف عاطفه‌گرایان قرار دارند که در ادامه اندیشه آنها مطرح خواهد شد.

مهم‌ترین اندیشمند کارکردگرایی، آگوست کنت است که تحت تاثیر بینش پوزیتیویستی، نظریه مشهور خود را پیرامون مراحل ذهن بشر مطرح کرد. وی مراحل ذهن بشری را به سه مرحله الهی، مابعدالطبیعی و اثباتی تقسیم کرد (آرون، ۱۳۸۱: ۹۰). از دیدگاه کنت، انسان در مرحله الهی خود نیز به سه مرحله آنیمیزم، چندخدایی و یکتاپرستی، تقسیم می‌شود که پدیده‌ها را به نیروهایی همانند خود نسبت می‌دهد. در مرحله مابعدالطبیعی، امور جهان به مفاهیم عام و انتزاعی فلسفی نسبت داده می‌شود، اما در مرحله سوم که مرحله اثباتی و تحول‌نهایی ذهن بشر است، انسان با چشم‌پوشی از کشف علل پدیده‌ها، به همین اکتفاء می‌کند که قوانین حاکم بر پدیده‌ها را معین کند (همان، ۱۳۸۸). کنت در مراحل سه‌گانه ذهن بشری، دین را متعلق به دوره الهی و منشأ آن را جهل بشر می‌داند که نقش و کارکرد آن فهم‌پذیر نمودن واقعیات پیرامون بوده است (فضیحی، ۱۳۹۱: ۷۵). کنت که از یک‌سو نمی‌توانست پشتیبان ادیان موجود باشد و از سوی دیگر با توجه به کارکرد دین در تفهیم واقعیات پیرامونی، وجود دین را برای بشر، یک ضرورت می‌دانست که بدون آن دچار بحران و فروپاشی می‌شود، بدنبال جایگزینی دین سنتی با دینی جدید بود که آن را در دین انسانیت و به‌طور خاص در جامعه‌شناسی دنبال می‌کرد و لذا از منظر وی، جامعه‌شناس، کاهن این آیین نوپدید دنیوی است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۴۶).

دومین نظریه پردازی که در گسترش دیدگاه کارکردگرایی موثر بود، هربرت اسپنسر بود که با استفاده از تجربه خواب دیدن بشر، بر این باور شد که رویا به انسان این تصور را القا می‌کند که ماهیتی دوگانه دارد و جنبه دیگری از خود ما وجود دارد که همان «خود» یا روح در خواب است (همان، ۴۶). وی معتقد است که بشر از این قضیه استنباط کرد که چیزهای دیگر نیز ماهیتی دوگانه و دارای روح یا جان هستند - اسپنسر همچون کنت - قائل به یک مرحله اولیه در اندیشه بشری بود که طی آن ارواح جان‌گیر در پدیده‌های بشری و غیربشری، ماهیت و رفتار همه واقعیت‌ها را تعیین می‌کنند. به عقیده اسپنسر، نخستین هستی‌هایی که پرستش شده بودند، جان‌ها یا ارواح مردگان بودند. اندیشه روح به اندیشه خداواره‌هایی تحول یافته بودند که در واقع ارواح مردگان، به‌ویژه نیاکان دور و اسطوره‌شده‌ای بودند که گروه‌بندی‌های اجتماعی مشخصی را بنیان گذاشته بودند. این نیاکان پس از مرگ به خدایانی تبدیل شده بودند که می‌بایست مورد احترام قرار گرفته و نظرشان را جلب کرد (همان: ۴۸). در نظر انسان‌ها، موجودات نظیر دریاها، طوفان و خورشید دارای جان هستند که منشأ پرستش انسان‌ها هم می‌گردند و زمینه پرستش نیروهای طبیعت فراهم می‌گردد (مطهری، فطرت: ۱۷۲). بنابراین در نظر اسپنسر ریشه پیدایش مذهب، پرستش نیروهای طبیعی است که علت آن جهل انسان به علت واقعی نیروهای طبیعی است که باعث اعتقاد انسان به مذهب و دین می‌گردد. اسپنسر نیز منشأ دین‌داری را در جهل انسان و کارکرد تبیینی دین، جستجو می‌کرد. وی پایه اعتقاد به ارواح و جادو را تلاشی معرفتی می‌دانست که البته به علت محدودیت‌های شناختی بشر ابتدایی، به توهمات و استنتاجات آمیخته شده است. نظریات ادmond تایلر^۱ نیز در زمینه خاستگاه دین، شبیه اسپنسر است. وی نظریه جان‌باوری را کلید راهیابی به منشأ دین می‌داند و برای تبیین منشأ دین، این سوال را مطرح می‌کند که انسان‌ها برای نخستین بار چرا و چگونه به وجود چنین موجودات روحانی عقیده پیدا کردند. وی در جواب - با رد توسل به وحی الهی برای پاسخ به این سوال - معتقد است که اقوام ابتدایی، پس از مواجهه آشکارشان با مرگ و رویا، نخست به نظریه ساده‌ای درباره زندگی خودشان استدلال کردند که هر موجود انسانی توسط یک نفس یا اصل روحانی حیات می‌یابد و سپس به‌طور گسترده‌ای این مفهوم را برای تبیین بقیه جهان،

1. Edmund Tyler.

بکار بردند و بدین ترتیب این سلسله استدلال طبیعی و تقریباً بچه گانه، وارد عقاید دینی اولیه آنها شد (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۵۰-۴۹). تایلور تحت تاثیر هیوم، معتقد است بر اساس همین نظریه جان باوری است که تقریباً خدایان در تمام فرهنگ‌ها، شخصیت بشری دارند؛ چرا که از روی نفس انسان، الگو برداری شدند. وی در انتها نیز ادعا می‌کند که تبیین‌های جان‌گرایانه اشیاء، در زمان خود به قدر کافی، معقول بوده، ولی روش‌های بهتر علم امروزی نشان می‌دهد که استدلال انسان‌های اولیه، همیشه عناصری از عدم معقولیت را در برداشته است (همان: ۵۳).

جیمز فریزر نیز تحت تاثیر اندیشه‌های تایلور، به بحث منشأ دین پرداخته است. فریزر برای تبیین دین، معتقد است که بشر برای فهم جهان و حوادث آن، نخست به جادو، سپس به دین و در نهایت علم روی آورده است (فریزر، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۶). فریزر می‌گوید: از آنجا که جادو - علی‌رغم شباهت به علم - یک علم دروغین است، افول می‌کند و دین جای آن را می‌گیرد. در این مرحله، مردم به جای قوانین، تماس و تقلید جادوگرانه ادعا می‌کنند که قدرت واقعی ورای جهان طبیعی، به هیچ وجه اصول ذهنی نیستند، بلکه شخصیت‌هایی‌اند که ما آن را خدا می‌نامیم. دیگر مردم به جای ورژدهای جادوگری از دعا و توسل در برابر اله یا الهه استفاده می‌کنند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۶۳). از نظر فریزر، پرستش خدایان - همان‌گونه که تایلور بیان کرد - در تلاش‌های انسان اولیه برای تبیین جهان ظهور کرد و به وسیله علاقه انسان به کنترل قدرت طبیعت برای اجتناب از خطرات و کسب منافع آن جهت داده شد. جادو نخستین تلاشی از این دست بود که با شکست، جای خود را به دین داد، اما دین نیز سرانجام جای خود را به علم خواهد داد؛ هر چند که به طور کامل از بین نمی‌رود و بقایای این دو، در عصر علمی همچنان به حیات خود ادامه خواهد تا زمانی که بشر احساس کند دیگر کاربردی برای آن وجود ندارد و بدین ترتیب ناپدید خواهد شد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۵۲).

