



فصلنامه علمی تخصصی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲

۱

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین حسین توسلی

(رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا

قائم مقام سر دبیر:

محمد رضا بهمنی

کارشناس تحریریه: یوسف حسین نژاد

همکار اجرایی: محمد حسنی نصرآبادی

صفحه آرایی و ویراستاری: محمد حسنی نصرآبادی

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

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۷۷۴۵۸۴۲ / ۰۲۵۳

Email: issj@isca.ac.ir

• اعضاء هیأت تحریریه:

به ترتیب حروف الفبا

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر نصرالله آقاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدحسین پوریانی

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی نراق

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی نراق

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود رجبی

استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

• دکتر حسین کچوئیان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

• حجة الاسلام والمسلمین دکتر شمس‌الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

فراخوان دعوت به همکاری در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی

این فصلنامه به بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی فعالیت می‌نماید.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی عبارتند از:

- بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی
- جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی
- سیاست پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه
- روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی

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

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 بستر سازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی
 - توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه
 - ارتقای سطح علمی استادان و دانش پژوهان حوزوی و دانشگاهی
 - زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی
 - تقویت پژوهش‌های معطوف به مسأله محوری، راهبردی و آینده پژوهی
- فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم 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.

رویکردهای اساسی این فصلنامه عبارتند از:

- تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین رشته‌ای و ...؛
- رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
- پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدان و پیمایشی؛
- مسئله‌محوری و راهبردی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

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

ویژگی‌های محتوایی مقاله

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

فهرست مقالات

فصلنامه

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲

- سخن آغازین ۲
محمد رضا بهمنی
- جریان‌شناسی اجتماعی - سیاسی روحانیت ۴
سید حسین فخر زارع
- ارائه چارچوبی اسلامی برای سلامت روابط جنسیتی دختران ۲۶
حسین سوزنجی
- روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد ۵۲
حمید پارسانیا و میثم واتفی
- تبیین و نقد الگوی توسعه انسانی ۸۵
ناصر جهانیان
- چارچوبی انتقادی برای سیاست پژوهی مسئله حجاب در جمهوری اسلامی ایران؛ منطبق بر
نظریه و الگوی عرفی شدن جامعه ایران ۱۱۴
سید مجید امامی
- درآمدی بر صورت‌بندی «جایگاه مسجد در سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران»، بر پایه
تطورات کارکردی مساجد در گذر تاریخ ۱۳۵
محسن لب‌خندق و سید محمد حسین هاشمیان
- بررسی انتقادی رویکرد تصویری به مناسک مذهبی و ارائه پیشنهاد‌های سیاستی (با تأکید بر
برنامه‌های تلویزیون در ماه مبارک رمضان) ۱۶۶
فرشاد مهدی‌پور
- خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی ۱۸۳

سخن آغازین

محمد رضا بهمنی*

مطالعات اجتماعی، پژوهش‌هایی ناظر به مسائل اجتماعی هستند که می‌توان آنها را به مثابه پلی میان حوزه نظر و عرصه عمل توصیف کرد که از یک سو با نظریه‌های حوزه علوم اجتماعی و از سوی دیگر با عینیت‌ها و کنش‌های اجتماعی انسان مرتبط هستند، اما هنگامی که این گونه مطالعات در بستر دین‌پژوهی صورت‌بندی و انجام شوند، طبعاً می‌توان وجوه تمایزی برای آن تعریف نمود. این تمایزها را می‌توان در هدف، موضوع و روش، شناسایی و طبقه‌بندی کرد.

بر این اساس، ذکر چند نکته مختصر که به نوعی خاستگاه شکل‌گیری فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی است، ضروری می‌نماید:

علم مدرن، برای خروج از بن‌بست جریان روشنگری قرن نوزدهم و بیستم میلادی که به واسطه دوری‌گزینی از معرفت‌های غیرحسی و غیرتجربی به وجود آمده بود، به دامن عقلانیت عرفی در غلطید. در همین مسیر، با آن که ابتدا تصور می‌شد ظهور پست‌مدرن‌ها ناجی خروج از این وضعیت خواهد شد، اما کار دشوارتر شد؛ چرا که فهم عرفی به همه حوزه‌های معرفت از جمله معرفت دینی سرایت یافت. در چنین شرایطی طبعاً جهان‌دانش بایستی به فکر عبور از عقلانیت عرفی و بازیابی ارتباط با سایر حلقه‌های معرفت، همچون معرفت دینی باشد. پذیرش چنین افقی در واقع، پذیرش گونه متفاوتی از روش‌شناسی در حوزه علوم و به ویژه علوم اجتماعی است.

اما بی‌تردید، پذیرش گونه‌ای متفاوت از روش‌شناسی به معنای سرآغاز دستیابی به نتایجی متمایز در حوزه علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز می‌تواند باشد. از جمله این که موضوع علوم

اجتماعی، فراتر از توصیف و تبیین صرف هست‌های کنش انسانی خواهد رفت و از آن عبور می‌نماید به گونه‌ای که فراتر از «هست‌ها»، نسبت‌سنجی کنش اجتماعی انسان با «بایدها» نیز در حوزه موضوعی مطالعات اجتماعی قرار گیرد.

انتظار این است که با اعتلای روش و موضوع در حوزه مطالعات اجتماعی، بتوان اهداف متعالی‌تری در این حوزه از مطالعات محقق ساخت. هنگامی که در شناخت پدیده‌های اجتماعی خرد و کلان پا را از توصیف و تفهم فراتر گذاشته و بایدها نیز مدنظر قرار گیرند، آن‌گاه می‌توان اهداف اجتماعی‌ای همچون انسجام، سلامت و رفاه اجتماعی را اهداف میانی و واسطه‌نا امید و نگاه‌ها را به قله اعتلای جامعه انسانی و اقامه عبودیت در محضر خدای متعال دوخت.

روشن است که این، یک نقشه حرکت متحدالشکل نمی‌تواند باشد، آنچه مطالعات اجتماعی‌ای با این ویژگی‌ها را غنی‌تر و مفیدتر خواهد ساخت، دخالت دادن نیازها و زمینه‌های تاریخی، فکری و فرهنگی جوامع است.

موارد یاد شده، از جمله اموری هستند که تعامل مطالعات اجتماعی و دین‌پژوهی را به یک پیوند علمی و معرفتی هم‌افزا و اثربخش در جهت پاسخ‌گویی به مسائل فرهنگی و اجتماعی تبدیل می‌نماید.

جریان‌شناسی اجتماعی-سیاسی روحانیت

سید حسین فخر زارع*

چکیده

درک صحیح از تحولات سیاسی-اجتماعی ایران از جمله نیازهای مبرم نسل کنونی است، این مقصد زمانی که با پیوندهای دینی آحاد جامعه هم‌افق شود ضرورتی دوچندان می‌یابد. از آن‌جا که در دوران شکوهمند انقلاب اسلامی، روحانیت ایران به عنوان یکی از اقشار متخصص و معمار جامعه در زمینه‌های دینی، علمی، سیاسی و اجتماعی قلمداد می‌شوند، بی‌شک جریان‌های فکری درون این سازمان که در سرنوشت نظام سیاسی اجتماعی نقش آفرین بوده، موجب شناخت صحیح‌تری نسبت به مسائل مختلف جامعه و نوع مواجهه با رخدادهای علمی، سیاسی و اجتماعی خواهد شد. اگرچه شناخت دقیق و روایت واقع‌بینانه از این جریان‌های فکری به‌طور دقیق و کامل میسر نیست؛ زیرا این جریان‌ها دارای اصول مکتوبی نیستند که بتوان به توصیف کامل آنها پرداخت، بلکه فرایندی هستند که در برابر تحولات و رویدادهای گوناگون عکس‌العمل نشان داده‌اند. البته، با قدری تسامح می‌توان جریان‌های فکری روحانیت کنونی در حوزه‌های علمی ایران را از زاویه‌های مختلفی گونه‌شناسی کرد. این مقاله جریان‌های مزبور را از پنج منظر مورد بررسی قرار داده است که هر یک از منظرها خود دارای تکثرهای گوناگونی‌اند. لازم به ذکر است به جهت روشن نبودن دقیق تمامی زوایای جریان‌های برشمرده شده در مقاله، و همچنین جهت رعایت اختصار، از ذکر نام افراد فعال در هر یک از جریان‌ها خودداری شده و تنها به توصیف اصول فکری و رویکردهای اساسی آنها بسنده شده است.

کلیدواژه‌ها

جریان‌شناسی، روحانی، روحانیت، تکثرها، حوزه‌های علمیه.

مقدمه

روحانیت و در رأس آن مرجعیت، نهادی فرهنگی اجتماعی است که پیشینه‌ای طولانی در جهان تشیع دارد که چهار وظیفه عمده پژوهش، آموزش، تبلیغ و اجرای شریعت و دین را عهده‌دار است. این نهاد، از تاریخ شکل‌گیری خود تاکنون با تحولات گوناگونی روبه‌رو بوده که این تحولات به تدریج در صورت‌بندی سازمان اجتماعی‌اش تأثیر گذاشته و موجب گرایش‌ها و عکس‌العمل‌های مختلف شده است. ساختار اجتماعی روحانیت که در درون گفتمان دینی و بر مبنای نگرش معرفت‌شناسانه اجتماعی مشخصی شکل گرفته، در دوران انقلاب اسلامی ایران شکل بارزتری در آگاهی‌بخشی آحاد جامعه در برابر استعمار خارجی و استبداد داخلی به خود گرفت و از آن جهت که روحانیون، از طرفی رهبران جامعه و از سویی به عنوان حاملان و مفسران دین نیز قلمداد می‌شوند، بی‌شک، جهت‌گیری آنان در جهت‌گیری‌های جامعه - در قالب جریان‌های گوناگون - تأثیرگذار بوده و هست. روحانیت شیعه به لحاظ آزادی عمل، پیوندهای مستحکم با توده مردم، استقلال اقتصادی و سیاسی و گزینش طبیعی مردم، همواره در خط الرأس واکنش‌های اجتماعی در رویارویی با ناهنجاری‌های فرهنگی و سیاسی در جامعه بوده است. پیوندهای ساختاری این سازمان با نهادهای اجتماعی جامعه و تأثیرات متقابل آنها موجب صورت‌بندی‌های زیرشاخه‌ای و به عبارت دیگر، شکل‌گیری جریان‌های مختلف اجتماعی - سیاسی شده است.

روشن است که جبهه‌گیری‌های گوناگون درون سازمانی روحانیت به جهت آن که نسبت به جریان‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش متغیر مستقل دارد احتمال بروز واکنش‌های مختلف نسبت به شرایط زمانی و مکانی وجود داشته و از این رو، با حفظ آرمان‌های اساسی دینی، موضع‌گیری مختلفی را می‌توان شاهد بود؛ از این رو که اولاً، افراد انسانی به حسب طبیعت خود ابعاد شخصیتی متفاوت یا حتی متعارض دارند و ثانیاً، این که انسان - بر مبنای حرکت جوهری - شخصیتی سیال و متحرک دارد. بنابراین، ممکن است در طول زمان رفتارهای خود را تغییر داده و یا خود بازتابی از تناقضات یا مواجعات مختلف اجتماعی شود. کلمه «جریان‌شناسی»، اصطلاحی نوپدید و بدون دیرینه آکادمیک است، ولی تعبیر و کاربرد جریان‌های فکری پیشینه‌ای فنی و علمی دارد و آثار علمی و تحقیقاتی در مراکز علمی از سوی اندیشمندان در حوزه جریان‌شناسی و شناخت جریان‌های فکری، انجام گرفته و تدوین و ارائه شده است (نک: بومر، ۱۳۸۰)، اما با اندکی تسامح می‌توان گفت که منظور از جریان‌شناسی در این جا، پدیده تاریخی و سیاسی است که با خصلت جریان‌یابی یعنی پدیده‌ای که از یک تاریخ و دوره معین آغاز شده، عینیت یافته و در مدت یا دوره مشخص و معینی

استمرار داشته و جاری بوده و به پایان رسیده یا ادامه دارد (احمدی حاجیکلایی، ۱۳۸۷: ۳۵) و یا به تعبیر دیگر، عبارت از شناخت منظومه و گفتمان، چگونگی شکل‌گیری، معرفی موسسان و چهره‌های علمی و تأثیرگذار در گروه‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۲۱).

با رشد و شکل‌گیری جریان‌ها، تشکل‌ها و عموماً اندیشه‌های مختلفی که در جامعه بروز می‌یابد، مطالعات جریان‌شناسانه نیز باید پایه‌های آن انجام شود و موضوع جریان‌شناسی به عنوان یک ضرورت روزگار معاصر تلقی شود تا با تبیین شبکه‌های تولید این جریان‌ها، فعالیت‌ها و عملکردها، به نقد و بررسی و آسیب‌شناسی آن پردازد. این ضرورت، دربارهٔ جریان‌های اندیشه‌ساز و حرکت‌آفرینی چون نهاد روحانیت که پیوندهای ریشه‌دار و شبکه‌وار با آحاد جامعه دارد بیشتر احساس می‌شود؛ اما متأسفانه جز مطالعاتی پراکنده و ضمنی، چندان ادبیات مکتوبی در این زمینه به انجام نرسیده است. این آثار و پژوهش‌ها اغلب به کلیت جریان‌های سیاسی و فرهنگی جامعه پرداخته و به طور ضمنی به تحلیل و بررسی عملکرد و نقش نهاد حوزه و روحانیت پرداخته‌اند. برخی از این آثار رویکردی کاملاً سیاسی دارند^۱، برخی ناظر به جریان‌های فرهنگی و ضد فرهنگی‌اند و برخی دیگر به خیزش‌ها و حرکت‌های مذهبی و سیاسی‌ای که از میان آنها، پدیدهٔ انقلاب اسلامی رشد یافت پرداخته‌اند و مقطع خاص سی‌ساله‌ای را مورد تحلیل قرار می‌دهند^۲، برخی دیگر نیز به بررسی جریان‌های فرهنگی پس از انقلاب اسلامی پرداخته‌اند^۳ و در نهایت برخی دیگر تنها یک جریان خاص^۴، یا یکی از وجوه تکتک روحانیت را بررسی و تحلیل کرده‌اند^۵، اما از این میان جز تعداد اندکی از پژوهش‌ها^۶، نهاد روحانیت را به عنوان یک جریان تأثیرگذار و تنها جمعیت آماری تحقیق مورد بررسی قرار نداده‌اند که به نظر می‌رسد این مطالعه کوتاه‌گامی در این مسیر باشد.

۱. مانند اثر دارابی، علی، (۱۳۸۸) جریان‌شناسی سیاسی در ایران، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. مانند اثر خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۹) جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها، قم: موسسه حکمت نوین اسلامی.
۳. مانند اثر جعفریان، رسول، (۱۳۸۲) جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. مانند اثر میرسلیم، سید مصطفی، (۱۳۸۴) جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران، تهران: انتشارات باز.
۵. مانند اثر احمدی حاجیکلایی، حمید، (۱۳۸۷) جریان‌شناسی چپ در ایران، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. مانند اثر فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۸۹) روحانیت و تجدد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. این اثر نهاد روحانیت را در تعامل با غرب و تجدد مورد بحث قرار می‌دهد.
۷. مانند اثر فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۹۰) روحانیت و سیاست، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸) جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.

«روحانی» نیز، در این مطالعه به کسی اطلاق می‌شود که آگاه از دانش دین بوده و مشی طلبگی خود را در کسوت حوزوی، در حد مناسب و مطلوبی حفظ کرده باشد و کارکرد ذاتی‌اش تبیین و تبلیغ آموزه‌ها و ارزش‌های دینی در جهت تحقق عینی دین در سطوح مختلف جامعه است. بنابراین، منظور ما از روحانی نه فقط منحصر به کسی است که ملبس به لباس روحانیت و نه کسی که به معنای واقعی روحانی است که به رغم خواهش‌های نفسانی در جهت فهم درست دین و عمل به آن گام برمی‌دارد؛ اگرچه اینها حد مطلوب و لازم یک روحانی است، اما برای مطالعه‌ای جریان‌شناختی با فراغت ارزشی، همان ملاک پیش‌گفته کافی است.

وقتی بحث از جریان‌شناسی در یک مطالعه مد نظر قرار می‌گیرد، نخست توقع و تبادر ذهن مخاطب این است که در دانش جامعه‌شناسی سیاسی که شاخه‌ای از جامعه‌شناسی به عنوان یکی از علوم اجتماعی است (نک: بروس کوئن، ۱۳۷۹: ۹۳) و به پیدایی، تطور، نقش‌آفرینی، ساختار و بنیادهای فکری گروه‌های سیاسی می‌پردازد، چه تحلیلی از آن ارائه می‌شود؛ چراکه در جریان‌شناسی، عمده مباحث معطوف به این حوزه و بی‌شک نیازمند وام‌گیری از این دانش است. اصولاً برای پی‌بردن به تکوین، خیزش و حرکت جریان‌های سیاسی، نقش، آثار و نتایج کارکردهای آنها بر سطوح مختلف فردی، جمعی و ساختاری و نهادی باید از جامعه‌شناسی سیاسی مدد گرفت (نک: بشیریه، ۱۳۸۳)، اما در این مطالعه گرچه از این منظر نیز غافل نیستیم، اما بحث گسترده‌تر از آن است که ذکر شد. در واقع، چون نسبت روحانیت با وقایع و گرایش‌های سیاسی، رویکردهای آنان با دانش و روش‌های تحلیل و کشف معرفت دینی، چگونگی مواجهه با مدرنیته و تجدد و مسائل دنیای جدید، ترابط آنها با جمهوری اسلامی، تعامل با اهل سنت و توجه به امر سیاسی و نسبت آن با سیاست، بررسی می‌شود، این مطالعه می‌تواند زمینه‌ها و از جمله تکثرهای مختلفی را مد نظر قرار داده و روحانیت فعال در حوزه‌های علمیه را در سنخ‌های گوناگون طبقه‌بندی کند؛ ضمن این‌که به اصلی‌ترین مشکلات و آسیب‌های فعلی حوزه‌ها نیز توجه لازم را خواهد داشت.

در واقع، از آنجا که بسیاری از حرکت‌های اجتماعی و فرهنگی در تاریخ اسلام و تشیع، بر عهده نهاد روحانیت بوده و این نهاد، هدایت‌کننده حرکت‌ها و جریان‌ها بوده‌اند، از این رو پژوهشگران و تحلیل‌گران نیز از منظرهای مختلف به شناخت، بررسی و تکثربندی این قشر پرداخته‌اند تا به کشف روابط این قشر با دیگر اقشار جامعه و نوع تأثیرگذاری آنها در درون جامعه پردازند.

از آن‌جا که «شناخت»، گونه‌ها و اشکال مختلفی همچون توصیف، تبیین، تحلیل، تفسیر،

سنخ‌شناسی و پیشینه‌شناسی دارد، نخست در این تحقیق باید مشخص شود مراد از شناخت، در کلمه ترکیبی «جریان‌شناسی» چیست؟ اگرچه ممکن است در چنین مطالعه‌ای تمام این شناسایی‌ها مد نظر باشد، اما در این جستار کوتاه تلاش بر این است که تنها توصیفی از ویژگی‌ها، اشتراک‌ها و همانندی‌های طیف‌ها، جریان‌های فکری رایج در حوزه علمی معاصر مد نظر قرار گیرد. از این رو، مهم‌ترین هدف در این تحقیق شناخت و توصیف کلی از جریان‌های فکری رایج در حوزه علمی پس از پیدایش انقلاب اسلامی - در سه دهه اخیر - است. اگرچه هیچ جریان و اندیشه‌ای را نمی‌توان بدون در نظر داشتن پیشینه و خاستگاه اصلی‌اش مورد مطالعه قرار داد، اما از آنجا که این نوشتار موجز در پی تبیین و تحلیل اندیشه‌های جریان‌های مختلف نیست، به توصیف آنها در طیف‌های گوناگون و به حسب ترابط و تعامل‌های آنها با پدیده‌های اندیشه‌ای این سه دهه بسنده شده است.

این مقاله حاصل یک مطالعه علمی روشمند است که با مشارکت و همکاری پژوهشگران حوزوی و علوم اجتماعی و سیاسی به روش کیفی و با بهره‌گیری از دیدگاه‌های ایشان در طی مصاحبه‌های مختلف که مفید به نظر می‌رسد، اجرا شده و تجمیع نظرات افراد شاخص در هر یک از جریان‌های سازمان روحانیت، با بهره‌گیری از مصاحبه عمیق و نیز بررسی اسنادی انجام شده است.

در مصاحبه عمیق، رویکرد پژوهشگر کمابیش خاصیت هدایت‌کنندگی دارد؛ چرا که موضوع مورد مصاحبه عمیق از سوی او پیشنهاد می‌شود و پژوهشگر آزادی کاملی در اداره مصاحبه دارد، همان‌طور که مصاحبه‌شونده نیز در پاسخ‌هایش از آزادی کامل برخوردار است. در تکنیک مصاحبه عمیق، که در اینجا عمدتاً بر فرد متمرکز است، پژوهش‌گر تلاش می‌کند محتوای پنهان مصاحبه را مشاهده کرده و آن را به شیوه‌ای کیفی تحلیل کند. برای نمونه، در این پژوهش - برای یافتن انگیزه‌ها - پژوهشگر در پی آن است که از دلایل نوع رویکرد مصاحبه‌شونده با موضوعات متفاوت آگاه شود و همه چیزهایی که از دور یا نزدیک به موضوع مربوط است را در نظر بگیرد؛ اما تنها به همین امر بسنده نمی‌شود؛ پژوهشگر با شیوه‌ای کمابیش هدایت‌کننده مصاحبه‌شونده را به سوی هدف خود می‌راند تا از تداعی‌ها و نظرات او در هنگام انتخاب و اظهاراتش آگاه شود.

برای انجام این مصاحبه‌ها ابتدا با تشکیل جلسات کارشناسی مشورتی، ۶۰ نفر از افراد گزینش و از بین آنها در نهایت ۲۰ نفر برای مصاحبه ژرفایی انتخاب شدند. کوشش شده توزیع این افراد که از فضیلت‌های حوزه به حساب می‌آیند، به گونه‌ای باشد که از همه جریان‌های حوزوی حضور داشته و نمونه‌نمایانی از کلیت جریان‌های حوزه باشند. بنابراین، انتخاب افراد

مصاحبه شونده اتفافی نبوده، بلکه با گونه‌شناسی جریان‌ها، افراد مورد مصاحبه به صورت خوشه‌ای با نظر اکثریت تیم پژوهشگر، بین مراکز حوزوی توزیع شده است و برای انجام مصاحبه ابتدا یک پرسش‌نامه نیمه ساخت یافته یا هدایت شده تدوین شد و برای پرهیز از یک‌سونگری و رعایت اصل فراغت ارزشی - افزون بر توزیع هدف‌مند مصاحبه شوندگان - انجام مصاحبه نیز به اراده جمعی واگذار شد و مصاحبه توسط تعدادی از کارشناسان علوم اجتماعی با تحصیلات عالی حوزوی انجام پذیرفت و حاصل آن با مستندات مکتوب دیگر که حاصل مطالعات و محتوای مصاحبه‌های دیگری است که پیش‌تر انجام شده، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی استخراج و دسته‌بندی شد.

از آنجا که پژوهش به لحاظ روشی - بنا به ماهیت موضوع - با روش کیفی اجرا شده، گروه پژوهشی تلاش کرد تا آگاهانه در حد امکان، سویه‌های ارزشی را در پراکنش قرار داده و نگرش علمی را جایگزین کند.

تذکار این نکته لازم است که چون جریان‌شناسی با توجه به پیچیدگی مسائل حوزه و تنوعات فکری، اجتماعی و سیاسی تنظیم شده و بر حسب ملاک‌های مختلف انجام گرفته، گونه‌های مختلف ارایه شده، از ویژگی طرد متقابل برخوردار نیست. بنابراین برخی مصادیق ممکن است از حیثیت‌های مختلف در چند گونه قرار بگیرند و به جهت تداخل معیارها و مؤلفه‌های گونه‌شناسی جریان‌ها، با افرادی روبه‌رو شویم که در دو یا چند جریان شناورند. از این روی، گونه‌شناسی موجود از ویژگی شبکه‌ای برخوردار است.

روشن است از آنجا که جریان‌های اجتماعی حاصل اندیشه‌ها و عملکردهای قشر متخصص جامعه است از این رو، در یک مطالعه جریان‌شناسی، به لحاظ منابع انسانی، عناصر توزیع‌کننده چندان نقش مهمی نداشته و تنها متکی به دو گروه با اهمیت نظریه‌پردازان و شارحان بوده‌ایم.

تکثرها و منظرها

از میان تکثرهای مختلفی که در حوزه‌های علمیه جریان دارد، عمده‌ترین آنها پنج تکثر مهم است که از درون، منشاء بسیاری از تفاوت‌ها و مناقشات در میان روحانیون و طلاب شده است:

۱. تکثرهایی که ریشه در رخدادهای علمی و اندیشه‌های اجتماعی پیشین دارند (مانند اقبال آنان در کشف معرفت دینی، تعامل با اهل سنت و...)
۲. تکثرهایی که برخاسته از مواجهه روحانیت با مدرنیته و مسائل دنیای جدید است؛

۳. تکثرهایی که برخاسته از توجه به امر سیاسی است.
۴. تکثرهایی که برآمده از ترابط روحانیت با جمهوری اسلامی است.
۵. تکثرهایی که برآمده از مسائل صنفی روحانیت و حوزه‌های علمیه است.

منظر اول: روحانیت و معرفت دینی و مذهبی

نخستین منظر شامل تکثرهایی است که پیشینه و تباری در گذشته حوزه‌های علمیه دارند و اکنون نیز به عنوان نقاط مناقشه‌خیز، حوزویان را از درون دچار تکثر می‌کند، این تکثرها از چند جهت قابل بحث است، اما در اینجا تنها به دو جنبه مهم آن اشاره می‌شود؛ یکی سنخ‌بندی روحانیت به لحاظ نوع روش‌شناسی معرفت دینی و منطق فهم دین و دیگری در نوع تعامل آنان با اهل سنت.

۱. منطق فهم دین

مراد از منطق فهم دین، سامانه‌ای به هم پیوسته و منسجم برای کشف قضایا و روش‌شناسی معرفت دینی است. در واقع منطق فهم دین دانش کاربرد رهیافت معرفتی امتزاجی به دین، برای کشف و فهم گزاره‌ها و آموزه‌های آن و سنجش و آسیب‌شناسی معرفت دینی است (نک: رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۳).

در وضعیت کنونی حوزه‌های علمیه، می‌توان موضع و نگرش روحانیت به این مسئله و شیوه کشف قضایای دینی و روش معرفت‌شناختی آنان را ذیل سه گروه صورت بندی کرد:

الف) معتقدان به منبع عقل و نقل در کشف معرفت دینی

گروه زیادی از روحانیون به هماهنگی عقل و نقل - به عنوان منبع کشف دین - اعتقاد دارند. این گروه عقل نظری، عقل عملی، عقل تجربی و عقل تجریدی و عقل اشراقی را در کشف معرفت دینی مؤثر می‌دانند و معتقدند همچنان که تعارض میان احادیث را به وسیله تعادل و تراجم، عام و خاص و مطلق و مقید مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، لازم است همین شیوه را به هنگام تعارض میان عقل و نقل به کار گیریم. از این رو، عقل، نزد این گروه، نه تنها در کشف موضوعات بلکه در کشف احکام نیز کارگر است.

ب) استناد محدود عقل

گروهی دیگر از حوزویان، عقل را در یک محدوده خاص به رسمیت شناخته و خطوط و حدودی را فراروی داورهای عقلی قرار می‌دهند و عقل را از داوری در باره فراتر از آن حدود منع می‌کنند. این گروه ضمن آن که عقل نظری را مستند به بدیهیات می‌دانند، به اعتبار

عقل عملی در کشف پاره‌ای از جزئیات و اعتبار عقل عرفی در کشف موضوعات معتقدند. تفاوت این گروه با گروه قبل، آن است که گروه قبل، تحمیل هیچ محدودیتی را بر عقل نمی‌پذیرد و هرگونه محدودیتی را که برای عقل باشد، ذاتی آن می‌داند؛ و لکن این گروه از عقل استفاده کلامی و جدلی می‌کنند. شاید بتوان گفت قائلین به این دو گفتمان، به عنوان متدولوژی منسجم، شاکله اساسی تفکر حوزه و روحانیت را تشکیل می‌دهد.

ج) معتقدین به عقل استنباطی

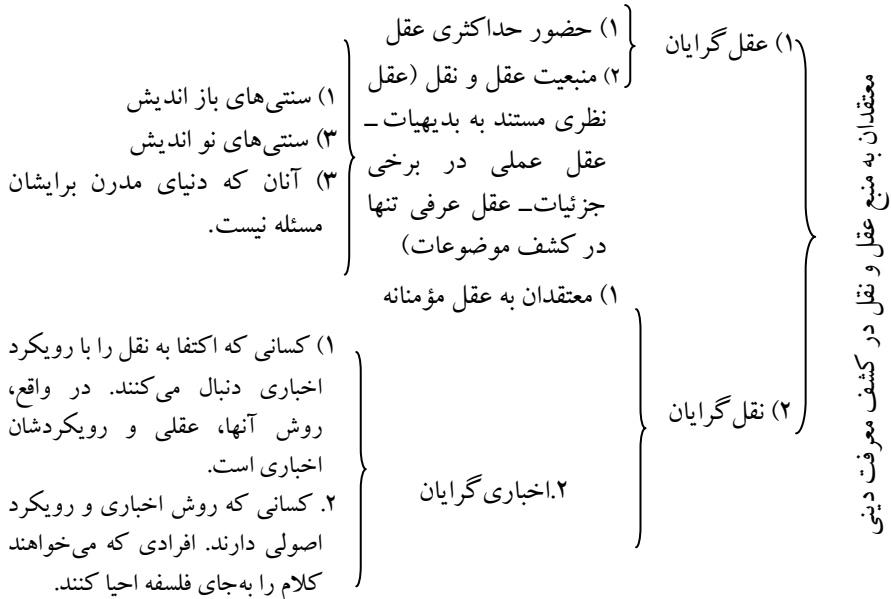
این گروه برای عقل هیچ‌گونه داوری قائل نبوده و اگر داوری‌ای را بپذیرند برای استنباط از نقل می‌باشد؛ در واقع در این مرتبه، عقل به دلیل این که عهده‌دار استنباط از نقل است به عنوان عقل استنباطی از آن یاد می‌شود (نک: پارسانیا، ۱۳۸۸؛ برنجکار، ۱۳۹۱). این گروه از روحانیون، افزون بر نقل، به عقل نیز بها می‌دهند، اما عقل برای آنها منبع کشف دین نیست. به عبارتی دیگر، آنان عقل پیشینی و عقل منبعی مستقل از نقل را قبول ندارند و از آن تنها به عنوان ابزار پسینی ما بعدالایمان استفاده می‌کنند. این گروه که در پی تأسیس «فلسفه شدن اسلامی» هستند از میراث دانشی مسلمانان یعنی فلسفه ملا صدرا، منطق ارسطویی و اصول فقه گذر می‌کنند و به جز فقه ترمیم شده، دانش دیگری از میراث قبل را قبول ندارند.

د) معتقدان به منبع نقل (جریان ایمان‌گرایانه یا نقل‌گرایانه)

این گروه از روحانیون، که به اخباریان موسوم‌اند، این مقدار از عقل پسینی را هم قبول ندارند و به شدت نقل محورند. برخی از آنان، علاوه بر روش نقلی، رویکردی نقلی دارند و به اصطلاح، اخباری به شمار می‌آیند. این گروه تنها مدلول مطابقی اخبار و احادیث را قبول دارند و به مدلول‌های التزامی آن پای‌بند نیستند.

برخی دیگر از اخباریان، روش نقلی دارند اما رویکرد آنان اصولی است. یعنی به مدلهای التزامی روایات معتقدند و به برخی دلالت‌های عقلی توجه می‌کنند، اما عقل مورد اشاره آنها گره از مشکل نمی‌گشاید. توجه و دفاع برخی از آنان به بدیهیات عقل نظری، از سر مماشات است، و یا اینکه برخی از آنان، استفاده از برهان را عملی غیر دینی می‌انگارند. عده‌ای هم که از علم کلام نیز دفاع می‌کنند، نه به معنای توجه به غیر نقل بلکه به معنای کوبیدن فلسفه است. آنان حتی با بهره‌مندی از روایات اسلامی، ادعای متکلمینی که رویکرد فلسفی دارند را به نقد می‌کشند. وجه اشتراک هر دو گروه آن است که بی‌توجه به دغدغه‌های دنیای جدید، تصور می‌کنند مشکلات کنونی جهان اسلام، فلسفه ملا صدرا و عرفان ابن عربی است.

(تقسیم‌بندی جریان روحانیت به لحاظ روش‌شناسی معرفت‌دینی و منطق فهم دین)



۲. تعامل با اهل سنت

از جمله مسائلی که روحانیت کنونی را به دو گروه «ولایتی» و «تقریبی» تقسیم کرده، تعامل با اهل سنت است. شاید بتوان گفت در باب تقریب ادیان و مذاهب چندان مخالفت جدی در میان علما و روحانیون وجود ندارد؛ زیرا آنان به لوازم مخالفت یا معاندت فرقه‌ها و مذاهب یا ادیان واقف‌اند؛ اما برخی ثمره عملی بر این گونه تقریب‌ها مترتب نمی‌بینند و آن را سبب عقب‌نشینی از خواسته‌های شیعی می‌دانند، اما مهمترین عاملی که سبب شده تا رویکردی تقریب‌گرایانه در حوزه رشد پیدا نکند کوتاه آمدن از برخی اصول و مبانی شیعی است که خواسته یا ناخواسته اظهار می‌شود و حوزویان این را در نهایت، یک خسارت مذهبی می‌دانند.

برخی از مراجع تقلید و نیز بدنه حوزه، که بر «کلام خلاف» تاکید می‌ورزند صیانت از مرزهای اعتقادی تشیع را وظیفه خود دانسته و تقریب بین مذاهب اسلامی را یک روند انحرافی می‌انگارند. به همین دلیل با مناسبت‌ها و نمادهایی که حاکی از وحدت مذهبی باشد مانند «هفته وحدت» مخالفت می‌ورزند. در عین حال گروه ولایتی، خود به دو رویکرد تقسیم می‌شوند: یکی رویکرد افراطی، که به هیچ وجه تقریب را نمی‌پذیرد و دیگری که به صورت حداقلی می‌پذیرد. این گروه اگرچه در لایه زیر قرار گرفته و بخاطر شرایط موجود و حمایت

حاکمیت از جریان مقابل، کمتر به ابراز عقاید خود می‌پردازند اما همواره مترصد بوده تا هر وقت احساس آزادی کند از خود انرژی تولید نماید. در مقابل، بسیاری دیگر از روحانیون به ویژه متأثرین از افکار امام خمینی (ره)، رویکردی تقریب‌گرایانه به مسئله شیعه و سنی دارند.

<p>(۱) رویکرد حداکثری (تقریب‌گرایانه): مانند نگاه آیت‌الله بروجردی و شاگردان او، و شارحین تفکر امام (ره) (۲) رویکرد حداقلی (ولایتی): مانند نگاه علامه امینی و برخی از معاصرین (۳) رویکرد انسدادی به تقریب</p>	}	<p>جریان‌شناسی به لحاظ نسبت و تعامل با اهل سنت</p>
---	---	--

از منظر رویکردی که نگاه تقریب‌گرایانه دارند همواره راه کارهایی برای تثبیت و نهادینه شدن این نگاه ارائه شده است که عبارتند از دخالت حاکمیت و رهبری در این مسئله و تربیت طلاب توانا جهت پاسخ‌گویی به شبهات و نقدهای تهاجمی.

<p>(الف) پاسخ علمی و قوی به شبهات افراطی‌های مخالف (ب) آموزش نقدهای اساسی و تهاجمی به طلاب و روحانیون</p>	}	<p>(۱) دخالت و تمرکز رهبری و حاکمیت در مسئله تقریب (۲) تربیت طلاب قوی و توانا در عقاید و کلام شیعی جهت برای دو هدف:</p>	}	<p>راه کار تثبیت و نهادینه شدن تقریب</p>
---	---	---	---	--

منظر دوم: روحانیت و مدرنیته

دومین منظر، ناظر به مواجهه روحانیت با مسائل دنیای جدید و فهم آنان از مدرنیته است که آنان را از درون به تکشرهای مختلف تقسیم کرده است. در پاسخ به این پرسش که روحانیت حوزه علمیه قم چه فهم و نسبتی با تجدد دارد و از درون چه سنت و تاریخی به مواجهه با تجدد رسیده است، سه گونه فهم و طبعاً واکنش‌های متفاوت را می‌توان در حوزه علمیه، روایت کرد:

الف) سنتی حداکثری

سنتی حداکثری به جریانی اطلاق می‌شود که در مقابل مدرنیته مقاومت می‌ورزد و به نوعی، کلیت آن را به چالش می‌کشد. این جریان، خود شامل چند گونه فکری در درون

حوزه علمی قم است که هر یک از منظری متفاوت به مدرنیته نگاهی سلبی دارد؛ اینان اگرچه در این که مدرنیته را به چالش فراگیر بکشانند، چشم انداز مشترکی دارند اما در میان آنها تفاوت‌هایی را نیز شاهد هستیم به این معنا که برخی از سنتی‌ها از تجدد و جهان بیرون از تفکر سنتی خود بی‌اطلاع‌اند و چون همواره میل به تکرار سنت دارند از تجدد می‌گریزند و با آن مخالفت می‌ورزند. این در حالیست که عده‌ای دیگر از مدرنیته و دنیای جدید اطلاعات نسبی دارند و تا حدودی از سر آگاهی با آن مخالفت می‌ورزند و بر حسب بینش دینی‌ای که دارند مدرنیته را پدیده‌ای شر و بدعت آخرالزمان می‌دانند. البته، این عده در صدد ایجاد تمدنی اسلامی و انحلال تمدن غربی در الگوی خویش‌اند. در حالی که برخی دیگر، ضمن گریزی نظری از مدرنیته، آرزوی تمدنی بدیل را به عصر ظهور حضرت مهدی (عج) حواله می‌دهند و تا پیش از آن، کلیت تجدد را از باب اکل میته و تن دادن به ضروریات فقهی می‌پذیرند. با این همه، اینان در روی گردانی نظری خود از مدرنیته به آغوش سنتی‌های قم باز می‌گردند و بی‌آن که در دلالت و درایت حدیث تأمل ورزند به ظاهر روایات مورد علاقه آنان تمسک می‌جویند و از تأمل فلسفی و پی‌گیرانه دسته قبل در هم‌وردی با مدرنیته فاصله می‌گیرند.

ب) نواندیش حداکثری

جریانی است که تفکر دینی و کنونی حوزه علمیه را به دلیل ابتناءش بر منقولات روایی، ناکارآمد می‌داند و می‌کوشد به پرسش‌های دنیای معاصر پاسخ دهد؛ حتی اگر به نفی دنیای سنتی و میراث آن بیانجامد. اینان با نگاهی نقادانه و خردورانه به میراث اسلامی، می‌کوشند دین را عصری کنند و معتقدند که علم ماهیتی فرامرزی داشته و تاب مستوری ندارد. خروج این جریان از چارچوب‌های رسمی شیعه و شورش آن علیه حوزه‌ای که آن را حدیث محور می‌انگارد - ضمن آن که خود را با دیگر جریان‌ها درگیر می‌سازد - به نوعی با خردورزی نوین پیوند می‌خورد و زودتر از جریان‌های دیگر حوزوی، با مدرنیته هم‌افق می‌شود.

ج) سنتی نواندیش

جریانی است که ضمن مقاومت در قبال پاره‌ای از جنبه‌های غرب‌گرایی، با تکیه بر الزامات زمان و مکان می‌کوشد تفکر دینی را با برخی از ارکان تجدد به هم‌نهادی برساند یا به نوعی اقتباس نقادانه‌ای از علم مدرن داشته باشد. آنچه در مواجهه این جریان با غرب، اهمیت می‌یابد پدیده غرب‌زدگی است که می‌کوشد شرق را از شرقیت‌اش تهی کند. مراد این جریان از غرب‌زدگی نه نفی کلیت دنیای جدید، بلکه مقابله با نگرشی است که خواهان

اکتساب هویت غربی است. واژه غرب‌زدگی نزد این جریان مفادی گسترده دارد. البته، این هم‌نهادسازی تفکر دینی با برخی ارکان تجدد، در اندیشه‌های بسیاری از غربیان نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است و تنها بحث محصور در میان شخصیت‌های حوزه نیست. برای مثال، می‌توان از رنه گنون - نویسنده شهیر فرانسوی - نام برد که بر علوم مبتنی بر سنن معنوی تأکید فراوان داشت (نک: گنون، ۱۳۷۸: ۷۵، ۷۱). اما در جریان‌ات حوزوی ایران شخصیت فکری - معنوی این جریان، حضرت امام خمینی (ره) و طبعاً بسیاری از شاگردان او هستند که به تدریج در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به روایت‌های مختلف - اما همدلانه‌ای - از اندیشه ایشان دست یافته‌اند. با این همه، امروزه می‌توان در ذیل این جریان، طیف‌های متنوعی از شاگردان و شارحان تفکر سیاسی امام خمینی (ره) مشاهده کرد که هر یک به تفسیری متفاوت و حتی موازی از آن اندیشه قائل‌اند. که البته، برخی از ایشان ارکان و مؤلفه‌های مدرن در تفکر سیاسی امام خمینی (ره) را عرضی و غیرماندگار دانسته و همواره از بخش‌های اسلامی آن دفاع می‌کنند.

- | | | |
|---|---|--|
| <p>(۱) سنتی حداکثری که دغدغه دنیای مدرن را ندارند و نگاه سلبی به مدرنیته دارند.</p> <p>(۲) سنتی نواندیش که به هم‌نهادسازی تفکر دینی با برخی ارکان تجدد می‌اندیشد (شاگردان و شارحان تفکر امام خمینی «ره»)</p> <p>(۳) نواندیشی حداکثری که عقل را جایگزین سنت می‌کنند.</p> | } | <p>جریان‌شناسی به‌لحاظ نسبت روحانیت با تجدد و فهم از مدرنیته</p> |
|---|---|--|

روحانیت و علوم مدرن

(۱) روحانیون سنتی و علوم جدید: از نظر بسیاری از اینان، هر آنچه آدمیان تا روز قیامت به آنها نیاز دارند نزد اهل بیت : مخزون و مکتوب است و هیچ راهی جز مراجعه عموم مردم به اخبار و سماع از معصومین : نیست. این بدین معناست که اداره زندگی بر ارتکازات عقل و هر آنچه که بر مدار سنت نچرخد، نشانه عقب‌ماندگی و کوفتن درب این و آن است. توفیقی دانستن علوم مهم‌ترین آموزه دین‌شناسانه آنان است. بدین معنا که آنچه تمدن‌ساز است تعالیم انبیاء و القای همه امور دنیوی و اخروی و تمام علوم و فنون از سوی آنان است و نه تجربه شخصی انسان‌ها.

(۲) تهذیب‌گرایان و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی: این جریان که در حوزه علمیه قم جریانی رو به رشد است، معمولاً با دو طرز تفکر درباره تعامل با علوم جدید مخالفت

می‌ورزد: الف) دیدگاه گروه اندکی از سنتی‌های حوزه که بنحوی افراطی، هرگونه دستاورد علمی بشر را به دلیل تولید و نضج آنها در دیگر فرهنگها، غیر قابل استفاده می‌دانند؛ ب) گروهی که بدون تأمل در سازگاری علوم با ارزش‌ها و فرهنگ جامعه اسلامی، تمامیت آن علوم را می‌پذیرند. این جریان بر نقد و نوسازی نظریه‌های علوم انسانی متمرکز بوده و تلاش زیادی جهت تبیین مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی به عمل آورده است. البته، می‌توان تفاوت‌هایی را در طرز تلقی‌های اینان یافت. برای مثال، تهذیب‌گرایان به دنبال نوسازی علوم انسانی اسلامی از طریق نقد نظریه‌های غرب در این رشته‌ها و افزودن نظریه‌های اسلامی بر آنها هستند و عده‌ای دیگر، علوم انسانی موجود را از اساس برخاسته از فلسفه مادی می‌دانند و در پی تأسیس دانش‌هایی کاملاً متفاوت با دانش‌های غربی‌اند.

۳) بنیان‌گرایان و اسلامی‌سازی کلیه علوم: این جریان از محدود جریان‌های فکری درون حوزه علمیه قم است که افزون بر نفی کلیت مدرنیته، می‌کوشد بدیلی برای آن طراحی نماید. مدرنیته از نگاه این جریان، بزرگترین ارتداد عصر غیبت به حساب می‌آید و چون بر بنیان‌های حسی و غیرالاهی، سامان یافته، همواره به اقامه کفر و الحاد می‌پردازد و جریان ابلیس در تاریخ را سرپرستی می‌نماید. از آنجا که اقامه دین در ذیل مدرنیته امکان ندارد، باید از مدار آن خارج و با انحلالش در الگویی دیگر، به اقامه دین پرداخت. اقامه دین نیز نیازمند تدوین فلسفه‌ای جدید به نام «فلسفه شدن اسلامی» است که بنیان تولید علوم جدید اسلامی را پی‌ریزی می‌نماید. «فلسفه شدن اسلامی» که چیزی غیر از فلسفه ملاصدرا و در تقابل با فلسفه غربی است، مهم‌ترین پروژه فکری این جریان است تا از رهگذر آن به تولید علوم انسانی و تجربی بر مدار ولایت خداوند دست یابد. گرچه جریان مزبور به علت علاقه و اصرار بر احراز حجیت و استناد به دین، به سنت‌گرایان قم نزدیک می‌شود، اما با متحجر خواندن آنان، از آنها فاصله می‌گیرد. از نظر آنان، فقه سنتی تنها در قلمرو احکام فردی جریان تعبد به وحی را قاعده‌مند می‌کند و توان بازآفرینی احکام مناسب با مهندسی کلان جامعه را ندارد. اقامه دین و نه عمل به فقه، نیازمند گسترش فقه و تسری جریان تعبد به دین حتی در حوزه مهندسی تکامل اجتماعی است که در ذیل فقه تعبدگرای سنتی به دست نمی‌آید.

۴) مجددگرایان و نقادی علوم قدیم و جدید: ادبار یا اقبال مفرط به مدرنیته همواره متفکرینی را واداشته تا مسیری دیگر بیابند. این مسیر، به عنوان راه سوم یا میانه همواره می‌کوشد، در قبال دو جریان تجددگرایی و سنت‌گرایی، میان آنچه از گذشته به ارث رسیده با آنچه از مغرب زمین بر ما وارد شده است، نقادانه وجه جمعی بیابد. اگر جریان متجدد عمدتاً شیفته و دلباخته فکر و فرهنگ مسلط و غالب غربی است و چشم در فراسوی مرزهای

ایران و جهان اسلام دارد. جریان مجدد، به ارزش مواریث خودی و میراث غنی و قویم فکری و علمی بازمانده از پیشینیان، توجه و باور دارد و ارزیابانه و عالمانه بدان وفادار بوده و در عین حال، به دستاوردهای فکر بشر معاصر احترام می‌گذارد و در مقام گزینش یافته‌های معرفتی ملل دیگر بر می‌آید و در صدد تأمل و تولید و ارائه اندیشه‌های تازه و مستقل است. وجود شباهت‌های زیادی که میان این جریان و تهذیب گرایان وجود دارد از یک سو، و نیز عدم پی‌گیری گفت‌وگوهای مجددگرایان در باب تعامل اسلام و علوم جدید، از سوی دیگر، سبب شده تا برخی میان آن دو جریان تمایزی برقرار نکنند؛ به ویژه آن که این جریان فکری بر خلاف گذشته که در ذیل تلاش‌های علمی علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، امام خمینی (ره) و شهید مرتضی مطهری، راهبری می‌شد، امروزه فاقد راهبری در پیشاپیش خود است و اغلب توسط روحانیون جوانی که تعلق فکری به آن سه متفکر دارند، بسط می‌یابد. با این همه، تأمل در آثار این گروه از حوزویان، نشان می‌دهد که آنان، همانند تهذیب گرایان حوزه، در پی اسلامی‌سازی علوم انسانی موجود نیستند. از نظر آنان، اسلامی‌سازی علوم انسانی موجود، هدفی نارسا به حساب می‌آید و ما را در دستیابی به علوم دینی گمراه می‌کند؛ چرا که حفظ قالب و تغییر محتوا و یا بالعکس، خطایی روش‌شناختی است که باید مورد توجه قرار گیرد. از این رو باید، با ابتناء بر تعریفی که اسلام از انسان و رفتار او ارائه می‌کند، به طراحی فلسفه علوم انسانی همت گماشت و سپس به تولید نظریه‌هایی مستقل از علوم انسانی غرب رسید. از این رو، تنها راه برون رفت از فضای گفتمانی غرب، تدوین نظریه‌های مستقل و جدید بر پایه مبانی دینی و ارزشی خودمان و تدریس آنها در کنار نظریه‌های کنونی در غرب است و این راهی غیر از تهذیب علوم انسانی موجود است.

این جریان دینی به طیف وسیعی از طلاب و نهادهای علمی در حوزه علمیه قم اشاره دارد که به مدرنیته به عنوان پدیده‌ای قابل تأمل که ظرفیت‌های بسیاری برای توانمندی زندگی کنونی ما دارد می‌نگرند. نوگرایان دینی بر خلاف جریان‌های پیش‌گفته، نه خواهان تولید علوم انسانی اسلامی‌اند و نه همانند بنیان‌گرایان، کلیت مدرنیته را بر مدار ظلمت تفسیر می‌کنند. از نظر آنها مدرنیته، پدیده‌ای انسانی است که از سر حادثه در مغرب زمین رخ داده و می‌تواند در جاهای دیگر به تجربه در آید. البته، این بدین معنا نیست که آنان از لوازم و پیامدهای ارزشی علوم مدرن غفلت بورزند، بلکه بدین معناست که آنان نگاه بدبینانه‌ای در تعامل با مدرنیته ندارند و قطعاً بر عناصری از آن ایراداتی نیز روا می‌دارند. به همین دلیل، آنان به مطالعه نسبتاً دقیق تحولات فکری غرب، علاقه‌مند و یادگیری فلسفه‌های آن دیار را نه به قصد رد، بلکه به قصد فهم ماهیت فکر در دوران کنونی لازم می‌شمارند. گرچه این جریان

گفت‌گوهای ایجابی درباره ماهیت علم دینی ندارد و فاقد نظریه پردازی قدرتمند در کلیت خود است، اما ایده اصلی آن را می‌توان در ضرورت نقد و نوسازی علوم متداول اسلامی (و نه علوم انسانی موجود) به ویژه دانش فقه و فلسفه، برای دستیابی به طرح‌ها و روش‌های حکومت و جامعه خلاصه کرد.

- | | | |
|--|---|--|
| <p>(۱) سنت‌گرایان حداکثری: که به توقیفی بودن علوم معتقدند و تمدن بشر را تنها حاصل تعالیم انبیا می‌دانند.</p> <p>(الف) گروهی که به نحو افراطی دستاورد علمی بشر را به دلیل تولید و نضج آنها در دیگر فرهنگ‌ها غیر قابل استفاده می‌دانند.</p> <p>(ب) گروهی که کلیت علوم را فی‌الجمله می‌پذیرند.</p> <p>(۳) بنیان‌گرایان: که افزون بر نفی کلیت مدرنیته در تلاش است بدیلی برای آن طرح نماید.</p> <p>(۴) مجددگرایان و نقادی علوم قدیم و جدید: که به وجه جمعی نقادانه میان میراث گذشته از سنت با مؤلفه‌های دنیای مدرن می‌پردازد.</p> | } | <p>جریان‌شناسی به لحاظ نسبت روحانیت با تجدد و فهم از مدرنیته</p> |
|--|---|--|

ج) روحانیت و حقوق بشر

حقوق بشر به یکی از مناقشه‌آمیزترین مسائل مدرن در سال‌های اخیر حوزه تبدیل شده است؛ این مسئله که همواره با نگاه سنتی به انسان همراه بود با ورود مسائل مستحدثه چند دیدگاه را به همراه خود به وجود آورده است که به تبع آن، روحانیت را نیز از درون به چند گروه تقسیم کرده است:

- (۱) جدایی میان حقوق الهی و حقوق بشر: به این معنا که ساحت، مبانی و عناصر اصلی حقوق بشر «اومانستی» و بی‌اعتبار است و با ساحت حقوق اسلامی متمایز است به همین دلیل حقوق بشر اسلامی بر آن برتری دارد؛
- (۲) نگاه همسان‌سازی: به باور نواندیشان حوزه، میان نگرش اسلام و حقوق بشر نگاه تقارب‌مندانه وجود دارد و خواهان تعامل آن دو با هم‌اند؛
- (۳) نگاه قرابت‌مندانه: گروهی که حقوق بشر جدید را یا کلاً و یا تا اندازه‌ای پذیرفته‌اند.

منظر سوم: روحانیت و امر سیاسی

سومین منظر، تکثرهایی را در بر می‌گیرد که روحانیت حوزه‌های علمیه در توجه یا عدم توجه به امر سیاسی دارند؛ این تکثرها دربرگیرنده گروه‌های مختلفی در میان روحانیون است:

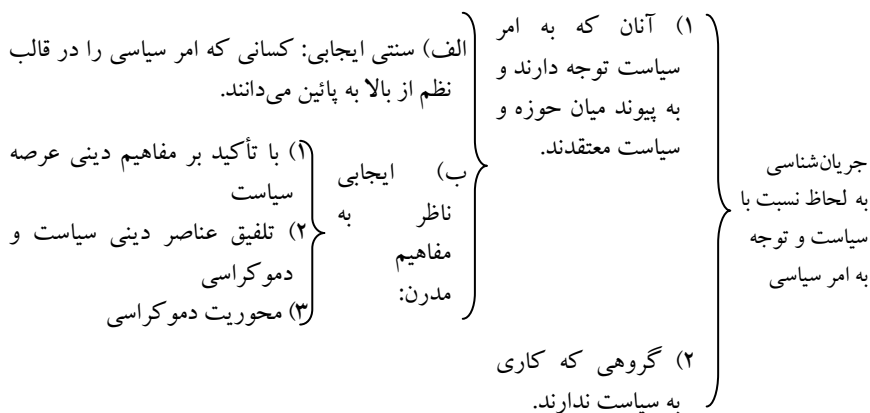
الف) گروهی از مراجع و روحانیون، هیچ عنایت و التفاتی به امر سیاسی ندارند و در غیاب سیاست، زندگی خویش را اداره می‌کنند. آنچه برای آنان اهمیت دارد اجرای احکام شرعی (به مثابه غایت حکومت) است. از این‌رو، برای آنان غایت حکومت بیش از منشاء مشروعیت اهمیت دارد. نزد اینان، مفاهیمی مثل حکومت دینی، مصلحت نظام و... ناآشناست. انتظار آنان از هر نظام سیاسی‌ای، مقابله با بی‌حجابی، عدم مشارکت زنان در امور سیاسی، مقاومت در مقابل وهابیت و دفاع و گسترش مذهب تشیع است.

ب) گروه دوم، عالمانی هستند که به امر سیاسی عنایت دارند و میان دین و سیاست نیز پیوند برقرار می‌کنند. که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱) ایجابی سنتی: طرفداران نگاه سنتی ایجابی کسانی‌اند که امر سیاسی را در قالب نظم از بالا به پایین و در یک رابطه طولی تنظیم می‌کنند. این دسته از جریان زندگی سیاسی در عصر غیبت حمایت می‌ورزند، و بر وجود فقیهی که رابط میان شرع و زندگی سیاسی باشد تاکید می‌کنند. این دیدگاه، در پاره‌ای از شارحان نظریه ولایت فقیه دیده می‌شود. در نگاه این دسته دین اسلام در مقایسه با دیگر ادیان تنها یک دین نیست، بلکه نظامی دولتی نیز بوده و نظریه سیاسی و حقوقی آن به اشکال مختلف اجرا شده است (نک: دارابی، ۱۳۸۸: ۱۴۷). در واقع، هنر حکومت اسلامی در این است که بسیاری از وظایف جمعی را در سایه حکومتی ممکن می‌داند که متعهد به اسلام است (نک: عنایت، ۱۳۶۵: ۱۶).

۲) ایجابی ناظر به مفاهیم مدرن: کسانی که امر سیاسی را در قالب نظم سیاسی جدید تحلیل می‌کنند و به جای توجه به رأس هرم به قاعده آن می‌نگرند و بر حسب آن سامان سیاسی را تعریف می‌کنند. این اندیشه سابقه یکصد ساله دارد و گویا از مرحوم آخوند خراسانی آغاز شده و مرحوم نائینی آن را پی گرفته است. برخی طرفداران این دیدگاه، گرچه حکومت اسلامی را با قواعد نظم مدرن می‌آمیزند، ولی تلاش دارند تا چارچوب نظریه ولایت فقیه را حفظ کنند و آن را در قالب «ولایت» و نه مفاهیمی چون نظارت یا... تفسیر کنند. برخی دیگر می‌کوشند تا ترکیبی از قواعد سنتی حکومت را با نظم مدرن به وجود آورند و «دموکراسی» را با حکومت دینی درآمیزند.

گروه سوم نیز هستند که به نظر می‌رسد با محوریت «دموکراسی» در نظریه سیاسی حرکت می‌کنند و مفاهیم دینی در نگرش آنان کم رنگ است. این گروه حتی تا آنجا پیش می‌روند که ابراز می‌دارند دینداری تنها در پرتو علوم و معارف بشری میسر است (نک: میرسلیم،



منظر چهارم: روحانیت و جمهوری اسلامی

منظر چهارم به نوع ترابط روحانیت با جمهوری اسلامی مرتبط است که می‌توان آنها را در تکثرهای مختلفی بحث کرد:

۱. روحانیت و انقلاب اسلامی

در فاصله سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷، سه جریان متغیر و متداخل ولی قابل تشخیص در بین روحانیت وجود آمد:

(الف) جریان نخست: که پرنفوذترین جریان بود که از علما و روحانیون محتاط و غیر سیاسی تشکیل می‌شد. به اعتقاد اعضای این جریان، روحانیت باید از کار سیاسی دوری گیرند و به مسایل معنوی، تبلیغ کلام خدا، تحصیل در حوزه‌ها و آموزش علمای نسل آینده بپردازد. اینان تنها در پاره‌ای از اوقات و بنا به دلایلی برای پادر میانی یا چیزی شبیه آن، ممکن بود به نوعی حرکت سیاسی دست زنند. رهبران انجمن حجتیه - به لحاظ فکری و یا از روی تقیه - این گونه می‌اندیشیدند و بر این باور بودند که حکومت را اساساً نمی‌توان به غیر معصوم سپرد و باید با دولت کنونی مماشات نصیحت‌گرایانه داشت. البته، رویکرد تاریخی مرجعیت در روزگار پس از مشروطه نیز چنین اقتضایی داشت.

(ب) جریان دوم: مربوط به روحانیون میانه‌رو بود که در عین مخالفت با برخی اقدامات و مظاهر فساد دولت پهلوی، حاضر به ورود در یک مبارزه تند نبودند. مهم‌ترین ویژگی میانه‌روها، آن بود که خواستار سرنگونی سلطنت نبودند و بر اجرای کامل قانون اساسی مشروطه تأکید می‌ورزیدند.

(ج) جریان سوم: را می‌توان روحانیون انقلابی‌ای نامید که پس از تبعید امام خمینی (ره)، شبکه‌ای گسترده و غیررسمی در ایران به راه انداختند. اعضای این جریان برخلاف جریان

دوم، هیچ‌گونه ارتباطی با حکومت نداشتند. رهبر این جریان، آشکارا از رژیم پهلوی انتقاد می‌کرد و روحانیون و مؤمنان را به سرنگونی آن فرامی‌خواند.

۲) روحانیت و نظام جمهوری اسلامی

الف) حامیان کامل

برخی از روحانیون از نظام جمهوری اسلامی، به‌طور کامل حمایت می‌کردند. شاخصه‌های حمایت‌گرایانه آنها در مشارکت در انتخابات، حمایت از مواضع رهبری و تصدی‌گری روحانیون در ارکان حکومت روشن می‌شود.

ب) حامیان نسبی حداکثری

برخی دیگر از جمهوری اسلامی «حمایت نسبی حداکثری» می‌کنند. اینان ضمن حمایت از نظام سیاسی، می‌کوشیدند، با رعایت حد فاصله میان خود و نظام، شرایط انتقاد کردن به آن را برای خود در برخی مسائل حفظ کنند.

ج) حامیان نسبی حداقلی

برخی نیز از جمهوری اسلامی «حمایت نسبی حداقلی» می‌کنند.

د) منتقدین یا معترضین

بخش اندکی از روحانیون نیز در اظهار نظرهای آشکار و جدی خود، با برخی مبانی یا عملکردهای جمهوری اسلامی به چالش برخاسته و نسبت به نظام سیاسی، منتقد و یا معترض‌اند (نک: میرسلیم، پیشین: ۴۴۶-۴۵۲).

ه) جریان برانداز

و بالاخره برخی دیگر نیز به براندازی نظام سیاسی روی آورده‌اند.

(۱) روحانیون محتاط و غیر سیاسی (۲) روحانیون میانه (۳) روحانیون انقلابی	الف) روحانیت و انقلاب اسلامی (از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷)	جریان‌شناسی به لحاظ ترابط با جمهوری اسلامی
(۱) حامیان کامل (۲) حامیان نسبی حداکثری (۳) حامیان نسبی حداقلی (۴) منتقدین یا معترضین	ب) روحانیت و نظام جمهوری اسلامی	

منظر پنجم: روحانیت و نظام حوزه‌های علمیه

تکثرهایی که از مسائل صنفی روحانیت و حوزه‌های علمیه بر می‌خیزد: معمولاً در میان حوزویان، سه رویکرد عمومی، نسبت به تحفظ یا تحول درباره مسائل صنفی حوزه وجود دارد. برخی از وضع موجود حمایت می‌کنند؛ برخی ضمن انتقاد از وضع موجود با اصلاحات حداقلی موافقت؛ و بالاخره این که برخی از اصلاحات حداکثری حمایت می‌کنند که در ذیل به مهم‌ترین مسائل مناقشه‌خیز صنفی روحانیت اشاره شده است:

الف) استقلال حوزه

شاید بتوان گفت که اکثریت قریب به اتفاق حوزویان به استقلال حوزه از حمایت‌های دولت و عدم وابستگی به حکومت معتقد باشند و این را تأثیرگذارترین مؤلفه در آزادی اندیشه روحانیون قلمداد می‌کنند؛ زیرا دولت یکی از قوای سه‌گانه است و مشکلات بسیاری را متوجه حوزه خواهد کرد و با وابسته شدن حوزه به نظام حاکم عملاً از قدرت آن علیه انحرافات احتمالی دولت خواهد کاست. در واقع استقلال مالی روحانیت در شیعه و فرهنگ ظلم‌ستیزی حاکم بر آن و تکیه بر عنصر جهاد و شهادت را باید از جمله دلایل قدرت علما در شیعه نام برد (زیباکلام، ۱۳۷۲: ۷۲-۸۰، نیز نک: مطهری، مشکل اساسی در سازمان روحانیت). به اعتقاد برخی چون اساس حکومت مبتنی بر نظام ولایتی و احکام اسلام است و در رأس آن فقیه عادل قرار دارد، اگر شخص رهبری و نهاد ولایت فقیه این امر را به دست بگیرد، عین استقلال حوزه است. آنچه بیشتر علما و حوزویان با آن مخالفت‌اند اتکای حوزه به جهت اقتصادی به دولت و ارتزاق از آن ناحیه است، نه وابستگی به رهبری و نهاد ولایت که در نظر عده‌ای شاید بهترین شیوه ارتباط حوزه و حاکمیت قلمداد شود.

ب) نظام علمی آموزشی حوزه

از دیگر مسائل درون سازمانی حوزه و روحانیت که چندی است محل مناقشات حوزویان نیز شده و برخی از آن دفاع می‌کنند، طرح «استاد محوری» است؛ اینان معتقدند در این طرح، استاد - افزون بر مسؤولیت تدریس - بر شاگردان نظارت داشته و به آنان مشاوره می‌دهد و درباره پیشرفت و عدم پیشرفت حوزویان مسؤول است؛ پیرو این طرح، در هر سال تحصیلی اسامی مدرسان حوزه اعلام می‌شوند و طلاب به انتخاب استاد از میان اسامی تأیید و تصویب شده اقدام می‌کنند. در مقابل برخی عده‌ای از بزرگان حوزه چنین طرحی را تمهیدی برای وابسته‌سازی حوزه‌های علمیه و رویکردی قیم‌مآبانه قلمداد می‌کنند، افزون بر این که با اجرای این طرح، بسیاری از اساتید، فرصت حضور در کرسی‌های تدریس را نخواهند داشت، و یا

قدرت محک زنی اساتید از سوی طلاب سلب می‌شود و در نهایت، به سلب اعتماد به کلیت سیستم حوزه خواهد انجامید و از همین رو، با آن مخالفت می‌ورزند. به نظر می‌رسد هر دو انگیزه، انگیزه‌هایی مثبت و پاک‌اند، از این رو، برخی برای رفع چنین دغدغه‌هایی راه‌حل‌های میانه ارائه کرده‌اند که عبارتند از:

۱. روشنگری: با آزاد نگه داشتن فضای حوزه، همه نیروهای علمی و فکری اجازه رشد

می‌یابند و هر کدام توانایی حضور نداشتند خود به خود حذف می‌شوند؛

۲. وجود خط‌قرمزهای حد اقلی: در این راستا تنها با کسانی که با اصل نظام سر منازعه و مبارزه دارند برخورد می‌شود؛

۳. طراحی معقول چشم‌انداز آینده به صورت مدیریت غیر بخشنامه‌ای؛

۴. فیصله‌دهی هدایت‌گرایانه به طرح‌هایی که هنوز به‌طور سخته و پخته و کارشناسانه در میان بزرگان حوزه جایگاهی ندارد؛ که این امر توسط شخص مقام معظم رهبری بدون ایجاد تنش انجام می‌شود.

۵. بازنگری، اصلاح و پالایش متون آموزشی نیز از جمله مسائلی است که در حوزه‌های علمیه انتظار مختلفی را به خود مشغول ساخته است. پرداختن به علوم عقلی در کنار علوم نقلی، روان‌سازی متون، تغییر در پارادیم‌های موجود دانش و هماهنگ‌سازی آن با نیازهای فکری معاصر، توجه به دین‌شناسی سیستمی و جامع در ابعاد مختلف و... تعدادی از این موارد است.

به نظر می‌رسد که تکثیر مؤسسه‌های درون حوزه، مراکز و پژوهشگاه‌های اقماری، برای پاسخ‌دهی به این دغدغه‌ها و دلیل بر پاسخ‌گو نبودن حوزه سنتی به نیازهای زمان ماست، که این مراکز در پی تأمین آن هستند، اگرچه قشر سنتی حوزویان همچنان بر روند پیشین و سنتی رایج در حوزه پامی فشارند.

در پایان، یادآوری این نکته لازم است که در این جستار موجز سعی شده تا به مهم‌ترین جریان‌های فکری و تکثیرها در حوزه‌های علمیه - بی‌آن‌که از افراد و شخصیت‌های درون جریانی نامی به میان آید - اشاره‌ای کوتاه شود، و البته، تکثیرها و جریان‌های حوزوی محدود به اقسام یاد شده نیستند.

نتیجه‌گیری

روحانیت حوزه‌های علمیه در دوره پس از انقلاب اسلامی را می‌توان از منظرهای مختلفی سنج‌بندی کرد که پنج منظر مهم آن در این مقاله آورده شده است: نخستین منظر در ارتباط با تکثیرهایی است که ریشه در رخداد‌های علمی و اندیشه‌های اجتماعی گذشته حوزه‌های

علمیه دارند همچون رویکرد روحانیت به چگونگی کشف معرفت دینی و نوع تعامل تقریب‌گرایانه یا تقلیل‌گرایانه با اهل سنت؛ دومین سنخ‌بندی به رویارویی آنان با مدرنیته و مسائل دنیای جدید مرتبط است؛ منظر سوم دربارهٔ توجه یا عدم توجه روحانیون به امر سیاسی است؛ چهارم، تکثرهایی که از نوع ارتباط آنان با جمهوری اسلامی سرچشمه می‌گیرند و بالاخره پنجمین گونه تکثرها برآمده از مسائل صنفی روحانیت و حوزه‌های علمیه است.

نتیجهٔ حاصل از این سنخ‌شناسی جریانی که با توجه به مصاحبه‌های گوناگون و تحلیل محتوای کیفی آنها به دست می‌آید را در مؤلفه‌های زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. بخش گسترده‌ای از روحانیت - در دوران شکوهمند انقلاب اسلامی - به دانش‌هایی که پیش از این چندان مورد اهتمام نبود، اما برای نهادی با اهمیت مانند حوزهٔ علمیه در پاسخ‌گویی به مسائل مهم جامعه ضرورت داشت، دست یافته است؛
۲. روحانیت ایران در سایهٔ تفکرات امام خمینی و مفسران وی توانسته است با ایجاد هم‌زیستی میان ظرفیت‌های تفکر دینی و ظرفیت‌های دنیای تجدد، با توجه به الزامات زمان و مکان به الگویی که بر منابع و ذخایر دینی مبتنی است دست یابد؛
۳. نگاه تقریب‌گرایانهٔ روحانیت به مذاهب اسلامی، جهت یکپارچگی جهان اسلام، در میان اکثر روحانیون، نگاه غالب در حوزه‌های علمیه است؛
۴. در روش‌شناسی معرفت دینی در منبع دانستن عقل و نقل، اگرچه شاهد افراط و تفریط‌هایی هستیم، اما حاکمیت اعتقاد به هردو منبع به صورت اعتدالی در منطق فهم دین صورت‌خشنودکننده‌ای در حوزه‌های علمیه دارد؛
۵. در توجه به امر سیاسی، به‌رغم این‌که تکثرهای مختلفی در حوزه وجود دارد، اما طیف افرادی که امر سیاسی را در قالب نظم سیاسی جدید تحلیل می‌کنند و می‌کوشند با درهم آمیختن قواعد نظم مدرن با حکومت اسلامی، بر چارچوب نظریهٔ ولایت فقیه و نظام جمهوری اسلامی پافشاری کنند، چشم‌گیر است؛
۶. دربارهٔ مسائل صنفی روحانیت و حوزه‌های علمیه نیز رویکردهای مختلفی وجود دارد، اما مهم‌ترین دغدغه‌ای که در میان علما و بزرگان حوزه وجود دارد و اکثریت آنان را در برمی‌گیرد، مسائلی همچون استقلال حوزه، عدم وابستگی آن به قدرت سیاسی حاکم، مسائل مربوط به نظام آموزشی (از قبیل متون درسی)، استاد محوری، تکثیر موسسه‌ها و مراکز اقماری و پیرامونی حوزه است که به‌رغم آثار و برکاتی که دارند، اصل و مرکز حوزه را تحت الشعاع قرار داده‌اند.

