



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال سوم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۵

۱۲

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید پارسائیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: علی دهقان

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

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

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

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

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

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ;

سید عباس صالحی

استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا 7

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

شمس الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدرضا آفایی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن یوسفزاده،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر احمدرضا یزدانی مقدم، دکتر داود رحیمی سجاسی، دکتر عبدالحسین
کلانتری، دکتر نعمت الله کرم الهی، محمدکاظم کریمی، دکتر سیدمحمدعلی غمامی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

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

رویکردهای اساسی

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

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

ویژگی‌های محتوایی مقاله

۲۵. صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
۲۶. صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سؤال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه‌ها، تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته‌های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت‌ها؛ ۹. فهرست منابع و مأخذ (کتاب‌نامه)

فهرست مقالات

- زیست‌جهان‌های چندگانه (مقایسه نگرش‌های دینی جوانان دانشجو و غیردانشجو با توجه به فرایند مدرنیزاسیون).....
۶
فائزه کمالی - مازیار جفرودی
- رابطه فرهنگ و سیاست: تبیین جایگاه ارزش‌های دینی در سینمای جمهوری اسلامی ایران در دهه‌های شصت، هفتاد و هشتاد.....
۳۷
علی علی‌حسینی - زهره شمس
- عزاداری و آسیب‌های فرهنگی اجتماعی آن در ایران.....
۶۸
سیف‌اله قنبری نیک - حکیمه احسانی
- الگوی کنترل درونی اخلاق‌محور؛ در سیاست‌گذاری جنایی.....
۹۶
محمدعلی حاجی ده‌آبادی - حکیمه احسانی
- ارزیابی نظریه‌گیدنز، در باب دین و دنیوی‌شدن براساس مبانی اسلامی.....
۱۳۰
عبدالعلی عادل
- ساحت اجتماعی سکولاریسم.....
۱۵۴
محمدکاظم کریمی

زیست‌جهان‌های چندگانه (مقایسه نگرش‌های دینی جوانان دانشجو و غیر دانشجو با توجه به فرایند مدرنیزاسیون)

*فائزه کمالی

**مازیار جفروودی

چکیده

گسترش نهادهای مدرن و نقش فعال آنها در زندگی بشر، موجب نفوذ پیامدهای مدرنیته در ابعاد گوناگون زندگی انسان عصر مدرن شده است. یکی از نهادهای مدرن، دانشگاه و یکی از جنبه‌های فردی که دستخوش تحول شده است، نگرش دینی است. هدف مقاله حاضر، فهم چگونگی تأثیرپذیری هویت دینی جوانان از محیط دانشگاه است. در تحقیق حاضر از نظریه پیتز برگر و روش روان‌شناسی گفتمانی که با روش مراجع محوری تکمیل شده است، استفاده شده و با ۱۳ دانشجو و ۵ غیر دانشجو مصاحبه عمیق صورت گرفته است. پس از تحلیل متن مصاحبه‌ها و کدبندی سه مرحله‌ای توصیفی، تفسیری و تبیینی، نتیجه حاکی از آن است که با وجود تأثیر دانشگاه در گسترده‌گی زیست‌جهان دانشجویان و تقویت روحیه پرسش‌گری در آنها، چگونگی بهره‌بردن از این امکان و برداشت از اطلاعات، به زمینه‌های پیش از ورود به دانشگاه و تمایلات درونی دانشجویان بستگی دارد.

کلیدواژه‌ها

دانشگاه، زیست‌جهان‌های چندگانه، مدرنیزاسیون، اندیشیدگی، دین‌داری.

مقدمه

هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود. هر آنچه مقدس است، دنیوی می‌شود و دست‌آخر، آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابط با هم‌نوعان خویش روبرو گردند (برمن، ۱۳۸۹: ۱۱۱). این جملات، توصیف کارل مارکس از روزگار انسان در عصر مدرن است. مدرنیته، قدرتمند طمع کاری را می‌ماند که برای زیرسطله‌درآوردن از هیچ چیز ابایی ندارد و این کار را نه با زور، بلکه بسیار لطیف و پنهان انجام می‌دهد. به تعبیر گیدنز «شیوه‌های زیستنی که به دست مدرنیته پدید آمده است، ما را به شکل بی‌سابقه‌ای از همه انواع سنتی نظم اجتماعی دور کرده است. دگرگونی‌های ساری و جاری در مدرنیته هم در گستره درونی و هم در گستره بیرونی‌شان از همه اقسام تغییر در دوره‌های پیش، ژرف‌ترند (فیلیپ، ۱۳۸۳: ۳۷۹). از جمله این دگرگونی‌ها، تحول نگرش دینی انسان عصر مدرن است. دین از جنبه‌های مهم هویت انسان است؛ چراکه در طول زندگی همه، به‌ویژه در طول توسعه و تغییر نوجوانی و جوانی، دین اغلب با دیگر فرایندهای هویت و شخصیت درگیر می‌شود. دین، در واقع در میان سایر چیزها با ارائه پاسخ و نحوه برخورد با سؤال‌های وجودی که به‌طور معمول در هویت شخصی وجود دارد، مانند از کجا آمده‌ام؟ من که هستم؟ هدف از زندگی من چیست؟ آیا جهان معنی‌دار است؟ مربوط می‌شود (ساروگلو، ۱۹۹۶: ۱۱). یکی از نظریه‌های مطرح در جامعه‌شناسی دین، نظریه چندگانگی زیست‌جهان پیتربگر است. برگر، معتقد است برخلاف یکپارچگی جوامع قدیمی، در جامعه مدرن بخش‌های گوناگون زندگی روزمره افراد، آنان را به جهان‌های معنایی و تجربی کاملاً متفاوت و غالباً ناسازگار مرتبط می‌کنند. برگر، یادآور می‌شود که این شرایط در جامعه مدرن با برهم‌زدن یکپارچگی جامعه سنتی در کنار سایر عوامل، تأثیری دین‌زداینده دارد (برگر، ۱۳۸۱: ۸۷). یکی از جهان‌های معنایی که ساخته عصر مدرنیته است، نظام آموزشی است که قصد آگاهانه آن هدایت فرد از یک جهان اجتماعی، به درون جهان اجتماعی دیگر است (برگر، ۱۳۸۱: ۷۶). برگر، در ارائه نظریه خود به دانشگاه به‌عنوان یکی از حاملان اساسی مدرنیته و به دانشجویان به‌عنوان تأثیرپذیرترین قشر توجه خاصی داشته است.

در این تحقیق، سعی بر آن است تا با چارچوب نظری پیتربگر در این زمینه، به

سنجش مؤلفه‌های مدرن، نگرش دینی، تأثیر دانشگاه بر هویت مدرن، نگرش دینی و رابطه بین مدرن‌بودن و دین‌داری پرداخته شود.

به‌طور کلی اهداف این پژوهش عبارت است از:

بررسی تأثیر تحصیلات دانشگاهی بر گرایش‌های دینی جوانان و بررسی تأثیر تحصیلات دانشگاهی بر ایجاد مؤلفه‌های مدرن در افراد. به‌منظور دستیابی به این اهداف در پایان به سؤال‌های زیر پاسخ داده خواهد شد.

- آیا بین گرایش‌های دینی دانشجویان و غیردانشجویان تفاوتی وجود دارد؟

- آیا بین دانشجویان و غیردانشجویان درباره اندیشیدن و به چالش کشیدن امور، تفاوتی وجود دارد؟

- آیا تحصیلات دانشگاهی بر چندگانگی زیست‌جهان افراد تأثیر دارد؟

- آیا داشتن روحیه پرسش‌گری و اندیشیدگی در افراد بر گرایش‌های دینی آن‌ها تأثیرگذار است؟

تعریف مفاهیم

دین و دین‌داری

برگر در مطالعه جامعه‌شناختی دین به جنبه‌های جمعی و تجربی دین توجه دارد. دین از نظر برگر، سیستمی شناختی - اعتقادی است که به کار معنابخشی به زندگی فردی و همچنین نظم‌بخشی به زندگی جمعی می‌آید. از این نظر، دین عبارت است از نگاه انسان به سوی نظام مقدس که شامل همه موجودات، چه انسان و غیرانسان می‌شود (کرمی‌پور، ۱۳۸۸: ۵).

در طی دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در تلاش برای فهم و تبیین دین در آمریکا، گلاک و استارک، پنج حوزه کلی و مشترک بین ادیان را مطرح کردند که عبارت‌اند از: اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری و پیامدی. بعد اعتقادی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، باورهایی را در برمی‌گیرد که انتظار می‌رود پیروان آن دین، به آن‌ها اعتقاد داشته باشند. آن‌ها این باورهای را دینی را به سه نوع باور تقسیم کردند: باورهای پایه‌ای مسلم؛ که ناظر به شهادت‌دادن به وجود خداوند و معرفی ذات و صفات اوست، باورهای غایت‌گرا؛ که هدف و خواست خداوند از خلقت انسان، نقش انسان را در راه نیل به این هدف

بازمی‌نماید و باورهای زمینه‌ساز؛ که شامل روش‌های تأمین اهداف و خواست خداوند و اصول اخلاقی‌ای است که بشر برای تحقق آن اهداف باید به آنها توجه کند (نودهی، ۶). به نظر دانیل بل، دین مجموعه‌ای از پاسخ‌های مرتبط با پرسش‌های وجودی اصلی است که هر گروه با آن مواجه است. وی بر این ادعا پافشاری می‌کند که دین یکی از گونه‌های پاسخ انسان ذی‌شعور به پرسش‌های اصلی است که همه گروه‌های انسانی در شناخت از خود با آن مواجه هستند (بکفورد، ۱۳۸۸: ۱۳۴). از مهم‌ترین پرسش‌های وجودی، پرسش‌هایی است که هر انسان از کیستی خود دارد. اینکه از کجا آمده است، هدف و راه زندگی چیست و برای چه در این دنیا است و درنهایت سرنوشت او چه خواهد شد. بعد اعتقادی سنجه گلاک نیز شامل چنین پرسش‌هایی است. در این تحقیق با ترکیب تعریف دین از دیدگاه بل و سنجه گلاک تنها بعد اعتقادی که زمینه‌ساز سایر بعدها نیز است، بررسی می‌شود.

مدرنیزاسیون

در انتزاعی‌ترین سطح تحلیل، مدرنیزاسیون به آن چیزی منتهی می‌شود که ماکس وبر «افسون‌زدایی از جهان» نامیده است. به بیان دقیق‌تر، مدرنیزاسیون، مستلزم یک فرایند دنیوی‌سازی است. یعنی به‌طور نظام‌مند، عقل و علم جایگزین نهادها، اعتقادات و کردارهای مذهبی می‌شود (انصاری، ۱۳۸۱: ۲۴۱).

هویت از منظر جامعه‌شناختی

پیتر برگر در تعریف هویت می‌گوید: «منظور از هویت، طریقی است که در آن افراد به تعریف خود می‌پردازند. هویت به این معنا، بخشی از یک ساختار معین آگاهی است و از این رو، تابع توصیفی پدیدارشناسانه است» (برگر، ۱۳۸۱: ۸۴).

مؤلفه‌های هویت مدرن

برگر، هویت مدرن را دارای چند مشخصه می‌داند که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد. هویت مدرن، باز است. بی‌تردید، ویژگی‌هایی در فرد وجود دارند که در اثر فرایند

اجتماعی شدن اولیه، کم‌وبیش برای همیشه تثبیت می‌شوند، اما فرد مدرن حتی با ورود به مرحله زندگی بزرگ‌سالی، همچنان فردی «نا تمام» باقی می‌ماند و «مستعد تغییر» است. فرد نه فقط در زمینه آشنایی با جهان‌ها و هویت‌های دیگر، بلکه درباره خویشتن نیز به «پیچیدگی» می‌رسد.

هویت مدرن، تفکیک شده^۱ است. در اکثر جوامع پیش‌مدرن، فرد در جهانی بسیار منسجم‌تر به سر می‌برد. در نتیجه چنین جهانی در چشم او جهان پایدار و مقدر می‌نمود. برعکس فرد مدرن، با توجه به تجربه خود از کثرت جهان‌های اجتماعی، به نسبی‌سازی هر یک از آنها می‌پردازد؛ در نتیجه، نظم نهادی تا حدی واقعیت خود را از دست می‌دهد و «تأکید واقعیت» از نظم عینی نهادها، به قلمرو ذهنیت فرد جابه‌جا می‌شود. فرد برای یافتن «جای پای» خویشتن در واقعیت، بیش‌ازپیش به جست‌وجو در درون خود می‌پردازد تا بیرون از خود.

هویت مدرن اندیشنده^۲ است. برخلاف جامعه پیش از مدرن که پیش‌انگاشته اساسی جهان اجتماعی، بدیهی تصور می‌شود، جامعه مدرن، فرد را با چشم‌اندازی پیوسته در تغییر از تجارب و معانی اجتماعی رودررو قرار می‌دهد و او را به اندیشیدن وامی‌دارد. این اندیشیدن هویت جهان بیرونی و ذهنیت فرد و به‌ویژه موقعیت وجودی او را نیز دربرمی‌گیرد.

سرانجام، هویت مدرن به‌طور مشخص فردیت یافته^۳ است. آزادی، خودمختاری و حقوق فردی به‌صورت دستورها و احکام اخلاقی دارای اهمیت بنیادین، مسلم فرض شده و حتی به امری متمایز از میان سایر حقوق فردی بدل می‌شوند (برگر، ۱۳۸۱: ۸۴).

در تحقیق حاضر، مؤلفه «اندیشندگی» به‌عنوان معیار سنجش هویت مدرن انتخاب شده است؛ چراکه به نظر محقق، این مؤلفه علاوه بر دربرداشتن سایر خصیصه‌ها، پیوند نزدیکی با دین‌داری دارد؛ زیرا یکی از ارکان مهم دین‌داری، ایمان است که در بسیاری موارد باید در مقابل تعقل و تفکر قرار گرفته و آن‌ها را مغلوب کند.

1. Differentiate

2. Reflective

3. Individuated

چارچوب نظری

برگر در دوره اول زندگی خود به این نظریه معتقد بود که هرچه جامعه به سمت حوزه‌های آگاهی مدرن به پیش می‌رود، نمادهای دینی رنگ می‌بازند و دین کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد. اما با خیزش جنبش‌های نوین دینی در سه دهه آخر قرن بیستم مانند انقلاب اسلامی ایران و جنبش همبستگی در لهستان و همچنین طرفداری کلیسا از انقلابیون ساندرنیست نیکاراگوئه و دیگر نقاط آمریکای لاتین، نظریه سکولاریزاسیون به چالش کشیده شد و نظریه‌هایی تحت عنوان سکولاریزادایی^۱ پدید آمد. برگر نیز در اندیشه خود تجدیدنظر کرد و این نظریه را اشتباه بزرگ خود نامید.

رد نظریه اول او به این نتیجه منتهی شد که بگوید: «دنیای امروز، به جز در مواردی، به اندازه گذشته دینی است و در جاهایی هم مذهبی‌تر از گذشته است»؛ البته برگر، دو استثنا برای فرایند سکولاریزادایی ذکر می‌کند؛ یکی اروپای غربی و دیگری خرده‌فرهنگ بین‌المللی که حاملان آن کسانی با تحصیلات عالی نوع غربی، خاصه در علوم انسانی و اجتماعی‌اند (کرمی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۶).

پیش‌فرض روش‌شناختی برگر این است که بین داده‌های عینی و معانی ذهنی رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد، به عبارت دیگر «آگاهی زندگی روزمره» رشته‌ای از معانی است که به فرد مجال می‌دهد تا راه خود را از میان رویدادهای معمولی و برخوردهای زندگی‌اش با دیگران در پیش گیرد. کل این معانی، که فرد در آن‌ها با دیگران سهیم است، یک زیست‌جهان اجتماعی^۲ خاص را می‌سازد. برگر با تأثیرپذیری از رهیافت پدیدارشناختی اگزیستانسیالیستی بر این نظر است که انسان برای ساختن جهان خود، خود را بیرون می‌افکند؛ به این بیان که انسان، معانی خود را بر واقعیت‌ها تحمیل می‌کند. براین اساس، تمامی نظم و معنایی که در جهان وجود دارد، همان معانی درونی خود انسان است که براساس تجربه زیستی خودش آن‌ها را بر واقعیت حمل کرده است، یعنی هر محصول انسانی، صورت شکل گرفته معانی ذهنی اوست (کرمی‌پور، ۱۳۸۸: ۷). در مقام انسان بودن یعنی زیستن

1. Desecularization

2. Social life – word

در یک جهان، زیستن درون واقعیتی که نظم داده می‌شود و به زندگی معنا می‌بخشد. همین خصوصیت بنیادی هستی آدمی است که اصطلاح «جهان‌زیست» در صدد بیان آن است. این جهان‌زیست، هم از نظر منشاء و هم به لحاظ بقای صیانت خود، اجتماعی است:

نظم معنایی عرضه‌شده آن برای زندگی انسان، به‌طور اجتماعی برقرار می‌شود و براساس توافق جمعی ادامه می‌یابد. برای فهم کامل واقعیت روزمره هر گروه انسانی، تنها درک نمادها یا الگوهای ویژه کنش متقابل برآمده از موقعیت‌های فردی کافی نیست. افزون‌بر آن، باید ساختار معنایی فراگیری را نیز فهمید که این نمادها و الگوهای خاص درون آن جای گرفته و معانی مشترک خود را که به‌طور اجتماعی پدید آمده، از آن می‌گیرند (برگر، ۱۳۸۱: ۷۲).

طی بخش عمده‌ای از تاریخ بشر، افراد از طریق نوعی نظم معنایی یکپارچه‌ساز که همه بخش‌های متفاوت جامعه را دربرمی‌گیرد به «یکپارچگی» می‌رسیدند. این نظم وحدت‌بخش، معمولاً نظمی دینی بوده است. معنای ساده این نظم برای فرد این بود که نمادهای یکپارچه‌ساز به‌طور یکسان بخش‌های مختلف زندگی روزمره‌اش را در برمی‌گرفتند. فرد خواه در کنار خانواده یا حین انجام کار، خواه درگیر در فرایندهای عمومی یا هنگام شرکت در جشن‌ها و مراسم رسمی، پیوسته در همان «جهان» بود. در جامعه مدرن، موقعیت معمولی افراد به‌گونه دیگری است. بخش‌های گوناگون زندگی روزمره افراد آنان را به جهان‌های معنایی و تجربی کاملاً متفاوت و غالباً ناسازگار مرتبط می‌کنند. زندگی مدرن معمولاً در حد بسیار شدیدی تقسیم‌بندی شده است. این چندگانه‌شدن نه تنها در سطح رفتار اجتماعی، بلکه تظاهرات عمده‌ای نیز در سطح آگاهی دارد.

در بسیاری موارد چندگانگی حتی درون فرایندهای جامعه‌پذیری اولیه راه می‌یابد؛ اما اوج این چندگانگی معمولاً مستلزم فرایندهای گوناگون جامعه‌پذیری ثانوی در جامعه مدرن است. بسیاری از فرایندهای جامعه‌پذیری ثانوی، در قالب نهادهای رسمی آموزشی از مهدکودک گرفته تا دوره‌های مختلف آموزشی که فرد را برای حرفه‌ای معین جامعه‌پذیر می‌کنند، تجسم می‌یابند. قصد آگاهانه این فرایندها، هدایت فرد از یک جهان اجتماعی درون جهان اجتماعی دیگر است: «یعنی وارد کردن او درون نظام‌های معنایی‌ای که از قبل با آنها آشنا نبوده است و تربیت او در چارچوب آن الگوهای رفتار اجتماعی‌ای که تجربه قبلی‌اش او را برای آنها آماده نساخته‌اند» (برگر، ۱۳۸۱: ۷۳).

برگر، نهادهای جامعه‌پذیری را به دو دسته کلی دسته‌بندی می‌کند: حاملان اولیه نهادها که به‌طور مستقیم با تولید فنی در ارتباط‌اند و حاملان ثانوی فرایندها که فی‌نفسه با چنین تولیدی مرتبط نبوده اما در مقام کارگزاران ناقل برای آگاهی ناشی از این منبع عمل می‌کنند. نهادهای آموزش همگانی^۱ و ارتباط جمعی^۲ را می‌توان به‌طور کلی به‌عنوان مهم‌ترین این حاملان ثانوی ذکر کرد. مردم دائماً، از طریق برنامه‌های آموزشی مدارس، وسایل ارتباط‌های صوتی و تصویری، انواع آگهی‌های تبلیغاتی و غیره در معرض هجوم اندیشه‌ها و الگوهای رفتاری، که با تولید فن‌آورانه پیوند ذاتی دارند، قرار می‌گیرند. در این امکان اشاعه گسترده، برخی از این مضامین از حاملان اولیه، استقلال پیدا می‌کنند. این مضامین سپس با ادغام در جهان‌بینی مدرنی که در شکل کاملاً پیشرفته‌اش هیچ‌گونه وابستگی مستقیمی به فرایندهای عملی تولید فنی ندارد از طریق مجاری متعدد منتشر می‌شوند (برگر، ۱۳۸۱: ۵۱).

برگر، به‌ویژه بر تأثیر چندگانه‌شدن زیست‌جهان بر حوزه دین اشاره می‌کند. در طول بخش اعظمی از تاریخ وجود دین در ایجاد چتری فراگیر از نمادها برای یکپارچگی با معنای جامعه، نقشی اساسی بر عهده داشته است. با چندگانه‌شدن زیست‌جهان‌های اجتماعی، این وظیفه قدیمی دین به‌طور جدی تهدید می‌شود. از این‌پس، بخش‌های گوناگون زندگی اجتماعی تحت اداره معانی و نظام‌های معنایی کاملاً ناسازگار درمی‌آیند. برای سنت‌های دینی و نهادهای نماینده آن‌ها، نه تنها یکپارچه‌سازی این کثرت جهان‌های زیست‌اجتماعی در قالب جهان‌بینی واحد و جامع دین از واقعیت، از درون، یعنی درون آگاهی شخصی فرد به پرسش گرفته می‌شود. در وضعیت حاکی از وجود چندگانگی، فرد به ناگزیر با دیگری مربوط می‌شود که به باورهای او اعتقادی ندارند و معانی، ارزش‌ها و اعتقادات متفاوت و گاهی اوقات متضادی بر زندگی‌شان حاکم‌اند. در نتیجه جدا از سایر عوامل مؤثر در این راستا، چندگانگی نیز تأثیری دین‌زداینده دارد.

فرایند چندگانه‌شدن به‌لحاظ روان‌شناختی - اجتماعی منزلت بدیهی معانی دینی در آگاهی فرد را تحلیل می‌برد. تعاریف دینی از واقعیت، در نبود تأیید دائمی اجتماعی و عمومی، خصلت قطعی خود را از دست می‌دهند و در عوض به موضوع‌هایی انتخابی بدل می‌شوند.

1. Mass education

2. Mass communication

باور دینی از این پس حکم تجربه جمعی را ندارد، بلکه باید به صورت فردی تحصیل شود. برگر، یکی از ناخشنودی‌های ناشی از چندگانگی زیست‌جهان‌های اجتماعی را «بی‌خانمانی» می‌نامد. ساخت‌های کثرت‌گرایانه جامعه مدرن زندگی افراد را به طور فزاینده‌ای دستخوش کوچندگی، ناپایداری و تحرک می‌سازند. انسان مدرن، مدام در زندگی روزمره خود، بین زمینه‌های اجتماعی بسیار متفاوت و غالباً متضاد، تغییر موقعیت می‌دهد. بی‌خانمانی نشئت گرفته از زندگی اجتماعی مدرن، ویرانگرترین جلوه خود را در حوزه دین می‌یابد. بی‌یقینی عمومی، خواه شناختی، خواه هنجاری دین را با بحران جدی مواجه‌نمایی روبه‌رو ساخته است. کار ویژه دین، تأمین قطعیت نهایی در مواقع بروز اضطراب‌های ناشی از وضعیت بشری به‌سختی تکان خورده است. با بروز بحران دینی در جامعه مدرن، «بی‌خانمانی» اجتماعی نیز جنبه‌ای مابعدالطبیعی یافته است. مسئله وقتی با وضوح بیشتری آشکار می‌شود که به کارکرد قدیمی دین، یعنی آنچه ماکس وبر «دادباوری» نامیده است، نظر افکنیم؛ یعنی تبیین رویدادهای زندگی بشر به گونه‌ای که تجارب معطوف به گناه و عذاب برای او معنا دار شوند. در طول تاریخ بشر، دین همواره تأمین‌کننده چنین دادباورهایی بوده است. مدرنیته، تحولات فراگیر بسیاری را به انجام رسانیده است اما تنهایی و شکنندگی و فناپذیری وضع بشری را به‌طور بنیادی تغییر نداده است. آنچه را مدرنیته به انجام رسانید، تضعیف اساسی تعاریف واقعیت بود که تا پیش از آن، تحمل وضعیت بشری را آسان‌تر می‌کرد (برگر، ۱۳۸۱: ۱۸۱).

روش تحقیق

هرچند روش تحقیق کمی به‌منظور سنجش نگرش‌ها می‌تواند پرکاربردتر باشد اما به‌زعم نویسندۀ این نوشتار، نگرش دینی چیزی فراتر از یک نگرش است و بیش از اینکه نیاز به سنجش و اندازه‌گیری داشته باشد، فهم و درک درونی و عمیقی را می‌طلبد که به تحلیل معنای ذهنی کنشگران پردازد، از این رو روش تحقیق کیفی ارجح دانسته شده و تحقیق حاضر متکی بر مصاحبه‌های عمیق است.

در این تحقیق، به‌منظور افزایش اعتبار و پایایی از روش مشاوره و روان‌درمانی مراجع محوری که یک روانشناس آمریکایی به نام کارل راجرز مبدع آن بوده، استفاده شده

است. مهم‌ترین اصل این روش، اعتماد بر آگاهی مراجع است و وظیفه مشاور در این روش نه استفاده از روش‌های آزمایشگاهی و ارائه راهکارها، بلکه، ایجاد فضائی مطمئن و راهنمایی مراجع برای رویارویی با خود و یافتن راه‌حل توسط خود فرد است (راجرز، ۱۳۸۲: ۲۵). راجرز، معتقد است مراجع در صورتی می‌تواند خویشتن خویش را نمایان کند و حقیقت را بگوید که با مشاور احساس راحتی داشته و به آن اعتماد کند که این اعتماد به‌مرور زمان در طی جلسات مشاوره پیش می‌آید. از آنجا که تحقیق علوم اجتماعی قادر به ایجاد چنین فضایی نیست، انتخاب افراد مصاحبه‌شونده از میان دوستان و آشنایان قبلی که اعتماد و صمیمیت پیش‌ازین به‌مرور زمان ایجاد شده است، این فرض را نیز محقق می‌گرداند.

در این تحقیق تعداد نمونه جامعه ۱۸ نفر است که از این تعداد ۱۳ نفر دانشجو و ۵ نفر غیر دانشجو می‌باشند. بر اساس اصول و روش نمونه‌گیری در روش تحقیق کیفی از نمونه‌گیری هدفمند یا نظری استفاده شده است. بر اساس این نوع از نمونه‌گیری، برای گردآوری اطلاعات، محقق با افرادی تماس برقرار می‌کند که در زمینه موضوع تحت بررسی یا جنبه‌هایی از آن دارای اطلاعات و شناخت مناسب و کافی باشند. در این روش نمونه‌گیری که خاص تحقیقات کیفی است، تعداد افراد مورد مصاحبه، به‌عبارت‌دیگر، حجم نمونه به اشباع نظری^۱ سوالات مورد بررسی بستگی دارد. در این تحقیق نیز پس از مصاحبه با ۱۳ دانشجو و ۵ غیردانشجو، اشباع نظری به‌دست آمده و این تعداد مصاحبه کافی دانسته شد.

به‌طور کلی، پژوهش کیفی سه جزء دارد. نخستین آن داده‌ها است که می‌توان از منابع مختلف نظیر مصاحبه، مشاهده و اسناد و مدارک و فیلم حاصل کرد. دوم، ترتیبات عملی یا گام‌هایی‌اند که پژوهشگران می‌توانند از آن‌ها برای تفسیر و سازمان‌دادن به داده‌ها استفاده کنند. این ترتیبات معمولاً تشکیل می‌شوند از مفهوم‌سازی، فروگاهی یا تأویل داده‌ها، تعیین مقوله‌ها با استفاده از ویژگی‌ها و ابعاد و در پایان نسبت‌دهی مقوله‌ها با استفاده از ویژگی‌ها و ابعاد و در پایان ربط‌دهی یا نسبت‌دهی مقوله‌ها به هم از طریق شماره‌گذاره اخباری. مفهوم‌سازی، فروگاهی، مقوله‌پردازی و ربط‌دهی را اغلب کدگذاری می‌نامند (استرواس، ۱۳۹۱: ۳۳).

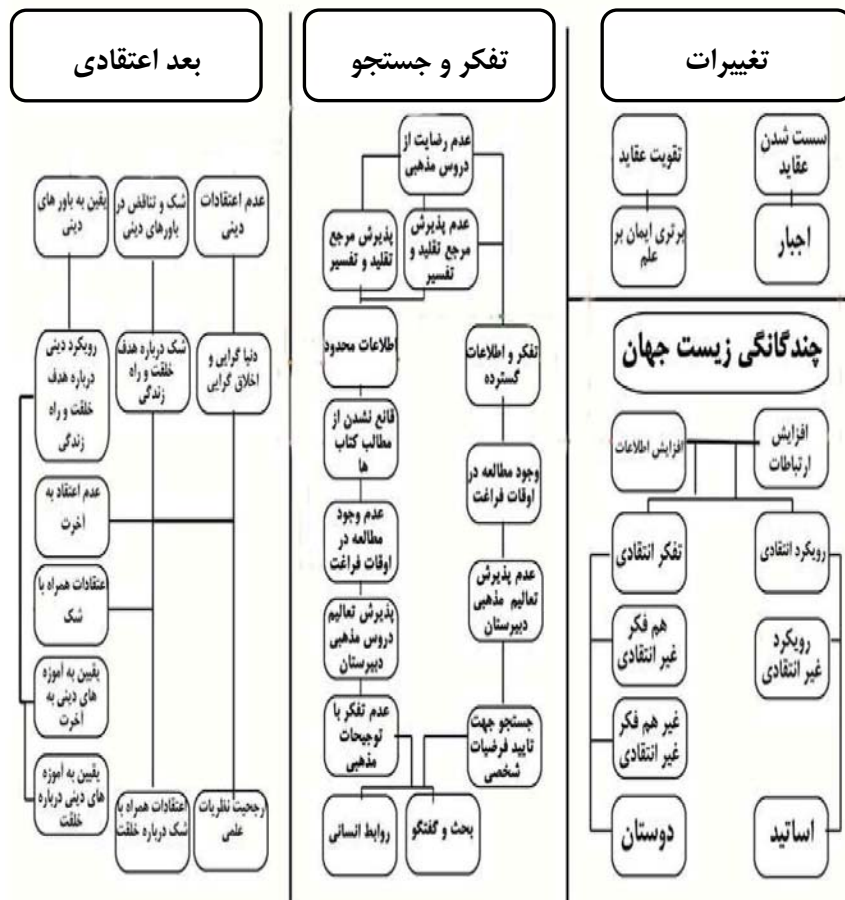
پس از انجام و اتمام مصاحبه‌ها که ضبط و سپس یادداشت شد. در مرحله اول، جملات

1. Theoretical saturation

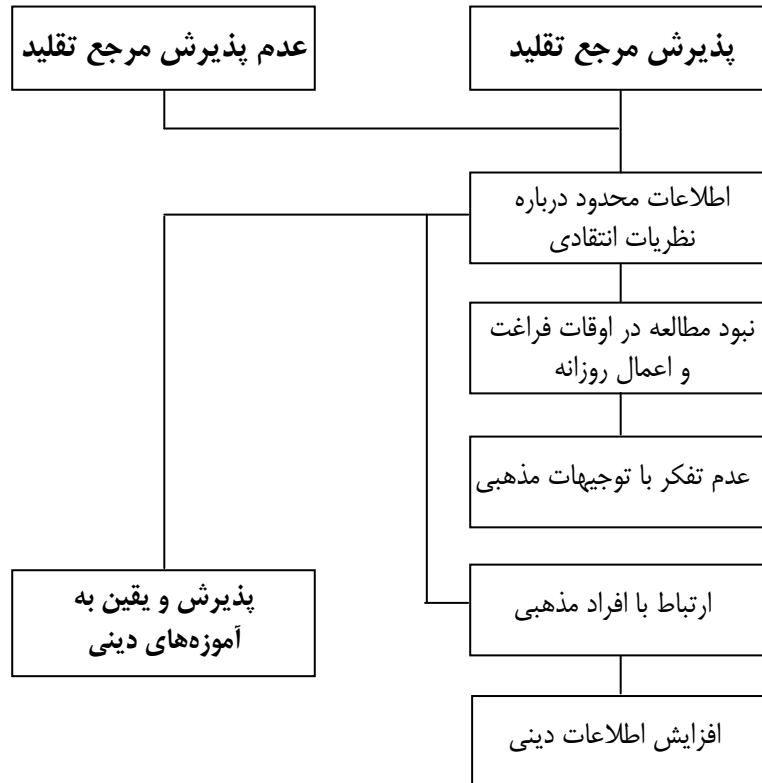
مهم در جدولی با عنوان جدول سطر به سطر توصیفی یادداشت شد و سپس از این جدول نیز جملات تکراری و یا تک‌مورد حذف گردیده و جدول دیگری تهیه گردید. در مرحله بعد هر چند جمله با مفهوم یکسان در قالب یک کد قرار گرفتند و نتیجه جدولی تحت عنوان جدول تفسیری گردید. در مرحله آخر نیز کدهای تفسیری با تحلیل گفتارها به ترتیب منطقی و تبیینی در کنار هم قرار گرفته و ارتباط بین آن‌ها مشخص گردید و در نهایت چگونگی ارتباط متغیرهای موردنظر که عبارت از چندگانگی زیست‌جهان‌ها، تغییرات عقیدتی، اندیشیدگی و عقاید دینی بود با یکدیگر سنجیده شد.

یافته‌های تحقیق

جدول تبیینی دانشجویان



جدول تبیینی غیردانشجویان



تحلیل یافته‌ها

دانشجویان مصاحبه‌شونده در دو مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد تحصیل می‌کنند. پس از مهیاشدن شرایط مصاحبه، سؤالات مطرح‌شده از افراد پرسیده شد که در ادامه به شرح آنها پرداخته می‌شود.

بعد اعتقادی که با پرسش شماره ۱ موردسنجش قرار گرفت، به دنبال پاسخی در رابطه با باورهای پایه درباره وجود خدا، باورهای غایت‌گرا درباره هدف و خواست خدا و باورهای زمینه‌ای بود. در ارتباط با وجود خداوند و چگونگی خلقت سه رویکرد کلی به دست آمد: رویکرد کاملاً مذهبی، رویکرد همراه با شک و رویکرد علمی. افرادی که به باورهای مذهبی یقین داشتند در گفتار و رفتارشان هیچ شک و شبهه‌ای نبوده است؛ مثلاً

فهیمة، دانشجوی کارشناسی علوم اجتماعی با تأکید این گونه می گوید: «من کلاً با این نظریه های غربی کاملاً مخالفم با اینکه خودم میخونمشون ولی کاملاً مخالفم؛ چون چیزی که تو قرآن نوشته، اینه که خداوند اول این دنیا رو خلق می کنه بعد انسان را خلق می کنه و داستان آدم و حوا را که همه می دونیم». مریم، دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه شناسی معتقد است: «به نظر من این شعر کاملاً یک مقوله ایه که به دین گره میخوره. چون درباره اینکه از کجا اومدی به کجا میخوای بری، برای هیچ آدمی نبوده و نه رفته و نمی تونه هیچ حرفی بزنه» و در ادامه با تأکید بر اینکه پاسخ او به این سؤالات از سنت اسلامی نشئت می گیرد، می گوید: یه عالم ذری بوده انسان توش شکل گرفته. مائده، دانشجوی کارشناسی ارشد ریاضی برخلاف فهیمة که مدعی است در عین مطالعه مباحث علمی آنها را قبول ندارد، می گوید: «من از این چیزایی که می گی، نمی دونم. من رشته انسانی نبودم، اطلاعاتم در حد دین و زندگی بوده که خوندم یعنی همون آدم و حوا. اونا رو قبول دارم این نظریه ها رو اصلاً نخوندم که بخوام دربارهش نظر بدم همچین چیزی نداشتیم اصلاً».

برخی از افراد مانند مهدی معتقدند که مشاهده پیچیدگی های جهان، نشان هایی از حضور خداست و این گونه می گوید: «آدم این همه اطراف خودشو میبینه، می فهمه یکی هست دیگه. یه مدبری هست که اینجا رو اداره می کنه». در این میان عده ای از افراد با شک و عدم قطعیت سخن می گویند؛ مثلاً زهره دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه شناسی با جملاتی که نشان دهنده تمایل او به پذیرش خلقت و حضور خدا توأم با شک و برخی تناقضات منطقی در ذهنش است، می گوید: «وقتی به خلقت و به دنیا اومدن به جنین که تو شکم مادرشه، توجه می کنم، می بینم واقعاً میشه به وجود خدا پی برد. آخه چجوری میشه این چیزا؟ همیشه این چیزا برای من سؤاله. هنوز خودم به این سن رسیدم برای خلقت و این چیزا نتونستم جواب قانع کننده ای پیدا کنم که به یک اطمینان صددرصد برسم. به یه چیزایی اعتقاد دارم به یه چیزایی نه». همچنین زیبا چنین می گوید: «بین این موضوعیه که من برام مبهمه و مجهوله. مثلاً همون اول آدم و حوا بودند (با حالت شک) چجوری ما از اول زادوولد کردیم؟ بعد اگه به استناد قرآن بخوایم بگیم که من قرآن رو قبول دارم، ما خلیفه خداییم رو زمین، لابد یه سری عروسکیم. میخواد باهامون بازی کنه، نمی دونم واقعاً»، که نشان دهنده شک و تمایل به پذیرش باورهای مذهبی است و با بیان اینکه به قرآن

معتقد است؛ اما پذیرش قطعی مسئله‌ای مانند آدم و حوا و چگونگی خلقت برای وی مبهم است، در کل چنین افرادی مانند زهره و زیبا در عین باور به خدا، در چگونگی خلقت و حضور خدا شک دارند. دسته سوم افرادی هستند که با محافظه‌کاری از خدا سخن گفته و البته دیدگاه آنها بیان‌گر ارجحیت نظریه‌های علمی و اتفاق برای آنها است و باورهای مذهبی درباره خلقت آدم و حوا و از این قبیل موضوعات را پذیرا نیستند. محمد، دانشجوی کارشناسی عمران می‌گوید: «خوب همون نظریه علمی دیگه. تکامل بوده. مواد آلی بوده. بعد یک سری اتفاقاتی... کلاً به اتفاق بیشتر اعتقاد دارم، اینکه پشتش تفکر و عقیده‌ای بوده یا نه اوووم جواب من بهش نمی‌دونه».

اعتقاد به خدا و یا عدم اعتقاد، زمینه اعتقاد به دنیای دیگر و جهان آخرت است. افرادی که به آموزه‌های دینی درباره خلقت و خدا اعتقاد دارند، به آخرت معتقد هستند. مریم، می‌گوید: «چیزی مثل معاد رو آدم باید بپذیره دیگه. من به لحاظ قلبی مطمئنم و بهش ایمان دارم ولی به لحاظ چطوری اتفاق افتادش نه. همیشه برام مبهمه و ازش می‌ترسم». او در عین اینکه چگونگی آخرت و معاد برایش مبهم است اما خود را درگیر آن نمی‌کند و بر اساس آموزه‌های دینی ایمان دارد که معاد تحقق خواهد یافت. مهدی، نیز با وجود اینکه به برخی از موارد شک دارد اما به آخرت معتقد است اما با دیدگاه شخصی خودش یعنی اعتقاد به آخرت بدون رویکرد محدودکننده: «اصل قضیه رو قبول دارم که اون دنیا وجود داره. البته هرچی قبول ندارم. به خیلی چیزا شک دارم. اون دنیا رو قبول دارم ولی نه اینکه خودمو محدود کنم». افرادی که در اعتقاد به خدا و خلقت به یقین نرسیده بودند، دو دیدگاه درباره آخرت داشتند. فردی مانند ریحانه دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی که درباره خلقت نظر واحدی ندارد، می‌گوید: «به نظر خودم فکر می‌کنم جایی نمی‌ریم. حس می‌کنم هرچی بد انجام میدی بالاخره به جور سزاشو تو این دنیا می‌بینی». سپیده، درباره اعتقادش این‌گونه می‌گوید: «از قبل، فکر می‌کردم که آره ما از یه جایی اومدیم. زندگی می‌کنیم بعد به یه جایی برمی‌گردیم دیگه. ولی الآن فکر می‌کنم ازونجایی... نمی‌دونم از کجا اومدم قراره برم جایی یا نمیرم. همین‌جا خلاصه میشه، زندگی همین‌جاس یا نه؟». شک و عدم قطعیت در گفتار سپیده که به اصطلاح با من و من صحبت می‌کرد و سخنانش ناگهان قطع می‌شد و مباحث درهم شده و همچنین با حرکات پراسترس دستانش

نیز قابل مشاهده بود. گروه سوم که به یک نظریه علمی معتقد هستند همان گونه که انتظار می‌رود دیدگاه دنیاگرایانه دارند؛ مثلاً نفیسه، می‌گوید: «آخرت رو قبول ندارم. شاید دنیای دیگه‌ای باشه ولی برای من تصویری مثل تناسخ قابل قبول‌تره تا بهشت و جهنم». در ادامه این باورهای پایه، نوع دیدگاه افراد درباره هدف خلقت و راه زندگی و باورهای زمینه‌ای شکل گرفته است؛ اما نمی‌توان پیش‌بینی کرد که پاسخ‌ها چیست. فهیمه - که باورهای مذهبی قوی دارد - معتقد است: «برنامه زندگیم و همه چیزم به خاطر خداس. هدفم هم اول‌ازهمه و آخر از همه خداس». مبینا، دانشجوی کارشناسی علوم اجتماعی که از افرادی است که در طول دانشگاه ایدئولوژی غیرمذهبی او به ایدئولوژی مذهبی تغییر یافته است، درباره عقاید کنونی خود می‌گوید: «من اینو قبول دارم که ما ذاتمون، همون ذات خداست و بر اساس همون شعر مولانا که میگه ما قراره برگردیم به اون ذات. اینو من قبول کردم که این حجت باید باشه تا به یک جایی برسی. نباشه میریزی به هم. بالاخره یک نفر باید راهنمایی بکنه». اعتقادات مژده، درباره آخرت که توأم با تناقض و شک است، منجر شده تا درباره هدف خلقت و راه زندگی نیز نتواند به یقین برسد. درباره اعتقاد به آخرت او ابتدا می‌گوید: «به نظر من، آخرت باید وجود داشته باشه. نمی‌دونم وجود داره یا نه ولی به نظر من باید وجود داشته باشه که عدالت برقرار باشه». اما در ادامه می‌گوید: «به نظر من، هست و همان‌گونه هم که در قرآن اومده، هست. من به قرآن اعتقاد دارم». مشاهده می‌شود در حالی که در ابتدا با عدم قطعیت صحبت می‌کند اما سپس به آن، قطعیت می‌بخشد. به دنبال این شک درباره اعتقاد به هدف خلقت و باورهای زمینه‌ای می‌گوید: «خوب! اینکه چرا خدا اصلاً انسان را آفرید، برای من همیشه سؤال بوده و هنوزم به جوابش نرسیدم. اون سری دستوراتی را هم که قرار داده، اونا رو قبول دارم؛ یعنی به نظر من، همشون برای خوشبختی انسانه نه فقط از این لحاظ که خدا گفته، این حرفو گوش بدیم. خیلی از دستوراتی که داده، الان علم هم خیلی هاش رو ثابت کرده که آره این برای نفع اگه ما بخوایم درواقع یک زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشیم باید از وجدانمون پیروی کنیم». ریحانه که در اعتقادش به خدا و چگونگی خلقت شک داشت و به آخرت معتقد نبود، به پیروی از عدم اعتقادش به آخرت رویکردی اخلاقی دارد و می‌گوید: «هدف خودم از زندگی اینه که یه جور درست زندگی کنم. هم لذت ببرم هم درست باشم». همچنین گروه

سوم نیز از رویکردی دنیاگرایانه و اخلاقی برخوردار بودند مانند نفیسه که می‌گوید: «به نظر من وظیفه ما به‌عنوان انسان، رسیدن به حد کمال انسانیته؛ انسانیت یعنی تمام خصلت‌های خوب؛ یعنی تلاش و تجربه و لمس زندگی. من شخصاً خیلی تجربه‌گرا هستم حتی به قیمت ضررش خیلی اوقات البته با عقل و منطق تا حد امکان).

مجموع رویکردهای بالا به سه دسته یقین به آموزه‌های دینی، اعتقادات همراه با شک و تناقض و عدم اعتقاد به آموزه‌های دینی دسته‌بندی شدند.

مجموعه کدهای دسته دوم مربوط به متغیر اندیشیدگی است که مجموعه پرسش‌های ۲، ۵، ۶، ۹ و ۱۰ مورد سنجش قرار گرفت. به‌طور کلی افراد به دو دسته افراد با اطلاعات و تفکر محدود و افراد با اطلاعات و تفکر گسترده تقسیم‌بندی شدند که این عامل از چند کد دیگر نشئت گرفته است.

پرسش‌هایی مانند: از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام و به کجا خواهیم رفت؟ از پرسش‌های اساسی است که هر فرد با کم و کیف گوناگون به آن می‌اندیشد و برای آن پاسخی می‌یابد. هنگامی که این سؤالات بنا به هر شرایطی در ذهن کنشگر ایجاد می‌شود، دو واکنش می‌تواند نشان دهد: از سؤال بگذرد و یا به دنبال جواب به جستجو پردازد. برخی از افراد معتقد هستند در موارد خاص به‌ویژه ذات خداوند نباید به جست‌وجو پرداخت؛ چراکه موجب افزایش شک و ضعف ایمان می‌شود. مانند زهرا که معتقد است: «میگن تو ذات خدا نباید کنکاش کنی. میگن معصیت داره. نمی‌دونم مکروهه، همچین چیزایی. میگن، چون جواب خاصی نداری و به نتیجه نمی‌رسی پس کنجکاوای هم نکن». در نتیجه به جست‌وجو و تفکر عمیق درباره این موارد خاص نمی‌پردازد. از نشانه‌های این عدم جست‌وجو و تفکر غیرانتقادی پذیرش مطالب دین و زندگی دوره دبیرستان و یا آموزه‌های خانواده و مطالب معارف دانشگاه است که این افراد مطالب دوره دبیرستان و همچنین خانواده را پذیرفته‌اند. سپیده می‌گوید: «اون موقع ما بچه بودیم. ما دیکته شده‌ها رو قبول می‌کردیم و ابتکار نداشتیم». مژده نیز با سپیده هم‌عقیده است: «اغلب بچه‌ها اون موقع عقاید بسته‌تری داشتند. همه به خاطر نمره و اینا هم که شده باید علاقه رو نشون می‌دادند. مجبور بودند سر کلاس». چنین افرادی با این نشانه‌ها، جایگاهی برای مطالعه به‌ویژه درباره سؤالات مطرح‌شده در اوقات فراغت‌شان قرار نداده‌اند و از میان همین افراد برخی مدعی

هستند که مطالب کتاب‌ها برای آنها قانع‌کننده و کافی نبوده است. مثلاً سپیده که مطالعه برای او در اولویت‌های آخر برنامه‌های روزمره قرار دارد و می‌گوید: «وقتی به درس مشغول میشی، مطالعه تو جنبه‌های دیگه رو از دست میدی. دیگه بعضی وقتا به پوچی می‌رسم. فکر می‌کنم چرا باید بخونم من که می‌میرم آخرش، چرا بخونم؟ ولی زود میگذره چون می‌گم: اگر نخونم، چیکار کنم؟ باید زمان بگذره دیگه». در ادامه می‌گوید: هیچ‌کس با قطعیت نمیگه: مثلاً نیچه میگه مرگ خدا. این نظرو داره ولی بقیه فیلسوفا هم دقیق نمیگن. بعد، منم اینقدر مطالعاتم عمیق نیست که بگم». یا زهره، می‌گوید: «احساس می‌کنم هنوز این کتابایی که وجود داره، نمی‌تونه جواب سؤالات منو بده یا منو قانع نکرده کتابایی که مطالعه کردم تو این زمینه‌ها بوده اونقدر منو قانع نکرده. چیزی نیست آدمو قانع کنه». هنگامی که از او پرسیده شد مطالعات تو در چه حد است و منبع اطلاعاتت کجاست درحالی که گفته بود من کتاب‌های مختلف خواندم و همیشه به دنبالش هستم می‌گوید: «منابع چیزایی که از دوران مدرسه تا الان خوندم. همینا بوده. چیزی دیگه نبود».

سؤال مربوط به اعتقاد به مرجع تقلید و تفسیر قرآن برای سنجش جست‌وجو و همچنین فردیت مطرح گردید و اما پاسخ آن متفاوت بوده است به این صورت که کسانی که دارای اطلاعات و تفکرات محدود در این زمینه هستند به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای مانند فهیمه به آن اعتقاد دارد و می‌گوید: «به همون دلیلی که یک دانشجو برای فارغ‌التحصیلی و گرفتن کارشناسی‌ارشد به دانشگاه و استاد نیاز داره، یک انسانم برای فهم مسائلش مسلماً به یک مرجع تقلید نیاز داره». افرادی نیز با دلایل مختلف مرجع تقلید و همچنین تفسیر را پذیرا نیستند؛ مهدی، در این رابطه معتقد است: «به نظر من یه سری واژگان هستند که اونا به وجود آوردند و ابزاریه برای پول در آوردنشون. مثلاً تو میخوای نماز بخونی میخونی دیگه. مرجعی بالاتر از خدا وجود داره؟» و زهرا با برتر دانستن و ارجحیت نظر شخصی‌اش می‌گوید: «من نظر خودم از همه واسم مهم تره».

بیان شد که در واکنش به ایجاد سؤال در ذهن دسته‌ای به دنبال جست‌وجو و فهم مطالب و یافتن پاسخ می‌روند. از نشانه‌های این تفکر و جست‌وجو عدم پذیرش مطالب دین و زندگی در دوران دبیرستان و آموزه‌های خانوادگی است. این عدم‌پذیرش الزاماً مربوط به افرادی که اعتقادات کم‌تری دارند نیست، افراد معتقد نیز مطالب دوره دبیرستان را با شبهه

و رویکردی جستجوگر مطالعه کرده‌اند. مینا، یکی از این افراد مذهبی هست که می‌گوید: «تو دبیرستان خیلی از چیزها برای من مبهم بود و اصلاً هم قابلیت جذب دینی نداشت و نمی‌تونست جواب سؤال‌های ما رو بده». یا نفیسه که اکنون اعتقادات دینی دوران دبیرستان خود را ندارد، می‌گوید: اون موقع، سؤالاتی برام پیش می‌ومد ولی به‌دنبال تأیید عقاید دینی بودم و حتی تو کلاس هم خیلی فعال بودم». محمد به گذشته بازمی‌گردد و یادآور دوران راهنمایی‌اش می‌شود: «مثلاً یک چیزی که در دوره راهنمایی برام پیش اومد و شاید برای خیلی‌ها پیش بیاد اینکه؛ نماز رو چرا این‌جوری می‌خوندند؟ چراهای دیگه و این چراها همین‌طور زیاد می‌شدند. ازون جایی که جو مدرسه و جامعه خیلی هم مذهبی نبود، زیاد دغدغه‌شو نداشتم تا ۱۶-۱۷ سالگی که منابعی رو پیدا کردم و دیدم منابع اصلی که میشه جوابو ازشون پیدا کرد، منابع مدرسه نیستند. دیگه مطالعات روان‌شناسی، فلسفه و تاریخ شروع شد». او که احساس می‌کرده نمی‌تواند پاسخ خود را در مطالب مذهبی و آموزه‌های مدرسه و خانواده بیابد، به‌دنبال منابع دیگر رفته است. جست‌وجو برای تأیید پاسخ‌های درونی و شخصی تنها در محمد نیست. ریحانه نیز به‌دنبال صحبت از گروه ضددینی که در دانشگاه با آنها آشنا شده بود می‌گوید: «دیدم چیزایی که تو خون من هست، اینا دارند جواب میدند». این دسته از افراد به مطالعه در اوقات فراغت‌شان اهمیت می‌دهند و ازین‌رو اطلاعات و تفکر آنها درباره مسائل مطرح‌شده بیش‌تر است. محمد، مدعی است: «کتاب‌های تاریخی درباره قرون وسطی، رنسانس، عهد عتیق؛ اینکه بینم ادیان کجای تاریخ بودند و به چه شکل بودند». و مینا نیز می‌گوید: «اون موقع تورات بود. تورات رو کامل خوندم. انجیل رو کامل خوندم. متا و یوحنا و اووم یکی دیگه هم بود اسمشو نمی‌دونم، قرآن رو کامل با ترجمش خوندم. حتی اوستا رو نصفه خوندم. می‌خوام ببینم چی به چیه. کتابای اسطوره‌شناسی، کتابایی که قبل از شاهنامه بوده مثلاً شبیه حرف‌های زرتشت و اینا، کتابای فلسفه خیلی می‌خوندم، خیلی. حکمت اشراق و سهروردی و خیلی می‌خوندم. بیشتر عقاید رفته بود تو فاز حکمت اشراق و سهروردی، خیلی قبولش کرده بودم».

مصاحبه‌شونده‌ها چه با عقاید دینی و چه غیردینی از کلاس‌های عمومی معارف دانشگاه رضایت نداشته‌اند. زهرا معتقد است: «دانشگاه اوادم عمومی خوندم، گفتم اصلاً

این‌ا چه ربطی به من و رشته‌ام داره؟ اصلاً من جامعه‌شناسی می‌خونم که همه می‌گن سکولاره، حالا نمی‌گم باید لائیک برخورد کرد ولی تو دانشگاه هر چیزی جای خودش مناسبه». یا مائده به علت تکرار مکررات از آنها ناراضی بود: «اعصابم خورد میشد (با حالت انزجار) و اصلاً تحمل چیزایی که می‌گفتند رو نداشتم. چیزایی که هی می‌گن می‌گن، اصلاً دلیلی نداره تو کلاس‌های دانشگاه هم هی بگن. یک چیزی بود که آدم میدونست بعد میومدن باز می‌گفتند) و فهیمه، سطح کلاس‌ها را پایین می‌داند: «تو کلاس‌های عمومی انتظار میره به چیزی فراتر از کتاب یاد بگیری ولی این‌طور نیست».

متغیر دیگر که با پرسش‌های ۳ و ۴ مورد سنجش قرار گرفت، متغیر چندگانگی زیست‌جهان‌هاست که تمرکزش بر دانشگاه شامل دوستان، اساتید و محتوای دروس است. فضای دوستان مینا در دانشگاه از افراد غیر مذهبی به مذهبی تغییر یافت: «توی دانشگاه که تو و سارا بودید. بعد هم بچه‌های خیریه بودند که کلاً تفکر مذهبی داشتند و کلاً پایه و اساس شکل‌گیری کارشون هم مذهبی بود. دوستای دبیرستان که باهاشون در ارتباطم، ۸۰ درصدشون مذهبی نیستند. به خیلی از چیزا اعتقاد ندارند» یا ریحانه، در حالی که دوستان صمیمی معتقدی دارد اما در دانشگاه با افراد غیر مذهبی نیز آشنا شده است: «من با دوستایی آشنا شده بودم که کلاً نگاه ضد دینی داشتند و این خیلی مؤثر شد. به ویژه دوران دانشگاهی که داشت وضعیت دینی من شکل می‌گرفت دلیلی شد که دینم تغییر کنه یا نگاهم به دین عوض بشه».

برخی افراد تحت‌تأثیر استادان با رویکرد انتقادی و برخی تحت‌تأثیر استاد با رویکرد غیرانتقادی قرار گرفته‌اند. فهیمه از اساتیدی که با تفکرات مذهبی او همراه هستند احساس رضایت می‌کند: «توی تخصصی‌ها از استاد غ خیلی رضایت دارم به‌خاطر اینکه حس می‌کنم به کم اون‌طوری که من دوست دارم، صحبت می‌کنند». یا زهره از تأثیر کتاب معرفی‌شده توسط استاد می‌گوید: «مثلاً محتوای اریک فروم این بود که، برای شخص من، برای زندگی و آزادی‌هایی که دارم و... اهمیت قائل بشم. مثلاً من خودم رو محدود کرده بودم تو بعضی موارد ولی وقتی این کتاب را خوندم فهمیدم، نه! فکر اشتباه بوده. کتابای تاریخی باعث شد اطلاعاتم درباره جامعه بره بالا. به دید خاصی به من داد که به کتابای بقیه نگاه کنم، با دید خاصی بخونم. اصلاً دید مطالعاتی منو برد بالا و عوض کرد».