یکی دیگر از نظریات کارکردگرایی که در طیف عاطفه‌گرایی روان‌شناختی قرار می‌گیرد، نظریات فروید است که علی‌رغم آشنایی با متون مقدس - از ابتدا تا انتها - یک ملحد طبیعی بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۲۰۷). وی همچون تایلور و فریزر مطمئن بود که عقاید دینی اشتباه و خرافه است، اما بر خلاف آن‌ها به دنبال پاسخ به این سوال بود که چرا علی‌رغم خرافاتی بودن این عقاید، افراد زیادی به دین گرایش دارند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۰). در

حالی که تایلور و فریزر، دین را اساساً یک امر عقلی می‌دانستند، اما فروید، منبع واقعی و نهایی جاذبه دین را نه ذهن عقلانی، بلکه ناخودآگاه انسان می‌داند. وی دین را به وجود آمده از عواطف و کشمکش‌هایی می‌داند که ریشه در اوایل کودکی داشته و عمیق‌تر از سطح عقلانی و عادی شخصیت قرار دارند. فروید علاوه بر کارکردهای روان‌شناختی برای دین، می‌گوید که: دین تنها در پاسخ به کشمکش‌ها و ضعف‌های عمیق عاطفی پدید می‌آید و اصرار می‌ورزد که این کشمکش‌ها و ضعف‌های عاطفی، علل حقیقی و اساسی دین است و تنها با روانکاوی، می‌توان انتظار داشت که پندار دین، کاملاً به صورت طبیعی از صحنه انسانی ناپدید شود. بنابراین، دین در اعتقاد فروید، محصول روان‌پریشی و بیماری عصبی آدمی است که به نوبه خود در نتیجه فشارهای داخلی - غرایز به‌ویژه جنسی - و خارجی - همچون فشار تمدن، آزار و اذیت دیگران و حوادث طبیعی - بر انسان وارد است و هر کدام از اینها منجر به شکل‌گیری پندارهای دینی می‌شود. فروید معتقد بود که البته مردم برای توجیه اعتقاد خود به استدلال متاخر از اعتقاد روی می‌آورند که از آن به دلیل تراشی یاد می‌کرد؛ چیزی که مارکس از آن به عنوان تاریک‌خانه ایدئولوژی تعبیر می‌کرد و لذا معتقد بود که به استدلال متدینان نمی‌توان بهاء و ارزشی داد (جزوه ملکین: ۴۳).

البته از نظریه فروید تقریرهای متفاوتی ارائه شده است که مهم‌ترین آن دو تقریر ذیل است: در نظریه اول، فروید، دین را به نوعی روان‌رنجوری دوران کودکی می‌داند که از عقده ادیپ و سرکوب غرایز جنسی ناشی شده است. به دنبال شکل‌گیری عقده ادیپ، این امیال سرکوب‌شده در زندگی آینده فرد نقش موثری ایفاء می‌کنند و لذا فرد در برابر آن به دنبال راه حلی می‌باشد که یک راه حل آن تصعید یا برترسازی است (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۲۴۸، ۲۴۶) که تمایلات فرد در قالب هنر، ادبیات و عرفان ظهور می‌کند. در تحلیل فروید، شکل‌گیری تمدن‌ها، اخلاق، دین و خدا حاصل این تصعیدها است. خودفریبی و یا توجیه، فرافکنی، دگرگون‌سازی، درون‌فکنی، همانندسازی و بازگشت از دیگر راه حل‌های نفس است (همان: ۲۱۴).

تقریر دوم از نظریه فروید، ناظر به مواجهه بشر با طبیعت و بلایای طبیعی است که به منظور آرامش و ایجاد احساس امنیت روانی، انسان با فرافکنی، به وجود قدرتی فراطبیعی معتقد شد که همچون پدر ترسناک و در عین حال قابل احترام و ستایش است (جمعی از

همکاران، ۱۳۸۸: ۲۱۵)؛ موجودی که ما را در مقابل قدرت سنگدل طبیعت حفظ می‌کند و حتی مرگ رنج و عذاب خود را از دست می‌دهد؛ زیرا می‌توانیم مطمئن شویم روح نامیرای ما، روزی برانگیخته خواهد شد و با خدا خواهد زیست و بدین‌سان خدا یا پدر آسمانی با الهام از تصور پدر کودکی، شکل گرفت (همان: ۲۱۶).

یونگ از دیگر نظریه‌پردازان کارکردگرا است که منشأ دین را ضمیر ناهشیار جمعی می‌داند که حاوی کهن‌الگوهای متعدد از جمله خداوند است (باقری‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶۷). از نظر یونگ، اعتقادات و مناسک دینی از لحاظ بهداشتی و روانی اهمیتی فراوانی دارند و دارای کارکردهای مفید مختلف هستند و بشر امروزی با بی‌اعتقادی به آنها، خود را از آثار و نتایج آن محروم کرده است که بیماری‌های روانی یکی از نتایج بی‌توجهی به آن است. یونگ با اشاره به معنابخشی دین و نقش دفاعی آن، می‌گوید: «چرا ما خودمان را از باورهایی که در مواقع بحرانی به یاری‌مان می‌شتابند و به زندگی‌مان مفهوم می‌بخشند، محروم کنیم... انسان به انگاره‌های همگانی و اعتقاداتی که به زندگی او مفهوم بدهند و موجب شوند جای خود را در جهان بیابد، نیاز دارد» (گوستاو یونگ، ۱۳۷۷: ۱۲۵). از نگاه یونگ، منشأ تجربه و اندیشه‌های دینی، الگوهای اولیه‌ای هستند که در ناآگاه جمعی انسان جای دارند و همان‌ها «اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی» را به وجود می‌آورند. البته یونگ برخلاف فروید، یک خدا باور و مدافع اندیشه دینی است، اما به نظر می‌آید نحوه باور او با پیروان ادیان، فاصله زیادی دارد. معنابخشیدن به حیات، سلامت روانی، جلوگیری از یأس و ناامیدی، بی‌هدفی زندگی، انسجام و تعادل شخصیت از جمله کارکردهای دین است که یونگ به آنها اشاره می‌کند (باقری‌پور، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

دورکیم، یکی دیگر از نظریه‌پردازانی است که سعی دارد از طریق کارکردهای اجتماعی دین، منشأ دین را تبیین نماید. دورکیم نیز همچون فروید در جواب این سوال که اگر عقاید دینی نامعقول هستند، پس چرا مردم به آنها عقیده دارند، به تبیین کارکردی از دین و نقش اجتماعی این عقاید در زندگی مردم می‌پردازد (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۱۷۴). دورکیم - که نظریه‌های او درباره منشأ دین در کتاب مشهورش «صور ابتدایی حیات دین» منعکس شده است - معتقد است که «مهم‌ترین جنبه‌های حیات بشری همچون قوانین و اخلاقیات، کار و تفریح، خانواده و شخص، علم و فرهنگ و از همه مهمتر دین، زاده اجتماع هستند».