کتاب‌نامه

۱. احمدی حاجیکلابی، حمید (۱۳۸۷)، جریان‌شناسی چپ در ایران، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. بروس کوئن (۱۳۷۹)، درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: توتیا.
۳. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علم کلام، قم: دارالحدیث.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۵. بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰)، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸) «علم دینی از منظر حکمت اسلامی»، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ششم.
۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۲)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۹. _____ (۱۳۸۸)، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۰. دارابی، علی (۱۳۸۸)، جریان‌شناسی سیاسی در ایران، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۳)، فلسفه دین، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. گنون، رنه (۱۳۷۸)، بحران دنیای تجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۱۳. زیباکلام، صادق (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، تهران: نشر روزنه.
۱۴. عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۹)، روحانیت و تجدد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۹۰)، روحانیت و سیاست، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۶۶)، «دین و عقل»، فصلنامه کیهان فرهنگی، ش ۴۲.
۱۸. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، مشکل اساسی در سازمان روحانیت، تهران: بی‌نا.
۱۹. میرسلیم، سیدمصطفی (۱۳۸۴)، جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی ایران، تهران: انتشارات باز.

ارائه چارچوبی اسلامی برای سلامت روابط جنسیتی دختران

حسین سوزانچی*

چکیده

رابطه (خارج از عرف) دختران و پسران، از معضلاتی است که در جامعه ما رو به فزونی است. بیداری غریزه جنسی همراه با شدت یافتن تحریکات جنسی در جامعه، توصیه به حرمت روابط آزاد را تا اندازه‌ای بی‌اثر کرده و فاصله میان بلوغ جنسی و بلوغ اجتماعی، تعجیل در ازدواج و تشکیل خانواده را ناممکن ساخته است. رابطه‌هایی از این دست، در فرهنگ غرب، عادی و بلکه مطلوب قلمداد می‌شود، اما در جامعه اسلامی، بحرانی است که باید چاره شود. از راه کارهایی که گاه پیشنهاد می‌شود، ازدواج موقت است؛ اما غالباً تنها از زاویه رفع نیاز پسران بدان توجه می‌شود؛ در حالی که باید به نیازها و مشکلات دختران نیز در این مسئله توجه شود. مسئله مقاله حاضر این است که چه شیوه‌ای برای مدیریت نیاز جنسی دختران در شرایط کنونی می‌توان پیشنهاد کرد و ازدواج موقت در این میان چه جایگاهی دارد؟ این مقاله می‌کوشد با تکیه بر خط مشی «مسئول کردن جوانان در قبال رفتارهای خود با جنس مخالف»، نشان دهد که چگونه می‌توان این رفتارها را با تصویری جدید، منضبط و مشروع، تا آنجا که ممکن است تحت مدیریت خانواده‌ها قرار داد؛ و افزون بر کنترل و سالم‌سازی روابط جنسی دختران و پسران، نگرانی‌های جامعه در زمینه ترویج این مسئله را رفع کرد.

کلیدواژه‌ها

دوستی، دختر، دوست پسر، نوجوان، جوان، رابطه جنسی، ازدواج موقت.

مقدمه

دوستی و رابطه (خارج از عرف) دختران و پسران پیش از ازدواج، از معضلاتی است که به دلایل متعدد - به ویژه در دو دهه اخیر - در جامعه ما رو به فزونی گذارده است. در جوامع غربی، این دوستی‌ها، نه تنها با هیچ گونه منع قانونی و یا ممانعت اخلاقی و عرفی روبه‌رو نیست، بلکه در چارچوب فرهنگ لیبرالیستی حاکم بر آن جوامع، مورد تشویق هم قرار می‌گیرد، اما بنابر تعالیم اسلامی، روابط میان افراد نامحرم تنها در چارچوب اقتضائات تعامل اجتماعی مجاز است و در این روابط باید حدود شرعی رعایت شود؛^۱ از این رو، آنچه امروزه تحت عنوان دوستی دختر و پسر در جامعه ما در حال گسترش است، با آموزه‌های اسلام و اقتضائات جامعه اسلامی ناسازگار است. قرآن کریم به صراحت هم دخترانی را که به دوستی‌های مخفیانه^۲ با پسران روی می‌آورند (متخذات اخدان) و هم پسرانی را که به دوستی‌های مخفیانه با دختران روی می‌آورند (متخذی اخدان) به شدت مذمت کرده، و ناپاکی حاصل از این دوستی‌ها را - حتی اگر به عمل زنا منجر نشود - در ردیف زناکاری دانسته است.^۳

بنابراین، ما با معضل ناسازگاری رفتارهای اجتماعی برخی از افراد جامعه با آموزه‌های

۱. حرمت «روابط آزاد جنسی» در اسلام، بر همگان روشن است. کسانی که به چنین روابطی اقدام می‌کنند، یا آموزه‌های اسلامی را باور ندارند، یا اگر خود را معتقد می‌دانند و اقدام خود را ناروا و گناه می‌شمرند، مدعی‌اند که توان ایستادگی در برابر این تمایلات را ندارند. اما گاه این مسئله این گونه مطرح می‌شود که «هر دوستی‌ای لزوماً رابطه نامشروع نیست!» و گاه حتی از سوی دختران و پسران متدین ابراز می‌شود که ما در این دوستی‌ها، ضوابط شرعی را رعایت می‌کنیم. البته هر چند «مطلق صحبت و گفت‌وگو و معاشرت دختر و پسر نامحرم» اشکال ندارد، اما حرمت و ناصوابی این روابط تنها محدود به حالتی که «پوشش از حد شرعی کمتر شود یا تماس برقرار شود» نیست؛ بلکه «صحبت و رابطه‌ای که حالت احساساتی و رابطه عاطفی به خود می‌گیرد و طرفین درصدد اشباع نیاز عاطفی و احساساتی خود هم هستند» حتی اگر با رعایت پوشش مناسب همراه باشد بی‌اشکال نیست؛ زیرا همان گونه که تمامی فقها بیان کرده‌اند، افزون بر نگاه کردن و سخن گفتن «از روی لذت» (یعنی با قصد شهوت‌رانی)، نگاه کردن و سخن گفتن «با ریه» نیز حرام است. نگاه (یا سخن گفتن) با ریه، یعنی نگاه (یا سخن گفتن) مشکوکی که احتمال به حرام افتادن دارد. برقرار شدن یک حالت عاطفی میان دو جنس مخالف - که خودشان از آن به دوستی تعبیر می‌کنند - اگر مصداق «شهوت‌رانی» نباشد، مصداق «ریه‌ناک بودن» هست؛ و از همین رو، ناصواب است. البته به چرایی ناصواب بودن این موارد در ادامه تائیدیه‌ای اشاره خواهد شد.

۲. توجه شود که مقصود از مخفیانه بودن این دوستی‌ها، نامشروع بودن آنهاست؛ یعنی گویی انجام‌دهنده آن، خود را از شر مخفی کرده است، نه این که اگر این دوستی‌های نامشروع آشکار و علنی شود اشکال ندارد.

۳. چرا که قرآن کریم این دوستی‌ها را افزون بر «زناکاری» (یعنی به عنوان عملی غیر از آن) و البته در ردیف آن، در مقابل پاکدامنی مطرح می‌کند: در آیه شریفه (مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ) (نساء: ۲۵)، زنان پاکدامن، در مقابل زنانی قرار داده شده‌اند که با زناکارند یا با مردان دوستی پنهانی دارند؛ و در آیه شریفه (مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ) (مائده: ۵)، مردان پاکدامن، در مقابل مردانی قرار داده شده‌اند که، با زناکارند یا با زنان دوستی پنهانی دارند.

دینی رایج در جامعه، روبه‌رو هستیم. یا باید این آموزه‌ها را نادیده گرفت و در شیوه و روش دینداری بازنگری کرد و یا - آن‌گونه که در این مقاله بر آن هستیم - برای ساماندهی و اصلاح این رفتارها و جهت دادن آن به سمت سبک زندگی دینی چاره‌ای اندیشید. توصیه به ازدواج موقت از راه کارهایی است که گاه در جامعه ما برای رفع این معضل پیشنهاد می‌شود، که البته، با مخالفت‌هایی، به‌ویژه از سوی زنان یا به بهانه حمایت از زنان، روبه‌رو می‌شود. اگرچه این مخالفت‌ها از زوایای گوناگون مطرح شده، اما دسته مهمی از این مخالفت‌ها، برآمده از مشکلاتی است که گمان می‌رود این راه کار برای آینده دختران پیش خواهد آورد. یکی از علل طرح این‌گونه مشکلات این است که غالباً هم پیشنهاد دهندگان و هم منتقدان، مسئله را تنها از زاویه رفع نیاز پسران در نظر می‌گیرند؛ و این مقاله قصد دارد تا جایگاه این راه حل را از زاویه نیاز و مشکلات دختران مورد بررسی قرار دهد.

طرح مسئله

حقیقت این است که نگرانی از آینده دختران گاه چنان جدی می‌شود که معضل امروز آنها دیده نمی‌شود. مسئله این است که بیداری غریزه جنسی دختر و پسر در این مقطع سنی و نیز شدت تحریکات جنسی در جامعه (نه فقط به دلیل تنزل وضعیت حجاب، بلکه همچنین به واسطه گسترش رسانه‌هایی همچون ماهواره، اینترنت و بلوتوث که تصاویر و فیلم‌های مستهجن و اطلاعات دقیق جنسی را به آسانی در اختیار نسل جدید قرار می‌دهد)، امری است که توصیه به حرمت روابط آزاد را تا اندازه‌ای بی‌اثر کرده؛ و از سوی دیگر با فاصله افتادن میان بلوغ جنسی (= سنی که غریزه جنسی فعال می‌شود) و بلوغ اجتماعی (= سنی که فرد آمادگی تشکیل خانواده را دارد)، توصیه به تعجیل در ازدواج دائم و تشکیل خانواده نیز غیر قابل دفاع و ناکارآمد شده؛ و مجموع این عوامل، زمینه‌ساز عادی شدن و بلکه تشدید روابط و دوستی‌ها میان دختر و پسر شده است. اگر دقت کنیم که دوستی دختر و پسر دو طرف دارد، به سادگی درمی‌یابیم که این وضع، نه تنها پسران، بلکه دختران را نیز در معرض تهدید قرار داده، و از این رو، شایسته است این مسئله از زاویه (نیازها و مشکلات) دختران نیز بررسی شود.

از مشکلات علوم اجتماعی در جامعه ما این است که به اقتضانات بومی کشور کمتر توجه دارد، از این رو، در فضای آکادمیک کشور، به‌ویژه در رشته‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، غالباً این مسئله به این صورت و از این زاویه (یعنی از زاویه ناهماهنگی این رفتارها با باورها و سبک زندگی دینی) جدی گرفته نمی‌شود تا راه حلی ارائه شود؛ اگر هم

از این زاویه مورد توجه قرار گیرد غالباً، و چه بسا ناخودآگاه، باورهای دینی ناسازگار با این سبک‌های رفتاری متجددمآبانه مورد تخطئه قرار می‌گیرند. وقتی مسئله آموزه‌های دین، نه به عنوان بیان واقعیت‌های اصیل زندگی که در متن جامعه ما نفوذ دارد و سبک زندگی مردم را رقم زده، بلکه در حد سلسله‌ای از توصیه‌های سلیقه‌ای اخلاقی فردی قلمداد، و جایگاه دین اسلام در اندیشه و باور جامعه اسلامی نادیده انگاشته می‌شود، ناخودآگاه بسیاری از راه‌حل‌ها به سوی تخطئه سبک زندگی دینی و القای سلیقه‌ای دانستن آن می‌رود.

جدی گرفتن اقتضائات اسلام و جامعه اسلامی موجب خواهد شد که در تحلیل این مسئله اجتماعی، از تبعیت بی‌چون و چرا از الگوهای نظری غرب در تحلیل مسائل اجتماعی پرهیز کرده و آموزه‌های وحیانی را نیز به عنوان یک منبع معرفتی - و نه فقط از زاویه ضرورت هماهنگی با باورهای فرهنگی این جامعه خاص - جدی بگیریم.^۱

با جدی گرفتن منبع معرفتی وحیانی از یک سو، و استفاده از تحلیل‌های فلسفی از انسان از سوی دیگر، تفاوت‌هایی میان انسان‌شناسی مبتنی بر باور به خداوند، با انسان‌شناسی ماتریالیستی‌ای که زیربنای تحلیل‌های اغلب علوم اجتماعی مدرن است، پدید می‌آید. بر اساس این انسان‌شناسی، غریزه جنسی امری نیست که هدفش تنها رساندن لذت به آدمی باشد، بلکه لذت حاصل از آن نیز برآمده از تدبیری هدفمند در نظام آفرینش است: هدف از آن ایجاد پیوندی میان زن و مرد است که افزون بر ضمانت بقای نوع انسان، ثمرات بسیاری در تکوین شخصیت آدمی دارد که با مدیریت صحیحی که تنها با ازدواج دائم و تشکیل خانواده می‌تواند حاصل شود، به عشق میان زن و مرد می‌انجامد؛ و خود عشق، مَرکب مهمی برای حرکت انسان به سمت سعادت حقیقی - خروج از مرتبه‌ای از محدودیت خودخواهی و رسیدن به مرتبه‌ای از کمال مطلق - است.

بدین ترتیب، با توجه به این که هدف اصلی مترتب بر غریزه جنسی، با ازدواج و تشکیل خانواده حاصل می‌شود، فاصله‌ای که امروزه میان بلوغ جنسی و زمان متعارف برای تشکیل

۱. این بحثی است که امروزه گاه تحت عنوان «علم دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» از آن یاد می‌شود. به نظر می‌رسد جدا از تصاویر مغشوش و ساده‌انگارانه‌ای که از این مفهوم رواج یافته، بتوان از معنای موجهی از این مفهوم سخن گفت. خلاصه تصویری که نگارنده از «علم دینی» دارد این است که علم دینی، علمی است که: (۱) مبادی و پیش فرض‌های آن، مبادی معتبر معرفتی، و از همین روی، مورد قبول دین باشد؛ (۲) افزون بر مجموع دستاوردهای ادراکی معتبر خود بشر (مانند تجربه و استدلال)، مجموع آموزه‌های ارائه شده در دینی که حقیانیتش اثبات شده را نیز به عنوان منبع معرفت‌زا به رسمیت می‌شناسد؛ (۳) در راستای غایات دین واقع شده باشد. ضمناً دینی بودن آن به معنای نقدناپذیری آن نیست؛ بلکه همان‌گونه که علم فقه یک علم دینی است، اما فقها همواره به نقد و بررسی و رد و قبول دیدگاه‌های یک‌دیگر می‌پردازند، در این جا نیز امکان رد و قبول وجود دارد (نک: سوزنجی، ۱۳۸۸). در این مقاله بر اساس این مبنا به ارائه راه کار اقدام شده است.

خانواده پدید آمده، علی‌القاعده ناصواب است؛ به این معنا که اگر قرار باشد - در عرصه برنامه‌ریزی کلان اجتماعی - راه حل و تمهیدی اندیشه شود، در درجه اول باید ناظر به کاهش و حذف این فاصله باشد. همچنین در وضع مطلوب، محل اصلی اشباع این غریزه، خانواده است، و تحریک جنسی در خارج از نظام خانواده جایی ندارد. با این حال، امروزه به دلایلی وضعیت جامعه چنان است که نه تنها با این وضع آرمانی متفاوت است، بلکه گاه آن را نه ممکن می‌داند و نه مطلوب و هم این فاصله را امری عادی و طبیعی می‌انگارد، و هم محدود کردن این رابطه‌ها را چندان بر نمی‌تابد.

به نظر می‌رسد شکل‌گیری این نگرش، تحت تاثیر سبک زندگی جدیدی است که از جوامع غربی به کشور ما رسوخ کرده است. در نظام مدرن - تحت تأثیر لیبرالیسم و فردگرایی^۱ افراطی مستتر در آن از یک‌سو، و اومانیسم و منحصر دیدن حقیقت انسان در حیات و لذا بدنیوی از سوی دیگر - غریزه جنسی، تنها از منظر لذت شخصی مدنظر قرار گرفته و ضرورت تشکیل خانواده در تکوین هویت آدمی، عملاً انکار شده است؛ هر چند که در خود آن جوامع گاه و بیگاه اعتراضاتی بر این انگاره می‌شود (برای مثال لوکاس، ۲۰۰۶).

در جوامع غربی، این سبک زندگی با باورهای لیبرالیستی جامعه در باب مسائل جنسی سازگار است: تشکیل خانواده، تنها یک پیوند رومانتیک است و موضوعیتی در رفع نیازهای جنسی ندارد؛ و به بهانه آزادی، فرار از مسئولیت‌پذیری در قبال روابط با جنس مخالف، ترویج و حتی جوان از همان ابتدای بلوغ (برای مثال، به بهانه کسب تجربه برای زندگی آینده) تشویق می‌شود که نیاز جنسی خود را به هر طریق ممکن - روابط آزاد با جنس مخالف، خودارضایی و یا حتی همجنس‌بازی - رفع کند. در چنین فضایی روابط جنسی پیش از ازدواج و حتی پس از ازدواج، و بلکه تشدید تحریکات جنسی که به ترویج هر چه بیشتر روابط آزاد (= نامشروع و غیرمسئولانه) می‌انجامد، امری کاملاً موجه قلمداد می‌شود؛ و شاید تنها دغدغه‌ای که وجود دارد، افزایش آمار حاملگی در دوره نوجوانی است،^۲ که البته می‌کوشند تا این مشکل را نیز با گسترش «آموزش‌های جنسی» در مدارس مرتفع سازند. اما اگر ما نخواهیم این الگو را بپذیریم و بر آن باشیم که به الگوی اسلامی در باب زندگی

1. individualism

۲. لازم به ذکر است که بر اساس آمارها تا سال ۱۹۹۱، «در آمریکا در هر ۳۱ ثانیه، یک نوجوان دختر باردار می‌شود و در هر دو دقیقه، یک نوجوان دختر، مادر می‌شود و نوزادی به دنیا می‌آورد. هر سال در حدود یک میلیون دختر زیر ۲۰ سال باردار می‌شوند (هاردی و زابین، ۱۹۹۱)، که سن نیمی از آنان کمتر از ۱۸ سال است. از این مادران ۴۰۰۰۰۰ نفر دست به سقط جنین می‌زنند و حدود ۵۰۰۰۰۰ نفر فرزند خود را به دنیا می‌آورند و بقیه جنین‌شان ناخواسته سقط می‌شود» (دیکلمنت و همکاران؛ ۱۹۹۶: ۳۱۵).

وفادار بمانیم، آیا می‌توان راه‌کاری برای مدیریت نیاز جنسی در دنیای جدید یافت؟

گام اول: پیش‌گیری از وقوع دوستی‌های دختر و پسر

به نظر می‌آید از آن‌جا که سبک زندگی جدید غربی که در مسیر عادی‌سازی روابط و دوستی‌های دختر و پسر و تغییر هنجارهای اسلامی به هنجارهای سکولار حرکت می‌کند، در کشور ما روبه‌گسترش و فزونی است، راه حل این معضل، پیش از هر چیز، ترویج سبک صحیح زندگی و اصلاح نگرش جامعه به جایگاه ازدواج است. در آموزه‌های اسلام، مسئولیت‌پذیری در برابر رفتارهای خویش، از ویژگی‌های اصلی انسان است، و از این رو، تنها راه معجز ارضای غریزه جنسی، پذیرش مسئولیت در قبال جنس مخالف در چارچوب قانون ازدواج است؛ پس نخست باید برنامه‌ریزی‌های کلان فرهنگی و اجتماعی ناظر به کم‌کردن و برداشتن فاصله میان بلوغ جنسی و بلوغ اجتماعی باشد؛ و ثانیاً فرهنگ جامعه به گونه‌ای مدیریت شود که زشتی این رابطه‌های خارج از چارچوب ازدواج، جدی انگاشته شود و تحریکات آزاد جنسی در جامعه رو به کاهش باشد. در صورتی که این استراتژی به نحو کلان در جامعه پیاده شود، مشکل چندانی نخواهد ماند و با رفع زمینه‌های شکل‌گیری این دوستی‌ها، صورت مسئله منتفی می‌شود.

در همین فضا می‌توان از راه کارهای مستقیم‌تر ناظر به پیش‌گیری از این دوستی‌ها نیز سخن گفت، راه‌کارهایی که توجهات انسان را به گونه‌ای مدیریت می‌کند که با کاهش جاذبه‌ها و تنش‌های جنسی هم برای خود فرد و هم در محیط اجتماعی، وضعیت به گونه‌ای درآید که یا این نیاز چندان تحریک نشود و یا مطالبه این نیاز در آدمی قابل مهار باشد. این راه‌کارها را می‌توان در محورهای «اندیشه‌ای» (آگاهی بخشی درباره عواقب دوستی‌های دختر و پسر، تفکر در باب فلسفه زندگی و تقویت باور به خدا و جدی گرفتن آخرت)، «گرایشی» (توجه به کرامت خویش و ضرورت مدیریت خواسته‌ها) و «رفتاری» («رعایت حدود الهی»، «مدیریت اوقات فراغت» و...) ارائه داد که در این باره سخنان زیادی گفته شده است.^۱

اما می‌دانیم که وضعیت جامعه ما اکنون به شکلی درآمده که زدودن فاصله میان بلوغ جنسی و اجتماعی چندان سهل و آسان نیست و دست کم نیازمند سیاست‌گذاری و

۱. نگارنده در این زمینه در جای دیگری به تفصیل بحث کرده است (نک: سوزنجی، ۱۳۹۲ الف) همچنین، در فرا تحلیلی که درباره این موضوع انجام شده، می‌توان مصادیق متعددی برای این‌گونه راهکارها مشاهده کرد (نک: احمدی، ۱۳۸۶).

برنامه‌ریزی طولانی مدت است. در این فاصله اگر چه باید کم کردن تنش‌های جنسی و دیگر راه کارهای پیش‌گیری را جدی گرفت؛ اما لازم است برای زمان گذار - یعنی تا وقتی که هنوز این فاصله و این مطالبه هست - چاره‌ای اندیشید.

گام دوم: درمان مسئله دوستی دختر و پسر (از زاویه دختران)

با توجه به تفاوت‌های واقعی میان روحيات و نیازها و حتی نحوه ارضا و برآورده شدن غریزه جنسی میان زن و مرد، راه کارهای اسلام، اقتضائات متفاوتی برای دختران و پسران دارد که هنگام طرح آنها باید بدان تفاوت‌ها توجه کرد. از مهمترین عواملی که موجب تفاوت راه‌حل‌ها برای دختران و پسران می‌شود این است که نیاز به جنس مخالف، یک بُعد مادی (رابطه جنسی) دارد و یک بُعد معنوی (رابطه عاطفی). اگر چه هم در دختر و هم در پسر، هر دو بُعد این نیاز وجود دارد، اما در مجموع، در دختران بُعد معنوی این نیاز بر بُعد مادی آن غلبه دارد؛ و در پسران، بُعد مادی بر بُعد معنوی. به تعبیر دیگر، دختر در درجه اول دنبال یک رابطه عاطفی، و سپس رابطه جنسی است؛ اما پسر در درجه اول خواهان رابطه جنسی است، که چه بهتر که توأم با رابطه عاطفی باشد؛ از این رو، در راه کارهای مربوط به دختران، سرمایه‌گذاری عاطفی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. دیگر این که همان‌طور که به لحاظ جسمی، نقش زن و مرد در رابطه جنسی متفاوت است، به لحاظ روحی و روانی نیز، روحیه مردان ابتدایی و شروع کننده، و روحیه زنان عموماً انعکاسی و پاسخ‌دهنده است. از این رو، غالباً زمانی یک دختر حاضر می‌شود که به لحاظ جسمی خود را در اختیار پسر قرار دهد که ابتدا با برخورد‌های عاطفی و دریافت محبت، آمادگی روحی پیدا کرده باشد. این امر موجب می‌شود شیوه حل مسئله در مورد دختران ویژگی‌های متفاوتی پیدا کند، به طوری که اگر راه کارهای پیش‌گیری و کنترل موفق نبود، باز هم می‌توان با برنامه‌ریزی مناسب، نیاز جنسی دختر را در مراحل متوقف ساخت؛ و در این فضا است که باید راه کار ازدواج موقت را، نه یک راه کار ابتدایی، بلکه در میانه چند راه کار و پس از ناموفق بودن آنها ملاحظه کرد.

پیش از ورود در راه کارها و تعیین جایگاه ازدواج موقت در میان آنها، تذکر چند نکته که به فهم مطلب کمک می‌کند، ضروری است:

۱. این راه کارها در درجه اول برای کسی مطرح می‌شود که در مجموع قصد دارد خود را در فضای دینداری و با رعایت تعالیم اسلام حفظ کند؛ و گرنه کسی که بدون توجه به تعالیم شرع، خود را به آسانی در معرض تحریکات متعدد قرار دهد، معلوم نیست که این راه کارها چه اندازه برایش مؤثر باشد. به تعبیر دیگر، راه کارهای شریعت، راه کارهایی برای کسی است

که ضرورت کنترل متعادل خود را باور دارد، و البته، نمی‌خواهد رهبانیت پیشه کند؛ و گرنه راهی برای ارضای خواسته‌های کاذب کسی که خود را به آسانی در معرض هیجانانگیز افراطی قرار می‌دهد، وجود ندارد. بر همین اساس، پیشنهاد کسانی که برای جلوگیری از دوستی دختر و پسر و ارضای غریزه جنسی «خودارضایی» را به عنوان یک راه مطرح می‌کنند، نیز پیشنهاد ناصوابی است؛ چرا که حتی صرف نظر از آثار سوء این اقدام در زندگی آینده شخص، خودارضایی در اسلام حرام دانسته شده (نک: حر عاملی، ۱۴۱۳: ج ۱۸: ۵۷۵) و گاه در زمره گناهان کبیره و در ردیف زناکاری قرار داده شده است (دستغیب، ۱۳۸۳: ۳۳۲-۳۳۶).

۲. در این جا مسئله دختران و راه‌حلی که برای خود این افراد می‌تواند مطرح شود، مدنظر است و گرنه از منظر کلان، چنان که اشاره شد، وظایف خانواده، جامعه و حکومت (مانند این که معضلاتی را که موجب شده فاصله بلوغ جنسی و زمان تشکیل ازدواج دائم زیاد شود، رفع کنند، زمینه‌های تحریک شهوت را به حداقل برسانند، و...) به قوت خود باقی است.

۳. این راه کارها مبتنی بر یک خط‌مشی کلان است؛ و آن این که با مسئول کردن جوانان در قبال رفتارهای خود با جنس مخالف، و فرهنگ‌سازی لازم در زمینه ازدواج موقت، تلاش شود که این رفتارها تا آن جا که ممکن است تحت مدیریت خانواده‌ها قرار گیرد. بدون پذیرش این خط‌مشی، این راه کارها غیرقابل دفاع خواهند بود.

۴. چنین نیست که تمایل دو جنس مخالف، فقط تمایلی برای ارضای جسمی باشد. چنان که اشاره شد می‌توان میان بُعد معنوی نیاز بین دو جنس مخالف (نیاز عاطفی) و بُعد مادی آن (نیاز به رابطه جنسی) تفاوت گذاشت. البته، در بسیاری از موارد، روی خوش نشان دادن به این نیاز عاطفی و عدم رعایت حریم‌ها، زمینه‌ساز غلیان نیاز به رابطه جنسی می‌شود و شاید به همین جهت است که اسلام موانع متعددی برای جلوگیری از پیدایش این نیاز عاطفی بین دو جنس مخالف - اگر نخواهند در چارچوب ازدواج باشند - قرار داده است (مانند حرمت تنها بودن دو نامحرم در مکان خلوت، و حرمت سخن گفتن و نگاه کردن توأم با ریه). اما توجه به تفاوت این دو نیاز و این که می‌توان از راه‌هایی نیاز اول را بدون ورود در نیاز دوم تأمین کرد، برای فهم راه کارهایی که در ادامه می‌آید، مهم است، و اما راه کارها به ترتیبی که باید مطرح شوند، چنین‌اند:

الف) افزایش تقویت ارتباط عاطفی پدر با دختر

اشاره شد که می‌توان میان «نیاز عاطفی به جنس مخالف» و «نیاز به رابطه جنسی» تفکیک کرد. آنچه از سیاق روایات برمی‌آید و بحث‌های روان‌شناسی نیز موید آن است این است که نیاز دختری که تاکنون تجربه جنسی نداشته، به جنس مخالف، عمدتاً، یک نیاز عاطفی و

احساسی است تا برقراری رابطه جنسی. دختر در درجه اول و پیش از هر چیز مایل است که فردی از جنس مخالف، او را دوست بدارد و به او ابراز محبت کند. عشوهرگری دختران نیز پیش از هر چیز برای جلب توجه و احساسات مرد به سوی خویش است.^۱

بنابر برخی روایات، حیایی که به طور فطری در زن قرار داده شده، بیشتر و شدیدتر از حیای مرد است، و با این که مراحل از این حیا در مراحل مختلفی همچون بلوغ، خواندن خطبه عقد، همبستری، و زایمان زایل می شود، اما مراحلی که باقی می ماند، با توجه به وجود همسر شرعی، می تواند وی را حفظ کند.^۲ شاید از این گونه روایات بتوان استفاده کرد که دختر، در مراحل اولیه بلوغ و مادامی که تجربه رابطه جنسی نداشته، اگر با عوامل بیرونی تحریک نشود و «نیاز وی به محبت از جانب جنس مخالف» به شیوه صحیح برآورده شود، با توجه به وجود آن حیای فطری که مانع غلیان غریزه جنسی می شود، این احتمال که خواستار مراحل بعدی باشد، کاهش می یابد؛ و دختر در حد همان مراحل اولیه، به لحاظ عاطفی ارضاء و اشباع می شود و خواسته اش متوقف می شود. به تعبیر دیگر، اگر کسی که به لحاظ عاطفی به دختر ابراز محبت می کند، خواهان برقراری روابط جنسی نباشد، احتمال این که دختر در همان ابتدا تقاضای رابطه جنسی کند بسیار کم است؛ و غالباً این گونه بوده که پس از ابراز محبت به وی، از او تقاضای رابطه جنسی می شده و او به این تقاضا پاسخ می گفته

۱. حتی در جامعه‌های مثل آمریکا که روابط جنسی آزاد است و داشتن دوست پسر (boyfriend) برای دختران کاملاً عادی و بلکه مطلوب است، بسیاری از دختران هنگام دوستی فکر نمی کنند کار آنها به رابطه جنسی کشیده شود. برای مثال، در یکی از پژوهش‌هایی که در آمریکا در مورد نوجوانانی که روابط جنسی دارند (سن ۱۵ تا ۱۹ سالگی) انجام شده «وقتی محققان برای اولین بار از نوجوانان می پرسند که چرا در جلوگیری از حامله شدن تعلل می کنید؟ با چند پاسخ روبه رو می شوند. [...] سومین پاسخ «عدم تمایل برای تصمیم گیری آگاهانه درباره فعالیت جنسی» است. برای مثال، می گویند «من تنها انتظار داشتم روابط نزدیک تری با دوست پسر داشته باشم» یا «من برنامه ریزی داشتم که رابطه جنسی نداشته باشم». [دو پاسخ قبلی، یکی «عدم دسترسی به وسایل جلوگیری» و دیگری «ترس از عوارض جانبی این وسایل، یا ترس از این که والدین بفهمند آنها درگیر روابط جنسی اند» است] «خدایاری فرد و عابدینی، ۱۳۸۶: ۹۵». این نشان می دهد که حتی در چنان محیطی که تحریکات جنسی شدید است و امکان ارتباط جنسی نیز فراهم است و به ظاهر قبحی هم برای این کار وجود ندارد، جمع زیادی از دختران، در ابتدای دوستی با جنس مخالف، به چیزی بیش از رابطه عاطفی نمی اندیشند.

۲. امام صادق ۷ فرمود: «الْحَيَاءُ عَشْرَةٌ أَجْزَاءُ تَشَعُّ فِي النِّسَاءِ وَوَاحِدَةٌ فِي الرِّجَالِ فَإِذَا حَاصَتْ ذَهَبَ جُزْءٌ مِنْ حَيَاتِهَا وَإِذَا تَزَوَّجَتْ ذَهَبَ جُزْءٌ فَإِذَا افْتَرَعَتْ ذَهَبَ جُزْءٌ وَإِذَا وَلَدَتْ ذَهَبَ جُزْءٌ وَيَبْقَى لَهَا خَمْسَةٌ أَجْزَاءُ فَإِذَا فَجَرَتْ ذَهَبَ حَيَاؤُهَا كُلَّهُ وَإِنْ غَفَّتْ بَقِيَ لَهَا خَمْسَةٌ أَجْزَاءً»؛ حیا ده قسمت دارد که نه‌تای آن در زنان و یکی در مردان است. پس هنگامی که زنی عادت ماهیانه اش شروع شود، یک جزء از حیایش می رود؛ وقتی ازدواج کرد، جزء دیگر؛ وقتی همبستر شد، جزئی دیگر؛ وقتی فرزندی به دنیا آورد، جزئی دیگر؛ و برای وی پنج جزء باقی می ماند. اگر مرتکب فحشا شود، کل حیای وی از دست می رود و اگر پاکدامنی پیشه کند، آن پنج جزء برایش باقی می ماند (صدوق، ۱۴۰۹: ۴۶۸/۳؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۲۴۴/۱۰۰).

است. بدین سان اگر فردی از جنس مخالف که طمع جنسی به دختر ندارد و علی القاعده به او پیشنهاد رابطه جنسی نمی‌دهد (مانند پدر) دائماً به دختر محبت کند، می‌تواند نیاز عاطفی وی را رفع کند، بدون این که نیاز به رابطه جنسی در او فعال شود.^۱ شاید یکی از حکمت‌هایی که اذن پدر برای ازدواج دختر شرط شده، همین باشد. در روایات اسلامی تأکید فراوانی بر محبت کردن پدر به دختر شده است. این محبت در بسیاری از موارد اگر به گونه‌ی درست تحقق یابد می‌تواند در فاصله بلوغ جنسی تا زمان ازدواج دائم، آن نیاز دختر به جنس مخالف را برآورده سازد، به گونه‌ای که دختر دیگر انگیزه چندانی برای ارتباط با فرد نامحرم نداشته باشد. اگر توجه شود که این اذن تنها توسط پدر و جد می‌تواند صادر شود و در صورت فوت آنها، این اذن ساقط است، شاید بتوان احتمال داد که چنین محبتی که بتواند نیاز دختر به جنس مخالف را برآورده و مرتفع کند - یعنی ابراز محبتی که هم کاملاً عاطفی و احساسی باشد و هم طمع جنسی در مرد وجود نداشته باشد - عمدتاً توسط پدر یا جد قابل ارائه است.^۲ در هر صورت در این جا اگر پدر به وظیفه خود درست عمل کند، تا اندازه‌ی زیادی مشکل مرتفع می‌شود.^۳

۱. توجه شود که البته این اشباع عاطفی توسط پدر زمانی می‌تواند مؤثر باشد که کنجکاوای جنسی دختر بر حیا فطری وی غلبه نکرده باشد. در پسران به خاطر مسئله احتلام و جنابت، حتی قبل از برقراری رابطه جنسی با جنس مخالف، پسر درک و تجربه‌ای از لذت جنسی دارد؛ اما دختران، تا پیش از رابطه جنسی، تجربه کاملی از این لذت ندارند و در حالت طبیعی، حیا فطری، مانع ابراز تمایل آنها به برقراری کامل رابطه جنسی می‌شود. به ظاهر مهمترین عاملی که می‌تواند بر این حیا فطری غلبه کند، حس کنجکاوای است و از همین روست که اگر تحریکات خارجی (مانند تصاویر و فیلم‌ها و حکایات مستهجن) برای او زیاد باشد یا مدت زمان زیادی از بلوغ جنسی او گذشته باشد که به‌طور طبیعی، برای مثال، اطلاعاتی که به دست آورده حس کنجکاوای وی را تحریک کرده باشد، در چنین شرایطی، معلوم نیست حیا فطری و محبت پدر برای عدم ابراز تمایل وی کفایت کند و اگر راه شرعی برایش باز نباشد و امر قوی‌تری (مانند عقاید راسخ دینی) مانع وی نشود، احتمال پیشنهاد رابطه نامشروع از جانب وی زیاد می‌شود.

۲. بدین صورت که اگر آنها در قید حیاتند، چون عملاً امکان رفع نیاز دختر وجود دارد، فشار جنسی دختر به حدی نمی‌رسد که مضطر به رابطه با مرد دیگر شود؛ به همین دلیل، این رابطه منوط به اذن آنها شده؛ اما در جایی که آنها نباشند، چون کس دیگری نمی‌تواند این نیاز را مرتفع کند، اذن کس دیگری لازم نیست. البته، چنان که اشاره شد این مطلب، صرفاً یک احتمال است و به عنوان یک عامل (و نه تنها عامل) از عوامل متعددی است که می‌تواند به عنوان فلسفه اذن پدر در نظر گرفته شود. به ظاهر عامل مهمتر، ناآشنایی دختران با فریب‌های پسران، و زودباور بودن آنها در زمینه‌های احساساتی و عاطفی است.

۳. متأسفانه کم نیستند پدرانی که به دلایل مختلف رفتار سردی با فرزندان خود دارند و گاه به خاطر تلقی نادرست از مفهوم ابهت پدری، محبت خود نسبت به فرزندان خویش را مخفی می‌کنند. در چنین مواردی، لزوماً راه برای دختر بسته نیست. در این شرایط، حتی اگر دیگران هم نتوانند چنین پدری را به رفتار صحیح هدایت کنند، خود دختر می‌تواند با رفتارهای محبت‌آمیز و مداومت در ابراز محبت به پدر - که این ابراز محبت، نه تنها زبانی، بلکه باید از طریق انجام کارهایی برای پدر، مانند به استقبال وی رفتن هنگام ورود وی به منزل، مرتب و آماده کردن لباس وی، و... ←

البته، نقش مادر را در این زمینه نباید نادیده گرفت؛ هرچند نقش وی در این مسئله، بیشتر غیرمستقیم است. یکی از خواسته‌های جنس زن از جنس مرد، اقتدار و ابهت است. این مطلب، همان‌طور که در مورد زن نسبت به شوهرش صدق می‌کند، در مورد دختری که قرار است فعلاً و در دوره گذار، محبت پدرش نیاز وی را برآورده سازد نیز صادق است. پدری بر دختر خود تاثیرگذار است و می‌تواند نیاز عاطفی وی را برآورده نماید که دخترش اقتدار و ابهت وی را قبول داشته باشد. این اقتدار و ابهت در درون خانواده، بیش و پیش از هر چیز با توجه به رفتاری که همسرش با وی دارد، نزد دختر بروز می‌یابد و تثبیت می‌شود. به تعبیر ساده‌تر، پدری نسبت به دختر خود اقتدار و ابهت لازم را دارد، که در خانه و نزد همسرش این اقتدار و ابهت وی حفظ شده باشد. شاید یکی از علل تأکید اسلام بر حفظ احترام همسر، همین حفظ اقتدار وی در خانه و نزد فرزندان باشد.^۱ به هر حال، اگر والدین به وظایف خود در قبال هم‌دیگر و در قبال دختر خود درست عمل کنند، می‌توان امید داشت که احتمال تاثیر فساد جامعه پیرامونی بر دختر نیز کاهش یابد.

بدین ترتیب، والدین در درجه اول، برای حفظ دختر از آلوده شدن به روابط نامشروع دو وظیفه دارند: الف) کنترل اجمالی محیط زندگی دختر و دور نگه داشتن وی از تحریکات کاذبی که از طریق برنامه‌های ماهواره‌ها، فیلم‌ها، اینترنت، پسران لابیالی و... در یک کلام - محیط نامطلوب اجتماعی، برای او پیش می‌آید و ب) افزایش کمی و کیفی ارتباط محبت‌آمیز میان پدر و دختر، و حفظ جایگاه پدر توسط مادر.

ب) تسهیل در ازدواج و برقراری ازدواج دائم با مسئولیت محدودتر

یکی از موضوعاتی که ذهن بسیاری از دختران و پسران را به خود مشغول می‌کند، ازدواج و تشکیل خانواده است. متأسفانه برخی از والدین از روی دلسوزی ناشی از جهالت، مایلند هیچ یک سختی‌هایی که خود در زندگی دیده‌اند، برای فرزندان‌شان پیش نیاید و انتظار دارند زمانی فرزندان‌شان به ازدواج اقدام کنند که همه امکانات فراهم باشد. از این رو، روال‌های سخت‌گیرانه‌ای را، چه از زاویه خود دختر (مانند این که هنوز جهیزیه‌ات کامل نشده است)، و چه از زاویه همسر احتمالی وی (خواستگارت خانه و ماشین و... ندارد)، در پیش می‌گیرند که مرتب ازدواج دختر به تاخیر می‌افتد. اگر هم تمایل خود برای ازدواج را مطرح کند با این

←
تحقق پذیرد - عاطفه پدری و ابراز محبت پدر نسبت به خود را در وی برانگیزاند.

۱. البته، از زاویه اقتدار، این سخن در مورد مادر نیز جاری است: مادری نزد فرزندان خویش اقتدار و احترام و حرف‌شنوی دارد که همسرش در خانه و نزد فرزندان احترام وی را حفظ کرده باشد.

پاسخ روبه‌رو می‌شود که «هنوز زود است». اما نوجوان و جوان چقدر باید صبر کنند؟ او می‌بیند در حالی که رسیدن به زندگی مقبول و دسترسی به زوج مناسب این اندازه دشوار است، برقراری ارتباط با جنس مخالف در قالب دوستی‌های مخفی به سادگی امکان‌پذیر است. به تعبیر دیگر، اگر خواستگاری برای دختر پیدا شود، با چنان شرایط دشواری روبه‌رو می‌شود که پشیمان می‌شود، اما همین خواستگار اگر نخواهد از راه شرعی و قانونی اقدام کند، به سادگی امکان برقراری انواع ارتباط، حتی تا حد رابطه جنسی، با همین دختر را دارد. ایجاد چنین شرایط دشواری، پیامی ساده و روشن هم به دختر و هم به پسر می‌دهد و آن این است که به جای اندیشیدن به ازدواج، در اندیشه برقراری روابط پنهانی باشید. البته، هر میزان رنگ‌مایه‌های آموزه‌های دینی و عفاف و تقوا در فرد پررنگ‌تر باشد، احتمال این که به این پیام شیطانی جواب مثبت دهد، کمتر می‌شود؛ اما آیا شیطان آسوده می‌نشیند؟ این جاست که باب توجیهات باز می‌شود و برای مثال، با این توجیه که «برای ازدواج هم آشنایی لازم است» این دوستی‌ها آغاز می‌شود.^۱

پس بی‌شک، یکی از وظایف مهم خانواده‌ها (و نیز دختر و پسر) ساده گرفتن ازدواج و کاستن از انتظارات است.^۲ اگر دختری شریک زندگی مناسبی داشته باشد و زندگی شیرینی را، ولو در یک خانه اجاره‌ای، تجربه کند، بسی بهتر از این است که به دور از چشم والدین و با نگرانی همیشگی، روابط غیرمنضبطی را با افرادی برقرار کند که به یقین، خیرخواه او نخواهند بود.

یکی از راه‌کارهایی که در جامعه ما وجود دارد و ترویج آن می‌تواند نقش مؤثری در حفظ جوانان داشته باشد، «ازدواج دائم با مسئولیت محدود» است که در ادبیات عمومی از

۱. بسیاری از خانواده‌ها گمان می‌کنند که تقوا و فرهنگ مذهبی می‌تواند مانع محکمی در برابر برقراری این دوستی‌ها باشد. اگر چه به هیچ وجه نباید نقش تقوا و فرهنگ مذهبی را نادیده گرفت و قطعاً توان مقاومت فرد متقی در برابر این وسوسه‌ها بسیار بیشتر است، اما اشتباه است اگر بخواهیم به بهانه تقوای درونی از برنامه‌ریزی بیرونی شانه خالی کنیم. مروری بر تعالیم اسلام نشان می‌دهد که، به‌ویژه در عرصه‌های جنسی، اسلام صرف بسنده کردن به تقوای درونی را برای رفع مشکل کافی نمی‌داند (برای مثال، خلوت کردن زن و مرد نامحرم را حرام می‌شمارد؛ یعنی غریزه جنسی به قدری قوی است که به تقوای درونی زن و مرد نامحرم اعتماد نکرده، بلکه اصرار دارد برنامه‌ریزی‌های خارجی به‌گونه‌ای باشد که این دو در موقعیتی که امکان روابط نامشروع برایشان فراهم است، قرار نگیرند).

۲ این مسئله که به خاطر مسائل اقتصادی، مانع ازدواج دختر و پسر نشوید، هم در آیات قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و خداوند وعده داده که اگر آنها فقیر هم باشند، خداوند با فضل خود آنها را بی‌نیاز می‌کند: (وَأَنْكحُوا الْاَيَامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (نور/۳۲)؛ و هم در روایات و سیره معصومین: «بر این نکته تصریح شده، چنان‌که امام باقر ۷ از پیامبر اکرم ۹ روایت کرده‌اند که ایشان می‌فرمایند: «اگر پسری به خواستگاری دختر شما آمد که خلق و خو و دینش را پسندید، به ازدواج آنها اقدام کنید؛ که اگر نکنید [و برای مثال، مسائل اقتصادی و امثال آن را بهانه کنید]، به فتنه و فساد عظیم خواهد انجامید» (کلینی، ۱۳۸۳: ۳۴۷/۵).

آن با تعبیری همچون «نامزدی» یا «فاصله انداختن میان عقد و عروسی» یاد می‌شود. اگرچه در شرایط کنونی، غالباً این گزینه در مواردی انجام می‌شود که طرفین آمادگی کامل برای ازدواج دارند و تنها جهت آشنایی بیشتر با روحیات هم‌دیگر چنین دوره‌ای را قرار می‌دهند، اما می‌توان این حالت را گسترش داد و برای مواردی که دختر احساس نیاز به رابطه با جنس مخالف می‌کند، اما هنوز خودش یا خانواده‌اش آمادگی لازم را ندارند، نیز تجویز کرد. در این حالت والدین توجه دارند که هنوز فرزندشان به درجه‌ای نرسیده که آمادگی ورود در زندگی کاملاً جدید و تشکیل خانواده را داشته باشد، اما چون نیاز وی را جدی می‌بینند، سعی می‌کنند فردی را که هم‌شان فرزندشان است و می‌تواند برای ازدواج با وی مناسب باشد، پیدا کنند؛ دختر و پسر را برای هم‌دیگر نشان کنند و با خواندن خطبه عقد، آن دو را به هم محرم سازند؛ اما از همان ابتدا توافق می‌کنند که تا مدتی، برای مثال، تا پایان تحصیلات، دختر در خانه پدر زندگی کند.

بدین ترتیب، دختر از آن‌جا که می‌تواند روابطی با یک پسر به نحو مشروع و مجاز داشته باشد، نیازش اشباع می‌شود و در حالی که هنوز بار مسئولیت خانواده بر دوشش سنگینی نکرده، کم‌کم خود را آماده ورود به خانه و خانواده جدید می‌سازد. چنین الگویی، به لحاظ فقهی نیز مشکلی ندارد؛ زیرا عملاً با الهام از مفهوم حقوقی ازدواج موقت (ازدواجی که بار مسئولیت کمتری بر دوش طرفین می‌گذارد، نه پسر ملزم به پرداخت نفقه است و نه دختر ملزم به تمکین از همسر در مسائل اجتماعی است) ارائه شده است؛ یعنی تنها تفاوتش با ازدواج موقت آن است که طرفین متعهد به ادامه زندگی مشترک هستند و برای جدایی نیازمند طلاق‌اند؛ اما حسن آن این است که با بار فرهنگی منفی‌ای که ازدواج موقت را دربر گرفته روبه‌رو نیست و انجام آن در جامعه ساده‌تر است. اگرچه در عرف کنونی، این کم‌کردن مسئولیت‌ها در چنین ازدواجی تنها با توافقات شفاهی انجام می‌پذیرد، اما طرفین می‌توانند با افزودن «شرایط ضمن عقد» به متن عقدنامه، به این توافقات بار حقوقی ببخشند تا برای طرف مقابل الزام‌آور شود.

یکی از مزایای این اقدام - که از مزیت‌های ازدواج موقت نیز هست - این است که چون رابطه دختر و پسر در این حالت رسمیت می‌یابد، امکان ارائه آموزش‌های جنسی مورد نیاز به دختران فراهم می‌آید. یکی از مهمترین مشکلات روابط آزاد در دختران این است که چون بسیاری از دختران از ابتدا قصد برقراری روابط جنسی نداشته و آگاهی‌های لازم را کسب نکرده‌اند و اطلاعاتی را هم که دارند، از منابع غیرمعتبر به دست آورده‌اند، به تدریج، دچار مشکلات متعددی (چه از حیث بیماری‌های مقاربتی و چه از حیث بارداری‌های

ناخواسته) می‌شوند؛^۱ در حالی که اگر قبل از آغاز دوستی - که رسماً با خواندن خطبه عقد آغاز می‌شود - بتوان آموزش‌های لازم را به وی ارائه داد، می‌توان جلوی بسیاری از این مشکلات را گرفت.

از سوی دیگر، یکی از مشکلات ارائه عمومی آموزش‌های جنسی این است که خود این آموزش‌ها زمینه اشتیاق به این روابط را تشدید می‌کند و از این رو، آموزش همگانی آنها با چالش‌هایی روبه‌روست؛ اما در حالت پیشنهادی، اولاً نیازی نیست که این بحث‌ها به عنوان آموزش همگانی، برای مثال، در سطح مدرسه یا دانشگاه، مطرح شود؛ بلکه افرادی که می‌خواهند به این گونه دوستی‌های مشروع اقدام کنند، (همانند دیگر ازدواج‌های متعارف) با اطلاع و هدایت خانواده‌ها در جریان این آموزش‌ها قرار می‌گیرند، و ثانیاً در خصوص افراد محل بحث، چون قرار است به صورت رسمی، با خواندن خطبه عقد، امکان برقراری رابطه میان دختر و پسر مهیا شود، تشدید اشتیاق حاصل از کسب این اطلاعات، لزوماً مخرب نخواهد بود و جامعه نیز قبیحی از حیث آموزش این رفتارها به دختران مشاهده نمی‌کند؛ در نتیجه عملاً امکان پیش‌گیری از آن مشکلات بیشتر می‌شود.

ج) ازدواج موقت با شرط رفتارهای جنسی محدود

اما اگر به هر دلیل، اشباع عاطفی دختر توسط پدر حاصل نشد (برای مثال، به دلایل مختلف اجتماعی، تحریکات خارجی به نحوی تشدید شد که حس کنجکاوی جنسی دختر بر حیای فطری او چیره گشت و برنامه‌های تفریحی خانواده و محبت پدری نتوانست مانع فعال شدن تمایل جنسی وی شود)، و امکان «ازدواج دائم با مسئولیت محدود» نیز وجود نداشت، چه باید کرد؟ راه کاری که با توجه به تعالیم اسلام می‌توان پیشنهاد داد، ازدواج موقت است.^۲ در اسلام، ازدواج به دو قسم «دائم» و «موقت» (در اصطلاح، «متمعه») تقسیم می‌شود.^۳ تفاوت

۱. چنان که پیشتر اشاره شد، بلکه حتی در جامعه اروپا، درصد زیادی از دخترانی که ناخواسته باردار شده بودند، علت حاملگی خود را این معرفی کرده بودند که فکر می‌کردیم رابطه دوستی ما در حد رابطه عاطفی بماند و باور نمی‌کردیم که به این مرحله برسد.

۲. این مسئله که خداوند در قوانین خود در باب شیوه ارضاء و برآوردن غریزه جنسی، ملاحظه امکانات افراد مختلف را نموده و از همین رو، افزون بر ازدواج عادی، باب ازدواج موقت را نیز (برای افراد خاص) گشوده، مطلبی است که نه فقط معاصرین (نک: مطهری، ۱۳۶۹: ۵۹-۶۱)، بلکه اصحاب ائمه نیز مورد تأکید قرار می‌داند؛ برای مثال، هشام بن حکم، (از اصحاب امام صادق و امام کاظم ع) فلسفه تشریح ازدواج موقت را همین ملاحظه می‌داند و تبیین می‌کند که چرا با این که فلسفه باز کردن باب ازدواج موقت، نیاز افراد خاص است، اما خداوند قانون را به نحو عام و قابل استفاده برای همه ارائه کرده است (کلینی، ۱۳۸۳: ۳۶۳/۵-۳۶۴).

۳. مسئله ازدواج موقت (تمعه) به صراحت در قرآن کریم ذکر شده است: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَفْوَاهِكُمْ

حقوقی ازدواج موقت با ازدواج دائم در این است که، «ازدواج موقت از لحاظ حدود و قیود، آزاد- یعنی وابسته به اراده و قرارداد طرفین- است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۶). این بدان جهت است که هدف از آن، محرم شدن یا صرف لذت بردن از هم‌دیگر است و طرفین فعلاً نمی‌خواهند تشکیل خانواده دهند؛ اما هدف اصلی ازدواج دائم، تشکیل خانواده و بنیان‌گذاری یک زندگی مشترک است، و محرم شدن و التذاذ جنسی، از ثمرات این اقدام است.^۱

تفاوت مهم ازدواج موقت با روابط آزاد جنسی این است که در روابط آزاد، طرفین هیچ مسئولیتی در قبال یک‌دیگر ندارند؛ از این روست که در روابط آزاد، چون روابط از دوستی‌های ساده آغاز می‌شود و به تدریج و بدون برنامه‌ریزی- به‌ویژه بدون آمادگی‌های لازم در دختر- پیش می‌رود، غالباً دختر است که به لحاظ فرهنگی لطمه اصلی را متحمل می‌شود. اما در ازدواج موقت، چون طرفین در قالب یک قانون مشروع به روابط با هم‌دیگر اقدام می‌کنند، مسئولیت رفتارهای خود را می‌پذیرند و نسبت به هم احساس مسئولیت می‌کنند. آشکارترین ابعاد این مسئولیت‌پذیری اموری است مانند این که مرد خود را در قبال فرزندی که ممکن است به‌طور ناخواسته به دنیا بیاید، مسئول می‌بیند؛ و یا این که دختر به خاطر رعایت شرع، عملاً تنها با یک پسر رابطه برقرار خواهد کرد.

همچنین اگر توجه کنیم که ازدواج موقت، به‌ویژه در مورد دختر باکره، به معنای برقراری تمامی روابط جنسی نیست، می‌توان و حتی شاید لازم باشد با شروط ضمن عقد، محدوده‌هایی برای این روابط برقرار کرد؛ و در این جا بُعد دیگری از ثمرات این مسئولیت‌پذیری را می‌توان مشاهده کرد؛^۲ چرا که دیگر دختر غافلگیر نمی‌شود و این‌گونه

←
 مُخْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاوَيْتُمْ بِهِ مِنَ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ (نساء: ۴: ۲۴)؛ و غیر از این [زنان نامبرده] برای شما حلال است که [زنان دیگر را] به وسیله اموال خود [با دادن مهریه] طلب کنید در صورتی که پاکدامن باشید و زناکار نباشید؛ و زنانی را که متعه کرده‌اید مهرشان را به عنوان فریضه‌ای به آنان بدهید؛ و بر شما گناهی نیست که پس از [تعیین مبلغ] مقرر با یک‌دیگر توافق کنید [که مدت عقد یا مهر را کم یا زیاد کنید].

۱. بر همین اساس، به لحاظ شرعی حتماً باید مدت رابطه در ازدواج موقت ذکر شود و با پایان یافتن مدت، زن و مرد مانند گذشته به یک‌دیگر نامحرم می‌شوند و برای جدایی آنها دیگر طلاق نیاز نیست؛ و همچنین حقوق و وظایفی که زن و شوهر در زندگی خانوادگی نسبت به هم دارند (مانند این که تامین معاش، پوشاک و مسکن [= نفقه] زن بر عهده مرد است، خروج زن باید با اذن مرد باشد، از هم‌دیگر ارث می‌برند، جلوگیری از بچه‌دار شدن نیازمند اجازه طرفین است، و...) در ازدواج موقت وجود ندارد. البته، در ازدواج موقت هم همانند ازدواج دائم، زن باید «عده» نگهدارد (یعنی تا مدت معینی پس از جدایی، حق ازدواج با مرد دیگر را ندارد) هر چند زمان عده ازدواج موقت متفاوت است.

۲. برای مثال، می‌توان شرط گذاشت که حد روابط دختر و پسر در حد گفت‌وگوها و نگاه‌های عاطفی و صمیمانه (که اغلب به خاطر ریه‌ناک بودن، به خودی خود، حرام است)، برداشتن مراتبی از حجاب، و یا... باشد. این مطلب که شرط ←

نیست که رابطه به تدریج و بی‌این که دختر متوجه شود، پیش برود؛ بلکه چون طرفین از ابتدا با رعایت شرع و دینی و اخلاقی دانستن اقدام خود، به این عرصه وارد شده‌اند، اگر احیاناً پسر بخواهد از محدوده‌های توافق شده فراتر برود، باید توافق آگاهانه دختر را جلب کند، و همین مانع غافلگیری وی می‌شود.

به اعتقاد برخی «اگر باب این روابط ولو به صورت محدود باز شود، حتماً پسر کاری خواهد کرد که کم‌کم دختر تا انجام آخرین مراحل راضی شود» اما لزوماً این گونه نیست و بهترین شاهد آن همین است که در وضعیت کنونی که این دوستی‌ها در فضای غیرشرعی رخ می‌دهد، چنان نیست که همواره از دختران رفع بکارت شود. البته، شاید برخی از پسران از همین قانون نیز سوءاستفاده کنند، اما نکته مهم این است که در وضعیت کنونی که دوستی‌های غیرشرعی رخ می‌دهد، آیا وضعیت بهتری حاکم است؟ توجه شود که این راه کار، توصیه ابتدایی به دختران نیست، بلکه راه کاری است برای دخترانی که در معرض این روابط قرار گرفته و اگر راه مشروع مقابل آنها نباشد به راه‌های نامشروع (که متأسفانه در حال شیوع است) کشیده می‌شوند، آن هم وضعیتی که یک دختر با چندین پسر ممکن است رابطه برقرار کند. در واقع، یک تفاوت مهم این نوع حل مسئله در مقایسه با وضعیت موجود، این است که در بحث حاضر، طرفین چون در فضای دینی به این عمل اقدام کرده‌اند، احتمال این که تا آخر به ضوابط دینی پای‌بند بمانند، بسیار بیشتر از حالتی است که از ابتدا این روابط را در خارج از چارچوب فضای شرعی آغاز می‌کنند.

د) ازدواج موقت بی‌قید و شرط

اگر در مورد دخترانی که احتمال می‌دهیم در شرف ورود در دوستی‌های غیرمجاز هستند، بحث «ازدواج موقت با رفتارهای جنسی محدود» (که دست کم، رفع بکارت نشود) مطرح می‌شود، در مورد دخترانی که به این دوستی‌ها کشیده شده و رابطه جنسی را تجربه کرده و از آنها رفع بکارت شده و امکان یا آمادگی ازدواج دائم ندارند، باید راه کار ازدواج موقت را به گونه‌ای جدی‌تر مطرح کرد. دختران تا پیش از برقراری رابطه جنسی کامل، تجربه‌ای از لذت کامل جنسی ندارند و اگر تمایلی به رابطه کامل داشته باشند، این تمایل، در درجه اول

کنند روابط جنسی کامل برقرار نشود، از ویژگی‌های ازدواج موقت است؛ و حتی در روایات متعددی، در بحث ازدواج موقت با دختران باکره، توصیه‌های شدیدی شده که از دختر رفع بکارت نشود (کلینی، ۱۳۸۳: ۴۶۲/۵-۴۶۳). گویا در ازدواج دائم چنین شرطی مجاز نیست، اما در ازدواج موقت مجاز است و مرد حق تخطی ندارد (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۷۲/۲-۷۳)، مگر این که رضایت زن را برای رفع این شرط جلب کرده باشد.

از مقوله کنجکاوی جنسی است که حیای فطری آنها غالباً بر این حس کنجکاوی غلبه می‌کند. چیزی که می‌تواند بر این حیای فطری غلبه کند، «اشباع عاطفی» همراه با «تحریکات جنسی» است. از این روست که اگر خانواده، دختر را از وقوع در معرض تحریکات جنسی (همانند دیدن فیلم‌ها و تصاویر و شنیدن حکایت‌های مستهجن) حفظ کند، و پدر نیز وظیفه خود در اشباع عاطفی دختر را به‌خوبی انجام دهد، حیای فطری تا اندازه‌ی زیادی بر کنجکاوی جنسی غلبه می‌کند و دختر حفظ می‌شود.

پسرانی هم که قصد غلبه بر دختران را دارند دقیقاً از همین مکانیسم استفاده می‌کنند، یعنی کار خود را با اشباع عاطفی (ابراز محبت) آغاز می‌کنند و این اشباع عاطفی را با تحریکات جنسی^۱ توأم می‌سازند تا کم‌کم کنجکاوی جنسی دختر بر حیای فطری‌اش غلبه کند و وی خواهان روابط جنسی بیشتر شود. اگر این روابط عاطفی به نحوی بود که همراه با احساس رضایت و لذت به حد رفع بکارت رسید، دختر حالت جنسی جدیدی را تجربه کرده است و وضعیت چنین دختری با دختری که چنین حالتی را تجربه نکرده متفاوت است. چنین دختری، از این پس، خود خواهان تکرار این تجربه است و دیگر این‌گونه نیست که فقط پس از دعوت و ابزار محبت از سوی جنس مخالف، خواستار این رابطه شود، بلکه چه بسا ممکن است از این پس، او پیشنهاد رابطه جنسی به پسران بدهد. برای چنین دختری، اگر امکان ازدواج دائم فراهم نباشد، قطعاً باید امکان ازدواج موقت آن هم بدون محدودیت، را فراهم کرد، وگرنه نه تنها احتمال اقدام ابتدایی وی به برقراری روابط نامشروع زیاد است؛ بلکه عامل ترویج گناه در جامعه نیز می‌تواند باشد. البته، باید تلاش کرد که وضعیت چنین دختری به سمت «ذواقیت»^۲ کشیده نشود، هر چند خود مسئله عدم جواز شرعی ارتباط وی با بیش از

۱. مقصود از تحریکات جنسی، تنها تماس‌های بدنی نیست، هر چند که این تماس‌ها مهم‌ترین آنهاست؛ بلکه برای هر یک از حواس بدن، عرصه‌ای برای تحریکات جنسی وجود دارد و از همین رو، در اسلام محدودیت‌های تحریکات جنسی، تنها محدودیت‌های لمسی نیست، بلکه برای بینایی، شنوایی، بویایی و چشایی هم محدودیت‌هایی مطرح شده است. غالباً در فضاهایی که پسر قصد دارد روابط را از روابط عاطفی به سمت روابط جنسی پیش ببرد، از موسیقی‌های تحریک‌کننده، تصاویر مستهجن، پوهای محرک، و مشروبات الکلی نیز استفاده می‌شود.

۲. «ذواقیت» به این معناست که فرد مایل باشد دائماً لذت ارتباط با اشخاص مختلف را بچشد. روایات متعددی در این زمینه وارد شده است از جمله، امام صادق ع روایت کرده‌اند که در زمان پیامبر ص شخصی بود که ازدواج می‌کرد و زنش را بدون دلیل رها می‌کرد و ازدواجی دیگر می‌کرد، خبرش به حضرت رسید، فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْغِضُ أَوْ يَلْعَنُ كُلَّ ذَوَّاقٍ مِنَ الرِّجَالِ وَ كُلِّ ذَوَّاقَةٍ مِنَ النِّسَاءِ» (کلینی، ۱۳۸۳: ۵۴/۶). اگرچه اغلب بحث ذواقیت در مورد مردان مطرح می‌شود (برای مثال: مطهری، ۱۳۶۹: ۷۷)، اما این روایت نشان می‌دهد که این مسئله برای زنان نیز ممکن است؛ و اگرچه پاره‌ای از زنان به دلیل مشکلات اقتصادی و اجتماعی و... به فحشا روی می‌آورند، اما به نظر می‌رسد که مسئله ذواقیت نیز در تحقق فحشا نقش دارد.

یک نفر به ضمیمه مسئله ضرورت «عده» نگه داشتن، عامل مهمی برای جلوگیری از آنها برای افتادن در وادی «ذواقیت» است؛ چرا که هر بار که بخواهد شریک جنسی خود را عوض کند، مدت مدیدی از این رابطه محروم می‌شود.

چاره‌اندیشی برای دغدغه‌های اجتماعی درباره ازدواج موقت

از آنجا که بحث ازدواج موقت در جامعه غالباً با افراط و تفریط‌هایی روبه‌رو بوده، و نیز بدبینی‌ها و مقاومت‌هایی در این زمینه وجود دارد، ترویج این راه‌کار نیازمند فرهنگ‌سازی است و در این مسیر هنگام توصیه ازدواج موقت برای دختران، باید نکاتی را در نظر گرفت:

۱. تا آنجا که ممکن است، این روابط باید تحت نظارت خانواده باشد^۱ و وجود چنین روابطی تحت نظارت خانواده، به‌ویژه چون کاملاً مطابق با شرع است، لطمه جدی‌ای^۲ به شخصیت دختر و پسر نخواهد زد؛ چرا که خداوندی این قانون را وضع کرده که خالق است و بیش از همه به ظرافت‌های وجودی دختران آگاه است.

۲. در شرایط فرهنگی کنونی کشور، بسیاری از پدران به دلیل تعصبات یا نگرانی‌های فرهنگی با چنین اقدامی مخالفت می‌ورزند؛ و اگر منطق پیش‌گفته پذیرفته شود، باید برای رفع این تعصبات و نگرانی‌ها چاره‌ای اندیشید. یک راه این است که آنها را از عواقب سوء این تعصبات آگاه سازیم تا دریابند که اگر آنها - چه به خاطر سهل‌انگاری و چه حتی با وجود رفتارهای سنجیده و انجام مراقبت‌های لازم برای جلوگیری از وقوع در فضاهای تحریک‌کننده - نتوانسته‌اند کاری کنند که تا پیش از زمان ازدواج دائم، نیاز دختر به ارتباط جنسی فعال نشود، اگر تدبیری برای ارضای شرعی نیاز غریزی وی نیندیشند - در بسیاری از موارد - آن دختر به‌طور مخفی و از راه نامشروع این نیاز و خواسته را برآورده خواهد کرد و

۱. بنابر فتوای اغلب مراجع تقلید معاصر، اذن پدر برای ازدواج موقت دختر باکره شرط است (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۰: ۳۸۷/۲، مسئله ۲۳۷۶) و رعایت این شرط عملاً مستلزم آگاهی و نظارت خانواده بر این رابطه است.

۲. برخی بر این باورند که «دختران به دلیل وابستگی عاطفی به طرف مقابل، پس از اتمام مدت متعه، ضربه روحی می‌خورند و به دلیل تجربه جنسی قبل از ازدواج، شور جنسی و عشق کمتری در آغاز زندگی مشترک خواهند داشت». از آنجا که تحقیق میدانی مشخصی در این فضا انجام نشده، نمی‌توان میزان صحت سخن فوق را مشخص کرد؛ اما حتی اگر این سخن پذیرفته شود، باید توجه کرد که راه‌کار پیشنهادی فوق در عرصه‌ای است که دختر تمایل به جنس مخالف دارد و در صورت عدم وجود راه مشروع، چه بسا در مسیر نامشروع بیفتد؛ و بی‌شک این اقدام مشروع که نوعی انضباط و محدودیت در روابط را نیز در پی دارد، بسیار سالم‌تر از ارتباط آزاد خواهد بود. توجه شود که این راه حل، برای وضعیت واقعی و در مقام تصمیم‌گیری بین این گزینه‌های موجود ارائه شده است، نه برای وضعیت آرمانی. ضمن این‌که که اگر حکمت خدا را قبول داریم، بی‌شک راهی که شرع برای انسان گشوده، چنان نخواهد بود که مسیر اصلی زندگی انسان را مخدوش کند؛ از همین رو از تعبیر «لطمه جدی» استفاده شد.

آنگاه که مسیر مخفی و نامشروع باز شود، کنترل او بسیار سخت خواهد بود و ضرباتی که دختر از این راه می‌خورد به مراتب شدیدتر است. در واقع، بسیاری از چنین والدینی به جای حل مسئله، سعی می‌کنند تا اصلاً به مسئله فکر نکنند و همین مشکل است که امروزه سبب شده تا برخی از دختران، به دور از چشم والدین خود، گاه نه فقط با یک نفر، بلکه با چند نفر ارتباط برقرار کنند^۱ و والدین در این توهمند که دخترشان پاکدامن است؛ و باید بدانها نشان داد که ندیدن مسئله، مسئله را حل نمی‌کند؛ و آگاه‌سازی آنها از وضعیت جامعه در این زمینه بسیار مؤثر است.

۳. غیر از این تعصبات، نگرانی‌هایی نیز برای والدین وجود دارد که باید بدان‌ها نیز پاسخ گفت. مهمتر از همه این است که: «اگر دختر ازدواج موقت کند، دیگر کسی حاضر به ازدواج دائم با وی نخواهد بود!» در این باره چند نکته می‌توان مطرح کرد: نخست این که از همان ابتدا بهتر است دختر با کسی ازدواج موقت بکند که شایستگی آن را داشته باشد که بعدها با هم ازدواج دائم کنند؛ یعنی اگر نیاز جنسی دختر شکوفا شده، بهتر است والدین از همان زمان در صدد ازدواج دائم برای وی برآیند؛ و اگر با توجه به این که فعلاً شرایط اجتماعی و عدم بلوغ اجتماعی، اجازه تشکیل خانواده را نمی‌دهد، گزینه «ازدواج دائم با مسئولیت محدود» را در پیش گیرند یا دست کم همین روابط محدود (ازدواج موقت) را میان او و پسری برقرار کنند که قابلیت احتمالی آن را داشته باشد که بعدها همسر دائمی وی شود. ثانیاً، اگر فرهنگ‌سازی شود، به نظر می‌رسد این مشکل به تدریج برطرف می‌شود، چنانکه در صدر اسلام و یا در برخی جوامع شیعی کنونی مانند لبنان، با وجود رواج ازدواج موقت، چنین مشکلی مطرح نشده است. ثالثاً، اگر به اصل مسئله دقت شود توصیه اول، ترغیب دختران به ازدواج موقت نبود، بلکه این راه حل در شرایطی بود که امکان ازدواج دائم (حتی با مسئولیت محدود) فراهم نیست و دختر در معرض گناه قرار گرفته است. در این جا اگر ازدواج موقت انجام نشود، اغلب وضعیت اسف‌باری که شهید مطهری آن را «کمونیسم جنسی» نامیده‌اند، پدید می‌آید؛^۲ یعنی وضعیتی که برخی از دختران، نه فقط با یک پسر، بلکه

۱. در برخی از روایات دقیقاً بر این مطلب که ازدواج موقت زنان، راهی است که آنها را از ارتباط‌های چند نفره حفظ کند، تصریح شده است. امام صادق ۷ در پاسخ نامه یکی از اصحابش نوشته‌اند: «اما این که گفته بودی که گاه چند نفر با یک زن ارتباط دارند (انهم یترادفون المرأة الواحدة)، به خدا پناه می‌برم از این که چنین چیزی در دین خدا و دین رسولش باشد. دین او آنچه را خدا حلال کرده، حلال؛ و آنچه را خدا حرام کرده، حرام می‌کند؛ آنچه خدا برای زنان حلال کرده، «متعّه» است...» (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۵۵/۲۱).