متغیر بعدی به سنجش تغییرات عقیدتی دانشجویان پرداخته است که سؤال ۷ به آن اختصاص داده شد. به‌طور کلی دانشجویان با دو وضعیت تغییر عقاید روبه‌رو بوده‌اند؛ تقویت عقاید دینی و تضعیف عقاید دینی. در تقویت عقاید دینی عاملی مانند برتری شهود و ایمان بر منطق و علم تأثیرگذار بوده است. مریم، درباره تقویت عقایدش می‌گوید: «من معتقدتر از قبل شدم. همه اون وری میرن من این وری رفتم (خنده) اول که او‌مدم برم دانشگاه به کم بریده بودم، کلاً خسته بودم فک کنم. ولی بعد که با هم‌سرم آشنا شدم و کتابای طاهرزاده رو خوندم، معتقدتر شدم. می‌تونم بگم شناختم». مریم که از افراد اهل مطالعه و تفکر است، درباره برتری ایمان بر علم این‌گونه می‌گوید: «بعضی چیزارو وقتی بهش ایمان بیاری، دیگه فو کو و نیچه و اینا نمیتونن بزمن زیرش؛ چون تو ته قلبت بهش معتقدی هرچند هم که بخونی خیلی هم حال میکنی». همچنین مینا که ایدئولوژی غیردینی او در طول دانشگاه به ایدئولوژی دینی تبدیل شد، معتقد است: «الان به‌عنوان یک پژوهشگر جامعه‌شناس نمی‌تونم از شهود حرف بزنم ولی برای من خیلی شهودی بود؛ چرا منطقی پشتش بود، مطالعه بود ولی همین الان که اینجا نشستم ۸۰ درصد زندگیم شهودی پیش میره، با اینکه او‌مدم جامعه‌شناسی خوندم تفکر این مدل آدم‌ها رو خوندم که خیلی فرق میکنه، شاید نباید این شکلی باشه ولی واقعا خیلی از کارای من این‌طور پیش میره». در مقابل افرادی که خود می‌گویند عقایدشان سست شده است یا یقین‌هایشان به شک تبدیل شده علاوه بر اطلاعات و ارتباطات از عوامل جبر نیز تأثیر پذیرفته‌اند و یک واکنش احساسی تدافعی نشان داده‌اند. مثلاً سپیده، می‌گوید: «علاقه ندارم، چون الان حس می‌کنم جبری شده. یعنی اگه آدمو راحت میزاشتن آدم خودش دلش می‌خواست. یعنی آزادی داشتیم اینجوری نبود چون دینو به ما جبر کردن، اینجوری همه چیمونو ربط دادن به دین، آدم زده شده». سپیده در ادامه درباره تغییر عقایدش می‌گوید: «اون زمان، معنوی‌تر بودم. اون موقع، عقاید من یه خرده سفت و سخت بود. حس می‌کردم که آره! حتماً می‌میریم: بهشت و جهنم. مجازاتم میشیم یا پاداش». و نفیسه می‌گوید: «من کلاً از قبل دنیا رو جور دیگه می‌دیدم. یک ایدئولوژی مذهبی داشتم در حالی که خیلی اهل شک کردن و پرسش بودم و در واقع همین خودش باعث شد فک کنم جواب‌هامو نمیتونم در مذهب پیدا کنم و بعد عوض شدم. تقریباً از سال پیش دانشگاهی شروع شد کم کم و بعد در دانشگاه اوج گرفت».

همان گونه که در جدول تبیینی، جدول شماره ۴، مشاهده می‌شود، افزایش ارتباطات و اطلاعات در دانشگاه منجر به دو تغییر می‌گردد که این دو عبارتند از: تقویت و تضعیف عقاید دینی. برخی از افراد خود اعلام می‌کنند که دانشگاه در تقویت یا تضعیف عقاید آنها نقش داشته است. به عنوان نمونه مهدی می‌گوید: «کم کم تغییر ایجاد شد، هم تو نوع پوشش و فکر و اینا... تا هرچی جلوتر میرفتم تا ترم ۸ افکار و اینا بیشتر تغییر می‌کرد تا جایی پیش رفتم که نماز خوندم زیر سؤال رفت» یا مریم، همان گونه که در چند خط قبل مطرح شد اعتراف می‌کند که در دانشگاه به واسطه آشنایی با فرد مذهبی و مطالعه کتب مذهبی، اعتقادش تقویت شده است. اما فردی مانند مینا که قبلاً ادعا کرده بود دوستانش در دانشگاه مذهبی بوده‌اند، معتقد است که تغییر عقایدش ربطی به دانشگاه نداشته است: «دوستان، بعضیا میگن تحت تأثیر محیط قرار گرفتی ولی واقعا این شکلی نبود».

واکنش افراد به افزایش اطلاعات و ارتباطات و چگونگی بهره‌بردن از آن، آنها را به دو دسته افراد با اطلاعات زیاد و افراد با اطلاعات محدود تقسیم می‌کند. منظور این است که همان گونه که بدیهی می‌نماید، دانشگاه اطلاعات بسیار گسترده و آماده‌ای را در اختیار دانشجویان قرار نمی‌دهد بلکه با ایجاد محرک‌ها، زمینه را برای استفاده افراد مهیا می‌کند. منظور از افزایش اطلاعات در دانشگاه نیز همان آشنایی با فضای فکری و اندیشه‌هاست که واکنش‌های مختلفی را در بر دارد. برخی افراد از محرک‌ها استفاده کرده و به جستجو و تفکر بیشتر می‌پردازند. افراد با اطلاعات گسترده در دو سر طیف به یقین رسیده‌اند. گروهی یقین به باورهای مذهبی و گروهی در طیف مقابل آن. در میان افراد با اطلاعات محدود کسانی هستند که ادعا می‌کنند نتوانسته‌اند در کتاب‌ها پاسخ مناسب بیابند و قانع نشده‌اند اما بر اساس مطالعه و مشاهده مشخص می‌گردد که این افراد در اوقات فراغت و برنامه روزانه خود جایگاهی برای مطالعه و جست‌وجو قرار نداده‌اند و به نظر می‌رسد با اطلاعات محدودی که البته اکثراً آن را از محیط دانشگاه کسب کرده‌اند از هر عقیده اطلاع اندکی دارند که در موارد بسیار نیز با عقاید پیشین آنها و یا میل درونی‌شان در تضاد است و موجب گشته تا آنها به یقین نرسیده و عقایدشان همراه با شک و تناقض باشد.

در گروه غیردانشجویان، تعداد سؤالات مصاحبه به دلیل حذف سؤالات مربوط به دانشگاه از ۱۰ سؤال به ۹ سؤال کاهش پیدا کرد. به روال مصاحبه با غیردانشجویان در یافتن

نمونه، سعی بر مصاحبه با آشنایان در دو گروه معتقد و غیرمعتقد شد. از آنجایی که تعداد افراد غیرمعتقد کم‌تر بود از دوستان دیگر نیز درخواست شد تا به صورت گلوله برفی افرادی را معرفی نمایند که حاضر به مصاحبه نشدند. از میان ۶ نفر، ۵ نفر دارای تفکرات مذهبی و یک نفر دارای تفکرات غیرمذهبی و کاملاً لائیک بود که مصاحبه او حذف گردید و سؤال اول به سنجش بعد اعتقادی افراد پرداخته و اعتقادات آنها درباره خلقت و آخرت و راه و هدف زندگی جویا شد. برخلاف دانشجویان، غیردانشجویان به صورت بسیار مختصر و کوتاه به این سؤال و همچنین به سؤالات دیگر پاسخ گفتند و سؤالات مکرر و دنباله‌دار محقق نیز منجر به دریافت مطالب بیشتری نشد. همان‌گونه که بیان شد ۵ نفر باقیمانده جهت تحلیل، دارای اعتقادات مذهبی و کاملاً غیرانتقادی هستند. مثلاً جواد دارای مدرک سیکل پاسخ را به صورت کلی در این جمله بیان می‌کند: «این دنیا مثل مزرعه میمونه و ما خلق شدیم برای این که در این زمین چیزی بکاریم و هدفمان هم درست کاشتن است و برداشتمان در آخرت». میلاد نیز می‌گوید: «خداوند انسان رو در زمین خلق کرده که در این جهان رشد و تکامل پیدا کند و در نهایت به مقام انسانیت برسد که خلیفه خدا در زمین است. جواب این سؤال‌ها رو با تجربه و مطالعه و اعتقادات مذهبی که دارم یافته‌ام». در رابطه با این سؤال یک کد نهایی، پذیرش آموزه‌های دینی با دیدگاه غیرانتقادی، به دست آمد.

مجموعه کدهای دسته دوم مربوط به متغیر اندیشندگی است که با مجموعه پرسش‌های ۲، ۵، ۶، ۹ و ۱۰ مورد سنجش قرار گرفت. به‌طور کلی افراد نمونه این تحقیق دارای اطلاعات محدود و تفکر غیرانتقادی درباره مسائل ماورائی و دینی هستند. ندا، دارای مدرک تحصیلی دیپلم می‌گوید: «اعتقاد به خدا که یک چیز فطری هستش و واقعاً اگر به خدا نخواستی اعتقاد داشته باشی، پس چی ما رو به وجود آورده؟ دیگه این چیزهایی هست که خانواده به ما گفتند و بعد هم مدرسه. و از نظر منطقی هم بخوای فک کنی، فکر کنم درستش هم همینه». او پذیرفته است که اعتقاد به خدا یک نیاز فطری و درونی است. بنابراین نیازی به جستجو ندارد. راضیه، نیز با تصور مشابهی می‌گوید: «زیاد فکر نمی‌کنم به این چیزایی که پرسیدی؛ اینکه از کجا اومدیم و کجا می‌ریم، خیلی فکر نمی‌کنم یا پرسیدی که منابع غیرقرآن هم خوندم گفتم نه به خاطر اینکه من به قرآن اعتقاد دارم و

می‌دونم راست میگه به خاطر همین دیگه دنبال جواب دیگه‌ای نرفتم». همچنین جواد معتقد است: «وقتی ایمان به خدا قوی باشه، نمیتونی درمورد کارهای خدا یا آخرت جسجو کنی». چنین دیدگاه مذهبی و ناشی از ایمان و تمایلات درونی و حسی منجر به عدم جست‌وجوی گسترده و همچنین عدم حضور مطالعه در این زمینه در اوقات فراغت و اعمال روزانه می‌شود. از نشانه‌های این تفکر غیرانتقادی، پذیرش یا بی‌اعتنابودن به مطالب معارف دوران دبیرستان است. راضیه می‌گوید: «من فقط می‌خوندم نمره می‌گرفتم. معلمی که بخواد خیلی برای ما وقت بزاره نداشتیم». راضیه، درباره مطالعه مطالب دینی اظهار علاقه می‌کند: «علاقه دارم بدونم ولی مطالعه‌ای نداشتم، موقعیتش نبوده کتابی در دسترس نبوده، دیگه فقط همون قرآن» و می‌گوید مسائل و سؤالاتش را از افرادی مانند روحانیون می‌پرسد: «فقط قرآن. حالا آگه سؤالی هم داشتم از کسانی که بلد بودند پرسیدم مثلاً یک جلسه مذهبی رفتیم از سخنران پرسیدم». تنها نوید، اشاره‌ای به کاوش می‌کند که حرف‌های وی نیز دارای تناقض است و اشاره دقیقی درباره مطالعه و آشنایی با تفکرات و کتاب‌های خاص در صحبت‌های وی دیده نمی‌شود. مثلاً می‌گوید: «قرآن! خب آدم با سن‌وسالی که داره، هرروز خونده هر سال خونده، اما مطالب مقابل شو شاید یکی دو ماه از زندگیش خونده... قرآنو بیش‌تر خوندم اما شاید نفهمیدم». یا ادعا می‌کند کاوش کرده است و اطلاعاتش در زمینه مذهبی نیز خوب است اما در پاسخ به این سؤال که آیا به مطالعه مطالب مذهبی می‌پردازد پاسخ می‌دهد: «نه اصلاً، چون برام مهم نیست». در نهایت، حضور کم مطالعه و جست‌وجو موجب اطلاعات محدود افراد در حوزه دین هم به صورت کلی و هم به صورت جزئی می‌شود. پذیرش یا عدم پذیرش مرجع تقلید یک پاسخ قابل پیش‌بینی نیست. میلاد به مرجع تقلید معتقد نیست و می‌گوید: «چون بیشتر سعی می‌کنم خودم با افکار و اندیشه‌های خودم مسائل رو به نتیجه برسونم. وقتی انسان بتونه خودش مسائل رو حل کنه، دیگه نیازی به مرجع نیست. عقل انسان، بهترین مرجع است». اما جواد با همان اعتقادات مذهبی در دلیل رجوع به مرجع تقلید می‌گوید: «چون آدم هرکاری هم که بکند یا هرچی علم داشته باشه تو بعضی از مسایل نمیتونه درست تصمیم بگیره».

کد سوم مربوط به دایره ارتباطات و چندگانگی زیست‌جهان افراد می‌شود. به‌طور کلی گفتارهای افراد حاکی از ارتباط آنها با افراد هم‌فکر خود و معتقد به آموزه‌های دینی است.

جواد می‌گوید: «من با کسانی که در ارتباط هستم یا اکثراً مذهبی هستند یا دکتر یا مهندس» و ندا، بیان می‌کند: «بیشتر با خانوادم و همکارام. البته خوب همکاران که ارتباط خاصی ندارم باهاشون. با فامیل هم گاهی اوقات. زیاد اهل دوست نیستم. با کسی هم صمیمی نیستم».

کد آخر که به‌ویژه با سؤال «اگر دوران زندگی خود را مرور کنید، چه تغییراتی نسبت به چند سال قبل، در شخصیت و اندیشه شما روی داده است؟»، سنجیده شد. پاسخ‌ها اغلب به افزایش آگاهی و احساس دینی اشاره دارند. نوید، در علت افزایش اعتقادات دینی و باورش به خدا می‌گوید: «آدم، هرچی سنش بیشتر تر میشه، حالا با توجه به بینشش که چون از زندگی عوض میشه، بیشتر به طرف خالق کشیده میشه» و میلاد معتقد است باورهاش بر اساس منطق قوی‌تر شده است: «تغییر کرده، به دنبال اصلش رفتم که جز حقیقت هیچ چیزی نیست؛ یعنی بر اساس منطق و عقل تصمیم گرفتم».

نتیجه‌گیری

۱. آیا بین گرایش‌های دینی دانشجویان و غیردانشجویان تفاوتی وجود دارد؟

با توجه به تحلیل و توصیف مصاحبه‌های دانشجویان و غیردانشجویان در جداول تبیینی مشاهده می‌شود که برای غیردانشجویان یک کد (پذیرش آموزه‌های مذهبی) و برای دانشجویان سه کد، عدم اعتقادات دینی، شک و تناقض، یقین به آموزه‌های دینی، استخراج شده است. این تفاوت، نشان از تفاوت نگرش دینی دانشجویان و غیردانشجویان دارد. دانشجویان به‌لحاظ قرار گرفتن در محیط دانشگاهی و آشنایی با افراد و تفکرات متنوع و گوناگون که همان چندگانگی زیست‌جهان‌نامیده می‌شود، نسبت به غیردانشجویان بیش‌تر مسائل دینی را با نگاه انتقادی و شک ارزیابی می‌کنند. در این میان، دسته‌ای به آموزه‌های دینی یقین دارند، دسته‌ای در شک و تناقض افکار به سر می‌برند و دسته‌ای دیدگاه مادّه‌باوری دارند. اگر به‌صورت جزئی‌تر مقایسه کنیم، دسته‌ای از دانشجویان مانند غیردانشجویان به آموزه‌های دینی یقین دارند اما تفاوتی در اینجا وجود دارد و آن درک کلی دو گروه بر اساس سخن و کلمات بیان‌شده است. پاسخ دانشجویان به سؤال‌های مطرح‌شده طولانی‌تر و با وسعت کلمات و محتوای بیش‌تری است درحالی‌که

غیردانشجویان بسیار کوتاه و با دایره لغات کم‌ابراز عقیده می‌کنند. به تعبیر دیگر، مفاهیم دینی در ذهن دانشجویان گسترده‌تر است.

۲. آیا بین دانشجویان و غیردانشجویان درباره خصلت اندیشیدگی و به چالش کشیدن امور تفاوتی وجود دارد؟

بدیهی است که در دانشگاه به طبع چندگانگی زیست‌جهان، دانشجویان با افکار و نظریه‌های متنوع، متفاوتی روبه‌رو می‌شوند که موجب ایجاد سؤال و شک می‌گردد. اما همان‌گونه که در جدول تبیینی مشاهده می‌شود، این امر الزاماً موجب پیگیری سؤالات و جست‌وجو نمی‌گردد و واکنش‌های متفاوتی را در پی دارد. برخی، براساس دغدغه‌ها، فرضیات و اطلاعات پیشین خود به دنبال فهم مطالب و نظریه‌ها رفته و برخی دیگر با دلایلی مانند توجیحات مذهبی به کنکاش نمی‌پردازند و حوزه مطالعاتی و جست‌وجوی آنها در یک رویکرد دینی ثابت می‌ماند اما غیردانشجویان با پذیرش آموزه‌های دینی خانواده و مدرسه و به واسطه خانواده و دوستان مذهبی به علت تک‌بعدی بودن زیست‌جهان و عدم آشنایی با نظریه‌های متنوع در امور ماوراء به کنکاش نپرداخته و ایمان بر شک غلبه می‌کند.

۳. آیا تحصیلات دانشگاهی بر چندگانگی زیست‌جهان افراد تأثیر دارد؟

حضور در دانشگاه موجب افزایش ارتباطات، اطلاعات و تجربه موقعیت‌های مختلف می‌شود. دانشجویان علاوه بر آشنایی با استادان، با تفکرات مختلف و همچنین نظریه‌ها و متفکران گوناگون از طریق اساتید و کتاب‌ها و با دانشجویان دیگر با تفکرات متنوع آشنا می‌شوند. اما این امکان نیز وجود دارد تا افراد مطابق علایق شخصی و اعتقادات با یک یا چند زیست‌جهان ارتباط بیش‌تری برقرار نمایند. فردی با پیش‌زمینه مذهبی جذب گروه‌های مذهبی مانند بسیج، خیریه و یا ارتباط باهم‌کلاسی‌های هم‌عقیده‌اش می‌شود و فردی با پیش‌زمینه تفکر انتقادی، جذب اساتید و دوستان با رویکرد انتقادی می‌شود. افزایش ترم و مقطع تحصیلی موجب افزایش قرار گرفتن در زیست‌جهان‌های متنوع بیش‌تری می‌گردد.

۴. آیا داشتن روحیه پرسش‌گری و اندیشیدگی در افراد بر گرایش‌های دینی آنها تأثیرگذار است؟

می‌توان افراد را به سه دسته کلی تقسیم‌بندی نمود، افرادی که ذهن پرسش‌گر، شکاک و انتقادی داشته و به دنبال جست‌وجو می‌روند و افرادی که تحت تأثیر آشنایی با نظریه‌های

مختلف در ذهن‌شان شک و پرسش ایجاد می‌شود، اما به‌طور جد به دنبال جست‌وجو نمی‌روند و افرادی که ذهن پرسش‌گری ندارند. بر اساس جداول تبیینی، خصلت اندیشیدگی و عقاید مذهبی، رابطه‌ای دوسویه و ملازم با یکدیگر دارند. به این صورت که افرادی که دارای خصلت اندیشیدگی و جست‌وجو می‌باشند، بنابر پیش‌زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های درونی و قبلی خود به یقین در اعتقادات‌شان (یقین به باورهای مذهبی و ماده‌باوری) می‌رسند و یا اگر در گروه دوم قرار می‌گیرند در عقایدشان دچار شک و تناقض می‌شوند. اشاره به پیش‌زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های درونی به ملازمت این دو متغیر اشاره دارد؛ چراکه افرادی که دارای پیش‌فرض‌های انتقادی نزد خود هستند، به دنبال جست‌وجو جهت تأیید آنها می‌باشند و افرادی که دارای پیش‌فرض‌های مذهبی و تمایلات درونی مذهبی هستند نیز به آموزه‌های دینی یقین دارند و از سوی دیگر می‌توان گفت یقین و ایمان به آموزه‌های مذهبی نیز دلیلی برای عدم شک و پرسش‌گری و اندیشیدگی است.

با توجه به پاسخ سؤالات و تحلیل مصاحبه‌ها، می‌توان به اهمیت نقش موقعیت و محیط در هویت افراد پی برد. از نظر بومیستر و مارادین، جامعه نقش تأثیرگذاری در خلق و شکل‌دهی هویت دارد، به‌طوری که می‌توان هویت را نوعی سازگاری با بافت اجتماعی - فرهنگی دانست (حجازی، ۱۳۹۰: ۱۵). برگر، تعدد منابع و مراجع در جامعه مدرن را با مفهوم چندگانگی زیست‌جهان‌ها شرح می‌دهد. در وضعیت حاکی از وجود چندگانگی، فرد به ناگزیر با دیگرانی مربوط می‌شود که به باورهای او اعتقادی ندارند و معانی، ارزش‌ها و اعتقادات متفاوت و گاهی اوقات متضادی بر زندگی‌شان حاکم‌اند (برگر، ۱۳۸۱: ۸۷). برگر در دوره دوم فکری خود که به رد نظریه قبلی‌اش می‌پردازد، ادعا می‌کند که دنیای امروز، به‌جز در مواردی به‌اندازه گذشته دینی است و البته دو استثنا را برای صدق گفتار خود قائل است: یکی اروپای غربی و دیگری خرده‌فرهنگ بین‌المللی که حاملان آن کسانی با تحصیلات عالی نوع غربی خاصه علوم انسانی و اجتماعی‌اند (کریمی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۶).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مورد دوم استثنایی که برگر مطرح می‌کند، در جامعه دانشگاهی ایران نیز صدق می‌کند یا خیر؟

با رجوع مجدد، مشاهده می‌شود که پاسخ به این سؤال مثبت است اما با توجه به یک نکته؛ هرچند نتیجه این تحقیق، حاکی از تأثیر دانشگاه در چندگانگی زیست‌جهان‌ها و

بالتبع تأثیر در عقاید دینی است اما الزاماً به سست شدن عقاید اشاره نمی‌کند، بلکه تأکید آن بر گسترش حجم اطلاعات و موقعیت‌ها و تقویت روحیهٔ پرسش‌گری در این حوزه است. علاوه بر این، با توجه به تحلیل مصاحبه‌ها یک خلأ در نظریه برگر مشاهده می‌شود. همان‌گونه که وبر در رابطه با انگیزه‌های رفتار آدمی، به‌خوبی واقف است که اغلب افراد از انگیزه‌های درونی عمل و رفتار خود آگاه نیستند و منطق این رفتار را تنها می‌توان در چارچوب فرهنگی که این رفتار در آن رخ می‌دهد، درک کرد و نحوه رفتار و زندگی یا چگونگی پیشبرد زندگی منشأ دو گانه دارد، در تحلیل رفتار و کنش عقاید دینی نیز باید به این دوگانگی منشأ توجه نمود. وبر، یکی از ریشه‌های نحوه زندگی را در درون فرد می‌داند که از وجدان و اخلاق و ارزش‌های درونی وی نشئت می‌گیرد (جفرودی، ۱۳۹۳: ۴۳).

شجاعی زند نیز مسیرهای دین‌داری را در ۴ دسته تقسیم‌بندی کرده است:

۱. دین‌داری از مسیر پاسخ به کشش‌های فطری؛ ۲. دین‌داری از مسیر پاسخ به آمادگی‌های روانی؛ ۳. دین‌داری از مسیر اکتساب؛ ۴. دین‌داری از مسیر فطرت و روان و اکتساب.

رویکرد چهارم که همان توجه به منشأ دو گانه است، بر این تلقی استوار است که هر عرضه‌ای مستلزم تقاضا و طلب در سویه دیگر است و لذا اکتساب بدون وجود زمینه و کششی از درون هیچ‌گاه موضوعیت پیدا نمی‌کند و ماندگار و محقق نمی‌گردد. در این تحقیق، دو کد ارجحیت ایمان بر علم و جست‌وجو جهت تأیید فرضیه‌های شخصی و دورنی، مؤید این رویکرد است و بیانگر این موضوع است که افراد بر اساس یک میل درونی که محقق مایل است آن را آمادگی‌های روانی بدانند، دست به انتخاب اطلاعات می‌زنند و از همین جهت است که خروجی‌های دانشگاه، یکسان و مشابه نیست. البته این گفتار به‌معنای خودآگاهی کامل نیست بلکه بیانگر این موضوع است که تأثیر خودآگاه محیط بر فرد خود از ناخودآگاه روانی و درونی آن پیروی می‌کند. آستین نیز در سال ۱۹۷۷ با پژوهش خود با عنوان "تأثیرات دانشگاه بر اعتقادات، نگرش و دانش" بیان می‌کند که اگرچه این پیمایش نشان می‌دهد که دیانت استادان و دانشجویان ضعیف‌تر از سایر مردم است، اما این تفاوت چشمگیر نیست و افزون بر این داده‌های طولی نشان می‌دهد که این تفاوت نه در خلال آموزش علمی و در فضای دانشگاهی بلکه در بیش‌تر موارد پیش

از ورود به دانشگاه و فارغ‌التحصیلی از دبیرستان بروز پیدا می‌کند.

دلیل پرسش از دروس دین و زندگی دوره دبیرستان در این تحقیق نیز فهم و سنجش دوره روحیه پرسش‌گری و زمان آغاز شک و تغییرات بوده است؛ چراکه گفته می‌شود شک در مذهب و عقاید مذهبی به‌طور معمول فرایندی است که در دوره نوجوانی پدیدار می‌شود. به‌طور مثال، شک، ممکن است در رابطه با شایستگی منطقی اعتقادات مذهبی، حقیقت و سودمندی اجتماعی و کیفیت اخلاقی دین به وجود آید (ساراگلو، ۱۹۶۶: ۱۹). با طرح این سؤال و سایر گفتارها مشخص شد که ایجاد شک برای همه در دوره دبیرستان و نوجوانی یکسان نیست؛ اما کسانی که دارای خصلت اندیشیدگی بیش‌تر و عمیق‌تر بوده‌اند از دوران دبیرستان و نوجوانی و بعضاً قبل‌تر، این خصلت درون آنها آغاز به فعالیت کرده است و دانشگاه نقش یک محرک را در فرایند تغییر و تفکر ایفا کرده است.

درنهایت، باید به نکته‌ای درباره وجود تناقضات رفتاری و گفتاری مصاحبه‌شونده‌ها اشاره کرد. درباره این تناقضات به نظر می‌رسد تحلیل و نظر روان‌شناسی گفتمانی مورد قبول و پذیرش است. یکی از فرض‌های عمده روان‌شناسی شناختی این است که فرد انبوه اطلاعات راجع به جهان را با استفاده از فرایندهای شناختی که جهان را به شکل‌های خاصی دسته‌بندی می‌کنند، مدیریت می‌کند. نظریه پردازان نظریه همسازی، فرض گرفته‌اند که افراد به دنبال همسازی در تفکرات‌شان هستند و اگر کسی دچار ناهماهنگی یعنی ناهمسازی میان دو یا چند شناخت مختلف شود وارد وضعیت عذاب آور تنش روانی می‌شود و برانگیخته می‌شود تا تنش را از طریق تغییر شناخت خود به نحوی که با یکدیگر سازگار شوند، کاهش دهد. اما در روان‌شناسی گفتمانی، بحث می‌کنند که روش‌های فهم و دسته‌بندی جهان، امری عام و جهان‌شمول نیست، بلکه امری تاریخی و اجتماعی و در نتیجه تصادفی است. علاوه بر این، آنها یافته‌های همسازی شناختی را به چالش کشیده و نشان می‌دهند که وجود نوسان در صحبت‌های فرد به نحوی که گفته‌ای، گفته دیگرشان را نقض کند، فراوان است و تلاش برای همساز کردن تمامی نگرش‌های یک فرد باهم، یعنی حذف نوسان، امری نسبتاً نادر است. این که چه چیزی همسان و ناهم‌ساز به‌شمار می‌آید، به موقعیت اجتماعی فرد بستگی دارد (یورگنسن، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

کتابنامه

۱. آزاد ارمکی، تقی و امیر ملکی (۱۳۸۶)، «تحلیل ارزش‌های سنتی و مدرن در سطوح خرد و کلان»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۳۰.
۲. آزاد ارمکی، تقی و مریم زارع (۱۳۸۷)، «دانشگاه، مدرنیته و دین‌داری»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ش ۱.
۳. انصاری، منصور (۱۳۸۱)، جامعه سنتی و جامعه مدرن (مدرنیته، مفاهیم انتقادی)، تهران: انتشارات نقش جهان.
۴. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. اشتراوس، انسلم و جولیت کریین (۱۳۹۱)، مبانی پژوهش کیفی، فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای، ترجمه: ابراهیم افشار، تهران: نشر نی.
۶. ایمان، محمدتقی و مریم سروش (۱۳۸۱)، «بررسی و ارزیابی عوامل مؤثر بر هویت دینی جوانان در شیراز»، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش ۳۱.
۷. برگر، پیتر، بریجیت برگر و کلنر هانسفرید (۱۳۸۱)، ذهن بی‌خانمان، ترجمه: محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۸. بکفورد، جیمز (۱۳۸۸)، دین و جامعه صنعتی پیشرفت، ترجمه: فاطمه گلابی، تهران: انتشارات کویر.
۹. برمن، مارشال (۱۳۸۹)، تجربه مدرنیته، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۱۰. توسلی، غلام‌عباس و ابوالفضل مرشدی (۱۳۸۵)، «بررسی سطح دین‌داری و گرایش‌های دینی دانشجویان»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، ش ۴.
۱۱. جفرودی، مازیار (۱۳۹۳)، متفکران اجتماعی معاصر، تهران: نشر مرکز.

۱۲. حجازی، الهه و معصومه فارسی نژاد (۱۳۹۰)، «سبک‌های پردازش هویت: تعامل جنسیت و فرهنگ»، مطالعات زنان، ش ۲.
۱۳. راجرز، کارل (۱۳۸۲)، مشاوره و روان‌درمانی مراجع محوری، ترجمه: سیدعبدالله احمدقلعه، تهران: انتشارات فرا روان.
۱۴. سراج‌زاده، حسین و محمدرضا پویافر (۱۳۸۶)، «مقایسه سنج‌های دین‌داری، دلالت‌های روش‌شناسانه»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هشتم، ش ۴۴۴.
۱۵. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۹۱)، «روندهای شکل‌گیری دین‌داری»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲۰.
۱۶. صدیق‌سروستانی، رحمت‌الله و صلاح‌الدین قادری (۱۳۸۸)، «ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی هویت دانشجویان بر مبنای مؤلفه‌های سنتی و مدرن»، تحقیقات فرهنگی، ش ۸.
۱۷. قادری، داوود و علی مصطفایی (۱۳۹۱)، «سبک‌های هویتی و جهت‌گیری مذهبی در دانشجویان دختر و پسر»، مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، ش ۴.
۱۸. کرمی‌پور، کرم (۱۳۸۸)، «پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین»، هفت‌آسمان، ش ۴۲.
۱۹. کسل، فیلیپ (۱۳۸۳)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر ققنوس.
۲۰. یورگنسن، ماریان و فیلیپس لوئیز (۱۳۹۲)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۲۱. مسرور، م و علی نودهی (۱۳۸۸)، «بررسی ارتباط بین گرایش دینی و شخصیت دموکراتیک در میان دانشجویان دانشگاه گیلان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان.
۲۲. موقری‌بین، مسعود (۱۳۸۷)، «دانشگاه و هویت اجتماعی، بررسی تأثیر دانشگاه به‌عنوان یک نهاد مدرن بر هویت اجتماعی دانشجویان دختر دانشگاه گیلان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان.
۲۳. موحد، مجید و حلیمه عنایت و بدیع کایدان (۱۳۸۷)، «دینداری و نگرش مدرن در میان زنان طلبه و دانشجو»، مجله مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، ش ۱۸.

۲۴. نایبی، هوشنگ و تقی آزاد ارمکی (۱۳۸۵)، «سکولاریسم و رابطه آن با تحصیلات عالی»
مجله جامعه‌شناسی ایران، ش ۲۷.

25. Saroglol, V (1966), Adolescent s social development and the role of religion,
Coherence at the Detriment of openness, page 391-423.

26. Kroger, J (2004), *Identity development during adolescence*, Canada,
taylor&franis.

27. Rioux. D & Barresi. J (1997), “Experiencing science and religion alone and
conflict”, journal for Scientific study of religion. vol. page 28-411.

28. Astin. A (1911), *Effects of college on beliefs, ttitude and knowledge*, jossey –
basse, sanfrancisco, California, for critical re.

رابطه فرهنگ و سیاست: تبیین جایگاه ارزش‌های دینی در سینمای جمهوری اسلامی ایران در دهه‌های شصت، هفتاد و هشتاد

علی‌علی حسینی*

زهره شمس**

چکیده

هدف از تشکیل حکومت دینی در اسلام، فراهم آوردن شرایط و زمینه‌های مناسب تربیتی برای رسیدن انسان به کمال است. اصلاح هر جامعه از اصلاح فرهنگی آن آغاز می‌شود. مهم‌ترین وظیفه فرهنگ، تربیت انسان است که رسانه‌های جمعی به‌طور عموم به‌عنوان مهم‌ترین کانال‌های فرهنگ‌ساز و هدایت‌گر فرهنگ جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند. از ابزارهای فرهنگی که در اختیار حکومت است و تأثیر بسیاری بر مهندسی ذهن و مدیریت افکار عمومی دارد و زمینه‌ساز تربیت انسان‌ها می‌شود، رسانه به‌طور اعم و سینما به‌طور اخص است. بدین ترتیب، یکی از وظایف حکومت، استفاده از ابزار سینما برای هدایت افراد در جهت مطلوب است. هدف این پژوهش آن است که از طریق روش تحلیل محتوای کمی و کیفی فیلم‌های سینمایی به بررسی این موضوع بپردازد که جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان حکومت دینی تا چه حد توانسته است از ابزار سینما برای فراهم آوردن شرایط تربیتی و جهت‌دهی به افکار مردم بهره‌برد. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی ایران آن‌چنان‌که باید در استفاده از این ابزار در جهت تحقق تربیت دینی افراد موفق نبوده است. استفاده از ارزش‌های دینی در سینما بسیار اندک است و حتی فیلم‌هایی هم که موضوع اصلی آنها به دین اختصاص دارد، در واقع در انتخاب موضوع و نیز پرداختن به آن بسیار ساده کار کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها

تربیت، ارزش‌های دینی، فرهنگ، سیاست، سینما.

مقدمه

از دیدگاه اسلام، مهم‌ترین هدف حکومت این است که زمینه رشد و تعالی فرد و جامعه را فراهم کند تا استعدادها در جهت کمال مطلق شکوفا گردد. در این باره حضرت علی ۷ آموزش همگانی، رشد اخلاقی و بسترسازی برای شکوفاشدن کمالات انسانی را از امور سیاسی حکومت معرفی می‌کند: «حقوق شما بر من آن است که شما را پند و اندرز دهم، و بیت‌المال را در راه شما صرف کنم و شما را تعلیم دهم تا از نادانی نجات یابید و شما را تربیت کنم تا آداب و رفتار اجتماعی را فرا گیرید و آگاه شوید» (نهج البلاغه، خطبه ۳۴: ۶۹).

بنابراین، در حکومت اسلامی، تربیت، بالاترین هدف است که به وسیله آن عزت و سعادت دنیا و آخرت تأمین می‌شود. پس با توجه به دستورالعمل حکومتی حضرت دانسته می‌شود که برنامه‌های حکومت اسلامی باید زمینه را برای اصلاح مردم فراهم کند و از تمامی امکانات در جهت اصلاح مردم بهره برد؛ اگرچه اصلاح مردم در اختیار حاکم نیست و اصلاح آنان در دست خودشان است، ولی حاکم باید به زمینه‌سازی برای اصلاح بپردازد. همچنین امام خمینی؛ در این باره می‌فرماید: «هدف حکومت اسلامی تأمین سعادت بشر است» (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۸: ۱۹۰). «انسان باید به جایی برسد که آئینه تجلی جمال و جلال خداوند شود و این تنها قلب انسان است که چنین ظرفیتی دارد» (همان: ۴۵).

از نگاه امام خمینی؛ باید اصلاح جامعه را از اصلاح فرهنگی آن آغاز کرد؛ چراکه فرهنگ، اساس سعادت یا شقاوت یک ملت است و رستگاری هر جامعه از راه اصلاح و احیای فرهنگی امکان‌پذیر است. از نگاه ایشان، اصلی‌ترین و برترین نقش و وظیفه فرهنگ، تربیت انسان صالح است. بر این اساس، ارزش‌های دینی برای واردشدن به قلمرو هنجاری جامعه و تبدیل شدن به فرهنگی فراگیر، نیازمند تشریح، تبلیغ، بسترسازی، تمهید مقدمات و شرایط اجرایی مناسب است. رسانه‌های جمعی عموماً به‌عنوان مهم‌ترین کانال‌های

فرهنگ‌ساز، که هدایت‌گری روند کلی فرهنگ جامعه را برعهده دارند، در این زمینه نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند که در این خصوص حضرت امام خمینی با تشریح نقش رسانه‌های جمعی، از آنها با عنوان «دانشگاه عمومی» یاد کرده است که باید در تمام سطح کشور گسترش یابند و تمام مردم را متفکر، مبارز و دینی بار بیاورند (معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۵۵).

در این میان، نقش سینما به‌عنوان یکی از رسانه‌هایی که نقشی بسیار تعیین‌کننده در جهت‌دهی افکار دارد، بسیار مهم است؛ چراکه در فیلم، هیچ تصویری نمی‌تواند «سهواً یا به‌طور تصادفی» در میان مجموعه تصاویر فیلم قرار بگیرد؛ این اصلی کاملاً بدیهی است که انسان را به یک خصوصیت جامع درباره «واقعیت سینمایی» راهبر می‌شود (آوینی، ۱۳۶۹: ۳). از آن‌جا که ما در عصر جهانی شدن و فراطلاعاتی قرار داریم، سینما، یکی از راه‌های ساده و پذیرفته‌شده برای گسترش فرهنگ و ارزش‌هاست.

این پژوهش از طریق روش تحلیل محتوا به استخراج داده‌ها پرداخته است. تحلیل محتوا به دو روش تحلیل محتوای کمی و تحلیل محتوای کیفی تقسیم می‌شود. در واقع تحلیل محتوا را می‌توان به‌طور شهودی، روشی در کندوکاو معنای نمادین پیام‌ها توصیف کرد.

پرسش پژوهش حاضر عبارت است از: جایگاه ارزش‌های دینی در سینما در دهه‌های شصت، هفتاد و هشتاد در جمهوری اسلامی ایران چگونه بوده است؟ فرضیه پژوهش این است که به دلایل گوناگون، از جمله ضعف فنی سینماگران و نیز در اولویت‌نبودن سیاست‌های فرهنگی برای دولت‌ها و جهانی‌شدن و تأثیر آن بر سینما، استفاده از ارزش‌های دینی اندک است؛ اگرچه این امر شدت و ضعف دارد؛ بدین صورت که در دهه شصت به دلیل فضای جنگی و آرمانی توجه به ارزش‌های دینی بیشتر است و در دهه‌های هفتاد و هشتاد به دلیل دورشدن از این فضا و از سوی دیگر، جهانی‌شدن ارزش‌های دینی کمتر مورد توجه هستند.

پیشینه پژوهش

از میان پژوهش‌هایی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم به بررسی رابطه سیاست و فرهنگ

به طور عامل، و دین و سینما به طور خاص پرداختند، به ذکر مواردی چند بسنده می‌کنیم: مهدی‌نژاد (۱۳۹۱) در پژوهش خود با عنوان «رهیافتی برای تدوین الگوی مدیریت رسانه از دیدگاه امام خمینی؛ و مقام معظم رهبری از لحاظ نظری مدل‌هایی را از دیدگاه آنها درباره الگوی مدیریتی رسانه با رویکرد دینی استخراج کرده است. تفاوت این پژوهش با پژوهش حاضر در این است که او با استفاده از روش اسنادی کتابخانه‌ای الگوی نظری داده است، ولی ما فیلم‌های سینمایی را از طریق روش تحلیل محتوا بررسی کرده‌ایم. پژوهش حاضر در واقع نوعی آسیب‌شناسی است.

آخوندی (۱۳۹۱) در پژوهش خود با عنوان «رسانه‌های تعاملی و آموزش مفاهیم اسلامی به کودکان: مطالعه آزمایشگاهی نرم‌افزار اسلامی "شکوفه"» بیان می‌کند که مشاهدات مطالعه آزمایشگاهی، نشان‌دهنده تمایزاتی در دریافت نمونه‌هاست که عدم دقت تقسیم‌بندی روان‌شناسانه رشد تفکر دینی برای دستیابی به الگوی درک دینی کودکان را از مفاهیم ارائه‌شده در نمونه مورد بررسی بیان می‌کند. این پژوهش از طریق روش آزمایشگاهی، نرم‌افزار اسلامی شکوفه و اثرگذاری آن را بر کودکان بررسی کرده است، ولی پژوهش حاضر به میزان دینی بودن و ارزش‌های دینی فیلم‌های سینمای دهه‌های شصت تا هشتاد می‌پردازد.

صمدی (۱۳۹۱) در پژوهشی با نام «تأثیر تماشای انیمیشن‌های مذهبی ایرانی بر رفتار دینی نوجوانان: مطالعه موردی هشت مدرسه راهنمایی و دبیرستان منطقه ۲ آموزش و پرورش تهران» نشان می‌دهد، به طور کلی تماشای انیمیشن‌های مذهبی، رفتار دینی گروه مخاطب را تقویت کرده است و در این میان، جنسیت و پیشینه دینداری نوجوانان در این تأثیر نقش دارد. در این پژوهش از طریق روش اثرگذاری انیمیشن‌های مذهبی را بر نوجوانان بررسی کرده است، ولی پژوهش حاضر میزان دینی بودن و ارزش‌های دینی فیلم‌های سینمای دهه‌های شصت تا هشتاد را بررسی کرده است.

جعفریان (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل محتوای هویت اجتماعی زن با تأکید بر هویت دینی در سینمای دهه هشتاد ایران» نشان می‌دهد که سینمای ایران نقش مثبت و مؤثری در ارائه هویت زن مسلمان به جامعه نداشته است؛ در حالی که پژوهش حاضر میزان دینی بودن و ارزش‌های دینی فیلم‌های سینمای دهه‌های شصت تا

هشتاد را از طریق روش تحلیل محتوا بررسی کرده است.

بدرالدین (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «بررسی حضور زن در عرصه‌های هنر به‌ویژه سینما و تئاتر از دیدگاه فقه اسلامی» به اهمیت هنر، جایگاه و محدوده حضور زنان در عرصه هنر، به‌ویژه سینما و تئاتر پرداخته است و بیان می‌کند که زنان می‌توانند با رعایت ضوابط و معیارهایی که شرع مقدس آن را واجب دانسته، در همه عرصه‌های هنر، همدوش مردان در جهت رشد و بالندگی جامعه اسلامی و ترویج ارزش‌های دینی ایفای نقش کنند و حضوری مؤثر داشته باشند؛ درحالی‌که در پژوهش حاضر یکی از مقوله‌ها درباره شکل نمایش زن در سینما بوده است که: آیا در سینما «زن اسلامی» نمایش داده می‌شود؟

اسماعیلی‌فرد (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی میزان عرفی‌شدن دین در رسانه دینی با تأکید بر تلویزیون از دیدگاه دانشجویان دانشگاه اصفهان» با رویکرد نظری و پیمایشی نشان می‌دهد که از نظر دانشجویان، امکان عرفی‌شدن دین در برنامه‌های دینی تلویزیون از حد متوسط بیشتر بوده است. تفاوت این پژوهش با پژوهش حاضر در این است که در پژوهش حاضر ما خود جایگاه ارزش‌های دینی را نشان داده‌ایم.

آذری بروجنی (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان «دین و رسانه: شناسایی و تحلیل ناهمگونی‌های برنامه‌های سیمای جمهوری اسلامی ایران با مبانی فرهنگ اسلامی در حوزه اعتقادات و اخلاق از منظر صاحب‌نظران حوزه دین و رسانه» مجموعه‌ای از ناهمگونی‌ها و راهکارهای اصلاحی، در چهار محور اصلی از کارکردهای رسانه، یعنی (۱) آموزش، (۲) خبر و اطلاع‌رسانی، (۳) تفریح و سرگرمی و (۴) ارشاد و تبلیغ را استخراج کرده است؛ درحالی‌که در پژوهش حاضر خود فیلم‌ها را بررسی کرده‌ایم و داده‌ها به‌صورت مستقیم از خود فیلم‌ها استخراج شده‌اند.

تفاوت نخست پژوهش حاضر با پژوهش‌های قبل در روش است. روش تحلیل محتوا روش جدیدی است که شامل تحلیل محتوای کمی و کیفی است و این پژوهش از هر دو روش در استخراج داده‌ها استفاده کرده است. تفاوت دیگر در سنجش کمی و کیفی ارزش‌های دینی در سینمای ایران است. تفاوت سوم، در بررسی سیر تحول این ارزش‌ها در

سینما و هم‌زمان بررسی تغییراتی است که در عرصه سیاست با تغییر دولت‌ها شاهد آن هستیم.

روش پژوهش

نخستین کندوکاو تجربی محتوای ارتباطات به مطالعات الهیات در اواخر سده هفدهم برمی‌گردد (کرپندورف، ۱۳۷۳: ۱۳). باین‌حال، تاریخ‌نگاران آغاز این تحقیقات را به کارهای آن دسته از دانشمندان علوم سیاسی نسبت می‌دهند که به تأثیر تبلیغات و دیگر پیام‌های اقناعی علاقه‌مند بودند (سورین و تنکارو، ۱۹۹۲: ۹۸؛ به نقل از رایف، ۱۳۸۱: ۵). ولیزر و وینر، تحلیل محتوا را هر رویه نظام‌مندی که به‌منظور بررسی محتوای اطلاعات ضبط‌شده طراحی شده باشد، تعریف می‌کنند (راجر دی ویمر، ۱۳۸۴: ۲۱۷) و قطعاً ارتباطات جمعی، حوزه سنتی تحلیل محتواست (کرپندورف، ۱۳۸۶: ۲۶-۳۱). تحلیل محتوا معمولاً به دو روش تحلیل محتوای کمی و کیفی تقسیم می‌شود:

تحلیل محتوای کمی

کاپلان (Kaplan) در خصوص تحلیل محتوای کمی می‌گوید: «روش تحلیل محتوا، معنانشناسی آماری مباحث سیاسی است» (کاپلان، ۱۹۴۳: ۲۳۰؛ به نقل از هولستی، ۱۳۷۳). برلسون می‌گوید: «تحلیل محتوا یک شیوه تحقیقی است که برای تشریح عینی، منظم و کمی محتوای آشکار و پنهان پیام‌های ارتباطی به کار می‌رود» (بدیعی، ۱۳۸۰: ۷).

تعریف کرلینگر بسیار متعارف است: «تحلیل محتوا، روشی برای مطالعه و تحلیل ارتباطات به شیوه‌ای نظام‌مند، عینی و کمی با هدف اندازه‌گیری متغیرهاست» (راجر دی ویمر، ۱۳۸۴: ۲۱۷). از نظر هولستی «اساس تحلیل محتوای کمی بر کمی کردن کیفیت‌ها و متن مورد بررسی استوار است و به همین خاطر، کمی بودن بارزترین ویژگی تحلیل محتوا محسوب می‌شود» (هولستی، ۱۳۷۳: ۳۰).

تحلیل محتوای کیفی

پدر تحلیل محتوای کیفی «کراک هور» از نمایندگان مکتب فرانکفورت بوده که

کارهایش عمدتاً تحلیل فیلم است. تحلیل محتوای کیفی، روشی است که با استفاده از رویکرد کیفی و با به کارگیری فنون مختلف، به تحلیل نظام‌مند متون حاصل از مصاحبه‌ها، یادداشت‌های روزانه یا اسناد می‌پردازد. این تحلیل در جایی که تحلیل کمی به محدودیت‌هایی می‌رسد، نمود می‌یابد (مقتدایی، ۱۳۹۲).

بر اساس نظریه شی‌یه و شانون، می‌توان رهیافت‌های موجود را در زمینه تحلیل محتوای کیفی به سه دسته تقسیم کرد که عبارت‌اند از: ۱. تحلیل محتوای عرفی و قراردادی؛ ۲. تحلیل محتوای جهت‌دار؛ ۳. تحلیل محتوای تلخیصی یا تجمعی.

تحلیل محتوای عرفی معمولاً در طرحی مطالعاتی به کار می‌رود که هدف آن شرح یک پدیده است. این نوع طرح، اغلب هنگامی مناسب است که نظریه‌های موجود یا ادبیات تحقیق درباره پدیده مورد مطالعه، محدود باشد. در این وضعیت، پژوهشگران از به کار گرفتن مقوله‌های پیش‌پنداشته می‌پرهیزند و در عوض ترتیبی می‌دهند که مقوله‌ها از داده‌ها، ناشی شوند. در این وضعیت، محققان خودشان را بر امواج داده‌ها شناور می‌کنند تا شناختی بدیع برای‌شان حاصل شود (Wellman, & Kondracki: 2002: 224-230).

در این پژوهش از تحلیل محتوای عرفی استفاده شده و پس از مشاهده فیلم‌ها به کشف مقوله‌ها پرداخته‌ایم.

واحد تحلیل

واحد تحلیل، کوچک‌ترین جزء پیکره متن است که برای رسیدن به هدف تحقیق، اندازه‌گیری و شمارش می‌شود. واحد تحلیل اغلب می‌تواند در بردارنده کلمه، جمله، پاراگراف، عکس یا صفحه باشد (جمشیدی، ۱۳۷۶: ۶۵). در این پژوهش واحد تحلیل، سکانس^۱ بوده است. سکانس، مجموعه‌ای از نماها و صحنه‌های مرتبط است که واحد منسجم دراماتیکی دارند و حاوی داستان‌های کوچک یا سرگذشت مختصر یکی از کاراکترها هستند. در واقع، هر سکانس شامل چندین پلان است (قاسمی، ۱۳۸۸). در این

1. Sequence

پژوهش پس از بررسی سکانس به سکانس فیلم و گردآوری داده‌ها، در نهایت با جمع آنها، فراوانی را به دست آورده و درصد گرفته‌ایم.

تکنیک و ابزار تجزیه و تحلیل

تکنیک در این پژوهش، پرسش‌نامه معکوس است که از سوی محقق طراحی گردید. در بررسی و تحلیل داده‌های این پژوهش از نرم‌افزارهای Excel و spss برای گردآوری، بررسی و تحلیل استفاده شد.

جامعه آماری و نمونه آماری تحقیق

همه عناصر ممکن موجود در زمینه مورد بررسی را که در یک یا چند صفت یا ویژگی با هم مشترک هستند «جامعه آماری» می‌گوئیم (نقیب السادات، ۱۳۹۱: ۴۰). جامعه آماری پژوهش حاضر، همه فیلم‌های دهه‌های شصت تا هشتاد است که تعداد آنها بر اساس سرشماری در مجموع ۱۵۵۹ عدد اعلام شده است (امید، ۱۳۷۴: ۹۰).

نمونه، عضوی از جامعه آماری است که ویژگی‌های غالب اعضای جامعه آماری را داراست و در واقع معرف جامعه یا مجموعه آزمودنی‌هاست و نتایج حاصل از مطالعه آن، قابل تعمیم به کل جامعه است (دواس، ۱۳۷۶: ۴۵).

یکی از انواع نمونه‌گیری‌ها، نمونه‌گیری تصادفی طبقاتی متناسب با حجم نمونه است. این نوع نمونه‌گیری غالباً برای بررسی محتوای رسانه‌های جمعی به کار می‌رود تا عملیات گوناگونی را روی طبقه‌های فرعی نامشابه طبقه وسیع‌تری از منابع میسر سازد (هولستی، ۱۹۷۳: ۲۰۴).

در این پژوهش، ابتدا جامعه آماری به سه طبقه تقسیم، و فیلم‌ها به سه دهه شصت، هفتاد و هشتاد تقسیم شد. سپس سهم نمونه در هر طبقه بر اساس معیار حجم نمونه متناسب با همه آنها در جامعه آماری از طریق فرمول کوکران با $0/95$ اطمینان و خطای برآورد $0/05$ برآورد گردید. برای دهه شصت تعداد یازده نمونه، برای دهه هفتاد تعداد چهارده نمونه و برای دهه هشتاد تعداد هفده نمونه انتخاب شد.

جدول (۱-۲) فهرست فیلم‌ها بر اساس هر دهه

اسامی							دهه	تعداد
	شیرسنگی	شب‌شکن	سایه‌های غم	دادا	چشم شیشه‌ای	توبه نصح	دهه شصت	۱۱
		هامون	موج طوفان	مادر	گلنار	عروس		
یاس‌های وحشی	پرتگاه	بوی کافور عطر یاس	بوی پیراهن یوسف	آرزوی بزرگ	آبی	اشک و لبخند	دهه هفتاد	۱۴
	هور در آتش	نسل سوخته	منطقه ممنوعه	عیالوار	زن شرقی	چشم‌هایم برای تو		
	پشت پرده مه	شکلات	مانی و ندا	خاکستری	همسر دلخواه من	سفر به فردا	دهه هشتاد	۱۷
	برخورد خیلی نزدیک	استشهادی برای خدا	میهمان	آتش‌بس	یک شب	گل یخ		
		یکی از ما دو نفر	جدایی نادر از سیمین	دموکراسی تو روز روشن	آل	هر شب تنهایی		

مقوله‌سازی تحلیل

هنگامی که واحد تحلیل معین شد، باید مشخص شود واحدهای استخراج و شمارش شده چگونه دسته‌بندی می‌شوند. عناوین این دسته‌بندی‌ها، مقوله تحلیل را تشکیل می‌دهند. در نهایت واحدهای تحلیل بر اساس مقوله‌های تحلیل دسته‌بندی می‌شوند تا مراحل شمارش و تحلیل اطلاعات صورت گیرد (جمشیدی ۱۳۷۶: ۶۵). مقوله‌های مورد استفاده در این پژوهش در زیر ارائه خواهند شد.

جدول (۲-۲) مقوله‌ها

مقولات فرعی			مقوله اصلی
مناسب	مرد	نوع پوشش	رعایت احکام
نامناسب			
چادری	زن	روابط زن و مرد	
خوب			
متوسط			
ضعیف	آزاد	برجسته کردن تعصبات قومی	
	کنترل شده	دروغ	
		غیبت	
		سوگند	
	مجاز	آهنگ	
	غیرمجاز	اسراف	
		مذهبی	
	داخلی	تاریخی	تصاویر و نمادها
	خارجی	فرهنگی	
		مذهبی	
		فرهنگی	اصطلاحات
		ضرب المثل	
	خوب	نوع رفتار با پدر و مادر	پابندی به دین
	متوسط		
	بد		

مقولات فرعی			مقوله اصلی
		نوع دوستی	فرهنگ شهروندی
		عدم نوع دوستی	
		رعایت قوانین شهروندی	
		عدم رعایت قوانین شهروندی	
		صله رحم	
		شغلی	اولویت نقش
		خانوادگی	
		مادی گرایی	ترویج
		معنویت گرایی	
		توسل	صحبت از ائمه
		نقل روایت	
		ویژگی های شخصیتی	
		نام بردن از ائمه	
		حکومت سازی اسلامی	
			اسامی
		دینی	
			شعائر و مناسک
		غیر دینی	
		نماز	
		وضو	
		اذان	
		صلوات	
		قرآن	

مقولات فرعی			مقوله اصلی
		دعا	
		زیارت	
		جهاد در راه خدا	
		سخنرانی مذهبی	
		عزاداری	
		مذهبی	گفتارها
		عامیانه	
		خارج از عرف	
		سیاسی	
		نامناسب	
		عرفان‌گرایی	
		روان‌شناسی	
		ضدمذهب	

پایایی

این پژوهش ابتدا به طراحی مقوله‌ها می‌پردازد و با نظرخواهی از صاحب‌نظران، اعتبار صوری آن فراهم می‌گردد. سپس برای سنجش پایایی از روش پایایی مرکب استفاده می‌شود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

$$\text{پایایی مرکب} = \frac{1}{1 +}$$

$$\text{پایایی مرکب} = \frac{1}{1}$$

اعتبار یا روایی

اعتبار (روایی) به ارتباط منطقی میان پرسش‌های آزمون و مطلب مورد سنجش اشاره دارد. وقتی گفته می‌شود آزمون، روایی دارد، بدین معناست که پرسش‌های آزمون به‌طور دقیق آنچه را که مورد نظر است، می‌سنجد. اعتبار، جنبه‌های گوناگونی دارد و ارتباط میان پرسش و آزمودنی با توجه به همه جنبه‌های آن حاصل می‌شود و در صورتی که این ارتباط وجود نداشته باشد، اعتبار پدید نمی‌آید.

برای ارزیابی روایی محتوایی، از نظر متخصصان درباره میزان هماهنگی محتوای ابزار اندازه‌گیری و هدف پژوهش استفاده می‌شود. برای این منظور، دو روش کیفی و کمی را در نظر می‌گیرند. در بررسی کیفی محتوا، پژوهشگر از متخصصان درخواست می‌کند پس از بررسی کیفی ابزار، بازخورد لازم را ارائه دهند که بر اساس آن موارد اصلاح خواهند شد. در این پژوهش از روش کیفی ارزیابی اعتبار از طریق بهره‌مندی از نظر صاحب‌نظران استفاده گردید.