وی معتقد بود برای شناخت حقیقت اصلی دین و پی بردن به پایدارترین و اساسی‌ترین ویژگی‌های آن باید سراغ ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین صورت‌های دین که همان توت‌پرستی است، رفت. از دیدگاه دورکیم، توت‌پرستی، منشأ همه ادیان بزرگ و کوچک است و پرستش توت، نمادی از پرستش جامعه است؛ بنابراین آنچه در همه ادیان مورد پرستش قرار می‌گیرد و نیروها و ویژگی‌های فراطبیعی به آن نسبت داده می‌شود، چیزی جز جامعه نیست. دورکیم با تقسیم ساحت‌های انسان به ساحت امر قدسی و امر غیرقدسی، معتقد است اعتقادات و مناسک دینی در تحلیل نهایی، بیان نمادین واقعیت اجتماعی هستند. دین نمادها و آیین‌هایی فراهم می‌سازد که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا احساسات و هیجانات عمیق خود را - که آنها را به جامعه پیوند می‌زند - ابراز دارند و بدین‌سان به استحکام و انسجام جامعه یاری می‌رساند. از نظر دورکیم، منشأ دین، جامعه است که به منظور تقویت و سرپانگه داشتن خود دائماً در حال ایجاد دین و الوهیت است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

کارل مارکس یکی دیگر از نظریه‌پردازان کارکردی است که در طیف کارکردی‌های جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد. وی با تقسیم جامعه به دو بخش روبنا و زیربنا، اقتصاد و روابط تولید را زیرساخت جامعه معرفی می‌کند که دین و سایر نهادها تحت تاثیر و بازتاب آن می‌باشد. بنابراین دین به‌عنوان امری روبنا «چیزی نیست، جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسان‌ها که طی آن نیروهای زمینی صورت نیروهای فراطبیعی به‌خود می‌گیرند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۴۵). از دیدگاه مارکس، دین تسلی‌بخش و افیون آدمیان است که به صورت موقت به انسان‌ها تسلی می‌دهد؛ آن‌هم به بهای کندشدن حواس و پیامدهای جانبی ناخوشایندش؛ لذا باید با دین مبارزه و آن را کنار زد که ابتدا از مسیر تغییر شرایط اجتماعی و همان تغییر نظام تولید میسر می‌باشد. مارکس، برای دین دو کارکرد برمی‌شمارد: یکی افیون‌بودن آن برای فقرا که نقش تخدیرکننده دارد که هر امیدی را در آنها برای تغییر شرایط از بین می‌برد و از سوی دیگر، برای صاحبان ابزار تولید، کارکرد ارائه ایدئولوژی دارد؛ ایدئولوژی که مناسبات فقیر و غنی و مناسبات اجتماعی را همان‌طور که هست، توجیه می‌کند. خواست خدا است که مالکان ثروتمند و کارگران فقیر بمانند. از منظر او اعتقاد به خدا و رستگاری آسمانی، توهمی است که انسان را فلج و محبوس می‌کند. البته وی دین را علامت مرض می‌داند و نه خود مرض؛

چرا که دین به روساخت جامعه تعلق دارد و مشکل را در شرایط اجتماعی می‌بیند (پالس، ۱۳۸۲: ۲۱۵-۲۱۴).

مالینوفسکی از دیگر نظریه‌پردازان کارکردی است که ریشه دین و جادو را در پیشامد اضطراب و ابهام‌های زندگی می‌جوید و علت روی آوردن بشر به دین و جادو را، در مواجهه انسان با فشارهای عاطفی جستجو می‌کند. وی معتقد است که دینداری به طور عمیق در ضرورت‌ها، فشارها، تنش‌های زندگی و ضرورت رویارویی با شگفتی‌های سرسام‌آور، ریشه دارد. وی همچنین برخلاف عاطفه‌گرایانی مانند مارت^۱، که بُعد اجتماعی دین را نادیده گرفته بودند، درصدد برآمد که یکبار دیگر ماهیت همگانی و اجتماعی مناسک مذهبی را بر مبنای کارکرد تخلیه روانی آنها تبیین کند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۹۱).

البته برخی از نظریه‌پردازان کارکردگرایی که کاستی‌های رهیافت خالص کارکردگرایی را تشخیص دادند، سعی کردند با وارد کردن بُعد روان‌شناختی در تحلیل‌هایشان نگاه کارکردی خود را تبیین کنند؛ بدین معنا که از یک سو دین را محصول عوامل روان‌شناختی و ذاتی انسان‌ها می‌انگارند و از سوی دیگر، آن را پشتوانه ارزش‌ها و ثبات اجتماعی می‌دانند. ضمن آنکه، در دوره جدید به دلیل پیامد منفی نگاه کارکردی سابق در نفی مبدا آسمانی، نگاه معتدل‌تر کارکردگرایی با پذیرش کارکردهای فردی و اجتماعی دین، سعی کردند که نسبت به حقانیت و منشأ دین، موضع بی‌طرفی اتخاذ کنند که همیلتون از آن با عنوان «نمی‌دانم گویی روش شناختی» یاد می‌کند و می‌گوید: بنابر این رهیافت، ما باید مساله حقانیت داعیه‌های مذهبی را کنار گذاشته و داوری درباره این قضیه - که آیا این داعیه‌ها در تحلیل نهایی بر نوعی مبنای تقلیل‌ناپذیر و توضیح‌ناپذیر استوارند یا نه - را معلق گذاریم. در این رهیافت، تحلیل جامعه‌شناختی دین را بر مبنای این فرض امکان‌پذیر می‌دانند که دین نیز مانند صورت‌های دیگر رفتار اجتماعی و فردی بشر، پدیده‌ای انسانی است و می‌توان آن را مانند سایر پدیده‌های انسانی، با روش‌های خاص علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داد (همیلتون: ۱۶).

افراد دیگری چون پیتر برگر، ماکس مولر، ار. ارمات، ماکس مولر، جیمز، کلیفورد گیرتز، دانیل بل، لودویک فوئرباخ و نیز تبیین‌های کارکردی از منشأ دین ارائه کردند که

1. Robert Ranulph Marett (1866-1943).

در این مقاله سعی شده به مهم‌ترین آنها در سه طیف جامعه‌شناختی، عاطفه‌گرایی روان‌شناختی و عقل‌گرایی روان‌شناختی، پرداخته شود.

در مجموع، کارکردهای دین از منظر متفکران غربی، شامل کارکرد معرفتی در مقابل جهل بشر، تسلی‌بخش شکست‌ها و جبران ناکامی‌ها، درمان بیماری روانی و ایجاد انگیزه برای حیات و امیدواری به آینده از یک سو و انسجام و هویت‌بخشی به جامعه و کمک به حفظ پایداری آن تا مشروعیت‌دهی به قدرت و توجیه ساختارهای ناسالم از سوی دیگر را شامل می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

۳. نگاه کارکردی در بین متفکران دینی

با بررسی اندیشه‌های متفکران دینی درباره منشأ دین، نگاه کارکردی نیز در اندیشه‌های آنها به وضوح آشکار است و آنها نیز به کارکردهای دین پرداخته‌اند که بررسی، تبیین و توجیه کارکردی نزد اندیشمندان مسلمان از مسیرهای «ضرورت پی‌جویی دین»، «تعیین کارکرد غایی دین»، «ضرورت دین‌داری و اسباب بقای دین» قابل پیگیری است (فضیحی، ۱۳۹۰: ۱۶۶). در ادامه به بررسی اندیشه‌های برخی از متفکران مسلمان خواهیم پرداخت.

یکی از متفکرینی که تاملات کارکردی به دین داشته است، شهید مطهری است که در چندین اثر خود به کارکردهای مختلف دین اشاره داشته و معتقد است که دین به دلیل کارکردهای بی‌بدیش هرگز غروب نمی‌کند (مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ۳۸۴ - ۳۸۸). ایشان از سه منظر تولید بهجت و انبساط، نیکوساختن روابط اجتماعی و کاهش و رفع ناراحتی‌های ضروری این جهانی، آثار ایمان مذهبی را بررسی می‌کند. وی معتقد است که ایمان مذهبی انسان - که یک طرف مسئله است، نسبت به جهان که طرف دیگر مسئله است - اعتماد و اطمینان می‌بخشد، دلهره و نگرانی نسبت به رفتار جهان را در برابر انسان زایل می‌سازد و به جای آن، به او آرامش خاطر می‌دهد (مطهری، ج ۲: ۴۵-۵۰). در کنار بهبود روابط اجتماعی، ایجاد پشتوانه برای اخلاق اجتماعی را یکی دیگر از کارکردهای اجتماعی دین برمی‌شمارد. از دیدگاه وی، اخلاق منهای خدا و دین و ایمان، همچون اسکناس بدون پشتوانه است. وی معتقد است که تمام مقدسات اجتماع بشری مثل عدالت، مساوات، آزادی، انسانیت، همدردی و هر آنچه که به فکر انسان برسد، تا پای دین در میان نباشد،

حقیقت پیدا نمی‌کند (مجموعه آثار، ج ۳: ۴۰۱). مطهری در ذیل کارکردهای دین در ارتباط با سایر نهادهای اجتماعی، به ایجاد ضمانت اجرایی اولیه برای قانون‌گذاری اولیه اشاره می‌کند که از طریق دادن پاداش‌های منفی برای کجروان و وعده پاداش مثبت برای درستکاران، جامعه را کنترل و از قوانین محافظت می‌کند. چنانکه نهاد تعلیم و تربیت، را یکی از کارکردهای مهم دین عنوان می‌کند که در گذشته از صبغه دینی برخوردار بوده و انبیاء در گسترش آن نقش مهمی داشتند (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۲). ایشان هم‌چنین تمدن‌سازی و فرهنگ‌سازی را یکی دیگر از کارکردهای دین برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۱: ۴۶۱).