۲. «ازدواج موقت از آن جهت تشریع شده است که ازدواج دائم به تنهایی قادر نبوده است که در همه شرائط و احوال رفع احتیاجات بشر را بکند و انحصار به ازدواج دائم، مستلزم این بوده است که افراد یا به رهبانیت موقت مکلف گردند و یا ←

با چند پسر رابطه برقرار خواهند کرد. به بیان دیگر، بی‌شک مشکل دخترانی که ازدواج موقت کرده‌اند از مشکل دخترانی که امروزه با چند پسر رابطه (نامشروع) دارند، کمتر خواهد بود. از سوی دیگر، در شرایط کنونی لزومی ندارد که ازدواج موقت در شناسنامه دختر ثبت، و نزد همگان علنی شود؛ چرا که به لحاظ شرعی، صرف خواندن خطبه عقد توسط طرفین کافی است و طرفین می‌توانند تنها از باب احتیاط، عقدنامه را در برگه‌ای ثبت کنند و دو شاهد بر آن امضا کنند که در صورت بروز هر مشکلی، در دادگاه قابل اثبات باشد.^۱

خلاصه کلام این که امروزه افرادی که به جای ازدواج موقت شرعی، به ارتباطات نامشروع روی می‌آورند، برای زمان ازدواج دائم چه می‌کنند؟ هر کاری بکنند، موقعیت کسی که به جای ارتباطات نامشروع، ازدواج مشروع داشته، از آنها بهتر خواهد بود؛ و محل بحث ما دخترانی‌اند که در معرض این روابط قرار گرفته‌اند.^۲

۴. برخلاف آنچه در ابتدا تلقی می‌شود، چنین ازدواج موقتی از جهات متعددی به کنترل دختران و حفظ آنها کمک خواهد کرد. نخست این که این اقدام موجب منضبط شدن روابط تحت اشراف خانواده‌ها می‌شود و همین امر امکان ارائه آموزش‌های جنسی لازم جهت آگاه‌سازی دختران را فراهم می‌آورد. دیگر این که دختر علاقه‌مند به ارتباط با جنس مخالف، وقتی از این مکانیسم و به نحو مشروع و با شرط ضمن عقد، روابطی با پسر برقرار می‌کند، احساس گناه نمی‌کند، در نتیجه با بیش از یک پسر ارتباط برقرار نمی‌کند و چون تعداد

←

در ورطه کمونیم جنسی غرق شوند.» (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۵).

۱. البته، شرعاً برای ازدواج (چه ازدواج دائم و چه موقت) شاهد گرفتن ضروری نیست؛ و آنچه اشاره شد تنها برای احتیاط است که مشکلی پیش نیاید و برای مثال، اگر ناخواسته دختر باردار شد، بچه به سادگی از جانب مرد انکار نشود. برای این که مسئله علنی نشود، می‌توانند خود نزدیکان دختر (برای مثال، خود پدر دختر که اذن می‌دهد و...) را شاهد بگیرند. در برخی روایات آمده که خوب است لااقل یک شاهد بگیرند که دختر احساس نکند مرتکب فحشا می‌شود (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۶۴/۲۱). اگر به هردلیل، دختر با ازدواج موقت، بچه‌دار شد، پدر بچه - حتی اگر پیش از این شرط کرده باشد که بچه‌دار نشویم - شرعاً حق انکار بچه را ندارد (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۶۹/۲۱-۷۰) و تأمین معاش (نفقه) بچه نیز بر عهده او خواهد بود.

۲. در روایتی از امام صادق ^۷ درباره ازدواج موقت دختران باکره پرسش می‌شود و حضرت می‌فرماید: «هل جعل ذلک الا لهن فلیسترن ولیستعفنن»؛ آیا این حکم جز برای آنان قرار داده شده؟ پس در پوشش و خفا انجام دهند و [بدین وسیله] عفت خود را حفظ کنند (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۳۳/۲۱). البته روایات دیگری هست که مردان را به پرهیز از ازدواج موقت با دختران باکره فراخوانده، که شاید وجه جمع این روایات این باشد که روایت اول به این اشاره دارد که اگر از منظر نیاز دختر مسئله مطرح است، این اساساً برای آنهاست؛ اما اگر مرد دنبال ازدواج موقت است، خوب است سراغ دختران نرود؛ چرا که افزون بر این که ممکن است آن دختران واقعاً هنوز احساس نیاز به این مرحله نکرده باشند؛ «ان امرها شدید فاتفوا الا بیکار» (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۳۵/۲۱)، اغلب خانواده‌ها هم این کار را برای دختر خود نمی‌پسندند؛ «یکره للعب علی اهلها» (همان: ۳۴/۲۱).

دختران در یک جامعه محدود است خود به خود پسران هم محدود خواهند شد. سوم این که، امکان رفع بکارت دختر بسیار کاهش می‌یابد؛ در حالی که در روابط نامشروع، چون تدریجی و با غفلت دختر صورت می‌گیرد، احتمال وقوع این مشکل بسیار بیشتر است. توضیح مطلب این که در برقراری ارتباط بین دو جنس مخالف، غالباً اولین خواسته دختران، محبت و رابطه عاطفی است، و اولین خواسته پسران، رابطه جنسی. پسران این را در مورد دختران می‌دانند، اما دخترانی که اول بار با پسران رابطه برقرار می‌کنند، این را در مورد پسران نمی‌دانند؛ از این رو، به آسانی ابراز محبت پسران را باور می‌کنند و گام به گام با همین ابراز محبت‌های پسر، خواسته‌هایش را پاسخ می‌گویند تا تمام مراحل رابطه جنسی طی شود. بدین ترتیب وقتی دختر و پسر از ابتدا رفتارشان را نامشروع می‌دانند، هم احتمال غافلگیری دختر زیاد می‌شود و هم ادامه دادن مسیر نامشروع برایشان آسان‌تر است؛ اما وقتی رابطه مشروع و تحت نظارت والدین باشد و با شروط ضمن عقد محدود شده باشد، اگر تمایل جنسی آنها شدیدتر شد و خواستند وارد مراحل بعدی شوند، قبل از فرا رفتن از شروط ضمن عقد، باید ابتدا با هم توافق کنند و همین طلب موافقت، دختر را حساس می‌کند و در بسیاری از موارد، می‌تواند مانع برداشتن گام‌های بعدی شود.

۵. اگر پدر تعصب ورزد و احراز شود که مخالفت وی تنها ناشی از لجاجت و تعصب نابجاست، به اجماع فقها، اذن وی ساقط می‌شود (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۳). توضیح مطلب این که بحث ما در جایی است که نیاز جنسی دختر فعال شده و شرایط ازدواج دائم وجود ندارد. چنان که پیش‌تر اشاره شد، نخست این که اسلام، رهبانیت را قبول ندارد و ثانیاً، این دختر در شرایطی است که اگر به نحو مشروع نیاز خود را رفع نکند، احتمال گرویدن به ورطه گناه برایش وجود دارد. اگر احتمال لغزش و فرو افتادن در گناه باشد - به فتوای همه فقها - ازدواج واجب است؛ و از آن جا که امکان ازدواج دائم وجود ندارد، پس ازدواج موقت واجب می‌شود. در چنین شرایطی، گاه پدر با ازدواج موقت وی با پسر خاصی مخالفت می‌کند، یا این که امکان نامزدی برای ازدواج دائم را مهیا می‌بیند و برای مثال، به خاطر شرایط اجتماعی اصرار دارد از همان ابتدا ازدواج دائم صورت گیرد، و یا... این گونه موارد ناشی از همان مصلحت‌سنجی صحیحی است که فلسفه اذن پدر همین مصلحت‌سنجی‌هاست.^۱ اما اگر

۱. «زن به اعتراف روان‌شناسان صبر و استقامتش در مقابل شهوت از مرد بیشتر است [و برای همین است که همواره مردان به سراغ زنان می‌رفتند و زنان ناز می‌کرده‌اند]. اما آن چیزی که زن را از پا در می‌آورد و اسیر می‌کند این است که نغمه محبت و صفا و وفا و عشق از دهان مردی بشنود. خوش‌باوری زن در همین جاست. زن مادامی که دوشیزه است و هنوز صابون مردان به جامه‌اش نخورده است، زمزمه‌های محبت مردان را به سهولت باور می‌کند... رسول اکرم ﷺ، ←

مخالفت پدر تنها از روی لجاجت است، یعنی با این که می‌داند دختری در معرض گناه قرار گرفته و یا حتی مبتلا به گناه شده و راه دیگری برای دختر وجود ندارد - تنها به خاطر تعصب در مخالفت با اصل ازدواج موقت - به او اذن نمی‌دهد، این مخالفت مصداق لجاجت شمرده می‌شود و مخالفت غیرمنطقی است.^۱

۶. با همه نکاتی که در باب شرط ضمن عقد و... بیان شد، باز امکان این که توسط درصدی از دختران این مسیر تا انتها پیموده شود و حتی برخی از آنها باردار شوند نیز وجود دارد. اما هر قانونی عوارضی هم دارد و در مقام فرهنگ‌سازی و قانون‌گذاری باید مجموع سود و زیان را محاسبه کرد. یعنی درصدی هم به این وضع می‌رسند، اما این درصد اقلیت خواهند بود و بی‌شک از وضعیتی که دختران بی‌ضابطه و گاه حتی با چند پسر رابطه دارند و چه بسا شاهد موارد متعددی از بارداری‌های ناخواسته و سقط جنین نیز هستیم، بهتر است.^۲ توجه شود که این راه کار یک راه کار شرایط بحران است نه یک راه کار اصلی و جایگزین

می‌فرماید: «سخن مرد به زن «تو را دوست دارم»، هرگز از دل زن بیرون نمی‌رود» مردان شکارچی از این احساس زن همواره استفاده می‌کنند. دام «عزیزم، از عشق تو می‌میرم» برای شکار دخترانی که درباره مردان تجربه‌ای ندارند بهترین دام‌هاست... این جاست که لازم است دختر مرد ناآزموده، با پدرش که از احساسات مردان بهتر آگاه است - و پدران جز در شرایط استثنائی برای دختران خیر و سعادت می‌خواهند- مشورت کند و لزوماً موافقت او را جلب کند» (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۵).

۱. اشاره به این نکته در این جا مناسب است که بنابر فتوای برخی از فقها، دختر رشید (یعنی دختری که از عقل متعارف برخوردار است، برنامه زندگی به دست خویش است و در زندگی عادی خود نیازی به حمایت پدر ندارد) نیازی به اذن پدر ندارد. توجه شود که در ادبیات فقهی، «رشید» غالباً در مقابل «سفییه» قرار می‌گیرد؛ و از همین رو - به‌ویژه در مسائل اقتصادی - علامت رشید بودن را همان رسیدن به سن بلوغ شرعی قلمداد می‌کنند، مگر این که به دلیلی سفاهت وی اثبات شود. اما به نظر می‌رسد در مسئله ازدواج، مفهوم رشید بودن، تا اندازه‌ای متفاوت باشد. شاهد بر این ادعا، روایاتی است که در عین این که در دختر باکره، اذن پدر را شرط دانسته، اما توضیحاتی داده که اگر صاحب اختیار امور خود باشد، گویی وضعیتش متفاوت است (برای مثال، نک: کلینی، ۱۳۸۳: ۳۹۲/۵؛ روایات ۳ و ۲ از «باب التزویج بغیر ولی»). شاید فلسفه این حکم آن باشد که اولاً فاصله بلوغ جنسی و ازدواج به قدری زیاد شده که این دختر عملاً به رشد اجتماعی لازم خود رسیده که فریبکاری پسران را تشخیص دهد و ثانیاً به خاطر همین رشید بودن، از والدین خود فاصله‌ای گرفته که دیگر نیاز عاطفی وی با روابط صمیمانه پدری برآورده نمی‌شود. همچنین برخی دیگر از فقها اذن پدر را شرط تکلیفی می‌دانند، نه شرط تحصیلی؛ یعنی در صورتی که اذن نگیرند تنها مرتکب گناه «اذن نگرفتن» شده‌اند، اما اصل عقد ازدواج مشکلی پیدا نمی‌کند. اما از آن جا که اغلب فقهای معاصر حکم به وجوب اذن پدر داده‌اند، بحث بر اساس همین مبنا توضیح داده شد. در هر صورت در مقام عمل، هر کس باید به فتوای مرجع تقلید خویش عمل کند.

۲. شاید توجه و دقت به آمارهای حاملگی دختران در آمریکا هشدار خوبی برای ما باشد، به‌ویژه اگر دقت کنیم که وضعیت در آن جامعه دائماً رو به وخامت است به طوری که از سال ۱۹۹۱ تا سال ۲۰۰۴، یعنی در مدت ۱۳ سال و در حالی که رشد جمعیت حدود ۱۵ درصد بوده، اما «تعداد دخترانی که تا ۱۸ سالگی حامله می‌شوند» ۸۰ درصد رشد داشته و از نیم میلیون [به نهصد هزار نفر رسیده است] (فیجو و گرایتون، ۲۰۰۴؛ به نقل از دیکلمنت، ۲۰۰۹: ۵۲۳).

ازدواج دائم؛ و اگر خدایی که خالق است، شارع این قانون نیز هست، حساب عوارض آن را کرده است. افزون بر این، اگر این روال منضبط شکل گیرد، امکان آموزش‌های جنسی لازم برای پیش‌گیری از بارداری نیز مهیا می‌شود؛ آموزش‌هایی که چون در یک فضای منضبط اجتماعی انجام می‌شود، می‌تواند مؤثرتر و کارآمدتر از نمونه‌های غربی آن باشد.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گسترش روابط دختر و پسر در جامعه ما تهدیدی، نه فقط برای دینداری نسل جوان، بلکه برای آینده جایگاه خانواده در جامعه و سلامت جنسی نسل جوان است. فضای مدرن، در مجموع نوعی کمونیسیم جنسی و آزادی و بی‌مسئولیتی در روابط را توصیه می‌کند، و فضای سنتی، راه‌کار را در این می‌داند که تا پیش از زمان تشکیل خانواده، نوجوان و جوان یک دوره رهبانیت را در پیش گیرند. با این حال، از طرفی، با شکوفایی غریزه جنسی در این مقطع سنی و نیز شدت یافتن تحریکات جنسی در جامعه، توصیه به حرمت روابط نامشروع تا اندازه‌ای بی‌اثر شده؛ و از طرف دیگر فاصله افتادن میان بلوغ جنسی و بلوغ اجتماعی، توصیه به برآوردن و ارضای این نیاز با تشکیل خانواده در این سن را در شرایط کنونی ناکارآمد ساخته است و مسئله این بود که در تعالیم اسلامی چه راه‌کاری برای مدیریت نیاز جنسی در چنین شرایطی می‌توان یافت.

یکی از راه‌کارهایی که در جامعه ما گاه برای رفع این معضل پیشنهاد می‌شود، توصیه به ازدواج موقت است، که غالباً با مخالفت‌هایی روبه‌روست. از دلایل این مخالفت‌ها، این است که هم پیشنهاددهندگان و هم منتقدان، مسئله را تنها از زاویه رفع نیاز پسران مطرح می‌کنند. آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار گرفت، این بود که مسئله ازدواج موقت تنها برای پسران نیست، بلکه برای دختران نیز قابل طرح است؛ اما باید جایگاه و نحوه طرح آن را جدی گرفت. یعنی مسئله این است که بر اساس اندیشه‌های اسلامی، چگونه می‌توان این فضایی را که به سمت عادی‌سازی دوستی دختر و پسر حرکت می‌کند، کنترل کرد و به سمت فضای

۱. تحقیقات نشان می‌دهد که گسترش آموزش‌های جنسی در محیط‌های آموزشی در آمریکا، تاثیری جدی در کاهش آمار بارداری در سنین نوجوانی نداشته است (میلر، ۲۰۰۳). به نظر می‌رسد یک علت مهم آن است که در آن جامعه، روابط نامشروع قبیحی ندارد؛ و به تبع آن بارداری ناشی از آن هم به خودی خود چنان قبیحی ندارد، بلکه چنان‌که تحلیل‌های خود محققان آمریکایی نشان داده، عوامل اجتماعی متعددی که ناخودآگاه مشوق بارداری در آن جامعه باشد، نیز وجود دارد (خدایاری‌فرد و عابدینی، ۱۳۸۶: ۹۳-۹۶). اما در جامعه ما به این دلیل که هنوز اجمالاً این روابط و به‌ویژه بارداری حاصل از آن شدیداً قبیح و زشت شمرده می‌شوند می‌توان حدس زد که اگر بارداری‌ای رخ می‌دهد، صرفاً ناشی از عدم آگاهی دختران از مسائل مربوطه است، و لذا با منضبط شدن روابط، امکان ارائه مناسب این آموزش‌ها نیز فراهم می‌آید و این آموزش‌ها می‌تواند مانع بارداری در سنین نوجوانی شود.

مطلوب پیش برد. البته، مسئله را از دو زاویه «پیش‌گیری» و «درمان» می‌توان مورد توجه قرار داد که در مقاله حاضر عمدتاً بحث دوم، آن هم از زاویه دختران مدنظر قرار گرفت.

مباحث این مقاله در خصوص درمان این مسئله در جانب دختران، مبتنی بر یک خط مشی کلان فرهنگی بود: «مسئول کردن جوانان در قبال رفتارهای خود با جنس مخالف». الگوی حل مسئله این است که با الهام از مسئله شرعی‌ای به نام «ازدواج موقت» چگونه می‌توان این رفتارها را با تصویری جدید و منضبط، حتی‌الامکان تحت مدیریت خانواده‌ها قرار داد. راه حل هم ناظر به این بود که اگرچه در معارف اسلامی تربیت عاطفی، و تقویت حیا، تقوا و خودنگهداری مورد تأکید قرار گرفته، و پدر با روابط عاطفی صحیح می‌تواند تا پیش از زمان ازدواج دختر، مانع فعال شدن نیاز جنسی وی شود؛ اما در عین حال رهبانیت مردود شمرده شده و اگر کسی به‌رغم رعایت اصول خودنگهداری، همچنان خود را نیازمند ارضای جنسی دانست، و حتی «ازدواج دائم با مسئولیت محدود» نتوانست مشکل را حل کند، راهی به نام ازدواج موقت پیش پای وی وجود دارد؛ و ازدواج موقت، اولاً به معنای برقراری تمامی مراتب روابط جنسی نیست، و می‌تواند در حد یک رابطه جنسی محدود باشد، و ثانیاً جدی گرفتن این راه کار، نه تنها توصیه به گسترش شهوت‌رانی نیست، بلکه در مجموع می‌تواند زمینه لازم را برای کنترل و سالم‌سازی روابط جنسی دختران و پسران فراهم آورد. بر این اساس، ارضای غریزه جنسی (در شرایط اضطراری که راه ازدواج دائم وجود ندارد) از راه ازدواج موقت، به بقای حس مسئولیت‌پذیری در نوجوان و جوان، که لازمه یک زندگی اجتماعی مطلوب است، کمک می‌کند؛ یعنی فرد مسئولیت خود در قبال دیگری را به رسمیت می‌شناسد، و چون امکانات لازم برای تشکیل خانواده را ندارد، به عرصه قانونی‌ای که مسئولیت‌های اجتماعی کمتری را بر دوش او می‌گذارد، روی می‌آورد.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، علی اصغر (۱۳۸۶) آسیب شناسی دوران بلوغ و ارتباطات دختران و پسران دانش آموز و راهکارهای آگاهی بخشی صحیح ارتباطات (منتشر نشده، به سفارش: کمیسیون تعلیم و تربیت شورای عالی انقلاب فرهنگی).
۳. بنی هاشمی خمینی، سید محمد حسین (۱۳۸۰) توضیح المسائل مراجع (مطابق با فتاوی دوازده نفر از مراجع معظم تقلید)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۳) وسائل الشیعه، بیروت: موسسه آل البیت.
۵. خدایاری فرد، محمد و عابدینی، یاسمین (۱۳۸۶) مشکلات سلامتی نوجوانان و جوانان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. دستغیب، سید عبدالحسین (۱۳۸۳) گناهان کبیره، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. سوزنچی، حسین (۱۳۸۸) «علم دینی به منزله مبنایی در باب نحوه تعامل علم و دین» در راهبرد فرهنگ، ش ۶.
۸. _____ (۱۳۹۲ الف) «جنسیت و دوستی، مواجهه‌های اسلامی با مسئله دختر و پسر»، قم: نشر معارف.
۹. _____ (۱۳۹۲ ب) «مقدمه‌ای بر طراحی شاخص‌ها، الزامات و راهبردهای نظام آموزشی کشور در دهه پیشرفت و عدالت» در (مجموعه مقالات) دهه پیشرفت و عدالت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰ هـ) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۰۹) من لایحضره الفقیه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۳) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶) جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۲) بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۲) اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران: صدرا.
۱۷. نوری، حسین (۱۳۸۴) مستدرک وسائل الشیعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

18. DiClemente, Ralph J., Hansen, William B. & Ponton, Lynn E. (1995), *Handbook of Adolescent Health Risk Behavior*, New York: Plenum Press.
19. DiClemente, Ralph J. , Santelli, John S. , Crosby, Richard A. (2009), *Adolescent health: understanding and preventing risk behaviors*. San Francisco: John Wiley and Sons.
20. Hardy, J. B. & Zabin, L. S. (1991), *Adolescent pregnancy in an urban environment*, Munich: Urban & Schwarzenberg.
21. Lukas, Carrie L. (2006), *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex And Feminism*, Washington DC. Rengery Publishing Inc.
22. Miller, B. C. (2003), "Families, science, and values: Alternative views of parenting effects and adolescent pregnancy", *Journal of Marriage and the Family*, vol 55, 7-21.

روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد

حمید پارسانیا*

میثم واثقی**

چکیده

مقاله حاضر به «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد» می‌پردازد. ابن رشد از فیلسوفان متعلق به غرب عالم اسلام و شارح آثار ارسطو است. روش‌شناسی او متفاوت با فیلسوفان شرق عالم اسلام، مانند ابن سیناست. تربیت در خانواده‌ای اهل علم و تصدی جایگاه‌های مهم حکومتی، از عواملی هستند که زمینه را برای ارتقای علمی و ترویج اندیشه در رویارویی با مسائل مطروحه در آن زمان برای او فراهم آوردند. باور به توحید و نبوت در کنار غایت‌گرایی و همچنین اعتقاد به عقل و وحی به عنوان – دو منبع معرفتی مهم – مبانی‌ای هستند که بر روش و اندیشه او تأثیرگذار بوده‌اند. تأویل، برهان و روش انتقادی، دلالت‌های روش‌شناختی ابن رشد است که به آنها ملتزم بوده و در اندیشه اجتماعی خود بر اساس آنها مشی نموده است. تلفیق میان دین و فلسفه و ترسیم مدینه فاضله مسائلی پیش روی ابن رشد بوده که با روش‌های مذکور به آنها پاسخ گفته است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، ابن رشد، عقل، وحی، برهان، تأویل، مدینه فاضله.

مقدمه

هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست؛ زیرا دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست. روش‌شناسی در مرحله بعد از روش و به عنوان یک علم درجه دوم شناخته می‌شود. روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت است (نک: پارسانیا، ۱۳۹۰: ۶۹). همان‌گونه که روش معرفتی هوسرل، دیدگاه تفهیمی دیلتای، نگرش پوزیتیویستی به علم، دیالکتیک مارکس و هگل، فلسفه پراگماتیستی ویلیام جمیز، منطق اکتشاف علمی پوپر، روش انتقادی بسکار، هر یک، روش‌شناسی خاص خود را در عرصه علوم اجتماعی به دنبال می‌آورند، رئالیسم فلسفی دنیای اسلام با مرجعیت و اعتباری که برای سه منبع معرفتی: حس، عقل و وحی، قائل است - بدون شک - روش‌شناسی متناسب با خود را در عرصه علوم اجتماعی در پی خواهد داشت، و این روش‌شناسی، دانش متناسب با خود را تولید می‌کند (همان: ۱۵۷).

ابن رشد از فیلسوفان غرب عالم اسلام است که نقش مؤثر و مهمی در بقای اندیشه فلسفی در ممالک اسلامی داشته است. روش‌شناسی او متفاوت با روش‌شناسی فیلسوفان شرق عالم اسلام، مانند ابن سیناست. شرح آثار ارسطو و وفاداری به فلسفه او، از یک سو و پای‌بندی به مبانی معرفتی اسلام از سوی دیگر، روش‌شناسی متمایز از فیلسوفان شرق تمدن اسلامی را ایجاد نموده است. مقاله حاضر در صدد مقایسه این روش‌شناسی‌ها نیست بلکه صرفاً به روش‌شناسی ابن رشد اختصاص دارد. اما توجه به درک خاص ابن رشد از مبانی معرفتی دینی و ملازمات روشی آن زمینه را برای چنین مقایسه‌ای فراهم می‌آورد.

اندک بودن آثار انتشار یافته در مورد ابن رشد در ایران و توجه بسیار کشورهای عرب زبان و کشورهای غربی به این متفکر، و با توجه به این نکته که آثار انتشار یافته در این رابطه بیشتر به مسئله توفیق بین فلسفه و دین توجه داشته و آن دسته از آثاری که به مبانی معرفتی و روش او پرداخته‌اند، بازتاب دهنده ملازمات منطقی روش‌شناسی اندیشه او نبوده‌اند، نگارنده را بر آن داشت تا به روش‌شناسی این فیلسوف بپردازد.

تحقیق حاضر از چهار بخش تشکیل شده است. بخش اول با عنوان «زمینه‌های وجودی غیر معرفتی»، به جنبه‌های انگیزشی شکل‌گیری اندیشه ابن رشد توجه دارد. تأثیر این زمینه‌ها در شکل‌گیری اندیشه، کمتر از مبانی معرفتی نیست. در این بخش با نگاهی اجمالی به زندگی ابن رشد، عوامل فردی و اجتماعی و مسائلی که این متفکر در زمانه خود با آنها روبه‌رو بود، نظر می‌شود. در بخش دوم مبانی معرفتی ابن رشد بیان خواهد شد. نوع نگاه به

هستی و تلقی خاص از انسان، بنیادهای معرفتی یک متفکر را تشکیل می‌دهد. افزون بر این که بین خود این بنیادها دلالت‌های منطقی وجود دارد، در مجموع ملزومات منطقی خود را در روش به همراه می‌آورند. بخش سوم با عنوان «روش‌شناسی»، به ملزومات روشی مبانی معرفتی اختصاص دارد. در این بخش خواهیم دید که هر یک از منابع معرفتی عقل و وحی چه روش‌هایی را تولید می‌کنند. در بخش چهارم و پایانی مقاله به اندیشه ابن رشد پرداخته شده است. پاسخ ابن رشد به مسائلی که در بخش اول به آنها اشاره شد، با روش‌هایی که در بخش سوم بیان شد، نمونه اندیشه اجتماعی و تولید دانش متناسب با روش این متفکر است.

بخش اول؛ زمینه‌های وجودی غیر معرفتی

در این بخش پس از مروری بر زندگی ابن رشد به زمینه‌های اجتماعی و فردی او توجه داده شده و سپس مسائلی که با آنها روبه‌رو بوده و آثار او بیان می‌شود.

۱. زندگی

محمد بن احمد بن محمد بن رشد، مکنی به ابوالولید به سال (۵۲۰هـ/۱۱۲۶م) در قرطبه آنجلس دیده به جهان گشود (اورون، ۱۳۵۷: ۳۷؛ واله، ۱۳۶۹: ۴۴). ابن رشد در خانواده‌ای که از زمان طولانی پایگاه علم و قضاوت بود به دنیا آمد (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۱۹). او در هجده سالگی راهی مراکش می‌شود و به دربار عبدالؤمن، اولین خلیفه از سلسله موحدین راه یافته و در سال (۵۴۷هـ/۱۱۵۳م) در برپاسازی مدارس علمی در مراکش با وی همکاری می‌کند. ابن رشد پس از به خلافت رسیدن یوسف (ابویعقوب) پسر عبدالؤمن، با معرفی ابن طفیل یکی از محققان مبرز در دربار یوسف، به سمت طبیب دربار منصوب می‌شود (واله، ۱۳۶۹: ۴۵؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۱). خلیفه ابویعقوب در سال (۵۶۵هـ/۱۱۶۹م) او را به سمت قاضی اشبیلیه که پایتخت آنجلس شده بود، منصوب می‌دارد. او بعد از وفات پدرش احمد بن محمد بن احمد، ابوالقاسم که فقیه و قاضی قرطبه بود، به عنوان قاضی قرطبه معین می‌شود و در این زمان سفرهایی به اشبیلیه و مراکش دارد و دوباره در سال (۵۷۵هـ/۱۱۷۹م) به عنوان قاضی اشبیلیه گمارده شده و سه سال بعد قاضی القضاات می‌شود (اوروی، ۱۳۷۵: ۴۱؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۱).

ابن رشد، پس از درگذشت یوسف و به خلافت رسیدن یعقوب، المنصور بالله (۵۷۹هـ/۱۱۸۴م) همچون گذشته مورد احترام خلیفه جدید بود و خلیفه او را به منصبی برتر ارتقا می‌دهد. دوستی ابن رشد و خلیفه تا بدان حد اوج یافت که ابن رشد او را برادر خطاب می‌کرد. چنین احترام و شهرتی رفته‌رفته غبطه و رشک دیگر اطرافیان را برمی‌انگیزد.

حسودان ابن رشد کمر به عداوت او بستند. خلیفه یعقوب در جریان گفت‌وگویی طولانی از ابن رشد دلگیر شد. مورخان دلایل چندی برای این تبدل رأی و ناخرسندی ناگهانی ذکر کرده‌اند. به هر تقدیر، دسیسه تا آن حد موفقیت آمیز بود که نه تنها ابن رشد و تعدادی دیگر از فیلسوفان به همراه پیروان خود تبعید شدند، خلیفه دستور داد تا کتب او را سوزانده، و تحصیل فلسفه و همه علوم غیر از طب، نجوم و حساب را ممنوع نمود. یعقوب، پس از چندی به اشتباه خود پی برده و راهی مراکش می‌شود تا فرمان خود را لغو کند. با لغو آن فرمان ابن رشد و پیروانش آزاد و بار دیگر به قدرت و قرب خلیفه رسیدند. خلیفه آنان را در دربار گرد آورد و دوباره با آنان طرح دوستی افکند و با جهل و تعصب که سرچشمه کینه او نسبت به فیلسوفان بود برای همیشه وداع گفت و اطاعت از نظرها و پیشنهادها آنان را از سر گرفت. ولی ابن رشد پس از پایان روزهای سخت، بیش از یک سال زنده نماند. او به سال (۵۹۵هـ/۱۱۹۸م) در ۷۵ سالگی درگذشت و جنازه او به قرطبه انتقال داده شد و در مقبره خانوادگی آنان موسوم به مقبره عباس به خاک سپرده شد (واله، ۱۳۶۹: ۴۶؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۲؛ فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۷).

۲. زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی

ابن رشد در شرایط سیاسی آشفته‌ای زندگی می‌کرد، وی در دوران حکومت مرابطان به دنیا آمد، این سلسله به دست نهضت موحدون واژگون شد. این نهضت دست ابن تومرت - که خود را «المهدی» می‌نامید - در سال ۵۱۵هـ، پی‌ریزی شد، و سعی داشت تا در ترویج و گسترش فلسفه، تأویل باطنی قرآن و برتری چشم‌گیر در علم نجوم و تنجیم، از فاطمیون که یک قرن پیش از آن در مصر به قدرت رسیده و امپراطوری بزرگی را تأسیس کرده بودند، تقلید کند (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴). آن زمان که اهل مغرب و در رأس آنان مرابطان در موضوع متشابهات قرآن و احادیث بر مذهب ظاهریه و از تأویل قرآن و علوم کلامی روی گردان بودند، ابن تومرت جمود آنان را بر ظاهر، سخت به باد انتقاد گرفت و از آنان خواست که طبق مذهب اشعریه، تأویل را بپذیرند (خراسانی، ۱۳۶۹: ۱۶۷). جانشینان او از سلسله موحدون، یعنی عبد المؤمن، ابو یعقوب و ابو یوسف، در نشر و اشاعه فلسفه و علوم، شهرت بسیاری داشتند (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴). موحدین - در همسازگارترین شکل خود - درون حدود اسلام، عبارت بودند از نظم دادن عقلانی به راه‌حل‌های مسائل متفاوتی که مکاتب گوناگون فقهی پیش می‌کشیدند (اوروی، ۱۳۵۷: ۱۴).

پس از مرگ عبد المؤمن به سال ۵۵۷هـ پسرش ابو یعقوب یوسف جانشین وی شد. در دوران فرمانروایی او که آکنده از حوادث، درگیری‌ها، جنگ‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها بود،

حاکمیت موحدون کاملاً استوار شد و اندلس از شکوفایی زندگی اجتماعی و نیز فرهنگی برخوردار گردید. خود ابو یعقوب نیز مردی دانشمند و در تاریخ عرب و لغت و نحو عربی بسیار چیره دست بود و از دانش‌های دیگر مانند فقه و حدیث نیز بهره‌ها داشت و سرانجام به آموختن فلسفه روی آورد (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۷). علاقه‌مندی او به فلسفه سبب شد تا به گردآوری کتاب‌های فلسفی از گوشه و کنار اندلس و مغرب مشغول شود، او همیشه در جست‌وجوی دانشمندان به‌ویژه اهل فلسفه بود و بیش از همه پادشاهان پیش از خود در مغرب، کتاب گردآوری کرد (المراکشی، ۱۹۱۴: ۱۷۲). خلیفه ابو یعقوب، کتاب‌ها را صرفاً برای زینت در کنار یک‌دیگر نمی‌چید، بلکه خود با اشتیاق آنها را می‌خواند و با فلسفه آشنایی خوبی داشت؛ و از همه مهم‌تر این که این فرهنگ را در مردم رواج داد. منابع تاریخی در این مورد نوشته‌اند که خلیفه از ابن طفیل خواست که کسی را پیدا کند تا کتاب‌های ارسطو را پس از آن که به خوبی فهمید، خلاصه کرده و اغراض ارسطو را به هم نزدیک سازد تا برای عامه مردم قابل فهم باشد که ابن طفیل این مأموریت را به ابن رشد سپرد (جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۲). خلیفه منصور مانند پدر خویش بهترین علما و متفکرین را به دور خود جمع می‌کرد و شیفته بحث و جدل‌های فلسفی بود، و به این منظور، نشست‌های ویژه‌ای داشت که در این نشست‌ها، به آرای ابن رشد و شرح‌های او، به ویژه رابطه دین و فلسفه گوش می‌داد (همان: ۱۹۳).

به رغم این که نظام حاکم در زمان ابن رشد به فلسفه علاقه‌مند بود، اما در فضای عمومی، یعنی در میان عامه مردم فلسفه نه تنها قرب و منزلتی نداشت، بلکه به دلیل تأثیر کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، فیلسوفان به کفر، بدعت و بدبینی متهم می‌شدند (فواد الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۷).

۳. زمینه‌های فردی

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، ابن رشد در خانواده‌ای اهل علم به دنیا آمد. نیای وی که او هم «ابن رشد» نامیده می‌شد، قاضی القضاة سراسر اندلس، و امام جماعت مسجد جامع قرطبه بود؛ او فقیهی عالم و حافظ فقه بود که به جمیع اهل زمانه خود تقدم داشت، همچنین مورد مراجعه مردم و تکیه‌گاه آنها در کارهای مهم بود. او پس از مدت طولانی عهده‌داری قضاوت، استعفا کرد و پس از آن به نشر کتاب‌ها و تألیفاتش مشغول شد. پدر ابن رشد نیز آنچنان که منقول است، همین مقام را در علم و قضاء داشته است (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۰). از طرف دیگر زادگاه او قرطبه به عنوان یکی از مراکز مهم فلسفه مشهور بود، در حالی که اشبیلیه به سبب فعالیت‌های هنری خود معروف بود. در گفت و شنودی که میان ابن رشد و ابن زهر، طبیب معروف دربار منصور بن عبدالمؤمن صورت گرفت، ابن رشد که به محیط

علمی زادگاه خود مباحثات می‌کرد چنین گفت: «اگر عالمی در اشبیلیه بمیرد، کتاب‌های او را برای فروش به قرطبه می‌فرستند و اگر خواننده یا نوازنده‌ای در قرطبه بمیرد، آلات موسیقی وی را به اشبیلیه گسیل می‌دارند». در واقع، قرطبه در آن روزگار با دمشق، بغداد، قاهره و دیگر شهرهای بزرگ شرق اسلام برابری می‌کرد (شریف، ۱۳۶۲: ۷۷۳؛ یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۱).

رشد فیلسوف قرطبه در چنین محیط علمی، زمینه را برای فعالیت علمی او فراهم کرد. از همین رو، تفسیر قرآن، احادیث نبوی، علم فقه و زبان عربی را به طور شفاهی از علمای زمان خود فرا گرفت. وی همچنان مطالعاتی در زمینه‌های مختلف علمی، چون ریاضیات، علم طبیعت، نجوم، منطق، فلسفه و طب دنبال کرد (خراسانی، ۱۳۶۲: ۷۷۳). در عین حال حظّ وافری هم از لغت و ادب حاصل کرد و آن‌چنان که ابن‌البار می‌گوید، اشعار حبیب و متنبی را حفظ بود و در مجالس و درس خود بسیار به آنها تمثیل می‌کرد (یوسف موسی، ۱۳۸۲: ۲۰).

ابن رشد کلام و اعتقاد را در مکتب اشعری و احکام فقهی را در مکتب مالکی آموخت. او کتاب الموطأ مالک را که نزد پدر خویش آموخته و از حفظ کرده بود، مورد تجدید نظر قرار داد. ابن رشد و بستگانش به پیروی از پدر خود، پیرو مسلک اشعری بودند و از نظر فقهی به مذهب مالکی تمایل داشتند، این گرایش‌ها در واقع، سبب همگونی آراء کلامی، فقهی و فلسفی ابن رشد شد (واله، ۱۳۶۹: ۴۵). از همین رو، او در فقه بیشتر به «درایت» دلبستگی داشت تا «روایت» و در این زمینه کتاب *بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد* را نگاشت (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۷). پس از آن توجه ابن رشد به فراگیری فلسفه و علوم اوایل (علوم عقلیه یا حکمیه) معطوف شد. وی شاگرد هیچ‌یک از دو فیلسوف بزرگ مغرب اسلامی، یعنی ابن‌باجه و ابن‌طفیل نبود (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۱).

آثار ابن رشد

برخی، آثار ابن رشد را بالغ بر پنجاه اثر ذکر می‌کنند و برخی دیگر آثار او را بیست و هفت کتاب و رساله می‌دانند. به هر حال آنچه که از او به چاپ رسیده اندک است، و بخش بیشتر آثارش خطی بوده و برخی آثار، اصل عربی آن از بین رفته و آنچه به ما رسیده ترجمهٔ عبری یا لاتین آن است. نوشته‌های او به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش نخست، شرح کتاب‌های گذشتگان، به‌ویژه کتاب‌های ارسطو است و بخش دوم، کتابهایی است که خود او نوشته است (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۲).

منابع تاریخی دربارهٔ شرح کتاب‌های ارسطو به دست او نوشته‌اند که پزشک خلیفه، فیلسوف مشهور ابن‌طفیل، روزی به ابن رشد گفت: «شنیدم که خلیفه از پیچیدگی

عبارت‌های ارسطو یا مترجمین او شکایت دارد و اغراض ارسطو برای خلیفه مبهم مانده است. وی یک بار به من گفت: ای کاش کسی پیدا شود این کتابها را پس از آن که به خوبی فهمید، خلاصه کند و اغراض ارسطو را به هم نزدیک سازد تا برای عامه مردم قابل فهم باشد. چون ابن طفیل در آن زمان سن بالایی داشت و بیش از اندازه مشغول بود، به دوست خود ابن رشد این کار را پیشنهاد کرد. ابن رشد نیز پذیرفت و به شرح کتاب‌های ارسطو پرداخت. ابن رشد پیش از این تنها به نوشتن جوامع، به ویژه در منطق سرگرم بود (جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۲؛ فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴).

بدین گونه ابن رشد، شرح‌های خود را بر آثار ارسطو تدوین کرد. ابن رشد ارسطو را تا سر حد تقدیس ستوده است و صفاتی برای او شمرده که عقل در هیچ فرد بشری سراغ نمی‌تواند گرفت. در عین حال، گاه اختلاف نظر خود را با ارسطو ابراز داشته و همین ما را وادار می‌کند که به او با دیده احترام بنگریم. ابن رشد بی آن که بکوشد استدلال‌های ارسطو را با مجادله رد کند، استدلال خود را با تأکیدات لازم تثبیت می‌کند و سپس به آرامی از کنار نتایجی که ارسطو گرفته است، می‌گذرد. به ویژه در مواردی که آراء ارسطو برخلاف معتقدات باشد (واله، ۱۳۶۹: ۶۰).

مشهور است که ابن رشد سه گونه شرح بر ارسطو نوشته است؛ الف) شرح کوتاه یا ساده با عنوان جوامع؛ ب) شرح وسط یا متوسط که به شکل آزادانه با نقل فزایی از کلام ارسطو، به شرح کتاب می‌پردازد؛ ج) شرح کبیر که در آن به صورت کامل، کتاب ارسطو را تفسیر می‌کند. از نظر ترتیب زمانی شرح کبیر (مفضل) پس از شرح مختصر و شرح متوسط تحریر شده است (همان: ۶۱؛ جابری، ۱۳۸۹: ۲۱۰؛ فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۵).

این شرح‌ها افزون بر کتاب‌هایی‌اند که خود او نگاشته است؛ مانند کتاب *بداية المجتهد* که در فقه چون مرجعی در این علم پیوسته مورد استفاده قرار گرفته است (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۶). آراء و افکار فلسفی او را باید در سه کتاب مهم جست‌وجو کرد، یعنی کتاب *فصل المقال* که در آن به وجوب مطالعه فلسفه از نظر شرع و توفیق بین دین و فلسفه پرداخته است و کتاب *الکشف عن مناهج الأدله* که در آن مذهب اشعری را نقد کرده و برای آن جایگزینی — بنا به گفته او — نزدیک‌تر به روح شریعت و مقاصد آن، معرفی کرده است و در کتاب *تهافت النهافت* آرای غزالی و برهان‌های او را بی‌اساس و اتهامات او را نسبت به فلسفه ناروا دانسته است (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۶؛ جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

مسئله ابن رشد

زندگی ابن رشد را می‌توان، بر اساس زمینه‌های اجتماعی، به سه دوره تقسیم نمود: ۱) دوران

کودکی او که همزمان با بحران سیاسی برآمده از انتقال قدرت سیاسی مرابطی به موحدون است. این دوره سرانجام با پیروزی جریان «ابن تومرت» به پایان می‌رسد و به تأسیس سلسله «موحدون» می‌انجامد؛ ۲) دوره میانی حیات او که همزمان با دوران زمامداری خلفای اول، دوم و روزهای آغازین خلافت خلیفه سوم موحدون است. حضور در بدنه حکومت که گاه در کسوت مشاور آموزشی و زمانی متصدی امر قضاوت و طبابت، زمینه‌ای فراهم آورد تا ابن رشد بتواند با اهتمام جدی به مطالعه و شرح آثار ارسطو پردازد، و همچنین با آرامش خاطر و حمایت حکومت به تولید آثاری در نقد نحله‌های فقهی و کلامی زمانه خود همت گمارد. در این دوره ابن رشد با دو مسئله روبه‌رو بود: نخست این که به عنوان یک فیلسوف و وظیفه خود می‌دانست که از فیلسوفان در برابر حمله شدید فقها و متکلمان - به ویژه پس از آن که غزالی آنان را در کتاب تهافت الفلاسفه تکفیر کرده بود - دفاع کند (شریف، ۱۳۶۲: ۷۷۷). دوم، ترسیم مدینه فاضله و بررسی علل روی گردانی جوامع از این نوع مدینه است؛ ۳) دوره پایانی حیات او که با تبعید و سوزاندن آثارش بدست خلیفه سوم همراه است.

بخش دوم؛ مبانی معرفتی

هر اندیشمندی به تناسب موضوع و روش خود از برخی مبادی بدیهی و یا نظری استفاده می‌کند. ابن رشد به عنوان یک فیلسوف مسلمان، از مبانی معرفتی اسلامی بهره برده و به دلالت‌های روشی آن ملتزم است. او سه اصل را مطرح می‌کند و انکار این سه اصل را خطایی معرفتی می‌داند که هیچ یک از مردم^۱ در آن معذور نیستند، بلکه هرکسی که در شناخت آن به خطا رود کافر است؛ چرا که طرق ثلاث یعنی برهان، خطابه و جدل بر این سه اصل دلالت دارند. بنابراین، همه اصناف مردم می‌توانند به این اصول معرفت پیدا کنند. کسی که اهل برهان است با برهان به آن می‌رسد و همین‌طور است در مورد اهل جدل و اهل خطابه. سه اصل مورد نظر ابن رشد عبارتند از، اعتراف به وجود خداوند، اعتراف به نبوت و اعتراف به سعادت و شقاوت اخروی (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۴۵۴۴).

به اعتقاد ابن رشد، هر کس به اقتضاء طبعش یا از طریق جدل و یا خطابه و یا برهان به این امور معرفت یافته و آنها را تصدیق می‌کند، مگر کسی که از روی عناد انکارش کند، یا

۱. ابن رشد نوع بشر را به اعتبار انواع قیاس‌ها به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، اهل برهان یعنی فیلسوفان که اندیشه و استدلال آنان بر مقدمات عقلی و یقینی استوار است؛ دوم، اهل جدل یعنی متکلمان که به ساحل یقین رسیده‌اند، ولی در آن غوطه‌ور نشده‌اند، زیرا قیاس آنان، مقدمات و نتایج احتمالی دارد و جز جدل یا مناظره، به کار دیگری نیاید؛ سوم، عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقص‌اند و قیاس خطایی، بیش از آن که جنبه عقلی یا اقناع داشته باشد، جنبه عاطفی دارد و هدفش تأثیرگذاری است (فیرحی، ۱۳۸۳: ۶۷).

این که از سر غفلت با یکی از این سه طریق رو به رو نشود. ابن رشد این آیه شریفه را شاهد ادعای خود می‌آورد: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)^۱ (همان: ۳۴).

او معرفت به هر یک از این اصول را مترتب بر دیگری می‌داند و می‌گوید: معرفت نسبت به نبوت حاصل نمی‌شود مگر پس از معرفت به خداوند و علم به سعادت و شقاوت انسانی (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲).

۱. هستی‌شناسی

یکی از اصولی که ابن رشد اقرار و اعتراف به آن را برای هر مسلمانی واجب می‌داند، اقرار به وجود خداوند است. درباره این اصل می‌توان در چند عنوان، مباحثی را از ابن رشد به اختصار مطرح نمود.

۱.۱ اثبات وجود خداوند

ابن رشد دو دلیل عقلی بر اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند و معتقد است که این دلایل تنها دلایلی هستند که همه مردم با وجود تفاوت فطرت^۲، می‌توانند با اقامه آنها به وجود خداوند سبحان اقرار نمایند. این دو دلیل عباتند از «دلیل عنایت» و «دلیل اختراع» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۸). دلیل اول، بر برهان غایی و دلیل دوم، بر برهان جهان‌شناختی، استوار است و مبدأ برهان در هر دو، انسان و موجودات دیگر است و نه عالم در کلیت آن (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۸۱).

«دلیل عنایت» بر دو اصل مبتنی است: نخست، این که همه موجودات، موافق وجود انسان هستند. اصل دوم این که موافقت ضرورتاً از جانب فاعلی است که این موافقت را قصد نموده است؛ زیرا امکان ندارد این موافقت از روی اتفاق باشد. یقین به موافقت همه موجودات با وجود انسان، با تأمل در موافقت روز و شب و خورشید و ماه با وجود انسان، و همچنین موافقت فصول چهارگانه و زمینی که انسان در آن زندگی می‌کند، با انسان حاصل می‌شود. چنین هماهنگی‌ای در موافقت بسیاری از حیوانات، گیاهان، و جمادات مانند باران و رود، نیز ظاهر است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۹-۱۱۸).

«دلیل اختراع» نیز بر دو اصل مبتنی است که در فطرت همه مردم بالقوه موجود است.

۱. «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. درحقیقت، پروردگارتوبه [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتراست» (نحل: ۱۲۵).

۲. اگرچه بر اساس نظریه پذیرفته شده در حکمت اسلامی، تعبیر «تفاوت در فطرت» صحیح نیست؛ زیرا فطرت به معنای خلقت مشترک میان همه انسان‌هاست، اما برای حفظ امانت در نقل کلام ابن رشد تغییر داده نشد.

نخست، این که همه موجودات مخترع‌اند، اصل دوم این است که هر مخترعی، مخترع دارد. اصل اول با نگرستن در حیوانات و نباتات آشکار می‌شود؛ چرا که ما اجسام جامدی را می‌بینیم که در آنها حیات دمیده می‌شود، در نتیجه یقین به موجودی پیدا می‌کنیم که در آنها حیات دمیده یا مانع از حیات آنها شده است و آن خداوند تبارک و تعالی است. بر اساس این دو اصل، صحیح است که بگوییم برای هر موجودی، فاعلی مخترع است (همان: ۱۱۹).

ابن رشد راهی را که شرع برای شناخت خداوند به آن اشاره نموده است را منحصر در این دو سنخ دلیل می‌داند و بر این باور است که آیات شریفه قرآن کریم، متضمن هر دو سنخ از ادله‌اند (همان: ۱۲۰). ابن رشد اذعان می‌دارد که این دو سنخ دلیل هم طریق خواص یعنی علما برای اثبات وجود خداوند است و هم طریق برای عموم مردم. تفاوت معرفتی‌ای که برای خواص و معرفتی که برای عوام از این دو راه حاصل می‌شود به اجمال و تفصیل است؛ یعنی عامه مردم به یافته‌های اولیه مبنی بر علم حسی، از معرفتی که از طریق این دو روش حاصل می‌شود بسنده می‌کنند، در حالی که عالمان بر یافته‌های عامه، آنچه که با برهان یافته‌اند را می‌افزایند. البته، آنچه علما در نسبت با عامه می‌یابند تنها به کثرت در یافته‌ها نیست، بلکه آنچه را که عامه مردم به آن معرفت پیدا می‌کنند، علما معرفت عمیق‌تری نسبت به آن می‌یابند (همان: ۱۲۲).

۲.۱. توحید

ابن رشد پس از اقامه دلیل بر وجود خداوند به اثبات توحید می‌پردازد. به اعتقاد او، دلیل بر نفی الوهیت از ما سواى خداوند، همان دلیلی است که در سه آیه شریفه از آیات قرآن کریم به آن تصریح شده است، این سه آیه عبارتند از:

(۱) (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)؛ (انبیاء: ۲۲)؛^۱

(۲) (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا كَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ)؛ (المؤمنون: ۹۱)؛^۲

(۳) (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا) (الاسراء: ۳۳).^۳

او درباره دلالت این آیات بر توحید خداوند متعال می‌گوید: روشن است اگر دو ملک باشند

۱. «اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می‌بود، هر دو تباہ می‌شدند».

۲. «خدا هیچ فرزندی ندارد و هیچ خدایی با او نیست. اگر چنین می‌بود، هر خدایی با آفریدگان خود به یک‌سو می‌کشید و بر یک‌دیگر برتری می‌جستند، خدا از آن گونه که او را وصف می‌کند، منزه است».

۳. «بگو: همچنان که می‌گویند، اگر با او خدایان دیگری هم بودند پس به سوی صاحب عرش راهی جسته بودند».

که هر یک از آنها فعلش فعل دیگری است، ممکن نیست که هر کدام مدینه‌ای واحد را تدبیر کنند؛ چرا که ممکن نیست از دو فاعل از نوع واحد، یک فعل صورت پذیرد. در نتیجه، ضروری است که اگر با هم فاعل مدینه واحد هستند، آن مدینه به فساد کشیده شود، مگر این که یکی فاعل باشد و دیگری عاطل که این صفت در مورد الله منتفی است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۲۳).

۳.۱. صفات خداوند

ابن رشد در کتاب الکشف پس از اثبات توحید در بیان صفات خداوند، می‌گوید: صفاتی که کتاب عزیز صانع موجد عالم را به این صفات متصف نموده، هفت صفت است: علم، حیات، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام. اینها همان صفات انسانی‌اند که در کمال مطلق خویش اعتبار شده‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۲۹).

او دربارهٔ صفت «علم» معتقد است که معنایی از علم که مقتضی شریعت و برای عموم مردم قابل فهم است، عبارت است از این که بگوییم خداوند به شیء، پیش از وجودش و به آنچه پس از وجود خواهد بود، معرفت دارد، و همچنین به آنچه شیء حین وجودش هست، آگاه است. و همچنین به تلف شدن آنچه که تلف خواهد شد، و زمان تلف شدنش عالم است. پس از اثبات صفت علم، صفات حیات، اراده و کلام از صفت علم و صفت قدرت با «دلیل اختراع» به اثبات می‌رسد (همان: ۱۳۰).

ابن رشد، دربارهٔ افعال خداوند می‌نویسد: «معرفت افعال خداوند به پنج اصل باز می‌گردد: خلق عالم، بعث رسل، قضا و قدر، عدل و معاد. این اصول، ارتباط میان خداوند، عالم و انسان را مبین و مقّرر می‌دارد» (همان: ۱۶۱).

او «خلق» را به عنوان یکی از افعال خداوند، بر این عقیده مبتنی می‌داند که خداوند عالم را به مقتضای عنایت و مشیت ایجاد کرده است و نه از روی صدفه و اتفاق. عالم نظامی متقن دارد و کاملترین نوع نظم و ترتیب را دارد و این امر خود، وجود خالق حکیمی را اثبات می‌کند (همان: ۱۶۳). اصل اسباب و مسببات یا به تعبیر بهتر، «اصل علیت» مبنای مفروضات اوست. همهٔ دلایل و براهین ابن رشد بر وجود صانعی حکیم برای خلق عالم، بر این اصل مبتنی است که رخ دادن هیچ امری بدون علت ممکن نیست و سلسله متناهی علل از علت اولی صادر می‌شود. او در این زمینه، می‌گوید:

همان‌طور که در امور صناعیه، کسی که وجود مسببات مترتب بر اسباب و علل را انکار کند، یا به درستی ادراک نکند، علم به صناعت و صانع ندارد، همان‌گونه در این عالم، هر که ترتب مسببات بر اسباب و علل را

منکر شود، وجود صانع حکیم را انکار کرده است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۶۶).
 به عقیده ابن رشد اگر منکر اصل اسباب و مسببات شویم، نمی‌توانیم دلیلی بر رد قائلین به
 اتفاق بیاوریم، یعنی کسانی که می‌گویند صانعی وجود ندارد و همه آنچه اتفاق می‌افتد از
 اسباب مادی است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۶۷). اگر واسطه میان مبدأ و غایتی را که بر آن مبدأ
 مترتب است تعقل نکنیم، باید منکر نظم و ترتیب شویم و اگر منکر نظم و ترتیب شویم،
 دلیلی بر این که موجودات عالم فاعلی مرید و عالم دارند نخواهیم داشت (همان: ۱۶۹). بنابراین،
 لازمه پذیرش این که عالم دارای خالق حکیم است، این است که معتقد باشیم همه
 موجودات عالم مبدأ و غایتی دارند.

۲. انسان‌شناسی

اعتراف به نبوت و اعتراف به سعادت و شقاوت اخروی دو اصل دیگر از اصول سه‌گانه
 ابن رشد هستند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۱.۲. سعادت

سعادت، دومین اصل از اصولی است که ابن رشد معرفت به آن را از هر سه طریق معرفتی
 امکان‌پذیر می‌داند. او معرفت به سعادت و شقاوت انسانی را در گرو معرفت به نفس و جوهر
 آن می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲) توجه به سعادت انسان، از غایت‌گرایی این فیلسوف
 سرچشمه می‌گیرد. او معتقد است از آن‌جا که انسان موجودی طبیعی است، و هر موجود
 طبیعی برای غایتی خلق شده است، در نتیجه، انسان که اشرف مخلوقات است باید برای غایتی
 خلق شده باشد (همان: ۱۴۲) ابن رشد در مقام مقایسه عالم اجتماعی و عالم طبیعی می‌گوید:

عالم اجتماعی با عالم طبیعی در این مورد با هم مشترک هستند که هر دو از
 غایت بحث می‌کنند؛ چرا که غایت، کمال جسم طبیعی است، از این‌رو
 عالم طبیعی در اشیاء می‌نگرد و کمال موجود آن را با کمالات دیگر مقایسه
 می‌کند تا شاید برای آن بیش از یک کمال واحد بیابد ... عالم اجتماعی از
 کمالات و غایات انسانی، از این جهت که وصول به این کمالات از راه
 اراده حاصل می‌شود بحث می‌کند؛ چرا که کمالات انسانی از راه طبیعی
 قابل دستیابی نیستند، بلکه با اراده و مهارت به آنها می‌توان رسید (همان:

۱۴۶-۱۴۵).

فیلسوف قرطبه برای این که غایت در انسان را بیان کند، به بررسی برخی مباحث علوم طبیعی
 در فلسفه می‌پردازد. در این مباحث آمده است که انسان مرکب از جسم و نفس است. جسم

به منزله ماده و نفس به منزله صورت برای این مرکب هستند. از آنجا که ماده برای صورت است و صورت منشیت اثر دارد، بنابراین ضرورتاً غایت در انسان، غایتی است که از افعال صادر از نفس انسانی باشد؛ چرا که انسان در بعضی از افعال با دیگر موجودات مشترک است، این افعال مشترک ضرورتاً از صورت مشترک با آنها صادر می‌شود، این درحالی است که انسان افعال مخصوص به نوع خود دارد که ضرورتاً از صورت مخصوص به این نوع صادر می‌شود. (همان: ۱۴۶).

اشیاء مرکبی که انسان با آنها در فعل مشترک است، دو نوع هستند: نبات و حیوان. وجه مشترک انسان با این اشیاء مرکب در داشتن نفس منوع آنها است. اشتراک نبات با انسان در داشتن نفس غاذیه، نامیه و تناسلیه است (همان) این نفس که به وسیله اجسام بسیطه (آب، هوا، خاک، آتش) انسان را جمع می‌کند، افعال صادره از آن، افعال نفس انسانی نیست. اشتراک حیوان با انسان علاوه بر این نفوس در نفس نزوعیه است، که در این نفس از جهتی اشتراک و جهتی اختلاف دارند (همان). اما آن نفسی که انسان را از دیگر انواع هم جنس خود متمایز می‌کند «نفس عاقله» است. نفس عاقله صورت نوعیه انسان است و انسان به جهت این صورت نوعیه است که انسان است. افعال انسانی از این قوه صادر می‌شود. از سوی دیگر، ابن رشد معتقد است که حسن هر شیء و قبح آن در افعال مخصوص به آن یافت می‌شود، یعنی حسن و قبح در افعال انسان، ضرورتاً در افعال مخصوص به او یافت می‌شود، با تأمل در این مقدمات ابن رشد به این نتیجه می‌رسد که غایت انسان و سعادت او زمانی حاصل می‌شود که افعال خاص انسانی صادر شده از او، در بالاترین درجه خیر و فضیلت باشد. بنابراین، سعادت یعنی این که نفس ناطقه عمل با فضیلت را انجام دهد (همان: ۱۴۷).

۲.۲. شریعت

پس از آنکه ابن رشد این مطلب را به اثبات می‌رساند که سعادت انسان به آن است که انسان عملی قوه ناطقه خود را به بالاترین درجه فضیلت برساند، آن را مقدمه‌ای برای اثبات وجود شریعت قرار می‌دهد.

ابن رشد تصریح می‌دارد:

فلسوفان معتقدند که شریعت انسان را به سمت وجه انسانی که رسیدن به سعادت مخصوص به اوست، هدایت می‌کند. به همین دلیل وجود شریعت برای رسیدن به فضایل اخلاقی، فضایل نظری و صنایع عملی ضروری است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۴).

به اعتقاد ابن رشد، معرفت نسبت به امور ارادی، همچون خیرات و حسنات که انجام آنها مایه

وصول سعادت و امور ارادی دیگر همچون شرور و سیئات که به شقاوت انسان می‌انجامد، تنها محدود به شریعت است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲) در نتیجه گمان این که وجود فلسفه به تنهایی برای رسیدن به سعادت کافی است، صحیح نیست؛ چرا که فلسفه تنها موجب شناسایی سعادت برای صنف خاصی از مردم یعنی آنها که توان یادگیری علوم عقلی را دارند، می‌شود؛ در حالی که شریعت راه سعادت را به عامه مردم نشان می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۵).

از نظر ابن رشد نه تنها شریعت، برای جامعه‌ای که می‌خواهد بر مبادی شرعی و عقلی قرار گیرد، ضروری است. بلکه واجب است با فضیلت‌ترین شریعت در هر زمانه‌ای برای جامعه انتخاب شود؛ چرا که اگرچه هر شریعتی حق است، اما با آمدن شریعت با فضیلت‌تر، شریعت قبلی نسخ می‌شود (همان).

۳.۲. نبوت

برهان بر وجود خداوند و اثبات سعادت برای انسان و همچنین اقامه دلیل بر وجود شریعت و عدم کفایت عقل برای ادراک سعادت، مقدماتی هستند که از آنها این نتیجه به ظهور می‌رسد که خداوند برای نزول شریعت و ابلاغ آن به انسانها شخصی را مبعوث کند. ابن رشد در کتاب الکشف پیش از بیان نظر خود، ابتدا دلیل متکلمین بر اثبات نبوت را نقل می‌کند. دلیل متکلمین بدین شرح است:

متکلمین در مورد وجود انبیا می‌گویند: خداوند متکلم، مرید و مالک عباد است و بر متکلم مرید که مالک امور عباد است، در [عالم] شاهد جایز است که رسولی به سوی بندگان مملوک خود بفرستد. پس این مسئله واجب است در مورد [عالم] غیب ممکن باشد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۷۳-۱۷۴).

ابن رشد بعد از این که با سکوت از کنار ادله متکلمین می‌گذرد، ادله کسانی را که از طریق اقامه دلیل عقلی^۱ بر رسالت، حکم به جایز بودن آن می‌کنند را باطل می‌داند. او در ادامه با تعبیری همچون «وإن سلمنا و یا «فإذا إعترفنا» (همان: ۱۷۵-۱۷۷) وجوب نبوت را مفروض گرفته، در نهایت تصریح می‌دارد که برهان وجوب بعث و ارسال رسل بر دو اصل مبتنی است که در قرآن کریم بر آن تنبیه شده است:

اول این که آن صنفی که مردم آنها را نبی و رسول می‌نامند وجود آنها

۱. کسی نمی‌تواند این گونه استدلال کند که عقل دال بر رسالت است؛ زیرا از نظر عقل منعی برای رسالت وجود ندارد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۷۵).

به نفسه معلوم است و این صنف از مردم همان کسانی هستند که شریعت را به وسیله وحی از طریق خداوند وضع می‌کنند، نه به وسیله تعلیم انسانی. وجود چنین صنفی را کسی منکر نمی‌شود مگر کسانی که وجود متواترات را منکر می‌شوند. اصل دوم، این است که هر کسی که از طرق وحی، که از جانب خداوند است، شریعتی را وضع کند نبی است. این هم اصلی است که بر اساس فطرت انسانی شکی در آن نیست. واضح است، همان‌طور که فعل طیب، معالجه بیمار است و هر که مباشر علاج بیمار شد طیب است؛ همچنین فعل انبیاء، وضع شرایع به وحی الاهی است و هر کس که این فعل نزد او یافت شود نبی است (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

همان‌سان که عبارت می‌رساند، ابن رشد وجود رسالت و نزول وحی از طریق رسول را امری وجدانی و فطری می‌داند. او این آیه از قرآن را شاهد می‌آورد: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورَ ... وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (نساء: ۱۳۶-۱۳۷).^۱

معرفت‌شناسی

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن رشد را می‌توان در سه عنوان بیان نمود.

۱. وحی

وحی، تجلی یکی از صفات خداوند یعنی کلام است. پیش از این به صفات خداوند اشاره شد و گذشت که یکی از صفات خداوند کلام است که این صفت از طریق صفت علم به اثبات می‌رسد. وحی به معنای وقوع معنا در نفس کسی است که خداوند او را به رسالت مبعوث نموده، یعنی به واسطه لفظ نیست، بلکه متکلم (خداوند) در نفس کسی که او را به رسالت برگزیده فعلی انجام می‌دهد که از آن فعل برای مخاطب معنایی کشف می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۳۱).

ابن رشد معتقد است که تمام آنچه از شریعت انتظار داریم، از طریق وحی بیان می‌شود. وقتی ما همه این موارد را در کتاب عزیز یعنی قرآن به کامل‌ترین شکل، ممکن می‌یابیم علم

۱. «و پیامبرانی [را فرستادیم] که درحقیقت [ماجرای] آنان را پیش از این بر تو حکایت نمودیم؛ و پیامبرانی [را نیز برانگیخته‌ایم] که [سرگذشت] ایشان را بر تو بازگو نکرده‌ایم. و خدا با موسی آشکارا سخن گفت».

حاصل می‌شود که قرآن وحی الاهی و کلامی است که خداوند از زبان پیامبر القا نموده است (همان، ص ۱۸۲). ابن رشد قرآن را کلام خداوند می‌داند که قدیم است و بر این باور است که الفاظ قرآن مخلوق خداوند است نه بشر، اما این الفاظ همان الفاظی است که بشر با آن تکلم می‌کند. نقل، مجموع حروفی است که در صفحه قرآن نقش بسته، ساخته ما به اذن خداوندست. تعظیم به این حروف واجب است چرا که دلالت بر لفظی دارد که مخلوق اوست و معنایی که قدیم است (همان: ۱۳۲).

۲. عقل فعال و عقل هیولانی

عقل به عنوانی یکی از منابع کسب معرفت از مسائل عمده‌ای است که در سراسر فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله در فلسفه اسلامی با موجودات عالی چون «عقل فعال» که انسان با آن متصل و متحد می‌شود، ارتباط دارد. سخنان ابن رشد درباره ماهیت عقل فعال و ارتباط آن با عقل هیولانی، به پیروی از اندیشه‌های ارسطو است.

پیشتر اشاره شد که از نظر ابن رشد، انسان از جسم و نفس تشکیل شده است و نفس انسان در بعض افعال با نباتات و حیوانات اشتراک دارد و این قوه عاقله است که افعال نفس انسان را از دیگر نفوس متمایز می‌سازد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷). بنابراین، ابن رشد - به پیروی از ارسطو - نفس را صورت بدن و عقل را صورت نفس می‌داند. او در این باب به مسئله عمده و بنیادی قوه و فعل نظر دارد. باید توجه داشت که مسئله قوه و فعل یا ماده و صورت از جمله مسایلی است که در توجیه نظام معقول این جهان نقش عمده و قابل ملاحظه‌ای دارد. فیلسوف قرطبه بر اساس همین مسئله توانسته است در میان همه مراتب وجود، و سطوح مختلف هستی ارتباط برقرار کند و از نوعی وحدت و هم‌آهنگی سخن بگوید. او به همان اندازه که از قوه مادی یا هیولانی نخستین سخن می‌گوید به قوه عقلی یا عقل هیولانی نیز توجه می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت او تنها از ماده نخستین حسی سخن نمی‌گوید، بلکه درباره ماده اولی عقلی نیز به بررسی می‌پردازد. کسی که از عقل هیولانی و قوه قبول و پذیرش عقلی سخن می‌گوید ناچار باید به «عقل فعال» نیز نظر داشته باشد و کسی که به وجود «عقل فعال» باور دارد می‌تواند به ارتباط تنگاتنگ و محکم جهان طبیعت و آنچه ماواری طبیعت خوانده می‌شود، دست یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۳۹۶).

«عقل فعال» اصطلاح دیگر عقل در اندیشه ابن رشد است. این عقل پیوسته موجود است و وجود بالفعل دارد، چه مورد ادراک ما واقع شود و چه نشود. این عقل فعال از همه جهات با معقولات، وحدت و عینیت دارد (همان: ۷۸۸).

ارسطو، درباره ماهیت عقل فعال و چگونگی ارتباط آن با عقل هیولانی به گونه‌ای سخن گفته که فهم آن ساده و آسان نبوده و شارحان خود را نیز در برابر یک‌دیگر قرار داده است. براساس برخی از تفسیرهایی که در مورد سخن‌های این فیلسوف تحقق پذیرفته «عقل فعال» شرط ضروری تفکر است و بدون فعالیت این عقل، اندیشه صورت وقوع نمی‌یابد. اگر بپذیریم که عقل، مبدأ صوری و فاعلی تفکر شناخته می‌شود ناچار باید بپذیریم که این مبدأ در عقل منفعل که به منزله ماده و هیولای انعطاف‌پذیر آن قرار می‌گیرد، اثر می‌گذارد. تأثیر عقل فعال در عقل منفعل به این معناست که صورت اشیاء قابل شناخت و اندیشیدنی را در آن منتقل می‌سازد. ارسطو برای این که چگونگی تأثیر «عقل فعال» را در اندیشیدن انسان نشان دهد آن را به تأثیر «نور» تشبیه کرده است. برای اهل بصیرت پوشیده نیست که «نور» رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌کند و آنها را قابل مشاهده می‌نماید. «عقل فعال» نیز معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد و به منصفه بروز و ظهور می‌رساند (همان: ۳۵۳). در این جاست که «عقل فعال» به عنوان یک فعلیت که با امور معقول اتحاد و یگانگی دارد، اهمیت عمده و بنیادی پیدا می‌کند و نقش آن در به فعلیت رساندن امور بالقوه روشن و آشکار می‌شود. آخرین جمله فصل پنجم از کتاب سوم نفس، به گونه‌ای است که بر اهمیت بنیادی عقل فعال بیش از هر سخن دیگری که از ارسطو به جا مانده دلالت دارد، در تفسیر همین جمله ممتاز و مشخص، برخی از شارحان گفته‌اند: «بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد» (همان: ۳۸۷).