یافته‌های پژوهش

جایگاه ارزش‌های دینی در سینما در دهه شصت در جمهوری اسلامی ایران

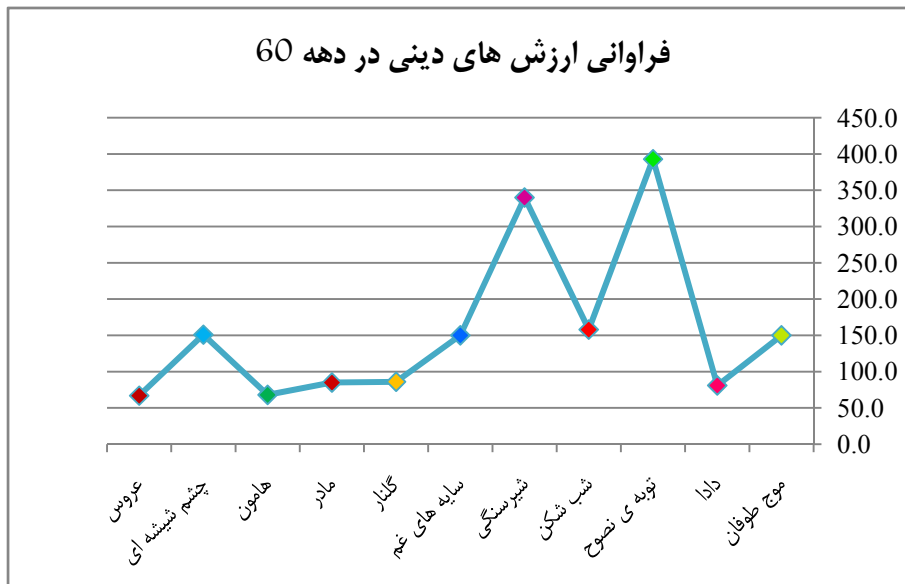
جدول (۶-۱) ارزش‌های دینی در سینما در دهه شصت

مقوله اصلی	گفتارهای دینی	اسامی دینی	پایبندی به دین	اصطلاحات دینی	رعایت احکام	تصاویر و نمادهای دینی	نوع پوشش مناسب	صحبت از ائمه :	شعائر و مناسک
دهه ۶۰	۰/۱۵	۰/۶۱	۰/۱۸	۰/۰۱	۰/۰۹	۰/۰۱	۰/۹۷	۰/۰۲	۰/۰۸

جدول بالا که نشان‌دهنده ارزش‌های مذهبی در طول دهه شصت در سینمای جمهوری اسلامی ایران است، گویای آن است که نزدیکی این دهه به فضای جنگ و وجود شرایط جنگی و انقلابی بر توجه به ارزش‌های دینی در سینما اثر گذاشته است. برای نمونه، پوشش

مناسب در این دهه ۹۷ درصد بوده است؛ در صورتی که تنها ۳ درصد دارای پوشش نامناسب و برخی هم از لحاظ پوششی متوسط بوده‌اند. یا استفاده از اسامی دینی برای بازیگران ۶۱ درصد بوده و تنها ۳۹ درصد اسامی بازیگران غیردینی بوده است. گرچه همان‌طور که در جدول هم مشاهده می‌کنید، باز هم مقوله‌های دیگر مثل گفتارهای مذهبی به کار رفته در این دهه به نسبت گفتارهای دیگر بسیار اندک بوده است و تنها ۱۵ درصد گفتارها را شامل می‌شود. یا اشاره به ائمه در این دهه همچنان درصد اندکی را در بر می‌گیرد و تنها ۲ درصد را به خود اختصاص داده است که این مقدار هم فقط استفاده از نام ائمه یا سوگند خوردن به آنها و تنها در یک مورد بیان روایت از ایشان بوده است. یا از تصاویر و نمادهای دینی در بین دیگر تصاویر و نمادها یک درصد استفاده شده که این هم بسیار درصد کمی است.

سیر تحول ارزش‌ها در فیلم‌های دهه شصت



شکل (۶-۲) نمودار سیر تحول ارزش‌ها در فیلم‌های دهه شصت

نمودار بالا بیانگر سیر تحول ارزش‌های دینی در دهه شصت است. همان‌طور که داده‌های (۶-۲) نشان می‌دهد، در سال‌های ابتدایی دهه شصت ارزش‌های دینی بیشتری به نسبت سال‌های پایانی این دهه نمایش داده شده است و هرچه از فضای جنگی دورتر و به دهه هفتاد نزدیک‌تر می‌شویم، شاهد کم‌شدن ارزش‌های دینی در فیلم‌های سینمایی هستیم که به نظر می‌رسد به دلیل در اولویت قرار گرفتن اقتصاد و توسعه اقتصادی از سوی سیاست‌مداران و در حاشیه رفتن ارزش‌های دینی است.

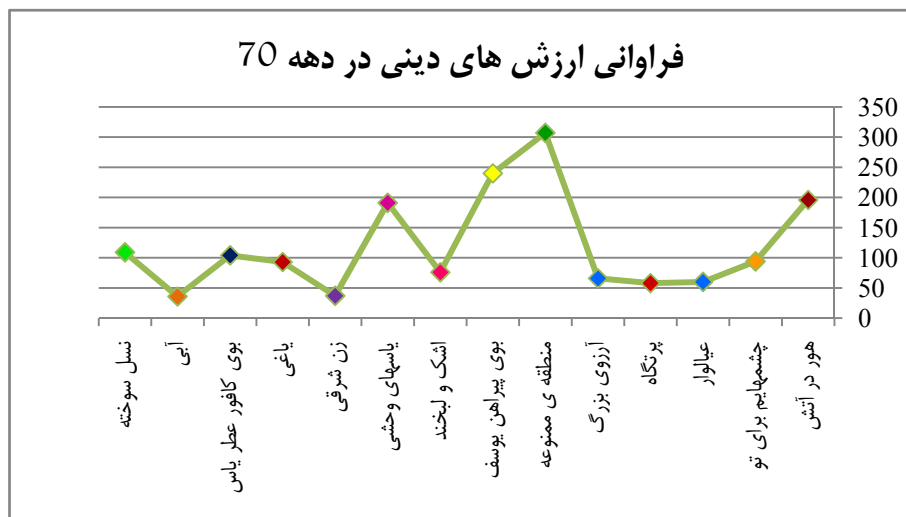
جایگاه ارزش‌های دینی در سینما در دهه هفتاد در جمهوری اسلامی ایران

جدول (۶-۲) ارزش‌های دینی در سینما در دهه هفتاد

مقوله اصلی	گفتارهای دینی	اسامی دینی	پابندی به دین	اصطلاحات دینی	رعایت احکام	تصاویر و نمادهای دینی	نوع پوشش مناسب	صحبت از ائمه :	شعائر و مناسک
دهه ۷۰	۰/۱۱	۰/۵۹	۰/۰۹	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۱	۰/۸۸	۰/۰۵	۰/۰۶

جدول بالا حاکی از آن است که استفاده از ارزش‌های دینی در دهه هفتاد در مقایسه با دهه شصت کاهش یافته است. در این دهه، نوع پوشش مناسب ۸۸ درصد است و پوشش از چادر به مانتو تغییر پیدا کرده است. همچنین، ۱۲ درصد پوشش بازیگران نامناسب است که در زنان به مانتوهای کوتاه، تنگ و استفاده از آرایش و بیرون گذاشتن موها و در مردان به استفاده از لباس‌های تنگ و نامناسب برمی‌گردد. اسامی دینی برای بازیگران ۵۹ درصد است و ۴۱ درصد اسامی، غیردینی است. رعایت احکام ۸ درصد و رعایت نکردن احکام ۹۲ درصد است. صحبت از ائمه در این دهه تنها ۵ درصد است که فقط شامل قسم خوردن به ایشان است. تصاویر و نمادهای مذهبی در میان تصاویر به کاررفته در فیلم‌ها، تنها ۱ درصد است. در این دهه، اصلاً از اصطلاحات مذهبی در فیلم‌ها استفاده نمی‌شود که نمودار زیر گویای آن است.

سیر تحول ارزش‌های دینی در دهه هفتاد



فراوانی ارزش‌های دینی در دهه هفتاد	مقوله اصلی	فراوانی ارزش‌های دینی در دهه هفتاد	مقوله اصلی
۷۶	اشک و لبخند	۱۹۶	هور در آتش
۱۹۱	یاسهای وحشی	۹۴	چشمهایم برای تو
۳۷	زن شرقی	۶۰	عیالوار
۹۳	یاغی	۵۸	پرتگاه
۱۰۴	بوی کافور عطر یاس	۶۶	آرزوی بزرگ
۳۶	آبی	۳۰۷	منطقه‌ی ممنوعه
۱۰۹	نسل سوخته	۲۴۰	بوی پیراهن یوسف

جدول و نمودار (۴-۶) سیر تحول ارزش‌های دینی در دهه هفتاد

نمودار بالا نشان‌دهنده سیر تحول استفاده از ارزش‌های دینی در دهه هفتاد است. بر اساس داده‌ها، استفاده از ارزش‌های دینی در ابتدای دهه بسیار اندک بوده است. این روند

در سال‌های ۷۴ و ۷۵ افزایش پیدا می‌کند و دوباره از سال ۷۶ به بعد شاهد سیر نزولی این ارزش‌ها در فیلم‌های سینمایی هستیم؛ به‌ویژه آن‌که یک‌سری ارزش‌های غیربومی هم در این دهه در فیلم‌های سینمایی دیده می‌شود. مثلاً در فیلم «زن شرقی» زهره با شوهرش حمید و دوست شوهرش محمود فوتبال بازی می‌کنند، یا اینکه او با دوست پدرش که او را «غریبه» صدا می‌زند، درد و دل می‌کند تا با والدین یا حتی شوهر خود، و این امر بسیار برجسته می‌شود که در دشواری‌ها غریبه به او آرامش می‌دهد. یا فیلم «آبی» که به‌طور کامل مخالف ارزش‌های بومی و دینی است و برای به‌سخره گرفتن دین و مذهب ساخته شده است. برای نمونه، در دین اسلام و قانون اساسی ازدواج دختر نیازمند اذن پدر است؛ در حالی که در این فیلم، دختر خودش را به زور به پسر تحمیل و بدون اجازه پدر و حتی بدون رضایت پسر با او ازدواج می‌کند یا ارتباطات روشنفکرانه زن و مرد را بدون هیچ‌گونه محدودیت دینی نمایش می‌دهد که همه حاکی از به‌حاشیه‌رفتن دین در فیلم‌های این دهه است.

جایگاه ارزش‌های دینی در سینما در دهه هشتاد در جمهوری اسلامی ایران

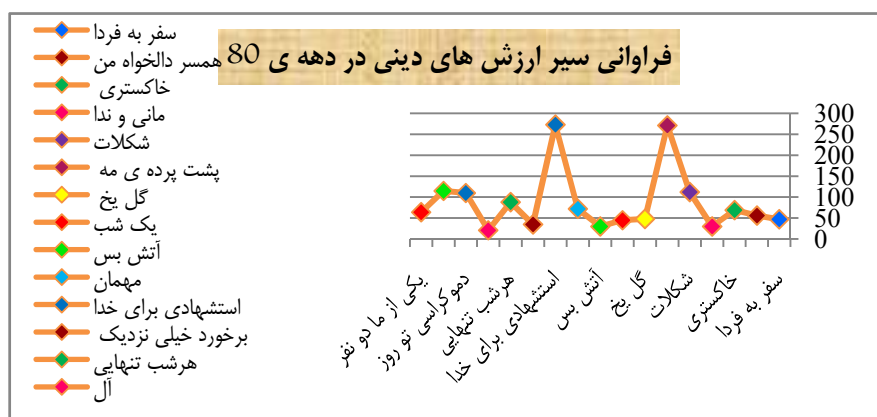
جدول (۳-۶) ارزش‌های دینی در سینما در دهه هشتاد

مقوله اصلی	گفتارهای دینی	اسامی دینی	پایبندی به دین	اصطلاحات دینی	رعایت احکام دینی	تصاویر و نمادهای دینی	نوع پوشش مناسب	صحبت از ائمه :	شعائر و مناسک
دهه ۸۰	۰/۰۷	۰/۳۸	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۷۱	۰/۰۲	۰/۰۴

همان‌طور که در جدول بالا آمده، ارزش‌های دینی در دهه هشتاد در مقایسه با دو دهه قبل سیر نزولی داشته است. در این دهه، پوشش مناسب زن و مرد ۷۱ درصد و پوشش نامناسب ۲۹ درصد بوده است. در فیلم‌های سینمایی این دهه، شاهد آرایش غلیظ زنان و لباس‌های نامناسب آنها هستیم. همچنین لباس‌های مردان هم نامناسب بوده، به شلوارهای جین و تنگ تبدیل شده است. تصاویر و نمادهای مذهبی اصلاً در بین تصاویر مورد استفاده در این فیلم‌ها استفاده نشده و گفتارهای دینی تنها ۷ درصد گفتارها

را به خود اختصاص داده است. اسامی دینی ۳۸ درصد و اسامی غیردینی ۶۲ درصد را دربر گرفته است. در بین اصطلاحات هم، اصطلاحات مذهبی اصلاً استفاده نشده است. صحبت از ائمه ۲ درصد بوده که تنها به بردن نام آنها تقلیل یافته است. در فیلم‌های این دهه - به‌ویژه در سال‌های اولیه - شاهد رواج ارزش‌های غربی به جای ارزش‌های دینی هستیم. شعائر و مناسک دینی تنها ۴ درصد استفاده شده که نمودار پایین گویای آن است.

سیر تحول ارزش‌ها در دهه هشتاد



شکل (۶-۶) نمودار سیر تحول ارزش‌ها در دهه هشتاد

همان‌طور که در جدول بالا آمده، سیر ارزش‌های دینی در طول این دهه فراز و فرود دارد. مثلاً در فیلم‌های «همسر دلخواه من»، «سفر به فردا» و «مانی و ندا» ارزش‌های دینی بسیار اندک هستند. سپس، در فیلم «پشت پرده مه» زیاد می‌شوند و باز در فیلم‌های «گل یخ»، «یک شب» و «آتش بس» بسیار اندک می‌گردند و حتی اصلاً به کار نمی‌روند. دوباره در فیلم «استشهادی برای خدا» زیاد می‌شوند و سپس در فیلم‌های «برخورد خیلی نزدیک» و «آل» بسیار اندک می‌گردند و حتی در فیلم «آل» اصلاً استفاده نمی‌شوند. سپس در فیلم‌های «دموکراسی در روز روشن» و «جدایی نادر از سیمین» از

ارزش‌های دینی استفاده می‌شود؛ اگرچه علیه خود دین به کار گرفته می‌شوند و در نهایت در فیلم «یکی از ما دو نفر» بسیار اندک هستند و بیشتر ارزش‌های جنسی و شهوانی مطرح می‌گردند.

میزان بهره‌برداری حکومت جمهوری اسلامی ایران از ابزار سینما در جهت تربیت همان‌طور که داده‌های ارائه‌شده نشان می‌دهد، جمهوری اسلامی ایران نتوانسته است از این ابزار در جهت ترویج ارزش‌های دینی بهره‌برد و هرگاه فیلم‌سازان می‌خواستند پیامی مذهبی ارائه دهند، از نظر فنی چنان ضعیف عمل می‌کردند که به جای اینکه از طریق نمادها و به صورت پنهانی بر ذهن تأثیر بگذارند، پیام‌ها بسیار واضح و بدون داشتن فن لازم مطرح می‌گردید که به نظر می‌رسد تأثیرگذاری لازم را نداشته و در برخی از مواقع خسته‌کننده شده است.

جدول (۴-۶) میزان بهره‌برداری حکومت جمهوری اسلامی ایران

از ابزار سینما در جهت تربیت

مقوله اصلی	گفتارهای دینی	اسامی دینی	پابندی به دین	اصطلاحات دینی	رعایت احکام	تصاویر و نمادها دینی	نوع پوشش مناسب	صحبت از ائمه :	شعائر و مناسک دینی
دهه ۶۰	۰/۱۵	۰/۶۱	۰/۱۸	۰/۰۱	۰/۰۹	۰/۰۱	۰/۹۷	۰/۰۲	۰/۰۸
دهه ۷۰	۰/۱۱	۰/۵۹	۰/۰۹	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۱	۰/۸۸	۰/۰۵	۰/۰۶
دهه ۸۰	۰/۰۷	۰/۳۸	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۷۱	۰/۰۲	۰/۰۴

بنابر آمار جدول (۴-۶)، مشخص گردیده، گفتارهای مذهبی به کار رفته در این سه دهه به ترتیب ۱۵، ۱۱ و ۷ درصد هستند که آنها هم تنها به سلام و خداحافظی و در موارد بسیار اندک به جملات مذهبی تقلیل یافته است. یا استفاده از اسامی دینی در بسیاری از موارد برای نامیدن نقش‌هایی استفاده شده که از قشر فقیر و سنتی به معنای منفی، خشک و بد اخلاق بودند که این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که افراد مذهبی عمدتاً فقیر، خدمتکار،

بداخلاق، بسته و محدود هستند که تمام تلاش شان به سیر کردن شکم شان محدود می شود. پایبندی به دین مانند رعایت اخلاق، روابط مناسب و کنترل شده زن و مرد، رعایت فرهنگ شهروندی و رفتار مناسب با والدین در دهه های شصت، هفتاد و هشتاد به ترتیب ۱۸، ۹ و ۸ درصد بوده که این درصد بسیار اندک است.

اصطلاحات مذهبی به کاررفته در فیلم های این سه دهه نیز به ترتیب ۱، ۰ و ۰ درصد، و رعایت احکام به ترتیب ۹، ۸ و ۸ درصد بوده است. استفاده از تصاویر و نمادهای مذهبی هم در بین تصاویر به کاررفته در این فیلم ها بسیار اندک بوده و به ترتیب ۱، ۱ و ۰ درصد را دربرمی گیرد. نوع پوشش مناسب، سیر نزولی داشته است و از اواخر دهه هفتاد تا انتهای دهه هشتاد شاهد پوشش های نامناسب و همراه با آرایش های غلیظ زنان و لباس های نامناسب و تنگ مردان هستیم. صحبت از ائمه در این فیلم ها که تنها به بردن نام یا سوگند خوردن از آنها تقلیل یافته بود، به ترتیب ۲، ۵ و ۲ درصد بوده است. شاعر و مناسک دینی هم که در این فیلم ها به نمایش گذاشته شده، به ترتیب ۸، ۶ و ۴ درصد است.

از سوی دیگر، بر اساس داده های کیفی که پیش تر ارائه شد، حتی برخی از فیلم هایی هم که در آنها اندکی مناسک دینی استفاده شده، برای استفاده ابزاری از آن و بر ضد دین بوده است. مثلاً در فیلم «آبی» افراد مذهبی بسیار ذلیل، کم فهم و ساده لوح، محدود و بسته، بددهن، بداخلاق، سنتی و مردسالار نمایش داده شده که برای حفظ آبرو، شرع و مذهب را زیر پا می گذارند و حتی فرزندشان را هم نادیده می گیرند و فدا می کنند و فقط ظاهری مذهبی دارند.

فیلم «بوی کافور، عطر یاس» دو زن چادری را نشان می دهد؛ یکی خواهر بهمن که بسیار بداخلاق بود و همه از دستش ناراضی بودند، و دیگری مسافری فقیر که شوهر بیکارش او را کتک زد و بچه شان سقط شد و با وجود کمک بهمن به او، ولی زن فقیر بچه مرده اش را در ماشین بهمن گذاشت و رفت.

کارگردان «آتش بس» یوسف را فردی سنتی و غیرتی نشان می دهد، و غیرت را بسیار بد و تعصب های خشک می داند و به رغم اینکه یوسف خودش شخصی غیرتی است، دوست دخترهای بین المللی داشته است.

«جدایی نادر از سیمین» نشان می‌دهد کسانی که اخلاق مادی دارند، اخلاق را بهتر از مذهبی‌ها رعایت می‌کنند. مذهبی‌ها دچار فقر و بدبختی و بیکاری‌اند که برای سیرکردن شکم خود حاضرند دروغ بگویند و کلاه‌برداری کنند و فقط ظاهری مذهبی دارند. همچنین این فیلم قوانین اسلام را در خصوص طلاق زیرسؤال برد و مدعی شده که حقوق زنان در اسلام نادیده گرفته شده است.

«دموکراسی در روز روشن» بسیاری از اصول دینی را زیرسؤال می‌برد و افراد مذهبی را ریاکار نشان می‌دهد که با وجود اینکه در برابر دیگران بسیار رفتار مناسبی دارند، با خانواده خود درست رفتار نمی‌کنند. همچنین کارگردان معتقد است کسانی که در جنگ تحمیلی کشته یا ترور می‌شوند و ما آنها را «شهید» می‌نامیم، واقعاً شهید نیستند. نیز فیلم‌های مستندی که درباره شهیدان و جانبازان می‌سازند، فیلم‌های سفارشی هستند و چیزهایی که درباره آنها گفته می‌شود، واقعیت ندارد.

بر اساس داده‌های کمی و کیفی می‌توان گفت جمهوری اسلامی ایران نتوانسته از سینما به‌عنوان ابزاری برای ترویج ارزش‌های دینی و فراهم آوردن شرایط مناسب برای تربیت افراد جامعه استفاده کند و در بسیاری از مواقع، این ابزار بر ضد ارزش‌های دینی به کار رفته است.

عوامل و زمینه‌های تحول در گرایش به ارزش‌ها در سینما

جدول (۷-۴) میزان بهره‌برداری حکومت جمهوری اسلامی ایران

از ابزار سینما در جهت تربیت

مقوله اصلی	گفتارهای دینی	اسامی دینی	پابندی به دین	اصطلاحات دینی	رعایت احکام	تصاویر و نمادها دینی	نوع پوشش مناسب	صحبت از ائمه :	شعائر و مناسک دینی
دهه ۶۰	۰/۱۵	۰/۶۱	۰/۱۸	۰/۰۱	۰/۰۹	۰/۰۱	۰/۹۷	۰/۰۲	۰/۰۸
دهه ۷۰	۰/۱۱	۰/۵۹	۰/۰۹	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۱	۰/۸۸	۰/۰۵	۰/۰۶
دهه ۸۰	۰/۰۷	۰/۳۸	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۰۸	۰/۰۰	۰/۷۱	۰/۰۲	۰/۰۴

همان‌طور که در نمودار بالا مشخص است، شاهد تحول در گرایش به ارزش‌های دینی در سینما هستیم؛ به گونه‌ای که این گرایش هر چه به دهه هشتاد نزدیک‌تر می‌شود، سیر نزولی داشته که خود می‌تواند معلول عوامل گوناگونی مانند: اولویت‌ها و سیاست‌های دولت‌های حاکم در هر دوره، جهانی شدن و گسترش استفاده از شبکه‌های ماهواره‌ای، تهاجم فرهنگی و جنگ نرم، عدم سیاست‌گذاری مناسب و فقدان استراتژی مناسب فرهنگی درباره سینما باشد که در ادامه به تشریح هر کدام می‌پردازیم.

اولویت‌ها و سیاست‌های حاکم در هر دوره

دهه شصت

جنگ تحمیلی عراق علیه ایران هشت سال (۱۳۵۹-۱۳۶۷) به طول انجامید و در بخش مهمی از دهه شصت، شرایط جنگی بر ایران حاکم بود. در سال ۱۳۶۰ میرحسین موسوی، توانست دولت را در ایران به دست گیرد. اساساً دوره نخست‌وزیری موسوی، یعنی سال‌های ۱۳۶۰ تا ۱۳۶۷ یک ویژگی عمده دارد که آن را از دیگر گفتمان‌ها متمایز می‌کند و آن شرایط جنگی بود که بر ایران حاکم بود (سلطانی، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

در سال‌های دهه ۱۳۶۰، شاهد بازتعریف جنبه‌های گوناگون زندگی ایرانیان هستیم. این وضعیت، ناشی از دگرگونی ارزش‌های مسلط در نظام فرهنگی و اجتماعی در مقایسه با دوران پیش از انقلاب است. تحولی که از کتاب‌های درسی گرفته تا نحوه پوشش مردم و محتوای موسیقی و فیلم‌های سینمایی تولیدشده در این سال‌ها قابل مشاهده بود. این تغییرات گسترده به حدی بود که حتی نام خیابان‌های تهران را هم دربر گرفت. نام خیابان «روزولت» به شهید مفتاح، «آیزنهاور» به آزادی و «ملکه الیزابت» به کشاورز تغییر یافت (کدی، ۱۳۸۳: ۴۶).

در سال ۱۳۶۸ دوره سازندگی با شعار تعدیل و توسعه اقتصادی دولت آقای‌هاشمی آغاز شد (شهبازی، ۱۳۸۲: ۲۹۰). در واقع، با پایان جنگ تحمیلی در سال ۱۳۶۷، بازسازی نظام اقتصادی کشور به دغدغه اصلی مسئولان و نخبگان سیاسی کشور بدل گردید (زمانی، ۱۳۹۰).

دهه هفتاد

با پایان یافتن جنگ و رحلت امام خمینی، نظام جمهوری اسلامی وارد حوزه جدیدی شد و دوره سازندگی با شعار تعدیل و توسعه اقتصادی آغاز گردید (شهبازی، ۱۳۸۲: ۲۹۰). از این رو، دولت هاشمی مأمور بازسازی اقتصادی شد و با صراحت اعلام کرد به وزیران و مشاوران سیاسی صرف نیازی ندارد و باید تمام هم و غم دست‌اندرکارانش به مسائل اقتصادی معطوف گردد (امانیا، ۱۳۸۴: ۲۶). در این دوره، برنامه توسعه اقتصادی به صورت شتابان دنبال می‌شد و توسعه فرهنگی را دربرداشت (اطه‌ری، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

با توجه به تغییر فضای گفتمانی در این دوره و تأکید گفتمان جدید بر اقتصاد لیبرالیستی که لازمه آن مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی بود و اینکه تولید ثروت از طریق سازندگی و تولید در دستور کار گروه سیاسی حاکم قرار گرفت. در دوران جنگ، تأکید بر اصول و ارزش‌های اسلامی - انقلابی به اوج خود رسیده بود (امانیا، ۱۳۸۶: ۲۶)، ولی اکنون در نگرشی کلی، مهم‌ترین تغییر ارزشی حرکت از سوی ارزش‌های معنوی و فرامادی به سوی ارزش‌های مادی و دنیوی بود. ارزش‌شدن ثروت و نمودهای تابع آن همچون نوع پوشش، مسکن، خوراک و... در این زمینه مهم‌ترین سنجش دگرگونی‌ها به‌شمار می‌آمد (قبادزاده، ۱۳۸۱: ۱۷۸). بدین ترتیب، نظام سرمایه‌داری حاکم شد و ارزش یافت که لازمه آن، فرهنگ مصرف‌گرایی، تجمل‌گرایی و حاکم‌شدن مادی‌گرایی بر زندگی مردم بود.

با انتخاب سید محمد خاتمی به ریاست جمهور در خرداد ۱۳۷۶ خرده‌گفتمان دیگری در متن گفتمان کلان اسلام‌گرایی شکل گرفت. این گفتمان را می‌توان «صلح‌گرایی مردم‌سالار» یا «لیبرال» خواند. این گفتمان از یک سو، تداوم و ادامه واقع‌گرایی است؛ زیرا بر مصلحت‌اندیشی خردگرا و عمل‌گرایی در سیاست خارجی استوار است، و از سوی دیگر، بر سیاست و فرهنگ بیش از اقتصاد تأکید می‌ورزد و توسعه سیاسی-فرهنگی را حیاتی‌تر و ضروری‌تر از توسعه اقتصادی و عدالت اجتماعی می‌پندارد. عقلانیت و مصلحت‌همچنان دو اصل بنیادین صلح‌گرایی در سیاست خارجی است، ولی نه عقلانیت ابزار صرف، بلکه عقلانیت ارتباطی و اخلاقی؛ عقلانیتی که بر گفت‌وگو و مفاهیم بین‌الذهانی، جامعه‌عاری از سلطه و خشونت ساختاری و حق انتخاب آزاد انسان استوار است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۳: ۶۲-۸۰).

دهه هشتاد

با شروع کار کابینه سید محمد خاتمی، به زودی دگرگونی‌های قابل ملاحظه‌ای در فضای سیاسی و فرهنگی کشور پیدا شد (فوزی تویسرکانی، ۱۳۸۴: ۳۱۶-۳۱۸). گفتمان دولت اصلاحات نیز به توسعه سیاسی، اصلاحات فرهنگی و گسترش ارتباطات و فناوری اطلاعات معتقد بود. در واقع این دوره را باید دوره آزادسازی سیاسی در برابر آزادسازی اقتصادی دوره سازندگی دانست (علیزاده و رضوی، ۱۳۸۰).

محمود احمدی‌نژاد در سوم تیر ۱۳۸۴ بر مسند ریاست جمهوری تکیه زد و در شرایطی که دولت‌های پیشین سعی داشتند در چارچوبی واقع‌گرایانه توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی را با ابزارهای مدنی از اندیشه‌های اقتصادی و سیاسی رایج در دنیا به جامعه ایران بکشانند، رئیس‌جمهور جدید ایران منادی دولت عدالت‌محور و مهرورزی شد (خواجه سروری، ۱۳۸۶: ۵-۳۵) و بر بازگشت به اصول انقلابی تأکید ورزید.

در این دوره، می‌توان چند اصل اساسی را در سیاست داخلی شناسایی کرد که دولت نهم سعی داشت برنامه‌های خود را در راستای آن تنظیم کند: مهرورزی، خدمت‌گزاری، ظهور روحیه خودباوری و راهبرد ملی «ما می‌توانیم»، اصول‌گرایی و احیای اصول و آرمان‌های نخستین انقلاب و در رأس آن عدالت (دبیرخانه شورای اطلاع‌رسانی دولت، ۱۳۸۴: ۴۵). بنابراین، در هر کدام از این دوره‌ها، به دلیل اولویت‌های دولت‌ها، سیاست‌گذاری فرهنگی مناسبی صورت نگرفته و البته، سیاست‌های فرهنگی را هم تحت تأثیر قرار داده است.

عدم سیاست‌گذاری مناسب و فقدان استراتژی مناسب فرهنگی (به‌طور ویژه

در باره سینما)

برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران فرهنگی در ایران با مقدم‌داشتن «توسعه اقتصادی» بر مسائل فرهنگی، ضربه‌های جبران‌ناپذیری به جامعه وارد آوردند و آنچه در برنامه‌های توسعه کشور، توسعه فرهنگی نامیده می‌شود، چیزی جز بسط فرهنگ توسعه غربی نیست و به‌طور کلی سیاست‌گذاری‌ها در این حوزه، بیشتر نمایشی است تا سیاست‌گذاری‌های عمیق و ریشه‌ای.

جنگ نرم

جنگ نرم که در برابر جنگ سخت به کار برده می‌شود، تحمیل اراده گروهی بر گروه دیگر بدون استفاده از راه‌های نظامی است (محمدی، ۱۳۸۹: ۳۵). در واقع جنگ نرم، هرگونه اقدام نرم‌افزارانه، اعم از روانی، تبلیغاتی، رسانه‌ای، سایبری، دیجیتالی، اطلاعاتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و علمی است که جامعه یا گروه هدف را نشانه می‌گیرد و بدون درگیری نظامی یا بهره‌گیری از روش‌های اقناع‌سازی و یا مدیریت احساسات‌سازی و جذب، رقیب را به انفعال و شکست وامی‌دارد (احمدزاده کرمانی، ۱۳۸۸: ۴۳).

به نظر می‌رسد یکی از دلایل کم‌رنگ شدن جایگاه ارزش‌های دینی در حوزه فیلم‌های سینمایی، تأثیر جنگ نرم بر نخبگان حوزه فرهنگی است؛ چراکه ما شاهد ورود ارزش‌های غربی در فیلم‌های سینمایی و ترویج این ارزش‌ها و از سوی دیگر، کم‌رنگ شدن ارزش‌های دینی و حتی نشان دادن ارزش‌های دینی به‌عنوان ضدارزش در فیلم‌های سینمایی هستیم.

جهانی‌شدن

جهانی‌شدن ابعاد گوناگونی دارد که یکی از آنها، جهانی‌شدن در بعد فرهنگی است؛ بدین معنا که هر کشوری که قدرت بیشتری داشته باشد، می‌تواند فرهنگ خود را جهانی کند. کشوری که قدرتمندترین ابزار فرهنگی، یعنی رسانه را در دست دارد، ارزش‌های خود را از طریق رسانه در جهان گسترش می‌دهد. به نظر می‌رسد، ارزش‌های غربی طی فرایند جهانی‌شدن بر سینمای ایران اثر گذاشته است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش بر آن بودیم تا از راه تحلیل محتوای فیلم‌های سینمایی به بررسی این مسئله بپردازیم که جمهوری اسلامی ایران تا چه اندازه توانسته از ابزار سینما در تربیت افراد استفاده کند و ارزش‌های دینی در سینما چه جایگاهی دارد. از طریق نمونه‌گیری تصادفی طبقاتی متناسب با حجم، تعداد یازده فیلم از دهه شصت، چهارده فیلم از دهه هفتاد و هفده فیلم از دهه هشتاد انتخاب گردید و سپس در تحلیل محتوای کیفی از روش تحلیل محتوای

عرفی و قراردادی، و در تحلیل محتوای کمی از روش تحلیل محتوای کمی مقوله‌ای استفاده کردیم و به تحلیل فیلم‌ها پرداختیم. نتایج حاصل از پژوهش‌ها حاکی از آن است که در سینما، ارزش‌های دینی بسیار سطحی و کم‌رنگ مورد توجه قرار گرفته است و حتی در فیلم‌هایی که از ارزش‌های دینی خبری هست، این ارزش‌ها بسیار غیرفنی و گاه خسته‌کننده به مخاطب القا می‌شوند.

در دهه شصت، ارزش‌های مذهبی بیشتری در فیلم‌ها وجود داشت، ولی برای نمونه، فیلم «توبه نصح» به‌رغم اینکه مخاطب را متوجه آخرت می‌کند، در نهایت به یک سخنرانی مذهبی خسته‌کننده شبیه می‌شود یا در فیلم‌های جنگی در این دهه، تقریباً موضوع همه، یکسان و گاه کسل‌کننده است.

در فیلم‌های دهه هفتاد که ارزش‌های دینی کم‌رنگ‌تر می‌شوند، گاه شاهد القای ارزش‌های ضددینی هستیم. بیشتر روح مادی‌گرایی بر این فیلم‌ها حاکم است و در آن، ارزش‌های فمینیستی، روابط آزاد زن و مرد، پوشش متوسط و عشق‌های زمینی بی‌معنا تبلیغ می‌گردد. مثلاً در فیلم «زن شرقی» زن حمید با محمود دوست شوهرش فوتبال بازی می‌کنند که امری نه تنها غیراسلامی، که خارج از عرف است. یا فیلم «چشم‌هایم برای تو» غیرت درباره ناموس را گیردادن و بی‌اعتمادی نشان می‌دهد و روابط با نامحرم در آن خیلی عادی جلوه‌گر می‌شود. یا در فیلم «بوی کافور عطر یاس» روابط آزاد میان زن و مرد را شاهدیم و دو زن چادری فیلم هم بسیار بداخلاق و ناجوانمرد نشان داده می‌شوند. همچنین در برخی از فیلم‌های مذهبی این دهه مانند «هور در آتش»، «یاس‌های وحشی» و «یاغی» شاهد بیان غیرفنی نکات مذهبی هستیم.

در فیلم‌های دهه هشتاد، ارزش‌های دینی کم‌رنگ‌تر و ارزش‌های ضدمذهبی پررنگ‌تر می‌شوند. روابط آزاد زن و مرد، عادی نشان‌دادن دوستی‌های دختر و پسر پیش از ازدواج، هم‌خانه‌بودن زن و مرد بدون ازدواج، عادی جلوه‌دادن بی‌غیرتی و ... در کنار موارد ضددین دیده می‌شود. مثلاً در فیلم «دموکراسی در روز روشن» شک در شهیدبودن شهدا و نیز شک در درستی بیان اصول مذهبی به فرزندان القا می‌گردد. یا در فیلم «یکی از ما دو نفر» امور جنسی و دیدگاه‌های فمینیستی برجسته می‌شود. البته در کنار اینها، در برخی موارد مانند فیلم «هر شب تنهایی» باور و نقش باور در زندگی، یا در فیلم «استشهادی برای

خدا» تأثیر راضی‌بودن چهل مؤمن بر آمرزیده‌شدن انسان بعد از مرگ نشان داده شده است. به‌طور کلی می‌توان گفت جمهوری اسلامی ایران نتوانسته از ابزار سینما با وجود اثرگذاری فراوان آن بر اذهان مردم در جهت تربیت دینی آنان استفاده کند.

پیشنهادها

پژوهشی

- بررسی تهاجم فرهنگی در سینمای ایران و راه‌های مقابله با آن؛
- بررسی رابطه و تأثیر جهانی‌شدن بر سینمای ایران؛
- بررسی چگونگی سیاست‌گذاری‌های ریشه‌ای و اجرایی از سوی نخبگان سیاسی در حوزه فرهنگ به‌طور اعم و سیاست‌گذاری‌های سینما به‌طور اخص؛
- بررسی چگونگی افزایش نظارت دولت و حکومت بر سینما برای ترویج پیام دین.

کاربردی

- نظارت دولت و حکومت در تصویب فیلم‌نامه‌های فیلم‌های سینمایی پیش از ساخت.

محدودیت‌های پژوهش

- دشواری مبنای انتخاب فیلم‌ها؛
- دشواری به دست آوردن فیلم‌ها، به‌ویژه برخی از فیلم‌های قدیمی؛
- محدودیت در به دست آوردن فهرست همه فیلم‌های ساخته‌شده در سینما.

کتابنامه

- * نهج البلاغه، دشتی، محمد (۱۳۸۵).
۱. آخوندی، مرتضی (۱۳۹۱)، رسانه‌های تعاملی و آموزش مفاهیم اسلامی به کودکان: مطالعه آزمایشگاهی نرم افزار اسلامی «شکوفه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق ۷، دانشکده علوم اجتماعی.
 ۲. آذری بروجنی، ابوذر (۱۳۸۹)، دین و رسانه: شناسایی و تحلیل ناهمگونی‌های برنامه‌های سیمای جمهوری اسلامی ایران با مبانی فرهنگ اسلامی در حوزه اعتقادات و اخلاق از منظر صاحب‌نظران حوزه دین و رسانه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
 ۳. احمدزاده کرمانی، روح‌الله (۱۳۸۸)، «درآمدی بر ماهیت‌شناسی جنگ نرم پس از انقلاب اسلامی»، فصلنامه مطالعات بسیج، سال ۱۲، ش ۴۳.
 ۴. اطهری، حسین (۱۳۸۵)، مبانی و عوامل شکل‌گیری جنبش دوم خرداد، پایان‌نامه دکتری دانشگاه تربیت مدرس.
 ۵. امانیان، حسین (۱۳۸۴)، درآمدی بر عقلانیت سیاسی در ایران، تهران: پرسمان.
 ۶. امید، جمال (۱۳۷۴)، فرهنگ سینمای ایران، تهران: انتشارات نگاه.
 ۷. بدرالدین، عبدالحسن (۱۳۹۰)، بررسی حضور زن در عرصه‌های هنر به‌ویژه سینما و تاثیر از دیدگاه فقه اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی.
 ۸. بدیعی، نعیم (۱۳۸۰)، تحلیل محتوا، قم: انتشارات اداره کل تبلیغات.
 ۹. جعفریان، اعظم (۱۳۹۰)، تحلیل محتوای هویت اجتماعی زن با تأکید بر هویت دینی در سینمای دهه هشتاد ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اصفهان: دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
 ۱۰. جمشیدی، احمد (۱۳۷۹)، بررسی تأثیر انتخابات ریاست جمهوری دوم خرداد ۱۳۷۶ بر روی مطبوعات شیراز، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز: دانشگاه شیراز.

۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۱۲. _____ (۱۳۷۳)، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛
۱۳. _____ (۱۳۷۹)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه نور، جلد ۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛
۱۵. _____، جلد ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛
۱۶. خواجه‌سروری، غلام‌رضا (۱۳۸۶)، «فراز و فرود گفتمان عدالت در جمهوری اسلامی ایران»، دانش سیاسی، سال ۳، ش ۳.
۱۷. دواس، دی. ای (۱۳۷۶)، پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه: هوشنگ نایی، تهران: نشر نی.
۱۸. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۸)، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۹. دبیرخانه شورای اطلاع‌رسانی دولت (۱۳۸۴)، «برنامه دولت نهم»، برگرفته از: <http://www.Itemid=22564/Repnts.asp? Spk-gov.ir>
۲۰. راجردی، ویمیر و جوزف آر. دومینیک (۱۳۸۴)، تحقیق در رسانه‌های جمعی، ترجمه: کاووس سیدامامی، تهران: سروش و مرکز تحقیقات مطالعاتی و سنجش برنامه‌ای.
۲۱. رایف، دانیل و دیگران (۱۳۸۱)، تحلیل پیام‌های رسانه‌ای، ترجمه: مهدخت بروجردی علوی، تهران: نشر سروش.
۲۲. زمانی، سمیه (۱۳۹۰)، «انقلاب در سبک زندگی»، پگاه حوزه، ش ۳۰۹، ۱۲ شهریور.
۲۳. سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۳)، قدرت گفتمان و زبان، سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر نی.
۲۴. _____ (۱۳۸۳)، «تحلیل گفتمان به‌مثابه نظریه و روش»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ۷، ش ۲۸.

۲۵. _____ (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی.
۲۶. شهبازی، محبوب (۱۳۸۰)، تقدیر مردم سالاری در ایران، تهران: نشر روزنه.
۲۷. صمدی، صهبا (۱۳۹۱)، تأثیر تماشای انیمیشن‌های مذهبی ایرانی بر رفتار دینی نوجوانان مطالعه موردی ۸ مدرسه راهنمایی و دبیرستان منطقه ۲ آموزش و پرورش تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
۲۸. فوزی تویسرکانی، یحیی (۱۳۸۴)، تحولات سیاسی، اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی در ایران ۱۳۵۷ - ۱۳۸۰، جلد دوم، تهران: عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛
۲۹. قبادزاده، ناصر (۱۳۸۱)، روایتی آسیب‌شناختی از گسست نظام و مردم در دهه دوم انقلاب، تهران: فرهنگ گفتمان.
۳۰. قاسمی، حجت (۱۳۸۸)، راسخون، برگرفته از . www.tasver7.coo.ir
۳۱. کردزاده کرمانی، محمود (۱۳۸۰)، اقتصاد سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: قومس.
۳۲. کرپیندورف، کلاوس (۱۳۷۳)، «آموزش: تجزیه و تحلیل محتوا»، ترجمه: محمدسعید ذکایی، مجله رسانه، ش ۲۰.
۳۳. کدی، نیکی. آر (۱۳۸۳)، نتایج انقلاب ایران، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
۳۴. گونتر، بری (۱۳۸۴)، روش‌های تحقیق رسانه‌ای، ترجمه: مینو نیکو، تهران: اداره کل پژوهش‌های سیما.
۳۵. محمدی، مصطفی (۱۳۸۹)، «جنگ نرم ایالات متحده آمریکا علیه جمهوری اسلامی ایران»، ماهنامه اطلاعات راهبردی، ش ۱۹.
۳۶. مهدی‌نژاد، رسول (۱۳۹۱)، رهیافتی برای تدوین الگوی مدیریت رسانه از دیدگاه امام خمینی؛ و مقام معظم رهبری، آیت الله خامنه‌ای، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
۳۷. مقتدایی، زینب (۱۳۹۲)، مقدمه‌ای بر روش تحلیل محتوا، برگرفته از <http://rasekhoon.net/article/show/857922>
۳۸. نقیب‌السادات، سیدرضا (۱۳۹۱)، راهنمای عملی طرح‌نامه‌نویسی در روش تحلیل محتوا، تهران: نشر علم.

۳۹. هولستی، ال.آر (۱۳۷۳)، تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه: نادر سالارزاده، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

40. Kondracki, N. L & N.S. Wellman (2002), "Contentanalysis: Review of methods and their applications in nutrition education", *Journal of Nutrition Education and Behavior*, vol 34, p. 224-230.

41. Poole, M. S & J.P. Folger (1981), "Modes of observation and the validation of interaction analysis schemes", *Small Group Behavior*, vol 12, p. 477-493 .

عزاداری و آسیب‌های فرهنگی اجتماعی آن در ایران

* سیف‌اله قنبری نیک

** حکیمه احسانی

چکیده

عزاداری به دلیل نقش سازنده فردی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن، جایگاه ویژه‌ای در مکتب اسلام و سیره اهل بیت دارد؛ اما این آیین مذهبی، اگر بر اساس اصول و ارزش‌های اسلامی، بازخوانی، معرفی، سیاست‌گذاری و عمل نشود، نتایج مطلوبی را در پی نخواهد داشت. عزاداری، به معنای همراهی و همدلی در غم و اندوه دیگران است که شیعیان از آن تعبیری خاص کرده و بیشتر درباره شهادت امام حسین 7 به کار می‌برند. نوشتار حاضر درصدد است به شیوه‌ای اسنادی و با تکیه بر منابع تاریخی و موجود، همزمان با بررسی تاریخی این پدیده دینی، آسیب‌های فرهنگی اجتماعی فراروی آن را بازبینی کرده و راهکارهایی اصلاحی را ارائه کند. بازخوانی سیره اسلام، گونه‌های عزاداری، چگونگی تعامل حکومت‌ها، و نیز بررسی آسیب‌های شکلی و محتوایی مانند برخورد عاطفی با عزاداری، تبدیل شدن عزاداری به عادت، آمیخته شدن آن با فرهنگ قومی، اصالت یافتن شکل بر محتوا، غلو در اشعار و استفاده از آلات موسیقی از جمله مسائل مهم این پدیده دینی به‌شمار می‌آیند که نیاز به کنکاش و تبیین دارند.

کلیدواژه‌ها

عزاداری، سیره، نمادها، آسیب‌شناسی.

مقدمه

هر جامعه‌ای، دارای گفتمان‌های خاصی از واقعیت اجتماعی است که انسان‌ها از طریق معنابخشی به آنها، واقعیت زندگی خود را می‌سازند. عزاداری‌های دینی، در طی سالیان طولانی، به شیوه‌ای با فرهنگ ایرانی در هم آمیخته که بخشی از زیست فرهنگ آنها شده و عزاداری‌های پرشور عاشورا نمونه‌هایی از آن است. در فرهنگ دینی ایرانیان، عزاداری یکی از آئین‌هایی است که نشان‌دهنده پیوند و دوستی شیعه با اولیای دین و امامان معصوم است؛ یعنی رحلت و شهادت آنان را گرامی داشتن، در سوگ و عزای‌شان گریستن، گونه‌هایی از محبت به اولیای الهی است. از سوی دیگر، سوگواری برای معصومین: نوعی احیاگری و تعظیم شعائر است که آثار و برکات آن نیز به خود امت اسلام برمی‌گردد؛ چراکه از این رهگذر، عُلقه‌های دینی و پیوندهای عاطفی با اولیای دین استوارتر می‌گردد و به تبع دینداری، تعهد و پاک‌زیستی شیعیان اهل بیت: تقویت می‌شود.

عزاداری از آغاز، با دستور و توصیه خود پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصوم: شکل گرفته است و به تدریج میان پیروان پیامبر و علاقه‌مندان به عترت، به صورت یک «سنت دینی» درآمده است (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱۰۴-۱۰۵) و به واسطه ظرفیت بالای خود، همواره مورد توجه همه اقشار بوده و هست؛ هرچند این پدیده دینی، در طول حیات تاریخی خود، در مواجهه با جامعه و حکومت‌ها دچار فراز و نشیب‌های بسیاری گشته و لذا آسیب‌های گوناگونی را نیز متحمل شده است و نیز در برهه‌هایی از زمان، سبب اصلاح و تغییرات بنیادی در جوامع اسلامی شده است. بی‌شک، شناخت و معرفی عناصر و اشکال گوناگون این سنت دینی، در تجربه تاریخی مسلمانان، ما را به وجود ظرفیت و تاثیرگذاری بالای آن آگاه‌تر ساخته و نیز آسیب‌های فرهنگی که در قالب شکلی از عزاداری در حال بروز هست را نمایان‌تر خواهد ساخت.

نوشتار حاضر درصدد است با بازخوانی این پدیده، ابعاد، لوازم، اشکال، گونه‌های تجربی آن در میان مردم و ظرفیت‌های آن را در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی بازگو

کرده و نیز با بیان برخی از آسیب‌های وارده، توجه محققان و متولیان دینی، فرهنگی و قانون‌گذاری را برای بهره‌گیری صحیح از ظرفیت‌های این سنت، در بعد سیاست‌گذاری و فرهنگ‌سازی و نیز زدودن آسیب‌های عارضی، معطوف کند.

عزاداری

این واژه، دارای ریشه عربی و از کلمه «عزاء» در لغت به معنی مصیبت، زاری، سوگ (دهخدا: ماده ع) و صبر و شکیبایی در ماتم و مصیبت است. «عزی» از باب تفعیل به معنای تسلی و توصیه به صبر آمده است (یومی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۴). در برخی از کتب لغت، عزاگرفتن به معنای ایجاد حالت ماتم‌زدگی و برای سوگ و مصیبت لباس در بر کردن و اقامه سوگواری به سبب مرگ کسی است (عمید، ماده «و») و نیز به معنای نمایاندن بزرگی و بزرگ‌شمردن آمده است: «یقال أعزرتُ بما اصابه فلاناً ای عظم و یقال عزَّ الرجل: بلغ حدَّ العزَّة» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، کتاب العین: ۷۶).

در اصطلاح؛ عزاداری به مراسم آیینی گفته می‌شود که به یادبود فرد در گذشته و به منظور صبر بر مصیبت وارد شده برگزار شود. واژه عزاداری، مانند واژه‌های صلاة، حج، انفاق، زکات و ... از اصطلاحات دینی شرعی نیست که شناخت آن نیاز به تعریف شارع مقدس داشته باشد، بلکه واژه‌ای آیینی است که نشان‌دهنده رفتار و مراسم خاصی است که در مواقع وقوع مصیبت و گرامیداشت آن، انجام می‌شود. در واقع و از منظر دینی، عزاداری، مراسمی برای آرامش‌بخشیدن به فرد یا افراد داغ‌دیده است که با روش‌های گوناگونی، نمایان می‌شود مانند: همدردی کردن زبانی، گریه کردن همراه با مصیبت‌زده، شنیدن غم و غصه‌های فرد داغ‌دیده، یادآوری مصائب دیگران به ویژه وفات بزرگان دینی و تاریخی. همچنین عزاداری به طور معمول در قالب مراسم جمعی، در چند مرحله زمانی (سوم، هفتم، چهلم و...) و با آدابی ویژه برگزار می‌شود و روی هم‌رفته، تاثیر بسیاری در آرامش‌بخشیدن به افراد مصیبت‌زده دارد.

مراسم عزاداری از دیدگاه دینی، ارتباط محکمی با عزت نفس دارد و به عبارت دیگر، زمینه‌های عزت نفس را در افراد پدید می‌آورد؛ چراکه هر کس می‌تواند عزت نفسش را به میزان ارزشی که برای خود قائل است، ارتقا دهد. در شرایط به‌هنگار، گریه، سوپاپ

تأثرات درونی انسان است و بنا بر تنوع تأثرات درونی، گریه هم متنوع می‌شود. از دیدگاه عرفا نیز زیباترین جلوه تذلل، گریه است (جعفری، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

بازخوانی عناصر محوری در عزاداری

عزاداری، واقعیتی اصیل، عینی و خارجی است. لذا آثار و برکات فراوان وجودی دارد و از سه رکن و پایه اصیل مرکب است.

۱- عزادار: شخصی که علاقه و ارتباط به چیزی یا کسی دارد؛ ۲- وفات یافته: شخص یا چیزی که نیت عزا به سوی اوست؛ ۳- حالت عزا و دلداری: خصیصه‌ای نفسانی به صورت قلبی که با تکریم و تعظیم و ماتم و سوگ همراه است.

روشن است که هر یک از این ارکان سه گانه، اگر به دور از واقعیت باشد، عزاداری راستین، تحقق نیافته و آثار عینی و واقعی و وضعی نخواهد داشت. بنابراین بدیهی است که هر چه عزادار، از معرفت و شناخت والاتری برخوردار باشد و همچنین متوفی (وفات یافته) شخصیتی ربانی و موثر در جهان هستی باشد، بی‌شک جلوه کامل‌تری از عزاداری حقیقی تحقق می‌یابد.

در عزاداری، قصد، ارتباط با روح متوفی است. لذا برجسته‌ترین ویژگی آن، معرفت نسبت به متوفی و مقام اوست. همچنین در عزاداری به‌ویژه در قالب ادعیه مأثور مانند زیارت عاشورا و دعای کمیل، لایه‌های باطنی و سیمای درونی حقیقت انسان کامل تشریح می‌شود و آثار و برکات وجودی او شمارش می‌شود و راه دوستی و قرابت و نزدیکی در وجود عزادار القا می‌شود. از سویی در عزاداری به گونه‌ای خاص فاصله و حجاب‌های بین عزادار و وفات یافته از بین می‌رود.

در وجه انسان‌شناسی، عزاداری همچنین مبتنی بر دو حقیقت انسان‌شناختی است:

۱. عزاداری، ارتباط روح و نفس عزادار با متوفی است نه با بدن مدفون متوفی؛ این امر بر اساس این حقیقت است که انسان پس از مرگ، از حیاتی برتر و کامل‌تر برخوردار است.
۲. توجه خاص عزادار به بدن، خود موجب می‌شود بدن و به تبع مکان جسد متوفی، یک نوع محوریت پیدا کند و به همین سبب، توجه عزادار در هنگام عزاداری، قبر و آرامگاه بدن متوفی است.

عزاداری در عین حال که می‌تواند یک کنش فردی برای ایجاد ارتباط میان فردی باشد، به‌طور عمده - و به‌ویژه اگر برای اشخاص مقدس باشد - یک کنش جمعی است که منجر به ارتباطات میان‌فرهنگی نیز می‌شود.

جامعه‌شناسی عزاداری

مقصود ما عبارت از مطالعه آن دسته از رفتارهای گروهی، جمعی است که عرفاً به‌عنوان «عزاداری» نامیده می‌شود. مطالعه منظم و روش‌مند رفتار، حالات، آداب یک گروه کوچک و یا بزرگ، که به عزاداری می‌پردازند «جامعه‌شناسی عزاداری» است. بنابراین در این زمینه، محدود و یا گسترده بودن عرصه عمل اجتماعی و مطالعه آن، تفاوتی در صدق عنوان پدید نمی‌آورد؛ هرچند ممکن است آثار اجتماعی متفاوتی را در پی داشته باشند. در واقع، «جامعه‌شناسی عزاداری» حوزه‌ای از جامعه‌شناسی است که به رفتار عزاداری افراد و یا جمع، به‌عنوان یک کنش جمعی و اجتماعی نمادین می‌پردازد. با این وجود، این حوزه مطالعاتی می‌تواند عرصه‌ای خاص از جامعه‌شناسی دین را تشکیل دهد و در زیر مجموعه‌های آن قرار گیرد.

پیشینه عزاداری تا زمان امام حسین 7

عزاداری در اقوام و ملل گوناگون سابقه طولانی دارد. در در حوالی سمرقند، نقش برجسته‌ای مربوط به دهه‌های پیش از میلاد وجود دارد که مجلس عزای سیاوش را نمایش می‌دهد. در تاریخ جوامع، گونه‌های مختلفی از عزاداری مشاهده می‌شود. در اسلام نیز عزاداری سابقه‌ای دیرینه دارد و از اخباری که در دسترس است، برمی‌آید که پیامبر ۹ هم موافق بر گزارای آن بود. ابن هشام می‌نویسد: «بعد از اتمام جنگ احد که رسول خدا به خانه خود می‌رفت، در محله بنی‌ظفر، صدای زنان آن‌ها که بر کشتگان‌شان گریه می‌کردند به گوش آن حضرت خورد و موجب شد که اشک بر صورت او نیز جاری شود و فرمود: ولی کسی نیست که بر حمزه بگرید. وقتی سعد بن معاذ و اسید بن حصیر از گفته پیامبر آگاهی یافتند، به زنان خود گفتند: لباس عزا بپوشید و به در مسجد بروید و در آنجا به اقامه عزا و ماتم برای حمزه، همت کنید. رسول خدا که صدای گریه آنان را شنید، از خانه

خویش بیرون آمده و به آنان فرمود: به خانه‌های خود باز گردید و خدایتان رحمت کند که به خوبی مواسات را انجام دادید» (ابن هشام، ۱۳۷۵، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۲۲). پیامبر همچنین در شهادت جعفر طیار نیز گریست و برای عزادارانی که در خانه او گرد آمده بودند، طعام تهیه کردند. همچنین مردم برای وفات پیامبر هم عزاداری کردند و به نقل از عایشه، زنان به سر و سینه و صورت خود می‌زدند. در زمان شهادت امام علی ۷ نیز فرزندان آن حضرت و مردم کوفه به شدت گریستند. هنگامی هم که امام حسن ۷ به شهادت رسیدند، محمد بن حنفیه مرثیه و نوحه‌سرایی کرد (قمی، ۱۳۵۷: ۲۱۱ و ۲۲۲).

سیر عزاداری برای امام حسین ۷

اولین عزاداری برای امام حسین ۷، عزاداری‌ای بود که بدون فاصله برای حضرت انجام شد. بی‌شک اولین عزاداری را برای امام حسین ۷، اهل بیت آن حضرت برگزار کردند. نقل است، هنگامی که امام حسین ۷ از اسب به زمین افتاد و اسب حضرت به طرف خیمه برگشت، زنان و دختران از خیمه بیرون آمدند و بر سر و صورت خود می‌زدند و ام‌کلثوم فریاد می‌زد: وا محمدا! وا جداه... و آن قدر گریست تا بی‌هوش شد (قمی، ۱۳۷۴: ۲۵۹).

دومین مرحله عزاداری اهل بیت در کوفه رقم خورد و اوضاع طوری پیش آمد که عده‌ای از مردم کوفه که از زمان امام علی ۷ شیعه بودند، بر حال اهل بیت گریستند و در این حال امام سجاد ۷ فرمودند: «اینان بر ما می‌گریند، پس چه کسی ما را کشته است»^۱ (ابن طاووس، ۱۳۸۸: ۲۰۶). پس از کوفه در شام، بعد از اینکه امام سجاد ۷ خطبه آتشینی قرائت فرمود، اهل بیت :، توانستند ۳ روز به عزاداری بپردازند. همچنین اهل بیت در چهلمین روز شهادت امام حسین ۷ که برای زیارت قبر عزیزان‌شان به کربلا برگشتند (بنا به نقلی)، به عزاداری پرداختند. در مدینه هم ام‌سلمه-همسر پیامبر- نخستین عزاداری را برای امام حسین ۷ برگزار کرد. ائمه معصومین : نیز همواره به برپایی مجلس عزای امام حسین ۷ اهتمام داشته‌اند. بر اساس روایات متعدد، امام صادق ۷ در روز عاشورا بستگان و اصحاب خود را جمع و برای امام حسین ۷ عزاداری می‌کرد. گاهی این مجالس به

۱. «أَتَتْهُ حَوْنٌ وَ تَبْكُونَ مِنْ أَجْلِئَا - فَمَنْ قَتَلَنَا».