مطهری در جای دیگر، معتقد است که دین جزء نهاد بشر است و از سوی دیگر، در مقام تامین نیازهای بشر، مقامی دارد که هیچ ابزار دیگری نمی‌تواند جای آن را بگیرد و لذا دین از جهت کارکردی همواره حضور خواهد داشت و هیچگاه خورشید آن غروب نخواهد کرد (مطهری، ۱۳۷۵: ۳۸۳-۳۸۸). تطبیق و سازگاری با محیط اجتماعی، بردباری در برابر ناملازمات، برقراری عدالت اجتماعی، دگرگونی در جامعه، پیشرفت و توسعه از دیگر کارکردهای دین است که مطهری به آنها اشاره کند.

دیگر اندیشمند مسلمان که دیدگاه‌های وی درباره دین، رویکرد کارکردی را به ذهن متبادر می‌سازد، علامه طباطبایی می‌باشد. وی نیز ذیل موضوع نیاز زندگی اجتماعی انسان به همبستگی و پرهیز از جنگ - با طرح نظریه استخدام خود - معتقد است که خداوند برای حل اختلاف و جلوگیری از نابودی جوامع انسانی، دین را برای انسان‌ها ارسال کرده است و پیامبران با در دست داشتن قوانین الهی، وحدت و انسجام اجتماعی را در جامعه فراهم می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۰). ایشان، وضع و جعل قوانین مورد احتیاج بشری را از مهم‌ترین کارکردهای دین تلقی می‌کند و معتقد است؛ دین با وضع قوانین، نظم و امنیت را در جامعه برقرار می‌سازد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹). علامه طباطبایی در مسیر قدمت دین در تاریخ بشر که حاکی از تاثیر عمیق آن در زندگی فردی و اجتماعی بشر است، به کارکرد دین حتی برای غیرمومنان اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۱). از دیگر کارکردهایی که علامه طباطبایی برای دین برمی‌شمارد، تمدن‌سازی و شکوفایی تمدن و تولید هنجارهای مورد نیاز بشر است (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹).

سیدقطب از دیگر متفکران مسلمان است که از دین به گونه‌ای کارکردی دفاع می‌کند

و اسلام را برطرف کننده نیازهای درونی انسان و جامعه معرفی می کند (سید قطب، بی تا: ۵۰۷). وی یکی از کارکردهای دین اسلام را سازگار ساختن قوای معنوی و مادی می داند (همان: ۷۸-۷۹). سید قطب، رسالت اسلام را تنظیم حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی انسان می داند که صرفاً به بعد ویژه‌ای از زندگی بشر محدود نشده است (همان: ۵۱ و ۵۸).

آیت الله جوادی آملی از دیگر اندیشمندان دینی است که در کتاب دین‌شناسی و انتظار بشر از دین، به بعضی از کارکردهای دین اشاره کرده است. وی معتقد است تا سهم دین - مانند موارد زیر - برای انسان روشن نباشد، به آیینی روی نمی آورد:

۱. احساس نیاز و دردی خاص در درون؛ ۲. جست و جوی درمان آن درد در دین؛ ۳. انحصار بر آوردن آن نیاز به دست دین (جوادی آملی، نرم افزار اسراء: ۵۸).

آیت الله جوادی، یکی از علل اقبال عمومی به دین در همه‌ی اعصار را معنی‌بخشی دین به زندگی و معقول ساختن دردها و رنج‌های ناشی از جهان زیست می داند که در پرتو عقل ابزاری قابل توجیه و درک نیستند (همان: ۴۵).

تأیید مستقالات عقلیه، استفاده حکم از مُدرکات عقلی غیرمستقل، از بین بردن ترس، رفع نیاز انسان در شناخت حُسن و قُبْح افعال، شناساندن اشیای سودمند و زیان آور به انسان، حفظ نوع انسانی، تربیت و تکامل انسان فراخور استعداد آنها، تعلیم صنایع و فنون، تعلیم اخلاق و سیاست، بیان ثواب و عقاب اعمال، همبستگی اجتماعی، راهنمایی به زندگی با آرامش، پاسخ به احساس تنهایی و شکوفایی تمدن از جمله کارکردهای دین و بعث است که آیت الله جوادی به آنها اشاره می کند (همان: ۴۲-۵۰).

آیت الله سبحانی نیز درباره منشأ دین، به کارکردهای آن اشاره می کند. وی یکی از مهم ترین کارکردهای دین را، تبیین فلسفه زندگی و معنای حیات دین می داند (سبحانی، الهیات، ج ۱: ۱۸). ایشان از کشف برخی اصول اخلاقی و یا تأیید یافته‌های عقل دیگر کارکرد دین می داند. آیت الله سبحانی هم چنین، به نقش دین در فراهم ساختن ضمانت اجرایی برای اخلاق می پردازد.

این نگاه در میان دیگر متفکران اسلامی همچون عبده، فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، سهرودی، ملاصدرا، غزالی نیز در ذیل بحث کارکرد غایی قابل پیگیری است. بعضی متفکران مسلمان چون فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، سهروردی، ملاصدرا از مسیر انکاره

دنیاگرایانه، قلمرو و رسالت انبیاء را در مصالح دنیوی جستجو می‌کنند و غایت اصلی پیام دین را زندگی این جهانی بشر محدود می‌کنند. در این تبیین؛ قرارداد عدالت اجتماعی به مثابه هدف دین، رفاه و آبادانی این جهانی به مثابه هدف دین و تقلیل رنج آدمی در زندگی دنیوی را دنبال می‌کنند (فصیحی، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۸۰)؛ البته افرادی چون فاضل مقداد، طبرسی، نوری، محمدجواد مغنیه، ملاصدرا و امام خمینی علیه السلام، تصویر جامع‌نگر از بعثت ارائه می‌کنند (همان، ۱۸۸).

بنابراین - چنانکه گذشت - در بین متفکران مسلمان نیز نگاه کارکردی به دین وجود داشته و در حوزه‌های گوناگون به کارکردهای دین پرداخته‌اند.

در مجموع، کارکردهای دین را از یک منظر می‌توان به دو دسته کارکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تقسیم‌بندی نمود؛ معنابخشی به زندگی، آرام‌بخشی و اعتمادسازی، امیدوارسازی و تطبیق‌دادن با محیط از جمله کارکردهای روان‌شناختی است که هر دو گروه به آن اشاره داشته‌اند. ایجاد همبستگی اجتماعی، برقراری نظم اجتماعی، تمدن‌آفرینی، مشروعیت‌بخشی به نظام‌های مستقر، حفظ ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، فرهنگ‌سازی و در نهایت ایجاد تغییر و تحول در جامعه نیز، از کارکردهای جامعه‌شناختی دین به حساب می‌آید.