۳. تعقل

ابن رشد، هرگونه شناخت و معرفت معقول بالفعل را در بیرون از حوزه نفس نمی‌پذیرد و در نتیجه از پذیرفتن قول به انواع یا عقول عرضیه افلاطون نیز دور می‌شود. او نه تنها با نظریه مثل افلاطونی سر سازگاری ندارد، بلکه در مقابل کسانی که به «افاضه» معارف از سوی «عقل فعال» باور دارند نیز موضع می‌گیرد. به سخن دیگر او چنین می‌اندیشد که کار تعقل و از مرحله قوه به مقام فعلیت رسیدن یک امر معقول، پیوسته در درون نفس ناطقه و حوزه هستی انسان صورت می‌پذیرد و از این جا می‌توان دریافت که اتصال انسان به عقل فعال فقط در هنگام تعقل تحقق پیدا می‌کند و امر معقول نیز در درون نفس به مرحله ظهور و حضور می‌رسد (همان: ۴۰۲).

ابن رشد به تبع ارسطو ادراک حسی را سر آغاز معرفت می‌داند، در نظر این فیلسوف بعد از احساس و حس مشترک به مرحله تخیل و تصویرهای خیالی می‌رسیم که در آنها هنوز آثاری از «تشخص» و «فردیت» وجود دارد و پس از تخیل نوبت به مراحل از معرفت

می‌رسد که فاصله و واسطه تخیل و تفکر است و در هر کدام از آنها معرفت انسان اندکی به معرفت کلیات نزدیک‌تر می‌شود تا این که سرانجام به عمل تعقل می‌رسد (همان: ۳۹۰). از نظر ابن رشد، عقل سه عمل اساسی تجرید، ترکیب و تصدیق را بر عهده دارد. وقتی مفهوم کلی را ادراک می‌کنیم آن را از ماده تجرید می‌کنیم. عقل نه تنها تصورات بسیط را از ماده تجرید می‌کند، بلکه آنها را با یک‌دیگر ترکیب و حکم می‌کند به این که حمل برخی بر برخی دیگر صادق یا کاذب است. نخستین عمل، «تصور» نام دارد و دومین آنها «تصدیق» نام دارد. پس در ادراک سه عمل متعاقب صورت می‌گیرد: نخست آنکه در عقل مفاهیم مشخصی که کاملاً از ماده انتزاع شده است حاصل می‌شود و این عمل «تجرید» نام دارد. دوم آنکه با ترکیب دو یا چند مفهوم، تصویری مثل تصور انسان حاصل می‌شود که مرکب از دو جزء عقلی حیوانیت و ناطقیت یا جنس و فصل است و این همان ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد. سوم آنکه چون تصورات فی‌نفسه نه صادق‌اند نه کاذب، وقتی در قضیه منطقی مورد ایجاب واقع می‌شوند، تصدیق یا حکم حاصل می‌شود (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۸۷). به نقل از: ابن رشد، کتاب النفس، ۶۷).

بنابراین نیل به معرفت، یا از طریق حواس است یا به واسطه عقل، که این خود یا به شناخت جزئیات می‌انجامد یا به شناخت کلیات. ابن رشد، معرفت حقیقی را همان معرفت به کلیات می‌داند، و گرنه می‌توان گفت حیوانات هم از شناخت بهره‌ای دارند.

۴. عقل عملی و عقل نظری

بنابر نظر ابن رشد، عقل به لحاظ مدرکاتش به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌شود. عقل عملی در همه افراد انسانی مشترک است. این قوه سرچشمه و خاستگاه صنعت‌های بشری است که برای حفظ و بقای او ضروری و مفید است. معقولات عملی از طریق تجربه، که خود بر احساس و تخیل مبتنی است، حاصل می‌شود. در نتیجه عقل عملی فسادپذیر است؛ چراکه اعتماد معقولات آن بر احساس و تخیل است. به همین جهت، معقولات عملی به هنگام تکون تصورات و مدرکات، کائن و به هنگام فساد آنها، فاسد و زایل می‌شود.

با عقل عملی است که انسان مهر و کین می‌ورزد، در اجتماع زندگی می‌کند و دوست اختیار می‌کند. فضایل و ملکات اخلاقی حاصل عقل عملی اند و چیزی جز صور مرتسمه در نفس نیست که از آن به سوی اعمال مطلوب، به درست‌ترین شیوه ممکن حرکت می‌کنیم؛ برای مثال، اظهار شجاعت در زمان و مکان مناسب و در حد اعتدال (همان: ۷۸۸).

از ویژگی‌های مهم طرز تفکر و سبک اندیشه ابن رشد برداشتن هرگونه فاصله و دوگانگی

میان عقل نظری و عملی و برقراری اتصال میان آنهاست که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

۵. تعامل عقل و وحی

از آنچه تاکنون بیان شد روشن می‌شود که در روش‌شناسی ابن رشد، عقل و وحی به عنوان دو منبع معرفتی شناخته می‌شوند. پرسش مهم آن است که از نظر ابن رشد تعامل این دو منبع شناختی به چه شکلی است. ابن رشد در این مورد به دو نکته مهم اشاره می‌کند:

نخست، این که به اعتقاد او، وحی، متمم و مکمل عقل است؛ چرا که آنچه عقل از ادراک آن عاجز است با وحی شناخته می‌شود. اما گفته او که: در هر چه که عقل آدمی از دریافت آن کوتاه آید، لازم است که در آن به سوی شرع بازگردیم، سخن درستی است. از آن رو که شناخت یافته شده به وسیله وحی، همچون متمم شناخت‌های عقل آمده است، یعنی آنچه که عقل از ادراک آن ناتوان است خداوند متعال آن را به وسیله وحی به انسان بخشیده است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۵۰).

همان‌سان که این عبارت می‌رساند که عقل از معرفت نسبت به بعض امور عاجز است، اما ممکن است به لحاظ ادبیات مباحث ابن رشد این شبهه پیش آید که مراد او از عقل در این عبارت عقل عامه مردم است نه فیلسوفان، اما عبارت بعدی او این شبه را مرتفع می‌سازد: «و عجز عقل از ادراک آنچه که معرفت به آن در زندگی و هستی انسان ضروری است یا عجز به اطلاق است، یعنی در طبیعت عقل نیست از آن حیث که عقل است آن را ادراک کند، یا عجز به حسب طبیعت صنفی از مردم است و این نوع عجز، یا در اصل فطرت است و یا این که به لحاظ امری عارض شده از خارج، از قبیل عدم تعلّم است. [به هر حال] دانش وحی برای همه این اصناف، رحمت است» (همان: ۱۵۰).

شمول عجز عقل به سه مورد فوق جایی برای شبهه در مکمل بودن وحی نسبت به عقل در اندیشه او باقی نمی‌گذارد.

نکته دوم این که ابن رشد معتقد به اختلاط عقل با وحی یا به عبارت دیگر عقلانی بودن شریعت است:

همان‌طور که مبادی صنایع برهانی از اصول موضوعیه تشکیل شده، به طریق اولی باید مبادی شریعت و حیانی دارای اصول موضوعه باشد؛ چرا که هر شریعت و حیانی با عقل مخلوط است. اگر بپذیریم شریعت و قانونی هم ممکن است وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل تنها باشد، ضرورتاً، چنین شریعت عقلانی تنها، ناقص‌تر از شرایی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۶).

این عبارت به روشنی بیان کننده دو نکته مذکور در دیدگاه ابن رشد در رابطه با مسئله تعامل عقل و وحی است. بدین سان ابن رشد در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به او امکان می‌دهد نقادی دو سوبه‌ای از فلسفه یونان و وضعیتی زندگی شرعی مسلمانان در زمانه خود داشته باشد. به نظر او، به همان سان که زندگی مبتنی بر عقل تنها ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز که وی در زمانه خود با آن روبه‌رو است، نارساست (فیرحی، ۱۳۸۳: ۷۲).

۶. تقسیم‌بندی علوم

ابن رشد علوم را بر اساس اجزای^۱ نفس ناطقه و کمالات آن، تقسیم می‌کند. نفس ناطقه به دو جزء تقسیم می‌شود، ناطقه نظری و ناطقه عملی. این تقسیم‌بندی علوم عملی و نظری را به وجود می‌آورد. ابن رشد تفاوت علوم نظری و عملی را در سه امر یعنی موضوع، مبدأ و غایت می‌داند. موضوع در علوم نظری مثل علم طبیعت، طبیعت اشیاء و مبدأ آن طبع است و غایت علوم نظری ذات علم است. در حالی که موضوع در علوم عملی، افعال ارادی است که از انسان صادر می‌شود و مبدأ آن اراده و اختیار و غایت آن صرفاً عمل است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

کمالات نفس ناطقه به سه قسم تقسیم می‌شوند: فضایل نظری، فضایل اخلاقی و صنایع عملی (همان). فضایل نظری کمال جزء نظری نفس ناطقه است و فضایل اخلاقی و صنایع عملی کمالات جزء عملی نفس ناطقه هستند. فضایل نظری، از جمله علوم طبیعی و متافیزیک امر عملی نبوده و یعنی اراده در وجود آنها اثری ندارد. همچنین موضوعات این علوم موضوعاتی هستند که ما قدرت ایجاد آنها را نداریم. از همین رو، ابتدائاً و به جهت انجام عمل به آنها توجه نمی‌شود (همان: ۱۵۰). مراد از فضایل اخلاقی این است که نفس تشویق شود به آنچه که فکر به آن حکم می‌کند، به مقدار و زمانی که به آن فرمان می‌دهد (همان: ۱۵۴). صنایع عملی خود به دو بخش تقسیم می‌شود: نوع اول نوعی است که برای به فعلیت رسیدن آن صرف معرفت به کلیات آن علم کافی است. نوع دوم آن است که برای به اجرا در آمدن به دقت نظر و اندیشه در کلیات نیازمند است؛ یعنی باید در مورد رابطه سببی جزئیات با کلیات بحث علمی شود. این رابطه جزئیات با کلیات به حسب هر مورد از این صاحبان علوم و ارتباطات زمانی و مکانی و غیره مختلف است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

۱. اگر چه تعبیر «اجزاء» برای نفس تعبیر مناسبی نیست، اما از باب امانت در نقل از این تعبیر استفاده شد. «ولما كان أجزاء النفس الناطقه كما تبين هناك، اجزاء متعددة» (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

ابن رشد، تقریر بهتری نیز از این دو قسم ارائه می‌دهد و آن تقسیم این قسم به لحاظ قرب و بُعد به عمل است:

از آن‌جا که غایت در علوم عملی، عمل است، هرچه از امور عامه استنباطی در این علم، کلی بوده و فاصله بیشتری با عمل داشته باشد به قسم اول ملحق می‌شوند و آنهایی که از کلیت کمتری برخوردار بوده و به عمل نزدیک‌ترند به قسم دوم ملحق می‌شوند (همان: ۷۳).
با تقسیم اخیر، کمالات و به تبع آن علوم به چهار قسم تقسیم می‌شوند: فضایل نظری، صنایع عملی، فضایل علمی، فضایل اخلاقی (همان: ۱۴۸).

۷. ابتناء علوم

پس از بیان کمالات انسانی و فضایل نفسانی باید توجه داشت که بعضی از این کمالات برای رسیدن به کمال دیگری هستند و این ابتناء ادامه پیدا می‌کند تا به فضیلتی می‌رسیم که همه فضایل به خاطر آن فضیلت وجود دارند و این فضیلت اعتماد به فضیلت دیگری ندارد، یعنی خود مطلوبیت ذاتی داشته و دیگر فضایل به واسطه رسیدن به او مطلوب می‌شوند، این کمال کمال اسمی نامیده می‌شود و سعادت نهایی بنی آدم است (ابن رشد، ۱۹۹۸ الف: ۱۴۹).
ابن رشد کمال اسمی را در جزء نظری نفس می‌داند، او وجوه متعددی برای برتری و سیادت جزء نظری نفس بر جزء عملی ذکر می‌کند که در این‌جا به گوشه‌ای از آنها اشاره می‌شود.

ابن رشد درباره شرافت و تقدم فضایل نظری بر فضایل اخلاقی می‌گوید:

در علم طبیعی بیان شد که شهوت و شوق دو نوع هستند: نوعی که از خیال صادر می‌شود و نوعی که از قبل اندیشه و تفکر صادر می‌شود. آن شوقی که از خیال صادر شود حیوانی و صدور شوق که با تدبیر و اندیشه باشد از خواص انسان است. فضایل اخلاقی چیزی غیر از این نیست که نفس تشویق شود به آنچه که فکر به آن حکم می‌کند، به مقدار و زمانی که به آن فرمان می‌دهد و روشن است این جزء که تفکر و تدبیر و حکم از روی اندیشه را بر عهده دارد، جزء نظری نفس است. در نتیجه جزء عملی، فضیلت را از جزء عقلی کسب می‌کند. از این‌رو، شریف‌تر و با فضیلت‌تر است (ابن رشد، ۱۹۹۸ الف: ۱۵۴).

با این وجود ابن رشد این نکته را متذکر می‌شود که منزلت کمال اخلاقی نسبت به کمال نظری، به منزله مقدمه‌ای است که رسیدن به غایت بدون آن امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، گمان شده که کمال اخلاقی غایت بعیدی است که غایات قریب‌تر به خاطر نزدیکی او به

کمال اسمی آن را خدمت می‌کنند (ابن رشد، ۱۹۹۸(الف): ۱۵۵).

او در باب برتری علوم نظری بر صنایع عملی معتقد است، صنایع عملی، به سبب نقصی که عارض وجود انسان شده است، برای حیات او ضرورت پیدا کرد. اما علوم نظری وجودش برای زندگی طبیعی انسان ضرورت نداشته، بلکه به جهت فضیلت انسان است. آنچه که وجودش از جهت فضیلت است، افضل است از آنچه که وجودش به جهت ضرورت است. ابن رشد با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که جزء عملی وجودش بر جزء نظری مبتنی است (ابن رشد، ۱۹۹۸(الف): ۱۴۹).

براساس وجوه مذکور روشن می‌شود که همه کمالات انسانی و به تبع آن علوم، باید در خدمت و مبتنی بر کمال نظری باشد. اما این که فضیلت اخلاقی در خدمت صنایع عملی است یا این که صنایع عملی در خدمت فضایل اخلاقی و یا این که بعضی صنایع عملی در خدمت فضایل اخلاقی و بعضی فضایل اخلاقی در خدمت صنایع عملی هستند، جای بحث دقیق دارد. با این وجود، روشن است که فضیلت اخلاقی که فی‌الجمله ریاست فضایل دیگر را داراست، شایسته است ضرورتاً خود را مطابق و موافق فضیلت نظری نماید و همچنین فضایل اخلاقی در صنایع عملی کسب شوند، در این صورت است که عمل صنایع به شکل اکملش خواهد بود که موجب حمد و ستایش است (ابن رشد، ۱۵۵: ۱۹۹۸).

بخش سوم؛ روش‌شناسی

براساس آنچه از مبانی ابن رشد بیان شد، می‌توان سه روش را نسبت به اندیشه او معرفی نمود. این سه روش عبارت‌اند از روش برهانی، انتقادی و تأویلی، اما پیش از بیان روش ابن رشد، مناسب است نگاهی به نقدهای او نسبت به روش‌های موجود در آن زمان شود. گروهی که ابن رشد آنها را «حشویه» می‌نامد، پیرو روش نقلی‌اند. ابن رشد در توضیح روش این گروه در مورد راه شناخت خداوند، می‌گوید:

همان‌طور که احوال معاد و دیگر مواردی که عقل توان معرفت به آن را ندارد، مردم از طریق قرآن و سنت به آن معرفت پیدا می‌کنند، برای معرفت پیدا نمودن به خداوند نیز باید از راه قرآن و سنت اقدام شود (ابن رشد، ۱۹۹۸(ب): ۱۰۱).

ابن رشد برای رد این گروه از روش خود آنها استفاده می‌کند، به عبارت دیگر پاسخی جدلی به آنها می‌دهد:

آشکار است که آیاتی از کتاب خداوند، مردم را دعوت به تصدیق وجود حق به وسیله ادله عقلیه‌ای می‌کند که به آن تصریح نموده است، مانند قول

خداوند تبارک و تعالی (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)؛ (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (بقره آیات ۲۱-۲۲).^۱ و مثل قول خداوند (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِئِنَّ فِي اللَّهِ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (ابراهيم: ۱۰).^۲ و آیات دیگری که دال بر همین معنا است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۰۲).

گروه دیگری که ابن رشد آنها را صوفیه می‌خواند، پیرو روش شهودی هستند. ابن رشد در نقد روش صوفیه می‌گوید:

طریقی را که صوفیه ارائه می‌دهند طریق نظری به معنای ترکیب از مقدمات و قیاسی بودن، نیست. بلکه آنها گمان می‌کنند که معرفت به خداوند و دیگر موجودات طریقی است که بعد از پاک نمودن نفس از شهوات، این معارف به نفس القا می‌شود. آنها برای نظر خود از آیات قرآن شاهد می‌آورند: (اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ) (بقره: ۲۸۲)^۳ و مانند قول خداوند: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (عنکبوت: ۶۹).^۴ (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۷).

به اعتقاد ابن رشد:

اگر هم چنین روشی را بپذیریم آن را مناسب برای عامه مردم نمی‌دانیم، چه این که اگر بپذیریم مقصود شارع از معرفت به خداوند همین روش است، باید طریق نظر را باطل و وجود آن را در مردم عبث بدانیم و این در حالی است که قرآن به راه نظر و اعتبار دعوت می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۷).

همانسان که این نقدها شهادت می‌دهند، ابن رشد - به لحاظ مبانی خود - نمی‌تواند مطلقاً روش نقلی و شهودی را انکار کند، لذا او به روش نقلی در کنار روش عقلی معتقد است؛ یعنی معلوماتی هستند که صرفاً از طریق نقل به شناخت می‌رسند و از سوی دیگر مبادی وجود دارد که لازم است تنها از طریق ادله عقلی به اثبات برسند و در مورد روش شهودی نیز او ناقد روش شهودی اهل تصوف است، نه مطلق شهود.

۱. «همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده]، و آسمان را بنایی [افراشته] قرارداد؛ و از آسمان آبی فرود آورد؛ و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد؛ پس برای خدا همتیانی قرار ندهید، در حالی که خود می‌دانید».

۲. گفتند: «مگر درباره خدا - پدیدآورنده آسمانها و زمین - تردیدی هست؟»

۳. «و از خدا پروا کنید، و خدا [بدین گونه] به شما آموزش می‌دهد، و خدا به هر چیزی داناست».

۴. «و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است».

۱. برهانی

در بخش معرفت‌شناسی از انواع عقل هیولانی و عقل فعال و همچنین از لزوم اتصال این عقول صحبت شد. فیلسوفان اسلامی به دو طریق به اتصال به معرفت یا عقل فعال نظر دارند: برهانی یا صعودی و اشراقی یا هبوطی. این دو طریق از دو مکتب افلاطونی و ارسطویی سرچشمه می‌گیرد. در مکتب افلاطونی و قائلین به نظریه فیض، عالم عقلی به لحاظ وجودی مقدم بر عالم حسی است. در این نظر معارف نظری ازلی هستند؛ زیرا به عالم عقلی اختصاص دارند. این مطلب مطابق با عقیده مشهور افلاطون مبنی بر این است که علم یادآوری و جهل نسیان است. علم یادآوری حقایقی است که نفس قبل از حلول در بدن آموخت و جهل مشغول شدن نفس به عالم حسی و در نتیجه، فراموشی آنچه از قبل از تعلق نفس به بدن آموخته است. قائلین نظریه فیض مانند فارابی و ابن سینا بر این باورند که علم از عقل فعال به انسان القا می‌شود. اما در مذهب ارسطو و ابن رشد، عالم عقلی و علم به حقایق ازلی نیستند. بنابراین، از نظر او کسب معرفت طریق صعودی دارد، به این ترتیب که از محسوسات آغاز می‌شود و سپس به صور خیالی و آن‌گاه به صور معقوله می‌رسد. هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، اتصال حاصل شده است و عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است، متصل شده‌اند. ابن رشد این طریق را برای هر انسانی میسر می‌داند (ابن رشد، ۱۵۷: ۱۹۹۸ (پاورقی)؛ فیرحی، ۱۳۸۳: ۷۲).

بنابراین، با پذیرش عقل به عنوان یک منبع معرفتی و همچنین، اعتقاد به صعودی بودن معرفت، لازم می‌آید که برهان به عنوان تنها روش عقلی برای کسب معرفت تصدیقی دانسته شود. ابن رشد در تعریف برهان می‌نویسد: «برهان قیاسی است یقینی که علم به شیء بر اساس آنچه در وجود است، به علتی که با آن علت موجود شده را افاده دهد» (ابن رشد، ۳۸: ۱۹۸۲). بر اساس این تعریف، برهان قیاسی است که ما را به علم حقیقی می‌رساند (ابن رشد، ۳۸: ۱۹۸۲)، ابن رشد به پیروی از ارسطو علم حقیقی را علم به علت اشیاء می‌داند؛ چرا که ما به حقیقت شیء پی نمی‌بریم، مگر این که علت آنها را بشناسیم (ابن رشد، ۱۳: ۱۳۷۷) و این مهم، منحصر در بکارگیری روش برهانی است.

۲. انتقادی

در بخش مبانی معرفتی گذشت که عقل به تناسب مدرکات معرفتی خود، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. موضوع عقل عملی، هستی‌هایی است که با آگاهی و اراده انسان‌ها پدید می‌آیند. همچنین بیان شد برای این که انسان به سعادت برسد لازم است که عقل عملی

به خدمت عقل نظری در آید. این مبانی سرچشمه اخذ رویکرد انتقادی در روش‌شناسی ابن رشد است. با این بیان که عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات الگویی صحیح رفتار و زیست انسانی را ترسیم می‌کند. این مدل، مبنا و اساسی را برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه که فهم عرفی نامیده می‌شود، محصور بماند (پارسائیان، ۱۳۹۰: ۱۵۴).

بر همین اساس است که ابن رشد در تلخیصی که بر کتاب السياسة افلاطون دارد با مبانی خود مدینه فاضله را ترسیم کرده و به دلایل رویگردانی خود از این مدل آرمانی می‌پردازد.

۳. تأویلی

روش تأویل در سایه پذیرش وحی به عنوان یک منبع معرفتی در کنار عقل به عنوان منبع معرفتی دیگر، ظهور و بروز پیدا می‌کند. ابن رشد نه تنها با روش تأویل تعارض عقل و وحی را برطرف می‌کند، بلکه میان فلسفه و دین نیز وفاق ایجاد می‌کند.

همچنین روش تأویل بر پذیرش این امر مبتنی است که برخی منقولات شرع دارای معنای ظاهر و باطن هستند. این مطلب بر خلاف عقیده اهل ظاهر است. حتی علمای مسلمانی که این مطلب را پذیرفته بودند، بین آنان در رابطه با آیات مورد تأویل، اختلاف وجود داشت. برای مثال، اشاعره برخی از تشابهات مانند استواء علی العرش را تأویل می‌کنند در حالی که حنابله آن را بر ظاهر حمل می‌کنند (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۶).

ابن رشد دلیل این که در شرع ظاهر و باطن آمده را اختلاف فطرت مردم، و تباین قرائت آنها می‌داند و دلیل تعارض بعضی از ظواهر با هم را تنبه و توجه راسخون در علم، به یک تأویل جامع دانسته است، او این آیه را شاهد بر مدعای خود می‌آورد: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: ۷) (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۶).

۱. «اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [=صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست»، و جز ←

او در تعریف تأویل می‌گوید: «تأویل خارج نمودن لفظ از دلالت حقیقی آن به دلالت مجازی است. البته بدون این که در اخذ مجاز اخلاقی در قواعد مجازگیری در زبان عرب، به وجود آید» (همان: ۳۵).

ابن رشد برای بیان امکان استفاده از روش تأویل، عمل فقها را به این روش شاهد می‌آورد که «همان‌طور که فقه در استنباط حکم شرعی به تأویل^۱ روی می‌آورد، حکمت به طریق اولی می‌تواند. دلیل اولویت آن است که فقیه با قیاس ظنی دست به تأویل می‌زند اما حکیم با قیاس برهانی دست به تأویل می‌زند» (همان: ۳۶).

او یقین دارد هر آنچه که برهان به آن رسیده و مخالف با ظاهر شرع است، قابل تأویل است و تصریح می‌کند که هیچ منطوق شرعی‌ای مورد تأویل قرار نمی‌گیرد مگر این که دیگر منقولات شرع، شاهد بر این معنا و تأویل و یا نزدیک به شاهد بر این تأویل است. در این مسئله هیچ مسلمانی شک و هیچ مؤمنی تردید ندارد (همان).

بخش چهارم؛ اندیشه اجتماعی

بحث درباره اندیشه اجتماعی ابن رشد را که بیان‌گر دلالت‌های روش‌شناختی اوست؛ می‌توان در سه مسئله پی‌گرفت.

۱. مدینه فاضله

ابن رشد در تقسیم‌بندی علوم، علم سیاست مدن را متعلق به حوزه صنایع عملی می‌داند و از همین رو، مباحث مطرح شده در آن - مطابق دو قسم صنایع عملی که پیش از این به آن اشاره شد - به دو بخش تقسیم می‌شود. او بخش اول را متضمن مباحث کتاب نیکوماخیا ارسطو و قسم دوم را متضمن کتاب السیاسة می‌داند و به این دلیل که کتاب السیاسة ارسطو را نمی‌یابد، کتاب السیاسة افلاطون را تلخیص می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۷۳).

ابن رشد در آغاز بحث تصریح می‌کند که در این کتاب تنها اقوال برهانی افلاطون را تلخیص نموده و اقوال جدلی او را نیاورده است (همان: ۷۱) به عبارت دیگر، می‌توان گفت که کتاب السیاسة افلاطون با روش قیاس برهانی ابن رشد باز نویسی شده است. بنابراین، او اقوالی از افلاطون را می‌آورد که درستی آنها اجمالاً پذیرفته و آنها را با روش خود تصحیح و تکمیل کرده است.

←

خرمدندان کسی متذکر نمی‌شود».

۱. روش تأویل در فقه اهل سنت به کار رفته و در فقه امامیه از علم و علمی پیروی می‌شود.

۱.۱. تصویر مدینه

ابن رشد برای این که یک مدینه را به تصویر بکشد، همانند تقسیم علوم، از فضایل و کمالات انسان مدد می‌جوید. او پس از ذکر فضایل چهارگانه بیان می‌دارد: «امکان این که همه این صفات در یک انسان و در یک زمان جمع شود اگر چه ممکن است ولی حصول آن بسیار دشوار است. غالباً این فضایل در میان کثیری از مردم توزیع شده است.»

به اعتقاد او، انسان‌ها فطرتاً و طبعاً در پذیرش این فضایل مختلف هستند. انسانها برای کسب این فضایل به انسانهای دیگر محتاج هستند. از همین رو لازم است کسی که یک فضیلت را در حد کمال داراست به کسی که آن کمال را در مرتبه پایین تری دارد کمک کند تا آن را به حد کمال برساند. ابن رشد از مقدمات بیان شده نتیجه می‌گیرد که «انسان طبعاً اجتماعی است» (همان: ۷۵، ۷۴).

همان‌سان که ملاحظه شد ابن رشد طبیعت اجتماعی انسان را در جهت کسب فضایل می‌داند، البته از این نکته غافل نیست که احتیاج انسان‌ها به یک‌دیگر تنها جهت کسب فضایل چهارگانه نیست، آنها برای رسیدن به دیگر نیازهای ضروری حیات خود — که حیوانات با آنها در این موارد مشترک هستند — نیز به یک‌دیگر نیازمندند. مانند خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر نیازهایی که از قِبَل قوه شهوانی است (همان: ۷۶).

۲.۱. خصوصیات مدینه فاضله

ابن رشد برای ترسیم مدلی از مدینه فاضله، عقل نظری و عقل عملی را مبنا قرار می‌دهد (همان). او جامعه را به نفس تشبیه می‌کند. به عبارت دیگر مدینه در نظر او همان نفس است اما با مقیاسی بزرگ‌تر؛ دقیق‌تر این که مدینه بسط اجزاء و خصوصیات نفس است.

بالجمله نسبت این فضایل در مدینه مانند نسبت قوای نفسانی و اجزاء نفس است، پس همانطور که انسانی حکیم است که جزء نظری نفس او مدیریت دیگر اجزا را عهده‌دار باشد، به همین مقیاس جامعه‌ای حکیم خواهد بود که جزء نظری جامعه بر همه اجزاء جامعه مدیریت کند (همان).

ابن رشد با این مقیاس ویژگی‌های مدینه فاضله را ترسیم می‌کند. از نظر او اگر چهار فضیلت در جامعه‌ای باهم جمع شوند، می‌توان آن مدینه را «فاضله» نامید. این چهار فضیلت عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (همان: ۱۱۶).

حکمت: جامعه حکیم جامعه‌ای است که هم علم و هم حکم در آن بر اساس حکمت است. مراد ابن رشد از علم عبارت است از حسن تدبیر و صحت رأی، اما نه به گونه‌ای که در

صنایعی مانند کشاورزی و نجاری وجود دارد. در این جا نیز ابن رشد به غایت توجه دارد. از نظر او علمی که جامعه را جامعه حکیمه می‌گرداند علم به غایت انسانی است و غایت انسانی با علوم نظری حاصل می‌شود. جامعه‌ای که بر اساس این علوم نظری عمل می‌کند «جامعه حکیم» خوانده می‌شود.

به باور او، فضیلت در کوچک‌ترین جزء جامعه از حیث تعداد، یعنی فیلسوفان وجود دارد. بدیهی است که حکمت باید در رأس جامعه قرار گرفته و تدبیر امور را به عهده گیرد. در نتیجه قرار گرفتن فیلسوفان به عنوان رؤسای جامعه ضروری است (همان: ۱۱۷-۱۱۶).

از نظر ابن رشد فیلسوفی شایسته ریاست مدینه است که افزون بر علوم نظری بر علم عملی نیز حکیم باشد، پس فیلسوف باید افزون بر فضیلت علمی، دارای فضیلت عملی نیز باشد. هرگاه فیلسوف از رسیدن به کمال آگاه شد چاره‌ای نیست که علوم نظری و عملی را با هم تحصیل کند و همچنین فضایل اخلاقی و عملی را به‌ویژه رفیع‌ترین آنها را کسب کند. روشن است که فنونی که با آن تدبیر مدن می‌شود، زمانی به کمالش می‌رسد که تمام این شروط پیش‌گفته با هم جمع شود (همان: ۱۳۶).

ابن رشد پس از بیان مراد خود از فیلسوف، این پرسش را که از مبنای فکری او سرچشمه گرفته است، مطرح می‌کند: آیا سزاوار است که رئیس مدینه نبی باشد؟ و در جواب می‌گوید بهتر آن است که نبی باشد، اما ضروری نیست (همان: ۱۳۶-۱۳۷) شاید بتوان ضروری ندانستن تصدی انبیاء بر ریاست مدینه را از نظر ابن رشد، بر زمان عدم حضور انبیاء حمل نمود؛ چرا که این حمل با مبنای ابن رشد سازگار است. در این صورت فیلسوف در زمان عدم حضور انبیاء با بهره‌گیری از منبع عقل و وحی توان کسب فضایل علمی و عملی - که برای ریاست مدینه ضروری است - را خواهد داشت.

شجاعت: به معنای ثابت نگهداشتن عقیده و تمسک به آن تا اندازه‌ای که ملکه افراد جامعه شود است، لزوم وجود این ویژگی از این جهت است که در صورت رویارویی افراد جامعه با احوال گوناگون همچون اموری که از آنها می‌ترسند یا اموری که شهوت‌آمیز است، توان صیانت از نفس خود را دارا باشند (همان: ۱۱۷).

ابن رشد مسئولیت احیای این فضیلت را وظیفه کارگزاران جامعه می‌داند. آنها موظف‌اند تا از ایمان مردم در برابر هجوم احوال گوناگون محافظت کنند تا مبدا ضعیف شود؛ چرا که شهوات، قدرت‌مندترین اشیاء برای از میان بردن فضایل در جامعه هستند (همان: ۱۱۸).

عفت: عفت به معنای اعتدال و میانه‌روی در خوردن و نوشیدن و ازدواج است. عقیف کسی است که از نفس خود در برابر لذت‌ها و شهوات محافظت می‌کند. ابن رشد عفت را

با فضیلت‌ترین صفت از اوصافی می‌داند که انسان به آن متّصف می‌شود. از این‌رو، برخلاف دو فضیلت پیشین که مختص به جزئی از اجزاء جامعه بودند، وجود این فضیلت در تمام نفوس جامعه ضروری است (همان: ۱۱۹).

عدل: تاکنون سه مورد از فضایی که از نظر ابن رشد جامعه را فاضله می‌گردانند، بیان شد. دانسته شد که هر یک از این فضایل متعلق به کدام‌یک از اجزاء جامعه است. عدالت چیزی غیر از آنچه تاکنون گفته شد نیست، یعنی شایسته است هر واحدی از اهل مدینه، کاری را انجام دهند، که جامعه به آن نیاز داشته و بر اساس طبع، توانایی آن را پیدا کرده است. به بیان دیگر، «مدینه عادل» مدینه‌ای است که هر فرد وظیفه مخصوص به خودش را انجام می‌دهد. از این‌رو، باید گفت که عدل همانند عفت و یژگی‌ای است که وجود آن در تمام افراد جامعه ضروری است (همان: ۱۲۰ و ۱۲۱).

ابن رشد برای توضیح روشن‌تر فضیلت عدل شباهت جامعه به نفس را یادآور می‌شود. گذشت که در نفس، جزء ناطقه، یعنی عقل، مدیریت دیگر اجزاء را به عهده دارد، اوست که با کنترل شهوات، انسان را دارای کمالات اخلاقی می‌نماید. انسان به اعتبار رهبری عقل است که «حکیم» نامیده می‌شود. این عقل است که شایستگی انجام هر فعلی را در زمان، مکان و مقدار معین مشخص می‌کند. درست است که شجاعت و عفت به عنوان دو فضیلت هر یک متعلق به قوه‌ای از نفس هستند، اما این عقل است که زمان، مکان و مقدار عمل هر یک را معین می‌کند (همان: ۷۷). بنابراین، همان‌طور که در نفس، به مقتضی عدل، باید همه قوا در مقابل قوه عقل خضوع کنند، جامعه‌ای نیز فاضله خواهد بود که همه فضایل به رهبری حکمت قرار گیرند.

ابن رشد تنها به بیان شباهت و مقایسه نفس و جامعه بسنده نمی‌کند و از پیوند آنها سخن می‌گوید. به عقیده او از آن‌جا که جامعه از انسان‌ها تشکیل شده اگر عدالت در نفوس نباشد جامعه عادل نخواهد شد. به عبارت دیگر از آن‌جا که هر یک از فضایل جامعه در نفسی از نفوس افراد آن موجود است، تحقق مدینه فاضله متفرع بر آن است که قوای نفسانی هر فردی در جامعه به عدالت عمل کنند (همان: ۱۲۱).

۳.۱. مُدُن غیر فاضله

پس از آن‌که دانستیم - در نظر ابن رشد - معنای عدل در نفس دقیقاً همان عدل در جامعه است، به همین نسبت ظلم و جور در نفس به عینه همان ظلم و جور در جامعه خواهند بود و جامعه را مدینه جاهله می‌گردانند. تحقق نفس جاهل و یا مدینه جاهله به این است که به جای این‌که عقل، زمام امور را در دست گیرد، دیگر اجزاء، بزرگی کنند. مانند تسلط یافتن نفس

غضبیه و نفس شهوانیه. اما همان‌طور که در نفس صحت یک نوع و امراض، انواع مختلف دارند جامعه هم به همین شکل است، یعنی فضیلت در آن یک نوع، اما جامعه رذیله انواع مختلف هستند (همان: ۱۲۳).

۲. دین و فلسفه

ابن رشد برای توفیق میان فلسفه و دین ابتدا از احکام بیرونی آنها سخن می‌گوید، یعنی ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در شریعت اسلام فلسفه امری مباح است یا حرام؟ مستحب است یا واجب؟ ابن رشد با طرح چند مقدمه به پاسخ‌گویی به این پرسش دست می‌یازد.

۱. شرع، اعتبار موجودات را مستحب دانسته و تشویق می‌کند؛

۲. همانا موجودات دلالت بر صانع دارند؛

۳. تفلسف، عبارت است از نگرستن در موجودات و اعتبار آنها از جهت دلالت آنها بر صانع؛

۴. هر چه نظر به مصنوع کامل‌تر شود، معرفت به صانع کامل‌تر خواهد بود؛

نتیجه این‌که: فلسفه، نه تنها از نظر شرع ممنوع و مورد نهی نیست، بلکه مستحب و حتی واجب است.

افزون بر عقل، نص آیات قرآن نیز بر این مطلب شهادت می‌دهد: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيلِ كَيْفَ خُلِقَتْ^۱) (الغاشیه: ۱۷)؛ (الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُهُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خُلِقَتْ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^۲) (الاعمران: ۱۹۱) (ابن‌رشد، ۱۹۶۸: ۲۷).

ابن رشد پس از اثبات استحباب که بلکه وجوب فلسفه این مطلب را مقدمه قرار داده و در قدم بعد در پی آن است تا اثبات کند که شرع آموختن منطق را به عنوان روش کسب معرفت جایز می‌داند. او در مقام استدلال می‌گوید:

وقتی روشن شد، [مقدمه اول:] شرع تعقل در موجودات و معرفت نسبت به آنها را واجب می‌داند و [مقدمه دوم:] معرفت چیزی جز رسیدن از مجهول به معلوم یا استخراج مجهول از معلوم نیست، [مقدمه سوم:] و این طریق خود قیاس است و یا با قیاس حاصل می‌شود، در نتیجه واجب است نگرستن در

۱. آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟

۲. «همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند [که:] پروردگارا، اینها را بیهوده نیافریده‌ای؛ منزه‌ی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار».

موجودات از طریق قیاس عقلی انجامد (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۲۸).

اما از آن‌جا که کامل‌ترین شکل قیاس عقلی «برهان» است و چون خداوند انسان را به کامل‌ترین شکل معرفت؛ یعنی برهان امر نموده است، بنابراین، بهتر و یا ضروری است انسانی که می‌خواهد با برهان به خداوند و دیگر موجودات علم پیدا کند، در قدم نخست اشکال مختلف قیاس را شناخته و بتواند میان قیاس برهانی، جدلی، خطایی و سفسطی تمایز قائل شود (ابن رشد، ۱۹۶۷: ۲۸-۲۹).

در دلیل دیگری بر این مطلب، ابن رشد از قیاس اولویت استفاده می‌کند. از آن‌جا که فقه نزد مخاطبین ابن رشد پذیرفته شده است و همچنین طرف روبه‌رو با او فقها و متکلمین هستند، او در این دلیل، حکمت را با فقه از حیث روش مقایسه می‌کند:

همان‌طور که فقیه از امر به تفقه و خوب معرفت به قیاسات فقهی، انواع آن و آنچه را که قیاس نیست؛ استنباط می‌کند، همچنین بر حکیم الهی نیز واجب است از امر به نظر در موجودات، و خوب شناخت قیاسات عقلی و انواع آن را استنباط کند. بلکه او [حکیم] به این امر اولی است؛ چرا که وقتی فقیه از قول خداوند تعالی «فأعتبروا یا أولى الابصار» و خوب شناخت قیاس فقهی را استنباط می‌کند، به طریق اولی حکیم می‌تواند از این قول و خوب شناخت قیاس عقلی را استنباط کند (همان: ۳۰).

ابن رشد، پس از اثبات توافق بیرونی فلسفه و دین، به بحث از توافق درونی آنها می‌پردازد. در این قسمت مدار بحث بر این پرسش قرار دارد که آیا فلسفه و دین به حقیقت واحد می‌رسند؟ پاسخ ابن رشد مثبت است. او برای رسیدن به این نتیجه از سه مقدمه استفاده می‌کند:

۱. شریعت الهی ما مسلمانان حق است؛

۲. فلسفه به حق منتهی می‌شود؛

۳. حق با حق ضدیت ندارد.

با کنار هم نهادن این مقدمات، او به این نتیجه می‌رسد که نتیجه نگرش فلسفی مخالف آنچه دین می‌گوید نیست:

از آن‌جا که شریعت ما حق است و به نگرشی که به حق منتهی می‌شود، دعوت نموده است. بنابراین ما مسلمانان علم قطعی داریم که تأمل برهانی به مخالفت با شریعت منجر نمی‌شود؛ چرا که حق ضد حق نیست، بلکه موافق آن و شاهد بر آن است (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۵).

ابن رشد در قدم بعدی ملازمات پذیرش نتیجه این قیاس را در مقام عمل نشان می‌دهد:

وقتی با شناخت برهانی به معرفتی نسبت به موجودی رسیدیم، از دو حال خارج نیست، یا شریعت نسبت به این موجود سکوت کرده و یا معرفتی نسبت به آن بیان نموده، اگر از مواردی است که شرع در رابطه با آن ساکت بوده است، تعارضی وجود ندارد و به منزله احکامی است که در مورد آنها سکوت شده است، فقیه در چنین موارد به وسیله قیاس شرعی استنباط می‌کند. اما اگر شریعت در مورد آن ساکت نبوده و کلامی نسبت به آن بیان نموده است، ظاهر این کلام از این دو حال خارج نیست، یا ظاهر آن موافق است با آنچه با برهان به آن رسیده و یا مخالف است. در صورت موافقت، مجدداً تعارضی نیست و در صورت مخالفت، نیاز به تأویل است (همان: ۳۵).

بنابراین ابن رشد موضوع مورد اختلاف میان فلسفه و دین را با روش تأویل حل می‌کند.

نتیجه‌گیری

ابن رشد از جمله فیلسوفان غرب تمدن اسلامی و پلی برای انتقال اندیشه اسلامی به تمدن غرب است. تعلق او به خانواده‌ای اهل علم زمینه‌ساز تحصیل او در علوم مختلف شد. اشتها قرطبه در فلسفه و علاقه او به این علم موجب رشد علم او در فلسفه، علی‌الخصوص یادگیری و شرح آثار ارسطو شد. تصدی سمت‌های مهم حکومتی از جمله قضاوت و طبابت پایگاه محکمی برای ارائه نظرات، نقد مکاتب کلامی موجود و حل مسائل زمانه خود با مبانی خاص خویش شد. وجود خداوند، توحید و اثبات صفاتی چون، علم، قدرت و کلام و اعتقاد به وجود سلسله علل تا علتی که خود معلول نیست، مبانی هستی‌شناختی او را تشکیل می‌دهند. مبانی انسان‌شناختی شامل اعتقاد وجود سعادت و شقاوت اخروی، سعادت انسان در انجام افعال خاص صورت منوعه خود یعنی عقل و لزوم وجود شریعت برای رسیدن انسان به سعادت، است. پذیرش وحی در کنار عقل به عنوان یک منبع معرفتی مکمل عقل و عقلانی دانستن شریعت مهم‌ترین منابع معرفت‌شناختی او هستند. تقسیم عقل عملی و عقل نظری و لزوم پیروی عقل عملی از عقل نظری از ویژگی‌های مهم مبانی اوست که ملازم روش‌شناسی انتقادی در روش‌شناسی او است. روش برهانی لازمه نگرش ارسطویی او به عقل است. روش تأویل ثمره تعامل عقل و وحی در اندیشه او است. او با روش تأویل و برهان بین دین و فلسفه که از جمله مسائل مهم آن زمان بود آشتی ایجاد کرده و با بهره‌گیری از روش برهانی انتقادی، مدینه فاضله‌ای ترسیم می‌کند که عدل از ویژگی‌های آن مدینه است.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴) درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد ابن احمد (۱۹۹۸ الف) الضروری فی السياسة، نقله الی عربی د. محمد شحلان، مقدمه: محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۳. _____ (۱۹۹۸ ب) الكشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۴. _____ (۱۳۷۷) تفسیر مابعدالطبیعه، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت.
۵. _____ (۱۹۸۲ م) تلخیص کتاب البرهان، تحقیق: محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق: بترورث و هرید، قاهره: الهیئة المصریة.
۶. _____ (۱۹۹۳ م) تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق: محمد العربی، بیروت: دارالفکر.
۷. _____ (۱۹۶۸ م) فصل المقال، بیروت: دارالمشرق، چاپ سوم.
۸. الاهدانی، فؤاد (۱۳۶۲) ابن رشد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. یارسانیا، حمید (۱۳۹۰) روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۰. جابری، محمد عابد (۱۳۸۹) سقراطهایی از گونه‌ای دیگر، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
۱۱. خراسانی، شریف‌الدین (۱۳۶۹) ابن رشد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. دومیتیک اوروی (۱۳۷۵) ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. فیرحی، داود (۱۳۸۳) «روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد»، مجله حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۳۶.
۱۴. المراکشی (۱۹۱۴ م) المعجب فی تاریخ المغرب، قاهره: نشر دوزی.
۱۵. واله، حسین (۱۳۶۹) «زندگی، دوران و آثار ابن رشد»، ترجمه محمد نورینی، مجله مشکوة، ش ۲۷.
۱۶. یوسف موسی، محمد (۱۳۸۲) دین و فلسفه از دیگه ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی، ترجمه محمد حسین گنجی، اهواز: دانشگاه شهید چمران.

تبیین و نقد الگوی توسعه انسانی

ناصر جهانیان*

چکیده

الگوی توسعه انسانی علیرغم ظاهر زیبا و فریبنده‌اش فاقد محتوا و کمال لازم برای کشورهای در حال توسعه است. محتوای «توسعه انسانی متعارف» سکولار است، یعنی، نسبت به دین و ارزش‌های دینی بی تفاوت است. اگر جامعه دیندار باشد، محتوای توسعه نیز تا حدودی دینی خواهد شد، اما سیستم و نهادهای اصلی این جامعه همچنان غیردینی خواهد بود. توسعه انسانی مانند دیگر رویکردهای کنونی توسعه به علل بنیادین و عوامل اصلی و مستقیم توسعه توجه کافی ندارد، و مسأله توسعه‌نیافتگی را تحلیل نمی‌کند، در حالی که مشکل اصلی در همین نقطه می‌باشد. اگر آسیب‌شناسی درستی از عقب‌ماندگی کشورها نداشته باشیم و فقط به آرزوها و بسط خواست انسان در مسیر توسعه تکیه کنیم مسأله حل نمی‌شود. این تحقیق اکتشافی است و پرسش اصلی این است که چرا الگوی توسعه انسانی توانمندی لازم را برای حل مشکلات کشورهای در حال توسعه به‌ویژه کشورهای اسلامی ندارد؟ روش تحقیق در مرحله گردآوری اطلاعات اسنادی یا کتابخانه‌ای است و در مباحث توسعه به روش تحلیلی عمل شده است. بخش‌های اصلی مقاله درباره چستی، چرایی، چگونگی توسعه انسانی، و چرایی عدم توانمندی الگوی توسعه انسانی می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این الگو تفاوتی میان حق و باطل قائل نیست و شاخص توسعه انسانی فاقد تشخیص کشورهای فاسد، ستمگر و وابسته از کشورهای سالم، عادل و مستقل می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

توسعه انسانی، الگوی توسعه انسانی، کشورهای در حال توسعه، کشورهای اسلامی، شاخص توسعه.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی nhj1337@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۲/۰۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۴/۲۰؛ این مقاله حاصل طرح «توسعه انسانی از منظر اسلام» است که با اعتبار مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم انجام گرفته است

مقدمه

جهان امروز ایده‌ها و اندیشه‌های بزرگ پیشرفت و توسعه را از دست داده است و مشغول ارائه تکرار مکررات اندیشه‌های قرن بیستمی مربوط به توسعه است. امروزه الگوی توسعه انسانی متواضع شده و از دیگر فریبی دست کشیده ولی هنوز از خود فریبی رها نشده است. «اعلامیه استانبول»، ۲۳ مارس ۲۰۱۲، در اولین اجتماع جهانی توسعه انسانی چیزی جز شعارهای تکراری ای چون: «باید نابرابری‌های اجتماعی و زوال زیست‌محیطی جهانی را کنترل کرده و کاهش دهیم» به ارمغان نیاورده است. در باب این که چگونه و با چه سیاست‌هایی این مشکلات حل شوند، ادعاهایی مطرح شده ولی از هم‌اینک روشن است که دستاوردی نخواهد داشت. اولاف ژورون مدیر اداره سیاست‌های توسعه برنامه توسعه سازمان ملل متحد می‌گوید: «در سال ۲۰۱۱ و تا این زمان از سال ۲۰۱۲، اخطارهای شفاف از طبیعت شنیده‌ایم که بشریت با خودپسندی مرزهایش را تحت فشار قرار داده است، درست شبیه اخطارهای شفاف که از جوامع شنیده‌ایم که حقوق بشر، عدالت، فرصت‌ها و کار شرافت‌مندانه، دسترسی به سلامت و انرژی قابل مدیریت از لحاظ اقتصادی را درخواست می‌کنند». اما جالب این جاست که پس از بیان این اهداف زیبای زیست‌محیطی و اجتماعی و اقتصادی راه‌حلی که ارائه می‌کند با اندیشه‌های کنونی نظام بین‌المللی سلطه‌گر و عملکرد این نظام غیرممکن است. او می‌گوید: «پاسخ‌دهی موفق نیازمند تصمیم‌سازانی از سرتاسر بخش‌های زیست‌محیطی، اجتماعی و اقتصادی است تا گرد هم آمده و آینده‌ای را که همه ما می‌خواهیم خلق کنند»^۱.

پس از بیست سال از اولین گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۰، گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۰ تلویحاً اعلام می‌دارد که ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم و راه‌حلی که بتواند رشد و عدالت و سیاست‌های بخشی خوب طراحی شده را محقق کند نداریم. این گزارش در صفحه ۱۱۴ خود اعلام می‌کند که «درک ما از ارتباطات پیچیده بین رشد و ابعاد غیردرآمدی توسعه انسانی ابتدایی است. اهداف توسعه انسانی نیازمند ادغام درون چارچوبی است که از رشد عادلانه و سیاست‌های بخشی خوب طراحی شده حمایت کند. ما نیازمند پرهیز از مباحث کهنه‌شده مربوط به اولویت رشد یا اولویت عدالت هستیم. آنچه حیاتی است گسترش آزادی‌های واقعی مردم است» (HDR, 2010: 114).

1. <http://hdr.undp.org/en/humandev/forum2012/>

اما گسترش آزادی‌های واقعی مردم چگونه با نظام‌های سکولار کشورهای جهان و نظام سلطه استکباری حاکم بر جهان ممکن است؟ این پرسشی است که جهان سکولار نمی‌تواند و یا نمی‌خواهد پاسخ درستی بدان بدهد.

در این مقاله، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا الگوی توسعه انسانی ارائه شده به بشریت می‌تواند الگوی مناسبی از توسعه برای کشورهای در حال توسعه به‌ویژه کشورهای مستقل، عزت‌مند و آزاده‌ای مانند ایران اسلامی باشد؟

چیستی توسعه انسانی

«برنامه توسعه سازمان ملل متحد (UNDP) «توسعه انسانی» را این‌گونه تعریف می‌کند: «توسعه انسانی روندی است که طی آن امکانات افراد بشر افزایش می‌یابد. هر چند این امکانات با مرور زمان می‌تواند اساساً دچار تغییر شود، اما در کلیه سطوح توسعه، مسئله برای مردم عبارت است از: برخورداری از زندگی طولانی همراه با تندرستی، دستیابی به دانش و توانایی نیل به منابعی که برای پدیدآوردن سطح مناسب لازم است. چنانچه این سه امکان غیرقابل حصول بماند، بسیاری از موقعیت‌های دیگر زندگی دست نیافتنی خواهد بود. اما توسعه انسانی به همین جا ختم نمی‌شود. انتخاب‌های دیگری نیز نزد مردم از ارزش بالایی برخوردارند؛ مانند آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، داشتن موقعیت و فرصت برای دستیابی به نقشی خلاق و سازنده، برخورداری از حیثیت و منزلت شخصی و حقوق انسانی تضمین شده» (UNDP, 1990:10, BOX 1. 1).

در واقع، به لحاظ مفهومی، توسعه انسانی تعریفی از جامع‌ترین و گسترده‌ترین مفهوم رفاه انسانی را می‌تواند بر اساس دیدگاه فیلسوفان و اقتصاددانان و دیگر اندیشمندان علوم انسانی ارائه دهد. بدین ترتیب، توسعه انسانی عبارت است از: فوران جنبه‌ها و ابعاد مرتبط با سلامت، آموزش، تغذیه، سرپناه، دسترسی به اطلاعات، مشارکت، ماهیت رژیم (درجه دمکراسی و آزادی) و بسیاری چیزهای دیگر. از نقطه نظر مفهومی، می‌توان بیش از n بُعد برای توسعه انسانی در نظر گرفت (Thorbecke, December 2006, 30). حتی به تعبیر آمارتیا سن، «گزارش‌های توسعه انسانی پایگاهی برای تهیه مطالب اطلاعاتی و تحلیلی غنی و متنوعی در ارتباط با ابعاد گوناگون زندگی انسانی ایجاد کرد» (مقدمه آمارتیا سن بر گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۰). او می‌نویسد: «به جای این که تنها بر تعداد کمی از شاخص‌های سنتی پیشرفت اقتصادی (همچون تولید ناخالص ملی سرانه) تمرکز شود، «توسعه انسانی» تبیینی نظام‌مند از ثروت اطلاعات درباره این که بشر در هر جامعه‌ای چگونه زندگی می‌کند و از چه آزادی‌های ذاتی لذت می‌برد ارائه کرد» (همان).

محبوب‌الحق پاکستانی دوست صمیمی آمارتیا سن مدیریت و رهبری رویکرد توسعه انسانی را به گونه‌ای که نظام سلطه تحملش را داشته باشد برعهده گرفت و جداول رفاه انسانی - ستون‌ها و ردیف‌های متعددی داشت و جایگزین کردنش با شاخص تولید ناخالص ملی و درآمد ملی بسیار سخت بود - را جایگزین شاخص ساده‌ای مانند شاخص توسعه انسانی (HDI) کرد. بدین ترتیب، این شاخص به مثابه رقیب آشکار GNP طراحی شد که تنها بر طول عمر، آموزش پایه و درآمد حداقل تمرکز کرده است. آمارتیا سن می‌نویسد: «تعجبی ندارد که شاخص توسعه انسانی در مباحث عمومی خیلی مشهور و متداول شده و ناپختگی‌اش شبیه خامی GNP است» (همان).

بنابراین، شاخص توسعه انسانی با این ویژگی‌های حداقلی طراحی شد تا اولاً دیدگاه سیاست‌گذاران، دولت‌مردان، رسانه‌ها، اقتصاددانان و دیگر دانشمندان علوم اجتماعی جهان سوم را نسبت به تغییرات رادیکال تعدیل کند؛^۱ و ثانیاً هنگام مقایسه میان سطح رفاه انسانی کشورهای توسعه‌یافته و کشورهای در حال توسعه همواره مسیر حرکت دومی‌ها به سمت اولی‌هایی باشد که از نمره بالاتری برخوردار بوده و قبله بودنشان با توجه به شاخص‌های طول عمر، آموزش پایه و درآمد حداقل محرز است.

به هر تقدیر، صرف نظر از ماهیت تسکین‌بخشی و غرب‌محوری الگوی توسعه انسانی، باید گفت که نظریه‌پرداز کلیدی این مفهوم آمارتیا سن است که مفاهیم قابلیت، کارکرد و فرصت را مطرح نمود. رویکرد سن بر این اساس است که قابلیت‌های فردی، عملکردهای متفاوتی دارند و همین تفاوت سبب می‌شود که افراد دارای قابلیت یکسان از شاخص رفاه و آسایش متفاوتی برخوردار باشند. این نگاه به توسعه انسانی، جهت تحلیل‌ها را تغییر می‌دهد؛ بدین معنا که نه تنها به کیفیت و ویژگی‌های رفاهی مثل درآمد، آموزش، بهداشت و... توجه دارد، بلکه دربردارنده فرصت‌های ممکن است که در موقعیت‌های خاص در دسترس افراد

۱. آمارتیا سن می‌نویسد: «در آن زمان که محبوب‌الحق رهبر پیشگام نگرش توسعه انسانی شد، صداهای متعدد نارضایتی از معیارهای اقتصادی متعارف ارائه‌شده نگرشی گسترده‌تر را متقاضی بود و در حال ارائه مطالبی بودند که مسیر توسعه را به طور ساختاری تغییر دهند. محبوب‌الحق با بصیرت چشمگیر، امکان کانالیزه کردن این ابتکارات را به سمت توسعه چشم‌انداز وسیع جایگزینی که همزمان عملی و جامع باشد ملاحظه کرد» (مقدمه آمارتیا سن بر گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۰). پل استرین نیز در پیش‌گفتارش بر کتاب محبوب‌الحق با عنوان *Reflections on Human Development* با تأکید بر ابتکار محبوب‌الحق در باب ادغام نگرانی‌های زیست‌محیطی و توسعه‌ای از طریق قرارداد مردم در مرکز توسعه انسانی پایدار می‌نویسد: «قدرت اقناعی محبوب‌الحق بسیار نیرومند بود. در ۱۹۷۱، او کنفرانس سال ۱۹۷۲ ملل متحد در استکهلم در مورد زیست‌محیط انسانی را که توسط موریس استرانگ سازمان‌دهی شده بود، نجات داد. کشورهای در حال توسعه می‌خواستند خارج شوند» (Mahbub ul Haq, 1995: viiii).

قرار دارد. بنابراین، میان فرصت‌های افراد و ویژگی‌های آنها ارتباط وجود دارد و فرصت‌های در دسترس افراد شدیداً تحت تأثیر ویژگی‌ها و کیفیت آنهاست (محمودی، ۱۳۸۶).

به نظر سن، توسعه به مثابه فرایند بسط آزادی‌های واقعی که مردم از آنها بهره‌مند می‌شوند است. بسط آزادی هم به عنوان هدف اولیه و هم ابزار اصلی توسعه در نظر گرفته می‌شود. این دو را می‌توان به ترتیب «نقش قوام‌بخش» و «نقش ابزار» آزادی در بررسی توسعه نامید. نقش قوام‌بخش آزادی به اهمیت آزادی اساسی در غنا بخشیدن به حیات انسان مرتبط می‌شود. آزادی‌های اساسی شامل قابلیت‌های اولیه است. همچون توانایی در پرهیز از محرومیت‌هایی مثل گرسنگی، تغذیه ناکافی، امراض گریزپذیر و مرگ و میر زودرس و نیز آزادی‌هایی که به باسواد بودن و توانایی خواندن و نوشتن و شمردن، بهره‌مندی از مشارکت سیاسی و ابزار بیان بدون سانسور و از این قبیل مرتبط می‌شود. در این چشم‌انداز قوام‌بخش، توسعه شامل بسط این امور و دیگر آزادی‌های اساسی است (سن، ۱۳۸۱: ۱۸ و ۶۰). به نظر سن، آزادی فردی عمدتاً با ابزارهای ذیل به دست می‌آید:

رشد درآمد: رشد تولید ناخالص ملی یا درآمدهای فردی می‌توانند به عنوان ابزار بسط آزادی‌هایی که اعضای یک جامعه از آن برخوردارند بسیار مهم باشند.

حذف منابع اصلی موارد فقدان آزادی‌ها: توسعه مستلزم حذف منابع اصلی موارد فقدان آزادی‌هاست؛ فقر و ظلم، فرصت‌های ناچیز اقتصادی و محرومیت نظام‌مند اجتماعی، غفلت از تسهیلات عمومی و عدم مدارا و افراط حکومت‌های سرکوبگر.

آزادی از فقر گام اول در فرایند توسعه است. به اعتقاد سن «توسعه نیازمند طرد سرچشمه‌های عمده عدم آزادی است که عبارتند از: فقر، استبداد، فرصت‌های اقتصادی اندک و نیز محرومیت نظام‌مند اجتماعی، غفلت در ایجاد امکانات عمومی و نیز نابدباری یا دخالت‌های زیاد دولت‌های سرکوب‌کننده» (Ishikawa, August 2002: 262-268).

بدین ترتیب، از دیدگاه سن، توسعه انسانی هدف نهایی توسعه اقتصادی است، یعنی هدف اصلی توسعه بهره‌مند ساختن انسان است، افزایش درآمد و گسترش اشتغال ضروری‌اند، اما این دو ابزار توسعه‌اند و نه هدف آن. هدف توسعه، پرورش قابلیت‌های انسان و گسترش امکان‌های اوست؛ درآمد تنها یکی از این امکان‌ها و البته امکانی ضروری است، اما زندگی حقیقی انسان در مجموع چیز دیگری است. به نظر محبوب الحق، برخورداری انسان از زندگی طولانی، سالم و خلاقانه در محیط زیستی غنی و در جامعه مدنی دموکراتیک هدف نهایی توسعه است (گریفین و مک‌کنلی، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۶ و ۲۱).

این در حالی است که هدف نهایی توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، توسعه معنویت و دستیابی انسان به قرب الاهی است. البته، در این مسیر، رشد اقتصادی مستقل، اشتغال‌زا، عادلانه، مشارکتی و پایدار رفاه انسانی را نیز رقم می‌زند.

چرایی توسعه انسانی

الگوی توسعه انسانی چرا به عرصه ظهور رسید و الگوهای پیشین توسعه چه کاستی‌هایی داشتند که ضرورت وجود توسعه انسانی را ایجاد کردند؟ محبوب الحق - مشاور مخصوص مدیر برنامه توسعه سازمان ملل و مدیر هماهنگ‌کننده اولین گزارش توسعه انسانی - دلیل توجه به «توسعه انسانی» را چنین بیان می‌کند:

اقتصاد توسعه با راهی که - تا به امروز نیز - پیش گرفته، به بد فرجامی رسیده است؛ یعنی ماهیت و غایت انسانی خود را از دست داده و از انسانیت بری شده است و این بیراهه تأسف‌بار نتیجه آن است که با دل‌مشغول شدن به سنجش حساب‌های درآمد ملی از خود زندگی انسان غافل مانده است. پس تأکیدی که اینک بر توسعه انسانی - که در سالیان اخیر مطرح شده است - می‌شود، در واقع، اعتراض به این غفلت توجیه‌ناپذیر و بی‌توجهی نابخشدنی است (همان: ۱۵).

در واقع، پیش از الگوی توسعه انسانی دو دسته الگوهای گوناگون رشد محور و عدالت محور به ترتیب از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۸۰ مطرح شدند. اریک ثوربک در تحقیق ارزنده‌اش این الگوهای توسعه اقتصادی را به لحاظ هدف، راهبرد، مدل‌های نظری و کاربردی و نظام آماری قابل دسترس بررسی و تحلیل کرده که در این مقاله به اهداف متداول و مسلط توسعه در دهه‌های مذکور اشاره کرده و برخی نظریه‌ها و راهبردها را از زبان ثوربک نقل می‌کنیم.

اهداف توسعه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰

ابزار اقتصاددانان توسعه در این دهه نظریه‌ها و مفاهیمی از این قبیل بود: «فشار بزرگ» (روزنشتاین - رودان، ۱۹۴۳)؛ «رشد متوازن» (نورکس، ۱۹۵۳)؛ «خیز به سمت رشد پایدار» (روستو، ۱۹۵۶) و «فرضیه حداقل تلاش بحرانی» (لینشتاین، ۱۹۵۷). رشد اقتصادی، هدف سیاستی اصلی در کشورهای کمتر توسعه یافته تازه مستقل شد. باور عمیقی وجود داشت که از خلال رشد اقتصادی و مدرنیزاسیون خودبه‌خود، دوگانگی و نابرابری‌های درآمدی و اجتماعی همراه با آن و متأثر از آن، حذف خواهند شد. تصور بر آن بود که دیگر اهداف اقتصادی و اجتماعی

اگر نتیجه رشد GNP نباشند، متمم آن هستند. اندیشمندان توسعه در این دوره بر نقش سرمایه‌گذاری در فعالیت‌های مدرن یا صنعتی تأکید می‌کردند. دهه ۱۹۶۰ نیز رشد اقتصادی هم‌چنان هدف اصلی توسعه بود، هرچند مشکل «رشد بدون اشتغال» به تدریج داشت خودش را نشان می‌داد و بدین خاطر، اشتغال نیز دغدغه سیاست‌گذاران گردید. مدل پیچیده و تعاملی میان صنعت و کشاورزی فی و رانیس (۱۹۶۴) و رشد نامتوازن هیرشمن (۱۹۵۸) و تحلیل داده-ستانده کوزنتس (۱۹۶۶) و چنری (۱۹۶۸) در این دهه سبب طراحی مدل‌های دو شکافه، مدل‌های نصفه نیمه داده‌ستانده و مدل‌های ساده تعادل عمومی در جهان سوم شدند.

اهداف توسعه در دهه ۱۹۷۰

تا اواسط دهه ۱۹۷۰، GNP به مثابه هدفی متداول و عمومی به طور گسترده‌ای مورد قبول بود، اما تا حدی از قدرت کنار گذاشته شد. این فرضیه که رشد کل مترادف با توسعه اقتصادی و اجتماعی است یا به تعبیر دیگر، این فرضیه که دستیابی به همه اهداف دیگر توسعه در سایه رشد کل تأمین می‌شود، مورد بررسی موشکافانه قرار گرفت و در بسیاری از جوامع در حال توسعه و گروه‌های متخصص توسعه مردود اعلام شد. کنفرانس «آغاز برنامه جهانی اشتغال» توسط سازمان جهانی کار در سال ۱۹۶۹ این علامت‌دهی را انجام داد که هدف اولیه باید این باشد که استاندارد زندگی فقرا از طریق فرصت‌های شغلی فزاینده افزایش یابد. ایجاد فرصت‌های مولد جدید یا بزرگتر ابزاری به سمت بهبود رفاه فقرا تلقی شده بود.

تغییر معنای توسعه و دگرگونی فضای کشورهای در حال توسعه

شکست راهبرد توسعه رشد‌محور (GNP-oriented) واقعی بود؛ زیرا مشکلات ذیل دیگر قابل صرف نظر کردن نبودند:

افزایش سطح بیکاری و افزایش اطلاع و آگاهی از این مسئله در شمار زیادی از کشورهای در حال توسعه؛

گرایش به توزیع درآمد درون کشورهایی که نابرابرتر بوده، یا حداقل، به همان نابرابری دوره پس از جنگ جهانی دوم باقی مانده بودند؛ حفظ شمار زیاد و شاید فزاینده افراد فقیر؛ مهاجرت مداوم و شتابنده روستا به شهر و پیامد تراکم شهر؛ و بالاخره بدتر شدن وضعیت خارجی بسیاری از کشورهای در حال توسعه که به دلیل فشار فزاینده موازنه پرداخت‌ها و بدهی خارجی رشدیابنده و هزینه‌های بهره‌دهی‌ها دچار مشکل شدند.

از همین رو در دهه ۱۹۷۰ معنای توسعه تغییر کرد و به مثابه فرایندی شد که باید اهداف همزمان رشد و حذف فقر را تأمین کند. از سوی دیگر، سه مجموعه مباحث مفهومی و تجربی بر تغییر نگرش رشد محور توسعه تأثیرگذار بودند که عبارتند از:

توسعه جامع روستایی و کشاورزی: سری کاملی از مطالعات تجربی در سطوح خرد و کلان ترکیب شد تا تبیینی از فیزیولوژی و پویایی‌های فرایند انتقال کشاورزی سنتی را ارائه کند. به طور خلاصه، نگرش جدید بر فعالیت‌های وام‌دهی و فنی - که مستقیماً بخش سنتی را بهره‌مند می‌کرد - متمرکز شد. این راهبرد کاربرد گسترده فناوری کاربر برای کل کشاورزی را به دنبال داشت. بدین معنا که بر مدرنیزاسیون تدریجی کشاورزی از پایین‌ترین نقطه تا بالا مبتنی بود. این راهبرد یک‌نما به طور روشنی با راهبرد دونمایی متفاوت است، که رشد مدرن، تجاری، بزرگ‌مقیاس، نسبتاً سرمایه‌بر زیربخش کشاورزی را ترغیب می‌کند، در همان حال که از تمامی اهداف خاص زیربخش معیشتی سنتی صرف‌نظر می‌کند. تحت نگرش یک‌نما، توسعه کشاورزی نسبتاً گسترش یافت حتی در میان توده مردم از طریق ترکیب تحقیق و فناوری مناسب کشاورزی، بازتوزیع زمین، تدارک زیربنای روستایی، رشد نهادهای روستایی و دیگر معیارها. این نگرش در شتاب بخشیدن به تولید غلات و مزارع کوچک‌مقیاس نیروبخش موفق شد در همان حال که با انتشار فناوری انقلاب سبز پیوند خورد.

کاوش‌های مربوط به بخش غیررسمی و نقش اشتغال در ارتقای فرایند توسعه: شماری از مطالعات موردی انجام‌شده توسط سازمان جهانی کار به‌ویژه بر نقش بخش غیررسمی متمرکز شده بود و نتیجه‌گیری کرده بود که این بخش نسبتاً کارآ، پویا و شدیداً محروم است که این محرومیت برآمده از نواقص بازار یا مقررات ملی یا شهری نامناسب است. بر اساس این مطالعات، فعالیت‌های غیررسمی منبع بالقوه مهم تولید و رشد اشتغال‌اند. برنامه جهانی اشتغال سازمان جهانی کار و بانک جهانی تحقیق تجربی بسیار مفیدی را تولید کرد که بر موضوعات ذیل متمرکز بود: رابطه میان رشد اقتصادی و اشتغال؛ فناوری‌های مناسب کاربر؛ پیوندهای میان نظام آموزشی، بازار کار، اشتغال، توزیع درآمد؛ بخش غیررسمی؛ عوامل تعیین‌کننده مهاجرت از روستا به شهر و نقش کشاورزی سنتی در فرایند توسعه.

وابستگی متقابل میان متغیرهای اقتصادی و آمار جمعیت و عوامل تعیین‌کننده مهاجرت روستا به شهر: شماری از مطالعات تجربی، عمدتاً در سطح خرد، تلاش داشتند تا پرتوی بر رابطه میان مجموعه متغیرهای ذیل بیفکنند؛ آموزش، تغذیه و سلامت و باروری، مرگ کودکان زیر یک‌سال و بالاخره نرخ زاد و ولد.

از دیگر سو، ظهور نگرش‌های نئومارکسیستی در اقتصاد توسعه و نظریه‌های وابستگی، به رادیکال شدن فضای توسعه انجامید. اساس این نظریه‌ها این است که توسعه نیافتگی ذاتی تجارت جهانی و نظام سلطه‌ای است که در آن کشورهای در حال توسعه عقب‌ماندگی، مواد خام و پیرامونی بودن و کشورهای توسعه یافته مراکز صنعتی شده مدرن را می‌سازند (Hunt: 1989). نظام نواستعماری استثمار و بهره‌کشی از طریق طبقات داخلی متحد با سرمایه خارجی (برای مثال، شرکت‌های چندملیتی) جایگزین نظام استعمار قدیم می‌شود.