اطلاع دستگاه ظالم عباسی می‌رسید و آن حضرت به ناچار تقيه کرده و آن را پنهان می‌کرد. ایشان شاعران را به سرودن شعر در مورد اهل بیت و مصائب کربلا تشویق می‌کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۵۷۴).

ورود عزاداری به مرحله جدید

با شهادت امام حسین ۷ عزاداری وارد مرحله جدیدی شد و محدوده‌ای فراتر و وسیع‌تر از جهان اسلام را دربر گرفت، به طوری که عزاداری دیگر فقط گریه و ندبه برای حضرت نبود، بلکه به ابزاری برای مبارزه با ستمگران تبدیل شد. با این حال درباره تاریخ عزاداری امام حسین ۷ تحقیقی جدی صورت نگرفته است.

حکومت‌ها و عزاداری

اولین گروه مخالف با عزاداری و مجالس حسینی، بنی‌امیه بوده که خود بانی جنایات و حادثه عاشورا بودند. هشام بن عبدالملک بیش از سایر سلاطین اموی در این راه تلاش کرد، او کوشید تا روز عاشورا را روز جشن و شادی بسازند؛ «و هذا يوم فرحت به آل زیاد و آل مروان بقتلهم الحسين»^۱؛ (فرازی از زیارت عاشورا). ابن حجر می‌گوید: نخستین کسی که روز عاشورا در حضور عبدالملک بن مروان و گروهی از صحابه و تابعین جشن گرفت، «حجاج بن یوسف ثقفی» بود. آن‌گاه اعلام شد که یادآوری قتل و شهادت حسین و مصائب آن بر گویندگان و خطباء حرام است (هیثمی، ۱۳۸۱: ۲۲۱). از آن‌جا که در زمان امام محمد باقر ۷ و امام صادق ۷، دوران ضعف اموی و به قدرت رسیدن عباسیان بود و هنوز هم عباسیان مخالفت خود را با شیعیان بروز نداده بودند، مسئله عزاداری امام حسین ۷ به‌عنوان یک مراسم دینی رواج یافت؛ اما با به قدرت رسیدن عباسیان عزاداری امام حسین ۷ هم از گسترش بازماند. به طوری که متوکل عباسی، چنان‌که در تاریخ آمده این جسارت را به خود داد و به قبر امام حسین ۷ آب بست و قصد داشت آن را شخم بزند (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۵: ۳۹۴). در دوره‌ای که بنی‌عباس خلافت و قدرت را در دست گرفت، از

۱. این روز (عاشورا)، روزی است که آل زیاد و آل مروان به‌خاطر کشتن امام حسین ۷ شاد بودند.

آنجا که حاکمیت را هم حق خود می‌دانستند با شیعیان به مقابله برخاستند. به همین سبب، عزاداری امام حسین 7 به نوعی جهت‌گیری سیاسی هم داشت و مراسم روضه از سیاست جدا نبود؛ ولی در دوره مغول بدین خاطر که آنان فقط مدعی حکومت بودند، مراسم عزاداری از حالت سیاسی به حالت مراسم مذهبی تغییر یافت و عزاداری بیشتر به منظور کسب ارزش اخروی برگزار می‌شد.

دوران آل‌بویه و علنی‌شدن عزاداری

از مهم‌ترین دوران عزاداری امام حسین 7 می‌توان به سده ۴ ه.ق اشاره کرد که سلسله آل‌بویه به قدرت رسید و دوران اوج گسترش شیعه است. در این زمان، علویان در طبرستان، زیدیان در یمن، حمدانیان در شمال عراق و فاطمیان در شمال مصر روی کار آمدند و برای نخستین‌بار عزاداری امام حسین 7 به صورت علنی و عمومی و در کوچه و بازار و با حمایت حاکم وقت برگزار گردید؛ به طوری که معزالدوله دستور برپایی عزای عمومی را در بغداد داد که با استقبال مردم روبرو شد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳۵۸). همچنین سیف‌الدوله حمدانی نیز در قلمرو و حکومت خویش در شمال عراق دستور عزاداری عمومی برای امام حسین 7 را صادر کرد. علاوه بر این، فاطمیان هم اگرچه با آل‌بویه رقیب بودند ولی در روز عاشورا عزای عمومی برای امام حسین 7 اعلام کردند. این عزاداری طوری در قلمرو فاطمیان جا افتاد که پس از سقوط آنان و روی کار آمدن ایوبیان، عزاداری ادامه داشت و آنان نتوانسته بودند آن را متوقف کنند.

بعد از زوال سلسله آل‌بویه، حنابله بغداد با کمک حکومت سلجوقیان نسبت به عزاداری امام حسین 7 در روز عاشورا سخت‌گیری می‌کردند و شعارهای شیعه را از مساجد پاک کردند و دستور دادند در اذان، به جای «حی علی خیر العمل»، «الصلاه خیر من النوم» گفته شود. علاوه بر این، آزار و اذیت حنابله نسبت به شیعیان و دوستداران امام حسین 7 به قدری زیاد شد که شیخ طوسی در سال ۴۴۸ ه.ق مجبور شد بغداد را ترک کرده و به نجف مهاجرت کند.

مراسم عزاداری امام حسین 7 بعد از عصر آل‌بویه در مناطق شیعه نشین ادامه داشت. از سده ۵ ه.ق به بعد منتقب خوان‌ها پیدا شدند که در کوچه، بازار، مسجد و ... فضایل خاندان

پیامبر ۹ را می‌خواندند و مظلومیت آنان به‌ویژه امام حسین ۷ را ذکر می‌کردند که بعدها به آنها مداح می‌گفتند.

در روند تاریخی برگزاری عزاداری تا قبل از دولت صفویه مشاهده شد که در هر دوره‌ای با توجه به دید حاکمان وقت، عزاداری جنبه احساسی و یا سیاسی به خود می‌گرفت. حکومت صفویه با شاه اسماعیل شروع می‌شود؛ کسی که شیعه بود و توانست با تلاش خود این مذهب را در ایران رسمی کند. علاوه بر شاه اسماعیل، دیگر حاکمان دوره صفویه نیز (حداقل در ظاهر) شیعه بودند و تلاش کردند تا مراسم عزاداری به بهترین شکل برگزار شود. با روی کار آمدن این حکومت، شیعیان و علما، عزاداری را بیشتر از آنکه جنبه سیاسی ببخشند، به جنبه احساسی آن اکتفا کردند. در این دوره، عزاداری امام حسین ۷ به تمام مناطق و قلمرو حاکمیت آنان، حتی روستاها نیز کشیده شد. این در حالی است که تا قبل از حکومت صفویه در اصفهان که اهل سنت متعصب حضور داشتند، برپایی این مراسم میسر نبود.

حمایت شاهان صفویه از عزاداری باعث شد ایام عزاداری برای امام حسین ۷ از ابتدای محرم تا پایان صفر شناخته شود و به‌صورت فرهنگ غالب مردم درآمد که حتی بر مراسم ملی برتری یابد؛ چنان‌که اگر سالی ایام عاشورا با عید نوروز مقارن می‌شد، برای رعایت ایام سوگواری، جشن نوروز را به تعویق می‌انداختند. در زمان شاه عباس - که خود را سید و از جانب مادری از نسل امام علی می‌دانست - مراسم عزاداری که تا قبل از آن محدود به جنبه‌های خالصانه و عامیانه بود، به مراسم بزرگ کشوری و مذهبی تبدیل شد. در زمان او علاوه بر جلسات عزاداری و مراسم دسته‌های در حال حرکت در خیابان‌های شهر، خشونت‌های دوطرفه هم از ویژگی‌های عزاداری درآمد؛ بدین شرح که به طرف‌های برگزارکننده مراسم عزاداری اجازه داده می‌شد که در طول عزاداری فقط با سنگ و چوب با هم بجنگند. کالمار می‌گوید: «این کار باعث فروکش کردن خشم مردم هم می‌شد. این روش شاه‌عباس باعث می‌شد مردم به‌جای اینکه خشم خود را بر سر حکومت و شاه خالی کنند و نارضایتی سیاسی و اجتماعی خود را در برابر حکومت قرار دهند، در یک خشونت مهار شده که توسط حکومت هم کنترل می‌شد، بروز دهند» (کالمار، ۱۳۷۹: ۵۸).

در آخرین روزهای اقتدار صفویان، برای تهییج و افزایش اندوه و گریه، عناصر نمایشی

بیشتری به تدریج در مراسم عزاداری پیدا شد. در این زمان، ماتم و اندوه شهادت امام حسین ۷ باعث شده بود که هنر نمایشی تعزیه و شبیه‌خوانی پیدا شود (علوی، ۱۳۸۸، ش ۸۰). در زمانی که افاغنه بر ایران مسلط شدند، از رونق عزاداری کاسته شد و شیعیان با سختی و مشقت مواجه شدند؛ این مشقت در دوره نادرشاه نیز به جهت سیاست‌های مذهبی خاص او ادامه یافت تا اینکه با ظهور سلسله قاجار در ایران عزاداری، شکوه و اهمیت خود را بازیافت. در این دوره با فعال‌تر شدن نقش وعاظ و خطباء، جنبه تعلیمی و علمی حادثه عاشورا بر جنبه حماسی آن رجحان یافت، اما دهه اول محرم به‌ویژه روز و شب عاشورا جنبه حماسی و هیجانی خود را حفظ کرد (فروغی ابری، ۱۳۸۳: ۳۴).

در دوران فتحعلی شاه بر شکوه عزاداری و تعزیه افزوده شد و تکیه‌های ثابت برپا گشت. خود فتحعلی شاه قاجار در بعضی از شب‌های جمعه، به‌خصوص در ماه‌های محرم و صفر، مجلس روضه‌خوانی برپا می‌کرد. همچنین، در دوره او بود که تعداد زیادی تکیه در تهران برپا شد (جهانگیر میرزا، ۱۳۲۷: ۲۹).

در زمان محمد شاه نیز به علت علاقه و اعتقاد شاه و حاج میرزا آقاسی، مراسم عزاداری به‌ویژه اجرای تعزیه رونق گرفت، همچنین ساختن تکایا نیز در این دوره رو به فزونی گشت چنان‌که دو سری درباره محرم این ایام، می‌نویسد: «ایرانیان، ایام عزاداری ماه محرم را با تشریفات رسمی و زیاد انجام می‌دهند» (دوسرسی، ۱۳۶۲: ۱۵۷). در دوره مظفرالدین‌شاه، مجالس روضه‌خوانی و عزاداری هم افزایش پیدا کرده بود: «از هر کوچه بگذری اقلالاً چهار، پنج چادر زده‌اند. در گذرها و سقاخانه‌ها و مساجد که الی ماشاالله... دسته امسال زیاد است» (حقانی، ۱۳۸۱: ۵۶).

به‌طور کلی، در این دوره عزاداری با حمایت شاهان برگزار می‌شد؛ آن‌گونه که خود شاهان در تکیه دولت به برپایی عزاداری اقدام می‌کردند؛ هرچند در این دوره جنبه حماسی عاشورا کم‌رنگ‌تر از دوره صفویه بود و بیشتر قرائت‌های احساسی و عاطفی از حادثه عاشورا صورت می‌گرفت.

در سال ۱۳۲۲ق. و در عصر مظفری، اول نوروز مصادف شد با سوم محرم و به همین سبب «در ایران، عید، موافق سنوات قبل نگرفتند و شاه نیز سلام نشست و عیدی نداد و حرمت محرم را پیا داشت» (نوابی، ۱۳۶۰: ۵۷). البته این سال به‌دلیل آغاز ناآرامی‌هایی که

منجر به نهضت مشروطیت شد، ویژگی‌های خاصی داشت و برپایی ماه محرم فرصت خوبی برای افشای نفوذ خارجی‌ان در کشور بود. و لذا در این سال دولت، راه‌انداختن دسته عزاداری را ممنوع اعلام کرد و سربازان مأمور بودند شب و روز گردش کنند و مانع از برگزاری مراسم عزاداری در شهر شوند. در محرم سال ۱۳۲۶ق. به‌خاطر شدیدشدن اختلافات مشروطه‌خواهان با شاه، عزاداری چندان رونق نداشت (حقانی، ۱۳۸۱: ۸۸). در آستانه محرم سال ۱۳۳۸ق. که ایران در تب‌وتاب قرارداد ۱۹۱۹ بود، علما خواستند که مساجد را سیاه‌پوش کنند و عموم مردم را به قیام علیه قرارداد ترغیب و دعوت کنند.

در دوره پهلوی در ابتدا شاهد حمایت شاه از عزاداری هستیم؛ ولی هرچه زمان می‌گذرد، روشن می‌شود که این حمایت از عزاداری تنها استفاده ابزاری بوده است، به‌طوری که بعد از روی کار آمدن شاه، نه‌تنها حکومت از عزاداری امام حسین ۷ حمایت نکرد، بلکه درصدد مقابله با آن هم برآمد. رضاخان که با حمایت انگلیس بر سر کار آمده بود، برای اجرای سیاست‌های بریتانیا، به حمایت‌های مردم هم نیاز داشت، به همین دلیل، در ابتدا می‌خواست توجه مردم را به خود جلب کند و بهترین راه را هم حمایت از مجالس مذهبی و به‌ویژه عزاداری دانست.

بر همین اساس روز دهم محرم (عاشورا)، رضاخان با یک هیئت از صاحب‌منصبان به راه افتاد و افراد با بیرق و کتل در پشت آنها حرکت می‌کردند. رضاخان که جلوتر از همه قرار داشت، با یقه باز، روی سر کلاه و گل مالیده و پای برهنه وارد بازار شد. نوحه‌خوانان هم خواندند و دسته به همراه رضاخان شروع به سینه‌زنی کردند. رضاخان همچنین در شب شام غریبان با سر و پای برهنه و شمع در دست به مسجد شیخ عبدالحسین که از بزرگترین مجالس روضه آن روز بود، وارد شد و یک دور، دور مجلس زد (حقانی، ۱۳۸۱: ۱۰۲). در اصل رضاخان در سال‌های اولیه پس از کودتا با زیرکی تمام سعی داشت با شرکت در مراسم مذهبی، بدبینی عمومی را نسبت به خود و جریان کودتا کاهش دهد. امام خمینی؛ که خود ناظر اقدامات رضاخان بود، در این باره می‌فرماید: «رضاخان آمد و ابتدا با چاپلوسی و اظهار دیانت و سینه‌زدن و روضه به‌پا کردن و از این تکیه به آن تکیه‌رفتن در ماه محرم، مردم را اغفال کرد (هاشمی، ۱۳۷۸: ۸۱).

رضاخان زمانی که به حکومت رسید، چهره دیگرش را نشان داد و تمام پایگاه‌های

مذهبی را تعطیل کرد. تمام تکایا و مجالس و عظم و خطابه و اینها را به کلی تعطیل کرد (نرگسی، ۱۳۸۵: ۲۷). او در واقع، به دنبال تغییر صورت ظاهری عزاداری به مراسم کلیسا بود و خیال می‌کرد که اگر همه چیز شکل غربی مسیحی را به خود بگیرد، کشور پله‌های ترقی را طی خواهد کرد و لذا دستور داد: «البته بایستی روضه‌خوانی کنند و ممانعت نشود؛ ولی روضه‌بایستی در مساجد و تکایا باشد. آن هم مرتب و به قاعده و در روی نیمکت‌ها مستمعین بنشینند و آقایان محدثین متخصص خوب، روضه‌خوانی کنند. سینه‌زنی و این قبیل کارهای سابق هم به کلی ممنوع است» (همان: ۲۸). با ممنوعیتی که رضاخان برای برپایی عزاداری به وجود آورده بود، مردم، عزاداری را به صورت زیرزمینی اقامه می‌کردند و بسیاری از مردم از ترس این که دستگیر شوند، گاهی از پشت بام‌ها به منزل یکدیگر می‌رفتند و بدین صورت بود که مردم، روضه‌خوانی خود را قاچاقی و شبانه انجام می‌دادند و زن‌ها چادر به سر می‌کردند و شبانه از پشت بام‌ها خود را به روضه می‌رساندند» (باستانی، ۱۳۶۷: ۵۵۳).

از ابتدای دهه ۴۰، پهلوی مصمم شد با اجرای طرح‌های آمریکایی، تغییرات گسترده فرهنگی، اجتماعی و... را به نفع بیگانگان اجرا کند. به همین سبب، در آستانه محرم سال ۴۲، امام خمینی؛ از وعظ خواست سیاست‌های ضداسلامی شاه و همدستی او را با اسرائیل مورد انتقاد قرار دهند. ایشان هم چنین مقرر کردند که تا روز هفتم محرم مجالس و عظم و عزاداری به طور عادی برگزار شود و در صورت عدم تسلیم رژیم به خواسته‌های علما و مراجع، به شدت از رژیم انتقاد کرده و با خواندن نوحه‌ها و مرثیه‌ها، خاطره واقعه گوه‌رشاد و فاجعه مدرسه فیضیه را در اذهان مردم زنده نماید (رجبی، ۱۳۷۸: ۲۶۳).

در حقیقت در دوره پهلوی - به ویژه پهلوی دوم -، قرائت واقعه عاشورا از حالت احساسی و عاطفی خارج می‌شود و جنبه حماسی آن غلبه پیدا می‌کند. در این دوره از آنجایی که رضاخان و محمدرضا شاه به مقابله با برگزاری عزاداری برآمدند، مردم هم با توجه به عقیده و ایمانی که داشتند، نه تنها تلاش کردند مجالس عزاداری را برپا کنند، بلکه با تأسی از فلسفه عاشورا، در پی نابودی حکومت وقت برآمدند. امام خمینی، درباره مبارزه با رژیم در ماه محرم این گونه بیان می‌کنند: «من در مورد محرم به دوستانم دستور دادم و به آنها گفتم که مجالس را هر چه بیشتر برپا نمایند و مراسم را بدون اجازه از دولت انجام

دهند و اگر دولت جلوگیری کرد، در خیابان‌ها و کوچه‌ها و خارج تکایا مسائل را بگویند و نهضت را ادامه دهند» (حقانی، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

عزاداری از منظر دینی

در بررسی عزاداری از منظر آموزه های دینی، می توان گفت؛ آنچه اکنون با عنوان مراسم عزاداری انجام می شود، تأییداتی از آیات و روایات را به همراه خود دارد:

الف) آیات

آیات تایید کننده عزاداری را می توان در چند گروه به اختصار دسته بندی کرد:
الف) آیاتی که به فریاد کردن علیه ظلم، امر می کند یا مجوز می دهد (سوره نساء: ۱۴۸؛ سوره شعرا: ۲۲۷؛ سوره هود: ۱۱۳)؛ عزاداری، یکی از فرصت‌ها و سازوکارهایی است که می توان در لوای آن بر علیه ظلم فریاد زد و قیام کرد.

ب) آیاتی که تحکیم ولایت را هدف خود قرار داده اند (سوره مائده: ۵۵؛ سوره نساء: ۵۹، سوره بقره: ۲۵۴)؛ مجالس عزاداری، از مهم ترین ابزارهای انتقال پیام ائمه معصومین : و تنویر افکار برای اصل نظام ولایی و تحکیم آن است.

ج) آیاتی که مودت اهل بیت را تأکید کرده اند؛ «بگو من از شما هیچ اجر و مزدی بر این دعوت نمی خواهم، جز دوستی و محبت به اهل بیت» (سوره شوری: ۲۳)؛ مبنای اساسی برگزاری عزاداری ها، ابراز دوستی و محبت به اهل بیت : و دشمنی با دشمنان آنهاست.
د) آیاتی که دلالت بر سوگواری بعضی از انبیا یا دیگر اولیای الهی داشته اند، مانند سوگواری حضرت یعقوب در فراق حضرت یوسف (سوره یوسف: ۸۴)؛ عزاداری، برای همه انواع مصیبت‌ها برگزار می شود.

ه) آیاتی که بزرگداشت شعائر الهی را تأکید می کنند (سوره حج: ۳۲)؛ فضای حاکم بر عزاداری ها، تکریم شعائر الهی است.

همچنین از این موارد است آیه «نفس مطمئنه» که به امام حسین ۷ تفسیر می شود: «یا أَيْتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً...»؛ در تفسیر برهان آمده است که وقتی این آیه نازل شد، پیامبر فرمود: یهود، عهد خدا را نقض و رسولان او را تکذیب

کردند و اولیای الهی را کشتند، آیا به شما خبر بدهم به مشابه آنان از یهود این امت؟ گفتند: بله یا رسول‌الله، حضرت رسول ﷺ فرمود: «قومی از امت من که خود را از اهل ملت من می‌دانند، افاضل ذریه مرا می‌کشند، شریعت و سنت مرا عوض می‌کنند، فرزندانم حسن و حسین را می‌کشند، همان‌طور که یهود، زکریا و یحیی را کشتند» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۶۷).

ب) روایات

روایات بسیاری نیز از ائمه معصومین ۷ وارد شد که دلالت بر جواز گریه و عزاداری می‌کنند؛ از مشهورترین روایات، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: فاطمه جان! روز قیامت هر چشمی گریان است، مگر چشمی که در مصیبت و عزای حسین گریسته باشد، که آن چشم در قیامت خندان است و به نعمت‌های بهشتی مژده داده می‌شود (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۴: ۲۹۳). امام صادق ۷ می‌فرماید: «بانوان در مصیبت‌ها، نیاز به نوحه‌سرایی و شیون و زاری دارند و باید اشک‌های‌شان جاری شود، اما نباید سخنان باطل و بیهوده بگویند...» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۹۰). آن حضرت در جای دیگر می‌فرماید: «گریه کنندگان پنج نفر بودند، آدم و یعقوب و یوسف و فاطمه بنت محمد و علی بن الحسین» (همان، ج ۲: ۹۲۲) و نیز فرمود: «هر نالیدن و گریه‌ای مکروه است، مگر ناله و گریه بر حسین ۷» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۵: ۳۱۳). هم‌چنین امام صادق ۷ به فرزندش سفارش می‌کند که برایش مجالس عزاداری برگزار نماید (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۴: ۲۸۹). ریان بن شیب نیز از امام رضا ۷ روایت کرده که فرمود: «ای پسر شیب! اگر بر حسین ۷ گریه کنی تا آنکه اشک چشمت بر صورتت جاری شود، خداوند گناهان کوچک و بزرگ، و کم یا زیاد تو را می‌آمرزد» (ابن قولویه، ۱۳۶۵: ۱۶۵). روایاتی از این نوع، بسیار فراوان است و مهم‌ترین اهداف عزاداری را مبارزه با ظلم و ستم بنی‌امیه و بنی‌عباس بیان می‌کنند.

پیامدهای عزاداری

عزاداری به دلیل نقش سازنده فردی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن، جایگاه ویژه‌ای که در مکتب اسلام و سیره اهل بیت دارد. به یقین یکی از مهم‌ترین امتیازات جامعه شیعی،

برخورداری از چشمهٔ پرفیض نورانیت و معنویت عزاداری برای اهل بیت است. این سیره، دارای آثار فراوانی به شرح زیر است که می‌توان فلسفه تداوم آن را نیز در این آثار جستجو کرد:

۱- زنده نگه داشتن مکتب اسلام؛ ائمه طاهرین، نور واحد هستند و هدف آنها یکی است و آن عبارت از کوشش و ایثار برای احیای دین و روشن نگه داشتن چراغ مکتب اسلام است. از این رو، بزرگداشت نام و یاد هر یک از ایشان، باعث زنده ماندن اصل مکتب الهی است. لیکن سالار شهیدان ۷ خصوصیتی دارد که زنده نگه داشتن نام و یاد او، تاثیر به سزائی در احیا و تداوم مکتب اسلام دارد. روضهٔ سیدالشهداء ۷ برای حفظ مکتب سیدالشهداء ۷ است.

۲- دعوت به دین؛ سوگواری برای اهل بیت:، گاهی بهترین برنامه دعوت به سوی دین اسلام و آموزه‌های آن است. یکی از آثار و برکات مجالس عزاداری سیدالشهداء ۷ این است که مردم در سایه مراسم عزاداری به حقیقت اسلام آشنا شده و بر اثر تبلیغات وسیع و گسترده‌ای که همراه با این مراسم انجام می‌گیرد، آگاهی توده مردم بیشتر شده و ارتباطشان با دین حنیف محکم‌تر و قوی‌تر می‌گردد؛ چه اینکه قرآن و عترت دو وزنه نفیسی هستند که هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند و این آگاهی در اقامه ماتم و مراسم سوگواری عترت رسول اکرم ۹ به خصوص امام حسین ۷ به آحاد مردم داده خواهد شد.

۳- اجر رسالت پیامبر ۹؛ مجالس عزاداری اهل بیت:، یک مجمع عظیم اسلامی و تشکل عالی شیعه است که به نام پیامبر ۹ و دودمانش تشکیل می‌شود و در آن به ریسمان خداوند و کتاب و سنت، دو اصل باقی مانده گران‌بهای پیامبر ۹ چنگ زده می‌شود و در این مجامع، شیعیان جمع می‌شوند تا اجر رسالت را با دوستی و محبت به اهل بیت پیامبر ۹، پردازند و اهداف عالی آنان را زنده سازند.

۴- آشنائی و پیوند دل‌ها با ائمه: و فراگیری راه آنها؛ از دیگر علل برگزاری مجالس عزاداری این است که دل‌های ما را با حسین بن علی ۷ و هدف آن بزرگوار نزدیک و آشنا می‌کند. نشستن در مجالس عزاداری، روضه خواندن، گریه کردن، به سر و سینه زدن و مواكب عزا و دسته‌های عزاداری به راه‌انداختن از اموری است که عواطف عمومی را نسبت به خاندان پیغمبر ۹ بر می‌انگیزاند.

۵- منش حسینی پیدا کردن، ظلم نکردن و نپذیرفتن ظلم؛ این که سفارش فراوان به اشک ریختن و عزاداری کرده‌اند، برای آن است که اشک بر شهید، اشتیاق به شهادت را همراه دارد و خوی حماسه را در انسان زنده و طعم شهادت را در جان او گوارا می‌گرداند. تشکیل مجالس عزاداری حسین، نه تنها اساس مکتب را حفظ کرده (امام خمینی، ۱۳۶۷، ج ۸: ۶۹). بلکه سبب آن گردید که شیعیان با حضور در این مجالس، از والاترین تربیت اسلامی برخوردار شده و در مسیر حسینی شدن رشد و پرورش یابند. از سویی دیگر، این گریه و بی‌قراری، علاوه بر ازدیاد محبت و مودت، باعث کثرت بیزاری از دشمنان و قاتلان آن حضرت و نیز برائت دوستداران این خانواده از دشمنان شده است. گریه با آگاهی و معرفت بر امام حسین ۷، در واقع، اعلام انزجار از قاتلان اوست و این تبری از آثار برجسته گریه بر امام حسین ۷ است.

۶- فراموش نکردن ارزش‌ها؛ از ارزنده‌ترین آثار و برکات مجالس عزاداری و گریه بر اباعبدالله‌الحسین ۷، حفظ ارزش‌هاست. حفظ مکتب اسلام، تطهیر جان و تهذیب نفس، آشنائی با جهان‌بینی و معارف توحیدی و نشر معارف اهل‌بیت در بین مردم، آموختن داستان‌های عدالت‌آموز و تعدیل امور و قوا، فراگیری آداب دوستی و برادری، مجالست با علما، نشر معارف اهل‌بیت در بین مردم، بی‌اهمیت جلوه‌گر شدن مصائب و دردهای خوداز دیگر ثمرات و آثار عزاداری است که فلسفه وجودی آن را موجه‌تر می‌کند.

نمادهای عزاداری

۱. مرثیه‌سرایی

از مهم‌ترین نمادهای عزاداری است که بیشتر در قالب شعر ارائه می‌شود. اشعار «خالدبن معدان» - یکی از تابعین - در شام را هنگام عبور کاروان اسیران اهل‌بیت : و سرهای بر نیزه، نخستین شعر رثایی درباره امام حسین ۷ است: «ای فرزند دختر پیامبر! سرت را آورده‌اند، در حالی که به خون آغشته بود. با کشتن تو، گویا آشکارا پیامبر را کشتند» (امین، ۱۴۰۰ق، ج ۳: ۱۶۹).

پس از او، می‌توان از «بشیر بن جذلم» نام برد که پیش از آن که کاروان اسیران به مدینه برسد، در مسجد پیامبر حضور یافت و با صدای آمیخته به گریه چنین خواند: «ای اهالی

شهر یثرب (مدینه)! این جا دیگر برای شما جای ماندن نیست؛ زیرا حسین 7 را کشتند. اشک تان را پی در پی فروریزید» (همان).

در قرون اخیر و در ایران، سعدی، شاعر بزرگ فارسی زبان از اولین سرایندگان مرثیه بود. شعر معروف: «یا رب به نسل ظاهر اولاد فاطمه یا رب به خون پاک شهیدان کربلا» (فروغی، ۱۳۶۳: ۶۰۲) از اوست. پس از ایشان، شاعران پارسی زبان، مرثیه های فراوان و دیوان های ویژه ای در رثای شهید کربلا سروده اند که از میان آنها می توان به اشعار محتشم کاشانی اشاره کرد. نکته قابل توجه در مرثیه های کربلا، این است که از همان دوره و پس از شهادت سید الشهداء، شاهد ادبیاتی با مضامین قیام هستیم. از آن جمله می توان به غلبه مضامین حق گرایی به جای مصلحت گرایی، دعوت به قیام در برابر ظلم و الحاد، معرفی اهل بیت و افشاگری و ظلم و نیز پیام ایستادگی و مقامت در راه آرمان الهی در شعر اشاره کرد.

۲. زیارات

یکی از مهم ترین و غنی ترین ابعاد عزاداری و ادبیات عاشورای، زیارات و روایات زیارات است که پشتوانه عقیدتی، فلسفی و کلامی شیعه امامی به شمار می آید. ادبیات به کاررفته در این زیارات و روایات مربوط به آنها «اصولاً و عموماً ادبیاتی است تعلیمی، تبلیغی، ارشادی و انسانی که رسالتش، آموزش حق جوئی و حق گوئی، ستم ستیزی و ستم سوزی و ارشاد به اصول آزادی و عدالت و جهت آن، افشای سه جریان زورمند و زرمند و تزویرمند حاکم بر تاریخ انسان، و موضوع آن مسایل عقیدتی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی و هدف نهایی آن، رستگاری انسان در دنیا و آخرت است (افتخارزاده، ۱۳۷۴: ۸۳).

۳. روضه و مقتل

از نمادهای مهم عزاداری سید الشهداء 7، مقتل خوانی، روضه خوانی و مقتل نگاری است. روضه و روضه خوانی، به معنای ذکر مصیبت سیدالشهدا و مرثیه خوانی برای ائمه و معصومین است که مورد تشویق امامان و یکی از عوامل زنده ماندن نهضت حسینی و پیوند روحی و عاطفی شیعه با اولیاء دین است. درباره مقتل خوانی، می توان گفت، نخستین

کسانی که به شرح حوادث و وقایع عاشورا و صحنه‌های شهادت شهیدان کربلا و پیام خون آنها پرداختند، کاروان اسیران اهل بیت و در رأس آنان، امام سجاد 7 و زینب کبری 3 بودند که با آهنگی حماسی و حزین، به تبیین مظلوم‌بودن عاشوراییان و طرح آموزه‌های عاشورایی در میان مردم، اعم از دوست و دشمن پرداختند. معنای روضه در اصل، باغ و بوستان است اما سبب اشتها مرثیه‌خوانی به «روضه» آن است که مرثیه‌خوانان در گذشته، حوادث کربلا را از روی کتابی به نام روضه‌الشهداء تالیف ملاحسین کاشفی می‌خواندند. سپس این کتاب، در میان مقتل‌خوانان و ذاکران رواج می‌یابد و به متن برگزیده آنها تبدیل می‌شود، به طوری که از آن پس، آنان به نام این کتاب روضه‌خوان نامیده می‌شوند و این اصطلاح به سرعت در فرهنگ عامه، جا می‌گیرد (مسعودیه، ۱۳۶۷: ۸). توجه به اهمیت و نقش به‌سزای روضه‌خوانی، در ارائه الگوهای شایسته و چهره مطلوب از ائمه و معصومین ضروری است. بایست به درستی و صحت مطالب نقل شده، اعتبار منابع مورد استفاده، استواری و زیبایی اشعار انتخابی و دوری کردن از هر حرف و روضه و شعری که با مقام والای اولیاء خدا ناسازگار است، توجه داشته باشند.

۴. تعزیه

تعزیه از نظر لغوی، به معنای اظهار همدردی، سوگواری و تسلیت است، ولی به‌عنوان شکلی از نمایش، ریشه در اجتماعات و مراسم بزرگداشت شهادت امام حسین 7 در روزهای محرم دارد و در طول تکامل خود، بازنمایی محاصره و کشتار صحرای کربلا، محور اصلی آن بوده و هیچ‌گاه ماهیت مذهبی‌اش را از دست نداده است. درباره منشأ و ریشه تعزیه، نظرات گوناگونی ارائه شده است. برخی بر این باورند که تعزیه، ریشه در نمایش‌های دراماتیک پیش از اسلام ایران دارد و نمونه آن را داستان مرگ سیاوش با سابقه سه هزار ساله می‌دانند (همایونی، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۳). برخی نیز به‌طور کلی، تعزیه مذهبی را در ایران، متأثر از اروپا دانسته‌اند. دکتر زرین کوب چنین نظری دارند. با این حال، به نظر می‌رسد که نظریه نخست، صحیح‌تر باشد؛ چراکه با روح کلی حاکم بر این مراسم و نیز تاریخ همراه آن همسازتر است. البته این بدان معنا نیست که بعدها این نوع آیین، هیچ اثری از درام‌ها و نمایش‌های اروپایی و فضای مسیحی آنها نپذیرفته باشد بلکه این امر هم ممکن

است. در مورد این موضوع که تاریخ آغاز شبیه‌خوانی مذهبی (تعزیه) چه زمانی است، نیز اتفاق نظریه وجود ندارد و بیش‌تر صاحب‌نظران، آن را به دوران صفویه بازگشت داده‌اند.

۵. بیرق و علم

از وسایل متداول در دسته‌های عزادار، حمل بیرق و علم است. بیرق، همان علم است و علم، به معنای پرچمی است که نشانه و معرف چیزی است. شخصی که علم را حمل می‌کند، علمدار نامیده می‌شود. «سابقه علم، بسیار طولانی و قدیمی است و پیش از اسلام و پس از اسلام، در بین اقوام، جمعیت‌ها، لشکرهای کشورها مرسوم بوده است» (معمدی، ۱۳۷۸: ۵۷۷). دسته‌جات حسینی نیز از قدیم، علم‌هایی را با خود حمل می‌کردند که نشانه‌های شناسایی آنها، هم به‌عنوان دسته عزادار و هم هیأت محلی آنان است. این پرچم‌ها، معمولاً سبز، سرخ و سیاه و پس از انقلاب، پرچم سه‌رنگ جمهوری اسلامی هستند؛ البته پرچم‌هایی با رنگ‌های دیگر نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت.

هم‌چنین، در بسیاری از دسته‌ها، تکیه‌ها و حسینیه‌ها، وسیله‌ای به نام علمات وجود دارد که معمولاً در روزهای اصلی عزا، مانند تاسوعا و عاشورا حمل و به مکان‌های مذهبی مانند حرم ائمه معصومین : آورده می‌شود و به‌عنوان عرض ادب، با سه‌بار خم کردن آن، به امام یا امام‌زاده سلام داده می‌شود. گاه عرض و طول علمات به پنج متر می‌رسد و شعبه‌هایی دارد که بر بالای آن، پرهایی از طاووس و دیگر پرندگان زده می‌شود و با شماره پرها، شمارش می‌شود. به‌طور دقیق، مشخص نیست که ریشه این نوع ابزار چیست و در این مورد، تحقیق خاصی صورت نگرفته است. البته به نظر می‌آید که علمات نیز تاریخی به‌مثابه دیگر ادوات داشته باشد؛ یعنی علامتی نظامی لشکری بوده که به عزاداری آورده شده و بنابر احتمال، به دوره صفویه و پس از آن باز می‌گردد.

۶. نخل‌برداری

از جمله مراسم عزاداری است که در برخی از شهرها و روستاهای ایران رواج دارد. «نخل، از معروف‌ترین وسایل عزاداری است که از گذشته‌های دور، بین دسته‌جات حسینی رواج داشته است و به‌عنوان تاب و حجله عزای امام حسین ۷ آن را تأسیس نموده و حمل

می‌نمایند اما آن را به دلیل سنگینی، روی پنج پایه یا بیش‌تر از چوب بلند و ضخیم قرار می‌دهند که دو پایه آن در طرف جلو و عقب نخل و سه پایه دیگر در طرف راست و چپ آن می‌باشد و از چهار طرف ده پایه شمرده می‌شود و به‌عنوان جنازه تشییعی امام تشییع نموده و جمعیت زیادی در پای آن، بر سروسینه زنان، به نوحه‌خوانی و عزاداری می‌پردازند و در انتهای مسیر عزاداران، آن را به زیارت امامزاده‌ها می‌برند (همان: ۵۵۹).

۷. جامه سیاه‌پوشیدن

رایج‌ترین شیوه عزاداری سیدالشهداء ۷ نزد دوست‌داران آن حضرت، جامه سیاه‌پوشیدن است. رنگ سیاه، در میان اکثر جوامع و اقوام و ملل، نماد عزا و اندوه بود است (ابوالحسنی، ۱۳۷۵: ۲۰۵). در تاریخ اسلام نیز در سوگ حمزه ۷، پیامبر ۹، علی ۷، امام حسن ۷، امام حسین ۷، زید ۷ و یحیی بن زید ۷ و امام کاظم ۷، مسلمانان و به‌ویژه شیعیان، جامه سیاه بر تن کرده‌اند؛ از این‌رو، جامه سیاه همواره جامه عزا و مصیبت به‌شمار می‌آمده است. عباسیان نیز به‌عنوان حرکتی تبلیغاتی در مصیبت اهل‌بیت، جامه سیاه می‌پوشیدند و پس از دست‌یابی به خلافت، آن را به نشان خلافت خود مبدل ساختند. گریه، سینه‌زدن و زنجیرزدن از دیگر نمادهای عزاداری به‌شمار می‌روند. از برترین اعمال در عزاداری، گریستن، گریاندن و حالت گریه (تباکی) به خودگرفتن، است (فقیهی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۴) به نظر می‌رسد بر سینه‌کوبیدن در هنگام عزا به‌عنوان رسم سوگواری، بیش‌تر در میان عرب‌ها رواج داشته و سپس در بین ایرانی‌ها گسترش یافته است. هم‌چنین است گل به سرمالیدن که یکی از نشانه‌های عزاداری است اما از وسایلی که از دیرباز در دسته‌های عزاداری مورد استفاده واقع می‌شده، طبل و شیپور است که به‌طور حتم از دسته‌های نظامی به دسته‌های عزاداری راه پیدا کرده و به‌ویژه در دوران صفویه رونق گرفته؛ چنان‌چه در سفرنامه جهان‌گردان خارجی به آن اشاره شده است (همان: ۲۷۴ و ۲۸۹).

۸. هیأت مذهبی

هیأت مذهبی نیز یکی دیگر از نمادهای عزاداری به‌شمار می‌روند. هیأت مذهبی، تشکیلاتی است مردمی، متشکل از اعضای شامل جوانان، میان‌سالان و کهن‌سالان، زن و

مرد که با هدف ترویج فرهنگ قرآن و عترت و زنده‌نگهداشتن سنت عزاداری در ایام شهادت حضرت اباعبدالله‌الحسین 7، تحت ساختاری منسجم با روال اجرایی برنامه‌های هفتگی، ماهانه، فصلی و یا سالانه فعالیت می‌کنند. تجمع مؤمنان، شرکت داوطلبانه، برنامه‌ریزی و آموزش، آموزش دین، تعاون بر «بِرِّ» و «تقوی» از جمله برکات شکل‌گیری هیات مذهبی است. هم‌اکنون قریب به ۱۷ هزار و ۸۰۰ هیئت عزاداری فقط در سطح شهر تهران فعالیت دارند.

هیئات مذهبی از نظر نوع فعالیت، به سه گروه تقسیم می‌شوند: هیئات موردی و مقطعی: تنها در دهه اول محرم فعالیت دارند؛ هیئات‌های نیمه‌فعال: مناسبت‌های اسلامی شامل اعیاد، وفیات و شهادت‌های ائمه و هیئات مذهبی فعال: هیئات مذهبی که در طول سال، فعالیت مستمر و دائم دارند.

بخش عمده‌ای از این هیئات، دارای اساسنامه و ساختار تشکیلاتی منسجم و منظم بوده و مجموعه‌هایی چون صندوق قرض‌الحسنه، درمانگاه خیریه، مؤسسه فرهنگی و آموزشی و... تحت پوشش آنها می‌باشد.

آسیب‌شناسی عزاداری

به‌طور کلی عزاداری و به‌ویژه عزاداری امام حسین 7 نیز مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، در طول تاریخ تاکنون - چنان‌که مواردی اشاره شد- دچار آسیب‌هایی شده که برخی از آنها مانند قه‌زنی، بر اثر گذشت زمان، به‌عنوان عنصری ثابت از عزاداری درآمده است و در صورت عدم تدبیر و مواجهه درست با آن، ممکن است فرهنگ پربار عاشورایی آثار معنوی و مطلوب خود را بر جای نگذارد. اگر مراسم عزاداری، این اندازه اهمیت، کارکرد و آثار قابل توجهی دارد، باید همانند یک گوهر گران‌بها از آن محافظت شود. دیدگاه‌های بعضی از علمای دینی مانند شهید مطهری، که در کتاب حماسه حسینی بیان شده و به برخی تحریفات پرداختند، ناظر به همین نکته مهم است. برخی از این آسیب‌ها عبارت است از:

برخورد عاطفی صرف با مقوله عزاداری

بی‌شک، عاطفی‌ترین صحنه‌ها در تاریخ عاشورا وجود دارد. این وجه، از حادثه عاشورا

به دلیل دو عنصر حماسه و زیبایی در کنار عاطفه قوی، آن را اثرگذارتر کرده است. در فرهنگ عامه، بیشتر شاهد پررنگ بودن جنبه تراژیک این حادثه هستیم. متأسفانه در گذر زمان، برای شدت بخشیدن به جنبه عاطفی، داستان‌ها و مطالبی غیرواقعی، نادرست، بدون سند برای حادثه عاشورا جعل شده است که هم‌چنان وجود دارد.

تبدیل شدن عزاداری به عادت

از آنجا که بار عاطفی حادثه عاشورا قوی است، ظرفیت عادت‌پذیری آن به شدت افزایش می‌یابد. وقتی موضوعی به عادت تبدیل شود، دیگر برای به‌جا آوردن آن عمل، تنها انجام دادن آن، هدف خواهد شد و او با این کار تخلیه روانی می‌شود و توجهی به معنا و آثار آن ندارد. لذا چنین رفتاری، تغییری را در فرد و به تبع در اجتماع پدید نخواهد آورد.

آمیخته شدن عزاداری با فرهنگ‌های قومی و ملی

شیوه‌های عزاداری هر قوم و ملت مانند فرهنگ و زبان آن‌ها گوناگون است. بنابراین باید کوشید تا میان اصول و فلسفه عزاداری سیدالشهداء، و نیز اهداف آن، از یک سو و فرهنگ‌های گوناگون ملل و اقوام از سویی دیگر، همسازی درستی ایجاد شود تا مانع انحراف شد. در صورت عدم تحقق این همسازی معنایی، اشکالی از عزاداری ناصحیح مانند قمه‌زنی ایجاد و به تدریج به عنوان یک سنت عزاداری در جامعه رواج می‌یابد.

قمه‌زنی، از نمادهای نادرست عزاداری امروزی است که به‌ویژه میان برخی ترک‌زبانان ایران و برخی اعراب عراق و بعدها در دیگر نقاط چون هند و پاکستان، سابقه دارد. «قمه»، بر اساس آنچه در لغت‌نامه آمده، در اصل سلاحی ترکی است که شبیه شمشیر است، ولی کوتاه‌تر و پهن‌تر و بدون انحنای است (دهخدا، ج ۳۱: ۴۷۹). بدین سبب، می‌توان احتمال داد که قمه‌زنی در عزاداری عاشورا، دارای منشأ ترکی است؛ چنانچه امروزه نیز این مراسم، به‌ویژه در میان ترک‌زبانان که در مجاورت ترکان عثمانی قرار داشته‌اند، بیشتر رواج دارد.

پایین بودن آگاهی و بینش

ضعف دانش و بینش عمومی در جامعه، عدم آگاهی درست مردم از اصول و شیوه‌های عزاداری مطلوب دینی، زمینه‌ساز گسترش تحریف‌ها و خرافه‌هاست. در مواردی مجالس عزاداری، در اختیار افراد کم‌سواد قرار می‌گیرد در حالی که، قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷).

چنین فضایی، سبب شده تا افراد کم‌دانش و غیرمتخصص در مباحث دینی و تاریخی، برای رونق کسب خود، به جعل حوادث و داستان پردازند و یا تنها به بُعد احساسی آن پرداخته و مانع انتقال پیام اصلی دین شوند و یا رابطه‌های مرید و مرادی بین افراد معمولی ایجاد شود؛ گاهی ممکن است افرادی در لفافه و ناآشکار، به جای دعوت به دین، دعوت به خود کنند.

در ادامه به جهت اختصار به مواردی از این آسیب‌ها به صورت فهرست‌وار اشاره می‌شود؛

الف) رقابت‌های شدیدی که گاهی بین گروه‌ها و هیأت‌های مذهبی ایجاد می‌شود و این موضوع در تعارض با آیاتی مانند: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲).

ب) اصالت یافتن بعضی از فواید جانبی و فرعی، که از طریق هر گروه اجتماعی، ممکن است حاصل شود. مانند دید و بازدید.

ج) فراهم آوردن آزار و اذیت‌هایی برای دیگران، مانند صدای بلند گوها و بسته شدن خیابان‌ها، که اگر تکرار شود، ممکن است باعث تضییع حقوق دیگران و ایجاد تنفر گردد.

د) استفاده از موسیقی و اشعاری (غلوآمیز یا ناشایست) که در شأن عزاداری نیست و گاهی ممکن است خلاف‌شرع و اعتقادات دینی است. در حالی که قرآن می‌فرماید: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج: ۳۰). آسیب‌های مورد اشاره، ممکن است در قالب محتوایی خود را نشان دهند. از قبیل؛ غلو درباره معصومین : مانند: «لا اله الا الزهراء» یا مبالغه شود نسبت به مصائب آنها مانند حرارت ۷۰ برابری در کربلا که مساوی با ۲۱۰۰ درجه و یا دروغ‌بستن به آنها مانند عروسی قاسم در کربلا و ممکن است در قالب شکلی بروز دهد، از جمله: ذکر اشعار ناپسند مانند، من سگ کوی زینم یا به کاربردن الفاظ دون‌شان مانند، چشم‌اش دلبریہ ... و ممکن است در قالب ابزار (موسیقی) باشد.

نتیجه‌گیری

عزاداری، چنان‌که گذشت، دارای آثار و پیامدهای بسیاری به‌ویژه در بعد اجتماعی است. این پدیده دینی، دارای پشتوانه قرآنی، روایی، سیره ائمه معصومین، بزرگان دینی و تجربه تاریخی مفیدی بوده است و تاکنون سبب تغییرات عمده‌ای در عرصه‌های اجتماعی و حکومتی شده است. نوع مواجهه حکومت‌ها نیز با عزاداری متفاوت بوده است. گونه‌ها و شکل عزاداری در میان مردم، نشان از آمیختگی آن با فرهنگ ملل و اقوام اسلامی دارد که در دوره‌هایی از تجربه تاریخی مسلمانان و به‌ویژه شیعیان، این آمیختگی سبب افراط و تفریط‌ها و شکل‌گیری آداب خاصی برای عزاداری شده است که بی‌شک برخی از وجوه آن مورد تایید شرع مقدس و آموزه‌های دینی نیست. تداوم این تجربه‌های عزاداری، در ایجاد آسیب‌های شکلی و محتوایی نقش داشته و مانع انتقال پیام اصیل عزاداری و تغییرات متناسب در ابعاد فردی و اجتماعی شده است و می‌توان گفت، بعد احساسی عزاداری روزبه‌روز پررنگ‌تر و بعد عقلانی به حاشیه رفته است که تهدیدی جدی برای این پدیده دینی به‌شمار می‌آید. تعمیم این آسیب‌ها، که از سوی افراط‌گرایان نیز پیگیری می‌شود، در حال تبدیل شدن به‌عنوان یک مساله اجتماعی است. ناهماهنگی بازیگران اصلی عزاداری جمعی (هیات مذهبی و عزادار، مداح و...) و سیاست‌گذاری آن، هم در گفتمان دولتی است و نیز در گفتمان مرجعیت دینی و گفتمان بازار است که هر یک شکلی خاص را دنبال می‌کند.

عزاداری، از رسوم مهم دینی - اجتماعی است که باید به‌عنوان یک ابزار فرهنگی و ظرفیتی که در اجتماعی کردن مردم نقش دارد، به آن نگاه کرد و بر این اساس، مورد توجه جدی متولیان قرار گیرد. بنابراین ضروری است تا نظام جمهوری اسلامی با تعیین یک رویکرد تعاملی میان مرجعیت، دولت و مردم، سیاست‌گذاری درستی در موضوع عزاداری تعیین کند. علاوه بر آن، در تحلیل علمی مباحث مذهبی و سوگواری‌ها، لازم است نظامی از روش‌ها، احکام، باید و نبایدهای عزاداری همراه با ضمانت‌های قانونی و اجرایی تدوین شود تا وضعیت موجود به‌سوی وضعیت مطلوب رهنمون شود.

شناسایی نقاط ضعف و قوت عزاداری و توجه به تهدیدهای پیرامونی، ما را در رسیدن به الگویی مطلوب برای تدوین سیاستی مطلوب و متناسب برای این عرصه کمک می‌کند.

از یک سو، انتقال محتوای دینی و پیام الهی، فرصت مناسبی برای برقراری ارتباطات میان فرهنگی در تقابل با جهانی سازی است، تقویت مبانی اعتقادی، انسجام اجتماعی، وحدت ملی، احیای فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر، تعاون و همدردی، و جامعه پذیری افراد از نقاط قوت مراسم عزاداری است. از سویی دیگر، فقدان آمارهای دقیق از وضعیت کمی و کیفی موجود هیئات و نوع فعالیت آنها، فقدان نگاه کلان سیاست گذاری در حوزه عزاداری، محدودیت و نابرابری امکانات و فرصت‌ها، فقدان، عدم حضور و ارتباط مستمر کارشناسان دینی متخصص و از نکات ضعف عزاداری امروزی است. هم چنین پدید آمدن عزاداری‌های نوین با رویکردهای افراطی، وجود افکار و اندیشه‌های معارض مثل وهابیت و عرفان‌های کاذب، غلبه عزاداری‌های سطحی و ظاهرگرا بر عزاداری‌های معرفتی از جمله تهدیدهای این حوزه است.

پیشنهادهات

۱. برگزاری دوره‌های آموزشی مستمر برای اعضای هیئات و مداحان، نظارت بیشتر و دقیق تر نهادهای فرهنگی و نظارتی بر فعالیت‌های مذهبی، نظام بخشی به هیئات و معرفی نمونه‌های دینی و جلوگیری از افزایش بی‌رویه و روزافزون که بدون در نظر گرفتن نیازسنجی جمعیتی و منطقه‌ای تأسیس می‌گردند؛
۲. آموزش مبلغین در شناسایی و نحوه مبارزه با بدعت‌ها و تحریفات، اهتمام هیئات به داشتن روحانی و مبلغ باسواد و باذوق و پژوهش محور و مداحان با معرفت و اهل مطالعه و تحقیق و تشکیل شورایی برای تدوین کتب و منابع معتبر و لازم در زمینه عزاداری؛
۳. فعالیت جدی کانون مداحان و تاسیس دانشکده‌های مداحی و شناسایی استعدادهای خوب و تربیت آنها و معرفی مداحان نمونه در سطح شهرستان، استان و کشور با شاخص‌های ارزشیابی دینی برای الگوسازی؛
۴. عدم انحصار مداحی برخی مداحان خاص در صداوسیما و اطلاع رسانی بهتر و گسترده تر به مردم؛
۵. برخورد جدی با هیئات و مداحانی که سبب شکل گیری ناهنجاری‌ها و آسیب‌هایی در مراسمات و جامعه می‌شوند.

کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳)، العبر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد (۱۳۶۵)، منتخب کامل الزیارات، تهران: نشر میقات.
۳. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۳۷۵)، السیره النبویه، ترجمه: هاشم رسولی، تهران: نشر کتابچی.
۴. ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۷۵)، سیاه‌پوشی در سوگ ائمه نور، قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵. افتخارزاده، محمودرضا (۱۳۷۴)، «ادبیات عاشورا در دوران امامان ۷»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و فرهنگ عاشورا.
۶. امین، سیدمحسن (۱۴۰۰ق)، سیرالائمه، بیروت: نشر دارالتعارف.
۷. باستانی، محمدابراهیم (۱۳۶۷)، از سیر تا پیاز، تهران: نشر علم.
۸. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران: مؤسسه البعثه.
۹. پوراحمدی، حسین (۱۳۸۳)، «سرچشمه‌های عزاداری شیعه پس از واقعه کربلا»، فصلنامه حصون، ش ۲.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹)، تفسیر و نقد مشوی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیت ۷.
۱۲. حقانی، موسی (۱۳۸۱)، «محرم از نگاه تاریخ و تصویر»، مجله تاریخ معاصر، ش ۲۱.
۱۳. خمینی، سیدروح‌ا... (۱۳۶۷)، صحیفه نور، ج ۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۴. دوسرسی، کنت (۱۳۶۲)، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰، ترجمه: احسان اشراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. رجبی، محمدحسین (۱۳۷۸)، زندگی سیاسی امام خمینی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۶. رمضان نرگسی، رضا (۱۳۸۵)، «عزاداری امام حسین ۷ در دوره پهلوی اول»، مجله پانزده خرداد، ش ۱۰.
۱۷. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۸)، اللهوف، ترجمه: سیداحمد فهری، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۸. شریعتی، علی (۱۳۵۲)، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. صالحی، امیر و سیدرضا عظیمی (۱۳۸۷)، مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران: نشر پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲۰. علوی، سیدرسول (۱۳۸۸)، «عزاداری؛ رسانه پایدار شیعه»، مجله فرهنگی کوثر، ش ۸۰.
۲۱. عمید، حسن (۱۳۷۹)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ چهل و نهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن محمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۲۳. فروغی ابری، اصغر (۱۳۸۳)، «تحقیقی درباره سبک عزاداری از دوره صفویه تا قاجار»، مجله فرهنگ اصفهان، ش ۲۹.
۲۴. فروغی، اصغر (۱۳۸۳)، «نگاهی به پیشینه عزاداری در اسلام»، مجله مشکوة، ش ۸۴.
۲۵. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۳)، کلیات سعدی، تهران: امیرکبیر، چاپ ۴.
۲۶. فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۸)، تاریخ مذهبی، قم: نشر زائر.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، مصباح‌المنیر فی غریب الشرح‌الکبیر للرافعی، قم: نشر دارالهجره.
۲۸. قسطلانی، احمد بن محمد (۱۴۲۷)، ارشاد الساری الی شرح صحیح البخاری، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
۲۹. قمی، شیخ عباس (۱۳۶۸)، منتهی‌الآمال، تهران: چاپخانه احمدی.
۳۰. _____ (۱۳۷۴)، نفس‌المهموم، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات جمکران.
۳۱. کالمار، ژان (۱۳۷۹)، «آیین و اقتدار تشیع»، ترجمه: یداله آقاعباسی، فصلنامه هنر، ش ۲۴.
۳۲. لطیفی، محمود (۱۳۸۲)، «عاشورا، محورسازماندهی سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲۷.

۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، بحارالانوار، تحقیق و تعلیق: سیدجواد علوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. محدثی، جواد (۱۳۷۴)، فرهنگ عاشورا، قم: نشر معروف.
۳۵. مسعودیه، محمدتقی (۱۳۶۷)، موسیقی مذهبی ایران، تهران: سروش.
۳۶. معتمدی، سیدحسین (۱۳۷۸)، عزاداری سنتی شیعیان، قم: نشر عصر ظهور.
۳۷. مک گویگان، جیم (۱۳۸۸)، بازاندیشی در سیاست فرهنگی، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۳۸. میرزا، جهانگیر (۱۳۸۴)، تاریخ نو، حوادث دوره قاجاریه، به‌اهتمام: عباس اقبال، تهران: انتشارات علمی.
۳۹. نش، کیت (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه: محمدتقی دل‌فروز، تهران: نشر کویر.
۴۰. نوری، میرزا حسین (۱۳۹۳)، لؤلؤ و مرجان؛ آداب اهل وعظ و منبر، قم: نشر بنی‌الزهره ۳.
۴۱. همایونی، صادق (۱۳۸۰)، تعزیه در ایران، شیراز: نشر نوید شیراز.
۴۲. هیشمی، ابن حجر (۱۳۸۱)، صواعق‌المحرقة، ترجمه: عبدا.. محمدی و محمدحسین رحیمیان، قم: دلیل ما.