مقایسه تطبیقی میان این دو منظر

پس از بررسی دیدگاه کارکردی اندیشمندان غربی و متفکران مسلمان اکنون، این سوال به ذهن می‌آید که اگر تبیین کارکردی از منشأ دین، دارای معایبی هست، چرا علمای دینی نیز از این شیوه تبیین، بهره جستند؟ آیا میان این دو نگاه، تمایزی وجود دارد؟ مهم‌ترین تمایزات نگاه کارکردی از منظر عالمان دینی با اندیشمندان غربی چه می‌باشد؟ در این قسمت از مقاله، مهم‌ترین نقدهای وارده بر تبیین کارکردی از منشأ دین و تمایزات میان این دو نگاه بررسی می‌شود؛ البته ما در این نوشتار به دنبال آن نیستیم که همه نظریه‌های اندیشمندان غربی را به صورت جداگانه نقد و بررسی کنیم؛ چرا که از موضوع تحقیق و ظرفیت مقاله خارج است.

بر رویکرد کارکردگرایی [غربی] یک‌سری پیش‌فرض‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی،

معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حاکم است (فصیحی، ۱۳۹۱: ۴۷) که آن را از تاملات کارکردی عالمان دینی متمایز می‌سازد. مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها عبارتند از:

الف) نگاه تقلیل‌گرایانه به دین: یکی از مهم‌ترین نقدهای کارکردگرایی، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی حاکم بر این دیدگاه است. کارکردگرایی که فرزند برحق جامعه‌شناسی اثباتی است (گلدنر، ۱۳۸۳: ۱۳۸)، با تاثیر از جریان اثباتی در معرفت و پذیرش آنها به عنوان تنها معرفت واقعی، در آغاز تلاش داشت تا معرفت اثباتی را به عنوان عامل ثبات و استحکام جامعه مطرح نماید تا بتواند به امور متافیزیکی مانند دین، پایان ببخشد یا به ابعاد اثبات‌پذیر آن توجه نماید؛ به همین دلیل کارکردهای دنیوی و اثبات‌پذیر دین برای کارکردگرایان اهمیت دارد (همان: ۱۳۸-۱۳۷). این رویکرد باعث حاکم‌شدن روحیه تقلیلی بر این نوع تبیین می‌شود که صرفاً به نتایج و دستاوردهای پدیده و کارکردهای پنهان و غیرمقصود و البته دنیوی پدیده توجه می‌شود و اهداف کنشگران و ذات پدیده، مورد غفلت قرار می‌گیرد. در این نگاه، کارکردهای اصلی دین به کارکردهای دنیوی تنزل می‌یابد و کارکردهای معرفتی و فرا این جهانی دین نادیده گرفته می‌شود؛ در صورتی که در نگاه اندیشمند مسلمان - علامه طباطبایی - کارکردهای دنیوی نیز به خاطر فواید اخروی آن است، نه فواید دنیوی آن. وی با توجه به این مطلب، می‌گوید که تبیین کارکردی جامعه‌شناسان لوازمی همچون؛ تقلیل غایت دین به کارکردهای آن و اسقاط توجه از مجموعه معارف دینی را به دنبال دارد که عالمان دینی به این لوازم مستلزم نمی‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۵۵). بی‌تردید این نوع نگاه صرف کارکردی به دین، موجب عرفی‌شدن دین و ابزارانگاری آن می‌شود که دیگر دین، خادم انسان است، نه انسان، خادم دین؛ در صورتی که با توجه به آموزه‌ها و روایات اسلامی، انسان، خادم دین است.^۱ در مقابل، این نگاه، به شدت در میان عالمان دینی نقد شده است. شهید مطهری معتقد است که دین مردم را به عدالت و حق دعوت می‌کند، نه منافع و در واقع، بنیان دینف دعوت به حق است نه منفعت‌پرستی و لذا هرگز در راه ایمان، حتی هدف، وسیله را مباح نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

۱. قَالَ امیرالمومنین علیه السلام: «الْمُسْتَأْكِلُ بِدِينِهِ حَظَّهُ مِنْ دِينِهِ مَا يَأْكُلُهُ»؛ کسی که نان به دین می‌خورد، بهره‌اش از دینش، همان است که می‌خورد» (بحار الانوار، ج ۷۵: ۶۳).

این نوع نگاه به کارکردهای دین، شاید مهم‌ترین تمایز تبیین کارکردی اندیشمندان غربی از تاملات عالمان دینی است. در تبیین کارکردی، حتی ایمان آوردن به خاطر کارکرد است و دین، تابع کارکردهای دنیوی آن است و لذا دین باید باشد - یا به قول مارکس نباید باشد - و سایر ابعاد تعالی‌بخش دین و تجربه دینی و حتی کارکردهای فرا این جهانی به بهانه کارکردهای دنیوی به مسلخ می‌روند. منحصر کردن دین به کارکردهای دنیوی، باعث می‌شود که دین تا وقتی به حیات خود ادامه دهد که این کارکردها را داشته باشد و با از بین رفتن ترس، تحیر، اضطراب و ... دین نباید به حیات خود ادامه دهد و به قول پل تیلیش^۱، این نوع تقلیل کارکردی دین، باعث می‌شود که در پایان با از بین رفتن کارکردهایش، به موجودی بی‌خانمان تبدیل شود (تیلیش، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۵) و چیز دیگری همچون علم، جای آن را بگیرد. حتی وقتی در تبیین کارکردی به کارکردهای دین نیز پرداختند، به کارکردهای متنوع دنیوی دین نیز توجه نداشته‌اند و تنها به ابعاد خاصی محدود شده است. بی‌تردید، این امر ناشی از حاکم بودن نگاه پوزیتیویستی بر کارکردگرایی غربی است که تجربه فقط منبع شناخت دین است و لذا تنها به کارکردهای دنیوی اکتفاء شده است و از کارکردهای معرفتی و فرا این جهانی، گذر کرده است. نکته قابل تامل این است که حتی در بین خود این نظریه‌ها نیز، نگاه تقلیل‌گرایانه حاکم است؛ عقل‌گرایان منشأ دین را به کارکردهای عقلی، عاطفه‌گرایان آن را به کارکردهای حسی و عاطفی، جامعه‌شناسان آن را به کارکردهای اجتماعی تقلیل می‌دهند.

این در حالی است که نگاه تقلیل‌گرایانه در تاملات کارکردی عالمان دینی حاکم نیست و آنها از تقلیل کارکردهای دین به کارکردهای دنیوی و ابزارانگاری دین به شدت پرهیز می‌کنند. در تحلیل کارکردی عالمان دینی از آموزه‌های دینی، همزمان به کارکردهای اخروی و دنیوی آنها اشاره می‌شود؛ ضمن آنکه کارکرد معرفتی دینی که از سوی اندیشمندان غربی نادیده و یا کم‌تر توجه شده است، در نگاه عالمان دینی یکی از کارکردهای اصلی دین بشمار می‌آید که انسان از درک آنها بدون وحی و صرفاً با تکیه بر عقل ابزاری، عاجز است. حتی علامه طباطبایی مهم‌ترین نیاز بشر به دین و اساسی‌ترین کارکرد آن را، کارکرد معرفت‌شناختی می‌داند و معتقد است به‌همین دلیل، دین در بین

1. Paul Tillich (1965-1886).

بشر حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۱). در نگاه عالمان دینی و بر اساس برداشت آنها از آیات و روایات، دین به کارکردهای دنیوی منحصر نمی‌شود و ایمان آوردن نیز نه به‌خاطر کارکردهای دنیوی آن، بلکه به‌خاطر تقرب به خدا و کسب کمال است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۲۹). علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ» معتقد است که دین‌ورزی به‌خاطر داشتن منفعت و کارکرد، سودی ندارد و موجب زیان افراد در دنیا و آخرت می‌شود. وی بر این باور است که در منطق اسلام، هیچ‌گاه بنای دین‌داری، صرفاً بر کارکردهای دنیوی و حتی اخروی نهاده نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۵۰). علامه، معتقد است که در هیچ‌جایی از قرآن، اقبال به دین بر اساس کارکردهای دنیوی آن استدلال نشده و اگر در مواردی به چنین کارکردهایی اشاره شده، در حقیقت، بازگشت آنها به کارکردهای غایی و اخروی آنها است؛ زیرا پیامدهای مغایر آنها، مایه عقاب اخروی است (همان، ۳۵۵-۳۵۷).