راهبردهای توسعه اقتصادی در دهه ۱۹۷۰

در این دهه تشخیص داده شد که اگر رشد ضروری هم باشد، دیگر کافی نیست. اولین گام در فرایند گستراندن حرکت از هدف منفرد به اهداف چندگانه توسعه ادغام اشتغال در برنامه‌های توسعه و تخصیص کمک‌های خارجی به پروژه‌ها و کمک‌های فنی بود. یک جاذبه ممکن استفاده از اشتغال به مثابه هدفی که در ظاهر پدیدار شد این بود که قابلیت اندازه‌گیری نسبتاً آسانی داشت و تا اندازه‌ای مانند نرخ رشد GNP بود که از مدت‌ها پیش از این معیار عددی ساده توسعه را فراهم کرده بود. موضوع واقعی و بنیادین بهبود استانداردهای زندگی همه گروه‌های جامعه و به‌ویژه، فقیرترین و بینواترین گروه‌ها بود. دو نوع راهبرد با جهت‌گیری توزیعی که تا اندازه‌ای با یک‌دیگر هم‌پوشانی داشتند در خلال این دهه پدیدار شدند: (۱) بازتوزیع همراه با رشد؛ (۲) نیازهای اساسی. البته، راهبرد سومی نیز وجود داشت که خواهیم گفت.

راهبرد بازتوزیع همراه با رشد

اولین راهبرد اساساً به طور ماهوی تبعیض‌آمیز بود و بر توزیع دارایی‌ها و عوامل تولید موجود تکیه می‌کرد و به دنبال افزایش انتقال‌های سرمایه‌گذاری در پروژه‌هایی (عمدتاً عمومی و گاهی هم خصوصی) بود که فقرا سود می‌برند (Chenery et al. 1974). گام اول در این راهبرد انتقال تابع ترجیحات (رفاه) از خود رشد کل به سمت کاهش فقر بود. این راهبرد که مطلوب بانک جهانی بود، بر بازتوزیع حداقل افزایشی در تشکیل سرمایه در مقابل موجودی اولیه دارایی‌ها تمرکز نمود. چون عمده فقرا در بخش روستایی و بخش غیررسمی شهری مکان‌گزیده‌اند، این راهبرد باید موجب افزایشی در بهره‌وری کشاورزان کوچک و کارگران بی‌زمین شده و تولیدکنندگان در مقیاس کوچک (عمدتاً خوداشتغال) در بخش غیررسمی شهری را کارا تر کند.

راهبرد نیازهای اساسی

راهبرد دوم دیگری که به طور رسمی در خلال دهه ۱۹۷۰ معرفی شد راهبرد نیازهای اساسی بود، که مشخصاً توسط سازمان جهانی کار حمایت شده بود. این راهبرد شامل تغییرات ساختاری و مقداری بازتوزیع مالکیت دارایی‌های اصلی، به‌ویژه اصلاحات ارضی، افزون بر مجموعه‌ای از ابزارهای سیاستی، مانند سرمایه‌گذاری عمومی می‌شد. نیازهای اساسی، به مثابه اهداف تعریف‌شده توسط سازمان بین‌المللی کار ILO، دو پارامتر داشت: حداقل نیازمندی‌های قطعی خانوار برای مصرف شخصی، از قبیل غذای کافی، سرپناه و لباس و خدمات اساسی تدارک‌دیده شده رایگان توسط اجتماع و برای اجتماع، از قبیل آب آشامیدنی سالم، سیستم فاضلاب، امکانات بهداشتی و آموزشی.

راهبرد رادیکال بازتوزیع دارایی‌ها

نوع سوم راهبرد توسعه از توسعه نیافتگی نو مارکسیستی و نظریه وابستگی پیروی می‌کند، که پیش از این بدان اشاره شد. این نگرش رادیکال بود، هرچند ذاتاً انقلابی نبود. این راهبرد به دنبال بازتوزیع انبوه و کلان دارایی‌ها توسط دولت و حذف تمامی اشکال مالکیت شخصی بود. این راهبرد طرفدار مدل جمع‌گرایی بود که تا اندازه‌ای با خطوط سیاستی رژیم حاکم چین همراهی و سازگاری داشت (در دهه ۱۹۷۰) و بر خوداتکایی و اتخاذ فناوری و اشکال سازمانی بومی و درون‌گرا مبتنی بود.

اهداف و راهبردهای توسعه در دهه ۱۹۸۰

ناگهان، دستیابی به تعادل خارجی (موازنه پرداخت‌ها) و تعادل داخلی (بودجه) اهداف غالب و شرایط ضروری برای بازگرداندن رشد اقتصادی و حذف فقر شد. بحران بدهی دهه ۱۹۸۰ را به «دهه از دست رفته توسعه» تبدیل کرد. پیش از آن که بار دیگر روند توسعه و حذف فقر آغاز شود، جهان سوم مجبور بود تا منظم شود و سیاست‌های تثبیت و تعدیل ساختاری دردناک را اجرایی نماید. با این وجود این حقیقت که فرایند توسعه به طور موقت قفل شده بود و بیشتر توجه اجتماع توسعه بر موضوع تعدیل متمرکز شده بود، اما بیشتر مباحث مهم نظریه توسعه در خلال این دهه ساخته شد. مکتب رشد درون‌زا، اقتصاد نهادی جدید و الگوهای تعادل عمومی همه در دهه ۱۹۸۰ پدیدار شدند.

راهبرد توسعه دهه ۱۹۷۰ که بر بازتوزیع همراه با رشد و تأمین نیازهای اساسی متمرکز بود با راهبرد تعدیل جایگزین شد. ابعاد بحران بدهی‌ها و عدم تعادل متراکم داخلی و خارجی

که در بیشتر کشورهای آفریقایی و آمریکای لاتین و بخشی از کشورهای آسیایی اتفاق افتاد، بدین معنا بود که تعدیل شرط لازم (هرچند غیر کافی) برای از سرگیری توسعه است. هدف اصلی سیاستی دولت‌های جهان سوم تثبیت اقتصاد کلان شد که مشتمل بر مجموعه‌ای از سیاست‌ها برای کاهش کسری تراز پرداخت‌هایشان (برای مثال، سیاست کاهش ارزش پول) و برای کاهش کسری بودجه‌شان (از طریق سیاست کاهش هزینه‌های جاری دولت) بود. از آنجا که خود سیاست تثبیت به معنای حذف یا کاهش عدم موازنه میان تقاضای کل و عرضه کل بود، تعدیل ساختاری - چه داخلی و چه خارجی - نیاز بود تا انحراف‌های قیمت‌های نسبی و دیگر انعطاف‌ناپذیری‌های ساختاری را که تمایل به حفظ عرضه زیر تولید بالقوه داشتند کاهش دهد. بسته نوعی تعدیل شامل معیارهایی چون کاهش ارزش پول، حذف انحراف‌های مصنوعی قیمتی، آزادسازی تجاری و تغییرات نهادی در سطح بخشی بود. عناصر مکمل راهبرد متداول تعدیل دهه ۱۹۸۰ عبارت بودند از: جهت‌گیری خارجی^۱، تکیه بر بازارها و کمینه‌سازی نقش دولت^۲.

اهداف توسعه در دهه ۱۹۹۰

دهه ۱۹۹۰ را می‌توان به دو نیمه تقسیم کرد. در نیمه نخست دهه ۱۹۹۰، تثبیت و تعدیل هنوز اهداف غالب بودند. در همان حال که بیشتر کشورهای آمریکای لاتین (و تعداد کمی از کشورهای آسیایی که از بحران بدهی‌ها متأثر شده بودند) فرایند دردناک تعدیل را تحمل کرده و به مسیر رشد برگشته بودند، وضعیت عمومی هنوز رکودی بود - که عمدتاً به دلیل حاکمیت ضعیف در آفریقای پایین صحرا و بیشتر اقتصادهای انتقالی اروپای شرقی بود - به طور فزاینده‌ای داشت برای اجتماع توسعه روشن می‌شد که تغییرات بنیادین و ریشه‌دار برای کاهش فساد و تسهیل انتقال موفق از اقتصادهای سوسیالیستی و دستوری به اقتصادهای بازار شرط لازم تعدیل موفق و از سرگیری توسعه در اروپای شرقی و آفریقای پایین صحرا است. بالقوه نهادها و سیاست‌ها در معجزه آسیای شرقی توانستند مدلی برای تقلید ارائه کنند.

۱. جهت‌گیری خارجی بدین معنا بود که صادرات و صنعتی‌شدن در مورد کالاهای مصرفی کاربر تشویق شود. در این راستا، برای دستیابی به رقابت در صادرات، فناوری با کیفیت بالا باید وارد شود که موجب فعال شدن فرایند رشد درون‌زا که پیشتر تشریح شد بشود، سرمایه‌گذاری در سرمایه انسانی و دانش نیروی کار و مهندسان شاغل در چنین فناوری‌ها و آثار سرریز متعاقب آن انجام پذیرد.
۲. تحت تأثیر تغییرات ایدئولوژیک در جهان غرب (برای مثال، مدیریت و رهبری ریگان و تاچر) کشورهای در حال توسعه قویاً تشویق شدند - اگر مجبور نشده باشند - تا بر عملکرد نیروهای بازار و به فرایند کمینه‌سازی فعالیت‌های دولت در بیشتر قلمروها و نه فقط فعالیت‌های تولیدی تکیه کنند.

در نیمه دوم دهه ۱۹۹۰، بحران مالی آسیا به شدت به آسیای شرقی و جنوب شرقی آسیا رساند و به معکوس شدن روند بلندمدت کاهش فقر انجامید. همزمان شرایط اجتماعی اقتصادی چنان در جمهوری‌های شوروی سابق شوروی بدتر شد که حذف فقر به معنای گسترده‌اش - که شامل بهبود در سلامت، تغذیه، آموزش، دسترسی به اطلاعات و کالاهای عمومی و مشارکت در تصمیم‌گیری است - دوباره به مثابه یک هدف عمده توسعه - اگر نگوییم هدف فراگیر - پدیدار شد.

راهبردهای توسعه در دهه ۱۹۹۰

راهبرد توسعه دهه ۱۹۹۰ بر بنیادهای دهه ۱۹۸۰ ساخته شد و بیشتر عناصر راهبردی آن دهه را - دست کم در نیمه نخست این دهه - به کار برد. با این وجود، همین‌طور که این دهه به پیش می‌رفت، راهبرد مبتنی بر تعدیل دهه ۱۹۸۰ موشکافانه نقادی شد و تغییرات عمده‌ای در آن صورت گرفت؛ به‌ویژه پس از بحران مالی آسیا. در آفریقای پایین صحرا، اکثریت بزرگی از کشورها هنوز با مشکلات جدی تعدیل روبه‌رو بودند. موضوعی که به طور گسترده بحث شد این بود که آیا خود سیاست‌های تعدیل بدون اصلاحات مکمل - در مورد آفریقا - می‌توانست شرایط اصلی لازم برای خیز به سمت رشد مداوم و حذف فقر را فراهم سازد. دو دیدگاه متضاد در مورد تعدیل و بازنشاسایی تأثیرش بر کارایی ارائه شده بود. دیدگاه اول که توسط بانک جهانی تبلیغ می‌شد (هرچند بعداً توسط استیگلیتز و اجماع فراواشنگتنی اصلاح شد) این بود که بسته مناسب تثبیت و تعدیل از مسیرش منحرف شد. اما کشورهای دیگری که این بسته را تا حد زیادی اعمال کردند وضعیت مناسبی را به لحاظ نرخ رشد و دیگر شاخص‌های کارایی تجربه کردند و از وضعیت بد خارج شدند. دیدگاه دیگر که از سوی سازمان یونسف تبلیغ می‌شد «تعدیل با چهره‌ای انسانی» نام گرفت. کورنیا و دیگران (۱۹۸۷) استدلال می‌کردند که اصلاحات محافظه‌کارانه و متعارف عمیقاً بر تثبیت کوتاه‌مدت تکیه می‌کند و به طور مؤثر ضعف ریشه‌دار ساختاری اقتصادهای آفریقایی و اقتصادهای مشابه را نشانه نمی‌گیرد، در حالی که این ضعف ساختاری علت اصلی بی‌ثباتی کلان و رکود اقتصادی است. بدین ترتیب، تغییرات ساختاری مهم و تغییرات نهادی جهت تکمیل سیاست‌های تعدیل برای تحریک انتقال ساختاری (از قبیل صنعتی‌شدن، تنوع بخشیدن به مبنای صادراتی، تشکیل سرمایه انسانی و حتی اصلاحات ارضی) مورد نیاز هستند و بدون آنها رشد پایدار بلندمدت در آفریقا (و دیگر مناطق مشابه) امکان‌پذیر نیست.

بحران مالی آسیا که در بسیاری از کشورهای شرق و جنوب شرقی آسیا در سال ۱۹۹۷ ویرانی به بار آورد، بازنگری انتقادی را در مورد تجارت بین‌المللی و نظام مالی مبتنی بر

تجارت مفرط و آزادسازی سرمایه و مقررات‌زدایی مالی ضروری نمود. افزایش بزرگ نرخ وقوع فقر که پس از بحران اتفاق افتاد اجتماع توسعه را حساس کرد تا دوباره بر حذف فقر و بهبود رفاه اجتماعی اقتصادی خانوارهای آسیب‌پذیر به مثابه هدف فراگیر توسعه تمرکز کند. از همین رو در پایان این دهه، بانک جهانی خاطرنشان ساخت که کاهش فقر - به معنای گسترده‌اش - که برحسب دستاوردها به جای داده‌های (سلامت، آموزش، اشتغال، دسترسی به کالاها و خدمات عمومی و سرمایه اجتماعی) اندازه‌گیری می‌شود، هدف عمده برای تلاش و کوشش است.

در نهایت، دهه ۱۹۹۰ دهه خستگی نظام سلطه از کمک به جهان سوم به بهانه وابسته شدن آنها و دست‌کشیدن از کار توسط کشورهای فقیر است. بنابراین، در دهه ۱۹۹۰ از یک سو، کشورهای ناامیدی وجود داشتند که مسیر متعارف توسعه را ناهموار می‌دیدند و در پی مسیرهای گوناگون رادیکال توسعه بودند و از سوی دیگر، کشورهای سلطه‌گری بودند که با سقوط امپراتوری شوروی به دنبال تک‌قطبی کردن جهان و تداوم سلطه گذشته با چهره‌ای دمکرات و انسانی بودند. از این رو، الگوی توسعه انسانی را که بر مبنای لیبرال دمکراسی غرب طراحی شده تشویق و تجویز کرده و از آن حمایت کردند و در مسیر تحقق و موفقیت آن نیز سیاست‌های گوناگون و مقطعی را - که با همه کشورها تا اندازه‌ای سازگاری داشته باشد - سالانه ارائه کردند. هلن کلارک مدیر برنامه توسعه سازمان ملل در تدوین گزارش توسعه انسانی ۲۰۱۰ بر دلخواهی بودن و روشنفکرانه بودن این الگو تأکید کرده و می‌نویسد:

داده‌های چهل سال گذشته آشکار می‌کنند که تنوع بی‌شماری از مسیرهای دستیابی به توسعه انسانی وجود دارد: مدل یگانه یا نسخه متحدالشکلی برای موفقیت وجود ندارد (مقدمه گزارش توسعه انسانی، ۲۰۱۰).

البته، برخی ادعا کرده‌اند که تفکر آمارتیا سن موجب شرقی شدن و عادلانه شدن الگوی توسعه انسانی شده است، ولی اولاً تمامی افکار و نظریه‌های ایشان در این الگو تعبیه نشده است، ثانیاً گنجانده شدن برخی از مباحث عدالت مثل ایجاد فرصت‌های برابر و توزیع مجدد درآمد موجب عادلانه شدن کامل الگو نمی‌شود، همان‌طوری که گنجانده شدن نظریه عدالت رالز موجب عادلانه شدن عملکرد دولت‌های رفاه غربی نشده است.

به هر حال، الگوی توسعه انسانی هرچند به لحاظ مفهومی گسترش انتخاب‌های انسانی را مطرح کرده و بر هدف و وسیله بودن انسان و قابلیت‌های او تأکید کرده است، اما با توجه به این که در چارچوب نظام جهانی سلطه و مکتب لیبرال دمکراسی غرب تنفس می‌کند، هیچ‌گاه از قالب سیاست‌های اصلاح‌طلبانه نمی‌گذرد که لطمه‌ای به دولت‌های فاسد، ستمگر و

وابسته وارد نشود خارج نمی‌شود و تنها گاه توصیه‌های اخلاقی در باب رعایت حفظ محیط زیست، کاهش نابرابری و فقر می‌کند. در واقع، از الگویی که متأثر از رویکرد نیازهای اساسی ILO و رویکرد قابلیت آمارتیا سین است بیش از این انتظار نمی‌رود.

چگونگی توسعه انسانی

توسعه انسانی می‌تواند مسیرهای گوناگونی داشته باشد و محدود راهبردهایی که از سوی برخی اندیشمندان توسعه مانند گریفین و مک کینلی ارائه شده بیشتر توصیه‌هایی‌اند که بر آموزش و سلامت در مسیر رشد اقتصادی تأکید دارند. بیشترین خدمت این الگو ارائه گزارش‌های سالیانه و ارائه شاخص توسعه انسانی است که صد البته خدمت بسیار ارزنده‌ای برای دنیای جوامع انسانی است.

نگاهی به گزارش‌های توسعه انسانی ۲۱ ساله

در سال ۲۰۱۱ کشورهای جهان با بیست و یکمین گزارش توسعه انسانی روبه‌رو شدند. از سال ۱۹۹۰، گزارش‌های توسعه انسانی در مورد چالش‌هایی چون: فقر، جنسیت، دمکراسی، حقوق بشر، آزادی فرهنگی، جهانی‌شدن، کمیابی آب، تغییرات آب و هوایی، مهاجرت^۱ و پایداری و برابری کاوش کرده‌اند.

اولین گزارش توسعه انسانی در سال ۱۹۹۰ منتشر شد و دربرگیرنده مبانی نظری، مفاهیم و رهیافت‌های مورد نظر و ارائه شاخص برای سنجش توسعه انسانی بود (سپهری، ۱۳۷۸: ۱۲). گزارش سال ۱۹۹۱ در مورد تأمین مالی توسعه انسانی است. این گزارش تبیین می‌کند که عدم استفاده از امکانات در راه توسعه انسانی معمولاً جامعه را از حرکت به سمت پیشرفت باز می‌دارد. مواردی که از توسعه انسانی جلوگیری می‌کند، شامل: ناکارآمدی در فعالیت‌های عمومی و انباشت سرمایه و افزایش هزینه‌های نظامی است (همان: ۳۳). مسئله نابرابری در کشورهای در حال توسعه و کشورهای توسعه‌یافته موضوع سومین گزارش توسعه انسانی در سال ۱۹۹۲ را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین علل شکاف فزاینده شمال و جنوب، نابرابری در بازارهای مالی، بازارهای تجارت جهانی کالاها و خدمات، بازارهای جهانی کار، نابرابری در ارتباطات و نابرابری در بازارهای جهانی تکنولوژی است. گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۳ درباره مشارکت مردم در توسعه است. این گزارش حاکی از آن است که ۹۰ درصد مردم

1. Upcoming Report, *Human Development Report 2010*, Twentieth Anniversary Edition: Rethinking Human Development, <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2010>.

جهان‌نظارتی بر زندگی خود ندارند (همان: ۷۱). بنابراین، الگوهای توسعه می‌بایست تأکید خود را بر نقش اساسی مردم در تعیین سرنوشت خویش بگذارند. سال ۱۹۹۴ تأکید بر امنیت انسانی و توسعه انسانی پایدار قرار گرفت. در گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۴ آمده است^۱:

جز دریافت توسعه پایدار رهنمون به امنیت انسانی، دستیابی به هیچ‌یک از هدف‌های بزرگ صلح، حفاظت محیط زیست، حقوق بشر، کاهش باروری، یکپارچه‌سازی اجتماعی ملل امکان‌پذیر نخواهد بود (همان: ۹۴).

گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۵ درباره جنسیت و توسعه انسانی و درباره نابرابری‌های موجود در جوامع میان اشتغال مردان و زنان و تلاش برای کاهش انواع نابرابری‌های بین آنان است. این گزارش توسط محبوب‌الحق و ساکیکو فوکودا-پار مدیریت و تهیه شد.

گزارش سال ۱۹۹۶ با این جمله اساسی آغاز شد که «توسعه انسانی هدف است؛ اما رشد اقتصادی وسیله است». این گزارش نشان می‌دهد که اگر رشد اقتصادی به نحو مناسب مدیریت نشود می‌توان رشدی داشت که «بی‌اشتغال»، «بی‌مشارکت»، «ناعدالانه»، «بی‌هویت» و «بی‌آتیه» باشد و بنابراین، برای توسعه انسانی خطرناک است.

عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۷ «توسعه انسانی برای فقرزدایی» است. حذف فقر محوری‌ترین پیام این گزارش است. ادعا می‌شود که جهان منابع و راهبردهایی دارد که می‌تواند در کمتر از یک نسل جهانی عاری از فقر ایجاد کند. این گزارش نه تنها بر فقر درآمدی تأکید دارد، بلکه فقر را از چشم‌انداز توسعه انسانی نیز لحاظ می‌کند. راهبردهای ارائه‌شده در این گزارش برای فقرزدایی فراتر از بازتوزیع درآمد به برابری جنسی، رشد موافق فقرا، جهانی‌شدن و مدیریت مردم‌سالارانه توسعه توجه دارد.

گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۸ با عنوان «مصرف برای توسعه انسانی» درباره رشد بی‌سابقه در مصرف قرن بیستم از لحاظ کمیت و تنوع تحقیق می‌کند. با این وجود، این مصرف فزاینده بسیار بد توزیع شده، ضمن این که سبب تخریب محیط زیست بشر شده است. بنابراین، باید الگوهای موجود مصرف تغییر کند.

«جهانی‌شدن با چهره‌ای انسانی» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۹ است. بازارهای جهانی، فناوری جهانی، اندیشه‌های جهانی و ثبات جهانی می‌توانند زندگی مردم را در هر کشوری بهبود بخشند، به شرطی که اولاً منافع جهانی شدن به شیوه‌ای عادلانه توزیع شوند و ثانیاً این وابستگی متقابل فزاینده برای مردم عمل کند و نه به سود سرمایه‌داران.

۱. گزارش‌های توسعه انسانی توسط یک تیم متخصص تهیه می‌شود. رهبری این تیم از ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۴ با محبوب‌الحق و اینگه کاول بود.

گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۰ میلادی درباره اهمیت حقوق بشر است. توسعه انسانی و حقوق بشر در دیدگاه و هدف با هم اشتراک دارند. هر دو برای انسان تلاش دارند و هدف هر دو این است که آزادی، رفاه و احترام هر فرد تأمین شود. گزارش توسعه انسانی ۲۰۰۰ به حقوق بشر به مثابه یک جزء جدایی‌ناپذیر توسعه می‌نگرد و به توسعه به مثابه ابزاری برای تحقق بخشیدن به حقوق بشر نگاه می‌کند. این گزارش نشان می‌دهد که چگونه حقوق بشر برای فرایند توسعه انسانی پاسخ‌گویی و عدالت اجتماعی را به ارمغان می‌آورد. گفتنی است که ریچارد جولی و ساکیکو فوکودا- پار مسئولیت تهیه گزارش‌های توسعه انسانی سال‌های ۱۹۹۶-۲۰۰۰ را به عهده داشتند.

«فناوری‌های جدید در خدمت توسعه انسانی» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۱ میلادی است. این گزارش درباره چگونگی خلق و کاربرد فناوری برای بهبود زندگی مردم در زمانه‌ای است که جهانی شدن و ظهور جامعه‌های شبکه‌ای فرصت‌ها و تهدیدهایی را برای افزایش اشتغال و درآمد فراهم آورده است.

گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۲ میلادی با عنوان «تعمیق دموکراسی در جهانی چندپاره» است. کاهش فقر همان‌طور که به داشتن فرصت برای پیشرفت اقتصادی بستگی دارد، به داشتن قدرت سیاسی برای مردم فقیر نیز متکی است. با گسترش انتخاب‌های مردم در مورد کیفیت حاکمیت و حاکمان، دموکراسی اصول مشارکت و پاسخ‌گویی را برای فرایند توسعه انسانی به ارمغان می‌آورد.

«اهداف هزاره توسعه: قرارداد ملل برای پایان دادن به فقر انسانی» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۳ میلادی است. در سال ۲۰۰۰ بیانیه هزاره سازمان ملل در بزرگترین اجتماع سران کشورهای غنی و فقیر دنیا پذیرفت که کشورهای عضو هر آنچه می‌توانند انجام دهند تا فقر ریشه‌کن شود، احترام انسانی و برابری ارتقاء یابد و صلح، دموکراسی و پایداری زیست‌محیطی حاصل شود. رهبران جهان قول دادند تا برای تأمین اهداف ملموس توسعه و کاهش فقر دست کم تا سال ۲۰۱۵، با هم تلاش کنند.

گزارش توسعه انسانی سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۳ با مدیریت ساکیکو فوکودا- پار تهیه شد. عنوان گزارش سال ۲۰۰۴ «آزادی فرهنگی در دنیای متنوع امروز» است. توسعه انسانی بیش از تعمیق دموکراسی و کاهش نابرابری بر انتخاب نوع زندگی مردم به دست خودشان تأکید دارد. آفریقای جنوبی و مالزی نمونه‌هایی از این نوع آزادی‌ها هستند.

«همکاری بین‌المللی در نقطه برگشت: کمک، تجارت و امنیت در جهانی نابرابر» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۵ است. این گزارش، توسعه انسانی و پیشرفت به سمت

اهداف هزاره توسعه را موشکافانه بررسی کرده و نشان می‌دهد که هزینه‌های انسانی اهداف فراموش شده و قول‌های نقض شده چه اندازه است. نابرابری بیش از حد میان کشورها و درون کشورها به مثابه مانع عمده توسعه انسانی و ترمز قدرتمندی برای پیشرفت شتابان به سمت اهداف هزاره توسعه تلقی می‌شود. این گزارش آشکارا هزینه شکست توسعه انسانی را بر عهده سران کشورهای قرار می‌دهد که قول کمک به کشورهای فقیرتر را در زمینه سرمایه‌گذاری، تجارت و امنیت داده‌اند.

«آن سوی کمپایی: قدرت، فقر و بحران جهانی آب» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۶ میلادی است. این گزارش ضمن تأیید بحران جهانی آب در قرن بیست و یکم این افسانه که کمپایی علت بحران است را رد کرده و استدلال می‌کند که علت اصلی این مشکل فقر، قدرت و نابرابری است.

گزارش توسعه انسانی سال‌های ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸ این عنوان را یدک می‌کشد: «مبارزه با تغییرات آب و هوایی: همبستگی انسانی در دنیای تقسیم شده». از منظر این گزارش چالش آشکار توسعه انسانی در قرن بیست و یکم تغییرات آب و هوایی است. واکنش شکست خورده در قبال این چالش تلاش‌های بین‌المللی برای کاهش فقر را می‌تواند متوقف و سپس وارونه کند. فقیرترین کشورها و آسیب‌پذیرترین شهروندان اولین گروه‌ها هستند که از این چالش بیشترین صدمه را متحمل می‌شوند، هرچند که خودشان نیز سهم کوچکی در ایجاد این مشکل از طریق تخریب محیط زیست داشته باشند. در آینده هیچ کشوری - هرچند ثروتمند و یا قدرتمند - از تأثیر گرم شدن جهانی در امان نیست^۱.

«غلبه بر موانع: تحرک انسانی و توسعه» عنوان گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۹ میلادی است که جنی کلاگمن مدیر و نویسنده اصلی آن بود. مهاجرت از روستا به شهر و از کشوری به کشور دیگر یکی از موضوعاتی است که در مباحث داخلی و بین‌المللی بیش از پیش مهم و برجسته شده است. نقطه شروع این بحث آن است که توزیع جهانی قابلیت‌های انسانی بیش از حد نابرابر و بنابراین، انگیزه مهمی برای حرکت مردم است. مهاجرت می‌تواند انتخاب‌های این مردم را از لحاظ درآمد، دسترسی به خدمات و مشارکت گسترش دهد.^۲

گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۰ با عنوان «ثروت واقعی ملل: گذرگاه‌هایی به سمت توسعه انسانی» ضمن تکرار شعار گزارش ۱۹۹۰ که اعلام می‌داشت: «مردم ثروت واقعی یک

۱. در سال ۲۰۰۴ کوین واتکینز رئیس اداره گزارش توسعه انسانی شد، در نتیجه، مسئولیت تیم نویسندگان گزارش‌های سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۰۸ را بر عهده داشت.

2. <http://hdr.undp.org/en/reports/global/>

ملت‌اند»، بار دیگر بر هدف توسعه تأکید کرد. از دیدگاه این گزارش، هدف توسعه باید خلق محیطی توانمندساز برای مردم باشد تا آنها از زندگی طولانی، سالم و خلاق لذت ببرند. گزارش سال ۲۰۱۰ به بررسی روند مثبت زندگی مردم جهان و شاخص توسعه انسانی می‌پردازد، هرچند اذعان دارد که در برخی از کشورها این شاخص‌ها روند خوبی نداشته‌اند. گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۱ با عنوان «پایداری و برابری: آینده‌ای بهتر برای همه» پیوندهای جدایی‌ناپذیر میان پایداری زیست‌محیطی و برابری را کاوش کرده و نشان می‌دهد که این پیوندها برای گسترش آزادی‌های انسانی برای مردم امروز و نسل‌هایی که خواهند آمد حیاتی است. مسئله اصلی این است که پیشرفت چشم‌گیر در توسعه انسانی دهه‌های اخیر که گزارش توسعه انسانی آن را به مثابه سند ثبت کرده است، نمی‌تواند بدون گام‌های جسورانه جهانی برای کاهش خطرات زیست‌محیطی و کاهش نابرابری تداوم یابد. پیام‌های اصلی این گزارش عبارتند از:

الف) روندهای زیست‌محیطی و نابرابری، پیشرفت در توسعه انسانی را تهدید می‌کند؛

ب) تهدیدهای زیست‌محیطی بیشترین آسیب را به فقیرترین‌ها می‌زند؛

ج) اشتیاق مردم فقیر به توسعه باید با پایداری فزاینده همراه شود؛

د) اما هم‌چنین تغییرات ساختاری بیشتری مورد نیاز است.

برابری و پایداری به طور اجتناب‌ناپذیری با هم گره خورده‌اند؛ هر یک باید با دیگری حاصل شود. گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۱ درباره این است که چگونه می‌توان به این امور تحقق بخشید و چه کارهایی باید انجام پذیرد.

همان‌طور که از این گزارش اجمالی مشاهده می‌شود الگوی توسعه انسانی همواره توصیه‌های روشنفکرانه و بدون پشتوانه و حتی خیالی ارائه می‌کند. هنگامی که اهداف هزاره توسعه برای سال ۲۰۱۵ اعلام شد اریک ثوربک نوشت: «اهداف هزاره توسعه چارچوبی عمومی برای رصد کردن پیشرفت جهان سوم در جست‌وجویش برای بهبود بخشیدن به سطوح رفاه انسانی فراهم می‌کند. اگرچه خیلی زود است تا پیش‌بینی مطمئنی داشته باشیم، روشن شده که بیشتر اهداف هزاره در یک سطح بالای غیرواقع‌بینانه اظهار شده و بنابراین خیلی احتمال وقوع ندارد» (Thorbecke, December 2006: 31).

نگاهی به شاخص توسعه انسانی

از آنجا که شاخص‌های رشد اقتصادی نمی‌توانستند ارزیابی درستی از وضعیت رفاه، توسعه و پیشرفت کشورهای در حال توسعه را به نمایش بگذارند شاخصی معرفی شد که می‌تواند تا

اندازه‌های نگرش قابلیت‌رِفاہ را پوشش دهد، این نماگر شاخص توسعه انسانی^۱ HDI است. شاخص HDI جهت نشان دادن سطح نیل به برخی انتخاب‌های انسانی طراحی شده است. اصولاً انتخاب‌های انسانی و نتایجشان می‌توانند بی‌کران باشند و در طول زمان تغییر کنند. اما به دلیل کمبود امکانات آماری، سه عنصر اساسی در همه سطوح توسعه قرار است که برای مردم زندگی طولانی و سالم، دانش مورد نیاز و منابع لازم جهت حصول به استاندارد شایسته زندگی فراهم کند. استدلال شده که اگر این عناصر اساسی در دسترس نباشند، بسیاری از فرصت‌های دیگر خارج از دسترس باقی می‌مانند.

در پرتو این دیدگاه، شاخص HDI شامل سه حوزه مهم زندگی اجتماعی-اقتصادی است که هر یک از آنها جنبه‌های متفاوتی از انتخاب برای رفاه اقتصادی را امکان‌پذیر می‌کنند. این ابعاد عبارتند از: عمر طولانی/سلامت [که با امید به زندگی هنگام تولد بازتاب می‌یابد]، آموزش [که با سواد نشان داده می‌شود] و تسلط داشتن بر منابع [که با GDP سرانه بر حسب برابری قدرت خرید دلار ایالات متحده انعکاس می‌یابد].^۲ در این شاخص، دیگر گزینه‌های مهم و اساسی مردم همچون: برخورداری از آزادی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی گرفته تا فرصت بروز خلاقیت و دیگر توانایی‌های فردی، برخورداری و حفظ عزت نفس و تضمین حقوق بشر وارد نمی‌شود. این شاخص مقادیری بین صفر تا یک را نشان می‌دهد. هر قدر جامعه در توسعه انسانی بیشتر پیشرفت کند، مقدار این شاخص به سمت یک افزایش می‌یابد. با این وجود، گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۹ به این واقعیت اذعان می‌کند که شاخص توسعه انسانی به تنهایی منظره جامعی از توسعه انسانی در یک کشور ارائه نمی‌کند. برای نیل به تصویری کامل، این شاخص‌ها باید با مجموعه‌ای از شاخص‌های دیگر توسعه انسانی که در گزارش‌های توسعه انسانی نیز بیان شده‌اند، تکمیل شوند (در و اتیتی، تابستان ۱۳۸۲: ۱۳۶-۱۴۰). بدین جهت، شاخص‌های مکمل ذیل طراحی شده‌اند (نک: خلیلی تیرتاشی، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

الف) شاخص توسعه انسانی تعدیل شده بر حسب نابرابری‌های مرتبط با جنسیت^۳ (GDI)

از آن‌جا که شاخص (HDI) یک شاخص کلی است و به تنهایی نمی‌تواند نمایان‌گر کامل وضعیت انسانی کشور باشد و این حقیقت را که گروه‌های مختلف داخل یک کشور در

1. Human Development Index

۲. این سه گزینه - به ترتیب - به وسیله سه زیر شاخص «امید به زندگی هنگام تولد»، «باسواد بزرگسالان» - با دو سوم وزن - و «درصد ثبت نام ناخالص در دوره‌های ابتدایی، راهنمایی و متوسطه» (با یک سوم وزن) و نیز «تولید ناخالص داخلی» - بر حسب برابری قدرت خرید به دلار - اندازه‌گیری می‌شوند.

3. Gender-related, HDI

سطوح بسیار متفاوتی از توسعه انسانی قرار دارند، از نظرها پنهان می‌دارد، این گزارش شاخص‌های متفاوتی را برای گروه‌های جمعیتی گوناگون در کشورها ایجاد نمود. نتایج حکایت از آن دارد که به نظر می‌رسد گروه‌های جمعیتی گوناگون در کشوری واحد، در وضعیت‌هایی زندگی می‌کنند که از هم فاصله دارند. تفاوت میان مردان و زنان یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها در درون ارزش کلی شاخص توسعه انسانی یک کشور است. بر حسب بیشتر نماگرهای اجتماعی، اقتصادی - به جز امید به زندگی، آن هم در سایه دلایل زیست‌شناختی - مردان عموماً در وضعیتی بهتر از زنان قرار دارند. تعدیل رتبه‌بندی شاخص توسعه انسانی بر حسب نابرابری‌های جنسی، به ترتیبی که بیان‌کننده ارزش مؤنث هر کدام از اجزا نسبت به ارزش مذکر آن جزء باشد، یک راه برای نمایاندن این تفاوت است. پس از تعدیل، ارزش شاخص توسعه انسانی هیچ کشوری وضع بهتری پیدا نمی‌کند. در همه کشورهای جهان، به رغم همه تغییرات در قوانین ملی و سال‌های بسیار مبارزه و بحث درباره برابری دو جنس، با زنان بدتر از مردان رفتار می‌شده است. این شاخص مقادیری بین صفر و یک را نشان می‌دهد. هر اندازه برابری زن و مرد بیشتر باشد، مقدار این شاخص افزایش می‌یابد.

ب) شاخص توسعه انسانی تعدیل شده بر حسب توزیع درآمد^۱

تعدیل شاخص توسعه انسانی بر حسب توزیع درآمد، روش دیگری است که می‌تواند در این باب مفید باشد. شاخص کلی توسعه انسانی بازتاب‌دهنده درآمد ملی است. اما در بسیاری از کشورها - به ویژه کشورهای در حال توسعه - توزیع درآمد به شدت نامتعادل است. در نتیجه، توزیع جزء درآمدی شاخص مذکور به منظور انعکاس توزیع نامطلوب درآمد، اهمیت پیدا می‌کند. از نظر توزیع درآمد، هیچ کشوری کامل نیست. بنابراین، تعدیل شاخص توسعه انسانی بر حسب توزیع درآمد امتیاز همه کشورها را کاهش می‌دهد. اما اثر آن در مورد برخی کشورها بیشتر است. این شاخص مقادیری بین صفر و یک را نشان می‌دهد. هر اندازه توزیع عادلانه‌تر باشد، مقدار این شاخص به یک نزدیک‌تر است.

ج) شاخص توانمندی و مشارکت جنسیتی^۲ (GEM)

این شاخص متغیرهایی را به کار می‌گیرد که به صراحت توانمندی و مشارکت مردان و زنان را در زمینه فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی اندازه می‌گیرد. این فعالیت‌ها شامل پست‌های

1. Distribution adjusted, HDI
2. Gender empowerment measure

مدیریتی، اداری، شغل‌های فنی و حرفه‌ای و تصدّی کرسی مجلس می‌شود. این شاخص نیز مقادیری بین صفر و یک را نشان می‌دهد. هر اندازه توانمندی و مشارکت برابرتر باشد، مقدار این شاخص به یک نزدیکتر است.

شاخص توسعه انسانی تکمیل شده هرچند برای جهان سکولار گامی به پیش در جهت ارتقاء توانمندی‌های انسانی است، ولی افزایش توانمندی‌های انسان در دانش، سلامت و درآمد اگر همراه با افزایش توانمندی انسان در معنویت و اخلاق نباشد، عموماً موجب غفلت انسان و طغیانگری‌اش شده و نظام‌های استکباری و ستمگر را ایجاد نموده و در نهایت، سبب‌ساز سقوط تمدن‌های بشری می‌شود. از همین رو، برخی اندیشمندان اقتصاد اسلامی شاخص‌های جایگزینی معرفی کرده‌اند که البته، هنوز در مراحل رشد و تکامل قرار دارند.

چرایی عدم توانمندی الگوی توسعه انسانی

برای تحلیل محتوای الگوی توسعه انسانی جهت ارزیابی روشنی از ضعف‌های آن لازم است از سه منظر «تعریف، نظریه و عملکرد» آن را بررسی نمود.

تحلیل محتوایی تعریف توسعه انسانی

از تعریف توسعه انسانی به معنای «گسترش گزینه‌های انتخاب مردم» چند مطلب فهمیده می‌شود: عبارت «توسعه انسانی» به صورت صفت و موصوف استعمال شده است. «توسعه انسانی» به صورت صفت و موصوف یعنی: رعایت جنبه‌ها و ارزش‌های انسانی در فرایند توسعه. در این صورت، آنچه متحول می‌شود شرایط اجتماعی زندگی بشر است و به تحول خود انسان چندان توجه نمی‌شود، مگر آنچه تحول شرایط اجتماعی زندگی مستلزم آن است. اما کشورهای اسلامی می‌خواهند توسعه‌ای داشته باشند که افزون بر پیشرفت خرده‌نظام‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، انسان این جامعه نیز متحول شود و به حیات طیبه برسد.

محتوای «توسعه انسانی متعارف» سکولار است؛ به این معنا که نسبت به دین و ارزش‌های دینی بی‌تفاوت است. اگر جامعه دیندار باشد، محتوای توسعه نیز تا اندازه‌ای دینی خواهد شد، اما سیستم و نهادهای اصلی این جامعه هم‌چنان غیردینی خواهند بود.

نظام‌های اجتماعی-فرهنگی سرمایه‌داری توسعه‌یافته که شاخص‌های توسعه انسانی بالایی را بدست آورده‌اند و به لحاظ آموزش، بهداشت و درآمد در بالاترین سطح قرار دارند و گزینه‌های انتخاب مردمشان را گسترش داده‌اند - با وجود توسعه انسانی متعارف بسیار بالا - نه تنها از منظر دین کارنامه خوبی ندارند، بلکه چون شیطان را در سطح رفتارهای خُرد و

کلان خود حاکم کرده‌اند، از نظام‌های مورد غضب پروردگار عالم‌اند. بنابراین، توسعه انسانی‌ای از این دست با چنان کارنامه‌ای، هرگز نمی‌تواند الگوی جوامع دینی باشد.

تحلیل نظریه توسعه انسانی

نظریه توسعه انسانی پاسخی به رویکردهای متفاوتی بود که در طول زمان پس از جنگ جهانی دوم مطرح شدند و نتوانستند توسعه نیافتگی را حل کنند. دو رویکرد مهم که تا پیدایش این نظریه شهرت داشتند رویکرد رفاه اقتصادی و رویکرد نیازهای اساسی بودند.

رویکرد رفاه اقتصادی، مصرف کالاها و خدمات را اساس زندگی بهتر می‌دانست و شاخص آن را نیز «درآمد واقعی» معرفی می‌کرد و باور داشت که درآمد واقعی، تعیین‌کننده میزان مصرف افراد از کالاها و خدمات است. بنابراین، این رویکرد به نیازهای روحی و معنوی و نیز پرورش ظرفیت‌های ذهنی انسان در فرایند توسعه توجهی نداشت.

رویکرد «نیازهای اساسی» نیز زندگی بهتر را در تأمین حداقل نیازهای مادی و غیرمادی؛ یعنی مجموعه‌ای از حداقل کالاها و خدمات معرفی می‌کرد. این رویکرد نیز به گسترش ظرفیت‌های مادی و غیرمادی (ذهنی) انسان در فرایند توسعه بی‌توجه بود. اما نکته کانونی و محوری نظریه توسعه انسانی، گسترش انتخاب‌های انسان براساس خواست خود است که در شرایط توسعه‌یافتگی اتفاق می‌افتد. آمارتیا سن در تبیین انسان‌محور بودن توسعه، با نقل کلامی از پیتر بائر (Peter Bauer)، براساس مبانی فکری لیبرالیسم، مفهوم واقعی توسعه را گسترش آزادی واقعی می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد: «هدف عمده برای توسعه اقتصادی، گسترش دامنه انتخاب یعنی افزایش دامنه گزینه‌های مؤثر در دسترس مردم است» (سن، ۱۳۸۱: ۱۷-۲۲).

هر چند صاحب‌نظرانی مانند آمارتیا سن توسعه را انسان‌محور، مردم را هم وسیله و هم هدف توسعه و هدف نهایی توسعه را رفاه و بهروزی انسان - و نه ارقام تولید ناخالص ملی - دانسته‌اند، اما باید دانست که مفهوم بهروزی انسان یا زندگی بهتر یا همان زندگی دلخواه مورد نظر که در فرایند توسعه انسانی محقق می‌شود، با نگرش اسلام به انسان و کمال انسانی یا زندگی بهتر انسان که از آن به «حیات طیبه» تعبیر می‌شود متفاوت است. در انسان‌محوری مورد نظر آمارتیا سن در توسعه، روی افزایش گستره انتخاب افراد تأکید دارد اما در این رویکرد مهم نیست که انسان چه انتخابی دارد و چرا آن را انتخاب می‌کند و ملاک و معیار وی برای انتخاب گزینه‌های گوناگونی که فرارویش قرار دارد چیست؟

این از بعد انسان‌شناختی توسعه که از منظر اسلام بسیار اهمیت دارد. اما از جنبه‌های دیگر نیز نظریه توسعه انسانی مشکل دارد. توسعه انسانی مانند دیگر رویکردهای کنونی توسعه به

علل بنیادین و علل اصلی و مستقیم توسعه توجه کافی ندارد و مسئله توسعه نیافتگی را تحلیل نمی‌کند. در حالی که مشکل اصلی در همین نقطه است. اگر آسیب‌شناسی درستی از عقب‌ماندگی کشورها نداشته باشیم و تنها به آرزوها و بسط خواست انسان در مسیر توسعه تکیه کنیم، مسئله حل نمی‌شود.

پس از الگوی توسعه انسانی، دو رویکرد حکمرانی خوب و سرمایه اجتماعی به الگوهای توسعه اضافه شده که از کاستی‌ها و نقصان الگوهای گذشته سرچشمه می‌گیرد. رویکرد حکمرانی خوب متأثر از نهادگرایان جدید است که مشکل کشورهای در حال توسعه بازارگرا را نبود نهادهای کارآمد دانسته و بر وجود دولت سالم و کارآمد، اتحادیه‌های نیرومند و کارآمد کارگری و کارفرمایی، احزاب سیاسی مستقل و مردمی و دیگر نهادهایی که در حاکمیت ملی کشور نقش دارند تأکید می‌کند. اقتصاددانانی چون استیگلیتز، رویکرد حکمرانی را «اجماع فراواشنگنتی» می‌نامند و در چارچوب آن ضمن تلاش برای پاسخ نهادی به شکست‌های دولت، رویکرد «اجماع واشنگنتی» را به دلیل سرسپردگی تام و تمام به ایده ساز و کار خودکار بازار آزاد به نقد می‌کشند. از سوی دیگر، برخی اقتصاددانان رادیکال از جمله بن‌فاین رویکرد حکمرانی و «اجماع فراواشنگنتی» را گامی در جهت فرافکنی به دست نهادی چون بانک جهانی در توجیه شکست سیاست‌های پیشنهادی خود تعبیر می‌کنند و حتی خواستار فراتر رفتن از آن هستند (نک: دینی ترکمانی، فروردین ۱۳۹۱).

در واقع، توسعه در خلأ سیاسی رخ نمی‌دهد و اگر کشوری نظریه بومی و مناسبی درباره دولت نداشته باشد به گونه‌ای که نیازهای انسان و ماهیت او را در چشم‌انداز وسیع جهان و نظام اجتماعی-فرهنگی نتواند به درستی تحلیل کند نمی‌تواند مشکلات توسعه‌ای را به درستی حل کند.

رویکرد سرمایه اجتماعی نیز ارتباط تنگاتنگی با رویکرد حکمرانی دارد. سرمایه اجتماعی در واقع نام دیگری است برای نهادهای غیررسمی و غیربازاری مورد تأکید نهادگرایان جدید و عادات و هنجارهای اجتماعی مورد تأکید نهادگرایان قدیم. شکست برنامه‌های تعدیل و تثبیت ساختاری یا رویکرد موسوم به «اجماع واشنگنتی» در بسیاری از کشورها از جمله روسیه و برخی از کشورهای شرق اروپا، آفریقا، آمریکای لاتین و جنوب آسیا اقتصاددانانی چون جوزف استیگلیتز و جامعه‌شناسان توسعه‌ای چون پیتر ایوانز را به این جمع‌بندی رسانده که بدون وجود ساخت قدرت و حکمرانی مناسب و سرمایه اجتماعی قوی نمی‌توان بنای اقتصادی قوی را پی گذاشت (همان).

به خاطر همین نقایص در الگوی توسعه انسانی است که گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۰ یادآور می‌شود که اگرچه تفکر توسعه انسانی بر اهمیت فرایند توسعه تأکید دارد، اما به طور

سنتی تمرکز آن بر نتایج تربیبات مختلف اجتماعی است به گونه‌ای که در مورد «چگونه» به بار آمدن این نتایج حساسیتی ندارد. اصولاً «تفکر توسعه انسانی» نه تنها با ماهیت این نتایج که خواسته‌های اصلی هستند، بلکه با این موضوع که چگونه و با کدام تربیبات اجتماعی و اقدامات عمومی و فردی این نتایج به بار آمده‌اند نیز سروکار دارد، به گونه‌ای که وظایف و مسؤولیت‌های عوامل گوناگون قابل تشخیص باشد (نک: سنگوپتا، بهار ۱۳۸۳: ۱۹۸).

تحلیل عملکرد توسعه انسانی

برای ارزیابی توسعه انسانی از شاخص توسعه انسانی استفاده می‌شود که بین صفر تا یک درجه‌بندی شده است. تا سال ۲۰۰۹ میلادی شاخص توسعه انسانی معیار مشخص و مطلقى داشت. از صفر تا نیم نشان‌گر توسعه انسانی پایین، بین نیم تا هشت‌دهم علامت توسعه انسانی متوسط و بین هشت‌دهم تا یک نشان‌گر توسعه انسانی بالا بود. از این سال طبقه‌بندی نسبی و اعتباری ایجاد شد. در گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۹ آمده است که «برای اولین بار، ما طبقه جدیدی معرفی کرده‌ایم: توسعه انسانی خیلی بالا (با HDI 0. 900 یا بالاتر) - در تمامی این گزارش ما به این گروه به مثابه «کشورهای توسعه یافته» اشاره کرده‌ایم. کشورهای باقی‌مانده به مثابه «کشورهای در حال توسعه» اشاره می‌شوند و به سه گروه دسته‌بندی می‌شوند: توسعه انسانی بالا (HDI با ارزش بین ۰.۸۹۹-۰.۸۰۰)، توسعه انسانی متوسط (HDI با ارزش بین ۰.۷۹۹-۰.۵۰۰) و توسعه انسانی پایین (HDI با ارزش کمتر از ۰.۵۰۰) (Human development report 2009: 204).

بنابراین، طبقه‌بندی‌های شاخص توسعه انسانی اعتباری هستند و مبتنی است بر چارک‌های توزیع این شاخص میان کشورها و به شکل HDI خیلی بالا، بالا، متوسط و پایین مشخص شده‌اند. چون ۱۸۷ کشور وجود دارند، چهار گروه عدد یکسانی از کشورها را ندارند: گروه‌های با HDI خیلی بالا، بالا و متوسط هر یک ۴۷ کشور دارند و گروه با HDI پایین ۴۶ کشور دارد (ibid, 2011: 124).

پیشرفت چشم‌گیری در توسعه انسانی در کل جهان در نیمه دوم سده بیستم و دهه نخست سده بیست و یکم وجود داشته است. بیشتر کشورهای با توسعه انسانی اندک در این دوره به سطح متوسط توسعه انسانی رسیده‌اند، اگرچه کشورهای با توسعه انسانی متوسط پیشرفت بیشتری از دیگران داشته‌اند. در طول دوره زمانی ۲۰۱۱-۱۹۸۰ کشورهای با توسعه انسانی خیلی بالا، به طور متوسط سالانه ۴۸ درصد رشد در شاخص توسعه انسانی داشته‌اند. رشد متوسط سالانه این شاخص برای کشورهای با توسعه انسانی بالا، متوسط و پایین به ترتیب عبارتند از: ۶۱ درصد، ۳۱ درصد و ۱۹ درصد (Ibid.: 134).

جدول ضمیمه گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۰۹ نشان می‌دهد که هنوز ۴۶ کشور جهان از توسعه انسانی اندک رنج می‌برند و ۴۷ کشور توسعه انسانی متوسطی دارند که بحران‌های اقتصادی جهان موجب افت این شاخص در بسیاری از این کشورها شده است. مطابق همین جدول، شاخص توسعه انسانی برای جمهوری اسلامی ایران بالاست و ایران هشتماد و هشتمین کشور جهان در این شاخص بوده و عدد این شاخص هم ۰.۷۰۷ است.

از سوی دیگر، هر چند با شاخص‌های کنونی توسعه انسانی وضعیت کشورهای همچون ایالات متحده، رژیم اشغال‌گر قدس (اسرائیل)، کویت و بحرین خیلی خوب است، اما نگاهی به تبعیض‌های نژادی و فقر و مشکلات روحی-روانی این کشورها از یک سو و عدم استقلال واقعی اقتصادی برخی از این کشورها مانند کویت و بحرین از سوی دیگر، نشان‌گر لزوم بازنگری جدی در این شاخص و برخی از شاخص‌های دیگر رفاه مانند شاخص درآمد سرانه بالای این کشورهاست. در ضمن، یکی دیگر از مشکلات این طبقه‌بندی آن است که کشورهایمانند امارات متحده عربی، قطر، بحرین و کویت در این طبقه‌بندی جدید توسعه یافته تلقی شده‌اند در حالی که یکی از معیارهای اصلی توسعه یافتگی آن است که کشور در هر شرایطی بتواند هر آنچه نیاز مردم است در مدت زمان معقولی تولید کند؛ این در حالی است که کشورهای مذکور در صورت قطع شریان نفت و اخراج کارشناسان انگلیسی و آمریکایی به دوران بدویت عربی برمی‌گردند. بنابراین، باید شاخص‌های دقیق‌تری تدوین کرد که ظلم و استثمار کشورهای سلطه‌گر، ننگ عدم استقلال کشورهای زیرسلطه و عیب عدم تولید ملی را نیز پوشش دهد.

بدین ترتیب، مشاهده عملکرد توسعه انسانی در کشورهای در حال توسعه و راهبردهای ارائه شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی و اندیشمندان توسعه نشان می‌دهد که حتی کشورهای با توسعه انسانی بالا ثروت‌سازی علمی و پایداری را تجربه نکرده‌اند. به تعبیر دیگر - به رغم توسعه انسانی بالا یا متوسط در کشورهای در حال توسعه - راه و رسم توسعه و پیشرفت واقعی را نیاموخته‌اند. از این رو، همین که درآمدهای ویژه نفتی یا دیگر درآمدهای خاص این کشورها افت کند کشور با رکود یا رشد صفر یا منفی روبه‌رو می‌شود. گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۶ بیان می‌دارد که طی ۱۵ سال گذشته (نسبت به سال ۱۹۹۶) حدود ۱۰۰ کشور جهان که یک سوم جمعیت کره زمین را در خود جای داده‌اند، رشدی نداشته‌اند؛ به این معنا که ثروت‌سازی نکرده‌اند و بنابراین، گسترش دامنه انتخاب انسان‌ها در این کشورها وجود نداشته است. این گزارش افزوده است که میان رشد اقتصادی و توسعه انسانی در بسیاری از کشورها رابطه‌ای وجود نداشته یا این که رابطه یک طرفه بوده است،

یعنی رشد بدون توسعه انسانی بوده یا توسعه انسانی با اندکی رشد اقتصادی همراه بوده یا اصلاً رشدی وجود نداشته است.

در گزارش توسعه انسانی سال ۱۹۹۶، بیان شده است که چنانچه همزمان با اقدامات اصلاحی دولت‌ها به کیفیت رشد توجهی نشود ناگزیر «رشدی اشتباه» رخ می‌دهد. در واقع، تلاش‌های پی‌گیرانه‌ای لازم است تا از رشد بدون اشتغال^۱، ناعادلانه^۲، خفقان‌آور^۳، بی‌ریشه^۴ و بی‌آئیه^۵ دوری شود (سپهری، ۱۳۷۸: ۱۵۶-۱۵۹). در گزارش توسعه انسانی سال ۲۰۱۱ آمده است که به‌رغم بهبود در شاخص توسعه انسانی، اما نابرابری در آمدی بدتر شده و مقدار انتشار دی‌اکسید کربن توسط هر فرد در کشورهای توسعه یافته چهار برابر و مقدار انتشار دیگر گازهای گلخانه‌ای (مانند متان و نیتروژن مونوکسید و...) تقریباً دو برابر دیگر کشورهای در حال توسعه است (Human development report, 2011: 23-24). بنابراین، اگر این کشورها هم بخواهند روش مصرفی کشورهای توسعه یافته را تقلید کنند آینده زیست‌محیطی جهان بدتر از وضعیت کنونی خواهد شد.

جمع‌بندی و نتایج

قرن بیست و یکم میلادی به تعبیر برخی اندیشمندان توسعه، فاقد ایده‌های بزرگ درباره توسعه است (Thorbecke, December 2006: 26). در واقع، تمدن غرب و مکتب لیبرال دموکراسی دیگر از ارائه اندیشه‌هایی که بتواند چند صباحی عقل نخبگان کشورهای در حال توسعه را در تسخیر خود بگیرد ناتوان است. الگوی توسعه انسانی آخرین تیرهای ترکش سیاست‌مداران و اندیشمندانی است که در فضای غرب تنفس کرده و برای آن سینه می‌زنند. بررسی مفهومی، نظری و عملکردی این الگو نشان می‌دهد که توسعه انسانی ناقص است و نمی‌تواند نیازهای واقعی بشریت را برآورده کند.

۱. «رشد بدون اشتغال» به این معناست که اقتصاد در مجموع رشد دارد، اما فرصت‌های اشتغال‌زا ایجاد نمی‌کند.

۲. «رشد ناعادلانه» یعنی ثروتمندان غنی‌تر و فقرا فقیرتر می‌شوند.

۳. «رشد خفقان‌آور» به این معناست که اقتصاد رشد می‌یابد، ولی آزادمنشی یا دسترسی اکثریت مردم به قدرت با شکست روبرو می‌شود. محدودیت‌های سیاسی و نظارت‌های اقتدارگرایانه با هر نوع گرایش و حرکت سیاسی و تقاضا برای مشارکت بیشتر اجتماعی و اقتصادی مخالفت می‌ورزد.

۴. «رشد بی‌ریشه» به این معناست که دولت مرکزی از رشد هویت فرهنگی جلوگیری می‌کند و یا آن را نادیده می‌گیرد.

۵. «رشد بی‌آئیه» یعنی نسل فعلی منابع ملی مورد نیاز نسل‌های آینده را مصرف می‌کند و از بین می‌برد. رشد اقتصادی سریع و بدون کنترل در بسیاری از کشورها سبب نابودی جنگل‌ها، آلودگی آب‌ها، انهدام تنوع زیستی و تهی کردن کشور از منابع طبیعی شده است.

در واقع، الگوی توسعه انسانی نیازهای انسان رها شده از هر قیدی را در جامعه‌ای بر مبنای آزادی‌های سکولار و بدون بینش حق‌طلبی و مبارزه با باطل قرار است تأمین کند و به همین هم دست نمی‌یابد. این الگو وابستگی در نظام سلطه جهانی را به عنوان یک متغیر مستقل درون‌زا در نظر نمی‌گیرد و اساساً نظام سلطه را مشکلی از مشکلات کشورهای در حال توسعه نمی‌داند. این در حالی است که مطابق آمارهای ارائه شده از سوی برنامه توسعه سازمان ملل متحد نابرابری میان ملل و بدتر شدن محیط زیست و حتی بحران‌های اقتصادی و رکود جهانی برآمده از خوی سلطه‌گرانه قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری توسعه یافته است.

در این الگو دولت‌های فاسد، ستمگر و وابسته با دولت‌های سالم، عادل و مستقل تفاوتی ندارند اگر شاخص‌های توسعه انسانی‌شان یکی باشد. از الگویی که متأثر از رویکرد نیازهای اساسی ILO و رویکرد قابلیت آمارتیا سن است و تنها گاهی توصیه‌های اخلاقی به رعایت حفظ محیط زیست، کاهش نابرابری و فقر می‌کند بیش از این انتظار نمی‌رود.

الگوی توسعه انسانی که بر مبنای لیبرال دمکراسی غرب طراحی شده از آنجا که بر محور حق‌طلبی و مبارزه با باطل نمی‌گردد با تمامی رژیم‌ها و نظام‌ها سازگار است. از این‌رو، مدل یگانه یا نسخه متحدالشکلی برای موفقیت وجود ندارد و تنوع بی‌شماری از مسیرهای دستیابی به توسعه انسانی وجود دارد.

نظام‌های اجتماعی- فرهنگی سرمایه‌داری توسعه یافته که شاخص‌های توسعه انسانی بالایی را بدست آورده‌اند و از لحاظ آموزش، بهداشت و درآمد در بالاترین سطح قرار دارند و گزینه‌های انتخاب مردمشان را گسترش داده‌اند - با وجود توسعه انسانی متعارف بسیار بالا - نه تنها از منظر دین کارنامه خوبی ندارند، بلکه چون شیطان را در سطح رفتارهای خُرد و کلان خود حاکم کرده‌اند، از نظام‌های مورد غضب پروردگار عالم‌اند. بنابراین، چنین توسعه انسانی با چنان نمره‌ای هرگز نمی‌تواند الگوی جوامع دینی باشد.

«توسعه انسانی» به صورت صفت و موصوف یعنی: رعایت جنبه‌ها و ارزش‌های انسانی در فرایند توسعه. در این صورت، آنچه متحول می‌شود شرایط اجتماعی زندگی بشر است و به تحول خود انسان چندان توجه نمی‌شود، مگر آنچه تحول شرایط اجتماعی زندگی مستلزم آن است. اما کشورهای اسلامی می‌خواهند توسعه‌ای داشته باشند که افزون بر پیشرفت خرده نظام‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، انسان این جامعه را نیز متحول کرده و به حیات طیبه برساند.

محتوای «توسعه انسانی متعارف» سکولار است و نسبت به دین و ارزش‌های دینی بی تفاوت است. اگر جامعه دیندار باشد، محتوای توسعه نیز تا اندازه‌ای دینی خواهد شد، اما

سیستم و نهادهای اصلی این جامعه هم‌چنان غیردینی خواهند بود. توسعه انسانی مانند دیگر رویکردهای کنونی توسعه به علل بنیادین و علل و عوامل اصلی و مستقیم توسعه توجه کافی ندارد و مسئله توسعه نیافتگی را تحلیل نمی‌کند. در حالی که مشکل اصلی در همین نقطه است. اگر آسیب‌شناسی درستی از عقب‌ماندگی کشورها نداشته باشیم و تنها به آرزوها و بسط خواست انسان در مسیر توسعه تکیه کنیم مسئله حل نمی‌شود. پس از الگوی توسعه انسانی، دو رویکرد حکمرانی خوب و سرمایه اجتماعی به الگوهای توسعه اضافه شده که از ناقص بودن الگوهای گذشته سرچشمه می‌گیرد.

مشاهده عملکرد توسعه انسانی در کشورهای در حال توسعه و راهبردهای ارائه شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی و اندیشمندان توسعه نشان می‌دهد که حتی کشورهای با توسعه انسانی خیلی بالا ثروت‌سازی علمی و پایداری را تجربه نکرده‌اند. به تعبیر دیگر، به رغم توسعه انسانی بالا یا متوسط در کشورهای در حال توسعه راه و رسم توسعه و پیشرفت واقعی را نیاموخته‌اند. از این رو، به محض این که درآمدهای ویژه نفتی یا دیگر درآمدهای خاص این کشورها افت کند کشور با رکود یا رشد صفر یا منفی روبه‌رو می‌شود.

بنابراین، جای این پرسش هست که چرا کارشناسان علوم اقتصادی و جامعه‌شناسی کشورهای در حال توسعه به واژه «توسعه انسانی» و محتوای ناقص آن اعتراض نمی‌کنند و به دنبال واژه، محتوا و الگوی مستقل بومی، مردمی، عادلانه، عزتمندانه و حکیمانه نمی‌گردند و خود را از حقارت عقب‌ماندگی دائمی فقدان توسعه انسانی خیلی بالای متعلق به غربی‌ها و وابستگی‌ناشان رها نمی‌کنند. چرا شاخص‌هایی برای معنویت، عقلانیت، انصاف با دیگر ملل و ظلم‌ستیزی و مبارزه با باطل، ایجاد نمی‌کنند؟

اگر شاخص‌هایی تدوین شود برای منفی کردن توسعه انسانی سرچشمه گرفته از استثمار و تحقیر ملل دیگر آیا باز هم برخی کشورهای غربی و اسرائیل غاصب از شاخص توسعه انسانی خیلی بالا برخوردار خواهند شد؟ اگر شاخص‌هایی تدوین شود برای نمره منفی دادن به درجه سلطه‌پذیری کشورها از ابرقدرت‌ها آیا باز هم کشورهای چون بحرین، امارات متحده عربی و قطر شاخص توسعه انسانی خیلی بالا خواهند داشت؟ و بالاخره، اگر تعریفی از تولید ملی ارائه شود و استقلال کشورها را با درجه سهم کار و سرمایه هر شهروند و بنگاه ملی از این دو سنجید آیا باز هم کشورهای در حال توسعه‌ای که سهم بنگاه‌های چندملیتی از کار و سرمایه‌شان بیش از سهم کارگران و سرمایه‌داران داخلی است از شاخص توسعه انسانی بالاتری برخوردار خواهند شد؟

کتابنامه

۱. خلیلی تیرتاشی، نصرالله (۱۳۸۰) «توسعه انسانی از دیدگاه اسلام»، فصلنامه معرفت، ش ۴۹.
۲. درواتیتی، همایون ا. و سعیده ف. (۱۳۸۲) شاخص توسعه انسانی - اخلاقی کشورهای سازمان کنفرانس اسلامی (OIC)، ترجمه: ناصر جهانیان، اقتصاد اسلامی، ش ۱۰.
۳. دینی ترکمانی، علی (۱۳۹۱) روزنامه دنیای اقتصاد، ش ۲۶۱۹.
۴. سپهری، محمد رضا (۱۳۷۸) توسعه انسانی، وزارت کار و امور اجتماعی.
۵. سن، آمارتیا (۱۳۸۱) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی، تهران: انتشارات دبستان.
۶. _____ (۱۳۸۱) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه: حسین راغفر، تهران: کویر.
۷. سنگوپتا، آرجون (۱۳۸۳) «حق توسعه در نظریه و عمل»، مترجم: توسلی جهرمی، منوچهر، فصلنامه مجله حقوقی بین‌المللی، ش ۳۰.
۸. گریفین، کیت و مک کنلی، تری (۱۳۷۷) توسعه انسانی: دیدگاه و راهبرد، ترجمه: غلامرضا خواجه پور تادوانی، تهران: وداد.
۹. محمودی، وحید (۱۳۸۶) «بررسی رابطه بین رشد اقتصادی و توسعه انسانی»، روزنامه اعتماد ملی.

10. *Human Development Report (HDR)*, (1990), UNDP.
11. _____ (2009), UNDP.
12. _____ (2010), UNDP.
13. _____ (2011), UNDP.
14. Ishikawa, Shigeru, (2002) *Growth Promotion versus Poverty Reduction*, World Bank Rethinking of Aid Policy and Implications for Developing Countries.
15. Mahbub ul Haq (1995) *Reflections on Human Development*, New York Oxford: Oxford University Press, Inc.
16. Thorbecke, Erik, (2006) *The Evolution of the Development Doctrine*, UN University, , WIDER, World Institute for Development Economics Research, Research Paper No. 2006/155.

چارچوبی انتقادی برای سیاست‌پژوهی مسئله حجاب در جمهوری اسلامی ایران؛ منطبق بر نظریه و الگوی عرفی شدن جامعه ایران

سید مجید امامی*

چکیده

مسئله اصلی مقاله حاضر، کارکردها و کژکارکردهای پی‌گیری یکی از ضرورت‌های حکومت دینی است که از پیچیده‌ترین مسائل فرهنگی جهان معاصر - یعنی تمایز جنسیتی و بحران جنسی و هویت‌یابی بدن - بی‌بهره نیست. رویکرد نگارنده در این جامعه‌شناسی حجاب، به کارگیری چارچوب نظری عرفی شدن بوده که خود باب مستوفایی از مباحث موافق و مخالف است، لیکن با پذیرش این اصل که حکومت اسلامی نمی‌تواند نسبت به احکام الهی بی‌تفاوت باشد، در پنج محور به کژکارکردها و پیامدهای محتمل و عملی اجرا و تحقق چنین امری پرداخته شده تا توجه سیاست‌گذاران و مجریان فرهنگی اجتماعی را بار دیگر به معادلات پیچیده دین و فرهنگ جلب کرده باشد و البته، فرایندهای پیش‌گیرانه، بازاندیشانه و حفاظتی را به مجموع راهبردهای ارتقا و بهسازی حجاب و آراستگی بیفزاید. روش پژوهش، تحلیلی و توصیفی است و از اسناد، اخبار و مشاهدات میدانی و سیاستی، در کنار منابع اولیه بهره برده شده است. در ضمن، این مقاله دربردارنده طبقه‌بندی توصیفی‌ای از راهبردها و تحلیلی محیطی از رویارویی نظام با مسئله بدحجابی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

حجاب، بدحجابی، عرفی شدن دین، عرفی شدن جامعه، راهبردهای بهسازی و ارتقاء حجاب.

* دانشجوی دکتری و مدرس فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع) sm.emami@isu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۲/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۳/۲۰

طرح مسئله

پوشش، بدن‌داری و حجاب - با همان معنایی که در دوره معاصر مطرح می‌شود - امری بسیار حساس در امور فرهنگی است، به این معنا که استعداد بی‌نظیری برای خلط شدن با انواع حواشی و مباحث مرتبط و غیر مرتبط دارد. از این رو، از نظر روش پژوهش لازم است تا به عنوان یک «مسئله» و نه «موضوع» با آن برخورد کنیم. درباره هر موضوع در جهان اجتماعی می‌توان بی‌نهایت بحث کرد اما مسئله، حدود و ثغور پاسخش را با خود همراه دارد. در همین راستا، تحلیل و شکست مسئله به اجزاء و عناصر واقعی‌اش اهمیت پیدا می‌کند. یکی از نقاط جالب در این مسئله این است که حفظ و پافشاری برحجاب در برخی جوامع غربی، حرکتی خزنده علیه ارزشی به نام «سکولاریزاسیون» قلمداد می‌شود و برای جلوگیری از آن حتی برخی از دیگر ارزش‌های غربی به کنار می‌رود (مانند فرانسه^۱) در حالی که «کشف حجاب» در این سوی جهان، آخرین مرحله از تحقق فرهنگی اجتماعی لیبرالیسم تصور می‌شود (مانند ترکیه اواخر قرن بیستم و تونس) و نیز اجبار حجاب خود در منظر برخی روشنفکران ایرانی احتمال عرفی شدن را افزایش داده است. از سوی دیگر ماهیت مکتبی - ایدئولوژیک نظام اسلامی باعث شده تا مسئله امنیت نرم در جمهوری اسلامی ایران از جایگاهی ویژه و بالاتری برخوردار باشد، هر چند در نظام‌های سکولار نیز مسئله امنیت نرم مورد توجه ویژه است و دقیقاً به همین دلیل است که در غرب - و به ویژه اروپا - با مظاهر تدین اجتماعی همچون (حجاب) برخورد جدی می‌شود.