الگوی کنترل درونی اخلاق محور؛ در سیاست گذاری جنایی

محمدعلی حاجی ده‌آبادی*

حکیمه احسانی**

چکیده

الگوهای کنترل جرم، آن‌گاه می‌توانند به پیشگیری موثر از جرم، منجر گردد، که با بافت و ساختار اجتماعی جامعه هدف، هماهنگ باشد. در واقع، بی‌استفاده ماندن ظرفیت‌های بومی در جامعه، کارآیی سیاست‌های جنایی را کاهش می‌دهد. در این مقاله برآنیم با استفاده از روش تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، الگوی بومی به نام «الگوی کنترل درونی اخلاق محور از جرم» را ارائه دهیم. این الگو بیشتر کنشی و ریشه‌ای است و با ایجاد تغییر در نگرش و باورهای افراد، به تولید مقاومت درونی در برابر جرم می‌پردازد. این الگو هم از منطق درون دینی ناشی می‌شود؛ هم با منطق برون دینی پشتیبانی می‌گردد. دیدگاه‌هایی همچون مبارزه با هوای نفس و نیز ضرورت عدالت قاضی از سویی و نظریاتی همچون «کنترل اجتماعی» و «اقتضائات جامعه‌ی» از سوی دیگر، توجیه‌کننده این الگو می‌باشند. بر اساس این الگو، می‌توان اخلاقی‌سازی سنین تربیت‌پذیر، تولید نهادهای اجتماعی بسط‌دهنده اخلاق، اشباع فضای دادرسی و اجرای کیفر هم در بعد ظاهری و هم در بعد محتوایی، از فضائل اخلاقی را پیشنهاد نمود.

کلیدواژه‌ها

کنترل درونی، اخلاق اسلامی، رذایل اخلاقی، سیاست کنترل جرم، بومی‌سازی.

مقدمه

اگر همچون برخی بپذیریم که هنوز جرم‌شناسی در کشور ما متولد نشده، (فرجیها، ۱۳۸۳: ۸۹) لاجرم باید بپذیریم که سیاست‌گذاری جنایی نیز، نتوانسته رسالت خویش در پیشگیری از جرم را ایفاء کند. از سویی دیگر، ظرفیت‌های متنوعی که فقط در جامعه ایرانی موجود است، نه با مطالعات جرم‌شناختی و تجربی مورد مطالعه قرار گرفته و نه آن‌چنان که باید در سیاست‌گذاری‌های جنایی در حوزه‌های مختلف تقنینی، قضایی، اجرایی و ... مورد توجه قرار گرفته است. در واقع، بی‌استفاده‌ماندن ظرفیت‌های بومی در جامعه ایرانی، کارآیی سیاست‌های جنایی را کاهش داده است.

این مسئله، اختصاص به ایران ندارد و مناطق مختلف جهان بدان دلیل که با زمینه‌های گوناگون اجتماعی و ساختارهای متفاوت جامعه‌ی، روبرو هستند، طبعاً یک برنامه واحد کنترل و پیشگیری از جرم نیز نخواهند داشت. در واقع، در علوم اجتماعی و جرم‌شناسی به‌ندرت می‌توان نظریه یا قانونی را کشف کرد که عمومیت داشته و بتواند چارچوبی برای سیاست‌گذاری در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد. بر این اساس، راه‌حلی که تحت تأثیر نتایج یافته‌های تحقیق در کشورهای توسعه‌یافته ارائه می‌گردد تنها با رعایت ملاحظات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و ملی در جوامع در حال توسعه قابل بهره‌برداری است. با توجه به اینکه الگوهای وارداتی سیاست کنترل جرم یا با مشکل ناکارآمدی مواجه‌اند و یا در صورت کارآمد بودن، دارای اثرگذاری ضعیف و کم می‌باشند، - خواه این الگوها از جرم‌شناسی غرب اخذ شده باشند و یا برگرفته از رویکرد عدالت ترمیمی باشند - بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در بافت فرهنگی اجتماعی هر جامعه‌ای ضرورت می‌یابد. در مقررات جزایی اسلام، سیاست کیفری برای کنترل و پیشگیری از جرم، مبتنی بر اصول و مراحل متعددی است که از آن جمله تأمین خیر، سعادت، مصلحت و منفعت انسان‌ها با هدف اجرای عدالت در جامعه و حراست از ارزش‌های دینی، جان، مال و ناموس امت اسلامی را می‌توان نام برد. هر چند مجازات در بینش اسلامی موجب تأمین عدالت اجتماعی و ضامن حفظ امنیت و آسایش جامعه و افراد است ولی نباید آن را به همه رفتارهای ضداجتماعی تعمیم داد و آن را تنها راه حل دانست. لذا بهره‌گیری از سایر ضمانت‌های اجرایی غیرکیفری ضروری است.

اقتضاء بافت فرهنگی و محلی ایران آن است که به سمت الگوهای بومی که با پیشینه این سرزمین همخوانی داشته و درون‌نگر و برگرفته از جامعه ایرانی بوده و با آموزه‌های دینی نیز منطبق باشد، پیش برود. بنابراین با توجه به حاکمیت اسلام بر جامعه ایرانی، ظرفیت‌های اخلاقی والای اسلام و نیز حضور پررنگ و برجسته - عملی و دست‌کم نظری - اخلاق اسلامی در میان مردم، می‌توان با سازماندهی و تولید سازوکارهای لازم، به الگوی بومی و جدیدی به نام «الگوی کنترل درونی اخلاق محور» دست یافت.

این الگو به‌عنوان یکی از سیاست‌ها در حوزه کنترل جرم محسوب می‌شود و یک سیاست پیشینی است که در برابر سیاست پسینی (انواع مجازات‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی) قرار می‌گیرد و از آن کارآمدتر و مؤثرتر و از نظر هزینه اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز مقرون به‌صرفه‌تر است. این مقاله با استفاده از روش تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان از ظرفیت‌های اخلاقی - مذهبی، الگویی برای کنترل جرم استخراج کرد؟ الگویی که در این مقاله از آن به «الگوی کنترل درونی اخلاق محور» یاد می‌شود

تبیین الگوی کنترل درونی

علاوه بر اقدامات جزایی که بر اساس آن، متمرّدین و متجاوزین به کیفر می‌رسند، اقدامات ارشادی، تأمینی، بازدارنده و پیشگیرانه می‌تواند زمینه مناسبی برای جلوگیری از تکوین جرایم باشد.

سیاست جنایی، وقتی در جامعه مؤثر واقع می‌شود که تدابیر پیشگیرانه در درجه نخست اهمیت قرار گیرد. در نظام اسلامی، پیش از آنکه به مجازات و کنترل بیرونی توجه شود، بر کنترل درونی تأکید می‌شود؛ چرا که در اسلام، اصل اولی، تربیت انسان‌ها است و سپس به‌عنوان آخرین راهکار، مجازات مقرر شده است. گذشته از نفس معرفت و ایمان به اصول اعتقادی توحید، نبوت و معاد که به خودی خود انگیزه کافی برای هنجارمندی مؤمنان فراهم می‌آورد، اعمال عبادی مانند نماز و روزه که در واقع تمرین‌های عملی و تظاهرات بدنی عبودیت و طاعتند، نقش بازدارندگی از ارتکاب منهیات را ایفا می‌کنند (حسینی، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

همچنین، برای پیشگیری موثر، پیشگیری وضعی به تنهایی کفایت نمی کند و «با توجه به اینکه حفظ سلامت درونی افراد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، صرف توجه به کنترل بیرونی و بی توجهی به اهمیت کنترل درونی، موجب ناکارآمدی سیاست جنایی می شود؛ زیرا کنترل درونی بیانگر حاکمیت اخلاق بر روح و روان و رفتار فرد است و در صورتی که ارزش های اخلاقی مورد توجه و تأکید قرار گیرد، پیشگیری وضعی نیز به رسالت خود که همان کنترل بیرونی و از بین بردن موقعیت ها و فرصت های ارتکاب جرم است، خواهد پرداخت» (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۴۹).

علاوه بر آن، امروزه، پایین آوردن هزینه های مقابله با جرم، با تمسک به اقدامات غیرکیفری مورد اهتمام است؛ «یکی از ایده هایی که در تدوین سیاست جنایی دنبال می شود، پایین آوردن هزینه های مقابله با جرم از طریق در پیش گرفتن تدابیری است که این مهم را به خوبی فراهم کرده، در عین حال بازدهی بسیار زیاد داشته باشد» (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۳: ۹۹).

کنترل درونی می تواند بر پایه چند الگو تاسیس شود: نخست؛ الگوی اعتقادی، دوم؛ الگوی اخلاق محور.

با توجه به اینکه تمرکز نگارنده بیشتر بر تبیین الگوی کنترل درونی اخلاق محور است؛ به صورت اجمالی و گذرا ابتدا الگوی باور محور مورد بررسی قرار می گیرد و سپس الگوی اخلاق محور تبیین می شود:

الگوی اعتقادی (باور محور)

جرم، به عنوان یک حقیقت در تمام جوامع پذیرفته شده و این سؤال مطرح است که به غیر از وضع قوانین و به کارگیری قوای قهریه، از چه عامل دیگری می توان برای کاهش جرم و رساندن میزان بزه به حداقل ممکن بهره گرفت؟ بسیاری از آسیب شناسان اجتماعی و جرم شناسان (جرج ولد و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۸۴) و روان شناسان بر این عقیده هستند که مذهب به عنوان اصلی ترین عامل خود کنترلی، افراد را از کج روی و رفتارهای نابهنجار و پرخطر دور نگه می دارد و به طور طبیعی هر چه فضای جامعه مذهبی تر باشد، این خود کنترلی در بین شهروندان بیشتر می شود؛ زیرا فرد متدین به سبب ایمان به خدا، ملزم کردن خود و

رعایت اصول دینی و اخلاقی و باور به اینکه خداوند ناظر اعمال انسان‌هاست «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵) «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۴)، بی‌شک بسیار آرام و منطقی‌تر رفتار می‌کند و در برابر ناکامی‌ها و ناملايمات استدلال خودش را نمی‌بازد و تسلیم نمی‌شود و در نتیجه رفتارهای مجرمانه بسیار کمتری از او سر می‌زند.

آموزه‌ها و باورهای دینی و ترویج و تقویت آنها علاوه بر اینکه رشد و تعالی روحی و معنوی انسان را تضمین می‌کند و او را به هدف والایی که برای آن خلق شده «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ آی: ليعرفون، (الذاریات: ۵۶)، نزدیک می‌کند، نقش خارق‌العاده‌ای در کاهش جرم و پیشگیری از وقوع جرم و انصراف درونی انسان از اعمال مجرمانه و تبه‌کارانه دارد و حتی افراد را از دست‌زدن به اعمالی که دون شأن و منزلت انسانی آنهاست، باز می‌دارد. هر چه عمق این باورها در وجود انسان بیشتر باشد به همان اندازه تأثیرگذاری آنها بر رفتار انسان بیشتر خواهد بود. در مقابل، منشأ بسیاری از جرایم و گناهان، فقدان یا ضعف دین‌داری افراد می‌باشد.

برجسته‌ترین اثر باورهای مذهبی، کنترل انسان و مهار تمایلات جسمانی و تقویت روحیه مقاومت در برابر جاذبه‌های نفسانی است. امروزه بسیاری از متفکران و روان‌کاوان به نقش مثبت و سازنده نیایش و مذهب در پیشبرد وضع اجتماعی و فردی اعتراف دارند و بر این باورند که نماز و نیایش و مراسم مذهبی آرام‌بخش روح و روان انسان‌ها و پایان‌بخش اضطراب و دلگیری‌ها است؛ همچنان‌که تعالیم دینی بر این موضوع تأکید دارند «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: ۲۸).

برخی از جرم‌شناسان - گرچه برای عقل و دستاوردهای علمی و وجدان اخلاقی احترام قائلند و به کارکرد آنها در قلمرو جلوگیری از جرم معتقدند - بر این باور نیز هستند که مبانی اعتقادی، احکام تکلیفی فقهی و اصول اخلاقی دینی، بهترین عوامل بازدارنده از انحراف، بزهکاری و تباهی است. «دورکیم»، دین را یک نیروی اجتماعی می‌داند که به صورت تعهدات اخلاقی، رفتار و کردار فرد را کنترل و هدایت می‌کند (دورکیم، پرهام، ۱۳۸۳: ۹۶).

دین، محاسبه‌گری و کنترل نفس را به خود فرد واگذار می‌کند و پیش از آنکه دیگری در نظر آید، خدا و محاسبه وجدان و فطرت جلوه‌گر می‌شوند. از این‌روست که مساله

تقوی به عنوان سازوکاری درونی و مدیریت کنترل اجرایی قوانین در انسان مومن عمل می کند؛ این مهم از نظر اندیشمندان غربی نیز دور نمانده است، بنا به اظهار راس^۱، «در کنترل درونی پیروی افراد از قواعد و هنجارهای اجتماعی به دلیل ترس از مجازات یا کسب پاداش نیست، بلکه ناشی از ایمان و تعهدی درونی است که پیروی از قانون را به صورت ملکه برای انسان در آورده است» (طالبان، ۱۳۸۰: ۳۷).

این مهم به ویژه در برخی ماه‌ها که دینداری و شعائر دینی رواج و نمود بیشتری دارد، تجلی بیشتری می یابد؛ زیرا ارزش های دینی در انسان تقویت و جایگزین ارزش های نابهنجار و غیر دینی می شود، از این روست که آمار بزهکاری کاهش می یابد.

نقش باورهای مذهبی در هدایت افراد و جامعه به سوی مسیر صحیح زندگی نکته ای است که بسیاری از متخصصان علوم رفتاری و جامعه شناسان غربی نیز بر این عقیده دست یافته اند و آنرا غیر قابل انکار می دانند به گونه ای که زوال اخلاقیات در غرب، افزایش میزان جرم و جنایت در این کشورها و شیوع انواع فسادهای اخلاقی را نتیجه روی گرداندن شهروندان از دین باوری می دانند. ترویج دستورات اخلاقی اسلام و به کارگیری توصیه های آن در عرصه های مختلف زندگی همان چیزی است که «برانتینگهام و فاست» از آن به عنوان پیشگیری اولیه یاد می کنند (Edition 4th 2007: Crawford) و برخی با تبیین رابطه بین دین و جرم به این نتیجه رسیده اند که فعالیت های دینی، بهترین پیش بینی و سنجش کنترل و نظارت دینی است و اثراتی مستقیم و شخصی بر بزهکاری بزرگسالان دارد (ایوانز و دیگران، ش ۲۳: ۱۴۷).

ناگفته نماند یکی از شروط تاثیر گذاری فعالیت های دینی، انجام دادن آنها از روی اعتقاد و باور و احساس دل بستگی و علاقه به آموزه های دینی است و نه از سر عادت و اجبار و اکراه و بی اعتقادی (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۴: ۲۴۶).

منابع دینی ما، به معرفی حقایق پرداخته اند که هم از بعد علمی و یقینی در اصلاح رفتار ما تأثیر اساسی دارد و از انحراف و کج روی انسان پیشگیری می کند و هم از بعد ایمانی و اعتقادی در رفتار و اعمال ما تأثیر ژرف و عمیقی دارد. در آیات متعدد قرآن کریم؛

عبادت پروردگار «یا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱)، ذکر عظمت و کرامت پروردگار «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه: ۱۰)، اقامه نماز «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵)، یاد مرگ و بخشی از راه‌های پیش‌گیری از جرم و ارتکاب زشتی‌ها دانسته شده است.

در باره تاثیر کنترل درونی بر روند کاهش جرم می‌توان به زمان‌ها و مناسبت‌های معنوی نیز اشاره کرد؛ چرا که در ایام و مناسبت‌های خاص همانند ماه رمضان و محرم اعتقادات اخلاقی و مذهبی افراد تقویت می‌شود و موجب کنترل درونی از سوی افراد جامعه (حتی غیرمذهبی‌ها) و در نتیجه کاهش جرایم می‌شود. بررسی‌ها و آمارهای ارائه‌شده طی سال‌های مورد بررسی، حکایت از روند رو به افزایش مفاسد اجتماعی در یک ماه قبل از محرم و روند رو به کاهش در برهه زمانی ماه محرم دارد (جدی‌فرد پیلرود، ۹۱: ۱۳۳).

بررسی زیر مجموعه‌های مفاسد اجتماعی: همچون اعمال منافی عفت، شرب خمر، مزاحمت، تهیه و توزیع مشروبات الکلی، تهیه و توزیع سی دی غیرمجاز، فرار از منزل و ... طی سال‌های مورد بررسی نشان از روند رو به کاهش جرائم فوق است. همچنین می‌توان به کاهش آمار وقوع سرقت در ایام محرم استناد کرد (همان: ۱۳۳).

این وضعیت مختص به ایران نیست و در کشورهای اسلامی دیگر نیز این قاعده حاکم است. مدیر امنیت ترکیه در این باره چنین می‌گوید: «هر سال در ماه رمضان میزان تخلفات و ارتکاب جرایم در این کشور به نحو چشمگیری کاهش می‌یابد، مثلاً در سال ۲۰۰۶ به طور میانگین ۷۷۱۸ مورد تخلف و در سال ۲۰۰۷، ۵۸۰۶ مورد تخلف در هر ماه در شهر استانبول روی داده، در حالی که میزان تخلف در ماه رمضان در سال ۲۰۰۶ به ۳۱۵۱ و در سال ۲۰۰۷ به ۲۴۷۶ مورد رسیده است» (<http://www.ghatreh.com/news/2285930.html>).

الگوی کنترل درونی اخلاق محور

کسانی که برای پی‌بردن به انگیزه‌های مجرمانه، آمارهای منتشر شده از سوی پلیس و نهادهای قضایی را مبنای تحقیقات قرار داده‌اند، معتقدند که «برخی از گزارش‌ها نشان می‌دهد که ۸۲ درصد بزهکاران جامعه آماری با اصول اخلاقی و رفتار اخلاقی آشنا نیستند» (علیزاده، ۱۳۸۲: ۱۱۹).

در اسلام به طور کلی برای پیشگیری از گناه و دوری از رذائل و هرگونه آلودگی و انحراف، دستورالعمل‌هایی پیش‌بینی شده که موجب احیای ارزش‌های اخلاقی در جامعه و در نتیجه دوری مردم، از گناه و جرم می‌شود. بر همین اساس، رسول گرامی اسلام، هدف غایی بعثت خود را کامل شدن محاسن اخلاقی «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۲) می‌داند.

علت اهتمام به الگوی کنترل درونی اخلاق محور به این خاطر است که امروزه سیاست‌های کنترل جرم (به ویژه سیاست‌های اجتماع محور، مثل نظارت الکترونیکی) هزینه‌های گزافی دارند و برخی دیگر سیاست‌ها، در عمل با شکست مواجه می‌شوند و علاوه بر آن جرائم بیشتر جنبه خصوصی پیدا می‌کنند (حریم خصوصی؛ جرم از عرصه خیابان رفته به سوی لب‌تاپ و گوشی تلفن) و به‌ویژه آنکه خاستگاه بیشتر جرائم مشهود، گرایش‌ها و رفتارهای نامشهود و درونی انسان است (که ریشه در رذایل اخلاقی دارد) و به‌عنوان علل و عوامل روانی رفتار مجرمانه، با سست کردن اراده آدمی و برداشتن موانع درونی، زمینه روحی - روانی لازم برای ارتکاب جرم را فراهم می‌آورند.

از این رو، در آموزه‌های اخلاق اسلامی راهکارهایی موثر برای کنترل جرم وجود دارد. زدودن زنگارهای درونی (تزکیه)، اولین قدم در جهت بهسازی افراد و به‌منظور پایین آوردن ظرفیت جنایی (حالت خطرناک) آنان به‌شمار می‌رود. در مقابل ترویج و بسط فضائل اخلاقی در جامعه نقش مؤثری در کنترل و کاهش جرم دارد.

این الگو بر کسب و تقویت فضائل اخلاقی و حرکت برای رفع و زدودن رذایل اخلاقی تاکید دارد؛ بر همین اساس، می‌توان دو الگوی فرعی تهذیب (طرد و دفع رذایل) و تقویت فضیلت‌مداری را پیشنهاد نمود:

الگوی تهذیب (طرد و دفع رذایل)

قاعده کلی در معالجه امراض نفسانی و دفع صفات رذیله شناخت انحرافات اخلاقی است. حضرت امام (ره) اولین گام در «خودسازی» را شناخت همه‌جانبه نفس بیان می‌کند، به این معنا که اگر نفس به‌طور شایسته شناخته نشود، توفیق تهذیب و تزکیه نفس برای انسان میسر نخواهد شد (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۹۹).

علمای اخلاق، بیماری‌های روحی و روانی را به مرض‌های جسمانی تشبیه کرده، روش چندمرحله‌ای را برای درمان آنها پیشنهاد می‌کنند (ملا مهدی نراقی، ۱۳۸۳: ۸۴؛ ملا احمد نراقی، ۱۳۷۸: ۴۹ و ۵۰). ایشان، پس از تأیید لزوم شناخت بایدها و نبایدهای اخلاقی، به بیان ریشه‌ها و علت‌های رذایل می‌پردازند، سپس به معالجه و درمان هر یک از رذایل پرداخته و راه‌های مؤثری را برای زدودن هر یک از صفات مذموم اخلاقی ارائه می‌دهند. مثلاً درمان ظلم بدین‌گونه خواهد بود که مفاسد دنیوی و دینی آن را در برابر فواید عدالت قرار داده، نسبت به بدنامی ظلم و ستم و نفرت طبیعت مردم از ستمگر و نظایر آن، اندیشه نماید و تباهی ناشی از ویرانی جور و بیدادگری را به خاطر آورد. همچنین با نظر به زشتی و پیامدهای نامطلوب ظلم، عدالت و دادگری را شیوه خود قرار دهد تا کم‌کم صفت ظلم از او سلب و ملکه عدالت جایگزین آن گردد.

بزرگان علم اخلاق برای مبارزه با نفس و تهذیب آن، راه‌هایی را ارائه کردند، از جمله:

۱- پیشگیری: رعایت بهداشت روانی و پیشگیری از گناه و اخلاق زشت، بهترین و سهل‌ترین مراحل تهذیب نفس می‌باشد؛ زیرا نفس در ابتدا به ظلمت گناه آلوده نشده و از نورانیت و صفای فطری برخوردار است و برای انجام دادن کارهای نیک آمادگی بیشتری دارد. بی‌تردید بهترین دوران برای تهذیب و مبارزه با نفس، دوران نوجوانی، جوانی و حتی کودکی است؛ زیرا پیشگیری از گناه و عادت، به مراتب آسان‌تر است.

۲- ترک دفعی: اگر نفس به گناه آلوده شد، نوبت به پاک‌سازی می‌رسد، پاک‌سازی را به چند طریق می‌توان شروع کرد که بهترین آن‌ها انقلاب درونی و ترک دفعی و کلی است.

۳- ترک تدریجی: اگر انسان همت و توان ترک دفعی گناهان را ندارد، می‌تواند تصمیم بگیرد این عمل را به تدریج انجام دهد. نخست به عنوان آزمون از ترک یک یا چند گناه آغاز کرده و آن‌قدر ادامه دهد تا بر نفس اماره پیروز گردد و ریشه آن گناه را قطع نماید و همین عمل را درباره گناهان دیگر تا پیروزی نهایی ادامه دهد.

به نظر علمای اخلاق، تهذیب نفس از رذایل اخلاقی و اجتماعی (مانند ظلم و بی‌عدالتی، خشونت و پرخاشگری، غضب و ...) از هر چیزی ضروری‌تر است. خشم و غضب، علت بسیاری از جرایم خشن است که در پرتو دین و آموزه‌های دینی، می‌توان آن

را تعدیل کرد؛ چرا که خشم و غضب، اغلب به جرایم منافی عفت مانند تجاوز جنسی منجر می‌گردد. همچنان‌که، کبر و حس انتقام‌جویی از رذایل مربوط به انحراف در نیروی دفاعی می‌تواند فرد را به سمت ارتکاب رفتارهای بزهکارانه بکشاند. جرایم اقتصادی مانند: سرقت، کلاهبرداری، خیانت در امانت و امثال آن، اغلب ریشه در حرص و طمع دارد. هوس‌رانی و به‌دنبال آن، شهوت‌رانی نه تنها سبب سست شدن اراده انسان می‌شود، بلکه انسان را به سوی گناهان سوق می‌دهد و از همین طریق، جرایم و ناهنجاری‌های اجتماعی شکل می‌گیرد (بشارتی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴).

بدون تردید، به همان اندازه که افراد ممکن است به گناه و رذایل اخلاقی آلوده شوند، جامعه نیز به ناهنجاری‌های اجتماعی و فسادهای اخلاقی آلوده خواهد شد. چه بسا ضرر و زیان ناشی از آلودگی‌های اجتماعی به مراتب بیشتر و عمیق‌تر از نابسامانی‌های فردی و شخصی باشد. به همین علت، اصلاح جوامع و امت‌ها مهم‌ترین هدف ادیان الهی بوده و بعثت انبیا با تعلیم و تربیت و تزکیه نفوس انسان‌ها گره خورده است. خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَ يَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»^۱ (آل عمران: ۱۶۴).

الگوی کسب و تقویت فضائل اخلاقی

همان‌طور که رذایل اخلاقی به سبب بروز اختلاف، نزاع و در نتیجه وقوع جرایم را فراهم می‌کند، کسب و بسط فضائل اخلاقی نیز، صفای باطن ایجاد می‌کند و از بروز بسیاری از جرایم جلوگیری می‌کند. نکته قابل ذکر این است که برای کنترل و پیشگیری موثر از جرائم تکیه بر یکی از این دو کفایت نکرده و حرکت موزون دو بعدی لازم است.

اگر ما بتوانیم با رفع رذایل اخلاقی، اخلاقیات نیکوی اسلامی (حلم و بردباری، صبر و مقاومت، صدق و صفا، شجاعت و فداکاری، گذشت و پاکدامنی) را در درون خودمان پرورش بدهیم؛ و همین خلقیات نیکو را در عمل با مردم، در عمل با محیط، در تعامل با

۱. خداوند بر مؤمنان منت نهاد [نعمت بزرگی بخشید] هنگامی که در میان آنها، پیامبری از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنها بخواند و آنها را پاک کند و کتاب و حکمت بیاموزد.

جامعه و انسان‌ها به کار ببریم و در واقع، فضیلت‌های اخلاقی را در جامعه رشد بدهیم - مردم را به خیرخواهی، امید، تعاون، اخوت، صبر، حلم، شکر، احسان، و ایثار دعوت کنیم - می‌توانیم جلوی خیلی از ناهنجاری‌های اجتماعی را بگیریم.

اسلام و گزاره‌های آن، پیروان خود را از طریق انجام عبادت و ذکر به انواع کمالات بشری، مانند پرورش فضائل اخلاقی، علم و عدالت اجتماعی و ... سوق می‌دهند. برای تبیین موضوع، به‌عنوان نمونه به فضیلت عدالت و کارکرد و نتیجه آن در جامعه می‌پردازیم:

با اجرای عدالت در جامعه می‌توان جلوی آن دسته از جرایمی را که ریشه در بی‌عدالتی دارد را گرفت، مهم‌ترین ارزش اخلاقی در قلمرو جامعه، عدالت اجتماعی است که اگر این ارزش در سطح اجتماع پیدا شود و به صورت هنجار درآید، به‌گونه‌ای که همه زنان و مردان بدان پایبند و متعهد باشند، ضمن رعایت حقوق اقشار مختلف جامعه، کمال و سعادت دنیا و آخرت نصیب آنان خواهد شد. علمای اخلاق، عدالت را ملکه نفسانی می‌دانند که در صورت تحقق آن، همه غرایز و گرایش‌های انسان تحت نظارت عقل نظری درآمده، موجب می‌شود که فرد همواره در مسیر حق و فضیلت حرکت کند «بدان که عدالت، افضل فضائل و اشرف کمالات است؛ زیرا که آن مستلزم جمیع صفات کمالیه است، بلکه عین آن‌هاست. پس جمیع اخلاق فاضله و صفات کامله، مترتب بر عدالت می‌شوند» (ملا مهدی نراقی، ۱۳۸۳: ۵۵؛ ملا احمد نراقی، ۱۳۷۸: ۵۲).

عدالت اجتماعی، ارتباط نزدیکی با حقوق اسلامی پیدا می‌کند و عدالت واقعی در صورتی تحقق می‌یابد که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و هیچ حقی پایمال نشود. بر کسی پوشیده نیست که ایجاد چنین فضای عادلانه‌ای وظیفه حاکمان است و اگر زمامداران جامعه افراد دادگری باشند، بدون شک حقی تضییع نخواهد شد. اهمیت عدالت اجتماعی و عادل بودن حاکمان به این دلیل است که بر اساس برخی از روایات منسوب به نبی مکرم اسلام ۹ اگر، دو گروه از مردم، یعنی علما و زمامداران، صالح و عادل باشند، همه مردم هدایت خواهند شد، چرا که «الناس علی دین ملوکهم» (الاریلی، ۱۳۸۱: ۲۱)، و گرنه همه به فساد و تباهی خواهند رفت؛ «إذا فسد العالم فسد العالم».

اهمیت امر قضا و اجرای عدالت در جامعه، امری است که از بیانات حضرت علی 7

خطاب به مالک اشتر درباره انتخاب کارگزاران منصب قضا استفاده می‌شود: «ثُمَّ اخْتَرُوا لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكُمْ فِي نَفْسِكُمْ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ وَلَا تَمَحَّكُهُ الْخُصُومُ وَلَا يَتَمَادَى فِي الرِّزَالَةِ وَ...»^۱ (نهج البلاغه، نامه ۳۷).

اهتمام و تاکید اسلام بر عدالت قاضی و فضائل و جلوه‌های اخلاقی پدیده‌ای صرفاً فردی بدون آثار حقوقی و جزائی نیست و بیانگر این است که اسلام برای اخلاق، حسابی ویژه گشوده است. بدیهی است نهاد قضایی به‌عنوان مجری عدالت می‌بایست آن‌چنان در تربیت اخلاقی پیشرفته باشند، که حتی جلوه‌های اخلاقی‌شان از جلوه‌های حقوقی و فنی‌شان، پیش بوده و یا دست کم عقب نباشد تا بتوانند به اصلاح دیگران و تامین عدالت در جامعه اقدام کنند؛ چرا که تزکیه افراد جامعه، منوط به تزکیه خود انسان است «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۴۴).

لذا بسط فضیلت اخلاقی عدالت (در بین مردم، مسئولین، قضات و...) در کاهش و یا کنترل جرم موثر است. به تعبیری دیگر: «فقرزدایی، تکاثرزدایی، ایجاد برابری انسانی، تعلیم و تربیت سالم، سلامت روانی جامعه، دادوستد مشروع و درست، تثبیت ارزش‌ها، احیای احکام دین و پرورش دین‌داری، همه در گرو عدالت است» (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۲: ۳۱۲). و از سویی، داشتن سجایای ارزشمند اخلاقی به قانون‌گذار و قاضی کیفری کمک می‌کند تا در مرحله وضع قوانین اصل عدالت را رعایت نماید؛ بدین معنا که هم در هنگام جرم‌انگاری اعمال مجرمانه از اولویت‌ها و ضرورت‌های لازم غفلت نرزد و هم در وضع مجازات‌ها و تفسیر قوانین کیفری قاعده کلی تناسب جرم و مجازات را مد نظر داشته باشد. بنابراین اصلاح و تربیت درونی مجریان و قانون‌گذاران با تربیت درست و تزکیه درونی آنها لازم است.

ذکر این نکته لازم است که تزکیه و نظارت و کنترل درونی از آن‌رو، مهم است که اگر اخلاق به‌عنوان اهرم کنترل‌کننده در افراد نباشد، اصول نوشته‌شده حقوق هرگز نمی‌توانند مانع از ارتکاب جنایت شوند؛ چراکه این اهرم، زمینه اجرای قوانین به‌ویژه قوانین

۱. از میان مردم، برترین فرد را برای قضاوت انتخاب کن؛ کسی که از مراجعه پیاپی شاکیان خسته نشود. در کشف امور از همه شکیب‌تر و در فصل خصومت از همه قاطع‌تر باشد.

کیفری را در جامعه تسهیل می کند به طوری که قاضی کیفری و بالاتر از آن در سطح کل؛ نظام قضایی، بهتر و با خیالی آسوده می توانند به صدور احکام کیفری و اجرای مجازات پردازند.

سیر شکل گیری الگوی اخلاق محور

برای پیشگیری و کنترل جرم در کشورهای مختلف جهان، تدابیر مختلفی اجرا می شود. مثلاً، یکی از تدابیری که مورد توجه محافل علمی جهان و نهادهای حکومتی قرار گرفته و از آن در جهت کنترل و پیشگیری از جرم استفاده می شود، کنترل و پیشگیری اجتماعی است و «موضوع آن عبارت از برنامه هایی است که هدف آنها در درازمدت اقدامات عمقی درباره افراد و اطرافیان اجتماعی آنان است» (کی نیا، ۱۳۸۴: ۲۹۰-۲۹۳؛ گسن، ۱۳۷۰: ۱۰۱-۱۰۲). که ابتدا در آمریکا در قالب پروژه پیشگیری اجتماعی از بزهکاری نوجوانان از دو راه حاصل شد: الف) درمان توده^۱ ب) درمان گروهی^۲.

در اسلام توصیه های فراوانی برای خشکاندن ریشه های جرم و مبارزه اصولی با تخلفاتی که ممکن است در جامعه رخ دهد، به چشم می خورد و تعالیم حیات بخش آن، روش های گوناگونی را در این زمینه پیش بینی نموده اند. با توجه به اینکه «الگوی کنترل درونی اخلاق محور» کنشی است و تمرکز آن، تقویت ظرفیت های اخلاقی مذهبی است و به علاوه، رذائل اخلاقی از عوامل موثر در تکوین اندیشه مجرمانه و وقوع بسیاری از جرایم و انحرافات اجتماعی است؛ لذا نخستین گام، جلوگیری از پیدایش و شکل گیری زمینه های رذایل اخلاقی است و در مرحله بعد- اگر در این مقطع توفیقی حاصل نشد- اقدام برای رذائل زدایی و از بین بردن ریشه های آسیب زایی روانی می باشد که باعث تقویت و گسترش آن شده است.

از این رو، به مراحل شکل گیری الگوی اخلاق محور که تمرکزش بر تقویت ظرفیت های اخلاقی است، در دو مقطع دوران کودکی و بزرگسالی اشاره می گردد:

1. Ther peu tique de masse

2. Ther apeutique group

دوران کودکی

کودک به دلیل ضعف و ناتوانی، همانند خطرات فیزیکی از ناحیه بیماری‌های روحی روانی نیز به شدت تهدید می‌شود و حوادثی که در اطراف او رخ می‌دهد بر روی شخصیت وی اثر می‌گذارد. در این مقطع سنی، کودک از هر لحاظ، آمادگی کسب خصلت‌های اخلاقی را دارد و درست در همین زمان بسیاری از رذائل اخلاقی در نهاد پاک او شکل می‌گیرد و سبب مشکلات فراوانی در آینده می‌شود، لذا می‌بایست ابتدا با اتخاذ تدابیر هوشمندانه از بروز هرگونه رذائل اخلاقی جلوگیری به عمل آید.

برخی اندیشمندان با طرح «نظریه خودکنترلی یا نظریه عمومی جرم»^۱ که در سال‌های نخست زندگی درونی می‌شود، بیان می‌کنند که چه افرادی مرتکب جرم می‌شوند (Hirschi T. & M. Gottfredson, 1990: 90-97).

از دیدگاه این اندیشمندان، کودکانی که مشکلات رفتاری دارند، معمولاً به بزهکاران نوجوان و در نهایت به بزرگسالان مجرم تبدیل می‌شوند و از آن‌جا که مسیر جرم یا دور شدن از آن، از اوایل زندگی شروع می‌شود، این عقیده را مطرح کرده‌اند که سطح خودکنترلی، به کیفیت تربیت کودک توسط والدین در سال‌های نخست کودکی بستگی دارد.

به عبارت دیگر؛ این نظریه، بیانگر آن است که تربیت والدین، مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده سطح خودکنترلی است. «در صورتی که کودکی با سوءاستفاده یا غفلت تربیت شود، معمولاً تکانه‌ای غیرحساس، جسمانی (و نه ذهنی)، خطرپذیر، کوتاه‌نگر و کم‌صحبت شده و معمولاً مرتکب رفتارهای مجرمانه مذکور خواهد شد» (ولش، ۱۳۸۹؛ جوانمرد، ۲ (۴): ۱۱۶-۱۰۳).

از نظر گاتفردسون و هیرشی، تمایل به ارتکاب جرم، بستگی به سطح خودکنترلی دارد؛ به طوری که خودکنترلی پایین، احتمال بیشتری برای درگیر شدن فرد در رفتار انحرافی به همراه دارد؛ در حالی که خودکنترلی قوی، احتمال درگیر شدن در جرم را اندک می‌کند.

1. Self-control Theory or General Theory of Crime

از نظر آنان، منشأ خودکنترلی ضعیف را باید در خانواده و ناکارآمدی جامعه‌پذیری^۱ فرد در دوران کودکی یافت، خواه پیوند اجتماعی قوی یا ضعیف باشد (حسینی‌نثار و فیوضات، ۱۳۹۰: ۱۴۰) و با افزایش خودکنترلی است که می‌توان نرخ جرم را کاهش داد (ویلیامز و مک شین، ۱۳۸۳: ۲۱۳-۲۱۴).

بر این اساس، گفته می‌شود آنان که در دوران کودکی نادرست تربیت شده‌اند، در جوانی و بزرگسالی راه صحیح زندگی را نمی‌شناسند و با این خلیقات زشت، قادر نیستند خود را با جامعه انطباق دهند. اینان در معاشرت‌های اجتماعی اغلب با ناکامی و شکست مواجه می‌شوند؛ زیرا به‌طور ناآگاه، فراگرفته‌های غلط ایام کودکی خویش را به کار می‌بندند.

از نگاه اندیشمندان، محیط خانواده و مدرسه بر روی شکل‌گیری شخصیت کودک به‌لحاظ اکتساب سجایا و یا ردائل اخلاقی موثر است:

الف) محیط خانواده

خانواده، اولین کانون شکل‌گیری شخصیت و محل تربیت و پرورش کودک به‌لحاظ سجایای اخلاقی است. والدین به‌عنوان مسئولین مدیریت خانواده، نقش مهمی در پیشگیری از رشد ردائل اخلاقی در کودکان دارند؛ زیرا «کودک پس از تولد، عادات را از خانواده کسب می‌کند» (عزیزی، ۱۳۸۳: ۵۵). به همین دلیل، اگر خانواده به نحو مؤثری در تربیت فرزندان همت گمارد، دلیلی برای بزهکاری آنان در آینده باقی نمی‌ماند. تحقیقات نیز نشان می‌دهد که والدین خودکامه و کسانی که فاقد هماهنگی در تربیت فرزندان خود هستند، باعث افزایش احتمال بزهکاری آنان در آینده می‌شوند (اشرفی، ۱۳۸۲: ۲۴۵).

تاثیر خانواده بر شکل‌گیری شخصیت و منش افراد و در نتیجه رفتارهای آتی آنان، مورد توجه بیشتر متفکران بوده است. یکی از جرم‌شناسان به نام «دوگرف» در این رابطه می‌نویسد: «منش و رفتارهای بزهکار در برابر جامعه تا حدود زیادی با توجه به ویژگی‌های محیط خانوادگی او رقم زده شده است» (نجفی‌توانا، ۱۳۷۷: ۲۰۴-۲۰۵).

1. Socialization

«رستون» نیز در این زمینه می نویسد: «بدون شک، موقعیت نامناسب خانوادگی، تأثیرات جرم‌زایی بر روی اعضای خود دارد.» و برای اثبات نظر خود بعد از انجام مطالعاتی، می گوید: «سه چهارم بزه‌کاران از خانواده‌هایی می‌باشند که در آن شرایط طبیعی نبوده و جو و شرایط آنان مختل است» (همان: ۲۰۵).

فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری یکی از بهترین راه‌هایی است که می‌تواند در کنترل و پیشگیری از جرم، نقش مهمی داشته باشد. به نظر جامعه‌شناسان، جامعه‌پذیری در طی دوران نوزادی و کودکی صورت می‌گیرد، لذا اولین مراحل فرهنگ‌پذیری افراد از نهاد خانواده شروع می‌شود. در این دوران، خلق و خواها، اعتقادات، حالات و ملکات و آداب و عادات فرد، تنها متأثر از خانواده است و در تعامل با اعضای خانواده شکل می‌گیرد. «منشأ خودکنترلی ضعیف را باید در خانواده و ناکارآمدی جامعه‌پذیری فرد در دوران کودکی یافت؛ خواه پیوند اجتماعی قوی یا ضعیف باشد. بنابراین، هرگاه تمام امور دیگر مساوی باشد، خودکنترلی پایین به‌طور مثبت و معنی‌دار، انواع رفتارهای انحرافی و مجرمانه را پیش‌بینی می‌کند» (Polakowski, 1994: 41-78).

دین اسلام برای نهاد خانواده در امور تربیت فرزندان به‌ویژه در مراحل اولیه زندگی، نقش به‌سزایی قائل است و قلب و روح جوان را بستر مناسبی برای پذیرش هر نوع تربیتی می‌شمارد و آن را به زمین مناسبی برای پرورش هر نوع بذری تشبیه می‌کند. حضرت علی ۷ خطاب به فرزند گرامی‌اش امام حسن مجتبی ۷ می‌فرماید: «إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدَثِ، كَالأَرْضِ الخَالِيَةِ، مَا أَلْقَى فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ؛ فَبَادَرْتُكَ بِالأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُو قَلْبُكَ...»^۱ (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱: ۳۷۳) والدین، نخستین کسانی می‌باشند که در محیط خانواده بر خلق و خوی فرزندان تأثیر می‌گذارند. آنها با برخوردها، حرکات و سکناات خود پایه‌های فضائل یا ردائیل را در نهاد فرزندان‌شان پایه‌گذاری می‌کنند و زمینه‌های شکل‌گیری حالات و ملکات اخلاقی پسندیده یا رذیله را فراهم می‌کنند.

در واقع، منشأ بسیاری از کج‌روی‌ها در دوران کودکی ناشی از سستی پیوندهای

۱. همانا دل نوجوان مانند زمین آماده است که هر بذری در آن افشاندن شود، می‌پذیرد. بنابراین، من در تعلیم و ادب تو پیش از آن که قلبت سخت شود و ... مبادرت ورزیدم ...

خانوادگی است؛ زیرا درگیری‌های والدین در حضور کودکان، آسیب‌های فراوانی بر کودکان وارد می‌آورد و رشد صحیح شخصیت آنان را با مشکل مواجه می‌سازد. درگیری‌های خانوادگی بر حسب شدت، مدت و فراوانی آنها می‌تواند سبب و اخوردگی کودک از محیط خانواده شده، زمینه‌های فرار کودکان از خانواده، جذب شدن آنها به کانون‌های فساد و دست کم افراد منحرف و سرانجام بزهکاری‌های پیدا و نهان آنان را فراهم آورد (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۴: ۲۳۳). کماینکه پژوهش‌های انجام گرفته در این زمینه، موید این مطلب می‌باشند (بستان، ۱۳۸۳: ۹۷).

از وظایف والدین در امر پیشگیری و کنترل جرم این است که بر اعمال و رفتار فرزندان نظارت داشته و آنها را برای رفتن به مجالس و مراسم مذهبی تشویق و ترغیب نمایند و از رفتن به محیط‌های آلوده و ارتباط با افراد منحرف و بزهکار بر حذر دارند.

ب) محیط مدرسه

مدارس، بخشی از نهاد تعلیم و تربیت و تحت نظام آموزش و پرورش هستند. مراد در اینجا، نیروی انسانی موجود در مدرسه است که می‌تواند نقش به‌سزایی در کسب سجایای اخلاقی و یا رفع رذایل اخلاقی گرفته‌شده در اثر رفتارهای نادرست والدین، از سوی کودکان باشد. مدیران موفق و لایق می‌توانند با رفتارهای سنجیده خود، بخش زیادی از ارزش‌های اخلاقی را به دانش‌آموزان منتقل کنند. در این میان، نقش معلم از همگان برجسته‌تر است؛ معلم در عین اینکه مدیریت کلاس را بر عهده دارد، می‌تواند به شخصیت اخلاقی آنان توجه داشته باشد به گونه‌ای که اگر با دانش‌آموزی مواجه شد که دارای رذائل اخلاقی است، با استفاده از توانایی خود برای درمان و زدودن آن اقدام کند.

برخی اندیشمندان با اذعان به اینکه تعلیم و تربیت یک جریان مستمر و نظام‌یافته است که هدف آن رشد و پرورش استعدادهای انسان در همه ابعاد اجتماعی، عاطفی، اخلاقی، معنوی و ... است، به تبیین زوایای تاثیرگذاری مدارس آموزش و پرورش در نهادینه کردن سجایای اخلاقی و پیشگیری از انحرافات پرداخته‌اند (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۱: ۵) و به نقش اولیای مدارس و معلمان اشاره کرده و معتقدند که محیط مدرسه، می‌تواند حتی کاستی‌های دیگر به‌ویژه نهاد خانواده را جبران کرده و معلمان می‌توانند پناهگاه امنی برای

کودکانی طرد شده از خانواده باشند (همان، ۱۳۹۴: ۲۱۰). این مسئله، با توجه به مقتضیات جوامع امروزی مانند توسعه شهرنشینی و کاهش حضور زنان و مردان در خانواده به دلیل چند شغله بودن و حجم ساعات حضور کودکان و نوجوانان در مدارس و ... به روشنی مشاهده می شود؛ گرچه برخی معتقدند آموزش و پرورش مدرن به درونی سازی فضائل اخلاقی اهمی نداد و مدارس موجب فراهم شدن زمینه های بزهکاری و انحرافات بیشتر شده اند (برای دیدن نظرات مخالف؛ ر.ک: شاملی، ۱۳۸۴: ۱۰۸؛ حاجی ده آبادی، ۱۳۹۴: ۲۱۲-۲۱۷).

موضوع دیگری که در محیط مدرسه می تواند در شکل گیری سجایا و یا رذائل اخلاقی موثر واقع شود، معاشرت و دوستی با افراد است. انسان بنا به فطرت خود، میل به رفاقت و دوستی دارد. تأثیر دوست (چه مثبت و چه منفی)، تأثیری شگرف است؛ زیرا انسان ها در پی رفاقت و معاشرت، بر یکدیگر تأثیرگذار بوده و خوی و خصلت یکی به دیگری سرایت می کند. خواه سرایت نیکویی و درستی باشد و خواه پلیدی و تبهکاری (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۰: ۱۱۰). تأثیرپذیری از دوستان به ویژه در دوران نوجوانی از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا در این سن، مهمترین دغدغه فرد، بلوغ و سئوالاتی در این زمینه است. به همین دلیل، والدین نقش مهمی در یافتن معاشران خوب برای فرزندان خود ایفا می کنند. به گونه ای که می توان ادعا کرد تأثیری که دوست بر جای می گذارد، به مراتب از اندرز و راهنمایی والدین بالاتر است.

ساترلند، جرم شناس آمریکایی معتقد است، افراد بدین سبب کج رفتار و منحرف می شوند که تعداد ارتباط های انحرافی آنان بیش از ارتباط های غیرانحرافی شان است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷: ۴۸). بنابراین، هر چقدر فرد با دوستان فاسد معاشرت داشته باشد، بیشتر در معرض انحراف قرار می گیرد، از آنان تأثیر پذیرفته و خرده فرهنگ های آنان را نیز قبول می کند. امری که ائمه اطهار : به صراحت به آن اذعان داشته اند؛ همچنان که حضرت علی ۷ می فرمایند: «لا تصحب الشریر؛ فان طبعک، یسرق من طبعه شرا و انت لاتعلم»^۱ (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۲۷۲).

۱. از مصاحبت با مردم شرور و فاسد بپرهیز؛ زیرا طبیعت تو به صورت ناخود آگاه بدی را از طبع منحرف او می دزدد در حالی که خود نیز از آن بی خبری.

تأکیدات فراوانی که در آموزه‌های اسلامی وجود دارد بیانگر آن است که تأثیرپذیری انسان در رفاقت و معاشرت زیاد بوده و دوستی‌های غیرمنطقی، می‌تواند نتایج تلخ و مصائب سنگین در پی داشته باشد. در این زمینه، امیرالمؤمنین علی ۷ می‌فرماید: «یا بنی ... ایاک و مصادقه الفاجر؛ فانه یببعک بالتافه و ایاک و مصادقه الکذاب؛ فانه کالسراب؛ یقرب علیک البعید و یبعد علیک القریب»^۱ (نهج البلاغه، حکمت ۳۸). علاوه بر این، می‌توان به نقش نهادهای دولتی مانند صدا و سیما، نهادهای غیر دولتی، مردمی و برنامه‌های مذهبی در تحقق برنامه کنترل جرم اشاره کرد و نیز می‌توان به نقش زمان‌ها و مناسبت‌های معنوی اشاره کرد؛ چرا که در ایام و مناسبت‌های خاص همانند ماه محرم و رمضان، اعتقادات اخلاقی و مذهبی افراد تقویت می‌شوند و موجب کنترل درونی از سوی افراد جامعه (حتی افراد غیرمذهبی) و در نتیجه کنترل و کاهش جرایم در این ایام خاص می‌شود.

دوران بزرگسالی

دوران بزرگسالی چون زمام اختیار در دست خود فرد است، بهترین فرصت برای تزکیه نفس از رذائل اخلاقی و کسب فضائل اخلاقی است و اندیشمندان اخلاق اسلامی (نراقی، ۱۳۸۳: ۹۷-۹۸) برای زدودن رذائل، دو نسخه درمانی (درمان کلی امراض نفسانی و درمان اختصاصی امراض نفسانی) را ارائه می‌دهند. هر کدام از این دو روش، به دو روش علمی و عملی تقسیم می‌شوند:

الف) روش علمی

در این روش، شناخت عوامل و محرک‌هایی که در رشد و گسترش رذائل و همچنین کسب فضائل اخلاقی نقش دارند، مهم است و از روش‌های علمی که در منابع اخلاقی (نراقی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). برای درمان و رذایل‌زدایی توسط دانشمندان اخلاق اسلامی پیشنهاد شده

۱. از دوستی با بدکار پرهیز که با اندک بهایی تو را می‌فروشد و از دوستی با دروغگو پرهیز که او به سراب ماند؛ دور را به تو نزدیک و نزدیک را به تو دور می‌نمایاند.

است، ضرورت تفکر پیرامون ضرر و زیانی است که رذائل اخلاقی هم برای خود فرد و هم برای جامعه در پی دارد. تفکر، هم پایه‌های علمی و شناخت افراد را تقویت می‌کند و هم در رسیدن به مقصود نهایی (تزکیه باطنی) کمک خواهد کرد.

ب) روش عملی

در این روش که نیازمند تلاش جدی است، شخص باید ابتدا برای از بین بردن زمینه‌ها و عوامل موثر در پیدایی رذائل اقدام کند و سپس در ریشه کن کردن آن و تزکیه باطنی از وجود رذائل و جایگزین کردن فضائل اخلاقی دست به کار شود. این کار ممکن است یا به تنهایی توسط خود فرد انجام گیرد و یا به علت ناتوانی در امر رذائل زدایی، از دیگری کمک گیرد؛ روش‌هایی که اغلب به صورت مشارطه، مراقبه و محاسبه انجام می‌شود که تفصیل آن در کتب اخلاقی آمده است (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۰۳).

منطق حاکم بر الگوی کنترل درونی اخلاق محور

«الگوی کنترل درونی اخلاق محور» هم ناشی از منطق دینی است و هم ناشی از منطق عقلانی و حتی عقلانیت تجربی و جرم‌شناختی:

درون دینی

چنان‌که گذشت، سیاست کیفری اسلام برای کنترل جرم، مبتنی بر اصول و مراحل متعددی است که از آن جمله تأمین خیر، سعادت، مصلحت و منفعت انسان‌ها با هدف اجرای عدالت در جامعه و حراست از ارزش‌های دینی و جان و مال و ناموس امت اسلامی را می‌توان نام برد.

از مفاد پاره‌ای از آیات «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) چنین بر می‌آید که اسلام انسان را موجودی معرفی می‌کند که دارای کرامت، برتری و شرافت است. و از سویی با تعمق در گستره معارف قرآنی درخواهیم یافت که مقام خلافت الهی، هدف اصلی آفرینش انسان و بزرگ‌ترین کرامت و ویژگی اوست. علاوه بر اینکه حضرت آدم، آفریده شده است تا او «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»

(بقره: ۳۰) و فرزندانش «یا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶) به مقام خلافت الهی دست یابند. در واقع، انسان، محور اصلی آفرینش قرار گرفته «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) و دیگر موجودات برای به کمال رسیدن او تسخیر «أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان: ۲۰) شده‌اند. مقام خلیفه الهی، از کمالات اختیاری و اکتسابی است که تنها آن گروه از انسان‌ها که موفق شده‌اند با ایمان و عمل صالح خود را مظهر همه اسماء و صفات الهی بسازند، می‌توانند به آن دست یابند و این امر محقق نمی‌شود مگر با توسل به کنترل‌کننده‌های درونی (تهذیب رذائل و کسب فضائل) که با تامل در آموزه‌های اسلامی به دست می‌آید که اسلام از دو طریق کنترل درونی و کنترل و نظارت بیرونی در پی مهار انسان است و البته با لحاظ اولویتی که برای کنترل درونی وجود دارد؛ چرا که در اسلام، اصل اولی، تربیت انسان‌ها است.

همچنین اینکه با تامل و دقت درباره این مطالب به دست می‌آید که مکتب انسان‌ساز اسلام، نه تنها نگرش منفی به طبیعت انسان ندارد، بلکه با طرح "فطرت توحیدی" انسان، به قابلیت‌های خدادادی فراوانی که در طبیعت او تعبیه شده و با پرورش آنها می‌تواند آدمی را در قبال انحرافات مقاوم سازد، اشاره دارد (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۳۲)؛ چرا که انسان‌ها با فطرت الهی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) متولد می‌شوند اما فضا، جو، زمان و مکان، ممکن است مسیر آنها را منحرف کند. هنگامی که روح انسان به بدنش تعلق گرفت، اگر چه منزله از رذایل اخلاقی بود ولی تهی از فضائل نبود؛ بلکه با فضائل گرایش به حق آفریده شد که از آن به «فطرت توحیدی» یاد می‌شود.

فطرت، نعمتی از نعمت‌های خداوند متعال و زمینه‌گرایش‌های ایمانی و اخلاقی فرد است. این ویژگی را خداوند متعال در نهاد بشر به ودیعه قرار داده تا زمینه پرورش فضائل و کمالات او بوده و زمینه تبدیل پتانسیل‌ها و فعلیت‌ها را به قوه تبدیل نماید. لذا اگر رذایل عارضی، زدوده شوند، آن فضائل فطری، شکوفا گشته و خود را بهتر نشان می‌دهند و در عین حال انسان می‌تواند آن را تحصیل و تکمیل کند.

در این میان تبیین فضیلت درونی حیاء و تقویت و فرهنگ‌سازی آن به‌عنوان یک منبع

کنترل درونی می تواند از راه های پیشگیری از انحرافات باشد. مفسرین و اندیشمندان (قرآنی، ۱۳۸۱: ۳۵) حیا را امری فطری دانسته و به برخی آیات قرآنی (سوره اعراف: ۲۲؛ سوره یوسف: ۲۳) و روایات (رشیدالدین میبیدی، ۱۴۰۹: ۵۱) استناد می کنند.

در واقع، رعایت عفت جنسی چیزی نیست که بتوان آن را با استفاده از برخوردهای کیفری بر افراد تحمیل کرد؛ چراکه عفت، یک امر درونی و نفس الامری است که تنها با استفاده از روش های تربیتی قابلیت انتقال به افراد را دارد. لذا برخوردهای سخت کیفری نه تنها مثرتر واقع نمی شود بلکه به دلیل ناهمگونی و تفاوت های بنیادی که بین روش های اخلاقی تربیتی از یک سو و راهکارهای کیفری از سوی دیگر وجود دارد، ممکن است نتیجه عکس بدهد و دلیل اینکه در منابع دینی به جای برخوردهای کیفری، بیشتر بر تشویق در رعایت پاکیزگی دامن از آلودگی به جرایم جنسی تاکید شده به خاطر همین آثار تربیتی آن است. امیرالمؤمنین علی ۷، حیا را عامل کنترل و بازدارنده انسان از ارتکاب زشتی ها دانسته و از وجود رابطه قوی و ناگسستگی بین حیا و پاکی از آلودگی خبر می دهد. ایشان در این رابطه می فرمایند: «هر کس لباس حیا بپوشد، مردم عیب او را نمی بینند» (نهج البلاغه، حکمت ۸۸۷).

از سویی دیگر، علی رغم فطری بودن آموزه های دینی و گرایش ذاتی انسان به سوی فطرت پاک خود، مواردی همچون نفس مداری، بی توجهی به ندای فطرت، توجه به مادیات و ... از موانع عملکرد صحیح فطرت هستند و لذا ریشه بسیاری از بدی ها، کجروی ها، قتل ها، غارت ها در درون و نهاد انسان و بر اساس تعبیر گویای کریمه «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳) می باشد.

از جمله انحرافات مربوط به نیروی جاذبه که باعث شکل گیری شخصیت جنایی می شود، جنون ثروت است. میان این حالت روحی، روانی و ارتکاب برخی از جرایم، نوعی ارتباط مستقیم وجود دارد. برای تبیین دقیق موضوع و کشف رابطه بین جنون ثروت و ارتکاب جرم، خصلت حرص و طمع از خصلت های نفسانی و درونی مورد بحث قرار می گیرد. از نظر جرم شناسی، حرص که همان اندوختن مال است، (نراقی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) از عوامل مستعد کننده روانی جرم و تضعیف کننده مقاومت به شمار می رود

(دانش، ۱۳۸۳: ۳۶۸). درباره آسیب‌های ناشی از حرص، روایتی از امیرالمومنین علی ۷ نقل شده که فرمودند: «وَ الْجِرْزُ دَاعٍ إِلَى التَّقَحُّمِ فِي الدُّنُوبِ وَ هُوَ دَاعِي الْجِرْمَانِ وَ ...»^۱ (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۹).