از نظر اندیشمندان دینی، عبادت و طاعت خداوند به قصد آثار دنیوی و اخروی آن باطل و بدون سود است. آنان هدف غایی دین را هدایت انسان‌ها و نه حل مسائل پیچیده علمی و درمان همه دردها و مشکلات دنیایی می‌دانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۶۴-۲۷۴)؛ حتی وقتی که به کارکردهای دنیوی دین نیز توجه دارند، توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی ندارند؛ چنانکه آیت‌الله جوادی آملی، خواستن سعادت و رستگاری غایی از دین را جزو انتظارات اصلی بشر از دین عنوان می‌کند و تامین امور مادی مانند تامین اقتصاد را از خواسته‌های فرعی برمی‌شمارد.

بی‌تردید، در نظر گرفتن ارتقاء سطح زندگی مادی و کارکردهای دنیوی دین - به‌عنوان منشأ دین - باعث تنزل و فروکاستن دین در حد نوعی مکتب انسانی و نگاه سودگرایانه به دین می‌شود که در حال رقابت با سایر مکاتب انسانی است و بهره‌ای از حقیقت نبرده که به‌طور طبیعی با رسیدن به اهداف مادی، کارکرد خود را از دست می‌دهد. چنانکه مطهری معتقد است در حالی که تعلیم و تربیت در گذشته صبغه دینی داشته و در اختیار انبیاء بوده است، در جوامع امروزی این کار به علم واگذار شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۲).

ب) نگاه تحویل‌گرایانه تبیین کارکردی به دین: بدین معنی که در تبیین کارکردی، به دستاورد هر پدیده بیش از خود آن، نظر و توجه دارد (داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۵) و آن‌را از

هرگونه اصالت و حقیقت تهی می‌سازد. در این نوع تبیین، پیامدها و اثرات مفید را به پدیده‌ای منتسب می‌سازند که به تعبیر خودشان خود به‌خود پدید آمده و فاقد هرگونه اصالتی است (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۱۳). این در حالی است که نگاه کارکردی صرف به دین، باعث مسخ دین و تهی شدن آن از معنا می‌شود و دین و دینداری را به ابزاری در خدمت اغراض نازل‌شده بدل می‌سازد (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ۵۸). در تبیین کارکردی، دیگر بحث از حقانیت و عدم حقانیت ادیان و به‌طور کلی ذات و جوهر دین، معنا ندارد؛ زیرا این موضوع به بُعد معرفتی و اعتقادی ادیان مربوط است که خارج از ساحت حقیقت دین است و آنچه مهم است؛ تامین نیازهای احساسی، عاطفی و هیجانی است که این امر در نظریه‌های جیمز و مالینوفسکی^۱ قابل مشاهده است. مالینوفسکی، مخالف کنکاش خاستگاه و ریشه‌های دین است و تنها به نقش دین در شکل‌گیری و حفظ نظم اجتماعی می‌پردازد. در این دیدگاه، معیار صِدق و کذب و حقانیت یک دین، به توانایی آن دین در برآورده کردن نیازها، باز می‌گردد و بر اساس این، دورکیم همه ادیان را بر حق می‌داند؛ چرا که همه به ضرورت‌ها پاسخ می‌دهند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۴). دانیل پالس، معتقد است که تبیین‌های کارکردی، محتوای ادیان را نادیده می‌گیرند و در تلاش هستند تا به فراسوی اندیشه‌های آگاهانه مردم متدین نگاه کنند تا چیزهای پنهان و عمیق‌تری را کشف کنند (پالس، ۱۳۸۲: ۳۳). در نگاه کارکردی، دیگر شناخت کافی نسبت به ابعاد پر محتوای دین، ارائه نمی‌شود و محتوای دین به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شود. در اینجا، مهم کارکرد داشتن دین است و بر اساس اصل سودمندی، داشتن کارکرد، ملاک حُسن و قُبْح ادیان قرار می‌گیرد و دیگر فرقی نمی‌کند که دین یا خرافه باشد. این رویکرد، در اندیشه بسیاری از اندیشمندان غربی قابل پیگیری است؛ چنانکه نیچه، معتقد است که هیچ دینی صادق نیست و باید ادیان را از طریق آثار اجتماعی آنها بررسی کرد و یا مارکس، توجه به آموزه‌ها و عقاید دینی را بر اساس شایستگی آنها بی‌فایده می‌داند و معتقد است که باید بر اساس سودمندی به آنها توجه شود (فضیحی، ۱۳۹۰: ۲۴۵). این در حالی است که متفکران مسلمان و عالمان دینی، علاوه بر نگاه کارکردی، به حقانیت دین نیز توجه دارند و در واقع، حقانیت بر کارکرد دین تقدم دارد و اگر به کارکردهای دین توجه می‌شود، تبعی و به‌خاطر بازگشت آنها به کارکردهای

1. Bronislaw Kasper Malinowski.

اخروی و غایی دین می‌باشد و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به دین است تا آنها را از این طریق متوجه خداوند کرده و در هیچ مورد، هدف، تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این جهانی دین و ماندن آن‌ها در این جهان مادی و غفلت از جهان برتر نیست (فصیحی، ۱۳۹۱: ۲۱۴). چنانکه آیت‌الله جوادی با بیان اینکه - «دین حق یکی بیش نیست؛ چرا که دین با بعد فطری و ثابت و مشترک انسان ارتباط دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۹) - به مسئله حقانیت دین توجه دارد. این نوع مخالفت در برابر ابزارانگاری دین و تاکید بر حقانیت آن از مشخصه‌های اصلی تاملات کارکردی عالمان دینی است که در کلام آنها بر آن تاکید شده است. در مقابل نگاه ابزاری به دین و عدم توجه به ماهیت و جوهر دین، مشخصه اصلی تبیین کارکردی است که تحت تاثیر اصالت سودمندی، به دنبال بدیل‌های کارکردی دین می‌باشند. پالس، تبیین مارکس را به شدت تحویل‌گرایانه توصیف می‌کند و می‌گوید: «این محتوای عقاید دینی نبود که مورد توجه مارکس بود؛ مثلاً آنچه مردم واقعا درباره خدا، بهشت، انجیل و یا هر کتاب مقدس و موجود الهی دیگر فکر می‌کنند؛ بلکه آنچه مورد علاقه اوست، نقشی است که این عقاید در نزاع کشمکش اجتماعی بازی می‌کنند»؛ البته این نوع نگاه ابزارگونه به دین، حتی مورد نقد برخی اندیشمندان غربی نیز قرار گرفته است؛ چنانکه برتراند راسل می‌گوید: من کسانی را که استدلال می‌کنند «دین حقیقت است، بنابراین باید به آن اعتقاد پیدا کرد»، ستایش می‌کنم؛ ولی نسبت به کسانی که می‌گویند «باید به دین به‌خاطر مفید بودن آن، اعتقاد پیدا کرد و هیچ‌گاه از حقیقت داشتن آن سوال نکرد»، احساس تباهی عمیق می‌کنم» (جان هاسپرز، بی‌تا: ۸۰).