به هر حال حجاب، پس از سه دهه خود را در حد یکی از مشکله‌های جنگ نرم و تهاجم فرهنگی مطرح کرده و با توجه به این نکته به نظر می‌رسد که حجاب و پوشش از شاخص‌های اصلی امنیت نرم در جمهوری اسلامی ایران است. در نظام اسلامی تضعیف «شاخص‌های دینی» جامعه با تضعیف اساس نظام رابطه‌ای مستقیم دارد؛ چرا که ماهیت دینی نظام ایجاب می‌کند تا زیرساخت‌های ایدئولوژیک جامعه استمرار یابد. از سویی پایه ضروری و تعطیل‌ناپذیر اسلام «شریعت» است و در همین مقوله، از بسیاری ادیان به‌ویژه مسیحیت، متمایز می‌شود. حجاب و پوشش یکی از مصادیق بارز و عینی شرع مقدس است. ضمن این که حجاب به عنوان نمادی از شریعت اسلام در میان جهانیان شناخته شده است و در افکار عمومی دنیا رعایت آن از سوی یک فرد مسلمان، میزانی برای پای‌بندی حداکثری او به دین

۱. قوانین کشور فرانسه از سال ۲۰۰۴ دختران را از داشتن حجاب اسلامی در مدرسه‌ها، دانشگاه‌ها و مکان‌های دولتی منع می‌کند («استثنای فرانسوی». روزنامه همشهری، سه شنبه ۱۷ شهریور ۱۳۸۳، سال یازدهم شماره ۳۴۸۹، ترجمه مرمر کبیر).

به حساب می‌آید، موضع رسانه‌های غربی در برابر برپایی انقلاب اسلامی، در تقویت این تصویر عمومی بسیار مؤثر بود.

از سویی باید اشاره کرد که این تهدیدات تنها به حوزه امنیت فرهنگی محدود نمی‌شوند، بلکه نتایج آن تأثیرات مخربی در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی دارد. برای مثال روشن است که وقتی در جامعه‌ای که بر اساس پایه‌های سنتی و دینی - تاکنون حجاب امری مرسوم بوده، پدیده بدحجابی به یک بیماری و اگیردار بدل می‌شود، روابط اجتماعی افراد و تعاملات متأثر می‌شود. از اولین نتایج روشن آن تزلزل در بنیان خانواده به عنوان رکن اساسی اجتماع سنتی است. از سوی دیگر گرایش به سکولاریسم در ایران (البته، به معنای تفکیک دین از سیاست) در آغاز دهه هشتاد، به لحاظ فردی در حال گسترش گزارش شده است (دفتر طرح‌های ملی، بی تا: ۳۸).

به اعتقاد برخی، با توجه به پیچیدگی‌های این حوزه و مجاز نبودن حکومت اسلامی به مداخلات دینی و عدم سابقه شفاف در تاریخ اجرای حدود اسلامی برای مبارزه با بدحجابی، اساساً از پرداختن به این مقوله خودداری شده است. مخالفان، این موضع را نگاهی لیبرال به این مسئله دانسته‌اند (غلامی ۱۳۹۱). در مقابل؛ تجربه‌ای از برخوردهای قهری با معضلاتی همچون بدحجابی در کارنامه جمهوری اسلامی ایران به ثبت رسیده است که افزون بر آن که چندان زیننده نبوده در باب اثربخش بودن آنها نیز تردیدهای جدی وجود دارد.

فرضیه حاکم بر این تحقیق آن است که حجاب، مسئله پیچیده و بدقیلی (Weaced Problem) است که احتمال (نه امکان) عرفی شدن^۱ در تجربه جمهوری اسلامی را دوچندان ساخته است و برخی حامیان عرفی‌گرایی (سکولاریزم) نیز برای اثبات مدعای خویش به همین مسئله متوجه شده و عرفی شدن و داشتن اهداف اسلامی در حکومت (از جمله تاکید بر اجرای احکام) را لازم و ملزوم دانسته‌اند (سروش: ۱۳۷۹؛ حجاریان: ۱۳۸۲)؛ هرچند این تحلیل بیشتر بر ساخت دینداری و جامعه مسیحی مبتنی است و مورد نقد فراوان قرار گرفته است (مهدوی زادگان)، اما همچنان احتمالی مهم و نگران‌کننده است. عوامل مقوم و مؤثر بر این احتمال عبارتند از: الف) فشار سیاسی غرب علیه موجودیت عینی و نمادین انقلاب اسلامی که به شیخون فرهنگی انجامیده است؛ ب) گسترش فرهنگ برهنگی منتشر در سبک زندگی جهانی شده و آمریکایی امروز که تقاضای مؤثر و گرایش به بدحجابی را افزایش داده است؛ ج) تحول متغیرهای جمعیتی و جنسیتی، حساسیت‌ها و نامعادلات جنسی در جامعه ایران.^۲

۱. در سرتاسر این مقاله از معادل عرفی شدن برای «سکولاریزاسیون» استفاده شده، هرچند معادل «دنیوی شدن» نیز رساست، اما دلالت معنایی عرفی در مقابل قدسی بالاتر است.

۲. شکی نیست که اسلام و فرهنگ اصیل جامعه ما اخلاق و نظام جنسی کارآمدی داشته است (مطهری، ۱۳۸۶) در دوره ←

(علل قابل‌ی؛ د) راه دشوار جامعه‌پذیری در اجتماع دینداران، فرهنگ‌سازی دینی و برنامه‌ریزی اجتماعی بر اساس احکامی که هنوز پایگاه و زبان اجتماعی سراسری پیدا نکرده‌اند. برای مثال، یک درس خارج فقه در حوزه مسئله حجاب در حوزه‌های علمیه ما تاکنون دیده نشده است. اگر چه نظام اسلامی در ایران و رهبران آن به تلازم فقه و سیاست‌گذاری اجتماعی اهمیت می‌دهند و حکومت را فلسفه عملی تمام احکام می‌داند (امام خمینی) لیکن این امر عینیت علمی و عملی پیدا نکرده است. به این معنا که باید در فرایند طبیعی تولید و پالایش احکام در حوزه‌های علمیه مورد اهتمام قرار بگیرد.

پرسش‌هایی که این مقاله قرار است به آنها پاسخ دهد عبارتند از:

- داعیه اجرای حکمی مانند حجاب در عرصه عمومی یک جامعه اسلامی، از منظر

سکولاریزاسیون؛ چه تهدیدهای احتمالی را در پی خواهد داشت؟

- مسئله حجاب نفیاً و اثباتاً چه نسبتی با راه‌های محتمل عرفی شدن در ایران دارد؟

- تصرف جمهوری اسلامی ایران و نظام فرهنگی آن در این حوزه، چه آسیب‌هایی از دریچه عرفی شدن، در پی داشته است؟

نگارنده با فرض تفاوت «نظام سازی اسلامی» (آن هم با ظرفیت‌های محتوا و روش شیعی) و «ایدئولوژیک کردن دین» که در نقد روشنفکری دینی به جمهوری اسلامی مورد غفلت قرار گرفته، نفس اجرای احکام در حوزه عمومی را مایه و مستلزم عرفی شدن نمی‌داند، اما درباره شکل‌ها، سطوح و واکنش‌هایی نسبت به اجرای احکام، بیم بر رسوخ عرفی‌گرایی می‌برد. از این رو، با شفاف سازی آن در صدد پیش‌گیری است. موضوع حجاب البته، از آن جهت انتخاب شده که ملموس‌ترین و مبتلا به‌ترین مصداق فروضی است که در مقاله طرح می‌شود. بر همین اساس، باید گفت که این پژوهش از سنخ مطالعات سیاست‌پژوهی است؛ چرا که به چگونگی و پیامدهای تدوین یا اجرای خط‌مشی‌های عمومی رسمی و غیر رسمی بر جامعه نظر دارد.

۲. چارچوب نظری

۲.۱.۲. دین

به نظر می‌رسد چنین پژوهشی مانند دیگر مطالعات در جامعه‌شناسی دین ناچار از ارائه تعاریف مفاهیم مبنا می‌باشد تا در بنا و روبنا از کیفیت استدلالی و انسجام برخوردار باشد. از

← معاصر همگام با دیگر اجزاء و ابعاد فرهنگی ما که مورد غفلت، رکود، هدم و اضمحلال قرار گرفت، نظام جنسی نیز متاثر شد و در قبال جایگزین غربی وارداتی نیز منفعلانه برخورد شد.

یک حیث تعاریف را می‌توان به ذاتی و کارکردی تقسیم کرد ما نیز از میان تعاریف فراوان ارائه شده برای دین، به تفکیک تحویلی و غیر تحویلی (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۱۹۸) نیز توجه خواهیم داشت: بروس، باورها، اعمال و نهادهایی که زیربنای آنها وجود ذواتی با قدرت کارگزاری یا قدرت غیرشخصی یا فراگردهای دارای معنا و مقصود اخلاقی است که می‌تواند اوضاع و احوال انسانی را تنظیم کنند یا در امور انسانی مداخله نمایند را «دین» می‌داند. این یک تعریف ذاتی و تحویلی مناسب از دین است (بروس: ۵۵۹). از سوی دیگر، دین فراروی از مادیت، منیت و موقعیت خوانده شده است (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۲۴۷). برگر معتقد است دین سهمی راهبردی در تلاش بشر برای ساختن جهان دارد و ضامن آن است که نظم بشری به تمام هستی فرافکنده شود. دین تلاشی جسورانه برای درک تمامیت عالم به عنوان وجودی به لحاظ انسانی، مهم است (برگر، ۱۹۶۷: ۳۷، به نقل از شجاعی، ۱۳۸۸: ۲۲۳).

۲.۲. عرفی شدن

ماکس وبر از پایه‌گذاران اثرگذار جامعه‌شناسی است که دربارهٔ دین در دوره مدرن - هرچند غیر مستقیم اما متقن و تطبیقی - پایه‌گذار یک سبک فکری بود. او توضیح می‌دهد که عقلانیت و سازمان اداری امکان کنترل مؤثر بر طبیعت و جامعه را به بشر نوین داده است. بحث عرفی شدن وی ناظر بر این نیست که: خدا مرده است بلکه برعکس معتقد است که جامعه نوین خدایان فراوان متنازعی که نه به طور انفرادی قدرتی دارند و نه به طور جمعی، به وجود می‌آورد. توسعه مستمر علمی و تخصصی شدن فزاینده تمام حوزه‌های معرفت مایه تفاسیر بی‌شمار از واقعیت می‌شود، اما این بی‌شمارها نمی‌توانند ادعای هیچ ارزش مطلقیتی داشته باشند. این آگاهی نوین در سه مرحله مهم عرفی شدن را توسعه داد: افسون زدایی، چند پارگی، و کشمکش بین جهان بینی‌های محدود. دورکیم نیز اشاره داشت که تغییر اجتماعی، مرزهای سنتی را که به زندگی معنا و انسجام می‌بخشید مرتفع ساخته است؛ «خدایان قدیم در حال پیر شدن هستند یا پیش‌تر مرده‌اند و خدایان دیگر هنوز متولد نشده‌اند» در دوره انتقالی بین نظام‌های سنتی هنجاری و صور جدید و جدان جمعی، بی‌هنجاری و بی‌ثباتی (uncertainty) قابل توجهی وجود دارد که در افزایش نرخ خودکشی انعکاس می‌یابد (ترنر، ۱۳۸۸: ۲۷۲).

نظریه مشخص و بر در باب عرفی شدن این بود که؛ سرمایه‌داری - به عنوان تجسم اقتصادی عقلانی شدن موجب تمایز نهادی و فرهنگی و تخصصی شدن حوزه‌های متفاوت اجتماعی یعنی سیاست، اقتصاد، دین و اخلاق می‌شود (وبر، ۱۳۹۰). در حالی که حیات اجتماعی

به عنوان یک کل محاسبه پذیر تر می‌شود، هر یک از حوزه‌های فعالیت مستقل عمل می‌کنند و هیچگونه ادعای ارتباط عام یا مرجعیت همگانی ندارند. این تغییرات نهادی تجربه بشری را دگرگون می‌کند و یک بحران وجودی در ارتباط با معنای حیات برای فرد رقم می‌خورد. دین به روابط بین شخصی محدود و از روابط عمومی فرد خارج می‌شود و او همواره باید دست به گزینش بزند (ترنر، ۱۳۸۸: ۲۷۵).

به نظر شجاعی زند، «عرفی شدن» فرایندی است که طی آن، موقعیت و اهمیت دین نزد فرد و در عرصه اجتماع تنزل می‌یابد و برداشت‌هایی تنها دنیوی از تعالیم و غایات دینی غالب می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۸۶).

بروس، عرفی شدن را وضعیتی اجتماعی با این ویژگی‌ها می‌داند: الف) کاهش اهمیت دین برای اداره نقش‌ها و نهادهای غیردینی؛ ب) کاهش اعتبار اجتماعی نقش‌ها و نهادهای دینی؛ ج) کاهش در میزان درگیر شدن مردم در اعمال دینی، در میزان بازنمایی ایده‌ها و عقاید دینی، و در میزان تنظیم کردن دیگر جنبه‌های زندگی با رویه دینی (بروس، ۱۳۸۷: ۵۷).

۳.۲. نظریه‌های عرفی شدن (سکولاریزاسیون)

الف) ادواری

مفهوم و نظریه عرفی شدن را می‌توان تابع ادوار جهان مدرن و تحولات وضعی و انتقالی آن دانست. بر این اساس سه دوره عرفی شدن را از هم باز می‌شناسیم:

۱. سکولاریزاسیون (عرفی شدن در این دوره و مفهوم مساوق با کاهش تقاضا برای دین در زندگی مدرن است).

۲. پُست سکولاریزاسیون (عرفی شدن در این نگاه، تنوع در عرضه کالای دینی و در نتیجه رقابت سخت‌تر را نشانه گرفته است).

۳. نو سکولاریزاسیون (ترکیبی از دو مفهوم قبلی در اینجا به چشم می‌خورد؛ در نو سکولاریزاسیون جایگاه و ساحت دین پایدار است، اما دینداری دائماً دگرگون می‌شود و ماهیتی متلون دارد. برخی اندیشمندان، تلقی‌ای این‌چنینی از عصر حاضر دارند).

ب) موضوعی

در ادبیات عرفی شدن، جامعه‌شناسان حتی به طور غیر مصرح به یک یا بیشتر از سه موضوعی که دست‌خوش عرفی شدن هستند، توجه داشته‌اند. این سه موضوع عبارتند از فرد، جامعه و دین. برای مثال، برگر عرفی شدن عمومی (انزوا و تنزل ساختاری دین) را از

عرفی شدن فردی (فقدان مقبولیت دین در سطح تجربه انسانی) تفکیک می‌کند. از آن جا که مسیحیت سنتی دیگر انحصار نمادها، باورها و شعائر دینی را در اختیار ندارد، انسان‌ها با نظام‌های متعارض اعتقادی بسیاری روبه‌رو می‌شوند که نمی‌توانند به شکلی موفقیت‌آمیز واقعیت اجتماعی را معنادار کنند. در نتیجه «ساختار مقبولیت» دیدگاه‌های دینی، لرزان و مخاطره‌آمیز می‌شود:

خاستگاه‌های عرفی شدن در آن بخش‌هایی از اقتصاد که توسط فرایندهای سرمایه‌داری و صنعتی شکل یافته‌اند، قرار داشت... عرفی شدن «به بیرون» از این بخش و به حوزه‌های دیگر جامعه منتقل شده است. یک نتیجه جالب این امر، روند «قطب‌بندی شدن» (polarization) «دین میان عمومی‌ترین و خصوصی‌ترین بخش‌های نظام نهادی و به ویژه، نهادهای دولت و خانواده بوده است (برگر و دیگران، ۴۶: ۱۳۸۰).

۴.۲. الگوی عرفی شدن در ایران

در این باره هرچند از سوی روشنفکران دینی بیشترین قلم‌فرسایی شده است (اما به معنای دقیق علمی تحقیقات اندکی انجام شده است.^۱ مسیرها و عوامل مطرح شده از سوی اندیشمندان و روشنفکران برای عرفی شدن در ایران به نظر شجاعی زند (شجاعی زند، مجله جامعه‌شناسی ایران، دور ۷، شماره ۱) در پنج حوزه قابل شناسایی است که عبارتند از:

۱. برآمده از تمایزیابی ساختی: مدرنیته سبب می‌شود تا از نقش همه‌کارگی دین در اجتماع کاسته شده و قلمروهای مختلف حیات عمومی چون اقتصاد، آموزش، حقوق، سیاست و حتی فرهنگ و خانواده، به تدریج از حوزه نفوذ و تأثیرگذاری آن خارج شوند، این در مقابل جامعه و دین سنتی است که در فضای وحدت ساختی و همبستگی مکانیکی (دورکیم) همه اجزا و ابعاد جامعه را به هم مرتبط می‌دارد.
۲. برآمده از توسعه و نوسازی‌ای که ناظر بر تقلید از الگوهای غیر بومی و اثر همسان‌سازی اجتماعی بر جوامع متمایز شرقی است.
۳. برآمده از فرایندهای جهانی شدن.

۱. ادبیات عرفی شدن در ایران ترجمه‌ای است و هنوز به مرحله نقد و ارزیابی تئوریک و ترکیب و تولید نظری پا نگذارده است. حتی آنجا که با شکار و آشکارسازی عناصری از واقعیت، برای نظریه‌های عرفی شدن مصداقیابی می‌کند، همچنان فحوی ترجمه‌ای دارد و در چارچوب‌های کلاسیک و مسیرهای غیرمنطبق با وضع و شرایط ایران متوقف مانده است. افزون بر این، به دلیل داشتن بار سیاسی و مضمون ایدئولوژیک، مستعد دچار شدن به مجادلات کلامی و ماندن در مرحله شبهه‌افکنی و پاسخ به شبهات است (شجاعی زند، مسیرهای محتمل در «عرفی شدن» ایران).

۴. برآمده از رقابتی شدن بازار پیروی: عرفی شدن بر اساس این تلقی، پی‌آمد وضعیتی است که اولاً رقبای جدید و کارآمدی به میدان آمده‌اند و در برابر ادیان صف‌آرایی کرده‌اند؛ ثانیاً بازار مشترکی برای عرضهٔ دین و کالاهای مشابه شکل گرفته که قدرت انتخاب را افزایش داده است؛ و بالاخره آن که ادیان نیز به بازیگری در عرصهٔ رقابت و حضور در بازار عرضهٔ کالاهای دینی و شبه دینی وادار شده‌اند. محصول این سه رخداد را می‌توان در رواج «تغییر کیش» (conversion)، ظهور «دینداری‌های ترکیبی» (syncretic religiosities) و «جنبش‌های دینی جدید» (new religious movements) مشاهده کرد.

۵. برآمده از تشکیل حکومت دینی: عرفی شدن در این دیدگاه از چنان موجیت و شمولی برخوردار است که هم «بی‌عملی» و هم «عمل‌گرایی» دینی به آن کمک می‌کند؛ با این تفاوت که اولی با حفظ قداست و خلوص «دینی»، مسیر عرفی شدن را به سوی «جامعه» باز می‌کند و دومی با بستن راه آن به سوی «جامعه»، «دین» و «فرد» را در معرض هجوم آن قرار می‌دهد تا در مراحل بعدی، هر دو در یک نقطه به هم برسند (شجاعی زند، ۱۳۸۵).

با توجه به کلی بودن پنج مسیر پیش گفته و نقدهای وارد بر هر یک و با توجه به اینکه در باب عوامل مؤثر بر عرفی شدن در ایران نیز باید به یک پاسخ برسیم، از الگوی شجاعی زند استفاده می‌کنیم؛ زیرا در آن هم به نقش حساس دینی شدن حکومت در قالب و طراز جمهوری اسلامی توجه شده و هم به پیامدها (سوی اقدامات و برون‌دادهای کوتاه مدت هر نظام سیاسی) اهمیت داده شده است.

عرفی شدن در ایران، در درجهٔ نخست متأثر از «کارآمدی یا عدم کارآمدی» نظامی است که ادعای بس بزرگی را مطرح کرده است و ثانیاً تابع «الگوی توسعه» ای است که برای مدیریت این جامعه برگزیده یا خواهد گزید. ناکارآمدی‌های شدید حکومت دینی در برآورده ساختن حداقل‌های زندگی شرافت‌مندانهٔ انسان پُرتمنای این عصر، می‌تواند مسلمانان را در تعقیب ایدهٔ جامعه و حکومت دینی متزلزل سازد و از پی‌گیری آرمان‌های دینی به عنوان برنامهٔ عمل و زندگی خویش، مأیوس و منصرف نماید. همچنان است نسخه‌برداری منفعلانه و بی‌دخل و تصرف از الگوهای توسعهٔ غربی که می‌تواند جامعه و افراد متدین را در عمل، عُرفی سازد؛ حتی اگر متعرض ظاهر متدینانهٔ آنان نشود. با توجه به این معیارها دربارهٔ اصلی-فرعی کردن عوامل عرفی شدن، به نظر می‌رسد، «ناکارآمدی» و «الگوی نامناسب توسعه»، اصلی‌ترین عوامل عرفی شدن جامعهٔ ایران هستند. به این فهرست، عوامل دیگری را نیز می‌توان افزود که با نظر به شرایط ایران و سطح تأثیرشان، جنبهٔ فرعی دارند. از این زمره‌اند عوامل مؤثر در سطح میانی، مثل «عملکرد و جهت‌گیری نخبگان» و عوامل سطح خرد مثل «نقص فردیت دینی» و «تغییرات ارزشی» و «تغایر نقش‌ها» و بالاخره عوامل مؤثر در حوزهٔ

دین، مثل «آسیب‌های احیا و اصلاح»، «قلب دین» و «تکثر قرائات» (شجاعی زند، ۱۳۸۷: ۶۸).

عوامل مؤثر در عرفی شدن

سطح تأثیر	عوامل	شاخص‌ها	مسیر و روند وقوع
در سطح کلان	ناکارآمدی	معموق ماندن اهداف دین	جامعه + فرد
	الگوی نامناسب توسعه	شکست تئوریک و سرشکستگی ایدئولوژیک	فرد □ جامعه
		اثر متابعت	جامعه + فرد
	در سطح میانی	عملکرد و جهت‌گیری نخبگان	اثر پی‌آمد
جداشدن روحانیت از مردم			فرد □ جامعه
دنیا‌گرایی روحانیت			فرد □ جامعه
محافظه‌کاری روحانیت			جامعه + فرد
غرب‌گرایی روشنفکران			جامعه + فرد
در سطح فرد	تغییر ارزش‌ها	انفکاک ارزش‌ها	فرد □ جامعه
	تغایر نقش‌ها	جابجایی در اولویت‌های ارزشی	جامعه + فرد
		مقاصد ناپهم‌سو	فرد + جامعه
	نقض فردیت دینی	منابع هنجاری متنافر	فرد + جامعه
		افول فردیت دینی	فرد + جامعه
		ابدال فردیت دینی	فرد □ جامعه
در حوزه دین	آسیب‌های احیا و اصلاح دینی	تحجر	جامعه □ فرد
		بدعت	دین فرد + جامعه
	قلب دین	غلبه نگاه و اغراض کارکردی	دین + فرد + جامعه
		برابر‌نشانی دین و ایمان	فرد + جامعه
		نهادینگی	دین □ فرد + جامعه
		روزمرگی	فرد □ جامعه
	تکثر قرائات	بی‌سامانی	فرد □ جامعه
		نسبیت‌شناختی	دین □ فرد + جامعه
فرقه‌گرایی		فرد + جامعه	

(همان).

۵.۲. نظریه مبنا

بر اساس این چارچوب نظری، در مقاله حاضر از سویی نوسکولاریزاسیون را مبنا قرار می‌دهیم و از سوی دیگر بیشتر به دنبال عرفی شدن در ساحت دین و فرد هستیم. در خصوص

مسیر و عوامل عرفی شدن نیز بیشتر بر عوامل پیامدی ناکارآمدی سیاست‌ها و اقدامات توسعه‌ای^۱ و نیز طرح منابع هنجاری متنافر^۲ تمرکز داریم.

۳. شریعت اسلامی، حجاب و عرفی شدن

۱.۳. اسلام و عرفی شدن

در میان آثار نظریه پردازان عرفی شدن و تحلیل‌های ارائه شده در این زمینه کمتر به متونی صریح و نظری درباره اسلام بر می‌خوریم. برای مثال با شناختی تحلیلی از منطق تفکر یا جامعه اسلامی مطلوب - تا گریزگاه‌ها و آیشخورهای عرفی شدن جامعه اسلامی را نشان دهد. حتی در مورد ماکس وبر که کار خود را با یک دین‌شناسی تطبیقی آغاز کرد، در عمل بحث از اسلام بر حسب حکومت موروثی و فتودالیسم مبتنی بر وقف، با جامعه‌شناسی مارکس - هرچند نه با مارکسیسم - سازگاری دارد (ترنر، ۱۳۸۸: ۴۶۹). ماکسیم رودنسون در اثر مهم اسلام و سرمایه‌داری که از معدود آثار جامعه‌شناسی دین در باب اسلام است، سه جنبه متفاوت مفهوم اسلام را از هم متمایز می‌دارد: (۱) ایدئولوژی قرآن کریم؛ (۲) ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآنی (سنت)؛ (۳) عوامل زمینه‌ای ایدئولوژی اسلامی و به تعبیر روشن‌تر، زندگی اجتماعی جهان مسلمان در تمامی جنبه‌ها (رودنسون، ۱۳۵۸: ۱۲۰-۱۲۴). ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰م) عمدتاً به همان جنبه سوم، یعنی شیوه‌های زندگی مسلمین آن هم بیشتر عرب‌ها پرداخت. او معتقد بود که هیچ ارتباط طبیعی‌ای میان توحید نبوی محمد ﷺ در مکه و شیوه زندگی جنگ‌آوران عرب (جامعه قبیله‌ای که اسلام شکل آن را یافت) وجود نداشت. البته، تحلیل‌های او در مورد ساختار اقتصادی-سیاسی جوامع اسلامی در سده‌های میانه قوی‌تر و کم‌نظیر است (Webber, 1925).

۱. ناکارآمدی، به عمل کرد نظام سیاسی در مدیریت کلان اجتماعی مربوط می‌شود و آثار و پیامدهای آن نیز پیش از همه در سطح اجتماعی نمایان می‌شود، با این همه، در عرفی شدن فرد نیز مؤثر است. ناکارآمدی و ضعف عملکرد حکومت دینی، ضمن دور کردن اجتماع مؤمنان از اهداف میانی و غایات دینی، آنان را نسبت به بضاعت و مقدرات دین نیز بدگمان می‌سازد و آماده پذیرش بدیل‌های جایگزین در اداره جوامع می‌کند (شجاعی زند، ۱۳۸۷: ۶۸).

۲. عرفی شدن از دو طریق بر این ساختار اثر می‌گذارد: یک از طریق بسط تمایز تا رسیدن به مرز تغایر و تقابل میان نقش‌ها؛ دو از طریق تجویز نسخه‌های مغایر در صورت‌دهی به بافت هنجاری و نظام معنایی آنها... اختلاف بارز میان نظر و عمل، میان عقیده و سلوک و میان آنچه که فرد راغب است باشد و آنچه عملاً شده است، تماماً بر تقدم تأثیرات ساختاری در فرایندهای عرفی شدن صحنه می‌گذارد؛ اما چون هیچ فردی نمی‌تواند مدت مدیدی را با این تغایرات بسر برد، در صورت استمرار لاجرم به تئوریزه کردن واقعیت، وضع و موقعیت خود در آن می‌پردازد و صورت موجهی برای آن می‌تراشد و لذا به تبع عرفی شدن عملی، به لحاظ نگرش و گرایش نیز عرفی خواهد شد (شجاعی زند، ۱۳۸۷: ۶۸).

او می‌گوید «اسلام به ویژه نسبت به زنان، اشیاء تجملی و اموال؛ روحیه‌ای کاملاً دنیوی را می‌پذیرد. با توجه به اخلاق انعطاف پذیرانه قرآن، در اسلام هیچ تعارضی میان احکام اخلاقی و دنیا وجود نداشت و در نتیجه، هیچ اخلاق ریاضت کشانه‌ای که ناظر به سروری بر جهان باشد، نمی‌توانست در این دین پدید آید». می‌دانیم که فهم نظریه اخلاق پروتستانی و بر تنها با جای دادن آن در چارچوب دلبستگی عام او به عقلانیت میسر است و او در جامعه‌شناسی تطبیقی دین نیز این دلبستگی را اعمال کرده است. با کنار هم قرار دادن تحلیل‌های دیگر او از یهودیت، آیین هندو، بودا و کنفوسیوس، مشخص می‌شود که او ریاضت‌کشی را شرط لازم و کافی برای سرمایه‌داری عقلانی می‌داند. البته، در آثار دیگر او می‌توان عواملی چون انحصار وسایل مادی تولید به کارفرمایان، بازار آزاد، تکنولوژی عقلانی، حقوق عقلانی، نیروی کار آزاد و تجاری شدن حیات اقتصادی را نیز اضافه نمود (به نقل از ترنر، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۴).

به هر حال جمع‌بندی این است که و بر چون حقوق عقلانی را در میراث اسلامی نیافته است، احتمال انبعاث سرمایه‌داری و به تبع آن، عرفی شدن از این دین را منتفی دانسته است. او دین را تعیین‌کننده ساختار حکومت‌های اسلامی می‌داند، اما این حکومت موروثی، روابط سیاسی اقتصادی و حقوقی را بی‌ثبات، استبدادی و غیر عقلانی می‌ساخت. او میان سرشت عقلانی و سامان‌مند جامعه غربی - به ویژه در حوزه حقوق، علم و صنعت - از یک طرف و اوضاع استبدادی تمدن‌های شرقی همانند اسلام، تقابل می‌دید و این نگاه تفاوت‌چندانی با جبرگرایی اقتصادی مارکس و نیز آراء اسمیت و میل ندارد.^۱

۲.۳. جایگاه حجاب در اسلام

نقش امضایی: اسلام با توجه به نظام جنسی که خود تابع نظام حقوقی آن و فطرت بنا شده است، بر حفظ کرامت و موجودیت زن و مرد در اجتماع بر اساس جوهره انسانی‌شان و نه تفاوت‌های مجذوب‌کننده و منحرف‌کننده نظم اجتماعی، حجاب را که از احکام انبیای پیشین بود، تکامل، باز تولید و ارتقاء بخشید.

نقش تأسیسی: فرایند تأسیسی حکم حجاب در مکتب اسلام به شرح زیر بود، توجه به این فرایند ایده‌های مهمی را در سیاست‌های حجاب متذکر می‌سازد.

۱. ابتدا، در روزهای پایانی سال پنجم هجری، در جریان ولیمه ازدواج پیامبر ﷺ با زینب بنت جحش (همسر طلاق داده شده زید بن حارثه) آیه حجاب همسران پیامبر ﷺ بر آن

^۱ البته روشن است که بحث «اسلام و عرفی شدن» را به این اختصار نمی‌توان بر گزار کرد، ولی در این جا به این مقدار بسنده شده است.

حضرت نازل شد. همه مردان برابر دستور این آیه شریفه می‌بایست از پس پرده با همسران پیامبر ۹ سخن بگویند.

۲. در مرحله دوم، خویشاوندان نسبی از دایره این حکم بیرون شدند و آنان اجازه یافتند با همسران پیامبر ۹ بی‌آن‌که پرده‌ای در بین باشد، سخن بگویند.

۳. در مرحله سوم، جلباب (چادر) به عنوان حکمی برای همسران و دختران پیامبر ۹ و زنان مؤمن قرار داده شد. پس از بعثت حضرت رسول ۹ زنان فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی جدی تری را آغاز کردند چون تا زمان جاهلیت زنان از حقی برخوردار نبودند و به برکت بعثت پیامبر از حق حضور سیاسی، اجتماعی، علمی، نماز جمعه و یا جماعت و ... برخوردار شدند. از این رو، بیشتر در عرصه‌های عمومی می‌آمدند و گاه در معرض اذیت اراذل و اوباش قرار می‌گرفتند؛ به همین دلیل به خدمت پیامبر رسیدند و مشکل خود را مطرح کردند. مفسران نقل می‌کنند که وقتی زنان این مسئله را مطرح کردند آیه ۵۹ سوره احزاب نازل شد که می‌فرماید: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوَا حِكْمًا وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَّحِيمًا)!

معین الاسلام در تشریح واژه «جلباب» می‌گوید: هم لغت‌شناسان و هم مفسران گفته‌اند که «جلباب» پوششی است که چهار ویژگی دارد گشاد و سراسری است، دو طرف آن باز است (قرآن کریم تأکید می‌کند این دو طرف را به هم نزدیک کنید) اما در مورد قد جلباب اختلاف بین مفسران است، برخی معتقدند تا زیر زانوست و برخی به استناد نوع پوشش حضرت فاطمه ۳ می‌گویند باید تا نوک پا باشد.

۴. در مرحله چهارم، آیات سوره نور احکام حجاب بانوان را روشن ساخت.

۵. در مرحله پنجم، اجازه گرفتن برای ورود به محل استراحت بانوان محرم، مطرح شد.

در خصوص تشریح حکم حجاب و مقاصد آن (تا آن‌جا که کلام شیعه امکان کشف و استعمال آن در اجرای حکم را می‌دهد) سؤالاتی مطرح می‌شود: آیا «عفاف» غایت و حکمت حکم حجاب است؟ اگر چنین است ترویج حجاب اصالت دارد یا ترویج عفاف؟ عفاف (مستقل از حجاب) چیست؟ خودداری/خویش‌بانی و این مفهوم اساساً چه تفاوتی با

۱. ای پیامبر به زنان و دختران و به زنان مؤمنان بگو پوشش‌های خود را بر خود فروتر گیرند، این برای آن که شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند [به احتیاط] نزدیک‌تر است و خدا آمرزندهٔ مهربان است.

۲. عبادیات توقیفی‌اند و حداکثر می‌توان به حکمت آنها نزدیک شد. اما معاملات غالباً دارای علل قابل کشف هستند. حجاب از احکامی است که به نحو پیچیده‌ای ما بین این دو حوزه است و این حساسیت بحث را بیشتر می‌کند. به‌ویژه که در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی مستلزم فهم غایت مسئله است و این امر در حجاب به طور مطلق مقدور نیست.

تقوا دارد؟ آیا عفاف (به عنوان یک ملکه روحی) خود لازمه رفتار سالم و محجبهانه نیست؟

۴) حجاب و نظام اسلامی

۱. حوزه عمومی: به نظر بسیاری ورود رسمی و آشکار حکومت به مقوله‌ای مستلزم عمومی قلمداد شدن آن مسئله است (کدیور، ۱۳۸۷). حال آن که حجاب واجب اما امری خصوصی در زندگی دینی مانند نماز خواندن است. البته، در این مدعا چندان میان فضای عمومی، امر عمومی، کالای عمومی و ... تفکیک نشده است. از این رو، هم می‌توان درباره ماهیت عمومی پوشش و معاشرت‌های میان‌فردی بحث و اثبات داشت و هم از باب اختیارات ولی در ولایت مطلقه ورود به حریم خصوصی (که اگر ولایت‌پذیر باشد امری عمومی است)^۱ را برای حکومت اسلامی اثبات کرد. باید توجه داشت که این تفکیک از لوازم عرفی شدن جامعه مدرن است و مسئله حجاب در ایران پس از انقلاب از عوامل تشدید طرح و بازتولید آن بوده است.

۲. انواع سیاست‌های اجتماعی: در بررسی نسبت‌های محتمل مسئله حجاب و حکومت اسلامی توجه به انواع گوناگون مداخله‌های اجتماعی مهم است. سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی گاهی ارشادی-ترویجی‌اند، یعنی مستقیماً تثبیت یا تغییر در موجودیت شناختی، گرایشی یا رفتاری جامعه هدف را دنبال می‌کنند. گاهی تشویقی-تسهیلی‌اند و با بسترسازی مثبت و ایجابی به نحو غیرمستقیم اهداف حاکمیت و یا «نهاد متصدی هدایت نظم اجتماعی» را دنبال می‌کنند. باید خاطر نشان شد که در نگاه اسلامی این نهاد، همان امر به معروف و نهی از منکر است (ادیب، ۱۳۹۰) و تقدم دعوت به خیر در تشریح و تبیین این حکم الاهی در قرآن کریم دلالت بر اهمیت رویکردهای تشویقی و تسهیلی هم دارد.

در کنار دو نوع مداخله پیشین، گریزی از نوع سوم مداخلات یعنی مداخلات تنبیهی-انضباطی که ضمانت اجرایی بیرونی سیاست‌گذاری‌های اجتماعی است نیست، عدم تفتن به نسبت متوازن این سه نوع سیاست در جامعه، افزون بر بسط ناکارآمدی، تصویری عرفی شده از اهداف و احکام الاهی مد نظر حکومت دینی ایجاد می‌کند؛ چه آن که انحصار در

۱. برای مثال، اگر یک مهمانی که اساساً حریم خصوصی است برای ضبط یک فیلم پورنوگرافیک تشکیل شود و طبعاً این فیلم انتشار زیرزمینی پیدا خواهد کرد، آیا مسئله ساحت عمومی پیدا نمی‌کند؟ عقلاً این مقوله را عمومی دانسته‌اند. البته در این جا باید میان خانه (که حریم خصوصی است و شرع مقدس خواسته تا آن را با سیاست‌های ارشادی و از طریق خانواده راهبری کند و جامعه (که احیاناً یک مجلس مهمانی هم مصداق آن باشد) تفاوت قائل شد. اصل اولی در خانه و حریم خصوصی مردم، منع تجسس و کنمان سر و حفظ عرض است.

سیاست‌های تشویقی بدون تحقق سیاست‌های ارشادی، دریافتی غیر طبیعی و به معنای مصطلح امروزی «حکومتی» به یک سیاست یا حکم می‌دهد و تمرکز بر سیاست‌های تنبیهی و انضباطی بدون داشتن مداخلات تسهیلی، ماهیتی پلیسی و قانونی (به معنای مدرن) به معروف‌ها و منکرات می‌بخشد و از دروازه‌های سکولاریزاسیون همین نارسایی است.

۳. فقه الحکومه و رسالت اقامه احکام و حدود: حجاب، گذشته از آن که حکمی شرعی است، یک معروف شرعی نیز هست؛ به همین دلیل، بسیاری از علما از وظیفه حکومت اسلامی در قبال آن سخن گفته‌اند؛ به این معنا که حکومت می‌تواند به حکم معروف بودن حجاب، زنان مسلمان را به رعایت آن ملزم سازد. شریعت اسلامی، حدود الهی است و نباید از آن تعدی کرد^۱ (بقره: ۲۲۹)؛ هر کس محرمات الهی را احترام گذارد برای او نزد پروردگار بهتر است^۲ (حج: ۳۰).

حال، با مجاز شمردن ترک واجب و فعل حرام چگونه می‌توان به محرمات الهی احترام گذاشت و امید به خیر الهی داشت، در حالی که در قرآن کریم از مؤمنین خواسته شده شعائر الهی را حلال نشمرید (یا ایها الذین آمنوا لا تحلوا شعائر الله) (مائده: ۲). چگونه می‌توان به جواز فعل حرامی فتوا داد؟ حکومت اسلامی وظیفه دارد - بر مبنای ادله تعزیر - با زنان مسلمان که حجاب را رعایت نمی‌کنند، برخورد کند. البته، این برخورد کمتر از حدود است (مهودی زادگان، ۱۳۸۹).

موافقان با نظریه عدم الزام حکومتی تکالیف شرعی البته، مخالف این نظرند. این گروه با طرح برخی مباحث فرعی یا القای تردید در اصل حکم تعزیر، بیش از آنکه پاسخ صریحی به پرسش بدهند به تشویش اذهان کمک کرده‌اند. به نظر می‌رسد که چون پاسخ منفی آنان به این پرسش قوت چندانی ندارد، در اصل موضوع تعزیر تردید افکنده‌اند.^۳

۱. (تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون).

۲. (ومن يعظم حرمات الله فهو خير له).

۳. نظام‌های حقوقی - چه شرعی و چه عرفی - نمی‌توانند خالی از احکام جزایی باشند. نظام حقوقی‌ای که فاقد احکام جزایی باشد معقول نیست؛ زیرا با فلسفه وجودی نظام حقوقی تعارض پیدا می‌کند. فلسفه وجودی نظام‌های حقوقی بر این اصل تاکید دارد که با رعایت آن زندگی اجتماعات بشری سامان پیدا کند. پس، هیچ کس مجاز به زیر پا گذاشتن حقوق و تکالیف تعیین شده نیست و اگر کسی چنین کرد بایستی مجازات و عقوبت شود تا به آن عمل خلاف قانون باز نگردد و در نتیجه، سامان حیات جمعی به خطر نیفتد. در لسان قرآنی با دو گونه احکام جزایی آشنا می‌شویم؛ نخست احکام جزایی تکوینی است؛ یعنی اگر کسی خلاف دستور الهی عمل کند، در نظام آفرینش چه جایگاهی پیدا می‌کند. دوم جزای تشریعی است. در این قسم، از مؤمنین خواسته شده تا متخلفین و گناهکاران را عقوبت کنند. قرآن کریم به اراده الهی بر جزای تشریعی تصریح دارد. آیات مربوط به قصاص، دیه، کفاره و حدود، هر یک به نحو ←

بر همین اساس، ضرورت اجرا و ترویج حجاب ثابت می‌شود. متذکر می‌شویم که این ضرورت با لزوم مقابله و مدیریت مسئله‌ای اجتماعی و تا حد زیادی مدرن، به نام بدحجابی، برهنگی و تبرج سراسری تفاوت دارد. به نظر می‌رسد دولت اسلامی نه تنها حق دارد فرهنگ حجاب و عفاف را در جامعه گسترش دهد و بانوان مسلمان و غیرمسلمان را به رعایت پوشش وادار سازد، بلکه این امر در چارچوب یکی از وظایف اساسی دولت اسلامی است که عبارت است از (تحقق بخشیدن به ارزش‌ها، احکام و شریعت اسلامی). حق و تکلیف دولت است که از رشد (بدحجابی) که معمولاً بی‌بندوباری و بی‌عفتی را در پی دارد، جلوگیری کند و برای آن چاره‌ای جدی بیاندیشد (ورعی، ۱۳۸۶).

۵. مصلحت و فشارها: مسئله حجاب در ایران و حتی جهان اسلام، یک مسئله طبیعی با متغیرهای کاملاً درونی نیست، بلکه حساسیت و توجه نظام فرهنگی غرب به ویژه رسانه‌ها و محافل حقوق بشری را به خود جلب کرده و اینان همواره یکی از اطراف و سویه‌های مسئله بوده‌اند. الزام حجاب در جمهوری اسلامی همواره از بهانه‌های غرب برای تبیین ماهیت ایدئولوژیک آن، و ناتوانی در ارتقاء حجاب از نشانه‌های ناکارآمدی و عدم مشروعیت آن قلمداد شده است در این فضا ترویج حجاب، گاه محیط سیاستی آشفته‌ای پیدا می‌کند و بارقه‌هایی از بحران‌زدگی، مصلحت‌سنجی، کتمان، شتاب‌زدگی، جوزدگی یا واکنش‌گرایی را در رفتار دستگاه‌های فرهنگی در این زمینه ایجاد کرده است. از این رو، نه تنها تقلید از الگوهای وارداتی، بلکه مصلحت‌زدگی در برنامه ریزی‌های توسعه‌ای جامعه و حکومت دینی برآمده از فشارهای بیرونی و نیز افراط در ایدئولوژی‌گرایی به تصور تامین تبری از دشمن منتقد، از ورودی‌های دیگر عرفی شدن احکام دینی است که در حوزه حجاب مصداق داشته است. رهبر انقلاب اسلامی در همین زمینه می‌فرماید:

به نظر ما، بحث‌هایی که در باب پوشش زن می‌شود، بحث‌های خوبی است که انجام می‌گیرد؛ منتها باید توجه کنید که هیچ بحثی در این زمینه‌های

← مشخص نیز به اراده الاهی بر لزوم جزای تشریحی اشاره دارد. از رسول خدا ﷺ درباره ارزش اقامه حد روایت شده که خیر و برکت آن از بارش چهل روزه باران بیشتر است؛ «اقامه حد خیر من مطر اربعین صباحاً». بنابراین، احکام جزایی در نظام حقوقی اسلام ارزش و اهمیت بسیار دارد. مجازات جرایم به دلیل تفاوت خود جرایم در شدت و ضعف و اهم و مهم بودن و غیره یکسان نیست. در بسیاری از نظام‌های حقوقی تعیین مجازات به قاضی به هیات‌های منصفه واگذار شده است، لیکن در نظام حقوقی اسلام شارع مقدس برای جرایم غیر قابل گذشت، نوع و مقدار مجازات را تعیین کرده است، چنان‌که حاکم اسلامی حق ندارد در اجرای مجازات تعیین شده افراط و تفریط کند. اما در غیر جرایم تعیین شده، تعیین نوع و مقدار مجازات به حاکم اسلامی واگذار شده است. قسم اول از مجازات در فقه اسلامی با عنوان «حدود» تعبیر می‌شود و قسم دوم از مجازات در فقه اسلامی با عنوان «تعزیرات» یاد می‌شود.

مربوط به پوشش زن، از هجوم تبلیغاتی غرب متأثر نباشد؛ اگر متأثر از آن شد، خراب خواهد شد... شما خیال کرده‌اید که اگر ما چادر را کنار گذاشتیم، فرضاً آن مقنعه کدایی و آن لباس‌های «ولیزربن بخمرهنّ علی جیوبهنّ» (۶) و همان‌هایی را که در قرآن کریم هست، رها کردیم، دست از سر ما برمی‌دارند؟ نه، آنها به این چیزها قانع نیستند؛ آنها می‌خواهند همان فرهنگ منحوس خودشان عیناً این‌جا عمل بشود؛ مثل زمان شاه که عمل می‌شد... بنابراین، باید به دقت و با نهایت کنجکاوی و بدون اغماض، مسائل ارزشی را رعایت کرد (آیه‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۰).

۶. پیشانی جامعه اسلامی: مسئله حجاب از آن جهت که به سیمای عمومی و چشم انداز ظاهری جامعه تعلق دارد بیش از دیگر احکام فردی و حتی اجتماعی مورد حساسیت و قضاوت قرار می‌گیرد، از این رو تحولات نظری و عملی و نوع سیاست نظام اسلامی در رویارویی با آن تأثیرات و پیامدهای مضاعف و ویژه دارد که باید مد نظر قرار گیرد.

۵. انواع تصرفات و انواع تأثیرات بر عرفی شدن دین و فرد در کارنامه نظام

اگر خواسته باشیم فهرستی نسبتاً جامع از انواع تصرفات و خط مشی‌های جمهوری اسلامی ایران در مسئله حجاب ارائه دهیم، به مواردی زیر برمی‌خوریم، تلاش این تحقیق آن است که مبتنی بر مفروضات و مبانی پیش گفته تأثیر احتمالی هر یک را بر روند عرفی شدن «دین» و «جامعه» ارزیابی نظری نماید:

۱. نفس عدم مداخله (عدم تصمیم) و نیز ناتوانی در اجرای تصمیم و عزم: سیاست عدم مداخله عمومی خود به دو موضوع تعلق دارد: یکی عدم مداخله در ترویج حجاب و دیگری عدم مداخله در مسئله تبرج و بدحجابی. بی‌شک با توجه به مختصات که از مسئله حجاب در این تحقیق ارائه شد، موضوع دوم دست‌مایه طرح نظری و عملی عرفی شدن دین است؛ چرا که به سادگی دین و اعتقاد دینی را از پایبندی به ظواهر شرعی (و عیان‌ترین مصداق آن) جدا ساخته است.

۲. اجرای محدودیت، اجبار و اقدامات انضباطی^۱: این سیاست موضع رسمی حکومت

۱. در قالب آیین‌نامه اخلاقی کارکنان دولت، یک بند از ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی و نهایتاً اقدامات ستادهای اجرایی امر به معروف (دهه ۷۰) و گشت ارشاد (دهه ۸۰) و جریمه نقدی: مطابق تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۵ زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند به حبس از ۱۰ روز تا دو ماه یا ۵۰ هزار تا ۵۰۰ هزار ریال جزای نقدی محکوم خواهند شد. مفاد این تبصره، همان ماده ۱۰۲ قانون تعزیرات سال ←

اسلامی را در پاسداری از حدود نمایش می‌دهد و اگر به درستی اجرا شود در حل و رفع مسئله بدحجابی - آن‌جا که جرم باشد نه لغزش و گناه^۱ - مؤثر خواهد بود، اما در صورت اجرای ناقص، سلیقه‌ای و موقتی، بر نگرش مردم به نقش و مسئولیت‌شان در ترویج معروفی مانند «حجاب» (به عنوان یک تکلیف دینی) اثر می‌گذارد؛ چه آن‌که اجرای ناقص یا غلط فریضه امر به معروف در سطح عام‌تر نیز بر اعراض مردم از این تکلیف اجتماعی نقش داشته است. در این صورت، هم حساسیت دینی کم خواهد شد و هم مقولاتی چون امر به معروف یا حجاب، خارج از دینداری مورد پذیرش مردم جای می‌گیرد و این آغاز فرایندی است که به دوگانگی زندگی اجتماعی و زندگی دینی و پروتستان‌تیزه کردن مذهب می‌انجامد. تحقیقات نشان می‌دهد ایرانیان در عین حال که خود را مذهبی می‌دانند (۲۹/۲ درصد زیاد، ۵۸/۹ درصد تا حدودی، ۱۱/۸ درصد کم) اما بسیار کم اهل امر به معروف و نهی از منکرند (کمتر از ۴۰ درصد، در برابر بدحجابی خانم‌ها ۳ درصد، معاشرت دختر و پسر ۴/۴ درصد، فروش نوار و فیلم غیرمجاز ۵/۴ درصد و در مهمانی‌های مختلط ۴/۶ درصد حاضرند نهی از منکر کنند. در همین پیمایش ملی رسمی و ذیل همین سؤال، ۱۱/۲ درصد بیان کرده‌اند که بدحجابی اساساً اشکالی ندارد (منکر نیست)، ۶۴/۲ با آن مخالفند ولی کاری به آن ندارند، ۱۶/۱ درصد گفته‌اند که تذکر می‌دهند، ۱/۲ درصد اطلاع می‌دهند (به ضابطان مرتبط) و ۲/۸ گزینه «برخورد می‌کنم» را انتخاب کرده‌اند (حشمتی، ۱۳۸۴: ۲۸).

۳. الزام‌های عمومی اعلامی: مانند حجاب در مدارس و دانشگاه‌ها یا اجبار عکس محجب زنان برای درج در اوراق هویتی، خطوط قرمز در رسانه‌های عمومی و ...: این سیاست از سویی ارشادی است و از سوی دیگر خصلت انضباطی دارد. در واقع، الزام عمومی هم عرصه‌ای اجتماعی برای ارزش‌های حجاب و طبعاً فشار اجتماعی مثبت بر آن ایجاد می‌کند و هم مقدمه‌مقابله و مجازات در صورت تعدی است. در این خصوص هم مشکلاتی به چشم می‌خورد:

← ۱۳۶۲ است که صرفاً به تغییر مجازات از شلاق به جزای نقدی پرداخته است، از آنجا که مطابق ماده ۳ قانون نحوه وصول برخی از درآمدها به نفع دولت در حبس‌های زیر ۹۱ روز قاضی مکلف به تبدیل حبس به جریمه است. واکنش قانونگذار پس از انقلاب بر خلاف قانونگذار پیش از انقلاب، مجازات است که در ابتدای امر (سال ۱۳۶۲) به شدیدترین شکل خود (شلاق) بروز می‌کند و نهایتاً به شکل خفیف تر واکنش (جزای نقدی) منتهی می‌شود.

۱. در رهیافت قانونی، برای جرم می‌توان مجازات (اعم از حد، تعزیر و یا جزای پیش‌گیرانه) قائل شد و نه گناه، گناهان و معاصی در نزد خدای متعال عقاب می‌شوند و رهیافت اخلاقی جامعه آنها را به رسمیت می‌شناسد، هرچند گناه می‌تواند تبدیل به بزه، تعقیب کیفی و نهایتاً در دایره «جرم‌انگاری» قانون‌گذار قرار گیرد. حکومت اسلامی وظیفه دارد از حریم اخلاقی جامعه پاسداری کند.

عدم پشتیبانی الزامات با فرایندها و سیاست‌های ارشادی محض به‌ویژه برنامه‌های تنظیم‌گرایش.

بسنده کردن به شعار و ظاهر و رفع تکلیف در حوزه الزام‌های عمومی و عدم پیوند آن با ساحت انضباطی این قبیل الزامات (مانند دعوت مهمانداران هواپیما به حجاب، بدون مشاهده و انتظار هیچ‌گونه واکنش محسوسی نسبت به متعديان از این تذکر، حال آن‌که در همین مقوله، تذکر نسبت به ممنوعیت استعمال دخانیات در هواپیما از سوی گوینده و شنونده جدی گرفته می‌شود، تقابل همزمان این دو مسئله خود به‌تنهایی برای القاء اجتماعی نبودن الزام اولی (چون شخصی است) در عین مقبول بودن دومی کافی است.

مطیف و متکثر بودن شدت این الزام‌ها در عرصه‌ها و محیط‌های گوناگون بر عرفی شدن جامعه اثرگذار است؛ چه آن‌که برخی محیط‌ها را معنوی، ایدئولوژیک و دینی و برخی دیگر را عرفی می‌کند. الزام به حجاب در محیط‌هایی عمومی مانند مجلس ختم، پاسگاه پلیس، قبرستان، مدرسه بسی بیشتر از همین الزام در مجلس عروسی، دانشگاه، هواپیما، فرودگاه، بازار و مراکز خرید، سینما و تئاتر است. باید توجه داشت که عرفی شدن در اولین گام، دین را از همه‌کارگی در حیات فردی و اجتماعی باز می‌دارد و جایگاه نهاد برتر را برای آن پیشنهاد می‌کند و در گام‌های بعدی غلبه نهادی آن را به زیر سؤال می‌برد و بر تمایز ساختی و استقلال نهادها تأکید می‌نماید و از این طریق، دیگر نهادهای اجتماعی را به خروج از سیطره هنجاری آن فرا می‌خواند. این روند تا تبدیل شدن دین به یک نهاد فرعی یا ترک موقعیت نهادی ادامه می‌یابد (لاکمن ۱۹۶۷؛ برگر ۱۹۶۷؛ لوهمان ۱۹۸۲؛ دابلر ۱۹۹۹). آخرین منزل برای دین در سرانجام این فرایند، بدل شدن آن به یک دلمشغولی شخصی در قالب «معنویت‌های زندگی» است که در چارچوب مختار این مقاله، «عرفی شدن دین» قلمداد شد.

فقدان یا ابهام در الگوهای معروف و منکر حجاب سبب شده تا رسانه‌ها با مبنا قرار دادن حداقلی از خطوط قرمز، راه‌های بیشماری برای گریز از چنگال این حدود بیابند و آشکارا با مهارت بسیار بالا از مسائل جنسی جهت تأمین جذابیت استفاده کنند، روی آوردن به آرایش برای جبران خلأ ناشی از ناتوانی در برهنه گذاشتن سر یا بدن، تداخل و روابط زن و مرد در فیلم‌ها در عین پوشاندن موی سر (حداقل خط قرمز) و حتی استفاده از موهای مصنوعی برای اینکه بتوان آن را نشان داد (فارغ از چالش‌های فقهی مسئله) برخی پیامدهای این ابهام بوده است. این فقدان یا ابهام در بلندمدت سبب طرح و ترویج الگوهای متکثر، رقیب و برون دینی برای حجاب و پوشش شده است که غیر مستقیم بر عرفی شدن دین اثر می‌گذارد.

۴. راهبردهای شبه‌گفتمانی متزلزل: بی‌شک، سیاست‌هایی از این دست نیازمند پشتیبانی

گفتمان‌های دامنه‌دار و پرجاذبه‌ای‌اند که بتوانند معانی دیگر اقدامات و نشانه‌ها را تأمین و کنترل کنند. پس از انقلاب اسلامی از حجاب به مثابه محدودیت، مصونیت، زیبایی، نوعی مد و ... یاد شده است که سوای تایید، هیچ یک نتوانسته یک چتر گفتمانی بر مداخلات این حوزه فراهم کند. در حالی که تسلط گفتمان جنسی منفی بر مسئله حجاب در غرب و رسانه‌ها همواره بر تحقق اهداف جمهوری اسلامی ایران در این زمینه مانع ایجاد کرده است. در جهان امروز دوگفتمان و تاریخ معنایی بر مناسبات جنسی سایه افکنده است: «تاریخ ضعیف گرانها»؛ که گاه در تجربه سنتی ما هم سبب نادیده انگاشتن کرامت زنان شده است و دیگر «تاریخ شخص بی‌بها» که در دوره مدرن رواج یافت و منادی تساوی زن و مرد بود. طبعاً گفتمان جمهوری اسلامی ایران هیچ کدام از این دو مورد نیست؛ چرا که نه به خدشه‌دار شدن کرامت انسان‌ها به خاطر جنسیت خاص نظر دارد و نه مطلقاً بر طبل تشابه میان نظام حقوقی زن و مرد می‌کوبد (نک: مطهری، ۱۳۷۲). عدم ساخت و بسط چنین گفتمانی سبب شده تا مداخلات نظام ذیل دوگفتمان رقیب معنا شوند و حکم حجاب را به گونه‌ای غیردینی و عرفی نشان دهد.

۵. اقدامات ایجابی: این گونه مداخلات هم صبغه ایجابی دارد و با تغییر نرم رفتار محقق می‌شود و از سویی خصلتی تسهیلی و زمینه‌ساز دارد. برای نمونه، می‌توان به راه‌اندازی طراحی لباس ملی، «فشن لباس اسلامی» و تشکیل کارگروه سامان‌دهی مد و لباس در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی یا اصرار، طراحی و استفاده از حجاب برای زنان ورزشکار در محیط‌های داخلی و بین‌المللی اشاره کرد که باز به خاطر عدم استقرار یک الگوی جامع فقهی-فرهنگی برای پوشش مطلوب و نحوه ترویج آن، از تهدیدهای عرفی شدن دینی و فردی رنج می‌برد. این پرسش که در نگاه اسلامی به پوشش، جایگاه مدگرایی و مدسازی و نمایش‌های فشن و ... چیست؟ و اینکه بدون حل شدن کامل مسئله فقهی-فرهنگی ورزش قهرمانی بانوان چگونه می‌توان مشکل لباس را در آن حل کرد و ... پرسش‌هایی‌اند که معمولاً در اقدامات ایجابی بی‌پاسخ مانده‌اند.

جمع‌بندی

نفس رویارویی نظام جمهوری اسلامی ایران با مسئله حجاب به مثابه اصلی از شعائر مذهبی اسلام، در ابتدای انقلاب اسلامی گریز ناپذیر بود^۱ و نگاه حکومتی و کلان‌نگر حضرت

۱. این در حالی است که البته مخالفت‌هایی هم با این مسئله بود و طبعاً هم به خاطر پیش‌گیری از افراط در حجاب اجباری بود و هم نظر خاص و غیر اجماعی برای مثال، آیت‌الله طالقانی در مصاحبه با روزنامه اطلاعات ۲۰ اسفند ۱۳۵۷ که به تیر اول این روزنامه هم بدل شد گفت: «حتی برای زن‌های مسلمان هم در حجاب اجباری نیست، چه برسد به ←

امام (ره) ایجاب می‌کرد که در موضع رسمی نظام، حجاب عمومی الزام آور باشد و البته، پس از آن در نسبت میان خط مشی حجاب عمومی و حجاب الزامی کشاکش آراء و تبدلاتی دیده شده است. آنچه قابل توجه می‌نماید لزوم دقت به شرایط ویژه خط‌مشی‌گذاری و تصرف در جامعه به واسطه موضوعاتی کاملاً دینی (که البته، سابقه و سرشت بشری و فطری دارد) است و این مقاله در صدد بود تا در مسیری دیگر، با رویکرد آسیب‌شناسی درون‌گفتمانی، تهدیدهای ممکن و محتمل ترویج حجاب در جامعه ایران را بررسی نماید تا به مثابه راهنمایی عملی، مد نظر برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران این عرصه قرار گیرد. مهمترین سند بالادستی در این زمینه، مصوبه شورای عالی انقلاب فرهنگی مبنی بر راهکارها و تقسیم کار در ارتقاء عفاف و حجاب است (راهبردهای گسترش فرهنگ عفاف مصوب ۱۳۸۴/۵/۴)، اما در آن هیچ اثری از این جنس حساسیت‌ها و اصول راهنما که بسان نظریه‌ای سیاستی (نه نظریه محض) بایستی بر برنامه‌ها و تصرفات این حوزه تسلط داشته باشد دیده نمی‌شود و این خلاء و غفلت از پیامدهای ناخواسته سیاست‌ها (هرچند مشروع و منطبق بر ادله مقبول شرع) در حوزه فرهنگ و دین بسی نگران‌کننده و آسیب‌زاست؛ آسیبی که دیر یا زود دامان مناسبات دولت (به معنای سیاستگذار و حاکمیت) و دین را پر چالش خواهد ساخت. ظرفیت‌های عمیق تفقه حکومتی و فقه پویا را باید در خدمت پاسخ‌گویی و رفع این چالش قرار داد تا همچنان از آسیبی محتمل که در کمین جوامع کنونی است مصون باشیم. الگوهای پیشرفت و تعالی فرهنگی و اجتماعی اسلامی یک ویژگی سلبی مشترک دارند و آن هم احتراز از عرفی شدن دین در سپهر دنیاست، این ویژگی را باید در عرصه‌ای پرحساسیت چون حجاب، به جهانیان نشان داد.

← اقلیت‌های مذهبی... ما نمی‌گوییم زن‌ها به ادارات نروند و هیچ‌کس هم نمی‌گوید... زنان عضو فعال اجتماع ما هستند... اسلام و قرآن و مراجع دین می‌خواهند شخصیت زن حفظ شود. هیچ اجباری هم در کار نیست. مگر در دهات ما از صدر اسلام تا کنون زنان ما چگونه زندگی می‌کردند؟ مگر چادر می‌پوشیدند؟... کی در این راهپیمایی‌ها زنان ما را مجبور کرده که با حجاب یا بی‌حجاب بیایند؟ اینها خودشان احساس مسئولیت کردند. اما حالا این که روسری سر کنند یا نکنند باز هم هیچ‌کس در آن اجباری نکرده است». البته از نظر نگارنده این دیدگاه در فضای فقه حکومتی و نظام ساز ارائه نشده، اما مبین طرح این مسئله در اوان انقلاب می‌باشد.

کتابنامه

۱. ادیب، مصطفی (۱۳۹۰)، پژوهشی فقهی پیرامون امر به معروف و نهی از منکر، تهران: دانشگاه علوم پزشکی بقیةالله.
۲. خامنه‌ای، سید علی (رهبر انقلاب اسلامی) (۴/۱۰/۱۳۷۰)، بیانات در دیدار با اعضای شورای فرهنگی-اجتماعی زنان، جمعی از زنان پزشک متخصص و مسؤولان اولین کنگره حجاب اسلامی.
۳. بروس، استیو (۱۳۸۷)، مدل سکولار شدن در غرب، ترجمه سعیدی، تهران: گام نو.
۴. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، عرفی شدن دین در سپهر سیاست، تهران: طرح نو، چاپ ۲.
۵. حشمتی، محمدرضا (۱۳۸۴)، امید و نگرانی در حوزه دین، تهران: انتشارات طرح‌های ملی.
۶. دفتر طرح‌های ملی (بی‌تا)، باورهای دینی و نگرش اجتماعی (کارگاه تحلیل یافته‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان).
۷. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۶)، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، نامه علوم اجتماعی، ش ۳۰.
۸. _____ (۱۳۸۷)، «بازخوانی نقش دین در توسعه» با نظر به آغراض تشکیل حکومت دینی، فصلنامه متین، زمستان ۱۳۸۷: ۱۰ (۴۱).
۹. _____ (۱۳۸۷)، مسائل اجتماعی دین در ایران، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی دین؛ درباره موضوع، تهران: نشر نی.
۱۱. _____ (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در «عرفی شدن» ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳).
۱۲. کدیور، محسن (۱۳۸۷)، حق الناس؛ اسلام و حقوق بشر، تهران: کویر.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، چاپ هفدهم.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، اخلاق جنسی در اسلام و غرب، تهران: صدرا.
۱۵. مهدوی‌زادگان، داوود (دیماه ۱۳۸۹)، حکومت و الزام تعذیری حکم حجاب؛ <http://www.hamshahrionline.ir/news-125899.aspx>.
۱۶. _____ (۱۳۹۰)، حکومت اسلامی و حکم حجاب، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. ورعی، سید جواد (۱۳۸۶)، «مبانی اختیارات دولت اسلامی در زمینه حجاب بانوان»، فصلنامه فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی.

درآمدی بر صورت‌بندی «جایگاه مسجد در سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران» بر پایه تطورات کارکردی مساجد در گذر تاریخ

محسن لب‌خندق*

سیدمحمد حسین هاشمیان**

چکیده

مسجد، به‌عنوان اصیل‌ترین نهاد فرهنگی برخاسته از اندیشه دینی، ظرفیت‌های نهفته فراوانی برای نقش‌آفرینی در حیات فرهنگی جامعه اسلامی دارد. مساجد مانند هر پدیده دیگر، تنها در صورت سیاست‌گذاری و مدیریت صحیح می‌توانند نقش خود را به بهترین وجه در مناسبات مختلف جامعه ایفا کنند. یکی از ابعاد مهم سیاست‌گذاری و مدیریت مساجد، توجه به ابعاد کارکردی این نهاد مقدس است. در این مقاله، با بررسی منابع تاریخی و دینی، ده کارکرد برای مساجد در جامعه اسلامی شناسایی و احصاء شده و سیر تطورات این کارکردها در چهار دوره مورد بررسی قرار گرفته است: (۱) دوران صدر اسلام؛ دوره شکوفایی و بالندگی مسجد؛ (۲) دوران فتوحات و آغاز ارتباط مسلمانان با دیگر تمدن‌ها؛ دوره آغاز افول و انحراف مسجد از جایگاه دینی خود؛ (۳) دوران پس از فتوحات تا آغاز جنبش‌های سیاسی دینی؛ دوره رکود مسجد و تقلیل کارکردی آن؛ (۴) دوران جنبش‌های سیاسی امت اسلامی؛ دوران بازگشت به کارکردهای غیرفردی. در نهایت، نحوه پرداختن به این کارکردها در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی تاکنون، مورد تحلیل و بازخوانی قرار گرفته است تا از این رهگذر بتوان به سیاست‌گذاری اعتلای جایگاه مسجد در جمهوری اسلامی ایران اندیشید.

کلیدواژه‌ها

مسجد، کارکردهای دینی مسجد، تطورات تاریخی، سیاست‌گذاری.

* دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع) labkhandagh@gmail.com
** عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) hashemi1401@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۳/۲۰

مقدمه

مسجد، به‌عنوان اصیل‌ترین نهاد فرهنگی برخاسته از اندیشه دینی، ظرفیت‌های نهفته فراوانی برای نقش‌آفرینی در حیات فردی و اجتماعی جامعه اسلامی دارد. مسجد، در فرهنگ دینی، مکان بندگی و عبادت، جوشش و حرکت، سیاست‌ورزی و علم‌آموزی است.

در دوره‌های مختلف تاریخی، توجه جامعه اسلامی به مسجد با فراز و فرودهایی همراه بوده و این مکان قدسی را با تحولاتی روبه‌رو کرده است. این فراز و فرودها، از عوامل مختلفی سرچشمه گرفته و همیشه یک علت نداشته‌اند. تغییرات و تبدلات فرهنگی، تغییرات سیاسی و رویه متفاوت حاکمان و زمام‌داران، ظهور رقیبان جدید در کنار مسجد و... همگی در زمره این علت‌ها و عوامل‌اند. این تغییرات، غالباً در کارکردهای اصلی مساجد در جامعه دینی ظهور و بروز یافته‌اند. مبتنی بر همین تحولات، می‌توان دوره‌های گوناگون تاریخی‌ای را شناسایی کرد و هر دوره را موشکافانه تحلیل نمود.

تعریف کارکردهای مسجد، امری دشوار است و به‌خاطر شرافت این مکان و جایگاه ویژه آن در اسلام، ملاحظات فقهی و غیرفقهی بسیاری در این کار وجود دارد. از طرفی مدیریت این نهاد فرهنگی، مستلزم شناخت کارکردهای آن است و بدون فهم دقیق این کارکردها، نمی‌توان نقش این نهاد را در فضای فرهنگی جامعه تعیین کرد. بدین منظور، باید مروری موشکافانه بر کارکردهای مسجد - در منظومه معارف دینی - صورت گیرد تا تصویری جامع از این مسئله ارائه شده و راه برای مدیریت صحیح این نهاد دینی هموار گردد. در این مقاله بر آنیم تا تبیین جامعی از این کارکردها صورت پذیرد.

در ادوار حیات مسجد، عصر انقلاب اسلامی، به‌عنوان دوره شکوفایی مجدد ظرفیت‌های این مکان مقدس در ایران قلمداد می‌شود. در این دوره، ظرفیت‌های نهفته و از یادرفته مسجد بار دیگر احیا شد و مسجد جایگاه اصیلش را بازیافت و اینک در دهه چهارم انقلاب اسلامی، لازم است تا مروری دیگر باره بر مسجد و وضعیت آن در جامعه صورت پذیرد و با بازخوانی جایگاه مسجد در منظومه معارف اسلامی، سیاست‌ها و برنامه‌های اداره مساجد بازبینی شود. از همین رو، این نوشتار بر آنست تا با تحلیل کارکردی مساجد در طی ادوار مختلف تاریخی، وضعیت کنونی مساجد در ایران اسلامی را به‌صورت کلی ترسیم کند و تا حدودی افق تغییرات سیاستی پیرامون مساجد را روشن نماید.

۲. تعریف مسجد

در ریشه‌شناسی واژه «مسجد» دو نظر عمده وجود دارد: برخی مسجد را واژه‌ای عربی از ریشه

«مسجد» به معنای محل سجده (سجده گاه) می‌دانند و برخی نیز بر این باورند که این واژه، عربی‌شدهٔ واژهٔ آرامی «مَزگت» به معنای خانهٔ خداست (معین، ۱۳۷۶ ج ۱: مدخل «مزگت»، ص ۴۰۶۳؛ دهخدا، مدخل «مزگت») گرچه ادیان و مذاهب و یا اقوام مختلف، هر یک برای خویش معبدی با نام‌های گوناگون داشته‌اند، اما اسلام «معبد» خویش را «مسجد» نام نهاده است؛ نامی که یادآور اوج کرنش، خضوع و بندگی است و به همین جهت است که «مسجد» و «نماز» همزاد هم و همواره تداعی‌کنندهٔ یکدیگر بوده‌اند؛ زیرا از میان عبادات، عبادتی چون نماز است که در آن آدمی به سجده می‌رود و در برابر عظمت معبود و مسجود سر بر خاک می‌ساید (جوان‌آراسته، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

مسجد در عرف و فرهنگ اسلامی به عبادت‌گاه مسلمانان اطلاق می‌شود، اما در اصطلاح فقهی تعریف دقیق‌تری دارد: «المراد بالمسجد المكان الموقوف علی كافة المسلمين للصلاة» (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۱۴، ص ۶۱)؛ یعنی مکانی وقفی که برای اقامهٔ نماز همهٔ مسلمانان وقف شده باشد.