در این روایت، حضرت به صراحت از جرم‌زایی حرص سخن گفته و آن را انگیزه بسیاری از جرایم دانسته است. تجربیات و مشاهدات زندگی اجتماعی موید آن است که بخش زیادی از جرایم در سطوح مختلف جوامع، ریشه در همین خصلت روانی و درونی ناشی از حرص دارد. تشنگی ناشی از حرص که تمایل مفرط انسان‌ها را در به‌دست آوردن و پس‌انداز کردن درآمدهای اقتصادی تا مرز جنون پیش برده، از آنان انسان‌های و بی‌پروایی می‌سازد که حاضرند برای رسیدن به اهداف شوم خود دست به هر اقدام جنایت‌کارانه‌ای بزنند. برای این کار از سرقت‌های کوچک گرفته تا سرقت از بانک‌ها، مراکز خیریه، کلاه‌برداری، تجارت مواد مخدر، فروش قرص‌های روان‌گردان، روسپی‌گری، تاسیس مراکز فحشاء، توزیع فیلم‌ها و عکس‌های مبتذل، مشروبات الکلی، اخاذی، آدم‌ربایی، قتل و... همگی از جرایمی هستند که ریشه در این صفت مذموم اخلاقی دارند. آمارها و گزارش‌های رسمی از پرونده‌های مربوط به دعاوی حقوقی و کیفری از سوی نهادهای قضایی در رسانه‌های جمعی نشانگر این واقعیت هستند. به تعبیر جرم‌شناسان، «جنایتکاران یقه‌سفید^۲، میلیونر و میلیاردر هستند و همگی عقیده ثابت و پابرجا دارند که باید باز هم پول بیشتری به دست بیاورند (جنون ثروت)، لحظه‌ای آنان را در جمع آوری و انباشتن ثروت باز نمی‌دارد» (کی‌نیا، ۱۳۸۴: ۳۵۶).

البته اسلام با اشراف کامل به جنبه‌های نفسانی انسان به این بعد هم اهتمام داشته و علاوه بر برانگیختن پیامبری که خداوند او را به عظمت اخلاقی ستود و اخلاق نیکویش را لایق دریافت لوح زرین «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) دانست، الگوسازی در پیشگیری از جرم را طبق کریمه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) مطرح کرده است؛

۱. حرص، انگیزه‌ای است که انسان را به ارتکاب جرایم و جنایات فرا می‌خواند ...

2. White collar crime

این آیه شریفه در قرآن کریم، علاوه بر اینکه یک فرموده دینی و الهی است، به نوعی بیانگر این است که اولاً؛ غالب انسان‌ها دچار یک بعد ضعف نفسانی هستند که آنان را نیازمند نوعی پیروی از رهبر و مقتدایی برتر از خویش می‌گرداند و تاریخ، خود گواهی بر این مدعاست؛ آنجا که در تمامی رویدادهای بزرگ تاریخ بشری، همواره فردی به‌عنوان رهبر و زعیم مردم حضور داشته و نگرش آن فرد، سرنوشت آن قوم یا گروه را رقم زده است. ثانیاً، آیه شریفه بیانگر یک روش متفاوت در جرم‌شناسی، پیشگیری اسلامی است و آن اینکه اشخاصی که اسوه‌های حسنه دارند کمتر از سایرین به‌سوی جرم‌گرایش می‌یابند که البته در علوم جامعه‌شناسی نوین به نقش الگوها در شکل‌گیری شخصیت افراد در آینده آنها تاکید بسیار شده است.

برون‌دینی

دیدگاه‌های مختلفی می‌توانند پشتیبانی منطقی و عقلانی از «الگوی کنترل درونی اخلاق محور» را به عهده گیرند، که از این میان، «دیدگاه‌های علمی» و «اقتضانات بومی» به‌عنوان منطبق حاکم بر این الگو طرح می‌گردند:

دیدگاه‌های علمی

نظریه‌های علمی متعددی از سوی اندیشمندان برای کنترل انسان و پیشگیری ریشه‌ای مطرح شده‌اند. از جمله آنها، نظریه‌های کنترل است که به نظریه‌های کنترل اجتماعی شخصیت محور و کنترل اجتماع محور تقسیم می‌شوند. این نظریه‌ها با بیان اینکه آدمی، در ذات خود، شرور و متمایل به انجام جرم است، بر ضرورت توجه به مباحث اخلاقی و وجود کنترل‌کننده‌های درونی و بیرونی تاکید می‌ورزند.

در این میان، نظریه‌های کنترل شخصیت محور عمدتاً بر نقش کنترل‌کننده‌های درونی تاکید دارند. از اولین نظریه‌پردازان مدرن کنترل اجتماعی، رایس و رکلس - دانشجویان مکتب شیکاگو - می‌باشند.

از منظر آلبرت رایس فقدان یا شکسته‌شدن کنترل درونی به‌عنوان عامل بزهکاری شناخته شده است (ویلیامز، مک‌شین، ۱۳۸۳: ۲۰۴)؛ وی برای ایجاد یک نظریه کنترل اجتماعی،

مفاهیم شخصیت و جامعه‌پذیری را در هم آمیخت. او عقیده داشت که بزهکاری، ممکن است از یکی یا تمام موارد زیر سرچشمه بگیرد:

- نبود کنترل‌های درونی خاص که در طی دوران طفولیت توسعه یافته باشد؛

- شکسته شدن این کنترل‌های درونی؛

- نبود یا منازعه در قواعد اجتماعی که به وسیله گروه‌های مهم اجتماعی خانواده، نزدیکان، مدرسه فراهم آمده است.

والتر رکلز، از دیگر صاحب‌نظران نظریه کنترل، معتقد است که عضویت در گروه و روابط متقابل اجتماعی، تعیین‌کننده نوع رفتار فرد در شرایط خاص زندگی است. وی، با ارائه تئوری «مهار یا کف نفس» که به نظریه «خویش‌داری» نیز معروف است، در تبیین آن به عوامل بازدارنده جرم می‌پردازد و معتقد است که در هر جامعه، دو دسته عوامل بازدارنده درونی و عوامل بازدارنده بیرونی وجود دارد (همان، ۲۰۵).

ایشان، به موانع یا عوامل بازدارنده درونی اشاره می‌کند و معتقد است که در انسان، نوعی حائل درونی وجود دارد که به غرایز، خصوصیات روانی، میزان پای‌بندی او بر می‌گردد که به اخلاق و مذهب مربوط می‌شود. این حائل درونی که بتوان از آن به وجدان تعبیر نمود، انسان را در مسیر ارتکاب جرم حفظ می‌نماید و از نقض هنجارها و قانون جزا، باز می‌دارد. رکلز، با تأکید بر مهار درونی، عقیده داشت که یک مفهوم شخصی در مردم وجود دارد و این مفهوم، زمانی که افراد بسیار جوان هستند، در آنها شکل می‌گیرد. این مفهوم شخصی، ممکن است تصویری «خوب» یا «بد» از خود را به وجود آورد و به عنوان سنگری در برابر تأثیرات بیرونی عمل کند. او می‌گوید، انواع گوناگونی از «فشارها و کشش‌ها» به سوی رفتار انحرافی وجود دارد که تمام افراد آن را تجربه می‌کنند. تأثیر این تحریک‌ها به سوی ارتکاب اعمال مجرمانه، به قدرت مهار درونی و بیرونی فرد بستگی دارد. در حالی که رکلز، در مورد اشکال خارجی و داخلی مهار سخن می‌گفت، به روشنی جنبه داخلی را بیش از جنبه خارجی مهم می‌پنداشت.

جدیدترین نسخه نظریه کنترل اجتماعی مربوط به میشل گاتفردسون و تراوس هیرشی است که با عنوان «نظریه عمومی جرم» معروف به «نظریه خودکنترلی» مورد توجه قرار

گرفت. گاتفردسون و هیرشی معتقدند، افراد با خودکنترلی قوی می‌توانند در برابر خشنودی کاذب ناشی از انحراف، مقاومت کنند. در مقابل، خودکنترلی ضعیف، باعث رفتارهای منحرفانه می‌شود. این نظریه پردازان معتقدند: «جرم، موجد ارضای خاطر سریع و آسان فرد کج رفتار می‌شود و کسی مرتکب جرم می‌شود که به دنبال ارضای خاطر سریع است و هدف‌های کوتاه مدتی در زندگی دارد و این گونه افراد، بر خلاف هم‌نوایان، خودکنترلی ضعیفی دارند و علاوه بر اینکه احتمال کج رفتاریشان بیشتر است، تمایل بیشتری به مصرف الکل، سیگار و... نیز دارند» (Hirschi, T. & M. Gottfredson, 1990: 90-97).

این محققین با بررسی ویژگی‌های افراد با خودکنترلی پایین، شش ویژگی مشترک آنها را بیان می‌کنند که ریشه در خصلت‌های درونی و روحی این افراد دارد که عبارتند از: شتاب‌زدگی، راحت‌طلبی، جسمانیت، خطرپذیری، خودمحوری، ابراز خشم.

با تامل در نظریه‌های مذکور، این نتیجه حاصل می‌شود که وفاداری فرد به ارزش‌ها و اصول اخلاقی جامعه، باعث دور شدن از مشارکت در امور انحرافی می‌شود و کسانی که وفاداری ضعیفی به اعتقادات اخلاقی جامعه دارند ممکن است بیشتر تمایل داشته باشند که ارزش‌های آن را نادیده گرفته و از هنجارهای اجتماعی، انحراف ورزند.

اقتضائات جامعه‌ی (بومی‌سازی)^۱

این ادعا که برخی برنامه‌های پیشگیری و کنترل جرم، واجد اثر و موفق بوده، برخی کشورها را بر آن داشته که تمامی برنامه مذکور را در کشور خود اجرا کنند. به‌عنوان نمونه در دهه ۱۹۹۰، آفریقای جنوبی اقدام به تقلید از برخی راهکارها و سیاست‌های پیشگیری کرد که در بدو امر در انگلستان یا آمریکا به اجرا گذاشته شده بود (Erich Pelser, 2002). این تقلید، نوعاً موفقیت‌آمیز نبود؛ چراکه مشکلات متفاوت، راه کارهای مختلفی را طلب می‌کند و موفقیت یک برنامه، قبل از هر چیز، منوط به تطابق آن با نیازها و مقتضیات بومی و محلی خواهد بود.

1. Indigenization

در واقع، ملتی که به گذشته خود توجه نکرده و از گذشته به حال، پل‌های مستحکمی ایجاد نکند، قطعاً در جهان کنونی فقط مصرف‌کننده نظریه‌های دیگران بوده و دچار بحران‌های معرفتی بزرگی خواهد شد. عامل مهمی که نظریه‌های غربی را در حوزه جرم‌شناسی رونق بخشیده و آنان را به حاکم بلامنازع در میدان تبیین پدیده مجرمانه و صادرکننده مهم آن تبدیل کرده است، تلاش اندیشمندان این حوزه در ارائه نظام‌مند دیدگاه‌ها و ارائه آن‌ها در قالب تئوری‌های روشن و اثربخشی بوده است.

تطبیق سیاست‌های کیفری با اقتضائات بومی و محلی جامعه و یا بومی‌سازی، در حوزه عدالت کیفری بدین معناست که چه در تولید نهادهای جدید و چه در به کارگیری نهادهای انتقالی، ایجاد هماهنگی و سازگاری میان نهادهای کیفری و سیاست‌های کنترل جرم، با بسترهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، مدیریتی، حاکمیتی، و ... لازم است.

مقصود از بومی‌سازی سیاست‌های کنترل جرم، این است که مفاهیم و سیاست‌های کنترل جرم باید با فرهنگ موجود در کشور انطباق و پیوند زده شود. در واقع نمی‌توان مفاهیمی که مبنای حقوق بشر غربی است را در بسترهای فرهنگی و اجتماعی دیگر دقیقاً با همین مضمون غربی تطبیق داد.

در ایران، کنار هم گذاشتن برخی تاسیسات ارفاقی برگرفته از سیاست جنایی غربی با برخی آموزه‌های فقه سنتی، موجب تناقض اجزا و نهادهای سیاست کنترل جرم می‌شود. این قبیل موارد منجر به تناقضاتی شده و چالش‌هایی را ایجاد می‌کند. مانند: ناهم‌سویی مجازات‌ها با جرایم و با نظام اجرایی کشور و ...

چیزی که در ایران، نقیصه‌ای بزرگ به‌شمار می‌رود این است که به برخی از رویکردهای جرم‌شناختی نگاه بومی نمی‌شود. مثلاً تساهل و تسامح صفر، ممکن است در سایر کشورها با فرهنگ و تمدن آن کشور منطبق باشد اما در جامعه ایرانی نتیجه معکوس دهد. یا اینکه پیشگیری از سوی پلیس، به‌عنوان یک نهاد مشارکتی در امر پیشگیری، در کشورهای مدرن امری، حتمی و ضروری است اما آیا در ایران، پلیس با وظایف بی‌شمار خویش، می‌تواند مجری امر خطیر پیشگیری باشد؟

در واقع، نمی‌توان قوانین مربوط به مجازات‌های اجتماعی را از طریق ترجمه متون خارجی به دست آورد و تدوین این گونه مقررات، نیاز به پژوهش و تدقیق در اوضاع و

احوال همان جامعه دارد. به عبارت دیگر، این قوانین باید علمی، بومی، مردمی و قابل تطبیق با انگاره‌ها و ارزش‌های جامعه باشد.

خوشبختانه به این مشکل در سال‌های اخیر توجه شده و به جای توجه به اینکه کدام برنامه کارایی داشته، بر شیوه موفقیت برنامه‌ها تمرکز شده است. این تلاش، سبب شده تا ضرورت طراحی و اجرای برنامه‌های کنترل جرم مطابق با اقتضات جامعه‌ی و شرایط بومی مناطق و کشورها، بیش از گذشته احساس شود. شرایط اقتصادی و سیاسی، میزان توسعه‌یافتگی و تاریخ سیاسی یک کشور و ... همه و همه شرایطی هستند که بر نیازهای یک کشور، نوع جرایم موجود در آن کشور و نوع مداخلات ممکن، تاثیرگذار خواهند بود.

حال می‌توان گفت، الگوی «کنترل درونی اخلاق محور» با توجه به اینکه بر اساس آموزه‌های دینی و مذهبی ما است و بر اساس واقعیت و مقتضیات جامعه ایرانی است که از قدیم، مردم جامعه ایران به رعایت مصادیق آن پایبندی (عملی یا نظری) داشته - گرچه در پاره‌ای موارد به خاطر عوامل درونی و بیرونی از آن غافل می‌شوند - یک الگوی بومی متناسب با بافت و بسترهای فرهنگی، سیاسی و مقتضیات مکانی (بومی، فرهنگی، اعتقادی، زبانی و عوامل محلی) و محیطی جامعه ایران اسلامی است که در حقیقت نیازها، مسائل، مشکلات و ویژگی‌های مردم یک سرزمین را مدنظر قرار می‌دهد؛ چراکه، اخلاق و فرهنگ عظیم دینی به‌واقع پشتوانه غنی و مطمئنی است که جامعه را از بسیاری امراض، مفاسد و انحرافات فکری و عملی مصون می‌دارد.

لذا بر اساس مقتضیات جامعه ایرانی می‌توان این الگو را مطرح کرد؛ چراکه حتی اگر دین اسلام را حق ندانیم، این دین و آموزه‌های آن به ویژه در حوزه اخلاق، بخش معتنا بهی از واقعیت تاریخی اجتماعی در جامعه ماست و شکل‌دهی به هیات اجتماع و عرف‌های آن را تحت تاثیر خویش قرار داده است. لذا اگر بخواهیم به منطقی بومی سازی عمل کرده و کارآمدی سیاست‌های کنترل جرم را شاهد باشیم، می‌توان نه تنها به عنوان حقیقت، بلکه به عنوان یک واقعیت، این الگو را پس از اثبات علمی و تجربی، اجرا کرد.

به‌طور مثال، در دستگاه کیفری، کسانی که محکوم می‌شوند باید در کارگاه‌های کنترل کف نفس شرکت کنند. ما این نوع کارگاه‌ها را به‌عنوان مجازات در نظر می‌گیریم. الان در برخی از زندان‌های ایران، در زندان‌های مشهد، قم و کرج «توحید درمانی» که الگویی کاملاً بومی است، اجرا می‌شود. چنین الگوهایی، می‌توانند به تدریج گسترش یافته و با توجه به اینکه از آموزه‌های دینی است و با توجه به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و بافت فرهنگی - مذهبی و اجتماعی کشور خودمان است، می‌تواند تاثیر به‌سزایی در روند کنترل جرم داشته باشد و در مقابل - به‌عنوان مثال - نپذیرفتن نهاد معامله اتهام و معامله مجرمیت^۱ (مارتی، ۱۳۷۷: ۱۴۱ و ۱۴۶ تا ۱۴۷؛ خزانی، ۱۳۷۷: ۱۴۹) نیز توجه به مقتضیات جامعه و بومی‌سازی شمرده می‌شود؛ چراکه با فرهنگ و آموزه‌های نظام حقوقی ما سازگار نیست.

لازم به ذکر است که اگر بتوانیم الگوی «کنترل درونی» را در جامعه ایران، به‌عنوان یک کشور در حال توسعه، با مبنای نظری غنی‌سازی‌شده، عملیاتی کنیم و این الگو با ایجاد سازوکارهای گوناگون کارآمدی خود را نمایان سازد، می‌توان در مرحله بعد، آن را در سطح جهان اسلام و در سطح کشورهای که مختصات اجتماعی‌شان شبیه جامعه ایران باشد، به اجرا در آورد و حتی در برخی کشورهای غربی نیز با توجه به اینکه پیرو آیین مسیحیت هستند و به باورهای دینی و اخلاقی اعتقاد دارند، می‌توان مطرح کرد؛ چراکه با توجه به اینکه عقاید و تعالیم مسیحیت که اخلاق‌گراست و گرایش به حیا و گذشت و بخشش را تبلیغ می‌کند، به‌لحاظ ذهنی، زمینه مناسبی برای گسترش چنین الگویی در این کشورها ایجاد شده است؛ البته برای صدور یک الگو، باید علاوه بر داشتن قدرت، شرایط کشور میزبان و فرستنده در نظر گرفته شود. همان‌طور که دانشمندان علوم جنایی غربی با نظریه‌پردازی گسترده، تلاش کرده‌اند تا نظریه‌های بومی خود را با جداسازی از بسترهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خاص خود، وجهه جهانی بخشند.

۱. در نظام کامن‌لا آمریکا یا انگلستان، به دادستان و قاضی دادگاه اجازه می‌دهد تا بر سر تعقیب کیفری اتهامات مختلف و نیز تخفیف محکومیت کیفری با متهم مذاکره و در واقع به نوعی معامله کنند.

نتیجه گیری

یافته‌های تحقیق با توجه به مطالب ارائه شده می‌تواند در چند نکته خلاصه شود:

۱- فضائل اخلاقی، کارکرد موثری در کنترل جرائم دارند؛ چراکه افراد با کسب فضائل اخلاقی هنگام مواجهه با شرایط جرم‌خیز در برابر وسوسه‌های انحرافی و مجرمانه مقاومت می‌کنند. عدالت از جمله ارزش‌های برتر اخلاقی است که به نقش آن در کنترل و پیشگیری از جرم اشاره شد.

۲- بسط پژوهش‌های اخلاقی، تدوین متون آموزشی متناسب با دوره‌های تحصیلی دانش‌آموزان، تولید و پخش برنامه‌های اخلاقی - تربیتی از طریق رسانه‌های گروهی، تقویت مراکز دینی و فرهنگی؛ مانند مساجد و حسینیه‌ها ... تشکیل معاونت تهذیب و اخلاق در ادارات دولتی و مجامع علمی - آموزشی، تأسیس مرکز پژوهشی جرم‌شناسی اسلامی از جمله راهکارهایی است که در راستای اشاعه برنامه‌های الگوی کنترل درونی اخلاق محور می‌تواند مورد تأکید قرار گیرد.

۳- اخلاقی‌سازی سنین تربیت‌پذیری: اکنون فضاهای آموزشی ما به‌ویژه در مدارس که پذیرای افراد در سنین تربیت‌پذیر هستند، آن‌چنان که باید، با فضاهای سازنده اخلاقی روبه‌رو نیستند؛ اگر بتوان، تربیت اخلاقی را - که یک تربیت درونی پایدار و باثبات است - به یکی از فضاهای غالب تبدیل کرد، پیشگیری از جرم در سنین بالاتر را می‌توان شاهد کرد.

۴- تولید نهادهای اجتماعی بسط‌دهنده اخلاق: اخلاقی‌سازی فضای اجتماعی به‌ویژه اگر با تولید نهادهای مربوطه همراه باشند، به تثبیت و نهادینه‌سازی کنترل درونی افراد و تولید مقاومت درونی در مواجهه با جرم خواهد انجامید. بر این اساس، تکثیر سازمان‌های مردم‌نهاد متولی بسط فضائل اخلاقی و ارائه خدماتی برای توان‌بخشی درونی افراد، در مواجهه با جرم، می‌تواند بسیار موثر باشد.

۵- تأکید اسلام بر عدالت قاضی؛ پدیده‌ای صرفاً فردی بدون آثار حقوقی و جزائی نیست. از این تأکید - که قاضی باید در قله‌های اخلاقی قرار داشته باشد - می‌توان فهمید که اسلام در مواجهه با جرم و پیشگیری از ارتکاب مجدد آن، برای اخلاق حسابی ویژه

گشوده است. لذا اگر بتوان فضای دادرسی را از حیث ظاهری و محتوایی با فضائل و جلوه‌های اخلاقی، اشباع نمود، می‌توان نقش اخلاق در پیشگیری از جرم را ارتقاء داد. بنابراین آموزش و تربیت اخلاقی قضات و کارکنان قضائی از ضرورت‌های غیرقابل اغماض می‌باشد.

۶- راهکار دیگری که می‌توان از این الگو به دست آورد؛ اخلاقی‌سازی فضای اجرای کیفرهاست. چه زندان و چه مجازات‌های دیگر همچون مجازات‌های بدنی را اگر بتوان در بسته‌ای از فضائل اخلاقی - که در مجریان کیفرها و متولیان زندان‌ها و نیز در تکنیک‌های تعامل با مجرمین جلوه‌گری می‌نماید- ارائه نمود، می‌توان به نقش فزاینده اخلاق در پیشگیری از جرم تکیه کرد.

کتابنامه

* قرآن کریم

** نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۳۷۸ - ۱۳۸۴ق)، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، به کوشش: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالاحیاء.
۲. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الائمه :، ج ۲، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: نشر بنی هاشمی، چاپ اول.
۳. اشرفی، محمود و اعظم دهقان (۱۳۸۲)، (؟؟؟؟)، فصلنامه بصیرت، سال دهم، ش ۳۰-۳۱.
۴. ایوانز، دیوید و دیگران (۱۳۷۹)، «بررسی مجدد رابطه دین و جرم»، ترجمه: علی سلیمی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۲۳.
۵. بستان، حسین (۱۳۸۳)، اسلام و جامعه‌شناسی خانواده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۶. بشارتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶)، پیشگیری از جرم بر اساس آموزه‌های اخلاق اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فقه قضایی، قم: جامعه‌المصطفی‌العالمیه ۹.
۷. جدی‌فرد پیله‌رود، پیمان (۱۳۹۱)، نقش مهم دولت در پیشگیری از جرم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه قم.
۸. جرج ولد و دیگران (۱۳۸۲)، جرم‌شناسی نظری، مترجم: علی شجاعی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۹. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی (۱۳۸۲)، «پیشگیری از جرم، دانشنامه امام علی ۷»، زیر نظر: علی‌اکبر رشاد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، چاپ دوم.
۱۰. _____ (۱۳۹۴)، جامعه‌شناسی جنایی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ۹، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۸۱)، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، قم: نشر امین، چاپ اول.
۱۲. حسینی‌نثار، مجید و ابراهیم فیوضات (۱۳۹۰)، نظریه‌های انحرافات اجتماعی، چاپ اول،

- تهران: نشر پژواک.
۱۳. حسینی، سیدمحمد (۱۳۸۳)، سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و سمت، چاپ اول.
۱۴. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۷)، شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی / چاپ چهل و ششم.
۱۵. دانش، تاج زمان (۱۳۷۹)، مجرم کیست؟ جرم‌شناسی چیست؟ تهران: نشر کیهان، چاپ هشتم.
۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۰)، سیری در تربیت اسلامی، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، چاپ چهارم.
۱۷. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
۱۸. رشیدالدین میدی، ابوالفضل (۱۴۰۹ق)، تفسیر کشف‌الاسرار و عده الابرار، تهران: امیرکبیر.
۱۹. شاملی، عباسعلی (۱۳۸۴)، «بازنگری ناقدانه از نظام آموزش و پرورش مغرب زمین با تاکید بر یافته‌های ژاک ماریتین و ریکاردو پترلا»، مجله معرفت، ش ۹۲.
۲۰. صدر، محمدباقر (۱۳۸۷)، هل اتاک حدیث مجتمعا، قم: دارالکتاب اسلامی.
۲۱. صدیق سروسستانی، رحمت الله (۱۳۸۷)، آسیب‌شناسی اجتماعی، انتشارات سمت، تهران: چاپ سوم.
۲۲. طالبان، محمدرضا (۱۳۸۰)، دینداری و بزهکاری در میان جوانان دانش‌آموز، تهران: موسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات، چاپ اول.
۲۳. عزیزی، منصوره (۱۳۸۳)، رابطه والدین و فرزندان از نظر قرآن و سنت، قم: انتشارات مهر امیرالمومنین ۷، چاپ اول.
۲۴. علیزاده، مهدی (۱۳۸۲)، نقش اسلام در پیشگیری و کاهش بزهکاری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
۲۵. فرجیها، محمد (۱۳۸۳)، «میزگرد: پیشگیری از جرم در حقوق کنونی ایران»، مجله حقوقی دادگستری، پاییز و زمستان، ش ۴۸ و ۴۹.
۲۶. قرائتی، محسن (۱۳۸۱)، تفسیر نور، ج ۴، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ ششم.

۲۷. کلینی، یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، الطبعه الثالثه.
۲۸. کی نیا، مهدیر (۱۳۸۴)، مبانی جرم شناسی، ج ۱، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
۲۹. گسن، ریموند (۱۳۷۰)، جرم شناسی کاربردی، ترجمه: مهدی کی نیا، تهران: نشر مترجم، چاپ اول.
۳۰. مارتی، می ری دلماس (۱۳۷۷)، نظام های بزرگ سیاست جنایی، ج ۱، ترجمه: منوچهر خزانی، فرایند کیفی، انتشارات گنج دانش.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۶۸، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۲. میرخلیلی، محمود (۱۳۸۸)، پیشگیری وضعی از بزهکاری با نگاهی به سیاست جنایی اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. نجفی توانا، علی (۱۳۷۷)، جرم شناسی، تهران: نشر خیام، چاپ اول.
۳۴. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۳)، جامع السعادات، التحقيق: السيد محمد کلانتر، قم: موسسه اسماعیلیان، الطبعه الثالثه.
۳۵. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۸)، معراج السعاده، چاپ اول، نشر پیام آزادی، تهران.
۳۶. وِلش، کلی (۱۳۸۹)، «درآمدی بر دو نظریه تراویس هیرشی»، ترجمه: بهروز جوانمرد، تهران: مجله تعالی حقوق.
۳۷. ویلیامز، فرانک پی و ماری لین دی مک شین (۱۳۸۳)، نظریه های جرم شناسی، مترجم: حمیدرضا ملک محمدی، تهران: میزان، چاپ اول.
38. Crawford, A (2007), *Crime Prevention and Community Safety*, the Oxford Handbook of Criminology, 4th Edition, New York, Oxford University Press.
39. Erich Pelser, ed (2002), *Crime Prevention Partnership: Lessons from practice* (Pretoria, Institute Of Security Studies.)
40. Gottfredson, M. & T. Hirschi (1990), "A General Theory of Crime", Stanford, CA: Stanford University Press, p (90-97).
41. Polakowski, M (1994), "Linking self and Social Control with Deviance: Illuminating the Structure Underlying a General Theory of Crime", Journal of Quantitative Criminology. 10: 41.

ارزیابی نظریه گیدنز، در باب دین و دنیوی شدن بر اساس مبانی اسلامی

عبدالعلی عادللی*

چکیده

گیدنز برخلاف جامعه‌شناسان کلاسیک و با عنایت به پیدایش جنبش‌های نوین دینی، به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، دنیوی شدن دین در دنیای مدرن را نپذیرفته و با تفسیر بازاندیشانه، کارکردهای دین را متناسب با اقتضائات جامعه جدید، معنایابی کرده است. گیدنز معتقد است که دین می‌تواند با مدرنیته هم‌زیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد. این نظریه، هرچند به لحاظ پاسخ‌گو دانستن دین به سوالات انسان مدرن، نزدیک‌ترین تفسیر به تلقی اسلامی دانسته شده؛ اما به لحاظ مبانی، روش و جهت‌گیری کلی، نقص‌های اساسی و بنیادین دارد. مغفول‌ماندن سرچشمه‌های وحیانی دین، تقلیل حقیقت دین به امور مادی صرف، تعارض علم و دین، نادیده‌انگاشتن بُعد معرفتی دین و گرفتار شدن در دام ابدال‌های نابجا، پدیده‌انگاری و نفی حقانیت دین، همسان‌سازی هویت ادیان مختلف، توجه به کارکردها به جای ذات دین، استقراء ناقص دین‌پژوهی (کلیسامحور) و تسری نتایج آن بر ادیان دیگر از جمله اسلام و...، وزانت علمی نظریه وی را فرو کاسته است. چنانچه مبانی اسلامی در این نظریه جایگزین شود، بی‌تردید رهیافت‌ها، لزوماً آن‌گونه که گیدنز ارائه داده، نخواهد بود و نفی دنیوی شدن به جای استناد به میزان حضور و عضویت افراد در مناسک و مراکز دینی، به ماهیت دین و جامعیت آموزه‌های آن، عیارسنجی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

گیدنز، دین، دنیوی شدن، بنیادگرایی، بازاندیشی دینی.

مقدمه

بررسی جایگاه دین در دنیای مدرن، از دغدغه‌های جدی جامعه‌شناسان دین در چند سده اخیر بوده است. نظریه پردازان اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ میلادی، با بررسی دین به عنوان یک واقعیت اجتماعی، معتقد شدند که جایگاه دین در جامعه جدید، افول خواهد کرد؛ تیلور^۱، فریزر^۲، مارکس^۳ و بعدها فروید^۴، رسماً اعلام داشتند که با چیرگی علوم تجربی بر شیوه تفکر مدرن، دین ناپدید خواهد شد. در مقابل، دسته دیگری از قبیل کنت^۵ و دورکیم^۶ که رویکردی کارکردگرایانه نسبت به دین داشتند، پیش‌بینی کردند که تنها اشکال سنتی دین، ناپدید می‌گردد و اما شکل‌های نوین آن، متناسب با نیازهای انسان مدرن باقی خواهد ماند. فضای فکری حاکم بر آغاز این روند، که مدرنیته را عامل از هم‌پاشیدگی و نابودی دین قلمداد می‌کرد، شیوه تحلیل تحولات دینی معاصر در چهارچوب الگوی دنیوی شدن^۷ را متداول کرد (همیلتون، ۱۳۷۳: ۲۸۷). نظریه دنیوی شدن مبتنی بر این منطق شکل گرفت که پیشرفت بیشتر مدرنیته مترادف با پسرفت بیشتر و نابودی نهایی دین است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۲). بحث و اختلاف نظر در این باره، ادبیات بسیار گسترده‌ای را موجب شد و هر یک از دو طرف اندیشه، طرف دیگر را به تعصب ایدئولوژیک یا خیال خام متهم کردند. نظریه پردازان متأخر جامعه‌شناسی نظیر لاکمن^۸، استارک^۹، بین بریج^{۱۰}، برگر^{۱۱} و گیدنز^{۱۲}، با رد چنین اندیشه‌هایی، معتقد شده‌اند که دین،

1. tylor
2. frazer.
3. marx.
4. freud.
5. cont.
6. Durkheim.
7. secularization.
8. Luckman.
9. Stark.
10. Bainbridge.
11. peter-berger.
12. Giddens.

بخشی از جامعه مدرن خواهد بود (بروس، ۱۹۹۶: ۱۸۸؛ برگر، ۱۹۶۹: ۳۷ و ...).

گیدنز، با عنایت به پیدایش جنبش‌های دینی جدید، بازاندیشی دینی را مطرح کرده و دنیوی شدن دین را نمی‌پذیرد؛ البته، پذیرفتن یا نپذیرفتن وقوع دنیوی شدن به معنای جهت‌گیری‌های دینی نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت، مخالفان این نظریه، افرادی دینی‌اند و هواداران آن غیردینی. در واقع، رویکردی که نسبت به این پدیده، برگزیده شده است، ارتباط وثیق با تلقی از دین و کارکردهای اجتماعی آن دارد.

مقاله حاضر، تلاش دارد نظریه گیدنز را در این باب کالبدشکافی مفهومی نموده، مبانی، دستاوردها و پیامدهای آن را از منظر علوم اسلامی مورد تحلیل و نقد قرار دهد. آنچه این پژوهش را ضرورت بخشیده، اهمیت موضوع و تفاوت دیدگاه این نظریه‌پرداز با دیگر اندیشمندان جامعه‌شناس در مقوله دنیوی شدن دین است.

پرسش اصلی تحقیق این است که دیدگاه گیدنز در باب دین و دنیوی شدن، براساس مبانی اسلامی، چگونه ارزیابی می‌گردد؟

دستیابی به پاسخ این سوال، دو مرحله ای است. در مرحله نخست، دیدگاه صاحب نظریه، از بررسی آثار و تألیفات او (روش پژوهش) بدست آمده، سپس در مرحله دوم، عیار و اعتبار آن، در پرتو مبانی اسلامی سنجیده می‌شود. پس از طی این دو مرحله، حاصل سخن و رهیافت‌های تحقیق ارائه خواهد شد.

این تحقیق به لحاظ چارچوب مفهومی، به دو اصطلاح «دین» و «دنیوی شدن» مبتنی است که مقصود و مراد از آن‌ها در مبحث پیشرو و در خلال تبیین نظریه، روشن خواهد شد. اینک مطالب مرتبط با این موضوع، در دو بخش تبیین و نقد مبانی نظریه، ارائه می‌گردد.

الف) تبیین نظریه

برای تبیین و درک درست از نظریه گیدنز، توجه به مباحث ذیل ضروری است:

۱. تعریف دین در نگاه گیدنز

گیدنز، را نمی‌توان یک جامعه‌شناس دین به معنای اخص نامید؛ زیرا او به‌طور ویژه در

این موضوع، اثر مستقلى ندارد اما در مقام يك نظریه پرداز علوم اجتماعى، به دین و مباحث پیرامون آن، بی تفاوت نبوده است. او در کتاب «جامعه‌شناسی»، فصلی را به این موضوع، اختصاص داده و تقریباً در هر ویرایشی، آن را بازبینی می‌کند. در سایر آثار و مقالات خود نیز، توجهاتی موردی داشته است. از نگاه گیدنز، دین، یک پدیده و واقعیت اجتماعى در همه جوامع شناخته شده بشرى است که از هزاران سال پیش تا به امروز مطرح است؛ در نگاه او، دین توهم نیست، بلکه عامل و ابزار اصلی بشر برای تجربه و ادراک محیط زندگی و واکنش نسبت به آن است (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۶). نگاه گیدنز با رویکرد جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به دین، متفاوت است. او مانند مارکس، دین را «افیون توده‌ها» نمی‌خواند (دانیل پالس، ۱۳۸۲: ۳۳ و ۲۰۹)، به نابرابری‌های اجتماعى یا قدرت ربط نمی‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۷۶-۷۷۸). او معتقد است که دین الهام‌بخش دنیای بهتر و انگیزه‌ای برای مخالفت با رنج واقعی می‌تواند باشد (همان: ۷۸۲).

از نظر گیدنز، دین با یکتاپرستى، رهنمون‌های اخلاقى و امور فراطبیعی یکی نیست. او می‌کوشد در تعریف دین تا حد ممکن از تأثیر بسترهای فرهنگى و قومى به دور باشد. بر این اساس، ادیان ابتدایی، مکاتب اخلاقى و فلسفى شرق و ادیان توحیدى را دین تلقى می‌کند و با توجه به ویژگی‌های مشترک بین آنها، دین را چنین تعریف می‌کند: «دین، شامل مجموعه‌ای از نمادهاست که احساس خوف یا حرمت را می‌طلبند و با شعائر یا مناسکى که توسط اجتماع مؤمنان انجام می‌شود، پیوند دارد» (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). سپس در توضیح می‌نویسد: «در هر نظام دینى، چه متضمن مفهوم خدا باشد و چه نباشد، همیشه اشیاء یا موجوداتى وجود دارند که ترس، بهت یا حیرت انسان را بر می‌انگیزند. هم‌چنین شعائر و مناسک وابسته به نمادهای دینى وجود دارد که کاملاً از روال‌های زندگی روزمره متمایزند. همه ادیان، دارای اجتماعى از مؤمنان، آیین‌ها و مناسک جمعی‌اند که به‌طور منظم و اغلب در مکان‌های خاص اجرا می‌شوند» (همان: ۷۷۰).

گیدنز، در جای دیگر، تعریفى کارکردگرایانه از دین را انتخاب می‌کند: «دین يك نظام فرهنگى و متشکل از باورها و مناسک مشترك است که با خلق تصویر مقدس و فراطبیعی از واقعیت، ادراکى از معنا و هدف غایبى به دست می‌دهد» (همان: ۷۸۲). بر اساس تعریف ارائه شده، دین دارای کارکردهای زیر است:

۱. هویت بخشی: فرهنگ، شامل مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و مفاهیم مشترک است که هویت مشترکی را میان اعضای گروه به وجود می‌آورد. دین، به‌عنوان شکلی از فرهنگ، همه این ویژگی‌ها را دارد.

۲. ایجاد همبستگی اجتماعی: دین، دارای اعمال آیینی است که از باورهای دینی سرچشمه می‌گیرد و مؤمنان با شرکت در آن، خود را عضوی از اجتماع دینی می‌دانند.

۳. معنابخشی: دین، توضیح قاطعی از اموری که فراسوی زندگی روزمره قرار دارند یا بر زندگی روزمره اثر می‌گذارند، ارائه می‌دهد و این توضیح به شیوه خاصی صورت می‌گیرد که دیگر جنبه‌های فرهنگ توانایی آن را ندارند.

می‌توان گفت گیدنز، منشأ دین را، واکنشی به بی‌معنایی می‌داند؛ زیرا از نظر گاه او، انسان‌ها موجوداتی آگاهند که به دنبال فعالیت‌های معنادار و معنابخشیدن به اعمال خود هستند و دین یکی از مهم‌ترین نظام‌های معنایی است. او می‌نویسد: «در این روزگار دگرگونی‌های پرشتاب، بسیاری از مردم پاسخ پرسش‌های خود و آرامش و تسکین خاطر خود را در دین می‌جویند» (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸۰۱). هم‌چنین دین، پاسخ روشن و قاطع برای برخی از رویدادها از قبیل مرگ، خواب و بلاها نیز دارد که دیگر جنبه‌های فرهنگ، توان پرداختن به آن را ندارد. برای نمونه، مرگ، نوعی «نقطه صفر» است که بر اثر یک محدودیت بیرونی، تسلط انسان بر موجودیتش از بین می‌رود (همان: ۲۲۹) و زندگی در نظر او بیهوده و بی‌معنا می‌شود. پاسخی که دین به چرایی مرگ و زندگی انسان می‌دهد، او را به لحاظ عقلی و عاطفی، اقناع می‌کند.

۲. مفهوم دنیوی شدن دین در نگاه گیدنز

گیدنز، از جامعه‌شناسانی است که کلیت مسأله دنیوی شدن دین را نمی‌پذیرد و جریان‌های نویناد دینی را نشانه دوام دین در دنیای مدرن می‌داند. وی می‌نویسد: دنیوی شدن، مفهوم جامعه‌شناختی پیچیده‌ای است و دلیل این امر تا اندازه‌ای این است که درباره چگونگی سنجش و تخمین این فرایند، هیچ اتفاق نظری وجود ندارد. علاوه بر این، تعریف‌هایی که بسیاری از جامعه‌شناسان برای دین دارند، با هم اتفاق انطباق ندارند؛ بعضی معتقدند که دین را باید براساس کلیسای سنتی تعریف کرد و برخی هم استدلال می‌کنند

که باید دید گاه بسیار وسیع تری اتخاذ کنیم تا ابعادی مانند معنویت شخصی و اعتقاد قلبی به برخی ارزش‌ها نیز در آن بگنجد. این برداشت‌های متفاوت، به ضرورت، روی استدلال موافق و مخالف دنیوی شدن تأثیر می‌گذارند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۱).

در نظر گیدنز، دنیوی شدن «فرایندی است که طی آن، دین نفوذ خود را بر حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی از دست می‌دهد» (همو، ۱۳۸۹: ۷۹۰). در جای دیگر می‌نویسد: «معنای دنیوی [سکولار] شدن» این است که اهمیت دین در جوامع صنعتی رو به افول می‌رود (همان: ۷۸۲).

گیدنز، ملاک‌های ذیل را برای دنیوی شدن بیان می‌دارد:

۱- بعد عینی دنیوی شدن، مانند میزان عضویت در کلیساها که اخیراً کاهش چشمگیری داشته است.

۲- میزان نفوذ اجتماعی، ثروت و اعتبار سازمان‌های دینی؛ بر اساس شواهد، سازمان‌های دینی، نفوذ اجتماعی و سیاسی پیشین خود را به میزان زیادی از دست داده‌اند.

۳- باورها و ارزش‌ها که گیدنز از آن به تعصب دینی و یا دینداری^۱ تعبیر کرده و معتقد است که ارزش‌ها در دنیای مدرن، به شدت در معرض تغییر و تحول است.

به نظر گیدنز، اگر این سه جنبه را ملاک و مبنای خود برای وقوع دنیوی شدن قرار دهیم، بی‌تردید نفوذ دین، کاهش یافته است. اما، در برخی از کشورها با وجود عدم کاهش چشمگیر میزان حضور در کلیسا، همان‌الگوی زوال آیین‌های دینی، وجود داشته است. افزون بر این، میزان عضویت یا حضور در کلیسا یا نفوذ و اعتبار اجتماعی کلیسا یا سایر سازمان‌های دینی، لزوماً شاخص تعصب دینی نیست؛ زیرا ممکن است برخی از مردم با وجود اعتقاد و تعصب دینی، به‌طور منظم در مراسم دینی یا عمومی شرکت نکنند. از سوی دیگر، ممکن است حضور یا مشارکت منظم در آیین‌های دینی با انگیزه‌های غیر از تعصب دینی، از جمله عادت یا اقتضای اجتماع باشد؛ دنیوی شدن را نمی‌توان صرفاً بر اساس عضویت در کلیساهای تثلیثی مرسوم سنجید. چنین کاری به معنای نادیده گرفتن نقش رو به رشد ادیان غیر غربی و جنبش‌های دینی نوین، هم در

1. Religiosity.

سطح بین‌المللی و هم در جوامع صنعتی است (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸۰۰).

عوامل متعددی همچون سرزنده‌بودن جریان‌های دینی در جوامع غیرغربی به‌ویژه جهان سوم، دینداری در آمریکا، ناتوانی عرفی‌شدن از تأمین نیازهای اساسی جوامع، صداقت در پذیرش واقعیت، ترکیب معرفتی و تأملات نظری و ...، گیدنز را به طرح این نظریه، متمایل کرده است. به نظر وی، برای ارزیابی بهتر دنیوی‌شدن، باید شناخت دقیق‌تری از گذشته داشته باشیم؛ برای اینکه بدانیم جامعه امروز در مقایسه با جامعه گذشته دینی‌تر است یا نه؟ باید از سرشت دینی جوامع پیش از مدرن آگاه باشیم.

یکی از دلایل اختلاف درباره وقوع دنیوی‌شدن، تاریخ دینی است. عده‌ای معتقدند که برخلاف تصور رایج، مردم عادی در بسیاری از جوامع سنتی گذشته، از جمله در اروپای سده‌های میانه، چندان به باورهای دینی، به‌ویژه در امور روزمره زندگی خود، پای‌بند نبودند؛ هرچند گیدنز، می‌پذیرد که شکاکان دینی در همه فرهنگ‌ها وجود داشته و دارند، معتقد است که باورهای دینی امروز در مقایسه با دنیای پیش از مدرن، کم‌رنگ‌تر شده است. این موضوع به‌ویژه هنگامی مصداق می‌یابد که در تعریف دین، اعتقاد به نیروهای فراطبیعی را بگنجانیم؛ زیرا به باور گیدنز، بیشتر ما، دیگر محیط پیرامون خود را جولانگاه خدایان یا ارواح نمی‌دانیم (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۲). وانگهی، هرچند همه یا بخشی از تعارض‌ها و ستیزه‌های موجود در جهان امروز، از اختلاف‌های دینی سرچشمه می‌گیرند، اما بیشتر آنها ذاتاً عرفی‌اند و با مسائل سیاسی و منافع مادی ارتباط دارند. به اعتقاد گیدنز، حتی با وجود پذیرفتن کاهش نفوذ دین در هر یک از این سه بُعد، نمی‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که با گسترش و تعمیق مدرنیته، دین جاذبه خود را از دست خواهد داد؛ دلیل آن هم چند چیز است:

- ۱- جایگاه کنونی دین در بسیاری از کشورهای غربی، بسیار مبهم و پیچیده است.
- ۲- باید به ادیان غیرغربی و جنبش‌های دینی جدید در این جوامع توجه کرد.
- ۳- شواهد چندانی درباره وقوع دنیوی‌شدن در جوامع غیرغربی وجود ندارد؛ بنیادگرایی، در بسیاری از مناطق خاورمیانه، آسیا و آفریقا، دنیوی‌شدن را به چالش کشیده است؛ چراکه میزان مشارکت دینی مسلمانان، هندوها، سیک‌ها، یهودیان در مناسک دینی هم‌چنان بالاست.

شاید بتوان گفت، گیدنز ساحت‌های مختلفی را برای دنیوی شدن در نظر می‌گیرد که عبارتند از: تغییر و تحول درونی دین، تغییر نگرش افراد، تفکیک و تمایز ساختاری و عملکردی نهادها. تحول در نظام معرفتی، دگرگونی در نگرش انسان به جهان و فرد، تغییری در رفتار دینی و کاهش رجوع به باورهای فراطبیعی، ناظر به سطح فردی دنیوی شدن است. در سطح دین، می‌توان به سازمان‌های دینی مبتنی بر دیوان‌سالاری و تطبیق این سازمان‌ها با نیازها و شرایط جدید، مانند بهره‌گرفتن از تلویزیون، رادیو و فناوری‌های جدید همچون اینترنت، اشاره کرد. در سطح جامعه نیز، دین از سایر نهادهای اجتماعی، منفک و درون مرجع شده است. به همین دلیل، او در مقام جمع‌بندی معتقد به بازاندیشی دینی گردیده و دلایل دنیوی شدن دین را به‌طور مطلق ناکافی می‌داند (همان: ۸۰۰-۸۰۲).

۳. دنیوی شدن و ضرورت بازاندیشی دینی

بازاندیشی^۱، از مفاهیم مهم در اندیشه گیدنز است. این نظریه به نسبت نظریه «دوگانگی ساخت» و «ساختاریابی»، از اهمیت بیشتری در حوزه دین، برخوردار است. اساس این نظریه، در نسبت‌سنجی رابطه سنت و مدرنیته مطرح شده و پارادایم آن در حوزه‌های مختلف از جمله دین تسری یافته است. گیدنز، معتقد است: «دگرگونی بنیادی که بر جوامع امروزی تأثیرگذار است، گسترش دامنه بازاندیشی اجتماعی است» (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۷). مراد از «بازاندیشی»، فرایند تعریف و بازتعریف خود از طریق مشاهده و تأمل در اطلاعات درباره مسیرهای ممکن زندگی است (همو، ۱۳۸۴: ۴۴). او می‌گوید، برای ارزیابی دین در دنیای مدرن، باید به پس‌زمینه تغییرات آن، توجه داشته باشیم و حتی اگر شکل‌های سنتی دین در حال افول باشد باز هم هنوز دین نیروی مهم و سرنوشت‌ساز است (همو، ۱۳۸۹: ۸۰۱). از کسانی که گیدنز را در این نظریه، همراهی می‌کند، پیتز برگر است. او معتقد است، جامعه در حال تغییر و تحول، فرد را ناگزیر از بازاندیشی و اتخاذ تصمیم‌های متنوع می‌سازد. بازاندیشی نه تنها، معطوف به جهان بیرونی است، بلکه وارد ذهنیت فرد نیز می‌شود و طی فرایند بازاندیشی، جهان و خود فرد، به موضوع آگاهی تبدیل می‌شوند (برگر

1. Reflexive.

و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۲). گیدنز، به تفاوت بازانديشي در تمدن‌هاي پيش‌مدرن و مدرن اشاره مي‌کند. در تمدن‌هاي پيش‌مدرن که سنت حاکميت دارد، بازانديشي تا اندازه زيادي محدود به بازتفسير و توضيح سنت است. بر اين اساس، کفه گذشته از کفه آينده سنگين‌تر است. اما در دوره مدرن، ماهيت بازانديشي تغيير مي‌کند. در اين دوره، اندیشه و کنش در يکديگر منعکس مي‌شوند، عملکردهاي اجتماعي دائماً در معرض بازنسجی قرار مي‌گيرند و در يک کلام اطلاعات جديد بازانديشي و اصلاح مي‌شوند (گيدنز، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۷). بازانديشي در گذشته معطوف به سنت و بازتوليد آن بود، ولي در دوره کنوني، معطوف به آينده و تحولات جامعه است (همو، ۱۳۸۷: ۲۴). در نظم پسااستني، هويت شخصي نيز بازانديشي مي‌شود و انسان‌ها دائماً هويت خود را خلق و تصحيح مي‌کنند (همو، ۱۳۸۴: ۲۶). گيدنز به برکت بازانديشي پيش‌بيني مي‌کند که دوباره قضايای اخلاقي نمود پيدا خواهند کرد و دين کارکرد اجتماعي خود را بازنشان خواهد داد (ريترز، ۱۳۷۷: ۷۷۲).

بازانديشي ديني در نظر گيدنز، از آن جهت که اصل دين در تلاقي نگاه سنتي و مدرن قرار گرفته، يک ضرورت جدی است. او معتقد است آينده دين از هم‌اکنون، بايد بازانديشي شود. نگرش ديني و تفکر عقل‌گرای مدرن، بدون دليل، تنش عميقي پيدا کرده است؛ زيرا علم و عقل‌گرایی، درباره بنيادی‌ترين پرسش‌هايی که مربوط به معنا و هدف زندگي است، ساکت مانده و پاسخی برای عرضه ندارد و همين پرسش‌ها هستند که هميشه اساس دين بوده و مفهوم ايمان، يعني پرش عاطفي به‌سوی باور و عقیده را پرورش داده است (گيدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۶). به همين دليل، او معتقد است درباره دنوي شدن دين، بايد بازانديشي صورت گيرد؛ زيرا، اولاً کمرنگ شدن ميزان حضور مومنان در کليساها که موافقان دنوي شدن به آن استدلال کرده و به استناد آن مي‌گويند: دين در دنياي مدرن ديگر جايگاهي ندارد (پترسون و ديگران، ۱۳۷۹: ۷۲)، آن‌چنان قوی و مستحکم نيست. ثانياً، ناگفته پيدا است که ميزان حضور در کليسا و يا ميزان نفوذ اجتماعي کليساها، لزوماً نمود مستقيم عقايد و آرمان‌هاي مردم نيست. بسياری از کساني که عقايد ديني دارند، به‌طور مرتب در مراسم و اماکن ديني حضور نمی‌يابند؛ عکس اين مطلب نيز صادق است، يعني حضور يا مشارکت مداوم، هميشه به‌معنای اعتقاد راسخ ديني نيست؛ ممکن است مردم از روی عادت يا به دليل توقعی که اجتماع‌شان از آن‌ها دارد، در مراسم و اماکن ديني حضور

یابند (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۹۲). در نتیجه، برای فهم درست جایگاه دین، باید درک درست و دقیقی از دین و جامعه گذشته و حال داشته باشیم تا در مقایسه به خطا داوری نکنیم.

(ب) مبانی نظریه

در این بخش، مبانی فکری گیدنز، به طور عام و مبانی نظریه محل بحث، به طور خاص، استخراج و تبیین می شود.

۱. مبنای معرفت شناسی

در این بخش، به دو مبنای مهم صاحب نظریه به ترتیب ذیل اشاره می شود:

۱-۱. نسبی دانستن حقیقت

مهم ترین مبنای گیدنز در بعد معرفت شناختی، رویکرد نسبی گرایی او، در فهم حقیقت است. حقیقت در نظر او، تابع فرایندهای اجتماعی و رشد تکنولوژی و ابزار مدرن است. او، به این باور رسیده که با رشد تکنولوژی و توسعه ارتباطات، رنگ حقیقت و واقعیت تغییر کرده است. آنچه امروز به وقوع می پیوندد، در اثر بازنمایی حقیقت از طریق وسایل ارتباط جمعی است و تصمیم گیری هایی که دولت ها برای مقابله و یا هم نواشدن با این وقایع اتخاذ می کنند، تنها بر اثر بازتاب این بازنمایی در جوامع است که خود این تصمیم ها به باز تولید عمل (حقیقت خود ساخته) کمک می کند» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۳۹).

۱-۲. تجدید پذیری هویت

گیدنز، در تصویر سازی از هویت انسان مدرن بر تجدید پذیری هویت تأکید کرده و معتقد است هویت شخصی برای ما شکل دهنده مسیری است که باید آن را طی مدتی که «طول عمر» نامیده می شود، از لابه لای قرارگاه های نهادین تجدید، بیماییم (همان: ۳۲). او معتقد است در عصر جدید، که به واقع دوران پس از نظام های سنتی است، هویت شخصی به صورت رفتارهایی جلوه گر می شود که به طور بازتابی به وجود می آیند، این تصویر بازتابی از خویشتن، که بر روایت های زندگی نامه وار منسجم و همواره قابل تجدیدنظر استوار است،

در تار و پود انتخاب‌های متعدد و برآمده از نظام‌های مجرد، جای می‌گیرد. هرچه نفوذ و کشش سنت، کمتر می‌شود و هر چه زندگی روزمره بیشتر بر حسب تأثیرات متقابل عوامل محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد بیشتر ناچار می‌شوند که شیوه زندگی خود را از میان گزینه‌های مختلف انتخاب کنند (همان: ۲۰). گیدنز، معتقد است در جامعه مدرن، انسان همیشه هویت خود را خلق و تصحیح می‌کند و اینکه چه کسی است و چگونه این گونه شده را مدام مرور می‌کند و هویت جدیدی برای خود بازتولید می‌کند (همان: ۸۲؛ ۱۳۸۹: ۹۸۲).

ناگفته پیداست که چنین نگاهی به هویت انسان، ناشی از بی‌ثبات دانستن حقیقت و نسبی‌گرایی در فهم واقعیت است. اینکه انسان همیشه خود را دوباره می‌کاود و تغییرات لازم را براساس خواسته‌های اجتماعی در خود ایجاد می‌کند یا به عبارتی، بازسازی و تصحیح هویت می‌کند، حاکی از بی‌هویتی است که گیدنز آن را بازاندیشی شخصی در جامعه مدرن می‌داند.

۲. مبنای هستی‌شناسی

مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسانه گیدنز، عبارتند از:

۲-۱. حصر هستی در جهان ماده

منظور این نیست که گیدنز، جهان ماوراءطبیعت را مطلقاً انکار کند؛ چراکه او در هیچ یک از آثارش آشکارا به نفی امور غیرمحسوس نمی‌پردازد بلکه مراد این است که برای جهان معنا سهمی قائل نیست، ماوراءطبیعت را از ساحت خرد تجربه‌پذیر بشر دور دانسته و نقش آن را در بی‌نقشی می‌بیند. او در تحلیل پدیده‌ها، به علل ماوراءطبیعی نظر نمی‌اندازد. به‌عنوان نمونه، او در باب هویت اجتماعی معتقد است که: «همه ما تحت تأثیر متن و زمینه‌های اجتماعی پیرامون خود قرار داریم، ما صاحب و خالق فردیت مختص به خویش هستیم... فعالیت‌های ما هم به دنیای اجتماعی پیرامون ما ساخت و شکل می‌دهد و هم در عین حال توسط این دنیای اجتماعی، ساخت می‌یابد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۸).

۲-۲. تقلیل حقیقت دین به امور مادی

این بخش از سخن گیدنز: «همه ادیان در بردارنده مجموعه نمادهایی هستند که احساس خضوع یا احترام آمیخته به ترس برمی‌انگیزند و به مناسک یا مراسم و شعائری مربوط می‌شوند که اجتماع مؤمنان در آن شرکت می‌جویند» (همان: ۷۶۹)، حقیقت دین را به محیط مادی پیرامون خلاصه می‌کند. وی، هرچند در مواردی از نقش دین در معنابخشی به زندگی سخن گفته اما این معنابخشی در دایره عوامل تهدیدکننده حیات مادی است نه اینکه او دنیا و آخرت را توأمان ببیند. در نظر گاه گیدنز، عوامل ماورایی در افعال و رفتار انسانی تأثیرگذار نیست. هم‌چنین عوامل دیگری که در رفتار فرد مؤثرند، مانند تربیت، تفاوت‌های وراثتی و شرایط اقلیمی، فطرت و... نیز مغفول واقع شده است.