ج) توجه به منشأ دینداری، نه دین: یکی دیگر از تمایزات نگاه کارکردی اندیشمندان غربی از عالمان دینی، در نظر گرفتن منشأ دینداری به‌جای منشأ دین است. بررسی نظریه‌های کارکردگرایان غربی نشان می‌دهد که آنها، کارکردهای موثر دین را علت به‌وجود آمدن آن در نظر گرفتند، در صورتی که این کارکردها در نهایت علت بقا و ماندگاری آنها می‌باشد. در نوع تبیین‌های کارکردی در واقع، دو نوع خطا صورت گرفته است؛ نخست آنکه غالباً «تبیین و توجهات کارکردی» را به جای «علیتهای ایجاد دین» گرفته‌اند؛ ثانیاً «ریشه دین‌داری» را به جای «منشأ دین» نشانده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۱۰). از تبدیل شدن خطای نخست، به تبیین غایت‌انگاری نیز تعبیر شده است؛ زیرا در تبیین‌های

غایت‌انگاری معلول به جای علت قرار گرفته است (راین، ۱۳۶۷: ۲۱۴-۲۱۵) که این مسئله باعث محدود کردن وجود پدیده از جمله دین به حدوث و بقاء کارکردها می‌باشد؛ در صورتی که این کارکردها نهایتاً علت بقاء و نه علت موجد هستند. بنابراین تبیین‌های کارکردی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از دین نمی‌توانند ما را به علل ایجاد دین رهنمون سازند. این در حالی است که عالمان دین، هنگام سخن از کارکرد دین، به فواید و پیامدهای دین توجه داشته و منشأ دین را ناظر به کارکردهای آن نمی‌دانند. با وجود این دیدگاه عالمان دینی، قائل شدن هر ریشه‌ای برای دینداری و هر کارکردی برای دین، نسبت به قبول منشأ الهی یا بشری و حتی فرض تضاد در ظهور دین، لا باقتضاء است؛ یعنی همان‌طور که اثبات نیاز آدمی به غذا، مسکن و کارکردهای مفید آنها برای بشر، هیچ کدام از پیش فاعل پدیدآور غذا و مسکن را به ما معرفی نمی‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۱۲)، نیاز انسان به دین و کارکردها و پیامدهای دین، نشانگر منشأ دین و علت موجد دین نمی‌باشد. در نگاه عالمان دین، نگاه کارکردی ناظر به فواید و پیامدهای دینداری است که در مقام دفاع و تبلیغ دین می‌باشد و لذا «تبیین کارکردی» را از «توجیه کارکردی» تفکیک کرده‌اند که در اولی صرفاً حضور دین بر اساس کارکردهای آن تبیین می‌شود (فضیحی، ۱۳۹۱: ۶۸). ولی در توجیه کارکردی، با هدف تبلیغ دین، به کارکردهای دنیوی و فواید دین، اشاره می‌شود. بنابراین هنگام بحث از کارکرد با سه معنا مواجه هستیم که از دید علمای دین، تنها معنای سوم، کارکرد نامیده می‌شود: اول، هدف خداوند از جعل دین؛ دوم، انگیزه دینداران از انجام عمل دینی؛ سوم، پی‌آمدهای اعمال دینی (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

از منظر متفکران مسلمان، علل دینداری بشر ناشی از میل فطری به سوی امر مطلق و مقدس است که به شیوه‌ها و اشکال گوناگون تجلی گردیده است و از سوی دیگر منشأ دین را، در لطف و حکمت الهی جستجو می‌کنند که راضی به جدایی میان خلق و امر و محروم ساختن مخلوق خویش از هدایت به واسطه دین، نیست. علاوه بر این خداوند - او به دلیل آشنایی با اقتضائات و نیازهای انسان - شایسته‌تر از هر کسی به انشاء دین است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، تاملات و توجیهاات کارکردی دین از منظر عالمان دینی با تبیین کارکردی اندیشمندان غربی، تفاوت‌های اساسی دارد که مهم‌ترین آنها عدم توجه به کارکردهای اخروی و معرفتی دین، نادیده انگاشتن حقانیت دین و غفلت از منشأ الهی برای دین از جانب متفکران غربی می‌باشد که به‌طور کلی نادیده گرفتن تبیین‌های فلسفی دین، مهم‌ترین دلیل روی آوری این اندیشمندان به چنین رویکردی است.

از طرفی، عالمان دین به‌خاطر تبلیغ و دفاع از دین و نیز برای گسترش دینداری به کارکردهای دنیوی دین اشاره می‌کنند. آنچه مسلم است، لزوم توجه عالمان دینی به ارائه حداقلی از این نوع تبیین از دین است تا از پیامدهای آن از جمله عرفی شدن دین و در نهایت انحراف دین از مسیر اصلی آن، جلوگیری شود؛ چرا که از تاملات کارکردی تا تبیین‌های کارکردی از پدیده‌ها تا پذیرفته شدن آن‌ها به مثابه علل موجدۀ یک پدیده، بیش از یک جابجایی منطقی و تغافل ساده، فاصله نیست که آن هم ممکن است با ساده‌گزینی و تبادرات ذهنی مخدوش، پیموده شود؛ هر چند که آنها ممکن است هنگام ارائه توجیه کارکردی، چنین هدفی را دنبال نکنند.

کتابنامه

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۱)، سیر مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲. آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۷)، فرویدیسیم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳. باقری‌پور، اشرف (۱۳۸۹)، «یونگ و روان‌شناسی دین»، در: پژوهش‌های فلسفی، شماره هجدهم.
۴. بختیاری، محمد عزیز و فاضل حسامی (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه‌های اجتماعی دین، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۵. پالس، دانیل (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباره دین، ترجمه: محمدعزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۶. توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۶)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۷. تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸)، جستارهایی در کلام جدیدتهران: انتشارات سمت.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، دین شناسی، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. حیدری، داوود (۱۳۸۸)، «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»، در: فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره هفدهم.
۱۱. داوری، محمد (۱۳۸۸)، «غلبه نگاه کارکردی به دین؛ عامل تقویت یا زمینه‌ساز عرفی شدن در جامعه ایران»، در: مجله اسلام و علوم اجتماعی، پاییز و زمستان، شماره دوم.
۱۲. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۳. راین، آلن (۱۳۶۷)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. ریتزر، جورج (۱۳۸۳)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

۱۵. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۳)، «منشأ دین و ریشه دینداری»؛ تنقیح بحث و طرح یک ایده»، در: مجله علوم اجتماعی، شماره دوم.
۱۶. _____ (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»، در: مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۱.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن، تهران: نشر مرکز.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، اسلام و اجتماع، قم: انتشارات جهان آرا.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج دوم و پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه: محمدجواد حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. فریزر، جیمز (۱۳۸۳)، شاخه زرین، ترجمه: کاظم فروزمنند، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
۲۲. فصیحی، امان‌الله (۱۳۸۹)، تحلیل کارکردهای دین در جامعه سنتی و مدرن، قم: پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۹۰)، منطق کارکردی و دفاع از دین، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، نقد تبیین کارکردی دین، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. گلدنر، آلوین (۱۳۸۳)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه: فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: جمعی از مترجمان، تهران: نشر مازیار.
۲۷. محسنی، منوچهر (۱۳۸۳)، مقدمات جامعه‌شناسی، نشر دوران.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۲۹. _____ (۱۳۸۴)، راه و راهنماشناسی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. _____ (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. هاسپرز، جان (۱۳۷۰)، فلسفه دین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۳۵. همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.
۳۶. یونگ، کارل گوستاو و دیگران (۱۳۷۷)، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه: دکتر محمود سلطانیه، تهران: انتشارات جام.

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیببازانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 2, No. 3, Winter, 2014

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Hojjat-Al-Islam Dr. Najaf Lakza'ee

Editor in Chief:

Hojjat-Al-Islam Dr. Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstracts: Nasir Shafipour Moqadam

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

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Hujjat-ulIslam Dr. NasrullahAqajani

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

Hujjat-ulIslam Dr. Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Dr. Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Dr. Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Dr. Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Hujjat-ulIslam Dr. Shamsullah Mariji

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

Dr. Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Reviewers of this Volume

Hujjat-ulIslam Dr. Muhammad-Hussein Pouriani, Hujjat-ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat-ulIslam Hassan Ghafarefard, Dr. Davood Rahimi, Dr. Muhammad-Reza Zamiri, Dr. Ebrahim Fathi, Dr. Nematullah Karamullahi, Dr. Abdul-hussein Kalantari, Dr. Seyyed Muhammad-Ali ghamami, Dr. Seyyed Muhammad-Hussein Hashemecan, Dr. Hassan Yousefzadeh.