بر این اساس، سه ویژگی اصلی مسجد عبارت‌اند از:

الف) موقوفه بودن و در تملک فرد خاصی نبودن؛

ب) تعلق آن به همه مسلمانان؛

ج) بهره‌برداری از آن برای اقامه‌ی نماز.

یادآور می‌شود که این واژه به صورت مفرد (مسجد) و جمع (المساجد)، جمعاً ۲۸ بار در قرآن به کار رفته است که ۱۵ بار آن به صورت «المسجد الحرام» - مسجدی که کعبه در آن قرار دارد- و یک بار نیز به صورت: «المسجد الاقصی» - مسجد معروف بیت المقدس - آمده است (الویری، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

۳. جایگاه مسجد در منظومهٔ اندیشهٔ دینی

در اهمیت و شرافت این مکان، همین بس که «مسجد»، خانهٔ خدا شمرده شده است: «خانه‌های من در زمین، همان مساجداند که برای اهل آسمان می‌درخشند، آن گونه که ستارگان برای اهل زمین می‌درخشند...»^۱

فلسفهٔ لزوم تعظیم و تکریم این مکان شریف نیز خانهٔ خدا بودن آن است: «ابوبصیر می‌گوید از امام صادق ۷ دربارهٔ علت لزوم تعظیم مساجد پرسیدم. امام ۷ فرمودند: به

۱. «قال الله تبارك و تعالی: إِنَّ بُيُوتِي فِي الْأَرْضِ الْمَسَاجِدِ تُصْبِيءُ لِأَهْلِ السَّمَاءِ كَمَا تُصْبِيءُ النُّجُومُ لِأَهْلِ الْأَرْضِ...» (حر العاملي، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۶۸).

تعظیم مساجد فرمان داده شده برای آن که مساجد خانه‌های خدا در زمین‌اند.^۱ روایات فراوان و متنوعی که دربارهٔ مسجد وارد شده و احکام، آداب و الزامات خاص ورود، حضور و خروج از آن، اهمیت این پایگاه بندگی در اسلام را مشخص می‌کند. استحباب ساخت مسجد، استحباب تردد در مساجد، حریم قائل شدن برای مساجد، سرعت گرفتن برای ورود به مساجد، ملازمت بر طهارت، قرائت قرآن، خوشبو کردن و پوشیدن لباس‌های آراسته و تمیز در آن، تمیز نمودن مساجد، آرامش و وقار از یک سو و نهی از خرید و فروش، ورود دیوانگان، خوردن، خوابیدن، ایجاد نقش و نگار در مسجد و به امور دنیوی سرگرم شدن از سوی دیگر،^۲ در راستای زمینه‌سازی و فراهم آوردن مکانی ویژه برای بندگی خالصانه و پاک شدن انسان‌هاست (جوان‌آراسته، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

مسئله دیگری که به این مکان شریف، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای می‌بخشد، کارکردهای منحصر به فرد و متنوعی است که مسجد در حیات جامعه اسلامی دارد؛ چنان که مجموعه این کارکردها، مسجد را از یک مکان صرف، به «نهاد»ی تبدیل می‌کند که فعالانه در عرصهٔ حیات فردی و اجتماعی مسلمانان نقش آفرین خواهد بود. این نهاد الهی، در منظومهٔ معارف دینی، بی‌رقیب و منحصر به فرد است و مجموعهٔ آیات و روایات، بیان‌گر این مهم است که این جایگاه بالا و والا، اصالت و موضوعیت دارد. به تعبیر دیگر، از مجموعهٔ ادلهٔ دینی، چنین برداشت می‌شود که جایگاه مسجد در جامعه - با همان ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی که از جانب شارع مقدس رسیده است - باید حفظ شده و این نهاد، نباید تحت الشعاع نهادهای دیگر قرار گرفته و نقش‌های محوری خود در نظام فردی و اجتماعی اسلام را از دست دهد.

۴. کارکردهای مسجد

برای شناخت جایگاه مسجد، باید کارکردهای آن را در منظومهٔ معارف دینی شناخت تا به نقش بی‌بدیل آن در تحقق اهداف دین در جامعه پی برد. از مجموعهٔ آیات و روایات و همچنین با بررسی سیرهٔ معصومین^۳، به دست می‌آید که مسجد، مکانی است برای عبادت پروردگار. به عبارتی، مسجد، مکانی است ویژهٔ بندگی و نه چیز دیگر. این مسئله با منحصر کردن کارکرد مسجد در «نیایش»، متفاوت است. کسانی که با تمسک به انحصار کارکرد مسجد به کارکرد عبادی، آن را تنها مکانی برای نیایش با پروردگار دانسته‌اند، درک صحیحی از معنای «عبادت» در معارف الهی ندارند.

۱. «سألت أبا عبد الله 7 عن العلة في تعظيم المساجد، فقال إنما امر بتعظيم المساجد لأنها بيوت الله في الأرض».

۲. نک: حر العاملي، ۱۴۰۳، ج ۲، ابواب احکام المساجد: ۴۷۷-۵۱۸.

در فرهنگ اسلامی، تمامی فعالیت‌های انسان در وضعیت خاصی می‌تواند رنگ عبادی به خود بگیرد. در این صورت، اعمال به ظاهر مادی و دنیایی، در واقع، معنوی و اخروی‌اند. تربیت دینی در صدد است تا از این ظرفیت و قابلیت که در همه انسان‌ها وجود دارد استفاده نماید. انسان تربیت‌یافته در این مکتب، می‌تواند به درجاتی نایل شود که همه زندگی او الهی و عبادی شود: (قل إن صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین) (انعام: ۱۶۲).

بدین ترتیب، «عبادت» در فرهنگ دینی، به «عبادت خاص (نیایش)» و «عبادت عام» تقسیم می‌شود و اگر «مسجد» محل عبادت است، شایسته انجام هر دو دسته از عبادات خواهد بود. به این نکته کمتر توجه شده است که چرا خانه پیامبر و مسجد او در کنار یک‌دیگر قرار گرفتند؟ پیامبر واسطه میان خدا و خلق است؛ رابطه‌ای با خدا و پیوندی با مردم دارد. به گواهی تاریخ، پیامبر در برقراری هر دو ارتباط (ارتباط با خدا و ارتباط با مردم) از مسجد بهره می‌گرفته و چه بسا رمز همجواری خانه او با مسجد همین بوده است؛ پیوندی ناگسستنی و دائمی با خداوند و مردم، از پایگاهی به نام مسجد.

بدین ترتیب، مسجد تنها محلی برای ارتباط با خدا نبود. ارتباط با جامعه و امت نیز در دستور کار قرار می‌گرفت و میان «مسجد» و «اجتماع» و امور مربوط به آن پیوندی همیشگی برقرار بود. یکی از موفقیت‌های شگفت‌انگیز پیامبر را باید در همین پیوند «مسجد و مردم» و یا به تعبیری پیوند «دین و دنیا» (از طریق مسجد جست‌وجو کرد (جوان‌آراسته، ۱۳۸۶: ۱۴۰)). رهبر انقلاب اسلامی، این پیوستگی را بدین سان تشریح می‌کنند:

پدید آوردن هویتی به نام مسجد، نخست در قبا و سپس در مدینه، در شمار زیباترین و پرمغزترین ابتکارهای اسلام در آغاز تشکیل جامعه اسلامی است. خانه خدا و خانه مردم؛ خلوت انس با خدا و جلوت حشر با مردم، کانون ذکر و معراج معنوی و عرصه علم و جهاد و تدبیر دنیوی؛ جایگاه عبادت و پایگاه سیاست، دو گانه‌های به هم پیوسته‌ای است که تصویر مسجد اسلامی و فاصله آن با عبادت‌گاه‌های رایج ادیان دیگر را نمایان می‌سازد. در مسجد اسلامی، شور و بهجت عبادت خالص با نشاط زندگی پاک و خردمندانانه و سالم، در هم می‌آمیزد و فرد و جامعه را به طراز اسلامی آن نزدیک می‌کند. مسجد، مظهر آمیختگی دنیا و آخرت و پیوستگی فرد و جامعه در دیدگاه و اندیشه مکتب اسلام است (پیام به نوزدهمین اجلاس سراسری نماز، ۱۳۸۹/۷/۲۰).

موضوع کارکردهای مسجد، از کلیدی‌ترین نقاطی است که پژوهش‌گران و محققان مسلمان

در مورد آن سخن گفته‌اند. در این میان، انواع دسته‌بندی‌ها از این کارکردها ارائه شده است. برای مثال، در کتاب المساجد فی الاسلام^۱ - که با تمام نواقص و کاستی‌هایش، یکی از متقدم‌ترین و جامع‌ترین کتاب‌های نگاشته‌شده دربارهٔ مسجد است - نویسنده در فصل چهارم، به یازده کارکرد مسجد در تاریخ اسلام اشاره کرده که عبارت‌اند از: (۱) مرکز اسلامی و محل اجتماع مسلمانان؛ (۲) محل حفظ بیت‌المال مسلمانان و خزانهٔ کشور؛ (۳) مرکز تولید نقدینگی و پول؛ (۴) زندان و محل نگهداری مجرمان؛ (۵) پناهگاه مردم؛ (۶) دادگستری؛ (۷) بیمارستان و داروخانه؛ (۸) مجلس شورا و قانون‌گذاری؛ (۹) مرکز تبلیغات و رسانهٔ جهان اسلام؛ (۱۰) مرکز تعلیم و آموزش و (۱۱) کتابخانه (حجتی، ۱۳۷۴: ۷۹).

مستشرقان و دین‌پژوهان غیرمسلمان نیز به مسجد و کارکردهای آن توجه ویژه داشته‌اند. برای نمونه، مارسل بوازار - اسلام‌شناس سویسی - دربارهٔ نقش نیرومند مسجد در فرهنگ، اقتصاد، سیاست و وحدت مسلمانان می‌نویسد:

مسجد عامل نیرومندی در همبستگی و اتحاد مسلمانان جهان است و اهمیت اجتماعی و فرهنگی آن را از این بابت نمی‌توان نادیده گرفت، به‌ویژه در روزگار معاصر که مسلمانان شور و حرارت صدر اسلام را دگربار از خود نشان می‌دهند، مساجد به‌صورت مراکز تربیت روحانی و پایگاه جنبش امت مسلمانان در برابر ستمگران و سلطه‌جویان درآمده است و به‌تدریج، مساجد، موقعیت سال‌های نخستین ظهور اسلام را به‌دست آورده‌اند. تأسیس کتابخانه‌ها و تالار اجتماعات در درون مساجد، این حقیقت را آشکار می‌سازد که مساجد در اسلام، بدان‌گونه که بعضی پنداشته‌اند، منحصرأ برای ادای فریضهٔ نماز نیست و یقیناً یکی از مراکز سیاسی و مهم اسلام است (بوازار، ۱۳۶۱: ۱۰۱-۱۰۲)

بسیاری از صاحب‌نظران، مصادیق کارکردی مسجد را به‌صورت موضوعی دسته‌بندی نموده‌اند. در این زمینه، انواع دسته‌بندی‌های موضوعی وجود دارد. برای مثال، کارکردهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و... از این قبیل هستند. لازم به‌ذکر است برخی از کارکردها یا مصادیقی از هر کارکرد که در منابع محققین ارائه شده است، مستند به سیرهٔ رسول خدا یا دیگر معصومین : نیست و تنها به استناد عمل مسلمین به آنها اشاره شده است.

۱. الولی، طه (۱۴۰۹هـ.ق)، المساجد فی الاسلام، دارالعلم للملایین.

در ادامه، تلاش شده تا با مطالعه‌ی منابع دینی و تاریخی، مجموعه‌ی کارکردهایی که مستند به سیره‌ی معصومین است در دسته‌بندی‌ای جامع ارائه شود. این کارکردها در ده سرفصل ذیل احصاء و جمع‌بندی شده است:

(الف) کارکرد عبادی-نیایشی (عبادت به معنای خاص)؛ (ب) کارکرد اخلاقی-تربیتی؛ (ج) کارکرد علمی-آموزشی؛ (د) کارکرد فرهنگی-تبلیغی؛ (ه) کارکرد اجتماعی؛ (و) کارکرد سیاسی؛ (ز) کارکرد نظامی؛ (ح) کارکرد قضایی؛ (ط) کارکرد اقتصادی؛ (ی) کارکرد الگوسازی جامعه‌نمونه.

در ادامه، به شرح مختصر این کارکردها خواهیم پرداخت.

۱.۴. کارکرد عبادی-نیایشی (عبادت به معنای خاص)

در تحلیل اقدام پیامبر ﷺ برای تأسیس مسجد به عنوان نخستین گام بنا نهادن جامعه‌ای نو، آنچه در نگاه نخست به نظر می‌آید این است که پیامبر با این اقدام خود می‌خواست در اقدامی نمادین، جوهره‌ی عبودی جامعه و حکومت را در اندیشه اسلامی بنمایاند؛ یعنی وقتی نخستین گام در مسیر نهادینه‌سازی و آسان‌سازی عبادت برداشته و فضایی کالبدی برای عبادت ساخته می‌شود، گویی بذری افشانده و نهالی نشانده می‌شود که گام‌های بعدی، همگی بار و بر و ثمر آن بذر و نهال و برخوردار از جوهره و ویژگی‌های اصلی آن‌اند. در چنین تصویری، تمامی فعالیت‌های بعدی پیامبر در مدینه، در مسیر ساختن جامعه اسلامی، مانند دایره‌های متحد‌المرکز، از همان جوهره‌ی عبودی سرچشمه گرفته است. مسلمانان نیز با تأسی به پیامبر، باید عبودیت خدا را جوهره‌ی هر شهر و جامعه و نظام اسلامی بدانند (الویری، ۱۳۸۶: ۹۵).

روشن است که اولین کارکردی که در مورد مسجد به ذهن تبادر می‌کند، بعد عبادی-به معنای خاص-آن است. اما رسول اکرم ﷺ با استفاده از این ذهنیت و سپس با به کارگیری مسجد در زمینه‌های مختلف، جوهره‌ی عبادی مسجد را به دیگر ساحت‌های حیات اجتماعی تسری دادند. شاید بتوان از منظری دیگر به اهمیت بعد عبادی-نیایشی مسجد، نظر انداخت. شیوه‌ی شکل‌گیری هویت اجتماعی یک جامعه، مبتنی بر هویت تک‌تک افرادی است که در جامعه زندگی می‌کنند؛ پس استحکام یک جامعه، بر استحکام شخصیت افراد آن جامعه مبتنی است و برای ساختن یک جامعه‌ی آرمانی، باید انسان‌های تربیت‌یافته‌ای داشت که در یک کلام، عبد و بنده‌ی صالح پروردگار باشند. با این تعبیر، حتی بعد عبادی-نیایشی مسجد که جنبه‌ای فردی تلقی می‌شود، از یک منظر، هویت اجتماعی دارد.

به هر صورت، نیایش و اعمال عبادی، رکن هویتی مسجد است و دیگر کارکردهای مسجد، در طول این بعد از هویت آن معنا می‌یابند. شاهد این مسئله آنست که در تمام دوره‌های تاریخی پس از اسلام، بسیاری از کارکردهای مسجد - ولو به خطا - دست‌خوش تغییر و کاستی شده‌اند، اما کارکرد عبادی- نیایشی آن، هیچ‌گاه از میان نرفته است.

۲.۴. کارکرد اخلاقی- تربیتی

تربیت شخصیت انسان، مسئله‌ای است که با همهٔ ساحت‌های زندگی و عناصر پیرامونی اش - اعم از نیایش، آموزش، اعمال سیاسی، اقتصاد، روابط اجتماعی و... مرتبط است و از آنها جدا نیست. اما در عین حال، روشن است که «تربیت» حقیقتی مستقل و شاید بتوان گفت اعم از همهٔ این موارد است.

در این جا منظور از کارکرد تربیتی- اخلاقی، تزکیه، کسب فضائل و رفع رذائل است. اگرچه این تزکیه و کسب فضائل، گاه با آموزش و تعلیم، گاه در بستر روابط اجتماعی، گاه در حوزهٔ سیاست و گاه با اعمال عبادی فردی و نیایش‌های شخصی به دست می‌آید، اما تخلُّق و تربیت، خود هویتی مستقل از تعلیم، نیایش، روابط اجتماعی، سیاست و... دارد.

رسول خدا و ائمهٔ معصومین :، مسجد را محیطی برای موعظه و تربیت نفوس انسان‌ها قرار داده و در تزکیه و تطهیر وجود آنها همت می‌گماشتند. خطبه‌های سراسر پند و موعظه امیر مؤمنان 7 در نهج‌البلاغه، غالباً در مسجد کوفه ایراد شده است. در لسان روایات، تخلُّق به اخلاق حمیده و دوری از معاصی، یکی از دستاوردهای حضور در مسجد معرفی شده است. در حدیث مشهوری که از شش تن از معصومین : با تعبیرهای گوناگون نقل شده است، مستقیماً به این کارکرد اشاره شده: «من اختلف الی المساجد، اصاب احدی الثمان...، او یترک ذنباً خشیئاً، او حیاء؛ کسی که به مساجد رفت و آمد داشته باشد، به یکی از هشت [فایده] می‌رسد...، یا گناهی را از روی ترس [از خدا یا مردم] ترک می‌کند، یا با حیا می‌شود [از روی حیا الاهی، ترک معصیت می‌کند]».

۳.۴. کارکرد علمی- آموزشی

در منظومهٔ کارکردهای مسجد، نقش معرفت‌دهی و نشر علم به واسطهٔ این مکان مقدس، جلوهٔ ویژه و برجسته‌ای دارد. این کارکرد چنان برجسته است که می‌توان آن را جزء مهم‌ترین و اساسی‌ترین کارکردهای مسجد دانست. روایت مشهوری که از رسول اکرم 9 در این زمینه

۱. برای آشنایی با حدیث و شرح آن نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۱ (الف): ۱۲-۱۵؛ همو، ۱۳۷۱ (ب): ۲۸-۲۱.

وارد شده، گویای این اهمیت و جایگاه ویژه است:

رسول خدا ﷺ به سوی مسجد خارج شدند و هنگامی که در مسجد دو مجلس برپا بود - یکی مجلسی که در آن تفقه در دین کرده (تعلیم و تعلم دین) و دیگری مجلسی که به دعا و سؤال از خداوند مشغول بودند - پس حضرتش فرمود، هر دو مجلس به سوی خیر است، اما آنها مشغول نیایش پروردگارانند و آنها در حال تعلیم و تعلم و یاددهی و آگاهی‌بخشی به جاهل. آنها [اهل مجلس تعلیم و تعلم] برترند، من برای تعلیم فرستاده شدم. سپس در کنار آنها [گروه مشغول به علم‌آموزی] نشست.^۱

این کارکرد مسجد، در زمره مواردی است که به‌رغم فراز و فرود در دوره‌های مختلف تاریخ، در اغلب این دوره‌ها حفظ شده است. صفحات تمدن شکوهمند اسلامی در بردارنده نمونه‌های شایان توجهی از مساجد مهم و کارکرد آموزشی آنهاست که در بسیاری از آنها همچنان آموزش رواج دارد. مسجدالحرام، مسجدالنبی، جامع بصره، جامع کوفه، جامع فسطاط (جامع عمرو بن عاص)، مسجدالاقصی، جامع دمشق، جامع زیتونه، جامع قیروان، جامع منصور در بغداد، جامع قرطبه، جامع قرویین (فارس مراکش)، و جامع ابن طولون و جامع الازهر، از نمونه مساجدی هستند که دارای حلقات درس بوده‌اند (غنیمه، ۱۳۷۲: ۸۲-۶۱). در نگاهی تاریخی، آموزش‌های متعارف در مساجد، شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی، به ویژه قرآن، احادیث، احکام، اخلاق و علوم متعلق به آنها به‌ویژه علم کلام و فقه بوده است (شلیبی، ۱۳۶۱: ۹۶-۹۷).

به خاطر نهادینه شدن این کارکرد، ساختن کتابخانه در جوار مساجد، یکی از پدیده‌هایی است که در سده‌های مختلف دیده می‌شود و برخاسته از نیازمندی آموزش به کتاب و کتابخانه بوده است.^۲ کارکرد علم‌آموزی، چنان با مسجد گره خورده و جزء ناگسستی هویت آن شده است که حتی در برهه‌ای از زمان، این بحث در میان فقها مطرح می‌شود که آیا ساختن مدرسه جایز است یا خیر؛ یعنی بحث چنان می‌شود که با وجود مساجد، آیا

۱. «خرج رسول الله ﷺ فإذا فی المسجد مجلسان: مجلس یتفقهون، ومجلس یدعون الله ویسألونه، فقال: کلام المجلسین إلی خیر، أما هؤلاء فیدعون الله تعالی، وأما هؤلاء فیتعلمون ویفقهون الجاهل. هؤلاء أفضل، بالتعلیم أرسلت ثم قعد معهم» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۰۶).

۲. درباره کتابخانه‌های مساجد، نک: سباعی، ۱۳۷۳، این کتاب با نام نقش کتابخانه‌های مساجد در فرهنگ و تمدن اسلامی نیز به همت علی شکوئی ترجمه و سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی در همان سال منتشر کرده است. در زمینه کتابخانه‌های مساجد ایران نیز نک: آرمییان سردشتی، نادر، ۱۳۷۸.

ساختن مدرسه جایز است؟ (حسینی بوشهری، ۱۳۷۹: ۴۵). در حقیقت، اولین مکان‌های علم‌آموزی، مساجد بوده‌اند و همین امر سبب شد تا فقها ایجاد رقیبی مانند مدارس را برای مساجد، محل تأمل بدانند؛ چراکه پدید آمدن مدرسه یا مکتب، کاربری آموزشی مسجد را تا حد زیادی تحت الشعاع قرار می‌داد.

اوج کاربرد آموزشی مسجد در چهار سده اول بوده است و از سده چهارم به بعد، چون پاره‌ای از مدرّسان، بحث و گفت‌گو و مناظره را خلاف احترام مساجد و آن‌جا را مخصوص نماز و عبادت و نیاز می‌دانستند، از این‌رو محل تعلیم و تعلم را در مدارس قرار دادند و از آن تاریخ به بعد، بر تعداد مدارس در شهرها افزوده شد (سامی، ۱۳۵۲: ۳۵) روشن است که چنین تلقی انحرافی‌ای از کارکرد مسجد و منحصر کردن آن در نماز و نیایش، به افول نقش آفرینی مسجد در عرصه حیات علمی جامعه اسلامی انجامیده است.

۴.۴. کارکرد فرهنگی-تبلیغی

مراد از کارکرد فرهنگی-تبلیغی، استفاده از مسجد به عنوان پایگاه اطلاع‌رسانی و ابلاغ پیام است. در حقیقت، کارکرد فرهنگی-تبلیغی، نشان‌گر نقش آفرینی رسانه‌ای مسجد است و حتی عنوان «کارکرد رسانه‌ای» را می‌توان جایگزین عنوان «کارکرد فرهنگی-تبلیغی» کرد. نشانه‌های فراوانی در سیره معصومین، به‌ویژه در سیره نبی اکرم ﷺ وجود دارد که ایشان مسجد را به پایگاه اصلی ابلاغ پیام تبدیل فرموده‌اند. این پیام، تنها پیام وحی نبوده و ابلاغ هر نوع پیامی که مربوط به عموم جامعه باشد از این پایگاه رخ می‌داده است. این سنت نبوی سبب شد تا «مسجد»، اصلی‌ترین مکان شکل‌دهی افکار عمومی، فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی در تمدن اسلامی شود (الویری، ۱۳۸۵). ندای «الصلاة مع الجماعة» در عهد پیامبر و پس از آن، فراخوانی عمومی برای گرد هم آوردن مسلمانان در مسجد و آگاهی از امر مهم به هنگام اقامه نماز جماعت بوده است. پس از تشریح اذان، مردم در غیر اوقات نماز نیز با بانگ مؤذن به مسجد می‌آمدند (ابن سعد، ۱۳۶۳: ۱۴۶).

ابلاغ پیام، منحصر به مسلمانان نبود و غیرمسلمانان نیز از همین پایگاه، پیام اسلام را دریافت می‌کردند. پیامبر ﷺ در کنار یکی از ستون‌های مسجد که تا به امروز نیز به نام «اسطوانة الوفود» (ستون هیئت‌ها) شناخته می‌شود، هیئت‌های اعزامی‌ای را که از سوی قبایل گوناگون به مدینه می‌آمدند به حضور می‌پذیرفتند و با آنان به مذاکره‌های دینی و اجتماعی می‌پرداختند. گرچه این مذاکره‌ها از جنبه‌های سیاسی نیز برخوردار بود؛ ولی از آن رو که این هیئت‌ها معمولاً به منظور گرویدن به اسلام به مدینه می‌آمدند، بحث و گفت‌گو درباره معارف اسلامی، بخش‌های از این مذاکرات را به خود اختصاص می‌داد (نوبهار، ۱۳۷۳، ج: ۲، ۱۱۶).

رسول اکرم ۹، برای ابلاغ پیام، تنها از گفت‌وگو و سخن‌رانی بهره نمی‌گرفتند. روش‌های ابلاغ پیام در مسجد متنوع بود. ایشان محیط مسجد را کاملاً فرهنگی می‌دانستند و گاه با شیوه‌های فرهنگی غیرمستقیم، پیام‌های خود را به دیگران منتقل می‌فرمودند. برای مثال، در حضور آن حضرت و با اجازه ایشان، مسابقه‌هایی (مانند مسابقه شعر) در مسجد برگزار می‌شد و پیامبر ۹ نیز در آن‌جا شاهد بوده و گاه خود ایشان در اعطای جوایز و هدایا مشارکت می‌کردند (حسینی بوشهری، ۱۳۷۹: ۴۶). در کتب سیره و تاریخ پیامبر ۹، شواهد فراوانی یافت می‌شود که شعرا در حضور آن حضرت به سرودن اشعار می‌پرداخته‌اند. بلکه گاهی ایشان برخی از شعرا مانند «حسنان» را برای سرودن اشعار به مسجد دعوت می‌نمودند (نوبهار، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۵۰).

البته، هر نوع پیام‌رسانی در مسجد مورد تأیید نبوده و تنها پیام‌هایی که محتوای دینی و صبغه‌الاهی دارند باید از مساجد ابلاغ و اطلاع‌رسانی شوند. ابلاغ پیام‌های دنیوی و مادی از پایگاه مسجد، از جانب بزرگان دین نهی شده است. روایتی که در ادامه می‌آید، به روشنی گویای این مسئله است: «ان رجلاً جاء الی المسجد ینشد ضالّه له فقال رسول الله قولوا له لا ردّ الله علیک، فإنها لغير هذا بنیت قال ورفع الصوت فی المساجد یکره...»؛ مردی به مسجد آمد و با صدای بلند اعلام کرد که چیزی گم کرده است. پیامبر فرمودند به او بگویند خداوند آن‌را به تو باز نگرداند؛ چراکه مسجد برای کاری جز این بنا شده است. و همچنین فرمود: بلند کردن صدا در مساجد ناپسند است...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸: ۸).

کارکرد رسانه‌ای مسجد، در عصر حاضر که عصر ظهور انواع رسانه‌های جمعی است، هم‌چنان می‌تواند مورد توجه باشد؛ چراکه محیط مسجد، محیط رسانه‌ای خاصی است که در میزان اثرگذاری و نفوذ پیام، کمتر رسانه‌ای می‌تواند با آن رقابت کند. رهبر انقلاب بارها این نکته را به مبلغان دینی گوشزد نموده‌اند:

... شما این رسانه تبلیغی خودتان را مغتنم بشمارید... این منبر تبلیغ و این پایگاه عظیم تبلیغ مسجد و حسینیه و زیر خیمه امام حسین ۷ را قدر بدانید. این چیز بسیار نافذ و مؤثر و مبارکی است (بیانات در دیدار علما و روحانیون و مبلغان، ۱۳۷۸/۱/۲۳).

... من اعتقاد دارم که تبلیغ سنتی ما - که مسجد و منبر و سخنرانی روبه‌روست - بدیل ندارد؛ این را باید حفظ کنیم. این که شما بنشینید با یک نفر روبه‌رو صحبت کنید؛ نگاه شما به او بیفتد، نگاه او به شما بیفتد و نفس گرم شما به او برسد، این چیز خیلی خوبی است؛ این را باید حفظ کنیم؛ لیکن این کافی نیست (بیانات در دیدار علما و روحانیون کرمان، ۱۳۸۴/۲/۱۱).

۵.۴. کارکرد اجتماعی

منظور از کارکرد اجتماعی، استفاده از محیط مسجد برای تقویت ارتباطات انسانی مسلمانان و نهادینه کردن رابطه اخوت در میان آنهاست. مسجد، از ابتدا محلی برای شکل‌گیری اجتماع برادرانه و سرشار از مهر و عطف مسلمانان بوده است. همیاری و تعاون، نیکی و احسان، همدردی و مساوات، مشورت و نصیحت، رابطه و محبت و هر مفهوم دینی دیگری که به گونه‌ای در ذیل رابطه برادری معنا می‌یابد، در مسجد تجلی پیدا کرده و نظام ارتباطات اجتماعی در این مکان مقدس را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. بر همین مناسبت که بسیاری از مراسم‌ها در این مکان برگزار می‌شده و معصومین^{۱۰}، بر تبدیل شدن مسجد به پایگاه رابطه و مرادۀ برادرانۀ مؤمنین تأکید داشته‌اند. برای نمونه نقل شده است که «امام موسی کاظم ۷ برای یکی از فرزندانش ولیمه داد و اهالی مدینه را به مدت سه روز در مسجد و بازارها با فالوده اطعام کرد...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۸: ۱۱۰). همچنین رسول‌گرامی اسلام ۹، مسجد را محل مجالست و مؤانست خود با مردم، به‌ویژه مساکین و محرومان قرار می‌دادند. امام صادق ۷ از پدرش ۷ چنین نقل می‌فرماید: «مساکین در زمان رسول خدا ۹ در مسجد بیتوته می‌کردند و یک شب پیامبر ۹ با فقرایی که در مسجد بودند، نزدیک منبر در ظرفی غذا تناول فرمود...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۶: ۲۱۹).

یکی دیگر از مصادیق کارکرد اجتماعی مسجد در صدر اسلام، تبدیل آن به محل ارائه خدمات پزشکی و درمانی بوده است. بنا به نقل کتب تاریخ، درمان مجروحان جنگ در مسجد صورت می‌گرفته است (المنغازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۸۰).

ارائه خدمات درمانی، بعدها از رسیدگی به مجروحان جنگ نیز فراتر رفته و در برخی مساجد، شکل عام‌تری به خود گرفته است. برای مثال، بنابر نقل برخی مورخان، روزهای جمعه در جامع ابن طولون، نمازگزاران بیمار در محل خاصی مداوا می‌شدند و داروخانه‌ای نیز در همان جا نیازهای مردم را رفع می‌کرد (عریان، ۱۳۷۴: ۴۷).

از دیگر مصادیق فعالیت‌های اجتماعی در مساجد، مشاوره، راهنمایی و غمگساری از نمازگزاران است. رهبر انقلاب در این زمینه تأکیدات فراوانی، به‌ویژه خطاب به روحانیون مساجد دارند:

در دانشگاه‌ها و دیگر مراکز انسانی انبوه، مسجد می‌تواند جایگاه امن و صفا باشد، و امام جماعت، غمگساری و راهنمایی و همدلی را در کنار اقامۀ نماز، در آن مهبط رحمت و هدایت الهی به نمازگزاران هدیه کند (پیام به

پیش‌نمازی، یعنی آدم مسجد را واقعاً محل کار خودش بداند؛ قبل از وقت، حتی قبل از دیگران، به آن‌جا برود؛ اوضاع مسجد را ببیند؛ اگر اشکالاتی در وضع ظاهری مسجد هست، برطرف کند؛ سجاده‌اش را پهن نماید؛ منتظر مردم بماند که بیایند؛ با یک‌یک افرادی که می‌آیند، تا آن‌جا که می‌تواند، تماس بگیرد؛ به آنها محبت بکند؛ از آنها احوال‌پرسی نماید؛ اگر مشکلی دارند، در آن حدی که برایش می‌سور است، برطرف کند، نه این‌که پادوی کارهای خدماتی مردم بشود. در بعضی از مساجد، چنین چیزهایی وجود دارد که قطعاً غلط است. در آن‌جا بنشینند، مردم به او مراجعه نکنند، درد دل نکنند، خودش را بر مردم عرضه کند، در معرض مراجعات مردم قرار بدهد» (دیدار با اعضای شورای مرکزی نمایندگان ولی فقیه در دانشگاه‌های کشور، ۱۳۶۹/۷/۸)

البته، مشاوره دادن، منحصر به روحانیون و پیش‌نمازان مساجد نیست و افراد معتمد و کارشناسان خبره دیگر نیز می‌توانند در در کنار روحانی مسجد، این امر را به‌عهده گیرند. تشکیل دفتر مشاوره و راهنمایی در زمینه‌های مختلف - اعم از مشاوره خانواده، مشاوره درسی و... - ایده‌ای است که در این راستا قابل پی‌گیری است.

نمونه‌های فعالیت‌های اجتماعی و همکاری و تعاون مؤمنان حاضر در مسجد بسیار فراوان است و گاه از چارچوب نیازها و مصالح اشخاص فراتر رفته و وجهه اجتماعی تری به خود می‌گیرد. برای مثال، تأمین امنیت محلات محدوده مسجد، یکی از همین مصادیق است. رهبر انقلاب در این زمینه می‌فرماید:

لازم است با دخالت افراد دلسوز و متدین و همکاری و همفکری علماء و روحانیون و دیگر نخبگان و با محوریت مساجد، جلوی هرگونه هرج و مرج و قتل و تجاوز و غارت اموال عمومی و خصوصی گرفته شود و فضای امن و محیط آرام برای کلیه شهروندان به وجود آید تا ملت عراق بتواند در سایه وحدت و یکپارچگی، توانایی و آگاهی خود را به نمایش بگذارد (پیام به مردم عراق، ۱۳۸۲/۱/۲۴).

برخی از مصادیق کارکرد اجتماعی مسجد، هرچند ممکن است مستقیماً در سیره معصومین: دیده نشده باشد، اما با تکیه بر اصل این کارکرد و به‌منظور تبدیل مسجد به پایگاه روابط اجتماعی اسلامی، می‌توان ابتکاراتی مبتنی بر نیاز روز داشت. برای مثال، شاید بتوان اموری مانند تشکیل صندوق قرض‌الحسنه یا راه‌اندازی دفتری برای امور خیریه در

مسجد را مجاز دانست و اهالی مساجد محلات را در این امور همراه نمود؛ همان‌گونه که موارد یادشده، امروزه در مساجد بسیار دیده می‌شوند. البته، ذکر این نکته لازم است که انجام هر کاری نیاز به نظر کارشناسی کارشناسان دینی و بررسی فقهی دارد و بدون پشتوانه علمی، نمی‌توان انجام هر کاری را در مسجد مجاز دانست.

غرض از ذکر مثال‌ها و مصادیق کارکرد اجتماعی، افزون بر اثبات وجود این کارکرد در مسجد، اشاره به امکان خلاقیت و ابتکار در نقش‌آفرینی اجتماعی مساجد، به‌ویژه در عصر حاضر دارد.

۶.۴. کارکرد سیاسی

پیوستگی سیاست و دیانت، یکی از اصول تغییرناپذیر اسلام ناب محمدی ﷺ است که در همه مظاهر دینی خود را نشان می‌دهد. مسجد نیز از این قاعده مستثنی نیست و به‌عنوان اصلی‌ترین نهاد دینی در تمدن اسلامی، کارکرد سیاسی به خود گرفته است. بنیان نقش‌آفرینی سیاسی مسجد، از همان صدر اسلام گذاشته شد و با تدبیر شخص رسول اعظم ﷺ ، مسجد به‌عنوان کانون عبادت و بندگی، به کانون سیاست نیز تبدیل شد. همین رفتار، پیام پیوستگی سیاست و دیانت را در خود نهفته دارد.

اگر حکومت را به‌عنوان مهم‌ترین نهاد سیاسی جامعه در نظر بگیریم، بخش‌های مختلف سیره رسول‌گرامی اسلام ﷺ که به‌نحوی با مسئله حکومت‌داری مرتبط می‌شده و از طرفی در بستر مسجد رخ می‌داده است را می‌توان از منظر سیاسی تحلیل نمود. با این نگاه، بی‌تردید هسته اولیه حکومت نبوی در مسجد پی‌ریزی شد. پیامبر خدا ﷺ به هنگام مهاجرت از مکه به مدینه، «مسجد قبا» را بنا نهاد، بسیاری از تصمیم‌گیری‌های مهم سیاسی و اجتماعی در زمان پیامبر ﷺ در مسجد صورت می‌گرفت. اساساً مردم برای انجام هر امری، در مسجد گرد هم جمع می‌شدند و مرکز دیگری را نمی‌شناختند. پیامبر خدا ﷺ با سوق دادن امور به سمت مساجد، ظرفیت بالای این مرکز دینی را به مردم نشان می‌داد و عملاً بر تک بعدی بودن دین اسلام، خط بطلان می‌کشید (جوان‌آراسته، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

مسئله پیوند و پیوستگی سیاست و مسجد، نه تنها در سیره رسول اکرم ﷺ پررنگ است، که در میان دیگر معصومین نیز دیده می‌شود. ابن ابی‌الحدید، می‌نویسد:

وقتی مردم هجوم آوردند تا با امام علی ؑ بیعت کنند، آن حضرت امتناع ورزید ولی اصرارها در حدی بود که حضرت چاره‌ای نداشت. در این مرحله که مشروعیت الهی با مقبولیت عمومی همراه گشته و حجت بر آن حضرت تمام شد، امام حاکمیت را پذیرفت، ولی برای انجام بیعت،

فرمودند: «اگر به ناچار قرار است با من بیعت کنید، پس در مسجد؛ زیرا بیعت با من نباید به‌طور مخفی و پنهان باشد، بلکه باید با خواست مسلمانان و در ملأ عام و محل اجتماع مسلمین انجام گیرد». پس حضرت بلند شدند در حالی که مردم در اطرافش حرکت می‌کردند. تا داخل مسجد شدند، مردم از هر طرف بر سر حضرت ریختند و با ایشان بیعت کردند (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۹)

کارکرد سیاسی مسجد، فراز و فرودهایی در طول تاریخ داشته است. در برخی از ادوار، این کارکرد تا حدود زیادی به حاشیه رانده شده و از دایره نقش‌آفرینی‌های مسجد خارج گشته است. امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرماید: «مسجد محل این بود که مسائل سیاسی در آن مطرح بشود، مع‌الأسف مساجد را ما کاری کردیم که به کلی از مصالح مسلمین دور باشد» (موسوی‌الخمینی، نرم‌افزار صحیفه امام).

گرچه پس از دوره صدر اسلام، بسیاری از زمام‌داران به تضعیف نقش سیاسی مساجد پرداخته‌اند؛ ولی همه حکام سیاسی چنین سیره‌ای نداشته و در اقصی نقاط عالم اسلام، نشانه‌هایی از پیوند مسجد و حکومت دیده می‌شده است. برای مثال، در سال ۱۶۹ هـ ق در قاهره، جنب مسجد جامع جدید العسکر، دارالاماره‌ای در ارتباط مستقیم با مسجد ساخته می‌شود و ابن طولون، مسجدی می‌سازد که در بخش جنوبی آن، ساختمان حکومتی دارالاماره قرار دارد و این روش تا قرن‌ها میان زمام‌داران اسلامی متداول بوده که مساجدی مانند مسجد ارک از همین قبیل است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۸).

امام خمینی (ره) در عصر حاضر، به‌عنوان احیاگر پیوند سیاست و دیانت در جهان اسلام، نقش بی‌بدیلی در احیای کارکرد سیاسی مسجد دارد و بی‌گمان می‌توان ایشان را احیاکننده مساجد نامید. ایشان با قرار دادن مساجد به‌عنوان کانون مبارزات سیاسی خویش، بستر این احیاگری را فراهم آورد:

محراب یعنی مکان حرب، مکان جنگ، هم جنگ با شیطان و هم جنگ با طاغوت، از محراب‌ها باید جنگ پیدا شود، چنانچه پیش‌تر از محراب‌ها پیدا می‌شد، از مسجدها پیدا می‌شد، ای ملت؛ مسجدهایتان را حفظ کنید... تا این نهضت به ثمر برسد (موسوی‌الخمینی، نرم‌افزار صحیفه امام).

۷.۴. کارکرد نظامی

کارکرد نظامی مسجد را می‌توان بخشی از کارکرد سیاسی آن دانست؛ اما به‌دلیل بهره‌گیری فراوان از مسجد در این زمینه، به‌عنوان کارکردی مستقل به آن می‌پردازیم.

کتاب تاریخی‌ای که به قلم مورخان همه فرق اسلامی نگاشته شده، به این حقیقت اشاره دارد. به گفته این مورخان، پیامبر اعظم ۹ در بسیاری از موارد، مشاوره‌های مربوط به جنگ را در مسجد انجام می‌داده‌اند. سپاهیان اسلام نیز به هنگام اعزام برای غزوات و سریه‌ها در مسجد تجمع می‌کردند (جوان آراسته، ۱۳۸۶: ۱۴۷). برای مثال، بسیج سپاه اسلام برای جنگ احد، هنگامی بود که پیامبر نماز عصر را در مسجد خواندند و مردم مسلح در میان حجره و منبر پیامبر خدا ۹ آماده برای اعزام به جنگ بودند (المغازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۳).

در گزارش تاریخی یکی دیگر از جنگ‌های پیامبر ۹ نیز چنین آمده است: «حضرت پس از ورود به مسجد، چهار رکعت نماز گزارد، مردم همه جمع شده بودند، پیامبر فرمود: اسبش را بر در مسجد حاضر کنند و در حالی که به واسطه پوشیدن زره، جز چشمانش دیده نمی‌شد به سوی دشمن حرکت کرد» (المغازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۷۷).

کارکرد نظامی مسجد در صدر اسلام، موضوع پوشیده‌ای نیست که نیاز به اثبات تاریخی داشته باشد و نقل‌های رسیده در این زمینه به قدری زیاد است که به حد تواتر رسیده است. امام خمینی (ره) نیز با تکیه بر همین موضوع، به پیوستگی میان سیاست و دیانت اشاره کرده و می‌فرماید: «در صدر اسلام از همین مسجدها، جیش‌ها، ارتش‌ها راه می‌افتاد، مرکز تبلیغ احکام سیاسی و اسلامی بوده، هر وقت یک گرفتاری را طرح می‌کردند، صدا می‌کردند، الصلاة مع الجماعة، اجتماع می‌کردند» (موسوی‌الخمنی، نرم‌افزار صحیفه امام).

۸.۴. کارکرد قضایی

سابقه محل قضاوت قرار دادن مسجد، به عصر پیامبر اکرم ۹ بازمی‌گردد. در آن دوران، امور قضایی، فصل خصومات و محکوم ساختن بزه کاران، همگی در مسجد انجام می‌شده و این سخن، غیرواقعی نخواهد بود اگر بگوییم مسجد در آن روزها یک دادگستری به تمام معنا بوده است (نقی‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۸). چنانچه امام خمینی (ره) نیز به این امر اشاره دارد: «از این مسجدها همه چیز بیرون می‌رفت، مسجد محل قضاوت بود» (موسوی‌الخمنی، نرم‌افزار صحیفه امام). از جمله احادیثی که مؤید این کارکرد مسجد است، حدیثی از امام صادق ۷ است که فرمودند:

بِأَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ۷ حَكَّمَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ وَ قَضَى فِيهِ بَيْنَ النَّاسِ وَ دَكَّةَ الْقَضَاءِ مَعْرُوفَةً فِيهِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا...؛ امیرالمؤمنین ۷ در مسجد کوفه حکم می‌کردند و در آن، بین مردم قضاوت می‌نمودند و دکه قضااء^۱ در این مسجد تا به امروز معروف است.... (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸۰: ۳۶۲).

۱. محلی که حضرت علی (ع) بر آن می‌نشستند و قضاوت می‌کردند.

شایان ذکر است که تنها قضاوت کردن در مسجد جائز شمرده شده و استفاده از مسجد برای تبعات قضاوت-مانند اجرای حکم- در شرایطی مورد نهی قرار گرفته است. برای مثال، اجرای حدود از این سنخ است. بر پایه روایات، اقامه حدود در مسجد مکروه است. شکی نیست که اجرای حدود الهی، خون حیات را در رگ‌های جامعه گرم نگه می‌دارد اما با این همه، انجام آن در مسجد کراهت دارد. شاید یکی از فلسفه‌های این حکم آنست که مسجد را باید از هر چه ترس و رنجش در مردم ایجاد می‌کند، دور ساخت و از آن محلی امن برای همگان قرار داد تا با رغبت کامل به مسجد بیایند. مؤید این مطلب، احکام دیگری است که نسبت به مسجد وارد شده، مانند: کراهت نصب شمشیر در قبله مسجد و کراهت دعوا و نزاع در مسجد (مبلغی، ۱۳۷۶: ۷۹).

هر چند به کارگیری مسجد به عنوان محل قضاوت و دادرسی، در تاریخ اسلام ثبت شده است، اما برخی از فقها حکم به کراهت این امر داده‌اند. عمده دلیل صدور چنین حکمی، همراه بودن مجلس دادرسی با مشاجره و قیل و قال‌های طرفین دعوا در مجلس قضاست و از آنجا که حفظ حرمت مسجد امری لازم است، این حکم فقهی صادر شده است. به هر طریق میان فقها در این زمینه اختلاف دیدگاه وجود دارد و طرح دیدگاه‌ها و جمع‌بندی موضوع از حوصله این مقاله، خارج است (رستگار ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۷۳).

۹.۴. کارکرد اقتصادی

مسئله اقتصاد و ارتباط آن با مسجد، وجوه مختلفی دارد. در سیره معصومین: برخی از امور اقتصادی از طریق مسجد انجام می‌گرفته و در مقابل، از انجام برخی فعالیت‌های اقتصادی در مسجد نهی شده است.

پیامبر اکرم ۹ جمع آوری و توزیع زکات را از کانال مسجد انجام می‌داده‌اند و از این طریق، عملکرد اقتصادی را به مسجد ربط می‌دادند (حسینی بوشهری، ۱۳۷۹: ۴۶) یا برای مثال، ماجرای خاتم بخشی امیر مؤمنان ۷ در رکوع نماز که در مسجد رخ داد، از آن جهت که انفاق است و یکی از ابعاد انفاق نیز بعد اقتصادی آنست، نشانه پیوند مسجد با برخی از امور اقتصادی جامعه اسلامی است. نشانه‌های دیگری از سیره معصومین: و مسلمانان صدر اسلام می‌توان یافت که بر پیوند امور اقتصادی و مسجد دلالت دارد. برای مثال، مجاهدان جنگ‌های صدر اسلام، در مراجعت از جنگ‌ها پیش از این که به خانه‌های خود روند، در مساجد حضور می‌یافتند و به شکرانه این توفیق، سر به سجده گذاشته و اگر غنائمی نیز به همراه آورده بودند، مانند دیگر قسمت‌های بیت‌المال، در مسجد متمرکز می‌ساختند و در همان جا به تقسیم آن می‌پرداختند (نوری همدانی، ۱۳۷۱: ۱۸).

نقش آفرینی مسجد در حیطة اقتصاد، تنها به صورت مستقیم رخ نداده و نحوه معماری شهرهای اسلامی، سبب شده تا مسجد، که در طول ادوار مختلف، به واسطه حضور در قلب بازارهای اسلامی، تأثیر با واسطه‌ای بر اقتصاد مسلمین داشته باشد. در همه شهرهای اسلامی، از جمله مهم‌ترین بناهای شهر، مساجد، به‌ویژه مساجد جامع بوده‌اند. یکی از نتایج پیوند میان بازار و مسجد این بود که قوانین اقتصاد اسلامی اغلب خود به خود به اجرا در می‌آمد و بازاریان، به واسطه تردد به مساجد، هم احکام فقهی مربوط به خرید و فروش و معاملات را فرا می‌گرفتند و هم به واسطه حضور در فضای تزکیه‌کننده مسجد، کم‌تر به دام لغزش گناه‌های امور اقتصادی دچار می‌شدند. از این رو معاملات بازارهای اسلامی با اعتماد زیادی صورت می‌گرفت و مسلمانان، کار و تجارتشان را چیزی جدا از عبادت نمی‌دانستند (حسینی، ۱۳۸۶: ۸۷). شاید به واسطه همین ارتباط تنگاتنگ است که برخی از صاحب‌نظران، ظرفیت‌های مسجد در نقش آفرینی اقتصادی در بافت اجتماعی جامعه اسلامی را بسیار فراتر از کارکردهای ابتدایی و مقدماتی در حوزه اقتصاد برشمرده و نقش توسعه‌محور و اساسی برای آن در نظر گرفته‌اند (احمدی، ۱۳۸۳: ۳۶۶).

با همه پیوستگی‌های میان اقتصاد و مسجد، برخی از امور اقتصادی نیز وجود دارد که از انجام آنها در مسجد، به صراحت، نهی شده است. خرید و فروش، یکی از این امور است:

ابوذر می‌گوید: پیامبر ﷺ به من فرمود، «ای اباذر! هر کس که دعوت‌کننده الاهی را اجابت و مساجد خدا را به نیکی آباد کند، پاداش او از جانب خداوند بهشت است. گفتم: پدر و مادرم به فدایت! ای رسول خدا! چگونه مساجد خدا آباد می‌شود؟ فرمود: در آنها صدا بلند کرده نشود و در آنها مشغول امور باطل نشوند و در آنها خرید و فروش نشود...^۱

به هر طریق، تعیین ملاک فقهی جواز یا عدم جواز مصادیق فعالیت‌های اقتصادی مختلف در مسجد، نیاز به بررسی فقهی صاحب‌نظران این حوزه است، ولی آنچه مسلم است آنست که این کارکرد، جزء کارکردهای پذیرفته‌شده و مسبوق به سابقه در سیره بزرگان دین است.

۱۰.۴. کارکرد الگوسازی جامعه نمونه در مقیاسی کوچک

همه کارکردهایی که پیش از این گفته شد، نشان از آن دارد که مسجد، مکانی چندوجهی

۱. «يَا أَبَا ذَرٍّ مَنْ أَحَابَّ دَاعِيَ اللَّهِ وَأَحْسَنَ عِمَارَةَ مَسَاجِدِ اللَّهِ كَانَ ثَوَابُهُ مِنَ اللَّهِ الْجَنَّةَ فَقُلْتُ يَا أَبَاي وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يُعْمَرُ مَسَاجِدُ اللَّهِ قَالَ لَا تَرْفَعُ فِيهَا أَصْوَاتٌ وَلَا يُخَاضُ فِيهَا بِالْبَاطِلِ وَلَا يُشْتَرَى فِيهَا وَلَا يُبَاعُ...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸۰: ۳۶۹).

برای پرداختن به بسیاری از ابعاد حیات فردی و اجتماعی مسلمین است. توجه به پاسخ این پرسش که چرا بسیاری از ابعاد حیات انسان در خانه خدا نیز حضور دارد و کارکردهای این مکان شریف، بسیار فراتر از دیگر عبادت‌گاه‌های رایج است، ما را به دو نکته می‌رساند: نخست آن که تجمیع این کارکردها در پرستشگاه حضرت حق، بدین معناست که هیچ ساحتی از ساحات زندگی بشر خارج از دایره زندگی الهی نیست و همه ابعاد حیات، در سعادت اخروی انسان نقش دارند؛ نکته دوم آن که شاخص‌های حیات طیبه انسان - چه در مسجد و چه در خارج از آن - همان شاخص‌هایی‌اند که در اجتماع مؤمنین در مسجد لحاظ شده است. به عبارتی، مؤلفه‌های ارزشی سفارش شده برای استفاده از مسجد، همان مؤلفه‌های ارزشی مورد سفارش در تمام طول زندگی‌اند. این بدین معناست که اجتماع کوچکی که در شبانه‌روز، پنج نوبت در مسجد تشکیل می‌شود - در صورت رعایت ضوابط و دستورات شارع مقدس - نمونه آرمانی یک جامعه اسلامی است. مؤمنین می‌توانند با الگو گرفتن از این جامعه کوچک و تمرین زندگی الهی در زمان‌های کوتاه حضور در مسجد، زمان‌های خود در خارج از آن را نیز مانند زمان حضور در آن بگذرانند.

این تحلیل می‌تواند بیان‌گر کارکرد دیگری برای مسجد باشد که جامع همه کارکردهای پیشین نیز هست و به نوعی نتیجه آنهاست. این کارکرد، «عرضه الگویی از جامعه مطلوب دینی در مقیاس کوچک و فراهم آوردن فضایی مناسب برای تمرین شهروندی در جامعه دینی است (الویری، ۱۳۸۶: ۱۰۴-۱۰۶).

یکی از راه‌کارهای اسلام برای تحقق آرمان‌های کلان خود، تکیه بر نمونه‌های خرد و تحقق آن آرمان‌ها در محدوده‌ای کوچک و اثبات امکان‌پذیری آن و سپس تعمیم این تجربه موفق در مقیاسی گسترده‌تر است. پیامبر اکرم ﷺ راهی سخت و دشوار برای ساختن جامعه‌ای الگو و اسوه و امتی وسط پیش روی داشت و یکی از مهم‌ترین و شاید مهم‌ترین دشواری پیش‌روی پیامبر ﷺ در این مسیر، هم‌ساز کردن ساکنان نواحی مرکزی شبه جزیره عربستان با جامعه مطلوب بود. یکی از سودمندترین و اثربخش‌ترین اقداماتی که می‌توانست به این هدف کمک کند، طرح الگویی در مقیاس کوچک‌تر از جامعه مطلوب و فراهم آوردن فضایی مناسب برای تمرین و ممارست زندگی در این الگوی کوچک، به منظور آماده شدن تاریخی برای شهروندی در جامعه مطلوب و مورد نظر پیامبر بود (همان).

این سازوکار، مربوط به دوره صدر اسلام نیست و در همه تاریخ می‌تواند سریان داشته باشد. مدیران جامعه، از فرصت «مسجد» می‌توانند به‌عنوان زمینه‌ای برای جامعه‌سازی مطلوب بهره‌برند و همان راهبرد نبوی را در ساختن بنیان‌های جامعه به کار گیرند.

۵. بررسی اجمالی سیر تطورات تاریخی کارکردهای مسجد

در تبیین تحولات مسجد در بستر تاریخ، آنچه بیش از همه رخ می‌نماید، سه چیز است: نخست، پایداری حیات مسجد و حضور همیشگی آن در جوامع اسلامی در هر عصر و دوره؛ دوم، تغییرات کارکردی مسجد در هر دوره تاریخی و فراز و فرود در هر یک از کارکردهای ده‌گانه‌ای که پیش از این ذکر شد؛ و سوم، تغییر و تحول در وجهه تمدنی مسجد، یعنی ظاهر و قالب آن که غالباً با نحوه معماری و شیوه ساخت مساجد مرتبط است. آنچه پیش از این به‌عنوان کارکردهای مسجد تبیین شد، می‌تواند به‌عنوان یکی از شاخص‌های تحلیل، برای تبیین تحولات تاریخی حیات مسجد در جامعه اسلامی مد نظر قرار گیرد. بر همین مبنا و با مطالعه تحولات مسجد، می‌توان ادوار ذیل را برای آن در نظر گرفت:

۱.۵. دوران صدر اسلام

این دوره، دوره تولد مسجد و رشد و بالندگی آن است که عمدتاً به‌واسطه نقش آفرینی پیامبر اسلام ﷺ و نظارت مستقیم ایشان بر مسجد، این مکان مقدس، به اوج جایگاه خود در جامعه اسلامی دست یافته است. در این دوره، تمامی کارکردهایی که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، حضوری پررنگ در مسجد داشته‌اند.

به فراخور کارکرد «الگو سازی جامعه نمونه در مقیاسی کوچک» که پیش از این برای مسجد تبیین شد، یکی از ویژگی‌های بارز مساجد این دوره، سادگی معماری و پرهیز از تجمل‌گرایی افراطی است تا این سبک از معماری و نحوه آرایش مکانی، الگویی برای سادگی توأم با زیبایی در دیگر مکان‌های زندگی جامعه دینی قرار گیرد. شیوه ساخت و چگونگی معماری مسجد، برای معصومین : اهمیت فراوانی داشته است. دقت در کوچک‌ترین و ظریف‌ترین دقایق معماری و صدور امر و نهی‌هایی برای رعایت بایدها و نبایدهای معماری، نشان از حساسیت این مسئله دارد.

توصیه‌ها و اوامری در روایات معصومین : درباره چگونگی ساختن مساجد ذکر شده که از آن جمله، نهی از زینت مسجد با طلا و نقش و نگارهای مختلف، نهی از ساختن مناره‌های بلند، نهی از کنگره‌دار کردن دیوارها و بنای مسجد، نهی از ساختن محراب، نهی از ساختن مقصوره (اتاقک پیش‌نماز)، کراهت درخت کاری در مسجد و... است که همگی در زمره احکام فقهی مسجد قرار می‌گیرند. (نوبهار، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۲-۲۶۱).

۲.۵. دوران فتوحات و آغاز ارتباط مسلمانان با دیگر تمدن‌ها

پس از آغاز لشکرکشی خلفا به اقصی نقاط عالم، مسلمانان با فرهنگ و تمدن دیگر ملل آشنا

شدند و همین امر سبب شد تا انحرافات بزرگی در شکل و محتوای مساجد ایجاد شود و این امر از دو زمینه اصلی سرچشمه می‌گرفت. نخست، مشاهده نحوه ساخت و ساز عبادت‌گاه‌های اهالی ادیان دیگر و الگوگیری از آنها و دوم، انحرافات فکری و رفتاری حاکمان پس از رسول اکرم ﷺ و بدعت‌گذاری‌های پی‌درپی امرای بلاد اسلامی در استفاده از مساجد. این دوره را به حق باید دوره آغاز افول و انحراف مسجد از جایگاه دینی خود دانست. شواهد تاریخی فراوانی از اقدامات انحرافی این دوره وجود دارد. اقداماتی که کارکردهای مسجد را از موضع اصلی خود خارج نمود. این رویکرد مربوط به منطقه خاصی از جهان اسلام نبود و در همه اقصی نقاط بلاد اسلامی، چنین رویکردی در حال رشد بود. برخی از وقایع تاریخی که مبین این تحولات است به شرح ذیل‌اند:

در دوره عثمان بر مساحت مسجدالنبی افزوده شد. در این دوره مسجد را سفیدکاری کردند و سنگ‌های منقوش در عمارت آن به کار بردند و به جز از طرف شرقی، از دیگر جهات، آن را توسعه دادند و ستون‌های سنگی در آن کار گذاشتند. در زمان خلفای بنی‌امیه، دلبستگی به زر و زیور دنیا فزونی گرفت و به تبع، جایگاه و نقش اصلی و مهم مساجد خود - به‌عنوان کانون هدایت و رهبری جامعه در ابعاد سیاسی و اجتماعی - کم‌فروغ شد و به جای آن، کاخ‌ها و دارالحکومه‌ها سر برافراشتند (پژوهشی از کمیسیون اجتماعی مرکز رسیدگی به امور مساجد، ۱۳۷۰: ۳۸).

معاویه در دوران حکومت خویش، بدعتی بنا نهاد و «مقصوره» را به مساجد افزود که به سبب آن ملامت بسیار شد. «مقصوره» مکانی در داخل مسجد بود که اطراف آن حصاری بود و به خلیفه اختصاص داشت. مقصوره برای حفظ جان خلیفه ساخته شد (همان). نخستین مسجدی که در نواحی مفتوح بنا شد، مسجدی بود که عتبه‌بن‌غزوان در بصره بنیان کرد که از گل و خشت ساخته شده و طاقش از علف پوشانده شده بود. مسجد کوفه را که به شیوه ساده بنا شده بود، زیادبن‌ابیه - حاکم معاویه - از نو به شیوه ساسانی ستون‌نهاد و در آفریقا و مصر نیز در ابتدا، مساجد ساده بنا شد، اما بعدها عمروعاص، منبری که پادشاه مسیحی برای او به ارمغان آورده بود را در مسجد مصر قرار داد. در ایران نیز سعد بن ابی‌وقاص، ایوان شاهنشاهی ایران را محل عبادت قرار داد. در دمشق، ولید اول، کلیسای قدیس یوحنا را از نو ساخت و آن را مسجد نامید. در حمص، ساختمانی بود که هم به‌عنوان مسجد و هم کلیسا از آن استفاده می‌شد (همان).

ابن ابی‌عمر از خلفای اموی آندلس (۳۶۶-۴۰۰هـ.ق) در سال ۳۸۷هـ.ق کلیسای سنتیاگو را که زیارت‌گران از اقطار اروپا بدان‌جا می‌شدند ویران کرد و آن‌گاه در حالی که گروه فراوان اسیران مسیحی، درها و ناقوس‌های کلیسا را پیشاپیش او حمل می‌کردند، پیروزمندانه به قرطبه

بازگشت. درهایی که از کلیسای سنتیاگو آورده بود در مسجد بزرگ پایتخت نصب شد و ناقوس‌ها را در بناهای اسلامی به جای چراغ به کار بردند و مسیحیان را به همان حال که زنجیر به پا داشتند به تعمیر مسجد گماردند (همان: ۳۹).

مسجد جامع دمشق - معروف به مسجد بنی‌امیه - از باشکوه‌ترین مساجد دنیا و از حیث زیبایی از بی نظیرترین‌هاست که به دست ولید بن عبدالملک بن مروان ساخته شد. او از امپراطور روم در قسطنطنیه درخواست کرد که صنعتگران آن‌جا را برای او بفرستند. دوازده هزار صنعتگر از روم به دمشق آمدند و بنای مسجد را با صفحه‌های طلایی معروف به نیفساء و موزاییک که با رنگ‌های گوناگون غریب و زیبا برآمیخته بود، تزیین کردند (همان). گنبد مساجد به تقلید از کلیساهای شام ساخته شد. در تاریخ چنین ذکر شده است که نخستین گنبد بنا شده به دست مسلمانان، گنبد مسجد الاقصی است که به فرمان ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶ هـ.ق) بنا شد (عریان، ۱۳۷۴: ۴۷).

آنچه گفته شد، تنها نمونه‌ای از موارد ذکر شده درباره مساجد است. تاریخچه بسیاری از مساجد مهم جهان اسلام ثبت و ضبط شده و مطالب ذکر شده در مورد آنها، نشان از انحرافات دارد که در ابتدا بدان‌ها اشاره شد.

۳.۵. دوران پس از فتوحات تا آغاز جنبش‌های سیاسی دینی

پس از انحرافات پیش آمده در دوره فتوحات و خلفای پس از رسول اکرم ۹، دوره رکود طولانی‌ای بر مساجد حاکم می‌شود و انحرافات پیش آمده در مساجد نهادینه می‌شوند. بسیاری از کارکردهای مسجد در این دوره رو به افول می‌گذارند و به حاشیه می‌روند و یا در موضعی غیر از موضع حق به کار می‌روند. کارکرد سیاسی مسجد یکی از این موارد است که شرح آن پیش از این گذشت. حتی برخی از کارکردها که ربطی به معادلات قدرت ندارند، مانند کارکرد علمی-آموزشی مسجد، بر اثر عواملی چون ظهور رقیبان جدی (مدرسه و مکتب) یا اعتقاد به بی‌حرمتی به مسجد در صورت برگزاری جلسات درس و بحث در آنها، به حاشیه رانده می‌شوند. البته، برخی از کارکردها جایگاه خود را هم‌چنان حفظ می‌کنند. کارکرد نیایشی-عبادی مسجد، همیشه و در همه ادوار حضور داشته است. همچنین کارکرد قضایی مسجد در اغلب دوران‌ها از جمله این دوره حضور دارد. به گفته مورخان، مسجد هیچ‌گاه نقش اساسی خود را در برگزاری مجالس حکم و قضا و تشکیل جلسات دیوان مظالم و رسیدگی به تخلفات و امور قضایی از دست نداد و خلفا و امرا در روزهای معینی از هفته، شخصاً در مسجد حضور می‌یافتند و به این امور می‌پرداختند (ابراهیم حسن، ۱۳۶۹: ۴۰۰).

همچنین رویه معماری غیراسلامی و بدعت‌های مغایر با سنت پیامبر ﷺ در ساخت مسجد، در این دوره نیز ادامه دارد. اغلب مساجد تاریخی جهان اسلام در سده‌های مختلف، نشانه‌هایی از انحرافات نهادینه‌شده در معماری اصیل دینی را دارند. این مسئله در مساجد بزرگ ایران نیز دیده می‌شود. مساجد تاریخی مربوط به دوران حکومت سلسله‌هایی چون زندیه در شیراز یا صفویه در اصفهان و... اثری از سادگی و بی‌آلایشی مسجد رسول اکرم ﷺ را ندارند و سرشار از نقش و نگار و نمادهایی چون مناره‌های بلند و گنبد‌هایی هستند که اصولاً در معماری ساده صدر اسلام جایی نداشته و گاه از آنها نهی نیز شده است. در مجموع این دوره را می‌توان دوره رکود مسجد و تقلیل کارکردی آن دانست.

۴.۵. دوران جنبش‌های سیاسی امت اسلامی

این دوره با ورود مدنیت مدرن به جهان اسلام و ظهور تمدن غرب از یک طرف و آغاز جنبش‌های سیاسی آزادی‌خواهانه و گاه مبتنی بر اهداف اسلامی در برخی از نقاط جهان اسلام، روبه‌رو است. در ایران، می‌توان بارزترین جلوه این دوره را دوران مبارزات مربوط به مشروطیت دانست. از آن‌جا که در بسیاری از این جنبش‌ها، حرکت‌های سیاسی مردم باگرایش‌های مذهبی و دینی آنها گره خورده بود، مسجد به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین نهادهای مذهبی در جامعه، در فرایند مبارزات نقش آفرینی کرده است. در مبارزات مشروطه ایران، از آنجا که عالمان و فقیهان شیعه در برهه‌ای از زمان، نقش ویژه و محوری‌ای در مبارزات داشتند، پایگاه راهبری خود را مساجد و حوزه‌های علمیه قرار دادند. در خارج از ایران نیز افرادی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، حسن البنا، محمد عبده، اقبال لاهوری و... از مسجد به‌عنوان پایگاهی برای آغاز جنبش‌های سیاسی اصلاحی در سده‌های اخیر استفاده کرده‌اند (عابدی جعفری، ۱۳۸۴: ۹۸).

به‌طور کلی، این دوره تاریخی از حیات مسجد را می‌توان دوران بازگشت به کارکردهای غیرفردی مسجد برشمرد. در این دوره، زمزمه‌های احیای مسجد و بازگشت آن به کارکردهای اصیل خود به گوش می‌رسد؛ هرچند هم‌چنان تا بلوغ و شکوفایی مسجد فاصله زیادی وجود دارد. از نظر سبک معماری نیز همچنان رویه پیشین وجود دارد و تغییری در جهت‌گیری‌های کلی مسجدسازی مشاهده نمی‌شود.

۵.۵. دوران پس از انقلاب اسلامی در ایران

انقلاب اسلامی ایران، آغاز اوج‌گیری حضور دین در همه عرصه‌های حیات بشر معاصر است و در این انقلاب، مسجد نیز به‌عنوان اصیل‌ترین نهاد دینی، هویت اصیل خویش را باز می‌یابد.

امام خمینی (ره) به‌عنوان رهبر این انقلاب، خاستگاه نهضت خویش را مسجد قرار می‌دهد و با استراتژی «هر مسجد یک سنگر» انقلاب خویش را به‌پیش می‌برد: «مساجد سنگر است، سنگرها را پر کنید» (موسوی‌الخمنی، نرم‌افزار صحیفه امام) رهبر انقلاب در تشریح نقش مسجد در پیروزی انقلاب اسلامی می‌فرماید:

انقلاب از خانه مذهب - یعنی مسجد و مدرسه دینی - آغاز شد و جهت‌گیری مذهبی در انقلاب روزه روز افزایش پیدا کرد و نقش مذهب و ارزش‌های معنوی، آن قدر قوی شد که کسانی را به میدان انقلاب کشاند که معمولاً در هیچ انقلابی، این‌گونه آدم‌ها به میدان نمی‌آیند. حتی افراد مسن و بی‌خبر از مسائل سیاسی و آدم‌هایی را که در شهرها و روستاهای دورافتاده زندگی می‌کنند، به میدان انقلاب و مبارزه کشاند (خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۶۸/۱۱/۲۰).

مساجد توانستند نارسایی نبود تشکیلات در انقلاب اسلامی را جبران کنند و به پایگاه سامان‌دهی و انسجام نیروهای مردمی بدل شوند. در این برهه، مساجد نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت کادرهای اصیل اسلامی داشتند و بستری برای کادرسازی در انقلاب فراهم آوردند. تاریخ، مبارزات علنی رژیم پهلوی با مساجد را به‌فراموشی نخواهد سپرد، مبارزاتی که گاه تا به آتش کشیدن مساجد پیش رفت. از آن جمله، به آتش کشیدن مسجد جامع کرمان^۱ است. با پیروزی انقلاب و افزایش موج بیداری اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی ایران در سراسر جهان اسلام، روند احیای جایگاه مسجد، از ایران به دیگر نقاط بلاد اسلامی نیز تسری یافته و جوانان و مبارزان کشورهای اسلامی، به باز تعریف نقش مسجد در حیات فردی و اجتماعی خویش اقدام نمودند. رهبر انقلاب، در این باره می‌فرماید:

شعائر اسلامی و مساجد و نمازهای جمعه و عزاداری‌ها، از جمله عواملی است که در پیروزی انقلاب و تداوم آن، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است. ملت‌های مسلمان، اکنون در همه جای عالم، با بهره‌گیری از تجربه ملت ایران به مساجد و شعائر دینی اهتمام خاصی نشان می‌دهند. نهضت فلسطین

۱. در روز بیست و چهارم مهر ۱۳۵۷ که حدود ۲۰ هزار نفر از مردم کرمان به منظور بزرگداشت اربعین شهدای هفدهم شهریور تهران و اولین سالگرد شهادت آیه‌الله حاج سیدمصطفی خمینی - به دعوت علما و روحانیون کرمان - در مسجد جامع اجتماع کرده بودند. این مسجد به دست عوامل رژیم پهلوی به آتش کشیده شد (به نقل از: دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ج ۶).

و بسی نهضت‌های دیگر، امروزه از مساجد و نمازهای جمعه و جماعت، نیرو و توان می‌گیرد. سزاوار است که ملت عزیز ایران، نقش این شعائر را همواره به یاد داشته باشد (پیام به ملت ایران، در چهلمین روز ارتحال امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸/۴/۲۳).