۳. مبنای انسان‌شناسی

مهم‌ترین مبانی گیدنز در بعد انسان‌شناسی عبارتند از:

۱-۳. انسان متأثر از ساختار

در منطق گیدنز انسان، محصول جامعه است، وی می‌گوید: «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۶). تبیین گیدنز از جایگاه انسان در ساختار جامعه به خوبی نشان می‌دهد که فرد در برابر ساختار تاب مقاومت نداشته و رابطه فرد و دولت تأثیرپذیری یک‌سویه است؛ او می‌گوید، در اثر منفعل شدن، این رابطه بحران به وجود می‌آید (همو، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۷۵). گیدنز، از خصوصیات ارادی انسان چیزی بیان نمی‌کند و افعال و کردارهای انسانی را کاملاً زاییده ساختارهای اجتماعی می‌داند.

۲-۳. دین انسانیت به جای دین الوهیت

در منطق گیدنز، به دلیل توجه بیش از حد به انسان، دین انسانیت جایگزین دین الوهیت می‌شود؛ زیرا لازمه تفسیر مادی گرایانه از دین، این است که باید ابتدا انتظار بشر از دین روشن شود، بعد ببینیم کدام دین، این انتظارات را بهتر تأمین می‌نماید. معنای اصلی این

سخن و اندیشه این است که انسان مخدوم و جز انسان هر چه هست حتی دین و خدا، خادم و در خدمت حیات دنیوی انسان است (همو، ۱۳۸۹: ۷۸۱-۷۸۷).

۴. مبنای دین‌شناسی

روش گیدنز در نفی عرفی شدن دین، دوجنبه دارد:

۴-۱. پدیده‌انگاری دین

گیدنز، پدیدارشناسی را تنها روش مناسب برای دین‌شناسی می‌داند و معتقد است: پدیدارشناسی به «فهم پدیده‌ها از درون» می‌پردازد و این سخن به این معنی است که عقاید و باورهای دینی را باید از زبان معتقدان به یک دین خاص مطالعه کرد. گیدنز، در این رویکرد هیچ تمایلی به بررسی صدق و کذب گزاره‌های دینی و هیچ قصدی برای داوری در رجحان‌گذاری یک دین بر دین دیگر ندارد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). پدیدارشناسی دینی که از مهم‌ترین و با نفوذترین شاخه‌های جدید دین‌پژوهی در غرب محسوب می‌شود (خاتمی، ۱۳۸۲: ۴۸) از آن جهت وارد اندیشه‌های گیدنز شده است که او، تأکیدش بر نگاه همدلانه بر پدیده‌های ارزشی است. گیدنز در این رابطه می‌نویسد: دین را نمی‌توان با عقیده به ماوراءالطبیعه یکی گرفت؛ یعنی عقیده به سپهر و دنیای فراتر از قلمرو حواس (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۹). دین در اندیشه گیدنز، یک عمل انسانی است که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. انسان برخلاف حیوانات دیگر، در بدو تولد، موجود ناقص است و محیطی که انسان در آن متولد می‌شود، برای وی آماده نشده است. بنابراین انسان‌ها از طریق تعامل، دست به ساختن محیط و جهان خویش می‌زنند؛ اما این جهان ساخته بشر، همواره بی‌ثبات و متزلزل است و نظم نسبی حاکم بر آن، همواره از سوی پدیده‌هایی چون مرگ، رنج و شر، تهدید می‌شود. در چنین وضعیت‌هایی، زندگی معنای خود را از دست می‌دهد. چنانچه این عوامل تهدید کننده معنا، توجیه نشوند، زندگی برای انسان‌ها قابل تحمل نخواهد بود، اما دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره عوامل تهدید کننده معنا را مهار کرده و توجیه می‌کند؛ یعنی دین، جامعه دست‌ساخته بشری را درون جهان هستی قرار می‌دهد؛ در این صورت همه رویدادها در نظر انسان‌ها، توجیه

خاص خود را می‌یابند. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ‌وجه جنبه الهی و ماورایی ندارد؛ دین کاملاً منشأ بشری دارد. دین، در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارد که به زندگی تعالی می‌بخشد. این نوع تجربه‌ها، تجربه دینی نامیده شده که انسان‌ها از طریق آن به خدا می‌رسند (همان: ۷۹۲).

۴-۲. همسان‌انگاری ماهیت ادیان

گیدنز، هرچند در نفی عرفی شدن دین، منطق اعتمادبخشی دارد اما در تأملات خود، به استقراء ناقص متمسک شده و پای استدلال را از حیطه پیرامونی خود فراتر نبرده است. مطالعه دین پژوهانه او، عمدتاً بر مبنای مسیحیت متمرکز بوده و پردازش‌هایش به جنبش‌های دینی جدید و بنیادگرایی دینی، در حد گزارش‌های خبری است. تبیین جامع و دقیقی از وضعیت دینداری در نقاط دوردست ارائه نمی‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۸۳-۷۹۰). وی، با بررسی نشانه‌های نفی عرفی شدن دین در بریتانیا و ایالات متحده (همان: ۷۹۲-۷۹۹) بحث جنبش‌های دینی را پیش کشیده و با طرح بنیادگرایی دینی به‌ویژه بنیادگرایی اسلامی، زمینه‌های نفی عرفی شدن و طرح نظریه بازاندیشی دینی خود را فراهم می‌سازد. او چنین می‌گوید که در اواخر سده نوزدهم، ضعف جهان اسلام در ایستادگی مؤثر در برابر گسترش فرهنگ غربی، سبب پیدایش جنبش‌های اصلاح‌طلبی شد که در پی احیای اسلام و بازیافتن قدرت و خلوص اولیه آن بودند. جنبش احیای اسلامی پس از آغاز تأثیر شایانی بر کشورهای مانند ایران، مصر، سوریه، لبنان، الجزایر، افغانستان و نیجریه گذاشت. احیاگری اسلامی را نمی‌توان به‌سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب است. گیدنز، وقوع انقلاب اسلامی در ایران را نشانه بارز نفی عرفی شدن می‌داند. او می‌گوید، پیش‌زمینه انقلاب اسلامی این بود که اسلام باید با تکیه به هویت مستقل عقاید و اعمال خود، در برابر چالش غرب واکنش نشان دهد. پس از پیروزی انقلاب آیت الله خمینی، حکومتی را پایه‌گذاری کرد که براساس قانون سنتی اسلامی سامان یافته بود. دین همان‌طور که در قرآن تأکید شده بود، پایه و اساس مستقیم کل حیات اقتصادی و اجتماعی شد. حاکمیت این قانون اسلامی \bar{O} شریعت که از نو زنده

شده بود، با نگرشی بسیار ملی‌گرایانه همراه بود که مخصوصاً در برابر نفوذ غرب، قد علم کرد (همان: ۸۱۲). گیدنز، در ادامه می‌نویسد: احیاگری اسلامی را، نمی‌توان به سادگی فقط برحسب دین درک کرد، بلکه تا اندازه‌ای باز نمود واکنشی علیه تأثیر غرب و جنبشی است که داعیه‌های ملی یا فرهنگی دارد. نمی‌توان به سادگی گفت که احیاگری اسلامی حتی در بنیادگراترین صورت‌هایش، فقط به منزله احیای دوباره افکار سنتی قلمداد می‌شود. واقعیت قضیه بسیار پیچیده‌تر از این است. کارکردها و شیوه‌های سنتی زندگی احیا شده‌اند ولی با علایق و دغدغه‌هایی نیز در آمیخته‌اند که به‌طور یقین به عصر مدرن تعلق دارد» (همان: ۸۱۵). وی، در جمع‌بندی می‌نویسد: متأسفانه بنیادگرایی امروزه، بر لبه خشونت حرکت می‌کند. نمونه‌های فراوانی از خشونت‌های ملهم از ایمان را می‌توان یافت که در بسیاری از کشورها به‌وقوع پیوسته است. در دنیایی که به نحو فزاینده‌ای جهان‌شهری می‌شود، مردمانی با سنت‌ها و باورهای متفاوت بیش از همه در تماس و معاشرت با یکدیگر قرار می‌گیرند. در زمانه‌ای که پذیرش بی‌چون و چرا و کورکورانه اندیشه‌های سنتی رو به افول می‌رود، همه ما باید بیاموزیم که اندیشمندانه‌تر و با سعه‌صدر بیشتری زندگی و رفتار کنیم؛ یعنی گفت‌وگو بین مردمی که عقاید مختلفی دارند، لازم و ضروری است. راه اصلی کنترل یا حذف فقط همین بحث و گفت‌وگو است (همان: ۸۱۹).

ج) جایگزینی مبانی اسلامی

پس از تبیین نظریه و استخراج مبانی، اینک مبانی اسلامی را جایگزین می‌کنیم تا ببینیم آیا نظریه محل بحث با همان رهیافت‌ها ادامه خواهد یافت یا تغییر خواهد کرد؟

۱. مبانی معرفت‌شناسی در اسلام

معرفت و شناخت، نخستین راه ارتباط انسان با خود و محیط پیرامون است. در بینش اسلامی معرفت، حقیقت ملکوتی است و نه امر مادی (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۱). بروز خطا و لغزش در برخی از حوزه‌های شناخت، موجب شکاکیت و نسبیّت‌گرایی معرفتی نیست. کسب شناخت صحیح، از طریق ابزار و منابع آن ممکن است؛ انسان می‌تواند برای دستیابی به حقایق و واقعیت‌های مختلف هستی، شناخت‌های حضوری یا حصولی،

تصوری یا تصدیقی، بدیهی یا نظری و شناخت‌های حسی، عقلی، شهودی و وحیانی داشته باشد. شناخت‌های حسی، مقدمه‌ای برای شناخت‌های عقلی و آنها نیز مقدمه‌ای برای شناخت آموزه‌های وحیانی است. نظام اجتماعی اسلام نیز براساس شناخت‌های قطعی، صادق، هماهنگ و کارآمد تأسیس می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۲۴۲). ابزار معرفت، حس، خیال، وهم، عقل ادراکی و تهذیب نفس است. منابع معرفت نیز طبیعت، تاریخ، عقل استدلالی، قلب و وحی الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۲۲). اسلام نسبی‌گرایی در معرفت را به هیچ وجه نپذیرفته و بی‌هویتی را حاصل نسبی‌گرایی می‌داند؛ هویت واحد و مستحکم در پناه معرفت قطعی یقینی ممکن است (همان: ۲۴۳). از منظر علامه طباطبایی؛ نیز، همه انواع معرفت، حتی معرفت حسی، مجزّدند و قوانین حاکم بر موجودات مادی، از جمله تغییر و تحول ماهوی و ذاتی و... بر آن حاکم نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱). براساس آموزه‌های اسلام، شناخت صادق و حقیقی، به معنای مطابقت با واقع و نماینده واقعیت است. کشف معرفت صادق و تمایز آن از معرفت کاذب، به کمک شناخت‌های بدیهی امکان‌پذیر است. صدق معرفت‌های غیربدیهی، مشروط به اتکاء و انتهای آنها بر معرفت‌های بدیهی است. خطای برخی از شناخت‌های تجربی و عقلی، بوسیله قلب و وحی، کشف و تصحیح می‌شوند. طبیعت و تاریخ، نزدیک‌ترین منبع برای کسب معرفت بوسیله حواس ظاهری است، ولی عقل استدلالی، قلب و وحی الهی، عالی‌ترین منبع بر دریافت‌های متعالی است.

۲. مبنای هستی‌شناسی در اسلام

در منابع اسلامی، چهار نوع شناخت برای انسان بر شمرده شده که عبارتند از: ۱- تجربی؛ ۲- عقلی؛ توسط مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانیه؛ ۳- تعبذی؛ از راه اعتماد بر مخبر صادق؛ ۴- شهودی؛ بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۵۲). عقلانیت دینی، اکولوژی را عامل تمام و کمال امکانات نمی‌داند. آگاهی از مبدأ، معاد، درک فلسفه زندگی، علم به جایگاه انسان در جهان و به اهدافی که زیستن و حیات انسان را ارزش می‌دهند و... برای درک حقایق ضرورت جدی است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۷: ۱۱۵؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۹). عقلانیت خودبنیاد و پوزیتیویستی، علم را تنها راه خبریافتن از هستی

می‌داند و علوم تجربی را نیز «پارادایم» سایر علوم نموده است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۲۷؛ سروش، ۱۳۸۱: ۸۹)، چنین عقلانیتی، از فلسفه الهی جدا افتاده، به علت فاعلی غایی توجه ندارد و تمام همت آن، معطوف به کشف علل قابل‌ی است که در سیر افقی اشیاء محدود مانده و از سیر عمودی و صعودی غافل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). عقلانیت دینی، علم را یکی از راه‌های دریافتن هستی دانسته و در کنار ماده، جهان معنا را نیز اعتبار می‌بخشد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۰). ماده و معنا را در سیطره وحی و در درون هندسه معرفت دینی، دوشادوش هم به حساب می‌گیرد (شهید صدر، ۱۴۰۲: ۱۱؛ مطهری، ج ۲: ۵۱-۵۵).

۳. مبنای انسان‌شناسی در اسلام

در منطق اسلام، انسان دارای فطرت و خصلت‌های ذاتی است که جامعه تنها در نحوه به فعلیت‌رساندن آن مؤثر است. انسان به دلیل برخوردار بودن از چنین استعدادی، هر نحو اثری را نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۹۳). انسان در پرتو راهنمایی‌های عقل و شرع، آزادانه مسیر سعادت حقیقی خود را برمی‌گزیند. انسان، به دلیل اینکه مختار کامل است، هیچ نوع جبری را نمی‌پذیرد حتی جبر الهی نیز بر اراده انسان حاکم نیست (همان، ج ۲۵: ۵۱۴؛ فناپی، ۱۳۸۴: ۴۵؛ بشیریه، ۱۳۷۷: ۱۵). به‌طور اساسی، ارسال رسل و انزال کتب، بدون آنکه انسان مختار باشد، کاری بیهوده خواهد بود. بر این اساس، شهید مطهری با استناد به دو اصل زیر، جبر اجتماعی و تاریخی را، از انسان نفی کرده است:

اصل اول، اینکه شخصیت انسان متأثر از سه عامل فطرت، طبیعت و جامعه است؛ این سه نیرو، فرهنگ و جامعه را نیز می‌سازد.

اصل دوم، اینکه در ترکیب طبیعی هرچه اشیا به سمت بالاتر حرکت نمایند اجزای آن از استقلال بیشتری برخوردارند. چون جامعه، کامل‌ترین مرکبات است؛ در نتیجه، اجزای آن از استقلال کامل برخوردار هستند (مطهری، ج ۱۵: ۷۹۹-۸۰۰). بر این مبنای، دیگر انسان محصول جامعه نیست، بلکه جامعه و تاریخ محصول انسان است. این سخن در مقابل دیدگاه گیدنز است که می‌گوید: «آزادی در فرار از نیروها و قیدهای اجتماعی نهفته نیست، بلکه در استقلال عملی نهفته است که عضویت در جامعه آن را ممکن می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۲۶).

۴. مبنای دین‌شناسی در اسلام

در منطق اسلام، هدف غایی دین، ساختن زندگی معقول و حیات طیبه است؛ دین، ابزاری برای نیل به اهداف دنیوی صرف نیست تا زندگی طبیعی مقدم فرض شود (محمدتقی جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۲۶؛ خمینی، ج ۱۹: ۲۸۴-۲۸۵). امام علی ۷ در این فراز از نهج‌البلاغه که می‌فرماید: این دین در دست بدکاران گرفتار بود، در آن، کار از روی هوس می‌راندند و به نام دین دنیا، را می‌خوردند^۱ (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)؛ بر نفی ابزارانگاری دین تأکید نموده و کسانی که دین را در خدمت هواهای نفسانی و مطامع دنیوی‌شان قرار می‌دهند، سرزنش می‌کند.

اسلام، به‌منابۀ نظام فکری جامع و کامل از طریق بیان نظام اعتقادی روشن، نیازهای درونی و فکری انسان را تأمین می‌نماید و از طریق ارائه طرح‌های قانونی و اقتصادی نیازهای جامعه را برطرف می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۷: ۵۰۷)؛ اما آنچه گیدنز از اسلام به‌عنوان یک دین، دریافته مانند سایر ادیان جز انفعال و تأثیرپذیری از فرایندهای اجتماعی بیش نیست. دین در نظرگاه گیدنز، منشأ بشری دارد حال آنکه در قرآن کریم، دین به سرچشمه تشکیک‌ناپذیر توحید پیوند خورده که همان بعد آسمانی بودن دین است: آگاه باشید که دین خالص از آن خداست^۲ (سوره زمر: ۳)، و در ساحت اجتماع نیز به فطرت تغییرناپذیر انسانی مرتبط شده است: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار^۳ (سوره روم: ۳۰). در منطق اسلام، دین از جامعیت، فرازمانی و فرامکانی بودن برخوردار بوده و ملاک اصلی، حقانیت آن است و اگر هم در مواردی به کارکردهای این جهانی دین توجه شده یا به خاطر برگشت آنها به کارکردهای غایی دین است و یا برای سوق دادن انسان‌های معمولی به سوی دین است تا آنها را از این طریق متوجه خداوند کرده و در هیچ موردی، غرض تنها بهره‌مند شدن انسان‌ها از کارکردهای این جهانی دین و ماندن آنها در این جهان مادی و غفلت از جهان برتر نیست.

۱. «فَإِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ يَعْمَلُ فِيهِ بِالْهَوَىٰ وَ تَطَلَّبُ بِهِ الدُّنْيَا».

۲. «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ».

۳. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ».

نتیجه‌گیری تحقیق بر اساس مبانی گیدنز

گیدنز، تلاش ارزشمندی در بازنگری نظریه عرفی شدن دین انجام داده است. مباحث گیدنز در این باره را می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱. دین در اندیشه گیدنز، یک عمل انسانی می‌باشد که مهم‌ترین نقش آن، معنادار ساختن زندگی بشری است. هنگامی که انسان‌ها در زندگی‌شان با پدیده‌های چون مرگ، رنج و شر، مواجه می‌شوند زندگی برای آنها، معنای خود را از دست می‌دهد. دین با توان توجیه‌گری و مشروعیت‌بخشی خویش، همواره این عوامل را مهار و توجیه می‌کند و آن را با تفسیر هستی‌شناسانه مرتبط می‌کند. در این صورت، همه رویدادها در نظر انسان‌ها توجیه خاص خود را می‌یابند و ضرورت نیاز به دین توجیه می‌شود.

۲. دین در اندیشه گیدنز، به هیچ وجه جنبه الهی و ماورایی نداشته و کاملاً منشأ بشری دارد. در دیدگاه این نظریه پرداز، دین در زندگی انسان‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. سخن او این است که انسان‌ها در کنار تجربه‌های روزمره، تجربه‌های دیگری نیز دارند که به زندگی تعالی می‌بخشند. این نوع تجربه‌ها، تجربه دینی نامیده شده که انسان‌ها در طول عمر خود آنها را فرا می‌گیرند.

۳. گیدنز، با بررسی پیامدهای مدرنیته و نقد اندیشه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک (کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر) و نیز با عنایت به پیدایش جنبش‌های جدید دینی، چنین نتیجه می‌گیرد که دین در آستانه نابودی نیست و می‌تواند با مدرنیته هم‌زیستی داشته باشد، مشروط به آنکه تن به گفت‌وگو و بازاندیشی بسپارد.

۴. گیدنز، در روش پدیدارشناسانه خود به سادگی سخن از تأثیر تکثرگرایانه مدرنیته بر دین می‌راند؛ و آن را تعمیم می‌دهد و پلورالیسم را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما عملاً به چیزی جز رفتارهای دینی در کلیسا مثال نمی‌زند. وی در مطالعه دین، اطلاعات بسیار ناچیزی در مورد اسلام و کشورهای اسلامی دارد. گیدنز، معمولاً به آثار دیگران ارجاع داده است و به ندرت به طور مستقیم، غیر از مسیحیت را مطالعه کرده است. آنچه گیدنز از اسلام می‌داند، حاصل مطالعاتی است که خود و یا دیگران از چند کشور اسلامی به دست آورده‌اند. بر همین اساس، نتایج حاصل از مطالعات او بر کارکردهای اجتماعی سایر ادیان از جمله اسلام قابل انطباق نیست.

تحول نظریه پس از جایگزینی مبانی اسلامی

نتایج به دست آمده از نظریه گیدنز، چنانچه با مبانی اسلامی عیارسنجی شود، تغییر ماهیت پیدا می کند. مسأله اصلی گیدنز، بازنگری در نظریه دنیوی شدن دین در عصر مدرنیته بود. این مسأله پس از آن در اندیشه گیدنز، زمینه طرح یافت که جامعه شناسان کلاسیک، وقوع مدرنیته را چالشی برای دینداری در دنیای مدرن می دانستند. ظهور جریان ها و جنبش های دینی در سده اخیر سبب شد که گیدنز به نفی عرفی شدن رهنمون گردد. وی در تبیین نظریه جدید، تلاش قابل اعتنایی به خرج داده است، اما در مدل سازی و تحلیل نظریه در پارادایم جدید، به دلیل آنکه شناخت عمیق از جهان بینی اسلامی نداشته بدون آنکه خود متوجه باشد با لغزش های مبناشناختی مواجه شده است.

در حوزه معرفت شناختی؛ گیدنز حقیقت را امر غیر ثابت، غیر قابل شناخت و تابع فرایندهای اجتماعی می داند. در حالی که در نگرش معرفت شناسانه اسلام، حقایق و واقعیت های مختلف هستی، تشکیک ناپذیر و از طریق شناخت های حسی، عقلی، شهودی و وحیانی ممکن است. به تعبیر دیگر، غیر از عقل تجربی که گیدنز بدان تکیه دارد، ابزارهای دیگری نیز وجود دارد که نیل به معرفت را تسهیل می سازد.

در حوزه هستی شناختی؛ تحلیل های گیدنز در انحصار امور مادی است؛ اما در منطق اسلام، نظام هستی دایره وسیع تری دارد. ماده و معنا، توأمان ملاحظه می شود.

در حوزه انسان شناختی؛ گیدنز، شخصیت انسان را برساخته محیط اجتماعی می داند در حالی که در نگرش اسلام، انسان در محدوده هیچ نوع جبری اعم از اجتماعی - تاریخی - الهی محصور نمانده است. انسان دارای اختیار، آزادی و استعداد های قابل رشدی است که می تواند جهان دنیوی و اخروی و زندگی فردی و اجتماعی خود را بسازد.

در حوزه دین شناختی؛ گیدنز، با همسان نگاری و دریافت تلقی واحد از ادیان مختلف، دچار لغزشی شده که منشأ لغزش های بعدی گیدنز را نیز فراهم آورده است. دین در نظر گیدنز، صرفاً الهام بخش دنیای بهتر و انگیزه ای برای مخالفت با رنج واقعی است. اما در نگرش اسلام، دین برای دنیا و آخرت انسان سعادت آفرین است. گیدنز، راز اصلی نیاز بشر به دین را، احساس فقدان معنا در زندگی به دلیل مواجهه با جهان اجتماعی بی نظم دانسته و ابعاد الهی و نیازهای معنوی انسان را به فراموشی سپرده است. گیدنز، هم دین، و دینداری

را محصول تلاش انسان برای نظم‌بخشیدن به جهان معرفی کرده است؛ حال آنکه در اندیشه اسلامی، معنابخشی به جهان یکی از زمینه‌های دین‌ورزی است، نه عامل اصلی و حتی مهم‌ترین آن. در حقیقت، عامل اصلی دین‌ورزی در درون خود انسان نهفته است و آن نیاز حقیقی و واقعی انسان به کمال و سعادت است. بنابراین می‌توان گفت، ما اصل معنابخشی دین را قبول داریم اما این نکته را مطابق آموزه‌های اسلامی اضافه می‌کنیم که فطرت خدادادی تعبیه‌شده در درون انسان، منشأ دینداری است؛ یعنی خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کرده که به‌طور ذاتی و تکوینی به دین گرایش دارد و تأمین اقتضائات وجودی او نیز از همین طریق ممکن است.

در حوزه روش دین‌شناختی؛ گیدنز، ابتدا می‌کوشد با توسل به روش پدیدارشناسی، حقانیت را از دین بازستانده، آن‌گاه به بررسی کارکردهای دین بدون بررسی صدق و کذب گزاره‌های آن پردازد. در حالی که توجه به حقانیت ادیان در آموزه‌های اسلامی به‌ویژه آیات و آموزه‌های قرآن بسیار حائز اهمیت است. ملاک توصیه و تمسک به دین اسلام، حقانیت و جامعیت آموزه‌های آن است. هم‌چنین گیدنز، دنیوی‌شدن را در گستره همه ادیان به بررسی گرفته، در حالی که دنیوی‌شدن بیشتر یک پدیده دینی و تحول تاریخی در جهان غرب و ناشی از ضعف ذاتی دین مسیحیت است؛ آن را نمی‌توان به همه ادیان تعمیم داد. سرنوشت هر دینی باید متناسب با فضای تأثیرگذار پیرامون آن، موقعیت‌شناسی گردد.

هم‌چنین نفی دنیوی‌شدن دین در منطق گیدنز، به معنابخشی دین به زندگی مادی، بنیادگرایی و ظهور جنبش‌های نوین دینی، مدلل شده است حال آنکه راز بقاء دین در آموزه‌های اسلامی، به خطاناپذیری، جامعیت آموزه‌ها، انطباق با فطرت، پاسخگو بودن دین به نیازهای توأمان دنیا و آخرت انسان و ...، تفسیر و تبیین گردیده است.

نگاه تقلیل‌گرایانه گیدنز به دین، زائیده فرهنگ سودمندی اشیاء است و از این منظر، دین در حد ابزاری برای ساماندهی زندگی مادی دنیامدار، نگرسته می‌شود حال آنکه دین در آموزه‌های اسلامی، تنها ابزار نیست بلکه راه و طریقه نیل به سعادت دنیا و آخرت انسان است.

کتابنامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. برگر، پیترا و توماس لاکمن (۱۳۸۰)، افول سکولاریسم، ترجمه: افشار امیری، تهران: نشر نگاه.
۲. _____ بریجیت برگر و هاستفرید کلنر (۱۳۸۱)، ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی، ترجمه: محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۳. بروس، استیو (۱۹۶۶)، پارادایم سکولاریزاسیون، ترجمه: امیرغلامی، شهر؟؟؟، ناشر؟؟؟.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۷۷)، «اقتراح در باره سنت و تجدد»، مجله نقدونظر، شماره ۱۸-۱۷.
۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶)، فلسفه دین، تدوین: جمعی از نویسندگان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۷)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۷۷)، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا؛ قم: نشر اسراء.
۱۰. خاتمی، محمود (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نشر معارف.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .:
۱۳. دانیل پالس (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباب دین، ترجمه و نقد: محمدعزیز بختیاری، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .:
۱۴. رجبی، محمود (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی .:
۱۵. رحیم‌پور ازغدی، حسن (۱۳۷۸)، عقلانیت، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران: انتشارت علمی.
۱۷. زمانی، شهریار (۱۳۸۱)، ماجرای معنویت در دوران جدید؛ از گالیه تا فروید، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: نشر صراط.
۱۹. سید قطب (بی تا)، عدالت اجتماعی، ترجمه: سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی.
۲۰. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی‌شدن، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۲۱. _____ (۱۳۸۱)، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، چاپ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۲ق)، فلسفتنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، قم: انتشارات معارف.
۲۵. کسل، فیلیپ (۱۳۸۷)، چکیده آثار آنتونی گیدنز، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
۲۶. گروهی از مؤلفین (۱۳۸۱)، مدرنیته، روشنفکری و دیانت، تهران: دانشگاه علوم اسلامی.
۲۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، دورکیم، ترجمه: یوسف اباذری، تهران: خوارزمی.
۲۸. _____ (۱۳۸۴)، فراسوی چپ و راست، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۲۹. _____ (۱۳۸۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن چاوشیان، ویرایش چهارم، تهران: نشر نی.
۳۰. _____ (۱۳۷۷)، پیامدهای مدرنیته، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
۳۱. _____ (۱۳۸۷)، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۳۲. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۸۱)، مدرنیته، پست مدرنیته، و عقلانیت اسلامی مدرنیته، روشنفکری و دیانت، به اهتمام: سیدمجید ظهیری، مشهد: آستان قدس رضوی.

۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، آموزش فلسفه، تهران: نشر بین الملل.
۳۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.
۳۵. همیلتون، ملکم (۱۳۷۳)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران: نشر صدرا.

ساحت اجتماعی سکولاریسم

محمد کاظم کریمی*

چکیده

این نوشتار که درصدد پاسخ‌گویی به پرسش چگونگی تأثیر سکولاریسم بر ساحت اجتماعی بشر است، با اذعان به تأثیر سکولاریسم به‌مثابه یک تفکر بر ابعاد و ساحت‌های مختلف حیات بشر، چگونگی و میزان تأثیرگذاری آن بر ساحت اجتماعی را به روش توصیف و تحلیل، مطمح نظر قرار داده است. ساحت اجتماعی مشتمل بر عناصر و زمینه‌های مختلفی از جمله ساختار و نهادهای اجتماعی، اخلاق و ارزش‌های اجتماعی، قوانین و قواعد اجتماعی، رفتارها و روابط اجتماعی، برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی و جنبش‌ها، گروه‌ها و آیین‌های جدید می‌باشد که نوع تأثیرگذاری سکولاریسم بر هر یک از آنها متفاوت بوده و با توجه به غرض اصلی این تفکر که بی‌اثر ساختن و در نهایت زدودن دین از عرصه حیات اجتماعی بشر است، مشخص شد که با فقدان آموزه‌های دینی، این عرصه در چنبره تفکر عرفی‌گرایی به تنگنا افتاده و به تدریج زمینه‌های نفوذ و جریان دین در حیات فردی و اجتماعی بشر سد از بین می‌رود.

کلیدواژه‌ها

سکولاریسم، روابط اجتماعی، برنامه‌ریزی اجتماعی، ارزش‌های اجتماعی، نهادهای اجتماعی.

مقدمه

دوره تجدید حیات اروپا یا نهضت اصلاح دینی را که از حدود سده ۱۴ میلادی آغاز گردید باید خاستگاه تحولات علمی، فکری، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی عمیق در جهان معاصر به‌شمار آورد که به تدریج دامنه آن به جوامع مختلف بشری سرایت پیدا کرد و این جوامع را در پیوستن و همراه شدن با آن، یا بازپس زدن و مقاومت در برابر عناصر و آموزه‌های آن، دچار فراز و نشیب بسیار کرد.

اصلی‌ترین ارمغان این نهضت، طی حدود چهار قرن اخیر آن، چیزی است که بعدها به نام «مدرنیته» بر زبان‌ها افتاد و مستلزم تجدیدخواهی و نوگرایی در همه عرصه‌ها و ابعاد حیات بشری اعم از فکری، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بوده است.^۱ آنچه به مدرنیته به‌عنوان یک مفهوم اساسی در ادبیات نظری اروپا و آمریکای شمالی (غرب) هویت و قوام بخشید، عناصری چون عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، انسان‌گرایی، فردگرایی، دنیاگرایی، آزادی، برابری، دموکراسی و سرمایه‌داری بوده است. این عناصر به تدریج آثار و نتایج خود را در قالب مکاتب و اندیشه‌های اجتماعی برای تحقق آرمان‌های مدرنیته به بار نشاناد و لذا نحله‌های فکری مختلف در عرصه حیات اجتماعی سر بر کشید. روشنگری، لیبرالیسم، ناسیونالیسم، راسیونالیسم (رشنالیسم)، پوزیتیویسم، اومانیزم، سکولاریسم، و... میوه‌هایی هستند که بر شاخه‌های آن رویدند و هر یک ریشه در یکی از آن عناصر داشته و بعدها خود به عرصه‌های مختلف تسری یافته و منشأ طرح اندیشه‌های جدید گردیدند.

سکولاریسم، بنیادی‌ترین آموزه مدرنیته است که همسو با تحقق آرمان مدرنیته در بعد هستی‌شناسی، پا به عرصه وجود گذاشت و با رویکردی انسانی و این‌جهانی، بریدن انسان از آسمان و جست‌وجوی نیازش در این جهان را مطالبه کرد. این رویکرد، آسمانیان را سزاوار دخل و تصرف در امور عالم ندانسته و عقل بشری را جایگزین مناسبی برای سامان‌دهی امور عالم معرفی کرد و بدین سان، چشم به آسمان داشتن را نه فقط امر غیرضروری؛ بلکه بیهوده و نه تنها بیهوده؛ که **مطعون** و از نگاه او مورد غضب است! چراکه کلید حل

۱. منظور از تجدد و مدرنیته، فرایندی است که از سده شانزدهم به تدریج در اروپا آغاز شد و با ایجاد تحولاتی ژرف، شرایط امروزی کشورهای سرمایه‌داری غرب را محقق ساخت (سریع‌القول، ۱۳۷۱: ۶۱-۶۲).

مشکلات بشر را در دستان خودش جست‌وجو کرده و با وجود آن، به استغناى وی از پی چیز دیگر بودن، حکم جاری ساخته است.

سکولاریسم، دارای ساحتی است و آموزه‌هایش را با جدیت در هر یک از این ساحت پیگیری می‌کند. در ساحت الهیات؛ سکولاریسم بر عدم ارتباط دین و دنیا و بریدن انسان از ماورا و بی‌نقش بودن باورها و آموزه‌های دینی در زندگی روزمره انسان اصرار دارد. طبعاً در این صورت، هر چند سکولاریسم به صورت مستقیم به نفی دین مبادرت نمی‌ورزد، اما به دخالت‌ندادن آن در اداره و سامان‌دهی امور دنیوی انسان نظر دارد. در ساحت سیاست؛ سکولاریسم به بی‌ارتباطی دین از سیاست و حاکمیت از مذهب حکم می‌کند و دولت از این که مشروعیت و اهداف سیاسی‌اش را بر حسب دین تعریف کند، نهی شده است.

در ساحت اجتماع؛ سکولاریسم به انقطاع رابطه دین و آموزه‌های آن در شکل‌گیری روابط اجتماعی انسان‌ها توصیه می‌کند. فرهنگ جامعه سکولار منقطع از عناصر معنوی و روحانی است. ارزش‌ها، بریده از آسمان و با معیارهای عرفی و انسانی تعیین می‌گردند و بدین سبب، آموزه‌های دینی در شکل‌گیری قواعد اجتماعی و رفتارهای منبعث از آنها، فاقد نقش‌اند. در این ساحت، مدعای اصلی سکولاریسم آن است که بشر به دلیل بهره‌مندی از قدرت تفکر و بلوغ عقلانیت، بی‌نیاز از ارجاع و استناد به مراجع دینی برای اداره جامعه است و بدون دخالت دین نیز توان مدیریت امور جامعه خود را داراست.

به هر روی، اصلی‌ترین نمود نهضت اصلاح دینی در حیات اجتماعی جامعه غربی، اتخاذ موضع در برابر کلیسا و به دنبال آن کنار گذاشتن دین از عرصه حیات اجتماعی بوده است و بدین سان زمینه شکل‌گیری و گسترش تفکر سکولاریسم در مغرب‌زمین مهیا گردید. آنچه ضرورت پرداختن به این موضوع را امروزه موجه می‌سازد، توجه‌دادن به این نکته است که سکولاریسم به مثابه یک تفکر، علی‌رغم پیشینه طولانی در جوامع غربی، ولی همچنان دارای نفوذ و اثر است و ارکان حیات دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، علمی، و حقوقی جوامع اسلامی را تهدید می‌کند و به دلیل ضعف عملکرد دستگاه‌های فرهنگی و دینی این جوامع، تسخیر فکر و روح جوانان کشورهای اسلامی را آماج حرکت خود قرار داده است.

مفهوم‌شناسی

سکولاریسم

سکولاریسم از ریشه لاتین سکولوم (Saeculum) به معنی قرن، سده و زمان حاضر، در برابر ابدیت و جاودانگی (وایسکر، ۱۳۷۵: ۳۷) است. در زبان فارسی به معانی متعددی مانند گیتی‌باوری (آشوری، ۱۳۷۴: ۳۳۳)، این جهان‌باوری (همان)، دین‌گریزی (همان)، گیتی‌گرایی (سکولاریسم و فرهنگ، ۱۳۷۵: ۱۸)، دنیاپرستی (همان) و عرفی‌شدن (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۵۸) به کار رفته است و در زبان و لغت عربی معادل علمانیت (به کسر عین) به معنی علمی کردن یا علمانیت (به فتح عین) به معنی عالمی و دنیوی بودن به کار می‌رود (ضاهر، ۱۹۹۳: ۳۷-۳۸ و العظمه، ۱۹۹۸: ۸-۱۷).

اما با توجه به این که لغت «عرفی» در فرهنگ ما تقریباً معادل لغت secular در فرهنگ مسیحی است و همان نسبت را با امور قدسی و دینی دارد که این واژه در انگلیسی با معادل‌های خود دارد، و نیز پسوند «گرایی» در زبان فارسی که بیانگر نوعی گرایش است، نوعاً برای لغاتی با پسوند ism مناسب است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۵۷ و ۵۸)، به نظر رسید واژه «عرفی‌گرایی» معادل مناسب‌تری برای این واژه است. با این توضیح که این واژه، ناظر به بعد معرفت‌شناسی و اجتماعی-سیاسی سکولاریسم بوده و هرچند اطلاق آن دارای موافقان (همان) و مخالفانی (دیالمه، ۱۳۹۳) است، ولی به دلیل غلبه کاربرد آن توسط صاحب‌نظران این حوزه، خالی از وجه نیست و با اندک تسامح می‌توان از ملاحظات یا مخاطرات نسبی آن - که بیشتر ناظر به غفلت از ابعاد هستی‌شناسی یعنی تقابل آن با امور قدسی و معنوی است - چشم‌پوشی کرد.

دین

مقصود از دین در این جا به طور خاص، دین منزل از طرف خداوند به واسطه انبیای عظام است که نمونه کامل آن دین اسلام است که آموزه‌های آن بر منابع اصیل وحی و عقل استوار گردیده و به دلیل اصالت و قوت منابع و مبانی آن، قدرت رقابت با اندیشه‌های روز دنیا را دارد.

مقومات عرفی گرایبی

عرفی گرایبی واجد برخی مؤلفه‌ها، عناصر یا مقومات است که با فراهم آمدن آنها، این مفهوم شکل و عینیت می‌یابد. به‌طور طبیعی هر یک از این مقومات از منظر خاصی، کارکردهای دین را مطمح نظر دارند تا آن را به‌عنوان رقیب اصلی خود از حیات اجتماعی جامعه خارج سازند:

۱. عقلانی‌شدن

مقصود از عقلانی‌شدن، فرایندی است که طی آن منابع مشروعیتی این جهانی به جای منابع سنتی دینی قرار می‌گیرند و دو عنصر «عقل» و «عقلانیت» در شکل‌گیری این فرایند، نقش اصلی ایفا می‌کنند. عقل، قوه فهم و تشخیص بشری در برابر دیگر منابع فهم مانند وحی و سنت است و عقلانیت کاربست عقل در سامان زندگی فردی و اجتماعی و بسنده کردن به فهم متعارف بشری برای تشخیص و تعیین سرنوشت انسان‌ها و داوری درباره امور و پدیده‌های عالم، فارغ از هرگونه امر فوق‌طبیعی است. به هر روی، عقلانی‌شدن از اختصاصات عرفی گرایبی به‌شمار می‌رود و چنان‌که گوی‌روشه یادآور شده است در وضعیت عقلانی‌شدن جامعه، انگیزه‌های فردی و اجتماعی مبتنی بر الزامات دینی تضعیف شده و در عوض، اخلاق مبتنی بر خواسته‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. در این جوامع، انسان‌ها در اعمال فردی و جمعی نسبت به جوامع دینی کمتر به‌وسیله انگیزه‌ها و مجازات‌های فوق‌طبیعی، نظیر میل به رستگاری ابدی، ترس از ارواح و تسلیم عنایت الهی وادار به عمل می‌شوند. انسان، حیات دنیوی، رفاه فردی و جمعی فی‌نفسه و مستقل از هر وابستگی به یک نظام‌بندی فوق بشری، مقصود و مطلوب است (روشه، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

باید یادآور شد که در انحصار معنای عقل و عقلانیت به سطح سکولار آن، باید با تسامح برخورد کرد؛ چراکه این مسئله، خود نوعی تبلیغ و موجه‌سازی آن تلقی می‌شود و مقابل آن را به بی‌خردی متهم می‌سازد، حال آنکه نگاه قدسی و معنوی به عالم‌داشتن، منافاتی با عقلانیت ندارد و در این نگاه، عقل، خود وسیله شناخت و معیار داوری درباره بسیاری از موضوعات است و علم ارزنده‌ترین محصول آن است.

۲. خصوصی شدن دین

مبانی سکولاریسم امروزه به صورت قوانین چندلایه در ساحات مختلف اجتماع و سیاست ریشه دوانده و تمایزپذیری دین را مطالبه جدی خود ساخته است؛ آن چنان که با محدود ساختن دین به امر خصوصی و دل‌بستگی شخصی، و ممانعت از بروز و ظهور نمادهای دینی در عرصه حیات اجتماعی، شکل نهادی به خود گرفته است.

خصوصی شدن دین، که از آن با تعابیری مانند شخصی شدن یا درونی شدن دین نیز یاد می‌شود، سعی در القای این امر دارد که عدم حضور دین در عرصه اجتماع هم نفع دین و هم نفع جامعه را به همراه دارد. نفع دین از آن جهت است که با کنار گذاشتن دین از عرصه حیات جامعه و حکومت، خطای متولیان دینی به پای دین نوشته نمی‌شود و نفع جامعه نیز به این است که افراد در تشخیص و حل نیازها و مسائل جامعه، خود بهتر می‌توانند چاره‌اندیشی کنند (سروش و دیگران، ۱۳۸۴: ۴۴).

بدین سان، سکولاریسم که به ظاهر صورتی غیر از آتئیسم و الحاد از خود به نمایش می‌گذارد، درصدد است تا دین را به عنوان یک رابطه معنوی قلبی و شخصی میان انسان و خدا معرفی کند و غیر از این رابطه، یعنی روابط اجتماعی باید توسط عقل و علم تشخیص داده شود و قانون‌گذاری نیز از طریق دموکراسی صورت گیرد (نویسنده و سال، فرهنگ و سکولاریسم: ۱۵).

۳. عصری شدن دین

جامعه سکولار، جامعه‌ای است که در آن حقیقت ثابت وجود ندارد و حقایق، توسط اعضای جامعه ساخته می‌شوند. از این رو، به اقتضای ضرورت هر عصری، ممکن است حقایق متفاوت وجود داشته باشد. یکی از اختصاصات عصر جدید، تغییر نگاه بشر به موجودات عالم و مبدأ و منتهای آنها بوده است. طبیعت که تا پیش از این، آیت و نشان قدس و مظهر جمال پروردگار بود، به موجودی بی‌جان که باید به تصرف و تملک انسان درآید، تنزل یافته است. به ویژه با محدود شدن علم و دین در حدود فهم بشر، دیگر زمان و مکان و تلقی قدسی‌انگارانه از آنها جایگاهی ندارد و همه چیز باید بر محور تاریخ و درک تاریخی بازخوانی گردد. با این تلقی، همه چیز می‌بایست عصری شود و صورتی متناسب با

زمان جدید پیدا کند و بدین گونه سایه سکولاریسم در همه جا مستولی می‌گردد. از همین روست که گفته شده است سکولاریسم وقتی در جان یک دیندار سکنا گزید، او را به بی‌دینی نمی‌خواند، بلکه تلقی دینی او را با مسلمات عصر تطبیق می‌دهد (همان: ۱۰).

۴. بشری‌ساختن دین

هرچند این رویکرد به نحو مستوفا در اندیشه‌های اجتماعی‌اشراپ گردیده است، اما بیشتر از همه، دیدگاه مارکس در این زمینه قابل توجه است. مارکس، با تقلیل نیازهای اساسی انسان به حد نازل آن یعنی نیازهای مادی، ارجاع روابط اجتماعی و نظام‌های فکری به دوره‌های تاریخی و تقلیل روابط اجتماعی به رابطه تولید اقتصادی که مردم از طریق اشتراک در زندگی اقتصادی با یکدیگر برقرار می‌کنند و متفرع‌ساختن مقولات فکری بر آنها، به هیجان این امر دامن زده است.

به نظر مارکس، «نیروی محرک تاریخ را نباید در هیچ‌یک از عوامل فرابشری مانند مشیت الهی یا روح عینی جست‌وجو کرد، بلکه انسان‌ها، خودشان تاریخ‌شان را می‌سازند و آنان ضمن دگرگون‌ساختن طبیعت، خودشان را نیز تغییر می‌دهند» (کوزر، ۱۳۸۳: ۹۰). او از یک سو ابراز می‌دارد که «جست‌وجوی خورد و خوراک کافی و سرپناه و پوشاک، هدف‌های اصلی انسان در سپیده‌دم تاریخ بشر بودند و اگر ساختمان پیچیده جامعه نوین را بشکافیم، درمی‌یابیم که این هدف‌ها هنوز هم در کانون کوشش‌های انسان کنونی جای دارند» (همان: ۷۶) و از سوی دیگر، اصرار دارد که «افکار و مقولات فکری، درست بسان آن روابطی که بیانگر این افکارند، جاودانه نیستند، بلکه این‌ها فراورده‌های گذرا و تاریخی‌اند» (همان). از نظر او، «تمام روابط تولیدی، یعنی روابطی که انسان‌ها ضمن کاربرد مواد خام و فنون موجود برای دستیابی به هدف‌های تولیدی‌شان با یکدیگر برقرار می‌سازند، همان بنیادهای واقعی‌اند که روساختار فرهنگی کل جامعه بر روی آنها ساخته می‌شود» (کوزر، ۱۳۸۳: ۷۸).

پیامدهای عرفی‌گرایی

توجه به رابطه «دین» و «زندگی» از محورهای کلیدی در شناخت موضوع عرفی‌گرایی

است. دین، عنصری تأثیرگذار در همه ابعاد حیات انسانی و وقایع اجتماعی است. انسان‌ها برای دین اهمیت زیادی قائلند و در امور مهم زندگی خود از دین مدد می‌جویند. برای دین از جان خود مایه می‌گذارند و برای آن، قربانی و نذر و نیاز می‌کنند. در طول تاریخ برای دین حتی جنگ‌های خونین اتفاق افتاده و در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد.^۱ چنان‌که امروزه بخش عمده‌ای از جنگ‌ها و ستیزه‌های منطقه‌ای همانند داعش، یمن، وهابیت، بوکوحرام، القاعده، طالبان - صرف‌نظر از اغراض سیاسی آنها - با محوریت یا دست‌کم با چاشنی دین و باورهای دینی است. بخش عمده‌ای از تعارضات و کشمکش‌ها در عرصه بین‌الملل، به روابط و مناسبت‌های بین‌الدیانی بازمی‌گردد. بسیاری از مناسک در میان اقوام و قبایل ریشه در باورهای دینی دارد. شکل‌گیری حلقه‌های معنوی و عرفانی، گروه‌های فرقه‌ای و مانند آن با توجیه و لعاب دینی صورت می‌گیرد.

بدین‌سان، دین، نقش برجسته و غیرقابل‌انکاری در حیات اجتماعی انسان‌ها داشته و زیستن به اقتضای دین، مطالبه جدی جامعه دینداران است و با وجود چنین تأثیرگذاری‌هایی، کنار گذاشتن دین از عرصه حیات اجتماعی بشر، بدون پیامدها و آثار پیدا و پنهان نخواهد بود.

در برابر، عرفی‌گرایی که به معنی تغییر مرجعیت معرفتی از دین به فهم عرفی و عادی بشر است، مدعی است که انسان‌ها از چنان بلوغ و ظرفیتی بهره‌مندند که می‌توانند فارغ از تعلقات دینی خود، به اصلاح امور زندگی خود مبادرت ورزند و در این صورت توفیقات بیشتری پیش روی آنان خواهد بود. از این‌رو، با توجیه سامان بهتر امور جامعه و حفظ منزلت امور دینی، به کنار گذاشتن دین و نهادهای متعلق به آن از دخالت در اداره امور جامعه بشری توصیه می‌کند.

۱. برای نمونه کوکلوکس کلان‌ها در ایالات متحده، گروه‌هایی بودند که سیاه‌پوستان را انسان‌هایی پست و حقیر می‌شمردند و با توسل به اعمال غیراخلاقی آنان را در آتش می‌سوزاندند یا آنها را به دار می‌آویختند یا شمع آجین‌شان می‌کردند (رامین و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۴۸۷) یا جنگ‌های صلیبی که بالغ بر هشت جنگ و از سال ۱۰۹۶ تا ۱۲۷۲ میلادی در حدود دویست سال میان مسیحیان اروپایی و مسلمانان صورت گرفت و آثار تخریبی آنها و ویرانی سرزمین‌ها بر مسلمانان زیان فراوانی وارد کرد (عادل، ۱۳۸۶، ج ۱۱: ۱۵۹) (مقاله جنگ‌های صلیبی) و نیز مراجعه شود به نامه امام باقر ۷ درباره آن‌چه در دوره بنی‌امیه و بنی‌مروان بر شیعیان به جرم شیعه‌بودن گذشت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۴۳-۴۴).

واقعیت آن است که معنای متفاهم از مفهوم «زندگی» در جامعه امروزین غرب، نوعاً منحصر در عالم طبیعت و بر مبنای آزادی در ایشباع غرایز طبیعی و رسیدن به حداکثر سود در موقعیت‌های اجتماعی است. طبعاً چنین نگرشی به زندگی، از هرگونه احساس تعلق به بینش و باور خاص یا جست‌وجوی اهداف کمال‌طلبانه و احساس تکلیف و التزام نسبت به مبدأ و معاد یا تخلق به آرمان‌های اخلاقی تهی است. در چنین جامعه‌ای، دین تنها به‌عنوان رابطه‌ای معنوی و شخصی بین انسان و خدا و دیگر حقایق فوق‌طبیعی تعریف می‌گردد، بدون آنکه دارای کمترین نقش در زندگی دنیوی بشر باشد. حال آنکه در دیدگاه اسلام، جهان آفرینش دارای هدف است و زندگی انسان به‌تبع، دارای هدف و غایت است و مراتب وجودی او از مسیر و معبر زندگی این جهانی به سعادت و کمال می‌رسد و هدف غایی از خلقت انسان، اتصال به کمال مطلق و بهره‌مندی از سعادت واقعی در سایه‌سار آن است. بدین‌سان، آغاز این زندگی از خدا و پایانش نیز به او ختم می‌شود و به حیات این جهان، تنها به‌عنوان گذرگاهی برای رشد و کمال معنوی، و نه هدف غایی، نگریسته می‌شود.

فرجام جدایی افکنی میان دین و دنیا که مطالبه جدی عرفی‌گرایی است، در نهایت به این جا ختم می‌شود که توجه انسان‌ها به امور دنیوی به دلیل ملموس بودن، درگیری مستقیم، سهل‌الوصولی و احساس ضرورت عینی و فعلی داشتن، بیشتر خواهد بود و در برابر، توجه به امور دینی به دلیل مشقت ابتدایی نهفته در ذات تکلیف و عدم احساس فعلی و عینی بودن، کنار گذاشته می‌شود و این در واقع همان چیزی است که مورد نظر برنامه‌ریزان این تفکر بوده است. اگر پیشینیان از طریق جنگ با دین، نتوانستند دین را از صحنه اجتماع و عمل آدمیان خارج کنند، اینک با ترفند به‌ظاهر موجه جدایی افکنی میان امور دینی و دنیایی، به آسانی به مقصود خود دست یافته‌اند و آن‌چنان از این ترفند خود کسب رضایت می‌کنند که سوت پایان آن را نیز به صدا درآورده‌اند و خود سخن از پایان آن می‌گویند؛ چنان‌که گویی دیگر نیاز به پرداختن به این پروژه وجود ندارد و چنان وانمود می‌کنند که هر نوع پرداختن به این موضوع به‌منظور چاره‌جویی برای درمان مشکل آن، امری مندرس و عبث است که تضييع وقت گوینده و شنونده، و نویسنده و خواننده را در پی دارد (راستی‌تبار و دیگران، ۱۳۹۳: ۴۴۴).

حال آن که امروزه سکولاریسم به عنوان بنیان هستی‌شناسی تمدن جدید غرب، بر تمام جنبه‌های زندگی جامعه از قبیل علمی، اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی تأثیرگذار است و تا عمق لایه‌های پنهان جامعه نیز رسوخ یافته است و این پایان، هیچ‌گاه به معنی بازگشت به گذشته و برقراری آشتی میان دین و دنیا نخواهد بود، بلکه بدان معنی است که همه آرمان‌ها و اهداف این پروژه با توفیق تحقق یافته و دیگر نیاز به تبیین بیشتر و یا واکاوی ابعاد و زوایای آن وجود ندارد و ادعای پایان آن تنها تذکاری برای به‌هنگام‌سازی نظریه‌های غیردینی شدن پیشینیان است.^۱ به سخن دیگر، اگر هم سکولاریسم به مثابه یک تفکر را پایان یافته تلقی کنیم، از سکولاریزاسیون به عنوان یک فرایند که همه ارکان حیات اجتماعی را فراگرفته است، نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

ساختار و نهادهای اجتماعی

سکولاریسم چه تأثیری بر کارکرد نهادهای اجتماعی دارد و کارکرد نهادهای اجتماعی چگونه به جریان یافتن سکولاریسم در جامعه کمک می‌کند؟ در زمره پرسش‌هایی است که درباره رابطه ساختار جامعه و نهادهای اجتماعی با سکولاریسم مطرح است. نهاد، شبکه‌ای از روابط اجتماعی است که استقرار یافته و مورد قبول عموم اعضای جامعه واقع شده است، آن‌چنان که فرد تازه‌وارد به آسانی آن را می‌پذیرد و عمل می‌کند. نهاد دین یعنی شبکه روابط دینی نهادینه شده و قالب یافته که مورد پذیرش اعضای جامعه واقع گردیده است. هرچند چنین روابطی، ممکن است هم در جامعه دینی و هم در جامعه سکولار وجود داشته باشد، اما تفاوت‌شان این است که در جامعه سکولار این روابط، از محدوده اخلاق و آداب عبادی فراتر نمی‌رود، حال آن‌که در جامعه دینی همه عرصه‌های اجتماعی، اعم از اقتصاد، سیاست، خانواده و تعلیم و تربیت، تحت نفوذ آموزه‌های دین قرار دارند. در مقابل، «عرفی‌گرایی نهادی، فرایندی است که نهاد دینی از برتری طلبی و زیاده‌خواهی‌های فرانهادی خود دست برمی‌دارد و از فشار آوردن بر نهادهای دیگر خصوصاً نهاد سیاسی برای تحمیل خواسته‌های خود امتناع می‌ورزد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۲۵).

۱. به عنوان شاهدی بر این ادعا ر.ک: (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷: ۱۹ و ۲۰).

پرسش قابل طرح در این جا این است که هرچند دین برای هدایت انسان‌ها و گسیل دادن آنها به زندگی مطلوب فرستاده شده است و بدون شکل‌گیری و بقای اولیه حیات اجتماعی، وجود و انزال دین نیز میسر نبوده است، اما آیا دین را باید به‌عنوان یک نهاد در کنار دیگر نهادهای اجتماعی تلقی کرد که دارای وظیفه‌ای خاص است، یا این که دین ماهیتی فرانهادی دارد و نهادهای جامعه باید در انجام مسئولیت‌های خود به اصول و ضوابط آن پای‌بند باشند؟ پاسخ آن است که دین، زمانی به‌عنوان برنامه جامع برای حیات و سعادت جامعه دارای نقش است که فراتر از نقش‌ها، ساختارها و نهادها مورد توجه قرار گیرد تا به‌عنوان روح حاکم بر بنیاد نقش‌ها، ساختارها و نهادهای اجتماعی شناخته شده و آنها را در تحقق اهداف جامعه مدد رساند. بدین سبب گفته می‌شود دین نه یک نهاد، که جایگاهی فرانهادی دارد و بر دیگر نهادهای جامعه، اشراف دارد و آنها را در سیطره نفوذ و قدرت خود قرار می‌دهد.

در جامعه مبتنی بر تفکر سکولاریستی، کارکرد نهادهای اجتماعی مانند خانواده، آموزش و پرورش، اقتصاد و حکومت به جای توجه به احیا و تقویت آموزه‌ها، شعائر و مناسک دینی در بین اعضای خود، به سمت جدایی‌افکندن میان موضوعات و مباحث دینی و دیگر اقتضائات فردی و اجتماعی اعضا سوق داده می‌شود و بدین سان برای تربیت دینی اعضای خود نه تنها فضایی ایجاد نمی‌کنند، بلکه از پرداختن به آن طفره می‌روند و با تمسک به انواع توجیحات، به موجه‌سازی آن مبادرت می‌ورزند.

نهاد خانواده، از تأثیرگذارترین نهادها در جامعه است اما این نهاد در جامعه مدرن به دلیل غلبه تفکر سکولاریستی، در انزوای قرار گرفته است. در این جوامع، هر چند به لحاظ حقوقی با عناوینی چون حمایت از خانواده و به‌ویژه حمایت از زنان و کودکان، به وضع قوانینی مبادرت ورزیده‌اند، اما این حمایت‌ها چیزی جز متلاشی ساختن خانواده به همراه نداشته است. از سوی دیگر، با قانونی‌سازی آزادی روابط جنسی توسط دولت‌ها، نهاد خانواده بیش از پیش تضعیف گردیده تا آنجا که خانواده آرام‌آرام از گسترده به هسته‌ای؛ از هسته‌ای، به خانواده بدون فرزند؛ از خانواده بدون فرزند به خانواده تک‌سرپرستی و سرانجام امروزه خانواده همجنس‌بازی و یا ازدواج سفید، همگی نشانه‌های اضمحلال بنیان خانواده در این جوامع است.