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 2, No. 3, winter, 2014

- **Religion and Society in the Contemporary Temporal Turn: the Era of God's Return**
Emad Afrough
- **Characteristics and Different Types of Divine Traditions in Managing Societies**
Nasrollah Aqajani
- **A Social Study of Resistive Economy according to Quranic Maxims**
Seyyed Ali Naqi Ayazi
- **The Relation of Practical Commitment to Islamic Beliefs with Quality of life and life satisfaction among Female Undergraduate Students of PNU of Qom**
Zahra Ramezanzadeh Badeleh & Seyyed Mohammad Hosseini Souraki
- **An Ethical Approach to Indifference in Neighbors' Social Relationship**
Ali Malakoutnia
- **A Comparative Study of Functional View toward the Origin of Religion among Muslim and Western Scholars**
Mohammad Hossein Pouryani & Seyyed Ali Asghar Mirkhalili

Abstracts

Religion and Society in the Contemporary Temporal Turn: the Era of God's Return

Emad Afrough¹

Abstract

Nowadays ontological discussions overcome epistemological. Also, intransitive being, transfactuality, and non-mineralization of reality to factuality and observable event are brought forward; meanwhile, stratification of reality is presented too; thus, we inevitably admit to an absolute being that- opposed to conditionality and possibility of every other being- is an unconditioned condition and free from any condition and possibility.

There are some signs that have paved the way for contemporary "religious turn". They include the necessity of supernaturally justifiability of human ideals, historical capability of religion to accept these ideals, as well as attention to the conceptual relationship between God, human and its qualifications as the basis for justifiability of human rights. Additionally, attention to narrative, propositional and reality-oriented language of religion, non-minimalization of religion to the realm of faith, and personal and social religious experience are some other signs. To add more, one could mention not depriving religion of the judgment rationality, which is only achievable through religious discussion and accepting criticisms, realistic attention to historical facts, passing by the illusive and incarnated covers of secularism, finding the historical negligence out, and finally the sociological consequences of humanist and post-modern non-religious movements.

Keywords:

intransitive being, judgement rationality, humanism, religious turn, spiritual turn

¹. Faculty, Institute for Humanities and Cultural Studies: Emad_afrough@yahoo.com

Characteristics and Different Types of Divine Traditions in Managing Societies

Nasrollah Aqajani¹

Abstract

Social traditions are real or natural laws that show the real connections of facts in the real world. A social Divine tradition is God's initial or responsive treatment to human societies based on His own wisdom. As these traditions manifest that society and history are rule-governed, they show a natural relationship between human actions and universe, which is the source of certain existential consequences for human. The main problem of this study is to recognize the characteristics of Divine traditions and their different types in order to sketch a comprehensive outlook and provide a good opportunity to discuss them by the scholars. Divine traditions in societies are classified into three groups: absolute traditions, faith-conditioned traditions, and kufr-conditioned traditions, each of which encompass some other subgroups too.

Keywords:

social traditions, Divine traditions, societies, lawfulness

¹. Faculty, Baqir al-Olum University: nasraqajani@gmail.com

A Social Study of Resistive Economy according to Quranic Maxims

Seyyed Ali Naqi Ayazi¹

Abstract

The identity and discourse of the IRI necessitates Restrictive Economy Model for its development. This paper examines the attempt of different personal and social life realms based on this model and studies the fundamentals of its categorization.

The methodology of this study is qualitative and the analysis is done using GTM. To do so, the backgrounds and obstacles of the establishment of restrictive economy have been discussed. As to its backgrounds, social support, security and knowledge have been reiterated and the relevant verse of each are inducted from the Quran. Then its obstacles are counted: they are generally divided into two groups: usury, including lucre, bribe, avarice, accumulation of wealth, squander, and spoilage on the one hand, and cultural insufficiency, including ungratefulness, denial of religious leaders, and misery on the other.

Keywords:

resistive economy, backgrounds, social support, security, knowledge, cultural insufficiency.

¹. Faculty, Islamic Sciences and Culture Academy: san.ayazi@yahoo.com

The Relation of Practical Commitment to Islamic Beliefs with Quality of life and life satisfaction among Female Undergraduate Students of PNU of Qom

Zahra RamezanzadehBadeleh¹
Seyyed Mohammad Hosseini Souraki²

Abstract

Life quality and satisfaction have always been challenging in different fields of social science and psychology; as well, the impact of commitment to religious beliefs on the improvement of life and elevation of psychological health has also been important to religious people and societies. This paper studies such relation. Our statistical population is female undergraduate students of PNU of Qom in 2014-15 academic year, out of whom 240 ones are selected as sample through systematic random sampling. Analytical testing and studying tool of the study is self-rating scale of practical commitment to Islamic beliefs, WHOQOL scale, and SWLS. The research proposal is correlational nonexperimental one. Data analysis done through Pearson correlation coefficient and linear regression by statistic softwares. Research data analysis shows a critical positive relation between practical commitment to Islamic beliefs and the quality of life among the statistical population.

Keywords:

psychological health, practical commitment, Islamic beliefs, quality of life, life satisfaction.

1. M.A. in General Psychology: ramzanzadeh1@gmail.com

2. Ph.D. in Philosophy, University of Qom: souraki1@gmail.com

An Ethical Approach to Indifference in Neighbors' Social Relationship¹

Ali Malakoutnia²

Abstract

Indifference to others, esp. neighbors, and apathy toward socio-political events in a society are being intensified and affecting peoples' lives more as much as the societies develop, cities get bigger, and values transform.

In this paper, we try to infer the implausibility of indifference among neighbors with an ethical approach using documentary method and content analysis; this is done with the help of Quranic maxims, hadith and rational arguments. Then some reasons for disapproving of indifference are presented to help neighbors' social behaviours be changed and make an opportunity for establishing sympathy among them.

Researches show Islamic teachings are hateful of indifference. Some reasons given in this paper are its incompatibility with the core of Islamic maxims and its opposition to principles such as responsibility, social correlation, social observation, profitability and benevolence along with its incompatibility with etical rules such as generalization and Golden Rule.

Keywords:

Islamic ethics, indifference, neighborhood, social relationships, the Quran and Hadith.

1. Adapted from research proposal titled "Neighborhood Morales in Social Life: Fundamentals, Responsibilities, Problems, and Solutions", funded by Quran and Hadith Academy in 2015.

2. Researcher, Institute for Islamic Ethics and Psychology, Quran and Hadith Academy:
alim2200@gmail.com

A Comparative Study of Functional View toward the Origin of Religion among Muslim and Western Scholars

Mohammad Hossein Pouryani¹

Seyyed Ali Asghar Mirkhalili²

Abstract

Nowadays the discussion of the origin of religion is that of philosophy of religion and modern theology, so there is still no final and comprehensive explanation about it. Nevertheless, of important views and approaches toward religion are functional theories, which explain the origin of religion according to individual and social functions in two realms of psychology and sociology. Some works and thoughts of Muslim scholars also have paid attention to the epistemological and emotional need of human to religion and have resorted to functional ponderers to justify religiosity. Here we try to highlight the most important distinctive features of such functional view from the perspective of Western and Muslim thinkers; we also pay attention to general and specific criticisms on its extremist explanation fundamentally and methodologically. Besides, the content of each view is explained and the minimalist view to functions of religion, which originates from the legitimacy of religion and confusion of the origin of religiosity with the origin of religion among westerners, is analyzed and criticized.

Keywords:

religion, origin of religion, functional explanation, Western and Islamic view.

¹. Assistant professor, Islamic Azad University of Naraq: mhpouryani@yahoo.com

². Ph.D. candidate, Lectureship in Islamic Teachings, Minored in Islamic Revolution (responsible author): sa.mirkhalili@yahoo.com