ناگفته نماند که حیات مسجد در دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، خود دارای تطورات مختلفی بوده است. نقش آفرینی مسجد در همه ادوار سالیان پس از انقلاب، به یک اندازه مطلوب نبوده و این مسئله با ضعف‌ها و کاستی‌هایی در برخی از برهه‌ها روبه‌رو بوده است، اما در قیاس با دوره‌های مختلف تاریخی، می‌توان دوره انقلاب اسلامی و پس از آن را در مجموع، دوران احیاء مسجد و شکوفایی مجدد ظرفیت‌های آن در کشور به حساب آورد. در همه سال‌های پس از انقلاب، کارکرد عبادی-نیایشی مسجد به‌قوت خویش باقی است و در برخی دوره‌ها، در این زمینه نیز جهش‌های چشم‌گیر و غیرقابل مقایسه‌ای با سال‌های پیش از انقلاب دیده می‌شود. پدیده «اعتکاف» در سال‌های اخیر، یکی از این نمونه‌هاست. در دهه اول انقلاب اسلامی، به‌واسطه پیوند مسجد با فعالیت‌های انقلابی مردم، تقریباً همه کارکردهای مسجد به‌صورت خودجوش و فارغ از سیاست‌گذاری‌های رسمی و سازمانی، به منصفه ظهور می‌رسد. آنچه پیش از این در مورد وضعیت مساجد در دوران انقلاب اسلامی گفته شد، ناظر به همین دهه است.

در این دهه، مساجد نقش ویژه‌ای در تک‌تک وقایع و رویدادهای ملی و اسلامی بازی کردند. مساجد، افزون بر ایفای نقش عبادی-نیایشی خود، پایگاه سوادآموزی و نهضت مبارزه با بی‌سوادی، پایگاه آموزش و سازماندهی نیروهای داوطلب و بسیجی برای اعزام به جبهه‌های جنگ، پایگاه حفظ امنیت شهری و محلات در قالب کمیته انقلاب و نهاد بسیج، پایگاه سازماندهی و اعزام جهادگران جهادسازندگی به روستاها و نقاط محروم کشور، پایگاه فعالیت‌های فرهنگی-تربیتی به‌ویژه برای جوانان و نوجوانان، پایگاه جمع‌آوری کمک‌های مردمی در مناسبت‌ها و حوادث مختلف، پایگاه اخذ رأی در انتخابات گوناگون، مبدأ راه‌پیمایی‌ها و تجمع‌های انقلابی و حتی در برهه‌ای، بخشی از پایگاه اقتصادی دولت در دوران عرضه کوپنی ارزاق و تشکیل ستاد بسیج اقتصادی بوده است.

اما این شور و سرزندگی مساجد در دهه‌های بعدی با تغییراتی روبه‌رو می‌شود. در دهه دوم انقلاب، عواملی چون «اتمام جنگ و حذف خودبه‌خودی مساجد به‌عنوان حلقه واسط میان مردم و جبهه‌ها»، «تغییر نهاد جهادسازندگی به وزارت خانه و کاهش مشارکت مردمی در سازندگی کشور و بالتبع، حذف مسجد به‌عنوان پایگاه اعزام مردمی به روستاها و مناطق

محروم»، «آغاز برنامه‌های توسعه و قدرت یافتن نهادهای آموزشی رسمی و بالتبع، به حاشیه رانده شدن نقش نهضت سوادآموزی و حذف مسجد به عنوان مکان تحصیل مردم»، «شکل‌گیری نهادهای رقیبی هم‌چون کانون‌های فرهنگی و فرهنگ‌سراها برای مساجد»، «بروکراتیک شدن ساختار نهادهایی چون بسیج و تبدیل آن از یک نهاد مردمی به سازمان رسمی» و...، سبب کم‌رنگ‌تر شدن کارکردهای مختلف مسجد شده‌اند. البته، کارکردهای مذکور به طور کامل از مساجد رخت نمی‌بندند، بلکه به واسطه تغییرات سیاسی-اجتماعی این دهه، غالباً تضعیف می‌شوند.

دهه هشتاد شمسی، دوران استقرار و تثبیت دهه پیشین است و تحول جدی و جدیدی در شرایط کارکردی مساجد رخ نمی‌دهد. البته، برخی تغییرات، همچون انحلال «وزارت جهاد سازندگی» و بسته شدن پرونده این نهاد انقلابی در دوران اصلاحات، آخرین بارقه‌های امید برای پیوند مردم و حاکمیت از طریق مساجد را خاموش می‌کند و در ادامه، شکل‌گیری نهاد جایگزینی به نام «بسیج سازندگی» با تدبیر رهبر انقلاب، افق جدیدی برای احیای مجدد جهادسازندگی دهه اول انقلاب می‌گشاید و بالتبع زمینه احیای برخی کارکردهای مسجد فراهم می‌شود، لکن به دلیل نوپا بودن این نهاد و زمان‌بر بودن بازتعریف نهادی انقلابی-مردمی در شرایط سیاسی-اجتماعی کشور، اثرات شکل‌گیری این نهاد در احیای برخی کارکردهای مسجد، چندان چشم‌گیر نیست.

اکنون در دهه چهارم انقلاب که دهه «پیشرفت و عدالت» نامیده شده، نقش مساجد با توجه به متغیرهای مختلفی - اعم از «نحوه سیاست‌گذاری و عملکرد نهادهای متولی اداره مساجد»، «نحوه فعالیت نهادهای مرتبط با مساجد (مانند بسیج مستضعفین و کانون‌های فرهنگی مساجد)»، «ظهور رقبای جدید برای مساجد» و «فرهنگ عمومی و اقبال مردمی به حضور در مساجد» - در معرض تغییر و تحول است.

۶. جمع‌بندی

در یک نگاه کلان، پس از انقلاب اسلامی، وضعیت مساجد از حیث تحقق کارکردهای ده‌گانه «عبادی-نیایشی (عبادت به معنای خاص)»، «اخلاقی- تربیتی»، «علمی-آموزشی»، «فرهنگی-تبلیغی»، «اجتماعی»، «سیاسی»، «نظامی»، «قضایی»، «اقتصادی» و «الگوسازی جامعه نمونه»، نسبت به تمام دوره‌های تاریخی تحولات مسجد - به غیر از صدر اسلام - مطلوب و قابل دفاع است. اما روشن است که تا وضعیت آرمانی و نقطه اوج جایگاه این نهاد مقدس فاصله زیادی وجود دارد. در پی این فاصله و به خاطر تضعیف نقش آفرینی مثبت مساجد در

ادواری از انقلاب اسلامی، رهبر انقلاب نسبت به این مسئله واکنش نشان داده و خطرات این رویه را گوشزد کرده‌اند:

در دوره‌های پیش از انقلاب، عالمی به مسجد می‌رفت، نمازی می‌خواند و مسئله‌ای می‌گفت؛ در ایام مخصوص هم یک منبری دعوت می‌شد و سخنرانی می‌کرد. اگر امروز - که روز حاکمیت اسلام و ارزش‌های اسلامی است - مساجد به همان شکل، بلکه در مواردی با افت کیفی و کمی اداره بشود، آیا این مقتضای حق و مصلحت است؟ آیا این پیشرفت است؟ پس «من استوی یوماه فهو مغبون» یعنی چه؟ (سخنرانی در دیدار با جمعی از روحانیون، ائمه جماعات و وعاظ، ۱۳۷۰/۱۲/۱۴).

در برخی از گزارش‌های رسیده از وضعیت مساجد، آمارهای نه‌چندان مطلوبی از وضعیت مساجد ارائه شده است.^۱ عامل شکل‌گیری این وضعیت، تنها کاستی و نقص در قوانین و سیاست‌های تدوین شده نیست، بلکه عوامل دیگری چون شیوه اجرای سیاست‌ها، فرهنگ عمومی، ظهور رقبا جدید برای مساجد و... در این شرایط نقش دارند.

در صورت عدم سیاست‌گذاری دقیق و صحیح، مسجد در رقابت با نهادهای رقیب، جایگاه اصلی خود را در جامعه از دست خواهد داد و به حاشیه رانده می‌شود. ظهور انواع رقبا که بعضاً بسیار قدرتمند نیز هستند، مستلزم آنست که در فرایند برنامه‌ریزی، به مسائلی

۱. برای مثال، سازمان تبلیغات اسلامی در سال ۱۳۷۴ در مطالعه‌ای نظری، به بررسی علل کاهش حضور مردم در مساجد پرداخته است. در این تحقیق از تغییر نیازهای مردم و نداشتن تناسب کارکردهای مسجد با نیازهای فعلی مردم به عنوان علل خلوت بودن مساجد در حال حاضر یاد شده است. این سازمان هم چنین در تحقیقی که در سال ۱۳۷۶ در تهران انجام داد به بررسی مسئله حضور جوانان در مسجد، وضع مساجد موجود از دیدگاه جوانان و نگرش جوانان درباره مسجد پرداخت؛ این تحقیق که از نوع تحقیقات توصیفی است، به روش پیمایشی و با استفاده از پرسش‌نامه بر روی یک نمونه ۶۵۰ نفری شامل جوانان ۱۵ تا ۲۵ ساله صورت گرفت. طبق یافته‌های این تحقیق، با افزایش سن و میزان تحصیلات، از میزان حضور در مساجد کاسته شده است. در مجموع میزان رفتن والدین به مسجد بر میزان حضور جوانان تأثیری مثبت دارد و مردان بیش از زنان در مساجد حضور می‌یابند. (۶/۶۶ درصد برابر ۶۱ درصد). در مجموع بیش از چهل درصد پاسخ‌گویان به مسجد نگرشی منفی دارند و به موازات افزایش سطح تحصیلات، این نگرش منفی نیز افزایش می‌یابد. صدا و سیما جمهوری اسلامی نیز در یک نظرسنجی با عنوان «مسجد پایگاه تحقیق و نوسازی معنوی» (۱۳۷۶) به سنجش نگرش جوانان تهرانی درباره مسجد، حضور در مسجد و نارسایی‌های مسجد پرداخته است. این تحقیق که از نوع توصیفی است به روش پیمایشی و با استفاده از پرسش‌نامه بر روی ۶۵۰ تن جوان تهرانی که به عنوان افراد نمونه انتخاب شده‌اند، صورت گرفته است، نتایج این تحقیق حاکی از این است که حدود بیست درصد آنها به ندرت به مسجد می‌روند و سی درصد هیچ‌گاه به مسجد نمی‌روند. هم چنین این تحقیق نشان می‌دهد که با افزایش سطح تحصیلات، میزان حضور افراد در مسجد کاهش یافته است، دختران هم کمتر از پسران به مسجد می‌روند (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز رسیدگی به امور مساجد، ۱۳۹۰/۴/۲۲).

مانند جذابیت، نیاز مخاطب، رفع موانع و عوامل مختل کننده کار کردها و اقدامات رقبا بیش تر توجه شود. در صورت غفلت از جذابیتها و اقدامات رقیبانی مانند انواع رسانه‌های جمعی، مدارس، فرهنگ‌سراها و... قطعاً سیاست‌های مربوط به مساجد، بسیار خام، ساده‌انگارانه و بدور از واقعیت‌های جامعه شکل خواهند گرفت.

این یک واقعیت است که بسیاری از کارکردهای مسجد، به نهادهایی که جامعه به سوی ایجاد، تقویت و گسترش آنها حرکت کرده فروکاسته شده و از این جهت، اگر مساجد بخواهند نقش اجتماعی مستقیمی داشته باشند، اولاً خود را تنها باید به صورت یکی از نهادهای عرضه کننده آن خدمات و کارکردها (و نه تنها عرضه کننده آنها) معرفی کنند و ثانیاً در محدوده همان کارکردها می‌بایست به نحوی تخصصی به موضوعات (حتی وعظ و خطابه) پردازند تا بتوانند در کنار رقبای جدی به رقابت پردازند. اگر برای مثال، مساجد بخواهند به امور فقرا و درماندگان رسیدگی کنند، متوجه خواهند شد که تنها یکی از نهادهای خدمات‌دهنده خواهند بود و تنها با تخصصی شدن، رقابت و همکاری با دیگر نهادها می‌توانند در این عرصه باقی بمانند (باقی و همکاران، ۱۳۸۱: ۲۴۸). به عبارت دقیق‌تر، در سیاست‌گذاری و اداره مساجد، افزون بر توجه به کارکردهای اصیل این نهاد، باید به وضعیت رقبا و نهادهای جایگزین مسجد نیز نظر داشت و راهبردها و سیاست‌های خرد و کلان مسجد را با توجه به متغیرهای مختلفی چون «سیاست‌ها و برنامه‌های رقبا»، «نیازها و گرایش‌های مخاطبان»، «ملاحظات و چارچوب‌های فقهی» و... تنظیم نمود.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیم حسن، حسن (۱۳۶۹)، تاریخ الاسلام، ج ۱، بیروت: دارالجبیل.
۳. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید (۱۳۶۱) شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۴. احمدی، علی محمد (۱۳۸۳) چکیده مقالات همایش توسعه محله‌ای: «نقش مسجد در اقتصاد محله»، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات امور اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران.
۵. آرمیان سردشتی، نادر (۱۳۷۸) تاریخ کتابخانه‌های مساجد ایران، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۶. باقی، عماد الدین و همکاران (۱۳۸۱) پرستش‌گاه در عهد سنت و تجدد، مجموعه مقالات، تهران: نشر سرایی.
۷. بلعمی (۱۳۸۰) تاریخ‌نامه طبری، تصحیح: محمد روشن، تهران: سروش.
۸. بوازار، مارسل (۱۳۶۱) اسلام در جهان امروز، ترجمه دکتر علی مؤیدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۷۲) «بعد سیاسی مسجد از نظر قرآن»، نشریه مسجد، ش ۷.
۱۰. توپسرکانی راوری؛ فاطمه (۱۳۹۰) عوامل و موانع جذب مردم به ویژه نوجوان و جوانان به مساجد، پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز رسیدگی به امور مساجد.
۱۱. جوان‌آراسته، حسین (۱۳۸۶) کارکرد مسجد در حکومت نبوی، مجله حکومت اسلامی، ش ۴۳.
۱۲. حجتی، محمدباقر (۱۳۷۴) «مسجد، مکانی به قدمت تاریخ انسان»، نشریه مسجد، ش ۲۱.
۱۳. حر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳ هـ.ق) وسایل الشیعه، با تصحیح و پاورقی: عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ ششم.
۱۴. حسینی بوشهری، سیدهاشم (۱۳۷۹) «کارکردهای مساجد در گذشته و حال»، نشریه مبلغان، ش ۱۲.
۱۵. حسینی، سید حمید (۱۳۸۶) آثار، برکات و کارکردهای فردی و اجتماعی مسجد: مجموعه مقالات پنجمین کنگره بین‌المللی مساجد (فروغ مسجد ۵) قم: نشر ثقلین نشر ثقلین.
۱۶. دفتر ادبیات انقلاب اسلامی (۱۳۷۸) روزشمار انقلاب اسلامی، ج ۶: روزها و رویدادها، تهران: انتشارات سوره مهر، چاپ اول.
۱۷. رستگار، مرتضی (۱۳۸۵) قضاوت در مسجد، مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی مساجد (فروغ مسجد ۴) قم: نشر ثقلین.

۱۸. سامی، علی (۱۳۵۲) سیر دانش و فرهنگ ایران در ادوار مختلفه بعد از اسلام (مساجد بزرگ نخستین مراکز و مجامع درسی در سده‌های نخستین اسلام) مجله هنر و مردم، ش ۱۲۶.
۱۹. سباعی، محمدمکی (۱۳۷۳) تاریخ کتابخانه‌های مساجد، ترجمه محمد عباس پور، محمدجواد مهدوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۰. شلیبی، احمد (۱۳۶۱) تاریخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسین سآآت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. عابدی جعفری، حسن و همکاران (۱۳۸۴) «طراحی مدل مطلوب کارکرد و مدیریت مساجد به عنوان یک سازمان داوطلبانه مذهبی»، مجله مصباح، ش ۶۰.
۲۲. عباسی نیا، سعید (۱۳۸۰) کتاب‌شناسی مسجد، ج ۱، تهران: ستاد عالی هماهنگی و نظارت بر کانون‌های فرهنگی-هنری مساجد.
۲۳. عریان، مرضیه (۱۳۷۴) «تاریخچه مسجد»، نشریه مسجد، ش ۲۴.
۲۴. غنیمه، عبدالرحیم (۱۳۷۲) دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله آسایی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. قلی پور، رحمت الله (۱۳۸۷) تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
۲۶. مبلغی، احمد (۱۳۷۶) «فقه مسجد»، مجله فرهنگ کوثر، ش ۱۰.
۲۷. مجلسی، محمداقرا (۱۳۶۲) بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. محمد بن سعد (۱۳۶۳) الطبقات الکبری، ج ۱، بیروت: داربیروت.
۲۹. مرکز رسیدگی به امور مساجد (۱۳۷۰) «جایگاه و رسالت مسجد»، نشریه مسجد، ش ۳.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱ الف) «مسجد یا زمینه تکامل (بخش نخست)»، نشریه مسجد، ش ۴.
۳۱. _____ (۱۳۷۱ ب) «مسجد یا زمینه تکامل (بخش دوم)»، نشریه مسجد، ش ۵.
۳۲. معین، محمد (۱۳۷۶) فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. المغازی، محمد بن عمر بن واقد (۱۴۰۹ هـ.ق) ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۳۴. منتظرالقائم، اصغر (۱۳۷۳) تاریخ صدر اسلام، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ اول.
۳۵. موظف رستمی، محمدعلی (۱۳۸۱) آیین مسجد، تهران: نشر گویه، چاپ اول.
۳۶. نجفی، محمد حسن (۱۳۹۲ هـ.ق) جواهر الکلام، ج ۱۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. نقی‌زاده، حسین (۱۳۸۶) «بررسی کارکردهای مسجد»، نشریه مبلغان، ش ۹۶.
۳۸. نوبهار، رحیم (۱۳۷۳) سیمای مسجد، ج ۲، قم: نشر مؤلف، چاپ دوم.
۳۹. _____ (۱۳۷۷) «نقش نظام اسلامی در مدیریت مساجد و میزان اختیارات واقف در اداره

- امور مساجد»، فصلنامه «وقف میراث جاویدان»، ش ۲۳ و ۲۴.
۴۰. نوری همدانی، حسین (۱۳۷۱) «نقش مساجد در اسلام»، نشریه مسجد، ش ۴.
۴۱. ولی، طه (۱۴۰۹ هـ ق) المساجد فی الاسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۲. الویری، محسن (۱۳۸۶) «مسجد ارتباطات و توسعه پایدار»، دوفصلنامه علمی-تخصصی نامه صادق، ش ۳۱.

منابع الکترونیکی / نرم‌افزارها

- ۱ سایت‌ها و پایگاه‌های اینترنتی:
- ۲ پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز رسیدگی به امور مساجد.
- ۳ نرم‌افزار حدیث ولایت، مجموعه بیانات، پیام‌ها و نامه‌های رهبر انقلاب، مؤسسه فرهنگی-پژوهشی انقلاب اسلامی (تنظیم و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای)
- ۴ نرم‌افزار صحیفه امام، نسخه ۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).

بررسی انتقادی رویکرد تصویری به مناسک مذهبی و ارائه پیشنهاد‌های سیاستی (با تأکید بر برنامه‌های تلویزیون در ماه مبارک رمضان)

فرشاد مهدی پور*

چکیده

بررسی و تحلیل رویکرد تصویری به مناسک مذهبی با تأکید بر ماه مبارک رمضان، به‌عنوان یکی از طولانی‌ترین ایام برای ارائه پیام‌های مذهبی از طریق تلویزیون، موضوع اصلی مقاله حاضر است. این کارویژه، متأثر از تعاریف و امکان‌سنجی رابطه رسانه و دین، دارای اشکال مختلفی از اشکالات روشی یا مفهومی در فرآیند تولید محتواهای تصویری است. در این مقاله ضمن آن که کوشش شده تا اصلی‌ترین نکات ابهام‌زا در ذهن مدیران دست‌اندرکار تولید محتوای مذهبی مرور و تجربه‌های موفق یا ناموفق نیز بررسی و تحلیل شود و در نهایت پیشنهادهایی جهت بازخوانی تعریف رسانه و دین برای تسهیل بهره‌گیری از این فن‌آوری در راستای اهداف جمهوری اسلامی ارائه گردد. تضاد دین و رسانه، تأکید بر امر گفت‌وگویی، تنظیم میزان استفاده از جذابیت، پرهیز از کثرت‌گرایی و ایجاد مناسک رسانه‌ای از مباحثی‌اند که در این مقاله بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

تلویزیون، ماه رمضان، رسانه، دین، تکثر‌گرایی، مناسک رسانه‌ای، سیاست رسانه‌ای.

مقدمه

جهان به قاعده‌ای شناخته شده رو به سوی بی‌نظمی پیش می‌رود؛ این زیربنای ساخت آدم‌واره شی‌شده مدرن است. و این شی‌شدگی در تداومی معرفت‌شناختی با سازوکارهای صنعت فرهنگ، بازتولید و بازسازی می‌شود و چه بسا تلویزیون (و تصویر) کارآمدترین چهره این بازنمایی به‌شمار رود. ذات‌گرایان در باب رسانه بر این باورند که آن را جوهری است برای برآوردن اقتضائاتی خاص (و عمدتاً ناشناخته). رسانه برای ظهور و انکشاف جهان پدید آمده و حقایقی را باز می‌تاباند که می‌خواهد و می‌تواند؛ رسانه محصول دوره‌ای است که آدمی زاده، برای حذف و هدم و هضم همه ترس‌ها، به‌شناختی حسی دست‌یازید و پا را فراتر از گلیم خود گذارد و به خوانشی نوین از عالم دست زد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۱۱). من انسانی جایگزین همه معماهای هستی شد و طبیعت را به زیر لگام خود درآورد؛ رسانه محصول این دوره نوزایی صنعت‌گرایی است. دوره‌ای که بشر اراده کرد تا زمین را خود بچرخاند و به اختیار خود اداره کند.

رؤیت‌پذیری که ما آن را در تلویزیون و سینما و همه برساخته‌های بصری دیگر متجلی می‌بینیم، مرحله ارتقا یافته فرآیند کار رسانه‌ای است؛ در این فرآیند فرقی میان دین و هنر و خانواده و سیاست و فوتبال و هر چیز دیگری نیست. همه آنها به پیروی از قاعده نسبیّت عام می‌توانند قابل رویت شوند و ناخودآگاه در ضمیر خودآگاه، نامعتبر. در واقع، در این جا تحولی فرهنگی پدیدار می‌شود که از مرز بی‌اعتبار کردن آنچه نادیدنی است گذشته و به شیوه‌ای قابل توجه، هر امری را از معنا تهی ساخته است. این سخن برآمده از آن طرز تلقی است که می‌گوید آنچه در افق تجربه بشر ننگجد، قابل فهم نیست. در این جا چون بنا بر کنارگذاشتن نکات مبهم و غیرقابل فهم بوده، دین به‌عنوان ساحتی فرابشری که ساختی متافیزیکی دارد و مانع سیلان بی‌مهار نفس، باید مهار شود تا نفس آزاد شده و یکی از ساده‌ترین راه‌های مهارشدن، نمایش آخته آن در پیش چشم است - با تفاسیری ساده‌سازی شده و دم‌دستی. این رویت‌پذیری در یک مسیر دَوْرانی، در رویارویی با هر امر قدسی‌ای، ابزار اعتبارزدایی - معناستیزی را فعال کرده و بدین طریق امور جدید را برای بشر به شیوه‌ای بصری، نمایشی ساخته است.

حال، باید پرسید که دین چیست و برای آدمی چه می‌خواهد به ارمغان آورد؟ این پرسشی است مقدماتی برای ورود به فضای فعالیت رسانه تلویزیون در موقعیتی ناب چون ماه مبارک رمضان. فارابی می‌گوید: «دین را ۲ جزء است: روشن کردن و شناساندن رأی‌ها و اندازه‌گیری رفتارها» (خاکی‌قراملکی، ۱۳۸۶: ۹۰). بر این مبنا، دین هم صورتی نهادی دارد و هم رویی

کارکردی. برخی بر این گمان‌اند که کارکردهای دین تنها در حوزه امور شخصی و درونی و فردی خلاصه می‌شود و از آن نمی‌توان رفتارهایی در حوزه مسائل عمومی انتظار داشت. به تعبیری نهفته در این تعریف، دین - در صورت فلسفی‌اش - در شمائل اخلاق متجلی می‌شود و در صورت سیاسی‌اش، در هیئت سکولاریسم. این تعریف که حتماً با منطق عرضه شده از سوی حکیمان مسلمان در تضاد و تعارض است، دین را فاقد هویتی اجتماعی می‌کند و در نتیجه، هرگونه برداشت سیاسی یا اجتماعی از دین را در تعارض با گوهر آن می‌داند. به اعتقاد فارابی، «از این پس، حاجت به وضع قوانین و آموزش جمهور می‌افتد که به نیروی خردورزی از امور علمی فرادست آمده است. چون قوانین در این دو صنف وضع شد یا به آنها روش‌هایی افزوده شد که به کمک آنها، جمهور، قانع و آموزش داده می‌شوند و پرورده می‌گردند، در این صورت دینی پدید می‌آید که مردم به واسطه آن آموزش می‌بینند و پرورش می‌یابند و آنچه مایه سعادت‌شان است به دست می‌آورند».

بیان مسئله

تلویزیون پدیده‌ای فراگیر و با بازخورد بالاست که هیچ شباهتی در نوع کاربرد و اثرگذاری با دیگر رسانه‌های ارتباط جمعی ندارد. مخاطبان این رسانه، بر برآوردن مجموعه‌ای از نیازهای خود که طیف متنوعی از مسائل را دربرمی‌گیرد، آن‌را روشن و خاموش می‌کنند و به نظر می‌رسد پاره‌های بزرگی از آنها بر برآورده ساختن نیازهای اجتماعی خود از طریق انجام مراسم دینی، مشاهده گر برنامه‌های دینی تلویزیون هستند (ایزیدی، ۱۳۸۶: ۳۰). از سوی دیگر، نوع تعریف و تفسیر از دین، در نگاه مدیران رسانه‌ای می‌تواند به تغییر جهت‌گیری رسانه‌های تصویری در حوزه عمل دینی بیانجامد. آن‌چنان که از اوضاع و احوال برمی‌آید، نمایش تصویری دین را می‌توان متأثر از نگاهی سکولاریستی^۱ به آن تحلیل کرد و بدین ترتیب اگر این چارچوب پذیرفته شده باشد، آثار و تبعاتی در حوزه رسانه به همراه می‌آورد که به دو دلیل شایسته بررسی است: نخست آن که رسانه‌های بصری ما تا اندازه‌ای دامن‌گیر چنین معضله‌ای شده‌اند و ثانیاً با چارچوب ایجابی حکومت اسلامی (جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه) ناسازگار است.

مشکل به‌طور دقیق‌تر آن است که تعریف رایج از دین - در عالم رسانه - تعریفی

۱. secularism ناظر به نوعی هستی‌شناسی است که اصالت را به امور دنیوی و این جهانی می‌دهد و این نوع از هستی‌شناسی که با انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مناسب با خود نیز هم‌آهنگ است، در برابر هستی‌شناسی معنوی و دینی قرار دارد (نک: پارسانیا، حمید، ۱۳۸۵).

متجددانه و متکی بر امر فردی است (گیویان، ۱۳۸۶: ۸۱) و تقریباً تمامی آموزه‌ها و تجارب صورت گرفته در بازنشر محتوای دینی در رسانه‌های بصری نیز بر این بنیان استوارند. این تغییر با نگاه محوری حاکم بر جمهوری اسلامی که دین را افزون بر آن که شکوفاکننده استعداد‌های فردی در مسیر تعالی می‌داند، آن‌را وسیله‌ای برای اصلاح نظام اجتماعی جهت پرورش جامعه معرفی می‌کند، در تعارض است. در واقع، مسئله اصلی در این‌جا بررسی اثرات تعریف از دین بر حوزه عمل رسانه‌ای و بازخوانی نقادانه برنامه‌سازی‌های دینی صورت گرفته در سیمای جمهوری اسلامی است. بدین ترتیب می‌توان ضمن بررسی مهم‌ترین پی‌آمدهای غلبه چنین نگرشی، راه کارها یا راه‌بردهایی را برای بهبود وضع موجود ارائه کرد؛ چرا که رسانه‌های بصری عمدتاً بر وجوهی از امر دینی تمرکز کرده و می‌کنند که جنبه‌ای نمایشی دارد و همین مسئله می‌تواند موجبات غفلت از دیگر ساحت‌ها و یا تقلیل امر دینی را فراهم سازد.

روش تحقیق

از آن‌جا که در مقاله حاضر، مسئله محوری، بررسی نحوه تصویرسازی مذهبی یا رویکرد تصویری به مناسک مذهبی در تلویزیون است و در این‌باره تحقیقات نسبتاً متفاوتی انجام شده، روش تحقیق، ترکیبی است. مهم‌ترین روش به کار گرفته شده، مشاهده است و پس از آن با استفاده از روش روندپژوهی^۱، سیر تطور موضوع در طول زمان و در اشکال مختلف سنجیده و بررسی شده است و تلاش شده تا در هرگونه مورد بررسی، این روندها دارای ویژگی تازگی باشند. و سرانجام با تکیه بر روش فراتحلیل^۲ که تنها شیوه‌ای کمی نبوده و واحد تحقیق در آن آثار علمی متنوع دیگر (کتاب‌ها، مقالات، تحقیقات و...) است، تلاش شده تا ضمن بررسی موضوع، پیشنهادهایی سیاست‌گذارانه نیز در باب مسئله مورد بحث ارائه شود.

ادبیات نظری

هورر در دین در عصر رسانه‌ها به تفصیل درباره نسبت رسانه‌ها و دین سخن گفته، اما دینی که در این‌جا مورد توجه و بحث است، دینی غربی است که جنبه محوری در زندگی ندارد. در واقع، کتاب رابطه میان رسانه و دین را در سطحی کاملاً تقلیل‌گرایانه بررسی کرده

1. Trend

2. Metaanalysis

به گونه‌ای که اعتقاد به نوعی ثنویت‌گرایی و جداسازی رسانه و دین در پاره‌هایی از تحلیل‌های کتاب کاملاً وجود دارد و نویسنده البته، می‌کوشد از این سطح فراتر برود (هور، ۱۳۸۸).

بررسی دیدگاه‌های افراد بالای ۱۸ سال ساکن تهران درباره استفاده و میزان رضامندی از حضور رسانه سنتی در تلویزیون (و رادیو)، موضوع بررسی‌ای است که توسط مدنی مبارکه (۱۳۸۹) انجام شده؛ حدود ۷۹ درصد مخاطبان به پخش منابر از تلویزیون توجه کرده و ۷۶ درصد نقش سخنان و ۸۶ درصد نیز موضوع برنامه را دلیل انتخاب آن عنوان داشته‌اند.

فهمی‌فر (۱۳۸۲) با اتخاذ این منظر به رسانه و دین که تلویزیون هویتی فرهنگی دارد و زبان فنی هر رسانه هنری، برآیند اقتضانات تکنولوژیکی آن است، تلاش کرده تا جایگاه تلویزیون را در انتقال و بازنمایی مفاهیم مذهبی تبیین کند. مقاله مذکور می‌کوشد تا به ایجاد زبانی مشترک بین ظرفیت‌های فنی تلویزیون و مفاهیم معنوی دین، مدد رساند. فهمی‌فر (۱۳۸۹) نیز با تکیه بر پخش تلویزیونی دعای کمیل، این پرسش را مورد بررسی قرار داده است که آیا برنامه‌سازان تلویزیونی توانسته‌اند از همه ظرفیت‌های زیبایی‌شناختی تلویزیون، برای تلویزیونی کردن یک محتوای دینی مانند «دعا» بهره‌برداری کنند؟

«تلویزیون مذهبی؛ تبلیغ دینی یا عبادت مجازی» (رضایی‌بایندر و احمدی، ۱۳۹۰) نیز تلاش دارد تا با بررسی مسائل برآمده از نمایش تلویزیونی مناسک دینی، پرسش‌های اصلی مطرح در رابطه متقابل تلویزیون و مخاطب را از جنبه اقتصادی مورد بررسی قرار دهد. البته، حوزه بررسی مقاله مذکور نیز کشورهای مسیحی زبان است و بر زیست‌بوم متمرکز نشده.

در مقاله «ضوابط شفاف و غیرشفاف در تولید برنامه‌های دینی تلویزیون ایران»، از میان سه منظر بررسی مخاطب، پیام و نظام تولید، بخش سوم مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. نکته محوری ذکر شده در این مقاله (منتظرانم و معتمدی، ۱۳۸۹) آن است که بخش عمده‌ای از ضوابط تنها شامل نیایدها می‌شود و لاجرم برنامه‌سازان به اقتضای کار خود ضوابطی خودساخته را بر کارها مسلط می‌کنند. البته، ادبیات نظری این حوزه تنها به این موارد خلاصه نمی‌شود، اما تمرکز اندکی بر کار برنامه‌سازان تلویزیونی با تأکید بر ایران صورت گرفته که بی‌شک، انجام پژوهش‌های پیش‌تر را ضروری می‌سازد.

تضاد دین و رسانه

دین تقلیل‌یافته به حوزه فرد، دنباله همان معرفت بشری راززدا از جهان است که در عصر روشنگری، به نام روشن‌نگری، تبلیغ و ترویج شده؛ و انهادن کارآیی عمومی دین، جای پا را

برای تثبیت تقدیر ثابت بشری (تسلط بر تران و اطاعت زیردستان) فراهم آورده است. دین معیار و میزان ارتقا را از میراث و ثروت و زور، به تقوا منتقل کرده بود، پس باید کنار گذاشته می‌شد تا سلطه‌گران، بساطشان را گسترده‌تر سازند و چه بهتر که به‌جای نابودی کامل، در خدمت همین نظام طبقاتی تاریخی قرار می‌گرفت. و از این زمان دین فردی تقلیل‌گرا، به‌مثابه ابزار قدرت و توحش عمل می‌کند.

اگر ذات رسانه منبعث از امر مدرن فرض شود (که چنین نیز هست)، در سطوحی این ماهیت مانع شکل‌گیری رابطه‌ای مناسب میان دین و رسانه می‌شود (همان‌گونه که چنین شده است). به تعبیر نیل پستمن، دین رسانه‌ای (به‌معنای ابزار انتقال‌دهنده معارف دینی) امکان تحقق در عالم واقع را ندارد؛ چرا که رسانه، رهن خرد و معرفت است (پستمن، ۱۳۷۶: ۸۰)؛ پیامبران آنچه را می‌گفتند که خدا برای بشر مقدر کرده بود و دستیابی به آن سعادت‌مندی را به همراه می‌آورد، اما رسانه‌ها، آنچه را می‌گویند که مخاطبان می‌خواهند و میل مردمان طلب می‌کند. در این جا یک فرآیند دو مرحله‌ای دیگر را نیز می‌توان مشاهده کرد و آن این که رسانه‌ها آنچه را به مخاطبان می‌دهند که آنان می‌خواهند و مردم نیز آنچه را که رسانه‌ها به آن‌ها می‌دهند، می‌فهمند و می‌پذیرند و به کار می‌گیرند؛ برای مثال، گزارش‌های موجود نشان می‌دهد آمریکایی‌ها نام‌های فرزندان‌شان را بیشتر بر اساس ستاره‌های سینما یا ورزش انتخاب می‌کنند تا شخصیت‌های دینی و ملی. پس اگر رسانه دایره مدار فهم بشر شود، تقریباً می‌توان گفت که امتزاج دین و رسانه (با تأکید بر تلویزیون) ناشدنی و یا بسیار دشوار است و اگر هم ممکن شود، به چیزی در حد و حدود شوهای مذهبی و عظم و خطابه تنزل پیدا خواهد کرد؛ مگر آن که در نسبت میان مذهب و تلویزیون بازنگری کنیم.

مراسم سنتی دینی دو ویژگی داشته و دارد: آستانه تحریک بالا و آستانه اختلاف پایین و این دقیقاً در قطب مخالف تبلیغ مدرن در شکل تلویزیونی آن است. مخاطب تلویزیون که در خانه نشسته، به دلیل بُعد مسافت و دخالت عوامل محیطی دیگر، گیرایی پایینی پیدا می‌کند و در واقع، آستانه تحریک‌پذیری‌اش کاهش می‌یابد و درست در نقطه مقابل‌اش، دچار نوعی مخالف‌خوانی گسترده با رسانه می‌شود؛ چرا که از زاویه آن رسانه به رویداد می‌نگرد و این بر درک‌اش از محیط تأثیر می‌گذارد و با فرض فقدان تأثیر ارتباط چهره به چهره، دچار نوعی انفکاک مفهومی با پیام ارائه شده از تلویزیون و خود رسانه می‌شود. پخش زنده برنامه شب‌های احیا در مصلاهی تهران را در نظر بگیرد که به‌طور زنده از تلویزیون پخش می‌شود (و به‌طور مرتب از چند روز پیش از پخش، در مورد زمان برنامه اطلاع‌رسانی می‌شود) و بینندگان بسیاری در تمام نقاط کشور شاهد آن هستند؛ هر کدام از سه جزء سازمان‌دهندگان

برنامه، پخش کنندگان آن و یا مخاطبان در انجام مسؤولیت خود، اندکی قصور یا کوتاهی داشته باشند، در انتقال و دریافت پیام، اخلال ایجاد خواهد شد (اسمیت، ۱۳۸۳: ۲۸۶) و به دلیل همان تمرکز پایین و آشفتگی بالا، ممکن است پیام حتی تا اندازه‌ای وارونه شده منتقل شود. مسئله مهم در این جا آن است که تولید محتوای دینی، تنها یک اُبژه نیست و به شکلی غیرانضمامی شکل نمی‌گیرد؛ مخاطب در آن رکنی محوری است و فارغ از پخش کننده، او و برگزار کننده هستند که در یک تعامل درونی، به دنبال کشفی تازه‌اند. تلویزیون، پیام دینی را در چارچوبی انتزاعی ارائه می‌کند و مفارقت بیننده از فضا، موضوع را به شکلی اندیشه‌ای و غیرواقعی جلوه‌گر می‌سازد. با این وصف یکی از اصلی‌ترین موضوعات در بازشناسی رابطه میان تلویزیون و تبلیغ مناسک مذهبی رخ می‌گشاید و آن هم این که چنانچه مخاطب خود را در گیر در فضا نبیند و نداند، ممکن نیست به همان سطح از برقراری رابطه برسد که مورد نظر است و افزون بر آن، تأثیرات اندکی نیز به لحاظ درونی در وی ایجاد خواهد شد.

غفلت از کنش گفتاری

نقص در بازسازی مناسک مذهبی به مدد رسانه‌های تصویری، بیش تر از هر چیزی دیگر در این نکته نهفته است که مخاطب پیش از تلویزیون، بی‌واسطه در موضع دیدن و تجربه کردن قرار داشته است، آن هم مراسمی متفاوت که در آن جذبه‌های عرفانی و معرفتی بزرگ‌ترین بخش یا عنصر تأثیرگذاری را شکل می‌دهد، حالا واسطه‌ای در این میان نشسته که نه می‌شود، نه می‌فهمد و نه پاسخ می‌دهد. در واقع، این واسطه است که ما را درون موقعیتی قرار می‌دهد که کیلومترها از آن دورتریم، این واسطه اگر چه در عصر جدید، به بخشی از آگاهی (و آگاه‌سازی) اجتماعی- معرفتی ما مبدل شده است، اما خودش مختصاتی دارد که پیام را از خود متأثر می‌کند، آن را تقلیل می‌دهد و به آشکالی تنزیل (خجسته، ۱۳۸۶: ۱۹۳). چنین واسطه‌ای پیام را برای مخاطب بی‌معنی، غیرواقع‌بینانه و تصنعی می‌سازد. بحث زمان و مکان مقدس و ارائه اثرها و سمبل‌های مذهبی اگر چه در مجامع واقعی (برای مثال، در مسجد) شکل نمی‌گیرد، اما چگونگی بازنمایی آن به گونه‌ای صورت می‌گیرد که اگر فرد اراده کند، چنان جلوه‌گر می‌شود که گویی او خود در مراسم حضور داشته و از دیدن برنامه‌ها ثواب می‌برد (بهار، ۱۳۸۶: ۹۶)؛ این سطح از کنش، در همه موارد معمولاً به قوع نمی‌پیوندد. البته، هر چه مخاطب در کی قوی تر از موعظه‌گر تلویزیونی داشته باشد، تمایل بیش تری به تماشای برنامه پیدا می‌کند و این درک، معمولاً با افزایش زمان تماشای برنامه‌های تلویزیونی، رشد پیدا می‌کند و رابطه‌ای فرااجتماعی میان مخاطب و برنامه شکل می‌گیرد (ایزودی، ۱۳۸۶: ۳۱). در این جا

به نظر می‌رسد صمیمیت ایجاد شده، عاملی مهم برای برقراری ارتباط با برنامه مورد نظر است. اگر ارتباط رو در رو را یکی از مهم‌ترین ابزارهای دین برای توسعه مفاهیم انسانی تلقی کنیم، این ابزار به‌طور عام «راه» است و در شرایطی خاص، «مقصد». راه است چون مسیر قرب را پیش روی ما در همه حال روشن می‌کند (مصحلت دید من است که یاران همه کار/ بگذارند و حَم طَرَه یاری گیرند) و مقصد است برای فعالیت هر رسانه. اقتضای برنامه موفق، برقراری ارتباط دوطرفه است و میزان این ارتباط در تلویزیون و سینما به نسبت نمایش بسیار پایین‌تر است؛ امر گفت‌وگویی در نمایش به‌شکلی عجیب پی‌رنگ همه مشخصات صحنه را از خود متأثر می‌کند و از همین روست که در میان هنرها، یکی از معدود هنرهایی که ریشه‌ای تاریخی دارد نمایش‌هایی‌اند که آنها را نوعاً «آیینی» می‌خوانند. نمونه شاخص تأثیرگذاری امر گفت‌وگویی را می‌توان در برنامه سحرگامی شبکه اول سیما (در ماه رمضان) نشان داد، جایی که مجری برنامه، با تسلط و حافظه‌ای مثال‌زدنی، عرش و آسمانیان را به فرش خواسته‌های آدمیان گره می‌زند و کاری می‌کند کارستان. این برنامه موفق نمونه‌ای از تحقق وعده تصریح‌شده در دین، برای گفت‌وگوی نیکوست. البته، به تعبیر هابرماس، کنش گفتاری جایی شکل می‌گیرد که بنا بر ایجاد امکان تعامل بوده و در آن موقعیت، پذیرفته شده است که راهبری با کسی است که از ابزار منطق و استدلال بالاتری برخوردار باشد (علیخواه، ۱۳۸۷: ۱۱۸). یعنی در این‌جا مخاطب خود را در شرایطی قرار می‌دهد که می‌داند آنچه از سوی رسانه برای او ارائه شده، راهی است به سوی رستگاری و او شنونده می‌شود برای دریافت چنین مفاهیمی. یک معیار دیگر برای تشخیص حوزه اثرگذاری، پیش‌فرض مخاطب در دریافت اطلاعات مورد نیاز است؛ یعنی اگر مخاطب بنا را بر گذران اوقات فراغت گذاشته باشد، احتمالاً با گفتارهای مذهبی رابطه مناسبی برقرار نمی‌کند و بالعکس اگر به قصد آموزش و یادگیری به سراغ تلویزیون آمده باشد، میزان رضامندی بالاتری خواهد داشت. این نکته در برخی پژوهش‌های میدانی نیز نشان داده و در آنها تأکید شده که رابطه معناداری میان اولویت نخست تماشا برای تلویزیون و استفاده و رضامندی از منبرهای پخش شده، برقرار است (مدنی مبارکه، ۱۳۸۹: ۲۹). هر چند در کل، قالب سخن‌رانی مذهبی با اقبال بالایی روبه‌رو نیست.

محوریت یافتن عنصر جذابیت

برخی بر این باورند که بر اساس همان منطق عرضه شده (روشن کردن رأی‌ها و اندازه‌گیری رفتارها)، دین امری است افزون بر آموزه‌هایی صرف که چون رسانه نتوانست آن را عرضه

کند، کار ناتمام بماند. در واقع، دین تنها به اموری جزئی و فردی تحدید نمی‌شود که صرف نمایش مستقیم آنها برآورده‌کننده اهداف باشد و غایات متعددی در دین مورد توجه است که می‌توان آنها را تعقیب و تبلیغ کرد. روشن کردن آرا و اندازه‌گیری عمل‌ها، تنها به چارچوب یک برنامه‌سازی عادی منحصر نمی‌شود و معنابخشی زندگی و رسیدن به خوش‌بختی و آرامش روحی و توسعه ارزش‌های اخلاقی و همه اینها و فراتر از آنها، می‌تواند موضوع کار رسانه‌ای در حوزه دین قرار گیرد. فارابی در الملة دین را چنین تعریف می‌کند: «دین عبارت از مجموعه آرا و افعالی است که برای وصول به سعادت قصوی جعل شده است» (محمدی‌کیا، ۱۳۸۳). بدین ترتیب دست رسانه برای رویارویی با مخاطب گشوده‌تر از گذشته خواهد شد و بازآفرینی هر موقعیتی که بدین مقصود مدد رساند، می‌تواند اتفاقی دینی تلقی شود. یکی از سطحی‌ترین جلوه‌های تحقق این اصل را می‌توان در برنامه‌های به اصطلاح شاد یا طنز ارائه شده در ایام رمضان المبارک دید که به تأسی از جشن و نشاط و شادمانی رایج در دیگر ممالک اسلامی-عربی، حدود یک دهه هست که در ایران نیز بدان تأکید می‌شود. در واقع یک خرده فرهنگ شکل گرفته در زیست بومی دیگر، دست به کار تغییر در نظام‌واره رفتارهای فرهنگی شده است؛ در چنین موقعیتی فرستندگان سنتی که معمولاً عبادت و درون‌گرایی را توصیه می‌کنند به محاق رفته و شبکه کارکردها (یعنی آنچه ارزش‌های بومی را از منطقه‌گرایی تهی می‌کند) به شیوه‌ای کولاًژگونه، تصویری عمومی از توجه به مذهب را توجیه می‌کند (خانیک، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

با این توصیف، ورود متغیر شادی‌سازی در ایام ماه رمضان به برنامه‌های سیمما، ضمن آن که بر جذابیت آنها افزوده است، متولیان امر را نیز به جهت افزایش اقبال عمومی به برنامه‌های شان خرسند می‌کند و کار تا بدان‌جا بالا می‌گیرد که جدول پخش سریال‌های متعدد این ماه به گونه‌ای تغییر می‌کند که چنانچه فردی بخواهد به شیوه مرسوم در برخی نقاط ایران، نماز جماعت مغرب و عشا را با تأخیری یک یا دو ساعته بخواند، از دیدن هیچ کدام از برنامه‌ها محروم نشود!

با تسلط قاعده جذب، اصل موضوع که همانا شاد کردن مومنان و توجه دادن ایشان به تفاوت‌های ماه رمضان بوده، فراموش شده و محور بر آن است تا تنها سریال یا برنامه‌ای طنز و خنده‌آور تولید شود (که ممکن است هیچ ربطی به این ایام نداشته باشد و حتی عوامل آن در حین مشغولیت فراوان به ساخت سریال در ماه رمضان، از فیض روزه گرفتن هم محروم بمانند!). با این توصیف روشن می‌شود که مرز دینی بودن و نبودن، تحقق یک محور تک‌بعدی (در این‌جا، شادی‌بخشی) نیست و اگر این محور، هدفی نداشته باشد، غایت مورد

نظر تحقیق پیدا نمی‌کند. استاد محسن قرائتی که سال‌هاست عمر خود را صرف برنامه‌سازی مذهبی کرده (و به میزان زحمتی که کشیده، ارج ندیده)، نمونه‌ای قابل توجه برای ارائه گواه در این حوزه است؛ کسانی که شنونده و بیننده برنامه‌های ایشان بوده یا هستند، می‌دانند که چه میزان خنده و شور در خلال گفتارش به مخاطب تزریق می‌کند و این شور کاملاً در چارچوبی معرفت‌شناختی و مذهبی ارائه می‌شود. البته، در این جا نگرش شخصی خطیب مورد نظر به مخاطب، روش‌های اقناعی منحصر بفرد وی، میزان و نحوه استفاده او از مفاهیم دینی و چارچوب نظری‌اش، چهار ابزار اصلی برای پیشبرد و موفقیت برنامه‌های از این دست‌اند (ایزدی، ۱۳۸۶: ۱۹) که در مورد مذکور به خوبی به کار گرفته شده‌اند.

نکته دیگر این که الزاماً ضروری نیست بر اساس قاعده جذب، تنها به صورت زیبا رجوع کرد و از سیرت زیبا، بازماند؛ روال مسلط کنونی، معنابخشی و معرفت‌بخشی را امری زیرپوستی و به مرور درجه دوم معرفی می‌کند که می‌توان از مرکزیت خارج شده یا به سمت شبکه‌های تخصصی‌تر تلویزیون نظیر شبکه قرآن کریم یا شبکه چهار حرکت کند و در نهایت نوعی جداسازی مذهبی را در میان برنامه‌ها و برنامه‌سازان پدید آورد.

کثرت‌گرایی و دوگانه‌سازی

رکن رکن برنامه‌سازی مذهبی، تکیه بر منطق و استدلال است؛ آیات و روایات متعددی که در نصوص اسلامی در باب رفتارهای تبلیغ‌گرایانه نازل شده، این پیش‌فرض را تقویت می‌کند که حرکت از روئنا‌ی احساسات‌گرایانه به روش‌های عقل‌گرایانه، یکی از مهم‌ترین راهبردهای تبیین شده در معارف دینی است، پس برنامه‌سازی تلویزیونی می‌تواند شاخصه‌ای مهم داشته باشد و میزان دین‌گرا یا غیرگرا بودن بر آن اساس سنجیده شود. در یک نمونه‌گیری گسترده در کشور مالزی نشان داده شد با وجود آن که بسیاری از مخاطبان، از برنامه‌های مذهبی به دلیل غیرسرگرم‌کننده بودن، تنوع نداشتن و...چندان رضایت نداشته‌اند، با این همه اکثریت پاسخ‌دهندگان اذعان کردند که از دانش و اطلاعاتی که از این برنامه‌ها کسب کرده‌اند، سود برده‌اند (ایزدی، ۱۳۸۶: ۳۳). این یافته گواهی است بر این نکته که مرکزیت دادن به استدلال‌گرایی می‌تواند بخش بزرگی از گرفتاری‌های رسانه‌های تصویری در پوشش برنامه‌های مذهبی را پوشش دهد و البته، باید توجه داشت که به باور پاره‌ای نظریه‌پردازان، خصلت و ماهیت تلویزیون، سرگرم‌کنندگی، هیجان‌بخشی و لذت‌آوری است و این یعنی عدم تناسب آن با تفکر (پستمن، ۱۳۷۵: ۱۱۲). با چنین فرضی، حتی پرداختن به دین در رسانه‌های آمریکایی، امری از سر سرگرم‌سازی و تفنن است. با در نظر گرفتن این شاخصه، امکان

بررسی برنامه‌های ساخته‌شده از چنین زاویه‌ای فراهم‌تر می‌شود؛ برخی نویسندگان یا کارگردانان برنامه‌های مرتبط با ماه رمضان، در سیر روایی خود معمولاً ماجرا را به نقطه‌ای می‌رسانند که قهرمان داستان، ناگزیر از انتخاب میان راهی عقل‌گرایانه (و مادی و قابل فهم) یا احساس‌مدارانه (و عاطفی) می‌شود (این انتخاب نیز نوعاً در مقابل مسجد یا یک مکان مذهبی دیگر و یا در شب قدر رخ می‌دهد)، راه حل عاطفی مذکور هم، نوعاً صحیح و دینی بوده و او را از خطا و اشتباه وامی‌رهاند. با این روایت‌گری، در واقع، به شکلی غیرمستقیم، مخاطب به این فهم می‌رسد که اولاً توصیه‌های دین، می‌تواند چندان هم عقلایی نباشد؛ ثانیاً امور عقلی و مادی، برای هر فردی دارای منطقی کاربردی و محکمه‌پسندانده؛ ثالثاً، انتخاب خدا باورانه به یقین باید در موقعیتی احساسی (شهودی) شکل بگیرد و در عالم واقع و عادی، چنین چیزی ممکن نیست؛ هر بیننده‌ی سریال‌های تلویزیونی ماه رمضان، حتماً می‌تواند چندین و چند نوع از چنین تضادآفرینی‌هایی را در ذهن خود به یاد آورد. در واقع، استدلال نهفته در این نوع از بیان آن است که انسان در جامعه‌ی مدرن ناگزیر از تصمیم‌گیری است و از آن‌جا که دین‌داری مجموعه‌ای از تهدیدها و فرصت‌هاست (خانگی، ۱۳۸۶: ۱۲۷)، محدودیت‌های تازه انسان را به سوی دین سوق می‌دهد.

یک نمونه‌ی جذاب دیگر از استدلال‌نمایی برنامه‌های مذهبی (که زیربنایی بیست‌ساله در میان فلسفه‌ورزان و داستان‌نویسان ایرانی نیز دارد)، تصریح بر نوع پنهانی از تکثرگرایی دینی است؛ در این‌جا با دو مسئله روبه‌رو می‌شویم: اول برنامه‌هایی که به قصد طرح و نقد شبهات ضد دینی ساخته و عرضه می‌شوند که معمولاً به دلیل همان مشکل فرآیندی ارتباطی (سازنده، پخش‌کننده و دریافت‌کننده)، نه تنها مسئله مورد نظر آنها به خوبی بررسی و رد نمی‌شود، بلکه خود به مسئله‌ای نو بدل می‌شود و جالب‌تر آن‌که (در مسابقه‌ای پایان‌ناپذیر برای جذب مخاطب بیش‌تر) هر روز شبهاتی خاص‌تر و ترسناک‌تر نیز از رادیو و تلویزیون پخش شده و رواج می‌یابد. دوم هم این‌که قهرمان داستان درگیر و دار انتخاب میان حرف‌های متفاوت و منطقی‌های گوناگون اسیر می‌شود و از آن‌جا که میل به سمت معنویت‌گرایی منهای شریعت، اندکی جان گرفته، معمولاً گزینه‌ای معنویت‌گرایانه انتخاب می‌شود؛ به بیانی دیگر نویسنده متن برای ایجاد درام، ناگزیر از بازسازی کشمکش‌هاست، کشمکش‌هایی که در سریال‌های مذهبی، نوعاً حول و حوش مفاهیم دینی شکل می‌گیرد و این‌جاست که اندیشه‌های پلورالیستی به زیرکانه‌ترین صورت ممکن، خود را به مخاطب تحمیل می‌کنند. احکامی ساده درباره‌ی خیر و شر ارائه می‌شود و ذهن مخاطب برای درک جهان - بر اساس آن معارف بدوی - ساخته می‌شود؛ ناکارآمدی این احکام در توجیه موقعیت‌های دشوار و متناقض

زندگی، در نهایت نوعی از نسبی‌گرایی ذهنی (و در عمل عینی) را فراهم می‌آورد. اگر در لایه زیرین چنین نگرش‌هایی به جهان، اندکی اباحه‌گرایی یا تشکیک در حقانیت دین نیز رسوخ کرده باشد، بافت ذهنی مخاطب به تمامی تکثرگرا شده و دین را به‌طور کلی از مرکز توجه خارج می‌کند.

مناسک رسانه‌ای

یک شکل دیگر از ارتباط میان دین و رسانه را می‌توان در چارچوب مناسک رسانه‌ای باز نمود. مناسک رسانه‌ای (که می‌توان در سطحی آن را ادامه مفهوم دین رسانه‌ای شده دانست) در واقع ترویج محتواهایی مناسب، منبعث از معارف دینی در رسانه است که ضمن ایجاد زمینه‌های پذیرش عمومی، پایایی و روایی آن نیز تضمین شود. مناسک دینی عبارتست از فعالیتی که در زمان‌ها یا مکان‌های خاصی به صورت جمعی برگزار می‌شود و برگزارکنندگان طی برگزاری این مناسک هویت جدیدی می‌یابند (خجسته و کلاتری، ۱۳۸۶: ۱۶۴). این مناسک دینی می‌تواند واجب‌الاجرا (مانند اعمال حج یا نماز) یا غیر واجب (مانند عزاداری در سوگ ائمه) باشد. در واقع، در این جا بحث اصلی، صرف تأثیرگذاری رسانه‌ای نیست و تعیین میزان، نحوه و محل این اثرگذاری نیز مورد توجه قرار دارد (هوزر، ۱۳۸۶: ۱۱۶). در این جا معنای شکل گرفته در ذهن مخاطب که او را به کنشی فعال برمی‌انگیزاند، بسیار با اهمیت‌تر از اصل تأثیر است و این که چه فرآیندهای مکملی در فضای اجتماعی برای ایجاد چنین کنشی پدیدار می‌شود.

در تلویزیون (و رادیو) پاره‌ای تجارب موفق و ناموفق در این زمینه وجود دارد: گنجاندن ذکر صلوات بر پیامبر و ائمه، در ابتدای برنامه‌های خبری در ابتدا به پدید آمدن تحرک و بازخوردهایی متناسب در میان مردم منجر می‌شد، اما به مرور این ذکر، به جزیی از مقدمه‌گویی مجری (مانند سلام و احوال‌پرسی) مبدل شد و در سطحی فراگیر، باز خورد هم‌شان خود را از دست داد. یا در نمونه‌ای دیگر تلاش صدا و سیما برای معرفی روز تولد حضرت زهرا ۳ به‌عنوان روز مادر در اواخر دهه شصت، به ثمر نشست و اکنون روز زن یا مادر، موقعیتی تعیین یافته به‌خود گرفته است تا جایی که به‌نظر می‌رسد روز تولد حضرت علی ۷ نیز به‌عنوان روز پدر معرفی و تثبیت شده است.

نمونه مهم تلاش تلویزیون برای ایجاد موقعیت‌های مشابه را در برنامه جشن رمضان می‌توان دید که در آن از مردم خواسته می‌شود تا برای کمک به خانواده‌های بی‌سرپرست یا بدسرپرست کمک‌های خود را در مکانی خاص عرضه کنند. به‌رغم ظاهر شعاری و

تکراری شدن برنامه مذکور، به نظر می‌رسد تا زمانی که رسانه عزم خود را برای تولید آن از دست ندهد، فرهنگ‌سازی و مشابه‌سازی از روی آن ادامه خواهد داشت، به گونه‌ای که اکنون در حاشیه بسیاری از گردهمایی‌های مرتبط با ماه رمضان می‌توان شاهد فعالیت‌های گروه‌های خیریه برای کمک‌های مردمی مطابق الگوی عرضه‌شده در برنامه مذکور بود. در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت که اولاً شرعی بودن مناسک تأسیس شده به گونه‌ای که مخالفت متشرعان را برنیاکنیزاند و ثانیاً مقبول بودن مناسک به گونه‌ای که همراهی شهروندان را به دنبال آورد (هم سهولت و سادگی و هم پیش‌زمینه‌های لازم ذهنی در میان مردم وجود داشته باشد)، می‌تواند دو شرط اصلی توفیق در مناسک‌سازی دینی یا شبه دینی در جامعه باشد (خجسته و کلاتری، ۱۳۸۶: ۱۶۹). با این توصیف به نظر می‌رسد تلویزیون برای ورود به حوزه مناسک‌سازی رسانه‌ای در ایام ماه رمضان، می‌بایست برنامه‌هایی آسان‌تر را مورد توجه قرار دهد (نظیر رواج افطاری‌های ساده در خیابان‌ها و اماکن عمومی) تا با تکیه بر فرهنگ عمومی و پذیرش مخاطب هدف، مناسک مورد نظر با اقبال روبه‌رو شود.

سیاست‌های پیشنهادی

فارابی در برابر مدینه فاضله، مدینه‌های فاسقه و ضالّه و جاهله را پیش می‌کشد که در آنها دین شناخته شده، اما اجرا نمی‌شود؛ دین شناخته شده اما راه رسیدن بدان نادرست است؛ و در گذشته مردم دین‌دار بوده‌اند و اکنون نیستند. مدینه جاهله خود به انواع متعددی تقسیم می‌شود و جوامعی را در بر می‌گیرد که غایت مردم در آن رسیدن به زراندوزی، قناعت‌گری، خوش‌گذرانی، برتری‌جویی و سرافرازی است (منزوی، ۱۳۵۴: ۳۲۲). ماه رمضان تجلی حقیقت دین برای رستگاری بندگان است و رسانه در مدینه‌ای که یکی از اقسام مطرود فارابی نیست، نقشی بی‌بدیل در معنادار ساختن زندگی دارد. سعادت، خیر مطلق است و هر که در راه رسیدن به آن قرار گیرد، مسیر درست را یافته، حتی اگر گاه تند و گاهی خسته رود. و این مسیر درست، انجام تجربه‌هایی روشن و کارآمد برای رسیدن به سعادت، ثبت تجربه‌ها و تکرار آنهاست.

فاصله نظریه و عمل: فاصله میان نظریه و عمل به شکلی بارز در حوزه تولید محتوای مذهبی تصویری در ایران جلوه‌گر است؛ مراجعه‌ای کوتاه به انبوه محتواهای تولید و تحقیقات انجام شده در حوزه دین و رسانه نشان می‌دهد که اولاً بیش‌تر آنها از چارچوب‌های نظری موجود که محصول دوره روشن‌گری‌اند پیروی می‌کنند و تجاربی ناکارآمد و متحجرانه به شمار

۱. Enlightenment؛ به دوره‌ای در تاریخ مغرب‌زمین (به طور خاص، اروپای سده هفدهم و هجدهم) گفته می‌شود که ←

می‌روند (گیویان، ۱۳۸۶: ۸۷) و ثانیاً عموم آنها با پذیرش تعارض‌های ذاتی رسانه و دین، به دنبال ارائه راه‌کارهایی برای برون‌رفت از بحران بوده و هستند، اما متأسفانه همین حد از فضای نظری، به هیچ‌وجه در حوزه عملیاتی (مدیران ارشد، ستادی و اجرایی) وجود نداشته و مهم‌تر از آن، برنامه‌سازان (تهیه‌کنندگان، کارگردانان و نویسندگان) با چنین ادبیاتی یا آشنایی ندارند و یا در صورت داشتن آشنایی، با آن ارتباط برقرار نمی‌کنند. این تحلیل با استناد به وجود تنها تعداد محدودی برنامه‌رسانه‌ای قابل ذکر در حوزه ماه مبارک رمضان، قابل اثبات است. دین و رسانه دارای تعارض‌های جوهری‌اند، اما تجربه نشان داده که می‌توان بر این فاصله فائق آمد و یکی از ابتدایی‌ترین و اصلی‌ترین سیاست‌های پیشنهادی، نزدیک کردن حوزه‌های فکر و عمل در برنامه‌سازی تصویری در سیماست.

تجارب تلویزیون‌های دینی: حجم انبوهی از فضای ماهواره‌ها را برنامه‌سازی ادیان و فرقه‌های مختلف دینی در بر می‌گیرد. بیش‌تر این برنامه‌ها یا شبکه‌ها (که به صورت مستقیم در حال تبلیغ مرام و اندیشه خویش‌اند)، در جلب و جذب مخاطب توفیق نمی‌یابند، اما هستند معدود شبکه‌هایی که حتی با صبغه‌ای غیر الهی، در برنامه‌سازی دارای موفقیت‌هایی‌اند. بررسی انتقادی تجربه‌های آنها می‌تواند ایده‌های مناسبی را برای تولید محتوا به‌وجود آورد؛ ذکر انتقادی نیز در این جا از آن‌رو با اهمیت است که متأسفانه الگوبرداری گرت‌بردارانه از این برنامه‌ها در پاره‌ای موارد در دستور کار است که خود به ایجاد نتایج معکوس می‌انجامد. پرهیز از عوام‌گرایی: اگر عوام‌گرایی را نه به مفهوم populism بلکه در عنوان رفتاری ساده‌سازی شده و عوامانه در نظر آوریم، می‌توان رفتار یا هنجار پخش برنامه‌های مذهبی خاص (نظیر عزاداری‌ها) را، در بیش‌تر موارد به‌عنوان ساده‌سازی عمل رسانه‌ای در حوزه دین، مورد بررسی قرار داد؛ چرا که رسانه، به دلیل فقدان توان در تولید محتوای مطلوب و مورد نیاز، آن چیزی را بازپخش می‌کند که در فضای سنتی و خاصی شکل گرفته و حتماً واجد اقتضائات خاص خود نیز هست. این بازپخش معمولی، هم آثاری زیان‌بار بر مخاطب دور از فضا دارد و هم رفته‌رفته خلوص و خاصیت فضای مجالس روضه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. سیاست پخش گسترده این برنامه‌ها، با چنین استدلالی بی‌شک، باید مورد بازبینی و تعدیل قرار گیرد.

برنامه دینی: از آن جا که دین، امری موشع است، تشخیص ادعای دینی یا غیردینی بودن

← در آن یک حرکت فکری- فرهنگی برای تحقق عقل‌محوری در جامعه شکل گرفت و اندیشه دکارتی ابژه‌پنداری جهان هستی، مرکز نظری مدرنیته شد:

see: Wilson, Ellen & Rill, Peter (2004), p. 577.

برنامه‌ها نیز، دشوار و تا حدّ بسیاری مسئله‌ساز می‌شود؛ چرا که نه حذف برنامه‌ها یا شبکه‌هایی که مشخصاً رویکرد دینی دارند و متهم به ترویج نوعی نگاه سکولاریستی نسبت به مقوله تبلیغ دینی‌اند، امری مطلوب و ممکن است و نه می‌توان بسیاری دیگر از برنامه‌های محتوایی شبکه‌های تلویزیونی را که به مقولاتی پیرامونی، مرتبط با دین می‌پردازند را، غیردینی خواند. سیاست پیشنهادی در این‌جا، لغو مرزبندی دینی- غیردینی برنامه‌هاست، به گونه‌ای که هیچ برنامه‌سازی نتواند خود را از دغدغه دینی تهی و از زیر بار مسوولیت، شانه خالی کند. بدین طریق می‌توان امید آن را داشت که همگی برنامه‌ها (در لایه‌ای رویین و تصویری)، بلکه به مفهومی عمیق، هوادار ترویج دین مبین خواهند شد.

تمایز بین رسانه‌ای: ممکن است برخی الزامات و اقتضانات، بازپخش جلسات سخنرانی، مداحی و... را ضروری سازد. این ضرورت‌ها برون‌سازمانی را باید ناظر به نیازها و علایق مخاطب در مسیرهای مناسب هدایت کرد و مهم‌ترین نکته در این میان، تفکیک رسانه‌های دیداری و شنیداری است. بدین ترتیب برنامه‌های یک‌طرفه و سخن‌محور مناسب است تا در اولویت شبکه‌های رادیویی قرار گیرند و تا حد امکان از ظرفیت سیما و ارزش افزوده تصویری آن برای این‌گونه برنامه‌ها غفلت نشود.

کتاب‌نامه

۱. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۲. ایزدی، پیروز (۱۳۸۶)، «بررسی مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها و دین»، فصل‌نامه رسانه، سال هجدهم، ش ۱.
۳. بهار، مه‌ری (۱۳۸۶)، «تلویزیون، ابژه‌های دینی و سکولاریسم»، کتاب مقالات همایش دین و رسانه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۴. پستمن، نیل (۱۳۷۵)، زندگی در عیش، مردن در خوشی، ترجمه صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات.
۵. _____ (۱۳۷۶)، تکنوپولی: تسلیم فرهنگ به تکنولوژی، ترجمه صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات.
۶. حسینی، سیدحسن (۱۳۸۷)، «رسانه دینی یا دین رسانه‌ای»، فصل‌نامه اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۳۱.
۷. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۸۶)، قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها، تهران: کمیسیون فرهنگی شورای عالی انقلاب فرهنگی (انتشار محدود)
۸. خانیکی، هادی (۱۳۸۶)، «دین و نهاد ارتباطات؛ پیوندها و پرسش‌ها»، فصل‌نامه رسانه، سال هجدهم، ش ۱.
۹. خجسته، حسن (۱۳۸۶)، «موانع و محدودیت‌های کاربرد متعادل خوف و رجا به عنوان دو اصل مهم تربیت دینی در رسانه‌های مدرن با تأکید بر رادیو و تلویزیون»، کتاب مقالات همایش دین و رسانه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۱۰. خجسته، حسن و کلانتری، عبدالحسین (۱۳۸۶)، «بررسی مورد نسبت رسانه و دین، مطالعه موردی مناسک رسانه‌ای»، کتاب مقالات همایش دین و رسانه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۱۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، «علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه»، تهران: فردایی دیگر.
۱۲. رضایی بایندر محمدرضا و ثریا احمدی (۱۳۹۰)، «تلویزیون مذهبی؛ تبلیغ دینی یا عبادت مجازی، مجموعه مقالات دومین همایش رسانه دینی و دین رسانه‌ای»، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۱۳. علیخواه، فردین (۱۳۸۷)، «کنش ارتباطی؛ بنیاد شکوفایی حوزه عمومی»، فصل‌نامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۳۹ و ۱۴۰.

۱۴. فهیمی فر، اصغر (۱۳۸۹)، «ضرورت ابداع ژانرهای مذهبی جدید تلویزیونی»، فصل نامه دین و رسانه، ش ۱.
۱۵. گیویان، عبدالله (۱۳۸۶)، «دین، فرهنگ و رسانه»، فصل نامه رسانه، سال هجدهم، ش ۱.
۱۶. محمدی کیا، طیبه (۱۳۸۳)، «بررسی مدینه فاضله فارابی»، فصل نامه دانش پژوهان، ش ۶.
۱۷. مدنی مبارکه، سیدسجاد (۱۳۸۹)، حضور رسانه منبر در رادیو و تلویزیون، فصل نامه دین و رسانه، ش ۱.
۱۸. منتظر قائم، مهدی و معتمدی، بشیر (۱۳۸۹)، «ضوابط شفاف و غیر شفاف در تولید برنامه‌های دینی تلویزیون ایران»، فصل نامه دین و رسانه، ش ۱.
۱۹. منزوی، علینقی (۱۳۵۱)، «مدینه فاضله فارابی»، فصل نامه کاوه (مونیخ)، ش ۴۳.
۲۰. میر خندان، سید حمید (۱۳۸۹)، «زیبایی شناسی تلویزیون، نظریه فیلم دینی»، فصل نامه دین و رسانه، ش ۱.
۲۱. هوور، استوارت (۱۳۸۸)، دین در عصر رسانه‌ها، ترجمه علی عامری مهابادی، فتاح محمدی و اسماعیل اسفندیاری، قم: دفتر عقل.
۲۲. _____ (۱۳۸۶)، «از رسانه تا معنا»، ترجمه اسماعیل بشیری، فصل نامه رسانه، سال هجدهم، ش ۱.