عطف توجه به دین به عنوان رقیب نهادهای دیگر، گذشته از این که موجب کنار گذاشتن دین و به عهده گرفتن وظایف آن توسط نهادهای دیگر می‌گردد، به تدریج زمینه را برای خصوصی کردن آن فراهم می‌سازد؛ زیرا ورود نکردن دین به حوزه‌های نهادین جامعه، موجب به محاق رفتن دین و کنج انزواگزیدن به عنوان امری شخصی تلقی می‌گردد که از دخالت در امور اجتماعی جامعه بازداشته شده است. هر چند نباید وقوع چنین اتفاقی چندان دور از انتظار باشد؛ زیرا ادبیات چنین رویکردی، بسی پیش از این در گفته‌ها و نوشته‌های متفکران غربی تولید و برنامه‌ریزی گردیده بود و این چنین، پروژه خصوصی سازی و فردی سازی دین کلید خورده و مقدمات حذف نهاد دین به منزله تجلی جمعی تعلقات دینی افراد، از عرصه حیات اجتماعی فراهم گردید.

چنان که دور کیم از طریق تفکیک امور و پدیده‌ها به مقدس و غیر مقدس و تعریف دین به امر مقدس، امکان جمع میان دین و دنیا را تلاشی بیهوده معرفی می‌کند. از نگاه دور کیم، دین در اصل یک پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می‌دهد و معتقد است خدایانی که انسان‌ها به صورت دسته جمعی می‌پرستند، تجلی‌های قدرت جامعه‌اند. این قدرت چندان از وجود انسان‌ها فراتر می‌رود که آنان برای متصور ساختن آن، باید معنای مقدس به آن دهند (کوزر، ۱۳۸۳: ۱۹۸). بخش اعظم کتاب صور ابتدایی حیات دینی دور کیم به تحلیل دقیق و جزء به جزء دین ابتدایی و به ویژه بررسی داده‌های مربوط به صورت‌های کیش‌ها و باورهای بومیان استرالیا اختصاص یافته است. در این کتاب، دور کیم بیشتر به روشن ساختن کارکردهای ویژه دین پرداخته است. هاری آلپر پژوهشگر دور کیمی، چهار کارکرد عمده دین را از نظر دور کیم به عنوان نیروی اجتماعی انضباط بخش، آرامش بخش، حیات بخش و خوشبختی بخش طبقه بندی کرده است (همان: ۲۰۰).

ویلسون نیز از کاهش دینداری در دنیای جدید به سبب فاصله‌ای که میان امر مقدس و عرفی پدید می‌آید، یاد می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۲۷). در همین باره ویل دورانت می‌نویسد: «تغییر نهاد دین به نهاد دنیوی نتیجه انقلاب صنعتی است؛ زیرا از این زمان به بعد است که تعلیم و تربیت که روزی در اختیار دین بوده، به انسان‌هایی واگذار شد که نه به دین اعتقاد دارند و نه بدان احترام می‌گذارند و آموزش‌های عالی در اختیار دانشمندان و تاجران قرار گرفت» (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۱۱).

اخلاق و ارزش‌های اجتماعی

سکولاریسم طبق مبانی معرفتی خود، ارزش‌هایی را در جامعه ترویج می‌کند که به اقتضای سکولار شدن بر آن غالب گشته است. به اقتضای حاکمیت عقل ابزاری بر تفکر انسان سکولار، ارزش‌ها در این جامعه بر محور فایده‌مندی و نفع‌طلبی سنجیده می‌شوند و بدین‌سان، ارزش‌هایی چون حق‌جویی، عدالت‌جویی، تعالی‌جویی، تکلیف‌مداری، خشنودی الهی، فداکاری و نوع‌دوستی در چنین جامعه‌ای جایگاهی نخواهند داشت و جایگاه آنها با ارزش‌هایی مانند مصلحت‌اندیشی، خودخواهی، لذت‌طلبی، عافیت‌جویی و منفعت‌طلبی جایگزین می‌گردد.

روحیه برائت از تکلیف و مسئولیت را باید دستاوردی مهم برای سکولاریسم به‌شمار آورد که به تدریج حذف دین از عرصه حیات فردی و اجتماعی را در پی داشته است. به‌ویژه آن‌که تکلیف و احساس مسئولیت به‌واسطه سختی و تعهد ناشی از آن، ذاتاً و به‌خودی‌خود جذابیت ظاهری، به‌خصوص برای قشر جوان ندارد و از این‌رو، زمینه‌گریز از آن به آسانی فراهم می‌گردد. حال آن‌که بر اساس آموزه‌های دینی، وجود تکلیف و احساس مسئولیت نسبت به کائنات از اهم جلوه‌ها و زیبایی‌های وجودی انسان و تبلور رابطه پررمز و راز آفریده و آفریننده است (سوره انبیا: ۱۹ و سوره ذاریات: ۵۶) و برخی بزرگان نیز تصریح داشته‌اند که: «آدمی، همان‌گونه که ادیان الهی و حکمای بزرگ شرق و غرب تذکر داده‌اند، ارزش حقیقی خود را از همان احساس تکلیف فوق‌سودجویی‌ها و خودخواهی‌ها درمی‌یابد» (جعفری: ۱۳۲).

در شرایط خلأ تکلیف و مسئولیت، عمل انسان‌ها تابع هیچ نظام اخلاقی و ارزشی نیست، بلکه تابع محاسبات عقل‌صوری است و خوب و بد عمل را نه فضایل و رذایل اخلاقی، که عقل سودجوی بشری تشخیص می‌دهد. ملاک در سنجش عمل، نه ادای تکلیف، که بر اساس میزان سودی که عاید عامل می‌گردد، محاسبه می‌گردد.

هرچند صنعتی‌شدن به‌عنوان دست‌مایه اصلی انسان‌مدرن، امکان بهره‌مندی او را از ابزار و امکانات مادی زندگی به‌طور سهل‌الوصول فراهم ساخته است، با این‌حال، به موازات استفاده از این امکانات و ابزار، گرایش به اعتماد به ابزار مادی در وجود انسان‌مدرن پررنگ گردید و به همان نسبت، دور شدن او را از ارزش‌های اخلاقی مانند اعتماد، توکل،

ایثار موجب شده است و بدین سان سکولاریزه شدن جامعه رقم می خورد و از این پس، جامعه مدرن تنها به دسترنج خود امید می بندد و در فراهم آمدن نعمت‌ها و امکانات موجود، منعم واقعی دیده نمی شود، بلکه تنها ابزار مادی و عینی ملحوظ می گردد.

از این رو، سکولاریسم هر چند ادعای ضدیت با مذهب را ندارد اما به نسخه جایگزین مذهب تبدیل گردیده است و اخلاق سکولار به جای اخلاق دینی نشسته است. یعنی افراد و جامعه به جای تبعیت از نظام‌های ارزشی مورد تأیید دین، به سوی نظامی غیردینی گرایش پیدا می کنند و آن چه در عمل اتفاق می افتد آن است که رفتارهای اجتماعی فارغ از صبغه دینی و معنوی، فقط با نگاه سودجویانه و مادی شکل می گیرند.

قوانین و قواعد اجتماعی

وداع نامعقول سکولاریسم با دین، آن را به انکار هرگونه حقیقت و مبنای ذاتی در هستی سوق داده است و با فرض نبود حقیقت، از این پس، تنها مرجع وضع قانون و ضوابط در جامعه سکولار، خرد بشری است تا در مراجع قانونی و عرفی، مبنای تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی باشد. بدیهی است چنین قوانین و ضوابطی به دلیل تنوع نیازها و تحولات شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه بشری، به‌طور روزآمد دچار تغییر و تحول هستند. تأسف‌آور آن که از آنجا که جامعه هر روز امور خود را مطابق با معیارهای غیردینی سامان می‌بخشد، حتی نهادهای دینی نیز متأثر از این فرایند، چاره‌ای جز تمکین قوانین و قواعد جاری نخواهند داشت و در نتیجه نهادها و رفتارهای دینی نیز به‌طور روزافزون، تحت تأثیر و نفوذ ارزش‌ها، معیارها و ضوابط جامعه غیردینی قرار می‌گیرند و ضرورت‌های عصری شدن دین نیز زایل شده چنین اقتضائات و شرایطی است.

ماکس وبر تأکید می‌کند که جهان نوین خدایانش را رها کرده است و انسان نوین خدایان را از صحنه بیرون رانده است و آن چه در گذشته با بخت، احساس، سودا، تعهد و با جاذبه شخصی وفاداری و خیرخواهی و اخلاق قهرمانان فرهمند تعیین می‌شده است، عقلانی کرده و تابع محاسبه و پیش‌بینی ساخته است (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۱۸).

از نگاه وبر در نظام اقتدار قانونی - عقلانی، رهبران با تأیید قوانین جامعه به قدرت می‌رسند. برای مثال، اقتدار رئیس‌جمهور در ایالات متحده در نهایت از قوانین جامعه

سرچشمه می‌گیرد. از این نگاه، دین زمانی که واجد عناصر عقلانیت باشد در پیدایش نظام معقول اقتصادی، می‌تواند ایفای نقش کند؛ چنان‌که در غرب این نقش را ایفا کرده است اما در دیگر نقاط جهان به دلیل آن‌که واجد عناصر عقلانیت نبوده است از تحول یک نظام اقتصادی معقول جلوگیری کرده است. به این سبب معتقد است این مقاومت، موقت خواهد بود و سرانجام نظام‌های اقتصادی و در واقع ساختار اجتماعی این جوامع عقلانی خواهند شد (ریترز، ۱۳۷۷: ۳۵).

ویل دورانت معتقد است با شکل‌گیری انقلاب صنعتی، قوانین حقوقی از دین جدا شد و خود انسان‌ها به وضع و جعل قوانین پرداختند و خدایان قانون شدند و لذا می‌گوید: «تغییر نهاد دین به نهاد دنیوی، نتیجه انقلاب صنعتی است؛ زیرا از این زمان به بعد است که قانون - که روزی در اختیار خدا بود - به دستور انسان‌های جایز الخطا تبدیل شد» (دورانت، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۱۱).

رفتارها و روابط اجتماعی

حاکمیت عقلانیت ابزاری و غلبه فردگرایی افراطی در ارکان حیات اجتماعی دنیای مدرن، موجب گردید تا موضوعات و پدیده‌های اجتماعی با نگاه سودانگاران و بر مبنای منافع شخصی نگریسته شوند. طبعاً یکی از دستاوردهای چنین انگاره‌ای، سکولاریزه شدن روابط اجتماعی در جامعه مدرن است. از این پس، معیار برقراری روابط اجتماعی اعضای جامعه نه بر محور ارزش‌ها و آرمان‌های دینی، که بر اساس میزان سود و منفعتی است که از این رابطه نصیب افراد می‌گردد.

جورج زیمل می‌گوید: در جوامع پیشین، وابستگی مکانی یا خویشاوندی تعیین‌کننده تعلق مذهبی بود و یک فرد نمی‌توانست با افرادی همزیستی کند که در عقاید مذهبی با او اشتراک نداشتند، برعکس در جهان نوین، این‌گونه تعلق‌ها جدا از همدیگرند و شخص می‌تواند با وجود پیوندهای دیگر با همسایگانش، در عقاید مذهبی با آنها اشتراک نداشته باشد. بدین سان ملاحظات دینی جنبه خصوصی‌تر پیدا می‌کنند و لزوماً با پیوندهای خویشاوندی یا همسایگی انطباق ندارند (کوزر، ۱۳۸۳، ۲۶۴).

مهمترین ویژگی جامعه مدرن از نظر اسپنسر خودمختاری و آزادی شخصی است. طبق

این ویژگی، افراد در تمام عرصه‌ها، حتی در گزینش دین، بر اساس منافع شخصی و بدون توجه به ملاک‌های دیگر عمل می‌کنند (همان: ۱۴۸). چنان‌که دورکیم نیز گذر جوامع از ساده به پیچیده و از همبستگی مکانیکی به ارگانیکی را فرآورده تقسیم کار اجتماعی و ناشی از تفوق فردگرایی و افکار و گرایش‌های شخصی اعضای جامعه دانسته (همان: ۱۹۰) که با کناررفتن دین از عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی تشدید می‌گردد و می‌گوید: «خدا که به اصطلاح نخست (در جامعه سنتی) در تمامی مناسبات بشری حضور داشت، به تدریج خود را کنار می‌کشد و دنیا را به آدمی می‌سپارد تا بر سر آن نزاع کند. اگر هم، همچنان بالای سر باشد، حضورش، حضوری دورادور و از بالاست و تأثیرش از زندگی روزمره بشر به تدریج، کلی و نامتعیّن تر می‌شود و جای بیشتری برای به کار گرفته شدن و عملکرد آزادانه نیروهای بشری باز می‌کند. این جاست که وجود فرد حس می‌شود. فرد دیگر کمتر تحت تأثیر نیرویی دیگر است و بیشتر به سرچشمه فعالیتی خودانگیخته تبدیل می‌شود. خلاصه آن‌که نه تنها حوزه مذهب به موازات حوزه حیات دنیوی و همراه با آن افزایش نمی‌یابد، بلکه بیش از پیش محدودتر می‌شود» (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۵۲).

برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی

برنامه‌ریزی به مثابه پلی است که انسان و جامعه را از حالتی که در آن قرار گرفته است، به سوی حالت‌های بهتر و مطلوب‌تر رهنمون می‌سازد و همه برنامه‌هایی که در سطوح اجتماعی تدوین و به اجرا درمی‌آید، ناظر به این واقعیت است که «آن چه هست» ناکافی و نامطلوب است و برای دستیابی به وضعیت بهتر باید تلاش کرد. از این جهت همه پیامبران را باید برنامه‌ریزان جامعه بشری لقب داد؛ چراکه درصدد بودند تا جامعه عصر خود را از وضعیت غیرمطلوب موجودشان، به سوی آینده‌ای روشن‌تر، بهتر و مطلوب‌تر رهنمون سازند.

سؤال اصلی در این است که آیا انسان‌ها برای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور حیات اجتماعی خود می‌بایست از قوانین و فرامین الهی تبعیت کنند یا آن‌که الزامی در این باره ندارند و آن‌چه از مجرای عقل بشری عبور کند، آنها را کفایت می‌کند؟

با تأسف، در جوامع امروزی سعی می‌شود تا هرگونه ردپایی از دین در ساخت و اداره جامعه کنار زده شود و نه تنها وجود دین و آموزه‌های دینی را برای ساخت و اداره جامعه ضروری نمی‌دانند، بلکه از آن به‌عنوان عاملی که مانع از بهبود و توسعه جامعه بشری است، یاد می‌شود و از هر تلاشی برای کنار گذاشتن آن از مسیر اداره و مدیریت جامعه، به قصد یا بدون قصد، فروگذار نیست. در بخش عمران شهری، بدون توجه به عناصر و آموزه‌های دینی به ساخت و ساز پرداخته می‌شود. بناها، ساختمان‌ها، پارک‌ها، اماکن تفریحی و رفاهی، رستوران‌ها، مهمانسراها، نمای داخل و بیرون اماکن و مانند آن بدون توجه به عناصر و نشانه‌های دینی به اجرا درمی‌آید. در ترسیم نقشه و آینده مطلوب برای مراکز علمی، فرهنگی، سازمان‌ها، نهادها و غیر آن هر چه بیشتر سعی می‌شود تا از فضای دینی فاصله داده شود و عناصر و آموزه‌های دینی در آن دخالت داده نشود.

ویلسون، برای سنجش فروگاهی اهمیت نهاد دین در جامعه، به اندازه‌گیری سهمی که از تولید ناخالص ملی به این نهاد تعلق می‌گیرد، اشاره می‌کند و معتقد است بودجه‌ای که امروزه در غرب صرف نگهداری و اداره کارکنان و اموال نهادهای خدمتگزار دین می‌شود، به میزان زیادی کاهش یافته است و این علاوه بر کم شدن اهمیت این امور، به دلیل کاهش تعداد کلیساها و عده مقامات و خدمه آنهاست (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

بدین سان، عرفی‌گرایی را اگر به معنی جایگزینی مرجعیت معرفتی از دین به فهم عرفی و عادی بشر دانستیم، در این صورت مدیریت اجتماعی برای تأمین نیازهای این جهانی بشر به دست خود انسان‌ها و براساس فهم خودشان خواهد بود و به راه‌دادن ارزش‌های مورد توجه دین در مدیریت اجتماعی جامعه نیازی نخواهد داشت.

نوع تشکیلات و ساختار نظام اداری جوامع مدرن که از آن به بروکراسی یا دیوان‌سالاری تعبیر می‌شود، محصول رویکرد عقلانی انسان مدرن است (ریتزر، ۱۳۷۷: ۳۴) و بدین سان برای کسب مشروعیت، خود را بی‌نیاز از دین و مرجعیت‌های دینی می‌بیند و با توجه به دخالت معیار «انضباط» و «تخصص» به‌عنوان ارکان اصلی این نظام، در این صورت، چراغ هدایت جامعه را علم و دانش؛ و نه وحی، تشکیل می‌دهد و بدین سان شاهد

تنزل جایگاه دین در عرصه سیاست گذاری و تصمیم گیری در سطوح مختلف حیات اجتماعی و متأثر از آن تنزل جایگاه و منزلت روحانیون به عنوان متولیان امور دینی هستیم و به جای آن دانشمندان، صنعت گران و به طور کلی نخبگان، منزلت بالاتر را در جامعه به خود اختصاص می دهند. چنان که سن سیمون یکی از مشخصات جامعه مدرن را پدید آمدن جابه جایی در سلسله مراتب اجتماعی دانسته است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۱۳۰).

چنین نگرش هایی در عرصه برنامه ریزی جوامع اسلامی به تدریج، به فاصله گرفتن دین از حیات اجتماعی بشر و بی تفاوتی اعضای جامعه به عناصر و آموزه های دینی منجر خواهد شد؛ جامعه ای که دیگر دین در هیچ یک از ارکان و اجزای آن حضور ندارد و آموزه های آن راهنمایی گرانگذاخته خواهد بود. طبعاً چنین برنامه ای در بلندمدت، ناهمخوان با ابزار و عناصر دینی تحقق خواهد یافت و محصول آن با آموزه های دینی بیگانه خواهد بود.

جنبش ها، گروه ها و آیین های جدید

نغمه سرایی سکولاریسم برای جدایی افکندن میان دین و جامعه، تنها به کنار گذاشتن دین از عرصه حیات اجتماعی هم قانع نیست و از آن جا که فطری بودن دین در وجود انسان ها امری بدیهی و ذاتی است، در صدد برآمدن تا برای آن بخش از جامعه که سیاست ها و برنامه های سکولاریسم برای بیرون راندن دین از سرنوشت جامعه را تمکین نمی کنند، به خلق دین و آیین مبادرت ورزند تا به هر نحو ممکن، زمینه مشغول ساختن آنها را فراهم سازند و بدین سبب از گرایش آنها به ادیان الهی و رسمی جلوگیری شود. از این رو، رواج فرقه ها، ادیان ساختگی، معنویت های کاذب که به صورت سازمان دهی شده هر از چندگاه در جوامع مختلف سر برمی کشند و بخش هایی از جامعه، به ویژه جوانان را به سوی خود می کشانند را باید نمود دیگری از حضور سکولاریسم به شمار آورد.

این گروه و فرقه ها که با شبیه سازی ادیان سنتی تأسیس می شوند، چه در مبانی نظری و فکری و چه در مناسک، اعمال و آیین ها در خدمت سکولاریسم هستند و بدین سان، هم به ظاهر پاسخی به نیاز فطری بشر در زمینه دین، عرفان و معنویت می دهند و هم به دلیل تجربه های روحانی و معرفت دینی جدیدی که ارائه می دهند، برای جوانانی که از خلاء

دین و مذهب در زندگی خود رنج می‌برند و با آموزه‌های ناب دینی بیگانه هستند، جذاب و لذت‌بخش خواهند بود. علاوه بر این که با گرایش جوانان به این جریان‌های شبه‌دینی، از پیوستن و گرویدن آنها به ادیان الهی، به‌ویژه اسلام نیز ممانعت به عمل می‌آید و چنان رفتار می‌کنند تا به جامعه‌القاء کنند که الزاماً دین باید در حاشیه و نه در متن جامعه باشد و از تمامی شئون اجتماعی باید دور باشد.

سرانجام این گروه‌گرایی‌ها برای تحقق اهداف سکولاریسم به این جا ختم می‌شود تا به اذهان مخاطبان و طرفداران خود القا کنند که هیچ کتاب مقدسی در جهان ابدی نیست و هیچ قانون حقی وجود ندارد و انسان این شایستگی و استعداد را دارد که خود به خلق دین جدید مبادرت ورزد. از آن‌جا که به کارگیری عواطف و احساسات مخاطبان به‌ویژه جوانان، وجهه همت این گروه‌ها و جریان‌هاست، لذا سعی می‌کنند تا وانمود کنند که روش‌های عقلی، مانع کشف و رسیدن به حقایق دینی و معنوی است و رستگاری بشر تنها با کنار گذاشتن این روش‌ها و پیروی بی‌چون و چرا از بنیان‌گذاران این گروه‌ها میسر است (کریمی، ۱۳۹۲: ۸۱).

دین، جامعه و عرفی‌گرایی

با عنایت به مطالب پیش‌گفته، روشن شد که در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی جامعه عرفی‌شده غربی، تنها پوسته‌ای از دین نمود و ظهور دارد. کلیسا و کشیش به‌عنوان متولیان امر دین در این جوامع، تنها به اجرای غسل تعمید برای اعضای جدید، اداره مراسم عشاء ربانی برای مسیحیان وفادار، طلب آموزش برای مردگان مسیحی و برخی اقدامات خیرخواهانه در رسیدگی به وضع مستمندان بسنده می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۳۱). چنان‌که بلا، در معرفی جامعه سکولار که نهادهای مستقلی مانند رفاه، بهداشت و قانون در آن شکل می‌گیرند و دولت سکولار آنها را اداره می‌کند، می‌گوید: «در این شرایط، دین نهاد تخصص‌یافته‌ای است که تنها به مسائل ثانوی زندگی مثل مراسم نیایش و مراسم ازدواج و مرگ می‌پردازد» (همان: ۱۲۷).

اما واقعیت آن است که این بخش از دین که جنبه‌های مناسکی آن نیز هست، جزئی کوچک از دین است که در شکل‌دهی و تقویت ایمان دینی تأثیرگذاری آن اندک است و

آنچه هدف اصلی دین نزد خداوند بوده و برنامه‌ریزی انبیای الهی بر مبنای آن قرار گرفته است، توجه دادن نوع انسان به وجود مبدأ و معاد و آغاز و انجام عالم است و آنها را به این حقیقت جاوید توجه داده است که انسان بیهوده خلق نشده است و آفرینش عالم وسیله سرگرمی نبوده، و با برانگیختن بشر بر تفکر در وجود کائنات و کیفیت خلق عالم، دریافت و فهم این حقیقت را خواستار شده است (سوره آل عمران: ۱۸۸-۱۹۱).

بنابراین، جای طرح این سؤال است که در این منظومه، نقش خداوند در خلق و تدبیر عالم چگونه است؟ آیا خداوند انسان‌ها را خلق کرده است و امور آنان را به خودشان واگذار کرده است یا برای اداره امور جامعه نیز احکام، دستورات و برنامه‌هایی دارد؟ آیا به طور کلی دین و آموزه‌های دینی برای جریان ولایت الهی در امور حیات اجتماعی انسان‌ها برنامه‌ای دارند یا خیر؟

به نظر می‌رسد مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضع اختلاف ما و غربیان در این مسئله، به دو امر «خلق عالم» و «تدبیر عالم» برمی‌گردد. غربیان هرچند با ما هم عقیده‌اند که خلق عالم از ناحیه موجود حی قادر متعال است، اما از همراهی با ما در تسری این خلق، به عالم امر و جریان دادن آن به تدبیر امور عالم بازمی‌مانند. به سخن دیگر، هرچند با ما در «خدای خالق» اشتراک دارند اما با «خدای شارع» مشکل دارند (رشاد، ۱۳۷۷: ۲۳۶). بر اساس مبانی اندیشه اسلامی، چنین نیست که خداوند همچون ساعت‌سازی که پس از ساخت و کوک کردن ساعت، بدون دخالت او کار می‌کند، تنها به خلق عالم مبادرت ورزیده و آن را رها کرده باشد، بلکه تدبیر امور عالم نیز به ید قدرت اوست و موضوع ولایت کلیه الهیه نیز از همین معنا نشئت می‌گیرد. از این رو، همان‌طور که خداوند از جنبه خالقیت، علة‌العلل عالم هستی است، پس از ایجاد کائنات نیز بر اساس توحید افعالی، تدبیر امور آنها با اراده و اختیار او صورت می‌گیرد و شریعت به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر دین، مجموعه احکام و قوانین فردی و اجتماعی است که از طرف خداوند به‌منظور تدبیر امور عالم و جریان ولایت الهی وضع شده است تا ثابت کند که او مصلحت انسان‌ها را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد. بدین سبب، هیچ امری از امور عالم از حیثه قدرت و اختیار او خارج نیست و انسان‌ها تا حدی اجازه دخل و تصرف در امور عالم را دارند که به نادیده گرفتن تدبیر الهی در امور منجر نگردد. طبعاً این تدبیر، نافی اختیار انسان‌ها نخواهد بود و انسان‌ها

در سایه تدبیر الهی، برای گرایش به امور خیر و شر اختیار دارند.

از این جاست که قرآن کریم بر هدفمند بودن خلقت و مسئولیت و تکلیف انسان‌ها تأکید ورزیده و می‌فرماید: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً (قیامت: ۳۶)؛ آیا آدمی پندارد که او را مهمل گذارند و در خلقتش غرضی منظور نبوده است». یا فرموده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْتُمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان کردید که شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نمی‌گردید».

اما متأسفانه به دلیل تفسیر ناقصی که از خدا و صفات ربوبی او در اندیشه انسان غربی صورت گرفت و غلبه نیز یافت، نفی احکام الهی و نفی تعریف درست از حیات، مسئولیت، انسانیت و نظیر آن را باعث گردید و این چنین است که به دلیل فقدان تلقی صحیح درباره الهیات، مسیر برای سکولاریزم هموار گردید و از آن جا که اشکال عمده در تفاوت جامعه اسلامی و غربی از مسیر الهیات عبور می‌کند و به دلیل تلقی غلطی که درباره احکام و حدود الهی و رابطه خداوند با خلق و بعث عالم در ذهن انسان غربی و متکلمان مسیحی شکل گرفته است، از جمله پیامدهای خواسته یا ناخواسته آن، سکولاریسم بوده است و بنابراین تا زمانی که تنقیح استوار و دقیقی در الهیات در این جوامع صورت نگیرد، راه سکولاریسم مسدود نخواهد بود (رشاد، ۱۳۷۷: ۲۳۶).

تأسف‌آورتر این که آموزه‌های سکولاریسم امروزه تنها به مجامع علمی و آکادمیک یا مجامع دینی و مذهبی هم بسنده نکرده است که بتوان از موضع نقد و استدلال بر رد آن برهان اقامه کرد، بلکه همه ابعاد حیات اجتماعی بشر امروز را فرا گرفته و از نظام شهرسازی و معماری تا بانکداری و نظام اداری را تسخیر کرده است. چنان‌که دابلر در این باره می‌گوید: «خرده‌نظام‌های اجتماعی از طریق فرایند استقلال‌یابی به تدریج از سیطره دین به مثابه نهاد یا خرده‌نظام برتر آزاد می‌شوند. طی این فرایند، نهادهای اصلی جامعه مثل اقتصاد، سیاست، دانش و خانواده از زیر تأثیر دین بیرون آمده و بر اساس معیارهای درونی خویش اداره و کنترل می‌شوند. آزاد شدن اقتصاد از محذورات اخلاقی، بیرون آمدن دولت از زیر یوغ کلیسا، ره‌اشدن دانش از چنبره آموزه‌های کلامی و نظام آموزشی از مداخله کشیشان و بالاخره خارج شدن مسائل زناشویی و خانواده از کنترل مقررات دینی و اخلاقی،

پیامد وقوع این فرایند در عرصه‌های مختلف اجتماعی است. به‌علاوه در این مسیر، قواعد حقوقی، عادات هنجاری، سلايق و ذوقیات هنری و ادبی نیز از جهت‌گیری و محتوای دینی تهی می‌گردند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

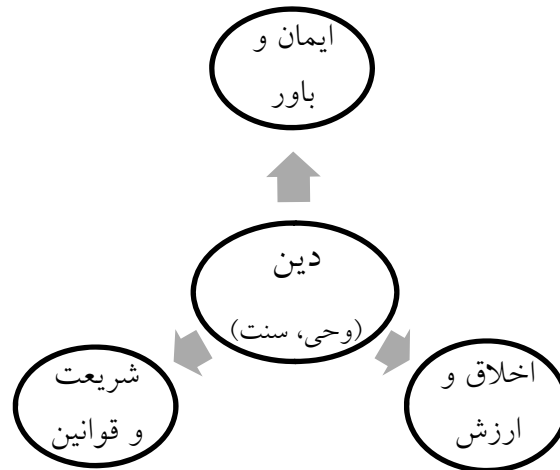
نقش آموزه‌های دینی در شکل‌گیری قوانین، رفتارها و روابط اجتماعی

در پایان مناسب است به نمایی کلی از چگونگی ورود و تأثیر آموزه‌های دینی بر حیات اجتماعی انسان‌ها و نقش آنها در ساختن و هدایت جامعه براساس الگوی مطلوب دینی در حد مجال این نوشتار، اشاره کوتاهی صورت گیرد. از این منظر، ابتدایی‌ترین پرسش آن است که ویژگی‌های جامعه دینی چیست و اصولاً چه شاخص‌ها و ملاک‌هایی باید در یک جامعه وجود داشته باشد تا به آن، جامعه دینی اطلاق کرد؟ آموزه‌های دینی در شکل‌گیری امور و پدیده‌های اجتماعی چگونه نقش ایفا می‌کنند؟ چگونه ساختار، قوانین، سنت‌ها، ارزش‌ها، رفتارها و روابط اجتماعی متأثر از آموزه‌های دینی به عرصه حیات اجتماعی پا می‌گذارند؟ به سخن دیگر، آموزه‌های دینی چگونه به شکل‌گیری ساختار، قوانین، قواعد، ارزش‌ها، هنجارها، رفتارها، روابط و نهادهای اجتماعی مدد می‌رسانند؟

دین شامل سه بخش اساسی است

بخش اول، حوزه ایمان و باور است. اعتقاد به وجود هستی‌بخش و خلق و بعث عالم، ضرورت ارسال پیامبران، وجود عالم غیب و وجود عالم آخرت متعلق به این حوزه است. بخش دوم، حوزه اخلاق و ارزش‌هاست. این بخش شامل باید‌ها و نباید‌ها و فضایل و رذایل اخلاقی است که چگونگی برقراری رابطه انسان‌ها با آنها زمینه سعادت یا شقاوت انسان‌ها را موجب می‌گردد.

بخش سوم، شریعت یا مجموعه احکام و قوانینی است که برای زیست بهتر اعضای جامعه و سامان درست امور زندگی‌شان، ملزم به عمل به آنها می‌باشند و در برابر آنها مسئول هستند.



دینداری نیز در سه ساحت تحقق پیدا می‌کند:

الف) ساحت باور و بینش؛ ب) ساحت عواطف و گرایش؛ ج) ساحت رفتار و کنش؛ ساحت بینشی؛ مربوط به آگاهی‌ها، باورها و عقایدی است که انسان در اثر برخورد با امور و پدیده‌های عالم کسب می‌کند و به‌طور کلی نگرش و بینش انسان نسبت به عالم پیرامون را تشکیل می‌دهد. ساحت عاطفی؛ شامل علائق، انگیزه‌ها و گرایش‌هایی است که به‌دنبال شناخت پدیده‌ها و امور، در وجود انسان شکل می‌گیرد. ساحت رفتاری؛ شامل اعمال و رفتاری است که به‌دنبال کسب شناخت و باور و نیز ایجاد علاقه و انگیزه نسبت به چیزی، او را به سمت انجام رفتار، اعمال یا تکالیفی وادار می‌سازد.

این سه ساحت، در واقع مکمل یکدیگر و دارای رابطه متقابل می‌باشند و تا هر سه، موجود نشوند، دینداری کامل محقق نخواهد شد. تا زمانی که باورها تبدیل به گرایش نشوند و انسان را در بعد عاطفی تحریک نکنند و پس از تحریک بُعد عاطفی، او را به عمل به تکالیف در سطوح فردی و اجتماعی وادار نسازند، امر دینداری تحقق پیدا نمی‌کند. بدیهی است آثار این تحقق، در ابعاد حیات اجتماعی اعضای جامعه به اشکال گوناگون نمایان می‌گردد:

۱. جریان یافتن ارزش‌ها، هنجارها، قواعد و مقررات در سطوح و لایه‌های مختلف

جامعه؛

۲. ایجاد ساخت اجتماعی لازم در قالب نهادها و سازمان‌ها متناسب با نیازهای اعضای

جامعه؛

۳. شکل‌گیری ساخت سیاسی مناسب برای اداره امور جامعه؛

۴. نظام‌یافتن صحیح امور معاش و تأمین درآمد اعضای جامعه؛



هرچند سکولاریسم، به ظاهر با اصل دین و دینداری از خود مخالفت نشان نمی‌دهد، اما این مقدار از سازش تا زمانی است که دینداری در سطح باور و بینش متوقف بماند و به حوزه گرایش و رفتار تسری پیدا نکند. با این وجود، نظام رفتاری در جوامع مقصد سکولاریسم، الزاماً متأثر از نظام باورها و نگرش‌هایی است که توسط سکولاریسم بسط و گسترش یافته است، به گونه‌ای که دیگر نه مقدور است و نه می‌توان انتظار داشت که کنش و رفتاری خارج از چارچوب باور و نگرش حاکم بر جامعه از سوی افراد سر بزنند.

صدرالمتألهین شیرازی در باره اهمیت حیات دنیا و نقش آن در حفظ و بقای دین می‌فرماید: «طبق مبانی و شواهد عقلی و نقلی، هدف نهایی از ادیان الهی و بعثت انبیای عظام، سوق‌دادن مردم به مقام قرب الهی و راه‌یافتن به سعادت لقای او و بالا آمدن از مرتبه پست دنیا به سوی درجه کمال است و این امر تنها با شناخت خداوند و شناخت صفات او و اعتقاد به ملائکه و پیامبران و کتاب‌های مقدس و روز آخرت میسر است (شیرازی، ۱۴۲۰:

۴۹۷)، اما این هدف، تنها از طریق قرار گرفتن و زندگی در عالم دنیا تحقق می‌یابد؛ زیرا نفس انسانی در مرحله ابتدایی ناقص و بالقوه است و ارتقا از نقص به کمال، تنها به واسطه حرکت، زمان و ماده امکان‌پذیر است و این امور از ویژگی‌های همین مرتبه حسی یعنی دنیاست و بدین سبب فرموده‌اند: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۶۷)؛ دنیا، کشت‌گاه آخرت است. از این رو، حفظ و مراقبت از حیات دنیا، به تبع اهمیت دین، از امور ضروری و مقصود دین و وسیله رسیدن به آن است» (شیرازی، ۱۴۲۰: ۴۹۸).

و آنچه از امور دنیوی برای شناخت و تقرب به خداوند و رسیدن به نشئه آخرت ضروری است، یکی «نفوس» و دیگری «اموال» است. بنابراین آنچه در دنیا باعث حفظ معرفت نفوس، حیات بدن‌ها و حفظ دارایی‌ها (به‌عنوان وسایل معاش انسان‌ها) می‌گردد، مورد نظر و مقصود شرع مقدس است؛ زیرا زندگی دنیوی قائم به آن‌هاست و از این جهت منظور دین بوده است (همان: ۴۹۸-۴۹۹).

بر اساس بیان امام‌خمینی، نظام حقوقی اسلام که مشتمل بر احکام و قوانین شرعی است، ظرفیت یک نظام کلی اجتماعی را دارد و هر آنچه بشر بدان نیاز دارد را شامل می‌شود. از شیوه معاشرت با همسایه و اولاد و عشیره و قوم و خویش و همشهری و امور خصوصی و زندگی زناشویی گرفته تا مقررات مربوط به جنگ و صلح و مرادده با سایر ملل. از قوانین جزایی تا حقوق تجارت و صنعت و کشاورزی، برای همه این مراحل دستور و قانون دارد تا انسان تربیت کند (امام‌خمینی، ۱۳۹۴: ۲۵).

قرآن مجید، شامل همه دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال نیاز دارد و به همین سبب، «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) روشنگر همه چیز است. در کتاب کافی، آمده است که «تمام احتیاجات مردم در کتاب و سنت بیان شده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۹) و امام صادق ۷ در حدیثی سوگند یاد می‌کند که تمام آنچه جامعه بدان احتیاج دارد، در کتاب و سنت وجود دارد (همان).

بنابراین، احکام و آموزه‌های دین اسلام که مبتنی بر منابع وحی و سنت هستند، ناظر به هر سه ساحت ایمان، اخلاق و شریعت‌اند و برای تأمین سعادت اعضای جامعه انسانی و برای همه عناصر تشکیل‌دهنده جامعه، برنامه مشخص دارند تا با متأثر ساختن آنها، جامعه انسانی مسیر سعادت و کمال وجودی خود را باز یابد.

در این الگو، «فرهنگ»، اساس هویت بخش جامعه انسانی و زیربنای فکری و اعتقادی جامعه برای ترسیم مسیر سعادت است و «حکومت» و «مدیریت» نیز ابزاری برای تأمین رفاه، امنیت، عدالت، رشد، سعادت و هدایت جامعه است و قرآن کریم، هدایت انسان‌ها به سوی پروردگار و بندگی را یکی از برنامه‌ها و اهداف حکومت صالحان ذکر کرده است و می‌فرماید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱)؛ کسانی که چون در زمین به آنان قدرت دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده و امی‌دارند و از کارهای ناپسند بازمی‌دارند، و فرجام همه کارها از آن خدا است».

همین‌طور نصوص دینی، به مسأله ولایت و امامت اهمیت شایانی داده‌اند و در مواردی حفظ نظام دینی را بر پاسداری از دیگر احکام فرعی مقدم دانسته شده است. چنان‌که امام صادق ۷ می‌فرماید: «... وَ لَمْ نُؤَدِ بِشَيْءٍ مِثْلَ مَا نُؤَدِ بِالْوِلَايَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۸)؛ هیچ چیز به اندازه ولایت، مورد توجه و اهتمام قرار نگرفته است.

بر این اساس، باید گفت به‌طور کلی دو عامل اصلی دینی‌بودن جامعه شامل: «حاکمیت آموزه‌های دینی» در سطح جامعه و «حاکمیت سیاسی دین‌داران» (متولیان امر دین) است و تا زمانی که این دو به‌طور همزمان تحقق پیدا نکنند، تحقق جامعه دینی میسر نخواهد بود. آنچه لازم است در این قسمت تذکر داده شود این است که بر اساس مبانی حکمت و معرفت اسلامی، انسان مرکب از دو نشئه «جسم» مادی و فانی و «روح» جاودانه و باقی است و هر چه خود را از جسم و بدن مادی بیشتر رها سازد، به روح ملکوتی باقی نزدیک‌تر می‌شود. انسان در بعد جسمی با سایر حیوانات دارای وجوه مشترک است. حیوان می‌خورد، می‌خوابد، تولید مثل می‌کند، نفس می‌کشد، از دشمن می‌هراسد و به زندگی با دیگران نیاز دارد. همه این‌ها در مورد بدن انسانی نیز صادق است و به همه این‌ها نیاز دارد. اما در وجود انسان، یک قوه تشخیص وجود دارد که او را از حیوان جدا می‌کند و آن قوه عقل است که مختص انسان است. انسان می‌تواند بفهمد، می‌تواند آن چه برایش ضرر دارد از خود دور کند، آن چه برایش نفع دارد را به طرف خود جلب کند، آن چه برای سعادتش مفید است، تشخیص دهد و از آن چه موجب گمراهی‌اش می‌گردد، دوری گزیند. بنابراین، اسلام از یک سو عقل را محترم داشته و به داوری آن بها می‌دهد و از این

جهت به سکولاریسم فرصت ابراز وجود نمی‌دهد؛ زیرا در اسلام هم در بخش عقاید و باورها به‌عنوان بخش مهم دین، به عقل سلیم و دریافت فطری بشر بها داده شده است و هم در موضوعات و واقعیت‌های جاری زندگی، اختیار به خود انسان‌ها داده شده تا با حواس، تعقل، قدرت عضلانی، امیال و خواسته‌های مشروع خود، آنها را تأمین کنند (جعفری، ۱۳۸۹: ۶۶).

و از سوی دیگر، از دنیا چشم‌پوشی نکرده است؛ زیرا دنیا محل تجارت^۱ و کسب نور است^۲ و تنها با نور کسب‌شده در دنیا، سرای آخرت روشن می‌شود.^۳ دنیا، محل تولید و تکثیر عمل صالح است و کلید سرفرازی در آخرت براساس آموزه‌های تمامی ادیان الهی همراهی عمل نیکی است که در دنیا تولید شده است و طبق بیان ملاصدرا، حتی «پل صراط» توسط عمل افراد در دنیا ساخته می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۷۳۴-۷۳۵).

عمده تفاوت نگاه دینی و نگاه سکولار به دنیا در نگاه آلی و نگاه غایی به آن است. در این تجارت‌خانه، می‌توان علم، مال، نور و مقام کسب کرد و همه این‌ها، اموری مفید و بلکه لازم هستند. اما زمانی که این امور در خدمت سعادت و کمال انسانی قرار گیرند، مفیدند و مقصود از نگاه آلی به دنیا، همین است، ولی اگر جای نگاه آلی به دنیا با نگاه غایی به آن عوض شد، پای سکولاریسم به میان می‌آید و این جاست که این امور نه تنها غیرمفید، که او را از مسیر سعادت بازمی‌دارند. به این سبب است که قرآن کریم دنیا را لعب و لهو و زینت و تفاخر و تکاثر در اولاد و اموال و ابزار غرور معرفی کرده است^۴ و آنچه

۱. «إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا وَ دَارُ غَافِيَةٍ لِمَنْ فَهَمَّ عَنْهَا وَ دَارُ غَنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا وَ دَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنْ انْتَعَطَ بِهَا مَسْجِدُ أَجَاءِ اللَّهِ وَ مُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللَّهِ وَ مَهَيْطُ وَحَى اللَّهِ وَ مَشَجَرُ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ اِكْتَسَبُوا فِيهَا الرَّحْمَةَ وَ رَبِحُوا فِيهَا الْجَنَّةَ» (نهج البلاغه، قصار ۱۳۱: ۴۹۲).

۲. «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ اذْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید: ۱۳).

۳. «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَإِيمَانِهِمْ» (حدید: ۱۲) و «يَوْمَ لَا يَحْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَإِيمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸).

۴. «اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِعِبٍ وَ لَهْوٍ وَ زِينَةٍ وَ تَفَاخُرٍ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاتُرٍ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَاهُ مُمْضِعًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْأَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید: ۲۰).

مایه تأسف و تأثر است این است که منظور دنیای سکولار از توجه به دنیا، همین بخش آن است که از قضا مورد سرزنش قرار گرفته است.

نتیجه گیری

در این نوشتار که با موضوع «ساحت اجتماعی سکولاریسم» تدوین شده است، ضمن بیان معنا و مفهوم سکولاریسم، آن را معادل گیتی‌باوری، این جهان‌باوری، دین‌گریزی، گیتی‌گرایی، دنیاپرستی و عرفی‌گرایی دانسته و مفهوم اخیر را که ناظر به بعد معرفت‌شناسی و زمینه سیاسی و اجتماعی سکولاریسم است، به‌عنوان معادل آن برگزیده است و مقومات آن را شامل چهار مشخصه عقلانی‌شدن، عصری‌شدن، خصوصی‌شدن و بشری‌شدن دین ذکر کرده است.

در ادامه پیامدهای عرفی‌گرایی را مورد توجه قرار داده و با اشاره به نقش برجسته و غیرقابل انکار دین در حیات اجتماعی انسان‌ها، زیستن به اقتضای دین را مطالبه جدی جامعه دینداران دانسته و تأکید شد که با وجود تأثیرگذاری‌های مختلف دین، کنار گذاشتن آن از عرصه حیات اجتماعی بشر، بدون پیامدها و آثار پیدا و پنهان نخواهد بود. سپس با برشمردن زمینه‌ها و عناصر اصلی و مقوم شکل‌گیری حیات اجتماعی بشر، نقش و تأثیر عرفی‌گرایی بر ساختار و نهادهای اجتماعی، اخلاق و ارزش‌های اجتماعی، قوانین و قواعد اجتماعی، رفتارها و روابط اجتماعی، برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی و جنبش‌ها، گروه‌ها و آیین‌های جدید مورد مطالعه و کاوش قرار گرفت.

در پایان با بیان ویژگی‌های اندیشه اسلامی و تفاوت‌های آن با اندیشه غربی و اشاره به زمینه‌های موجود در اندیشه غربی برای جریان‌یافتن سکولاریسم، مهم‌ترین نقطه تقابل این دو اندیشه در مسئله «خلق» و «تدبیر» عالم ذکر گردید و بیان شد که غربیان هرچند با ما در موضوع خلق عالم هم‌عقیده‌اند، اما از همراهی در تسری این خلق، به عالم امر و جریان‌دادن آن به تدبیر امور عالم بازمی‌مانند. بر این اساس، همان‌گونه که خداوند از جنبه خالقیت، علة‌العلل عالم هستی است، پس از ایجاد کائنات نیز بر اساس توحید افعالی، تدبیر امور آنها با اراده و اختیار او صورت می‌گیرد و هیچ امری از امور عالم از حیطة قدرت و اختیار او خارج نیست.

در ادامه به صورت گزیده، به نقش آموزه‌های دینی در شکل‌گیری قوانین، رفتارها و روابط اجتماعی اشاره شد و الگویی برای چگونگی ورود و تأثیر این آموزه‌ها بر حیات اجتماعی ترسیم گردید تا ثابت کند این آموزه‌ها اولاً دارای مبنا بوده و ثانیاً با روش مناسب، امکان تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی در حیات اجتماعی بشر را دارا می‌باشند.

کتابنامه

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه
۱. ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، عوالی اللثالی، قم: نشر سیدالشهداء.
 ۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۲۰، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۳. العظمة، عزیز (۱۹۹۸)، العلمانية من منظور المختلف، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربيه.
 ۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۹۴)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
 ۵. اینگلهارت، رونالد و پیا نوریس (۱۳۸۷)، مقدس و عرفی، ترجمه: مریم وتر، چاپ اول، تهران: کویر.
 ۶. آشوری، داریوش (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم انسانی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
 ۷. تورن، آلن (۱۳۸۰)، نقد مدرنیته، ترجمه: مرتضی مریدیها، تهران: گام نو.
 ۸. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۹)، «تحلیل و بررسی سکولاریسم»، فصلنامه قیسات، ش ۲ و ۱.
 ۹. دورانت، ویل (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن، ترجمه: جمعی از مترجمان، ج ۲، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
 ۱۰. _____ (۱۳۶۵)، درآمدی بر تاریخ تمدن، ترجمه: جمعی از مترجمان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۱۱. دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
 ۱۲. دیالمه، امیرحسین (۱۳۹۳)، «مبانی معرفتی و چهره اجتماعی سکولاریزم در اندیشه علامه مصباح یزدی»، پایگاه تحلیلی-خبری صابر، ۱۷ و ۱۶ فروردین.
 ۱۳. راستی تبار، سیدرحیم، سیدمحمدحسین صالحی و رحمت الله رضایی (۱۳۹۳)، سکولاریسم از ظهور تا سقوط، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۴. رامین، علی، کامران فانی و محمدعلی سادات (۱۳۸۹)، دانشنامه جهان گستر، چاپ اول، تهران: دانش گستر.

۱۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۷۷)، «چرا دین و دنیا»، مجله نقد کتاب، ش ۷.
۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۷۷)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ سوم، انتشارات علمی، تهران.
۱۷. روزه، گئی (۱۳۷۵)، سازمان اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، تهران: سمت.
۱۸. سروش و دیگران (۱۳۸۴)، سنت و سکولاریسم؛ گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهدشبه‌ستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۹. سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۱)، «سنت، مدرنیسم و فرهنگ توسعه»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۶۱-۶۲.
۲۰. سکولاریسم و فرهنگ (۱۳۷۵)، «میزگرد علمی با حضور صاحب‌نظران»، نامه فرهنگ، ش ۲۱.
۲۱. شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱)، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، چاپ اول، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۲. شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۹ق)، مفاتیح الغیب، تعلیق و مقدمه: مولی‌علی نوری و محمد خواجوی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲۳. _____ (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، بیروت: دارالهادی.
۲۴. ضاهر، عادل (۱۹۹۳)، الأسس الفلسفیه للعلمانیة، چاپ اول، بیروت: دارالساقی.
۲۵. عادل، حداد (۱۳۸۶)، دانشنامه جهان اسلام، چاپ اول، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۲۶. کریمی، محمد کاظم (۱۳۹۲)، روحانیت و اقتضائات جامعه معاصر، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۲۸. کوزر، لیوئیس (۱۳۸۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. وایسکر، کارل فردریش فون (۱۳۷۵)، «سکولاریزاسیون چیست»، ترجمه: رومینا شیخ، نامه فرهنگ، ش ۲۲.

Social Realm of Secularism

Muhammadkazem Karimi¹

Abstract

This paper seeks to respond to the question of how secularism affects the social realm of the human. Acknowledging the influence of secularism as a thesis on different aspects and realms of the human life, it, by a descriptive-analytic method, concentrates on the quality and amount of secularism influence on the social realm. The social realm embraces a wide variety of elements and contexts, including: social structure and institutions, ethics and social values, social rules and regulations, social behaviors and relations, social planning and administration, social movements and groups and new religions. The kind of secularism's effect on each of them is different. With respect to the main purpose of this thesis, which is neutralizing and, at the end, removing religion from the social realm of the human, it appears that with the lack of religious teaching, this domain will be in trouble in the dominance of secular thought and gradually the contexts of religion's influence and currency in life of the human will be ruined.

Keywords

secularism; social relations; social planning; social values; social institutions.

1. Researcher, Islamic Sciences and Culture Academy: Karimimk@yahoo.com

Evaluating Giddens' Theory of Religion and Secularization Based on Islamic Fundamentals

AbdulaliAdeli¹

Abstract

Giddens unlike classical sociologists and with attention to the emergence of contemporary religious movements, especially the Islamic fundamentalism, has rejected secularization of the religion in the modern world and with a reflexive interpretation, has found religion functions compatible with the modern society requirements. He posits that religion can coexist with modernity, provided that it accepts dialogue and reflexivity. Although this theory has been regarded as the closest reading to the Islamic view in holding religion responsive to the questions of modern human, but it suffers from substantial defects regarding its fundamentals, method and general direction. The following deficiencies have reduced the scientific stature of his theory: neglecting to the revealed origins of religion, reducing the truth of religion to merely material phenomena, conflicts between science and religion, ignoring the epistemological dimension of religion and being caught in the trap of improper substitutions, phenomenizing and denial of religion rightfulness, confusing identity of different religions, paying attention to the functions rather than essence of religion, incomplete induction in religious studies (church centered) and generalizing its results to the other religions like Islam. Provided that Islamic fundamentals are replaced in this theory, undoubtedly the approaches will not be the same as what Giddens presented, and the rejection of secularization will be evaluated against the nature of religion and comprehensiveness of its teachings and not against the amount of presence and membership in the rituals and religious centers.

Keywords

Giddens; religion; secularization; fundamentalism; religious reflexivity.

1. Doctoral Student of Quran and Social Sciences, Al-Mustafa International University: adeliabdulali@gmail.com

The Ethics-Centered Model of Inner Control in Criminal Policy Making

Muhammadali Hajidehabadi¹
Ali Ghobadian²

Abstract

Models of crime control can lead to effective prevention of crime when they are in accord with social context and structure of the target society. In fact, native capacities in the society remain idle, reduces the efficiency of the criminal policies. In this paper, using the analytic method and by referring to library resources, we seek to introduce an indigenous model named the "ethics-centered model of inner crime control." This model is more functional and fundamental and by changing people's attitudes and beliefs, produces internal resistance against the crime. The model both emerges from an intra-religious rationale and is supported by an extra-religious rationale. Views like fighting to lust of the soul as well as the necessity of judge righteousness, from one hand, and views like "social control" and "societal requirements," on the other hand, are justifiers of this model. Based on this model, these polices can be advised: moralizing educable ages, creating communal institutions for instilling morals, enriching procedure and punishment imposition environment by moral virtues in both apparent and real aspects.

Keywords

inner control; Islamic ethics; moral vices; crime control policy; indigenization.

1. Associate Professor, Department of Law and Criminology, University of Qom: Dr-hajidehabadi@yahoo.com

2. Doctoral Student of Criminal Law and Criminology, Edalat University: ghobadian.a110@gmail.com

Mourning and its Cultural-Social Pathology in Iran

Seyfollah Qanbari¹
Hakime Ehsani²

Abstract

Mourning, due to its personal and social constructive role, has a special status in the Islam school and the biography of the Prophet's Household. However, this fertile ritual, like any fruitful practice, doesn't have its desired results if it doesn't been policy made and implemented. Mourning means accompaniment and sympathy in the sadness and sorrow of the others which Shiites put a special interpretation on it and largely apply it to the martyrdom of Imam Hussain (peace be upon him). This paper, with an archival method and based on historical and existing resources, in addition to chronicled investigation to this religious phenomenon, seeks to scrutinize the cultural and social damages against it and present some solutions. Some major issues of this phenomenon, which needs to be explored and explained, are as follows: reviewing the Islam's biography, the mourning types, the quality of states' encounter with it, as well as examining its form- and content-related damages like emotional approach to mourning, its conversion to a habit, its mixture with ethnic culture, primacy of the form over the substance, overstatement in poems and using musical instruments.

keywords

mourning; biography of the Prophet's Household; symbols; methods; pathology.

1. Doctoral Student of Culture and Communication, Baqir al-Olum University: s.qanbari@yahoo.com

2. Level 3 Student of Islamic History, Qom Seminary: h.ehsani94@gmail.com

**The Relationship between Culture and Politics: Clarifying the
Status of Religious Values in Cinema of the Islamic
Republic of Iran in 1980s, 1990s, and 2000s**

**Ali Alihosseini¹
Zohre Shams²**

Abstract

The purpose of instituting a religious state in Islam is laying down the appropriate edifying conditions and situations for humans reaching the perfection. The reform of every society begins with its cultural reform. The most essential duty of culture is cultivating the human and mass media generally as the most important channels of culture-building and guidance of culture of the society, play a vital role. One of the cultural devices, which is under control of the state and has an important effect on engineering of the mind and managing of public opinion and is a stage setter for edification of people, is the media in general and cinema in particular. Hence, one of state's obligations is utilizing the cinema device for guiding people to the desired direction. The aim of this research is to examine to what extent the Islamic Republic of Iran, as a devout state, has been able to make use of the cinema device for laying down edifying conditions and directing public opinion. The research findings illustrate that the Islamic Republic of Iran hasn't been so successful in using this device in realizing religious edification of the people. Presence of devout values in cinema is scarce. In fact, even movies, which their main themes are dedicated to religion, in choosing subject matter and also in dealing with it, have worked so simply.

keywords

edification; religious values; culture; politics; cinema.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, University of Isfahan: a.alihosseini@ase.ui.ac.ir

2. MS in Political Sciences, University of Isfahan: zohreshams90@gmail.com

Abstracts

Multiple World Lives (Comparing Religious Attitudes of Student and Non-Student Youths with Respect to Modernization Process)

Faeze Kamali¹
Maziar Jafroodi²

Abstract

The expansion of Modern institutions and their active role in the human life has caused penetration of modernism consequences into diverse aspects of modern human life. One of the modern institutions is university and one of the personal dimensions, which has been subject to change, is pious attitude. The aim of this paper is understanding how religious identity of youths is affected by university climate. In this research, the theory of Peter Berger and the method of discursive psychology, complemented by the client-centered method, have been used and deep interviews were made with 13 students and five non-students. After analyzing the transcription of interviews and three levels descriptive, interpretive and explanative coding of data, the results show that despite influence of the university on expansion of students' world lives and strengthening of their questioning spirit, the quality of making use of this potential and reading of data depends on pre-university backgrounds and internal desires of the students.

Keywords

university; multiple world lives; modernization; piety

1. MS in Sociology, University of Gilan: Faeze.Kamali69@gmail.com

2. Assistant Professor, University of Gilan: Maziarjafroodi@gmail.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 4, Spring, 2015

- **Multiple World Lives (Comparing Religious Attitudes of Student and Non-Student Youths with Respect to Modernization Process)**
Faeze Kamali & Maziar Jafroodi
- **The Relationship between Culture and Politics: Clarifying the Status of Religious Values in Cinema of the Islamic Republic of Iran in 1980s, 1990s, and 2000s**
Ali Alihosseini & Zohre Shams
- **Mourning and its Cultural-Social Pathology in Iran**
Seyfollah Qanbari & Hakime Ehsani
- **The Ethics-Centered Model of Inner Control in Criminal Policy Making**
Muhammadali Hajidehabadi & Ali Ghobadian
- **Evaluating Giddens' Theory of Religion and Secularization Based on Islamic Fundamentals**
Abdulali Adeli
- **Social Realm of Secularism**
Muhammadkazem Karimi

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

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

Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Shamsullah Mariji

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

Reviewers of this Volume

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



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 3, No. 4, spring, 2016

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakza,ee

Editor in Chief:

Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstractes: **Ali Dihqan**

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

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
اسلامی حوزه علمیه قم	یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱۰۰,۰۰۰ ریال
نام: نهاد: شرکت:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:	نام پدر: میزان تحصیلات:		
نشانی:	استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:	کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:	

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی