



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال چهارم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۵

۱۵

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسائیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه داران

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

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

اعضای هیئات تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

نصرالله حسینزاده

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 هیئات 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

شمس‌الله مریجی

دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر فاضل حسامی، حجة الاسلام والمسلمین میرصالح حسینی جبلی،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر سیف‌الله قنبری نیک، حجة الاسلام والمسلمین دکتر فرج‌الله میرعرب،
حجة الاسلام والمسلمین محمود ملک‌ی‌راد، حجة الاسلام والمسلمین دکتر مهدی نصیری،
حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن یوسف‌زاده، دکتر داود رحیمی سجاسی، دکتر محمدکاظم کریمی،
دکتر ابراهیم فتحی، دکتر ربابه فتحی.

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. سیاست پژوهی 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. مسئله‌محوری و راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی های شکلی مقاله

۱۹. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲۰. مقاله در نرم افزار 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 شماره گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۲۳. فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۲۴. فهرست منابع و مآخذ (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 ...).
 - ❖ پایان نامه ها: نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی های محتوایی مقاله

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

فهرست مقالات

- چیستی علوم اجتماعی..... ۶
محمد کاظم کریمی
- نسبت فرد و جامعه در قرآن (با تأکید بر نظر علامه طباطبایی 4 در تفسیر المیزان)..... ۴۰
سید حسین فخرزادع
- رویکرد اجتهادی علامه شرف‌الدین و مسئله اتحاد جوامع اسلامی معاصر..... ۶۸
سید سجاد ایزدهی - محمود فلاح
- شناسایی مسائل اساسی تحکیم خانواده در ایران (با تأکید بر تغییرات ارزشی در آینده)..... ۸۹
سید محمد حسین هاشمیان - نعمت‌الله کرم‌الهی - رحیم کارگر
- علامه طباطبایی و پرسش سکولاریزاسیون..... ۱۱۳
احمد رضا یزدانی مقدم
- تحلیل محتوای کیفی برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی..... ۱۳۷
سید محمد جواد وزیری فرد - مصطفی همدانی
- بررسی تبرج در بین زنان متاهل شهر اهواز: یک پژوهش کیفی مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد..... ۱۶۵
منصور سودانی - امین بشکار - رضا خجسته‌مهر - سید جلال هاشمی

چیستی علوم اجتماعی

محمد کاظم کریمی*

چکیده

مسئله اصلی این نوشتار، چیستی علوم اجتماعی است که خود ذاتاً پرسشی فلسفی است و مبانی و پیش فرض‌های این علوم را پس از مدت زمان نسبتاً زیادی که از استقرار آنها در جامعه بشری سپری شده است، مورد بررسی قرار می‌دهد. برای این منظور سعی گردید با استفاده از روش توصیف و تحلیل، به مهم‌ترین مشخصه‌های این علوم، زمینه‌ها و شرایط پیدایش آنها اشاره و ضمن بیان و نقد منابع کسب معرفت در این علوم، به مبانی معرفتی و آسیب‌های مترتب بر به‌کارگیری آنها در جامعه اسلامی پرداخته شود. در پایان، به سبب دغدغه دیندارانه نسبت به نحوه جریان این علوم در جامعه اسلامی، هم‌نوا با تلاش‌هایی که در زمینه اسلامی‌سازی علوم انسانی در کشور به‌وجود آمده است، به مخاطرات این علوم اشاره و راه کارهای برون رفت از بن‌بست‌های آن بر اساس مبانی اندیشه اسلامی یادآوری خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

علوم اجتماعی، پارادایم، مبانی معرفتی، فلسفه اجتماعی، علوم اجتماعی اسلامی.

مقدمه

علوم اجتماعی، علمی هستند که موضوع آنها مطالعه کنش‌ها، پدیده‌ها و وقایع اجتماعی است. این علوم شامل گستره وسیعی از دانش‌ها مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، علوم سیاسی، اقتصاد، مردم‌شناسی، ارتباطات اجتماعی، مطالعات فرهنگی و اجتماعی هستند و برای کسب آگاهی از پدیده‌ها و کنش‌های اعضای جامعه از روش‌های مختلف تفسیری، تبیینی، انتقادی و غیر آن بهره می‌گیرند (تریگ، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۱۲ و گروه مؤلفان، ۱۳۹۱: ۱۳۰).

توجه به علم اجتماعی از زمانی ضرورت یافت که بشر احساس کرد اموری در بیرون از وجود افراد و بدون خواست آنها وجود دارد که دارای هستی معینی هستند و هستی آنها - هر چند به اختیار افراد نیست اما - دارای تأثیرگذاری بر حیات و رفتار افراد است و روابطی ضروری از آنها مشتق می‌شود. بر این اساس، در هر جامعه، دسته معینی از پدیده‌ها و رویدادها وجود دارد که اوصاف‌شان با اوصافی که علوم دیگر مطالعه می‌کنند، کاملاً فرق دارد. این پدیده‌ها و واقعیت‌ها «امور» یا «وقایع اجتماعی» نامیده می‌شوند و مطالعه خصوصیات آنها به عهده علوم اجتماعی است (دورکیم، ۱۳۶۸: ۱۲).

نقطه عطف علوم اجتماعی، پیشرفت‌های پدیدآمده در زمینه علوم طبیعی و زیستی طی قرن‌های هفده و هجده میلادی و کامیابی دانشمندان در غلبه بر عوامل و موانع طبیعی با استفاده از روش‌های شناخته شده علمی است که در نتیجه آن، اندیشمندان اجتماعی به تکاپوی بهره‌گیری از روش‌های این علوم برای شناخت موضوعات اجتماعی و پاسخ‌گویی به معضلات برآمده از صنعتی‌شدن جامعه افتادند. هسته اولیه شکل‌گیری این علوم، رویکردی است که با عنوان «مکتب پوزیتیویسم» شناخته شده است و علوم اجتماعی را به‌عنوان علمی که مرجعیت روش‌های علوم طبیعی را پذیرفته و آنها را برای شناخت و تحلیل موضوعات اجتماعی و پاسخ‌گویی به مسائل آن کارآمد می‌داند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۷۱). اما در برابر این رویکرد، موضع «مکتب تفسیری» است که بر تمایز این دو حوزه اصرار ورزید و پدیده‌های اجتماعی را متمایز از پدیده‌های طبیعت ارزیابی کرد و به‌طور طبیعی روش مطالعه متفاوتی نیز خواهند داشت (همان: ۱۰۴). مجموع این دو دیدگاه و به‌دنبال آن نقدهایی که بر هر یک از آنها وارد شد، زمینه را برای شکل‌گیری علوم اجتماعی به‌عنوان

دانش مطالعه پدیده‌ها و وقایع اجتماعی آماده کرد و این علوم را در منظومه علوم انسانی قرار داد.

با این توصیف، از آنجا که این علوم بر اساس مبانی فکری جامعه غربی رشد یافته‌اند و به کارگیری آنها در جوامع اسلامی دارای محدودیت‌ها و آسیب‌هایی است، شناخت و تحلیل پیشینه، مبانی، رویکردها، زمینه‌ها و جریان‌های حاکم بر شکل‌گیری آنها امری پراهمیت است. در این نوشته، تلاش شده تا با معرفی ماهیت این علوم، عوامل و زمینه‌هایی که در شکل‌گیری آنها نقش داشته‌اند، ارائه و مبانی معرفتی‌شان نیز مورد بازخوانی و توجه دوباره قرار گیرد.

ترکیب علوم اجتماعی

مفاهیمی نظیر علم اجتماعی، رفتار اجتماعی، مدیریت اجتماعی، کنش اجتماعی، فقه اجتماعی، فلسفه اجتماعی، سیاست اجتماعی، مسأله اجتماعی، جهان اجتماعی و نظایر آن، چه نوع مفاهیم ترکیبی هستند؟ آیا ترکیب وصفی هستند یا ترکیب اضافی؟ ترکیب اضافی آن است که نقطه ثقل و موضوع، مضاف‌الیه است و می‌خواهیم به سبب رابطه اضافی، توجه‌مان را به مضاف نشان دهیم. در ترکیب‌های وصفی به عکس، توجه روی موصوف است و به کمک رابطه وصفی، این توجه نشان داده می‌شود.^۱

با این توضیح، می‌خواهیم بینیم واژه‌های ترکیبی فوق از کدام دسته هستند؛ آیا جزء دوم مبناست یا جزء اول؟ بر اساس اصول و قواعد دستور فارسی، کلمه «اجتماع» اسم است و حرف «ی» برای نسبت به کار می‌رود. ترکیب حرف «ی» با اسم به شکل‌گیری «صفت» منجر می‌گردد و صفت برای توصیف اسم به کار می‌رود. بنابراین، تردیدی در این که این ترکیب، ترکیب وصفی است، وجود ندارد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که معیار و ملاک در توصیف علم به «اجتماعی» چیست؟ آیا علم اجتماعی یعنی علمی که از صفت اجتماعی بودن برخوردار است و صفت اجتماعی به خود گرفته است یا علمی است

۱. لازم به یادآوری است، فروکاست ترکیب «علوم اجتماعی» به «علم اجتماعی»، به هیچ‌وجه ناظر به مباحث مربوط به وحدت یا کثرت علوم نیست.

که متعلق و برای اجتماع است و بر شرایط و اقتضائات جامعه تأثیر می‌گذارد؟ با توصیف علم به اجتماعی، دو فرض برای آن متصور است: فرض اول معیار توصیف، تأثیرپذیری علم از اجتماع است؛ یعنی علم خصوصیت اجتماعی به خود گرفته است و شرایط و اقتضائات جامعه بر او اثر گذاشته و براساس انتظارات جامعه عمل می‌کند. اما در فرض دوم، معیار توصیف، تأثیرگذاری علم بر اجتماع است؛ یعنی اجتماع متأثر از اقتضائات علمی است و علم مبانی و روش‌هایش را بر جامعه تحمیل می‌کند.

رویکردهای علوم اجتماعی

تشخیص هر چیز به وجود آن است و تجلی عینی علوم اجتماعی به‌عنوان یک حوزه دانشی، نتیجه نظریات مختلف اجتماعی است که طی دو قرن گذشته عمر این دانش، توسط صاحب‌نظران ارائه شده و در قالب دیدگاه‌ها و مکاتب فکری مختلف ظهور یافته‌اند. برای شناخت ماهیت علوم اجتماعی، لازم است معرفی جامعی از علوم اجتماعی و رشته‌های ذیل آن حاصل گردد و نسبت به ارائه دسته‌بندی‌های کلی از آراء و اندیشه‌های مربوط به آنها اقدام و نقش اندیشمندان و نظریه‌پردازان در ایجاد این اندیشه‌ها و نیز روش‌های معتبر دستیابی به اطلاعات مشخص شود تا امکان تحلیل و بررسی آنها میسر گردد. منظور از علوم اجتماعی در این گفتار، علمی است که بنیان اصلی آنها در غرب شکل گرفته است و با همان قالب در دیگر جوامع - و از جمله جامعه ما - به کار گرفته شده‌اند.

هر چند تلاش‌هایی برای صورت‌بندی دیدگاه‌ها و مکاتب علوم اجتماعی صورت پذیرفته است، مانند الگوی پارادایمی ریتزر مبنی بر دسته‌بندی نظریات اجتماعی ذیل سه پارادایم «واقعیت اجتماعی»، «تعریف اجتماعی» و «رفتار اجتماعی» (ریتزر، ۱۳۷۷: ۶۳۴)، یا تقسیم جامعه‌شناسی به دو انگاره توسط فریدریکس شامل «انگاره نظام» و «انگاره کشمکش» (همان: ۶۳۲)، یا انگاره‌های «نظام بسته»، «نظام گسسته» و «نظام باز» که از سوی آیزنشتاد و کورلارو (همان: ۶۳۳) ارائه شده است. همچنین ایون شِرت^۱ در فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای سنت‌های تحلیل جامعه در غرب را شامل دو رویکرد اصلی «آمریکایی -

1. Yvoone Sherratt

انگلیسی» و «اروپایی» به‌شمار آورده است. رویکرد اروپایی که از آن به «علوم اجتماعی قاره‌ای» یاد می‌شود، شامل سه حوزه هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی است. وجه تمایز این دو رویکرد در علم محوربودن اولی و انسان محوربودن دومی است (شرت، ۱۳۸۷: ۳۰۹).

با وجود این، هر یک از این دیدگاه‌ها دارای نقاط قوت و ضعف خاص خود است و هیچ کدام وافی به مقصود نیست و در ارائه تصویری واقع‌بینانه و جامع از نظریات و مکاتب اجتماعی، قرین توفیق نبوده‌اند. از این‌رو، به نظر رسید الگوی تقسیم رویکردها و دیدگاه‌های علوم اجتماعی به سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی (ایمان، ۱۳۹۰: ۱۸) هرچند ممکن است تا حدودی شائبه فروکاست علم به روش از آن برداشت شود اما به جهت دایره اشمال آن، شاید وجه جمع معقول‌تری برای معرفی درون‌مایه‌های این علوم باشد. در این‌جا، با بیان ویژگی‌های این پارادایم‌ها، به گزینه‌های اصلی ذیل هر یک شامل: مبنای فکری صاحب‌نظران، روش‌شناسی و حوزه‌های اصلی به‌صورت گزارشی اشاره می‌شود.

پارادایم اثباتی؛ معتقد به کسب معرفت معتبر بر اساس تجربه حسی است که از طریق نظریاتی که به کمک روش‌های علمی تولید و آزمون می‌شوند، به دست می‌آید. این پارادایم با نفی هرگونه ارزش روش‌شناختی متافیزیکی، به‌صورت گسترده‌ای در علوم اجتماعی مورد استفاده قرار گرفته است. توسعه اثبات‌گرایی و امدار کوشش آگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) جامعه‌شناس فرانسوی است که مؤسس جامعه‌شناسی نیز شناخته می‌شود. امیل دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) نیز در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی، نوعی از اثبات‌گرایی را ارائه داده است که اثری کلیدی در تحقیقات اثبات‌گرایانه است (بلیکی، ۱۳۹۱: ۷۳ و ۷۸).

بر اساس تفکر اثبات‌گرایی، علم ذاتاً بی‌طرف است و در مقام هواداری از هیچ‌گونه کنش اجتماعی نیست و به‌طور کلی می‌توان ارزش‌های انسانی را از کار علمی دور نگه داشت. از نظر آنان تنها یک روش علمی قابل کاربرد به همه رشته‌های تحقیقی است و علوم فیزیکی به‌عنوان معیار دقت و قطعیت برای همه رشته‌ها در نظر گرفته می‌شود (ریتزر، ۱۳۷۷: ۲۰۰) شرط لازم پیشرفت علمی در جامعه، تقید نظری و علمی به علم اثباتی است و هر روشی برای کسب علم باید محدود به رویکردهای حسی، استقرایی و تجربی شود. روش‌شناسی حاکم بر نظریات اثبات‌گرا، کمی‌گرایانه است و بر اساس آن محقق به‌دنبال

داده‌های کمی دقیق است و برای این منظور از آزمایش، پیمایش و علم آمار در تحقیق علمی استفاده می‌کند. تأکید محقق کمی گرا بر اندازه‌گیری‌های صحیح و دقیق از ابعاد و خصوصیات پدیده مورد مطالعه است تا بتواند فرضیاتی را که ارائه نموده، آزمون تجربی کند (ر.ک: ایمان، ۱۳۹۰: ۵۹).

بنابراین پارادایم اثباتی به‌لحاظ مبنای فکری چون ذاتاً محافظه‌کار است به حفظ ثبات و تعادل در جامعه نظر دارد و توان رویارویی با نظام موجود را ندارد (ریترز، ۱۳۷۷: ۱۸ و ۲۰۱ و بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۲۹) و به‌لحاظ روش‌شناسی بر مطالعه پدیده‌های اجتماعی بر اساس الگوی پدیده‌های فیزیکی و زیستی اصرار دارد. از این‌رو، با استفاده از روش‌های کمی و تجربی و به کمک تبیین، نسبت به کشف قوانین و روابط علی و کارکردی میان پدیده‌ها به‌منظور پیش‌بینی وقایع و رویدادها مبادرت می‌ورزد.

علوم اجتماعی تفسیری؛ ریشه در تفکر ویلهلم دیلتای^۱ (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) و ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) دارد. دیلتای، معتقد است انسان ضمن مشاهده اشیا به آنها معنا می‌دهد. او ضمن رد عناصر پیشینی کانت، مدعی است کل دستاوردهای عقل، حاصل تجربه و دارای شأن تاریخی است. از نظر او، عقل خزانه‌دار تاریخ است و هر چه دارد از تاریخ است. دیلتای همچنین برخلاف آگوست کنت، میان روش علوم انسانی و علوم طبیعی تمایز قائل است و معتقد است بنیاد علوم انسانی بر فهم (تفهم) است. از این‌رو، به جای توصیف در علوم طبیعی، در علوم انسانی تأویل (هرمنوتیک) مطرح است و علوم انسانی، علوم تأویلی (هرمنوتیکی) هستند (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۲ - ۲۳).

ماکس وبر نیز متأثر از هرمنوتیک آلمانی بود و در اندیشیدن به آن، از نوشته‌های دیلتای تأثیر پذیرفت و اتخاذ «رویکرد مبتنی بر فهم» در تحلیل‌های اجتماعی، متأثر از اندیشه او بوده است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۳). وی با طرح «کنش اجتماعی معنادار» و متمایل به هدف که سازنده واقعیت اجتماعی است، واقعیت را ذهنی و معنادار معرفی کرده است. از این نگاه، واقعیت خارج از انسان نیست، بلکه در ذهن و آگاهی اوست و از طریق تعامل بین کنش‌گران ساخته شده و مورد تفسیر قرار می‌گیرد و محقق به دنبال فهم معنایی است

1. Wilhelm Dilthey.

که مردم به دنیای اجتماعی خود می‌دهند که این امر از طریق فهم همدلانه یا مشارکتی قابل دستیابی است (ایمان، ۱۳۹۰: ۶۱ - ۶۲).

به‌هرروی، پارادایم تفسیری درصدد فهم حقایق زندگی اجتماعی از طریق ارائه تصویری روشن از فضای فکری حاکم بر یک موقعیت است. انسان‌ها متفاوت از موضوعات فیزیکی هستند و جهان اجتماعی با معانی و مقاصد عاملان خردورز ساخته می‌شود و به همین سبب، بر فهم معنا به کمک روش‌های اکتشافی تأکید دارد.

پارادایم انتقادی: در مقایسه با اثبات‌گرایی و تفسیر‌گرایی، نگاه متفاوتی به جهان اجتماعی دارد و هرچند جهان اجتماعی را متفاوت از جهان طبیعی می‌بیند، اما اصل مشاهده و قاعده‌مندی نظام اجتماعی را نفی نمی‌کند؛ اگرچه از این امر در خدمت تغییر و تحولات به جای اصالت نظم اثبات‌گرایی استفاده می‌کند. به‌طور کلی، این پارادایم به دنبال جلب نکات مثبت دو پارادایم دیگر و رفع نکات منفی آن‌هاست و به همین سبب، با رد قوانین عام علمی برای تحلیل کنش‌های انسانی، سعی در ترکیب قوانین تفریدی با قوانین عام اثبات‌گرایی و اراده آزاد تفسیری با جبریت اثبات‌گرایی دارند. این پارادایم دست‌کم از دو منظر «نظریه انتقادی» و «رنالیسم انتقادی» قابل بررسی است.

«نظریه انتقادی» در علوم اجتماعی ریشه در دیدگاه‌های «مارکس»، «فروید»^۱، «آدورنو»^۲، «اریک فروم»^۳ و «مارکوزه»^۴ دارد. از دیدگاه آنان، اثبات‌گرایی جهان اجتماعی را بسان فراگرد طبیعی می‌نگرد و کنش‌گران را تا حد موجودات منفعل و تحت‌تأثیر نیروهای طبیعی پایین می‌کشاند و به این سبب، باعث شده تا تحولات اجتماعی و اصالت پروسه‌های تاریخی که با مشارکت مردم ساخته می‌شوند، در علوم اجتماعی اثباتی تبیین واقع‌بینانه نشوند. از طرفی در علوم اجتماعی تفسیری نیز به دلایل ذهنی و نسبی بودن، تمام دیدگاه‌های مردم یکسان در نظر گرفته می‌شود، در حالی که دیدگاه برخی طبقات مردم در راستای تغییر و تحولات اجتماعی مهم‌تر است. بنابراین، نظریه پردازان انتقادی ترجیح

1. ferud

2. Adorno

3. Erick Fromm

4. Herbert Marcuse

می دهند که بر فعالیت انسانی و نیز شیوه های تأثیرگذاری این فعالیت ها بر ساختارهای اجتماعی گسترده تر تأکید کنند (ریترز، ۱۳۷۷: ۲۰۱ و ایمان، ۱۳۹۰: ۶۹-۷۰).

«رنالیسم انتقادی» که ریشه در دیدگاه های «روی بسکار»^۱ و «آندرو سایر»^۲ دارد، در مواجهه با دو جریان رقیب فوق، ظهور کرده است و معتقد است علم اجتماعی نمی تواند پیش فرض های فلسفی را نادیده انگارد؛ زیرا آنها برای تعیین کردن کانون توجه خود سودمندند. جهان دارای ضرورت است و موضوعات اعم از طبیعی و اجتماعی الزاماً برخوردار از نیروهای علی یا شیوه های عمل و قابلیت های خاص اند (تریگ، ۱۳۸۴: ۳۵۱ و سایر، ۱۳۸۸: ۶). بر اساس این دیدگاه، هرچند انتخاب های فردی مهم اند اما این انتخاب ها باید در یک زمینه اجتماعی از پیش موجود انجام شود. اگر واقعیت کنونی به طور کامل به وسیله ما پدید نیامده باشد، مطمئناً به وسیله آدمیان پدید آمده است. سازوکارهای آن برای ما بیگانه نیست و بنابراین از کنترل ما خارج نخواهد بود. به این ترتیب، ساختارهای جامعه، غالباً واقعی اند، ولی امر انتخاب فردی نیز این گونه است و هرچند «جامعه» علت رفتار نیست، اما می تواند برخی رفتارها را آسان تر یا پرهزینه تر کند (همان: ۳۵۳).

رنالیست ها در انتقاد به دو پارادایم مذکور بر مفهوم «ضرورت» تأکید می ورزند که بر پایه آن موضوعات اعم از طبیعی و اجتماعی، ضرورتاً دارای قابلیت علی هستند و در ترکیب با عوامل بیرونی توان ایجاد حوادث را دارند.^۳ از این رو، نظم و قاعده مندی میان حوادث و رویدادهای عالم، همیشه مستلزم وجود رابطه علی نیست، بلکه وجود رابطه علی میان پدیده ها و اشیاء مستلزم دو نوع رابطه درونی و بیرونی است و آن چه اثبات گرایان نسبت به نظام مندی و قاعده مندی بین پدیده ها و رویدادهای اجتماعی ادعا می کنند، مربوط به رابطه بیرونی است و از وجود رابطه درونی غفلت شده است و اکتفا به تحقیقات و

1. Roy Bhaskar

2. Andrew

۳. برای مثال نیروی احتراق، درون باروت وجود دارد اما احتراق آن نیازمند عواملی چون جرقه، فشار یک دکمه یا هوای خشک است. بنابراین اگر منفجر نشد به دلیل نبود قوه احتراق نیست، بلکه شرایط به گونه ای نیست که در ترکیب با آن منجر به احتراق گردد (سایر، ۱۳۸۸: ۱۴).

تکنیک‌های آماری برای اثبات مدعا نیز بیانگر رابطه بین متغیرها در همین سطح بیرونی است (سایر، ۱۳۸۸: ۱۳).

به‌هرروی، پارادایم انتقادی به‌لحاظ مبنای فکری به‌دنبال گسترش فهم و آگاهی است و برای این منظور بر گذر از سطوح ظاهری واقعیت و کسب معرفت از لایه‌های زیرین واقعیت اصرار دارد تا قدرت تشخیص درست مردم را افزایش دهد. به‌لحاظ روش‌شناسی نیز بر ایجاد تحول به جای ثبات با استفاده از روش‌های کیفی مانند تحقیق اقدامی، تحلیل گفتمان و تحقیق مقایسه‌ای - تاریخی تأکید می‌ورزد.

مختصات پارادایم‌های اصلی علوم اجتماعی^۱

پارادایم	اثباتی	تفسیری	انتقادی
موضوع			
مبنای فکری	<ul style="list-style-type: none"> - مشابهت پدیده‌های اجتماعی با پدیده‌های زیستی. - کشف روابط علی - تأکید بر حفظ ثبات و تعادل نظام - حاکمیت ساختار خاص اجتماعی بر رفتار و کنش فردی انسان. - تفوق علم بر سایر حوزه‌های فرهنگی. - نفی هر گونه حقیقت متافیزیکی. 	<ul style="list-style-type: none"> - تمایز جهان اجتماعی از جهان طبیعی و به تبع آن تمایز علوم انسانی از علوم تجربی. - محدودیت گزاره‌های علی به شرایط و زمان خاص. - معنادار بودن کنش اجتماعی بر رفتار و کنش فردی انسان. - خلق و بازتولید حیات اجتماعی به‌وسیله کنش آگاهانه مردم. - اصالت انسان 	<ul style="list-style-type: none"> - اهمیت آگاهی انسان به دلیل ماهیت اجتماعی آن. - جهان اجتماعی دارای موجودیت عینی و رای - آگاهی فردی است اما ساخت اجتماعی با کنش جمعی انسان‌ها قابل تغییر است. - معرفت علمی از طریق روابط غیرتجربی که بنیان جهان اجتماعی را می‌سازد، امکان‌پذیر است. - وظیفه علم،

۱. در تهیه جدول از منابع ذیل بهره گرفته شده است: (ایمان، ۱۳۹۰: ۶۰-۷۰؛ ریتزر، ۱۳۷۷: ۱۹۹-۲۱۰ و بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۹۲-۲۰۰).

پارادایم / موضوع	اثباتی	تفسیری	انتقادی
	<ul style="list-style-type: none"> - کسب معرفت علمی از طریق تجربه حسی. - تقلیل انسان و ویژگی‌های او به عدد و رقم. 	<ul style="list-style-type: none"> - درون‌فهمی و اصالت معنا. - اتکا بر دانش عامه. 	<ul style="list-style-type: none"> آشکارسازی مکانیزم‌های غیرقابل مشاهده است که رفتار مردم تحت آنها اداره می‌شود. - جهان اجتماعی باید در کلیت آن درک شود، چون همه اجزای این جهان به هم مرتبط و تحت تأثیر یکدیگر است. - تأکید بر تحول و تغییر. - کاذب بودن دانش عامه. - نابرابری اجتماعی. - تضاد منافع اعضای جامعه.
صاحب‌نظران	<ul style="list-style-type: none"> کنت، اسپنسر، مورگان، دورکیم، پارسنز، مرتون، هومنز. 	<ul style="list-style-type: none"> دیلتای، ماکس وبر، هوسرل، هایدگر، گادامر، شوتس، بلومر، مید، کولی، گافمن، گارفینگل، دریدا، ریکور. 	<ul style="list-style-type: none"> مارکس، زیمل، آدرنو، مارکوزه، فروم، دارن‌دورف، گرامشی، کوزر، هابرماس، فوکو، بسکار، بنتون، سایر، کرایب، تریگ.
روش‌شناسی	<ul style="list-style-type: none"> - کسب معرفت معتبر از طریق توسعه فرضیاتی که با مشاهدات تجربی آزمون می‌شوند. 	<ul style="list-style-type: none"> - خلق واقعیت اجتماعی به وسیله مردم و طی زندگی روزمره. - فهم همدلانه یا 	<ul style="list-style-type: none"> - ارتقای نوع نگاه به روش در علوم اجتماعی از تکنیک‌های آماری و روش‌های پیمایشی، به

انتقادی	تفسیری	اثباتی	پارادایم / موضوع
<p>مفهوم سازی و نظریه پردازی</p> <p>توسعه مدل های نظری (مفهومی) از ساخت های پنهان و فرایندها در جامعه</p> <p>مطالعات تطبیقی - تاریخی.</p> <p>تیین دیالکتیکی.</p> <p>ارتباط وثیق میان روش، موضوع و هدف تحقیق.</p> <p>مشاهده مشارکتی، مصاحبه غیر مستقیم و تحقیق اقدامی.</p>	<p>مشارکتی از پدیده های اجتماعی</p> <p>مشاهده مشارکتی و مصاحبه غیر ساخت مند</p> <p>کیفیت گرایی</p> <p>تحقیقات اکتشافی</p>	<p>امکان اندازه گیری و کمی سازی رفتار انسان</p> <p>به لحاظ عینی و آماری</p> <p>تأکید بر بی طرفی و عینیت گرایی در فرایند تحقیق.</p> <p>تأکید بر تفکر منطقی و مشاهده سیستماتیک</p> <p>تأکید بر گردآوری اطلاعات تجربی عینی</p> <p>به کمک روش های پرسش نامه، مصاحبه ساخت مند، آزمایش و مشاهده غیر مشارکتی.</p>	
<p>مکتب تضاد</p> <p>مارکسیسم (مارکسیسم ساختاری، مارکسیسم هگلی، مارکسیسم جدید، مارکسیسم تاریخی)</p> <p>نظریه انتقادی</p> <p>رنالیسم انتقادی</p> <p>فمینیسم</p> <p>روانکاوی رادیکال</p> <p>پسا ساختار گرایی</p>	<p>مکتب تفهیمی</p> <p>هرمنوتیک</p> <p>کنش متقابل نمادی</p> <p>پدیدارشناسی</p> <p>روش شناسی مردمی</p> <p>زبان شناسی اجتماعی</p>	<p>اثبات گرایی</p> <p>اثبات گرایی منطقی</p> <p>کارکرد گرایی</p> <p>ساختار گرایی</p> <p>کارکرد گرایی ساختی</p> <p>رفتار گرایی</p> <p>نظریه مبادله</p>	<p>مکاتب و حوزه ها</p>

ماهیت علوم اجتماعی

هر علمی دارای مجموعه‌ای از مفاهیم پایه است که مباحث آن بر محور آن‌ها سامان می‌یابد. مفاهیم پایه، مفاهیم اساسی هستند که هویت دانش را شکل می‌دهند و در تمام یا بیشتر بخش‌های علم، به‌ویژه در ساختار و صورت‌بندی آن بیشترین نقش را دارند. این مفاهیم معمولاً از بیرون علم اخذ می‌شوند و شناخت ماهیت علم بستگی تام به فهم درست و ارتباط معنایی میان آنها دارد. بر این اساس، مفاهیم «جامعه»، «گروه»، «سنت»، «معرفت»، «کنش»، «ارزش»، «هنجار»، «عقلانیت»، «نظریه»، از مفاهیم پایه در علوم اجتماعی به‌شمار می‌روند و برای شناخت نظرگاه علوم اجتماعی نقش محوری دارند.

نگاه به رفتار و اعمال گذشتگان، نقد روش‌های گذشته و هر آن چه از گذشتگان به یادگار مانده و در بیشتر موارد مبنا و چارچوب کنش اعضای جامعه را تعیین می‌کند، شامل فرهنگ، باورها، آیین‌ها و مانند آن، در موضوع «سنت» قابل بحث است که علوم اجتماعی توجه ویژه‌ای به این مباحث دارد.

چگونگی حصول «معرفت» و منابع دسترسی به آن از موضوعات اساسی علوم اجتماعی است و بسته به نوع منبعی که برای کسب شناخت مورد توجه قرار می‌گیرد، معرفت ویژه آن تولید خواهد شد. در یک تقسیم کلی، ادراکات انسانی به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱. احساس ۲. تخیل ۳. توهم ۴. تعقل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳۷).

احساس؛ کسب شناخت از طریق مبادی و قوای حسی است و الزاماً در حصول آن یکی از حواس دخالت دارد. تخیل؛ حفظ صورت خیالی اشیاء بعد از غایب شدن آن‌ها از حواس است. مانند درک مفهوم سوزش به خاطر برخورد بدن با منبع حرارت در گذشته. توهم؛ کسب شناخت در امور جزئی بدون سابقه حضور ابزار حسی است. مانند وحشت از حیوان درنده بدون سابقه دیدن آن در گذشته. در هر یک این سه، انسان با حیوان مشترک است. تعقل؛ درک معانی کلی اعم از وقایع حال و آینده و فراتر از گنجایش احساس، تخیل و توهم است و این مختص انسان است و حیوان از آن بهره‌ای ندارد (همان: ۳۳۷ - ۳۳۸).

بدیهی است، یافته‌های ما متعلق به هر کدام از این شناخت‌ها باشد، نوع متعلق آن متفاوت خواهد بود. بر مبنای قرائت پوزیتیویستی از علوم اجتماعی که قرائت غالب نیز هست، علوم اجتماعی در صدد است تا «احساس» را اصلی‌ترین منبع حصول معرفت

اجتماعی قلمداد کند و متعلق آن را نیز امری علمی به‌شمار آورند و علم‌بودن علوم اجتماعی را از همین زاویه پی می‌گیرند. بخش‌هایی از این علوم، محصول «تعقل» است؛ هر چند تلقی غالب از مفهوم عقل در مغرب‌زمین، عقل ابزاری است. از جمله حساب‌گری و کنترل دقیق، جست‌وجوی راهکار برای حل مسئله، پیش‌بینی وقوع حوادث و تحولات، تبیین‌های علمی برای وقوع پدیده‌ها، انتخاب گزینه‌های برتر و نظایر آن از مصادیق بهره‌گیری از روش عقلی در تحلیل‌های اجتماعی است.

به‌طور طبیعی بخش‌هایی از این معارف را باید محصول «توهم» دانست. در واقع، آنچه امروزه در جامعه غربی علم پنداشته می‌شود، با نگاه دقیقی‌تر، متأثر از وهمیات موجود در این جوامع است که ساخته قوه وهمیه انسانی و شامل گزاره‌ها و اعتقادات کاذبی است که برخلاف ادراک تصدیقی عقل پذیرفته می‌شوند. خودبرتربینی، فهم خود را فهم برتر دانستن، به جای دیگران تصمیم‌گرفتن، تحلیل خود را بر دیگران تعمیم‌دادن و نظایر آن از مصادیق حاکمیت توهم است که نمونه‌های آن در اندیشه صاحب‌نظران غرب رواج دارد. شبیه نسخه‌ای که مارکس برای سیر تاریخی جوامع نوشته است و تمام جوامع را تحت یک سیر تاریخی شامل کمون اولیه، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری و سوسیالیستی قرار داده است، یا آنچه دورکیم در صور ابتدایی حیات دینی با تمسک به تحلیل مردم‌شناسان از توتمیسم (دین ابتدایی جامعه استرالیا)، خاستگاه دین را جامعه دانسته که همه مناسک و شعائر آن دارای کارکرد اجتماعی هستند و هدف از آن‌ها تقویت روح همبستگی میان اعضای جامعه است و یا چیزی که ماکس وبر از نمونه‌های اقتدار مشتمل بر اقتدار سنتی، کاریزماتیک و عقلانی به جوامع گوناگون معرفی کرده است (لالمان، ۱۳۹۴: ۱۳۶، ۲۶۶ و ۳۲۲).

به همین سبب، برایان فی می‌گوید: «تاریخ علوم اجتماعی پر از تلاش‌هایی است که ظاهراً علمی، اما در واقع کاملاً ایدئولوژیک هستند. این علوم استعداد بسیاری دارند که از سوی فعالان عرصه سیاسی و اجتماعی به‌عنوان پشتوانه طرح و برنامه‌های‌شان مورد استفاده قرار گیرند» (فی، ۱۳۸۳: ۲۸۵-۲۸۶). برای نمونه، سوءاستفاده از آزمون‌های ضریب هوشی در روان‌شناسی، تاریخ‌نگاری کمونیستی، بحث خلقت در انسان‌شناسی باستان، جامعه‌شناسی نژادپرست متکی به تجربه آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار، قوم‌شناسی افراد بومی که به‌وسیله نویسندگان امپریالیسم نوشته شده‌اند، از نمونه‌هایی هستند که علوم اجتماعی در آن‌ها از

ارزش‌های خاص حمایت کرده‌اند؛ حتی اگر در مسیر رسیدن به هدف، حقیقت را زیر پا گذاشته باشند (همان: ۲۸۵) یا آن‌چه دانشمندان علوم اجتماعی شوروی سابق غالباً می‌گفتند حقیقت چیزی است که منافع طبقه کارگر را - آن‌چنان که به وسیله حزب کمونیست تعیین می‌شود - تقویت کند (همان: ۲۸۶) یا هایدن وایت^۱ در مورد نگرش صهیونیستی هولوکاست می‌نویسد: «صحت دیدگاه او به‌عنوان یک تفسیر تاریخی، دقیقاً عبارت است از اثربخشی این دیدگاه در توجیه طیف کلی سیاست‌های اسرائیلی...» (همان: ۲۸۶).

و نیز میشل فوکو اظهار می‌کند که جریان مسلط علوم اجتماعی، سلاحی است در زرادخانه دیوان‌سالاران که به وسیله آن سوژه‌های خود را به‌هنجار می‌کنند. از نظر او، آن چه حقیقت خوانده می‌شود، چیزی است که به وسیله آن، قدرت پایه‌گذاری شده و در کل جامعه پخش می‌شود (همان).

به همین جهت، می‌توان ثابت کرد که برای رسیدن به آگاهی‌های اجتماعی، علاوه بر منابع مذکور، منابع دیگر نیز در شکل‌گیری دانش‌های اجتماعی مؤثرند و اگر جایگاه و منزلت این منابع به درستی تبیین شوند، ما را در فهم بهتر این علوم و نشانیدن آنها در جایگاه درست‌شان یاری خواهند رساند و از همین جاست که توجه به رویکرد اسلامی در علوم اجتماعی ضرورت پیدا می‌کند.

مبانی علوم اجتماعی

مبانی علوم اجتماعی همانند مبانی هر علم دیگری عبارت‌اند از بنیان‌های نظری و معرفتی که شکل‌دهنده فکر و اندیشه اجتماعی هستند. مبانی هر علم، متأثر از منابع آن هستند و بسته به نوع منبع، مبانی علوم مختلف خواهد بود. با لحاظ این نکته، می‌توان مبانی علوم اجتماعی را بر پایه شش مبنای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی، ارزش‌شناسی و غایت‌شناسی مورد مطالعه و بررسی قرار داد. طبعاً محدود کردن مبانی به شاخه‌های شش‌گانه در اینجا بر اساس استقرا است و برهان عقلی برای انحصار بر این تعداد وجود ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۸۷).

1. Hayden White

هستی‌شناسی

هستی‌شناسی^۱، نوع نگاه و رویکرد ما به عالم هستی و اجزا و عناصر آن است (بلیکی، ۹۱: ۶۳). منظور از هستی‌شناسی علوم اجتماعی در این جا نوع نگاه، برداشت و منظر این علوم به جهان هستی و اشیا و موجودات آن است و از این رو، بسته به نوع هستی‌شناسی آنها، نوع معرفت و شناختی که توسط آنها تولید می‌شود، متفاوت خواهد بود. به لحاظ هستی‌شناختی، علوم اجتماعی دارای دو وجه برجسته است که موجب تمایز و منحصر به فرد بودن آن است:

الف) تلقی از حقیقت و واقعیت: حقیقت و واقعیت در علوم اجتماعی تفسیری، ترکیبی از معانی است که بر ساخته اجتماع‌اند و با توافق جمعی به دست می‌آید (تریگ، ۱۳۸۴: ۵۵ و بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۹۵) و یا آن چیزی است که جامعه علمی آن را به عنوان حقیقت می‌پذیرد و منوط و وابسته به گروه دانشمندان و جامعه آنهاست (گروه مؤلفان، ۱۳۹۱: ۵۴) در علوم اجتماعی اثباتی نیز واقعیت تنها آن بخش از وقایع و رویدادهای مشاهده‌پذیر جهان است که قابل تجربه حسی باشند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۱۹۳) به این ترتیب، واقعیت نه مبتنی بر نظام باورها، که خود سازنده نظام باورهاست (تریگ، ۱۳۸۴: ۵۳).

دور از انتظار نیست که ریشه‌های این تفکرات را در اندیشه‌های کانت فیلسوف آلمانی قرن هیجدهم پی‌جو باشیم. کانت از نفس‌الامر به «شیء فی نفسه»^۲ تعبیر می‌کرد و آن را دور از دسترس بشر و فراتر از صورت‌های زمانی و مکانی می‌دانست. او هر چند وجود واقعیت فی نفسه را به عنوان بنیان ناپیدای جهان محسوس ضروری می‌پنداشت، اما از نظر او شناخت ناپذیر است و لذا علم را چیزی جز توصیف پدیدار یا نمود اشیا نمی‌دانست (استیس، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۷-۵۸). حال آن که طبق آموزه‌های حکمت اسلامی، حقیقت و واقعیت به معنی واقع و نفس‌الامر است. «نفس‌الامر»، ثبوت عامی است که شامل ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری می‌گردد و ملاک صدق قضایا، مطابقت با آن است (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۰).

1. Ontology

2. numena

به هر روی، میان واقع گرایی فلسفی و واقع گرایی اجتماعی تفاوت است. استدلال واقع گرایانه یا کلی گرایانه فلسفی مبتنی بر این یقین است که ذهن انسان قادر به ادراک تصورات دقیقی است که در واقعیت وجود دارند و دارای اعتبار سرمدی و زیربنای نظم عالم اند و در نتیجه دانش حقیقی را بدون اتکا به هیچ منبع دیگری برای انسانها تضمین می کند (گولد و کولب، ۱۳۸۴: ۸۸۶). اما واقع گرایی اجتماعی، دیدگاهی است که کلیت‌هایی چون دولت، جامعه، فرهنگ، گروه‌ها، نهادها، روابط، فرایندها و مانند آن را چیزی غیر یا برتر و بالاتر از افرادی که آنها را اداره می کنند یا رفتارهایی که این کلیت‌ها را متجلی می سازند، می داند (همان: ۸۸۶). به این سبب، دورکیم واقعیت‌های اجتماعی را شامل روش‌های عمل، تفکر و احساس دانسته که نسبت به فرد جنبه بیرونی داشته و به این دلیل که از قدرت و فشار برخوردارند، اعمال و رفتار فرد را کنترل می کنند (دورکیم، ۱۳۶۸: ۱۲).

بدین سان، اگر فلسفه حقیقت را در آسمان می جوید، علوم اجتماعی به جست‌وجوی آن در زمین اهتمام می ورزد که توسط خود انسانها ساخته و پرداخته می شود. واقعیت در این نگاه شامل موجودات ملموس و دست‌یافتنی از قبیل اشیاء، ابزار، محیط و طبیعت و یا مخلوق ذهن و آگاهی انسان است و تلاش برای کشف، تفسیر و تعمیم نتایج آن، بارزترین ویژگی علوم اجتماعی در دوره معاصر است. به‌طور طبیعی پیامد چنین تلقی از واقعیت و حقیقت، نادیده گرفتن نفس‌الامر و باطن عالم است که دسترسی به آن مستلزم در اختیار داشتن معیارها و ابزارهایی فراتر از عالم طبیعت است و بارزترین ارمغان این بی‌توجهی و چشم‌پوشی، قطع رابطه دین و دنیا در مهد شکل‌گیری این علوم بوده است.

ب. ثبات و تغییر: مسأله ثبات و تغییر عالم از مسائل اساسی در تفکر بشری است که همواره ذهن اندیشمندان را به خود مشغول ساخته است. آیا وجه غالب عالم بر ثبات و یکنواختی است یا سراسر عالم را تغییر و جنب‌وجوش فراگرفته است، زمینه اختلاف نظر و طرح دیدگاه‌های مختلف میان اندیشمندان در طول تاریخ تفکر بشری بوده است. آیا اساس عالم بر نظم و ثبات است یا وجود نظم، امری فرعی است و اساس عالم بر تغییر و عدم ثبات است؟ هر کدام از این دیدگاه‌ها در طول تاریخ طرفدارانی نیز داشته است.

هر چند اکثر اندیشمندان به وجود ثبات در عالم تأکید ورزیده‌اند و تغییرات آن را ناچیز و غیرقابل اعتنا تلقی کرده‌اند، ولی بودند کسانی که عدم ثبات در عالم را برجسته دانسته و

آن را وجه غالب عالم ذکر کرده‌اند. از جمله هراکلیت یا هراکلیتوس^۱ فیلسوف قرن‌های پنجم و ششم پیش از میلاد از قدیمی‌ترین کسانی است که بر وجود حرکت و تغییر در جهان تأکید ورزیده و تضاد میان موجودات را عامل و منشأ حرکت آن‌ها می‌دانست و معتقد بود کشمکش میان اضداد، باعث هماهنگی اجزای عالم خواهد بود. مثال معروف او «رودخانه» است، از نظر او یک نفر نمی‌تواند دوبار در یک رودخانه شنا کند، چون در مرتبه دوم، نه آن رودخانه، رودخانه قبلی و نه آن آدم، آدم قبلی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۹-۵۹) به عکس، «پارمنیدس» تغییر را در عالم ظاهری می‌دانست و در پشت ظاهر به حقیقتی پایدار معتقد بود (مصاحب، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۲۴).

امپدکلس^۲ (انباذقلس) (۴۳۲ - ۴۹۵ ق.م) از دیگر فیلسوفان قدیم که بنیاد عالم را بر تغییر و تضاد می‌انگاشت، عقیده داشت که بین عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا، آتش) دو نیروی اصلی متضاد وجود دارد و از کنش و واکنش آن‌دو، جهان شکل می‌گیرد. این دو نیروی متضاد را «مهر» و «کین» می‌نامید و معتقد بود آفرینش، کار «مهر» و زوال و تباهی، کار «کین» است. او تغییرات عالم را غیرهدفمند و در نتیجه تصادف می‌دانست و به این سبب، «مهر و کین» به‌طور متناوب جانشین هم می‌شوند (شریف، ۱۳۶۲: ۱۱۵-۱۱۷).

از فیلسوفان جدید، گئورگ هگل - فیلسوف آلمانی - پیشتاز فلسفه تضاد به‌شمار می‌رود. او به کمک مثلث معروف «تز، آنتی تز و سنتز»، پیدایش و سازش تضاد در امور عالم را تفسیر کرد و آن را با مفهوم دیالکتیک هم‌آغوش و دیالکتیک جدید را پایه‌گذاری کرد. از نظر وی، دیالکتیک، چیزی بیش از سازش تضاد در ذهن و در وجود اشیاء نیست (مطهری، ج ۱۳: ۱۵۸).

خروجی این‌گونه مباحث، شکل‌گیری دو طیف مختلف از اندیشمندان اجتماعی پیرامون اندیشه ثبات و تغییر در عالم بود؛ به گونه‌ای که دیدگاه‌های وفاق یا تعادل، حول اندیشه ثبات و دیدگاه‌های تضاد پیرامون اندیشه تغییر صف‌آرایی کردند و هر یک، امور و وقایع اجتماعی را ناظر به این رویکردها مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. اندیشه وفاق،

1. Herakleitos

2. Impede Kells

جامعه را همچون موجود زنده‌ای تصور می‌کند که اجزای آن دارای ارتباط و تعامل سازنده و هماهنگ هستند و یکدیگر را در تحقق اهداف و حفظ و بقای جامعه و وضع موجود آن یاری می‌رسانند. از این منظر، تغییرات در ارکان و اجزای جامعه غیرضروری و آهنگ آن‌کند خواهد بود. به عکس، اندیشه تضاد، اعضای جامعه را دارای منافع متفاوت و نابرابر در نظر می‌گیرد که هر یک برای رسیدن به منافع خود تلاش می‌کنند و چون تأمین این منافع از راه‌های مسالمت‌آمیز برای همگان امکان‌پذیر نیست، وجود تعارض و کشمکش میان بخش‌های مختلف جامعه ضرورت پیدا می‌کند. از این‌رو، گروه‌ها و طبقات اجتماعی از طریق تعارض و ستیز، تحقق اهداف و منافع خود را جست‌وجو می‌کنند و به این سبب، تغییرات، جهشی و جزء جدایی‌ناپذیر حیات اجتماعی خواهند بود (ریترز، ۱۳۷۷: ۱۱۸).

معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی^۱، نوع شناخت ما از جهان هستی و امکان حصول و میزان اعتبار و درستی آن است (بلیکی، ۱۳۹۱: ۴۰). به‌لحاظ معرفت‌شناسی، علوم اجتماعی بر دو عنصر اصلی مبتنی است:

الف. تفاوت میان عین و ذهن: «ذهن» یا سوژه^۲، دنیای درون انسان است. آنچه از آمال و آرزوها، اهداف و آرمان‌ها، خواسته‌ها، تمنیات و تعلقات فکری و روحی، باورها و ارزش‌ها و اموری از این قبیل که در وجود هر انسانی قرار داده شده است، در برگیرنده «ذهن» انسان است و به وجود او قوام و هویت می‌بخشد. در مقابل، «عین» یا ابژه^۳، هر چیزی چیزی است که بیرون از وجود انسان ساخته و پرداخته شده و در عالم خارج، ظهور و بروز دارد. طبیعت، محیط، انسان‌ها، دانش‌ها، مهارت‌ها، فضاها، ابزار، امکانات و اموری از این قبیل که نمودهای بیرونی حیات انسانی هستند، «عین» به‌شمار می‌روند.

تلاش برای منطبق ساختن هر چه بیشتر ذهن با عین از دستاوردهای اصلی معرفتی علوم

1. Epistemology

2. Subject

3. Object

اجتماعی در دوره معاصر به‌شمار می‌رود. بدیهی است این معرفت‌شناسی، گاه یک معرفت‌شناسی پوزیتیویستی است، گاه معرفت‌شناسی تفسیری است و گاه نیز معرفت‌شناسی انتقادی است.

ترکیب این بُعد معرفت‌شناسی با آن بعد هستی‌شناسی در علوم اجتماعی، به شکل‌گیری نحله فکری «عینیت‌گرایی» در مقابل ذهنیت‌گرایی انجامیده است. «عینیت‌گرایی را می‌توان به‌عنوان تزی معرفتی کرد که می‌گوید واقعیت به خودی خود و مستقل از ذهن موجود است و به همان شکل که هست، قابل فهم است» (فی، ۱۳۸۳: ۲۸۷) توجه به عینیت از آن‌جا ضرورت پیدا کرد که عالمان اجتماعی دغدغه در اختیار داشتن معیاری برای مطابقت اطلاعات به دست آمده از طریق این علوم را داشتند تا برداشت‌های شخصی و اغراض سیاسی افراد به‌عنوان کار علمی درباره جامعه و کارکرد انسان‌ها مطرح نشود (همان).

به این ترتیب، «عین» هم دارای وجود مستقل و جدا از «ذهن» قابل تصور است و هم با ابزار و امکانات در اختیار انسان قابل فهم است و مهم‌تر آن‌که، این فهم، فهم برتر نیز هست و ذهن می‌بایست خود را با آن منطبق سازد و از این‌جا نحله‌ای به وجود آمد که تنها شناخت معتبر را معرفت علمی و مسیر دسترسی به آن را نیز حس و تجربه دانسته‌اند.

ب. میزان واقع‌نمایی شناخت: از نگاه بخش‌هایی از علوم اجتماعی به‌ویژه علوم اجتماعی تفسیری، شناخت واقعیت اشیاء و موجودات به سبب محدودیت توان بشری امکان‌پذیر نیست و هر کس به اندازه فهم و توان خود می‌تواند برداشتی از واقعیت داشته باشد. این برداشت نسبت به افراد، زمان، مکان، و سایر عناصر دخیل می‌تواند متفاوت باشد. فهم یک عالم از یک موضوع، با فهم یک عامی متفاوت است. فهم یک شهری با فهم یک روستایی متفاوت خواهد بود. فهم یک ثروتمند از یک موضوع با فهم یک فقیر تفاوت خواهد داشت. میزان و نوع فهم در یک محیط پرتنش با محیط آرام و بدون تنش متفاوت است. در شرایط هیجانی و شرایط عادی، نوع فهم انسان‌ها تفاوت دارد (ریترز، ۱۳۷۷: ۲۷۵ و ۲۸۳).

به هر صورت، فهم تابعی است از وضعیت محیطی، رفتاری، جسمی و دیگر فاکتورهای تأثیرگذار در این امر؛ و از دل چنین فضایی، «نسبیت‌گرایی» ظهور پیدا کرده است.

نسبیت‌گرایی از یک سو؛ معتقد است فهم یکسان وجود ندارد و هر کس با توجه به شرایطش می‌تواند دارای فهم خاص خود باشد و شرایط اجتماعی، سیاسی، محیطی، فیزیولوژی فرد بر نحوه شناخت او مؤثرند. آنچه بر پیامبر در جامعه عربستان نازل شد، خاص آن جامعه بود و اگر پیامبر در جامعه آمریکا بود، نوع تعلیمات و آموزه‌هایش فرق می‌کرد. رسیدن به کُنه و واقعیت اشیا و موجودات امکان‌پذیر نیست و ما تنها برداشت خودمان از واقع را عرضه می‌کنیم و از سوی دیگر، معتقد است ملاک و معیاری برای تشخیص درستی یا نادرستی یک فهم و شناخت نیز وجود ندارد. از این رو، فهم هر کس برای خودش معتبر است و نمی‌توان کسی را به خاطر فهمش مورد سؤال قرار داد یا فهم او را غلط دانست و به این ترتیب، معرفت‌شناسی علوم اجتماعی بر نسبیت فهم و شناخت بنیان نهاده شده است (تریگ، ۱۳۸۴: ۵۴ و مطهری، ج ۱۳: ۴۴۹).

انسان‌شناسی^۱

انسان‌شناسی، نوع نگاه ما به انسان و شرایط وجودی او است. آیا انسان موجودی صاحب اراده و مختار است یا تابع جبر محیط و شرایط اجتماعی خود است؟ آیا انسان، خالق محیط خود است و می‌تواند آن را به کنترل خود درآورد یا خود عنصری منفعل و کنترل‌شده توسط دیگر عناصر محیط پیرامون است؟ آیا انسان، خلیفه‌الله و نماینده خداوند در زمین است و زندگی و مرگش دارای هدف و غایت است یا فاقد هر گونه غایت و هدف در نظر گرفته می‌شود؟

در علوم اجتماعی، امور عالم دایرمدار نیاز و خواست انسان است و انسان برای رسیدن به خواست خود می‌تواند هر نوع تصرفی در عالم افعال دارد و آن را به خدمت گیرد. بدیهی است این دخل و تصرف نیز متوجه تأمین نیازهای مادی انسان است و توجه به دیگر ابعاد وجودی انسان و نیازهای واقعی او موضوعیت نمی‌یابد.

اما در علوم اجتماعی به نقش انسان به گونه دیگر نیز نگریسته می‌شود؛ آیا هر یک از افراد انسانی به صورت مستقل در سرنوشت جامعه خود و تغییر و تحولات آن دخالت دارند

1. philosophical anthropology

یا این که به صورت مجموعی، تأثیر گذارند و به نقش تک تک اعضا توجه نمی‌شود؟ به سخن دیگر، آیا افراد انسانی، دارای هویت و شخصیت مستقل هستند و هر یک به صورت جداگانه و به عنوان عضوی از جامعه در ایجاد وقایع و پدیده‌های اجتماعی دارای نقش و تأثیر هستند یا این که به عکس، افراد به تنهایی دارای شخصیت مستقل نیستند بلکه شخصیت آن‌ها ذیل تشکیلاتی وسیع‌تر به نام «جامعه» شکل می‌گیرد و این جامعه است که به سبب برخورداری از ساختار معین، به افراد هویت می‌بخشد و افراد بدون جامعه از هیچ گونه واقعیتی برخوردار نیستند و آنچه در عرصه بیرونی اتفاق می‌افتد، حاصل و برون‌داد جامعه است که بر افراد تحمیل می‌شود و افراد چه بخواهند و چه نخواهند باید با آن هم‌رنگی داشته و آن را پذیرا باشند و مقاومت در برابر آن، واکنش جامعه را به همراه خواهد داشت (ریترز، ۱۳۷۷: ۱۳۰، ۱۳۷ و ۱۵۳).

از این جهت، علوم اجتماعی با دو رویکرد فردگرا و جمع‌گرا (جامعه‌گرا) به تحلیل و مطالعه پدیده‌ها و وقایع اجتماعی پرداخته‌اند. این رویکردها ناظر به میزان تأثیر و نقش فرد یا جامعه در بروز تحولات در جامعه است. بر اساس رویکرد فردگرایی^۱، جامعه به خودی خود دارای هویت مستقل و وجود خارجی نیست بلکه محور تغییرات و تحولات جامعه، فرد انسان‌هاست. در برابر آن، رویکرد جمع‌گرا^۲ یا جامعه‌گرا، بر محوریت جامعه به عنوان یک کلیت که بر چگونگی رفتار و تفکر افراد دارای تأثیر گذاری است، تأکید می‌ورزد و فرد را جدای از جامعه دارای وجود مستقل و تأثیر گذار نمی‌داند (شایان‌مهر، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۹۵؛ کوزر، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۱۹۶ و تریگ، ۱۳۸۴: ۹۱).

گرچه این رویکرد به شکل فوق، امروزه در میان اندیشمندان اجتماعی طرفدار کمتری دارد و اغلب آنها در تحلیل‌های خود به نوعی به نقش و تأثیر هر دوی فرد و جامعه اذعان دارند و تحت عنوان عاملیت و ساختار سهم هر یک را به صورت مجزا در شکل‌گیری تغییر و تحولات جامعه در نظر می‌گیرند و معتقدند گرچه ساختار می‌تواند کنش فرد را تحت الزام خود درآورد، اما افراد در قالب همین ساختار می‌توانند اعمالی را انجام دهند که بدون

1. Individualism

2. collectivism

آن نمی‌توانستند و لذا ساختار هرچند الزام‌آور است، اما از عنصر توانایی بخشی نیز بی‌بهره نیست (ریترز، ۱۳۷۷: ۷۰۵). با وجود این، این رویکرد مبنای شکل‌گیری مکاتب مختلفی در جامعه‌شناسی بوده است و رویکردهای ابتدایی در علوم اجتماعی، به شکل غیرقابل‌انکاری از این تقسیم‌بندی تأثیر پذیرفته‌اند. به‌ویژه آثار و پیامدهای آن در حیات اجتماعی و سیاسی به شکل بارزی مشهود است و شکل‌گیری حکومت‌ها و تفکرات لیبرالی در جامعه غربی به دلیل حاکمیت نوعی فردگرایی مفرط، و در برابر، شکل‌گیری تفکرات فاشیستی و سوسیالیستی به دلیل توجه افراطی به جمع و جامعه بوده است.

روش‌شناسی^۱

روش‌شناسی، شناخت و تحلیل روش‌های دست‌یابی و تولید دانش است. به بیان دیگر، روش‌شناسی عبارت است از تحلیل و ارزیابی شیوه‌های انجام پژوهش از حیث قابلیت که در فراهم آوردن شناخت معینی به عهده دارند (گولد و کولب، ۱۳۸۴: ۴۶۸). از این جهت روش‌شناسی با روش متفاوت است. روش، در واقع مسیری است که جهت حرکت عالم برای رسیدن به دانش را تعیین می‌کند، اما روش‌شناسی بررسی و تحلیل روش‌های به کار گرفته شده توسط عالم است و لذا روش‌شناسی نسبت به روش، پسینی و از عناصر فلسفه علم است (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۰).

به لحاظ روش‌شناسی، دست‌کم سه رویکرد روش‌شناختی در علوم اجتماعی قابل تفکیک است. «روش‌شناسی اثباتی»؛ بر الگو قراردادن علوم طبیعی و مشاهدات و سنجش‌های بی‌طرفانه به‌عنوان مبنای تولید نظریه و کسب شناخت علمی تأکید دارد و وجود نظریه برای تولید فرضیات اجتناب‌ناپذیر است. جهان بیرون از ذهن و مستقل از توصیفات ما وجود دارد و اطلاعات مورد نیاز برای شکل‌گیری دانش به کمک استقرا شکل می‌گیرد. این رویکرد، ضمن تمایز گزاره‌های علمی و هنجاری، بر وجود رابطه علی میان پدیده‌ها و رویدادهای اجتماعی و نقش و کارکرد خاص آن‌ها در جامعه اصرار دارد (فلیک، ۱۳۸۷: ۸۶ و تریگ، ۱۳۸۴: ۷۴-۷۵).

«روش‌شناسی تفسیری»؛ موضوعات اجتماعی را از موضوعات طبیعی متمایز می‌داند و به جای جست‌وجوی علل، بر فهم معنای کنش کنشگران تأکید دارد. آدمیان بر مبنای معنایی که پدیده‌ها برای‌شان دارند با آنها رفتار می‌کنند و معنای پدیده‌ها از تعامل اجتماعی فرد با دیگر کنشگران نشئت می‌گیرد و توسط فرایند تفسیری اصلاح و به کار گرفته می‌شوند (فلیک، همان: ۷۴ و ایمان، همان: ۶۹).

«روش‌شناسی انتقادی»؛ با ملاحظه زمینه اجتماعی وقوع پدیده‌ها و تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر، به نقد درونی و تحلیل تعارضات موجود در جامعه توجه نشان می‌دهد. هیچ‌یک از اجزای سازنده زندگی اجتماعی را نباید جدا از اجزای دیگر بررسی کرد بلکه باید به روابط متقابل سطوح گوناگون واقعیت اجتماعی پرداخت. به این سبب، پای‌بندی به جهان واقعی و تأکید بر رابطه میان عوامل ذهنی و عینی از ویژگی‌های روش‌شناختی این رویکرد است (تریگ، ۱۳۸۴: ۳۵۲ و ریتزر، ۱۳۷۷: ۲۰۸ - ۲۰۹).

ویژگی‌های روش‌شناختی علوم اجتماعی

تبيين و پيش‌بینی	←	اثبات‌گرایی
فهم و تأویل	←	تفسیر‌گرایی
نقد درونی	←	انتقادی

ارزش‌شناسی^۱

ارزش‌شناسی، تلاش برای تعیین اعتبار ارزش‌ها و ملاک ارزش تلقی کردن آنهاست. چرا بعضی امور و اشیاء نزد انسان‌ها مطلوب و مرغوب واقع می‌شوند؟ علم، حاوی چه نوع ارزش‌هایی است و چرا ارزش‌های آن مطلوب انسان‌ها واقع می‌شود؟ جایگاه ارزش‌ها در علوم اجتماعی چیست؟ آیا ارزش‌ها برآمده از نیازهای مادی اعضای جامعه هستند یا از منزلت ماورایی برخوردارند؟

1. Axiology

به لحاظ ارزش شناختی، علوم اجتماعی بر بی‌طرفی ارزشی در تبیین‌های علمی خود تأکید دارند. به جهت نقش مهم ارزش‌ها در زندگی اجتماعی انسان‌ها، علوم اجتماعی نمی‌توانند نسبت به اهمیت آنها بی‌توجه باشند. از این رو، ضمن اذعان به نقش اساسی آنها در حیات اجتماعی بشر، بر تمایز مقام «هست» از «باید» تأکید می‌ورزند. آنچه برای جامعه‌شناس در مقام توصیف، کشف یا تبیین پدیده‌ها اهمیت دارد، توجه به هستی آنهاست و از قضاوت ارزشی درباره آنها پرهیز می‌کند. اندیشمندان اجتماعی بر این باورند که این نگاه در مطالعات و تحقیقات اجتماعی سبب می‌شود تا واقعیت اشیاء آن‌گونه که هستند، شناسایی و مطالعه شود و از دخالت احساسات، عواطف، دانسته‌های پیشین و به‌طور کلی از دخالت ایستارهای ذهنی محقق در مطالعه پدیده‌ها پرهیز گردد.

غایت‌شناسی^۱

غایت، چیزی است که وجود شیئی برای آن است و غایت‌شناسی مشعر به این واقعیت است که جهان، مجموعه‌ای از روابط بین غایات و وسایل است و شناخت این غایات به شناخت مطلوب‌تر اجزای عالم مدد می‌رساند. همه علوم دارای فایده و غرضی هستند که همان کمال جامعه و انسان است. به لحاظ غایت‌شناسی، علوم اجتماعی در صدد تبیین و تفسیر پدیده‌های اجتماعی هستند. هدف از تبیین در علوم اجتماعی کشف نظام و ایجاد روابط ساختاری میان پدیده‌هاست. این تبیین، گاه یک تبیین علی است که هدف از آن تعلیل وقوع پدیده‌ها و بیان چیستی آنهاست (علت موجد) و گاه یک تبیین کارکردی است که هدف از آن، تحلیل نقش و کارکرد یک پدیده اجتماعی در ساختار کلی جامعه است (علت مبقیه). به هر روی، دست‌یابی به ساخت اجتماعی مناسب برای تحقق نظم مطلوب و سازگاری اجتماعی و دست‌یابی به نظریه، به‌منظور تبیین نظم و پیش‌بینی رفتارهای گوناگون اعضای جامعه را باید به‌عنوان غایت علوم اجتماعی تلقی کرد.

1. Teleology

فلسفه اجتماعی اسلام

اشاره به ماهیت و ویژگی‌های علوم اجتماعی موجود و بیان کاستی‌های آن ایجاب می‌کند تا فضایی برای معرفی گزینه‌های جایگزین در نظر گرفته شود. به این منظور، باید توجه کرد که نگاه اسلامی به این علوم به عنوان الگوی مطلوب حیات اجتماعی آدمیان چگونه است و چه پیشنهادهایی برای حل معضلات مورد ابتلای این علوم در نظر گرفته است.

در نگاه اسلام، خلق و تدبیر عالم هستی و هدایت موجودات برای رسیدن به کمال به دست خداوند است: «ربنا الذی اعطی کل شیئی خلقه ثم هدی»، (طه: ۵۰) که برای آگاه‌ساختن مردم، پیامبران را - که رسولان بیرونی هستند - فرستاده است «و لقد بعثنا فی کل امه رسولاً أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (نحل: ۳۶) و در وجود انسان‌ها قوه عاقله که رسول درونی است؛ قرار داده است تا قدرت تشخیص داشته باشند و خوب و بد را از هم تمیز دهند و برای بهره‌گیری صحیح از آن، راه خیر و شر را بر آن‌ها روشن ساخت؛ «و هدیناه النجدین» (بلد: ۱۰) با وجود این، او را دارای اختیار آفرید و ناپاکی و پرهیزکاری را به نفس او الهام کرد؛ «فألهمها فجورها و تقویها»، (شمس: ۸) و در انتخاب هر یک مخیرش ساخت؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا»، (انسان: ۳) و به سبب نوع انتخاب خود، تفاوت وجودی می‌یابند.

از نظر اسلام، انسان‌ها برای رسیدن به کمال خلق شده‌اند و برای رسیدن به آن باید تلاش کنند و این کمال از طریق حضور در جامعه و اجتماع تحقق پیدا می‌کند. علاوه بر این، در وجود آنها، نیازهایی قرار داده شده است، تا انگیزه کافی برای رسیدن به کمال - که از طریق اجتماعی شدن تحقق می‌یابد - را داشته باشند و به سوی آن حرکت کنند و اجتماع جایی است که افراد در رفع نیازمندی‌های‌شان به همدیگر کمک می‌کنند (شیرازی، ۱۴۲۰: ۶۲۷) و برای بقا و دوام اجتماع، وجود قانون مورد توافق همگان که به عدالت رفتار کند، ضروری است و این قانون، شرع مقدس است؛ زیرا به مصالح اعضای جامعه وقوف دارد و هر آنچه برای سعادت و کمال آنها ضرورت دارد [را] پیش‌بینی کرده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۹ و ۳۶۰).

انسان مرکب از روح و جسم است و دارای زندگی دیگری غیر از زندگی این جهان است، از این رو، کمال‌یابی‌اش دارای هدف و غایت است و در نهایت، همه تکامل‌ها به

کمال حقیقی و الهی منتهی می‌شود و چون قوانین بشری و این جهانی نمی‌توانند قوانین جامعی باشند که هم به‌لحاظ مادی و هم به‌لحاظ معنوی پاسخ‌گوی نیاز انسان باشند، ارسال پیامبران از سوی خداوند ضرورت پیدا کرده است و پیامبران دارای کامل‌ترین برنامه برای رساندن انسان‌ها به کمال مطلوب هستند. در واقع، پیامبران الهی، نخستین دعوت‌کنندگان جوامع بشری به زندگی جمعی بوده‌اند و بشر به‌وسیله مقام نبوت، متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید (شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۲).

به این ترتیب، اسلام نه تنها به کمال فردی انسان‌ها توجه کرده است بلکه از کمال اجتماعی او نیز غفلت نکرده است تا جایی که کمال فردی او را منوط به کمال اجتماعی دانسته و از این جاست که به تشکیل جامعه و امت توجه کرده است و تأسیس حکومت الهی و تعیین مرکز رهبری دینی را در سرلوحه خود قرار داده است و این سنت الهی و روش صحیح پیامبران است که از سوی خداوند مبعوث بوده‌اند و چشم‌انداز نهایی آن تحقق جامعه مطلوب خواهد بود که قرآن کریم به آن وعده داده است و باور به تعالیم و احکام الهی و رفتار بر اساس نظام ارزشی اسلام را شرط تحقق آن و جانشینی خداوند در زمین بیان کرده است (سوره نور: ۵۵).

توجه اسلام به حیات اجتماعی تنها به این بعد خلاصه نمی‌شود، بلکه در بعد رفتاری نیز اعضای جامعه را به رفتار درست با همدیگر و تعامل مناسب برانگیخته است. نیکوکاری به یکدیگر، نیکی به پدر و مادر، ارتباط با خویشاوندان (صله رحم)، کمک به حل مشکل اعضای جامعه، برطرف ساختن غم و اندوه از افراد و نظایر آن که در اسلام مورد تأکید فراوان قرار گرفته است - مانند روایاتی که در منابع حدیثی از قبیل بحارالانوار ج ۷۱، وسایل الشیعه ج ۱۶ و مستدرک الوسایل الشیعه ج ۱۲ آمده است - حکایت از توجه اسلام به جامعه و نیازهای اعضای آن است. پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۴۲۴)؛ مؤمنان در نیکوکاری، مهربانی و عاطفه‌ورزی همانند بدن هستند که اگر عضوی از آن، دچار درد شود، بقیه اعضا با شب‌بیداری و تب‌داری با آن هم‌دردی می‌کنند.

البته شرط رسیدن به کمال برای جامعه، طی کردن درست مسیر دست‌یابی به آن است و

اگر عده‌ای این مسیر را درست طی نکنند یا در طول مسیر از حرکت باز ایستند، کمال‌طلبی نیز دچار مشکل می‌گردد. از این رو، آنچه موجب اخلال در نظم جامعه است و آن را از اهدافش باز می‌دارد، مانع کمال و سعادت جامعه است و قرآن کریم اموری چون فسق و فجور (اسراء: ۱۶)، ظلم و ستم (نحل: ۶۱)، فساد و گناه (روم: ۴۱)، تکذیب نشانه‌های خداوند (اعراف: ۱۸۲)، فراموشی نعمت‌های خدا (انعام: ۴۴)، کفر ورزیدن (آل عمران: ۱۷۸)، عدم ایمان به آخرت (نمل: ۴)، انحراف از مسیر حق (صف: ۵) و نظایر آن را مانع رسیدن جامعه به کمال برشمرده است و بر منطق قطعی خود که: «لَإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَإِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»؛ (ابراهیم: ۷) اصرار ورزیده است.

علوم اجتماعی اسلامی

در اسلام، عقل و نقل دو منبع اصلی تولید دانش به‌شمار می‌روند و دانش‌ها در صورتی که از این دو منبع، بهره‌ای داشته باشند به وصف اسلامیت متصف می‌شوند. عقل، قوه شناخت آدمیان است که از طرف خداوند در وجود آنها به ودیعت نهاده شده و چون به نور هدایت الهی روشن است، قدرت نورافشانی دارد. نقل نیز دارای دو بال است، یکی وحی الهی که در قالب قرآن کریم معرفی گردیده است و فهم آن مستلزم آشنایی با مبانی تفسیر و شأن نزول آیات الهی است و دیگری سنت معصومان ۷ که گفتار و کردار آنان است و در منابع معتبر ضبط گردیده است و با اجتهاد و کوشش روش‌مند قابل فهم است. علاوه بر این، دو منبع حس و شهود نیز در دست‌یابی به معرفت نزد مسلمین معتبر می‌باشند و بسته به نوع معرفت، میزان بهره‌گیری از این منابع متفاوت خواهد بود. از این رو، دانشی مثل فلسفه با توجه به موضوعش استفاده‌اش از حس محدود و از شهود بیشتر است (پارسانیا، ۱۳۸۲: ۸-۹) و در علوم اجتماعی به عکس خواهد بود؛ یعنی استفاده آنها از حس بیشتر و از شهود کمتر است، ولی به هر صورت، هر چهار منبع عقل، وحی، حس و شهود برای رسیدن به معرفت اجتماعی، معتبرند.

ضرورت ارتباط و تعامل اجتماعی و پرهیز از تشمت و پراکندگی (آل عمران: ۱۰۳)، پیش‌گویی فراگیری عذاب جوامع و تفرق گروه‌های اجتماعی (انعام: ۶۵)، قطعی بودن وعده‌های الهی (مؤمن: ۷۷)، جنبه‌های الگویی انسان‌ها (ممتحنه: ۴)، میزان بودن وحی (احزاب:

۲)، پیروی نکردن از غیرمسلمانان (احزاب: ۱)، گسترش حوزه مطالعه و تحقیق به تاریخ جوامع و سرنوشت ملل (روم: ۴۲) و در نهایت وعده به تحقق جامعه مطلوب (نور: ۵۵) از نمونه‌های ورود وحی به عرصه حیات اجتماعی انسان است.

افزون بر این، خداوند پیامبرش را از دانش اجتماعی جامعه بی‌نیاز ندانسته و او را به استفاده از علوم، معارف، آراء و نظرات مردم سفارش کرده است: «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹)، هرچند، در نهایت نظر رسول خدا برتر و حاکم است: «فإذا عزمّت فتوکل علی الله» (آل عمران: ۱۵۹) و بر اساس فرمان الهی باید ثابت‌قدم و استوار باشد: «فاستقم كما أمرت» (هود: ۱۱۲).

اصول حاکم بر کنش‌های متقابل اعضا (ارتباط با خالق، طبیعت، خود و دیگران)، زندگی و جامعه مطلوب، سرگذشت و سرنوشت جوامع پیشین، ضوابط و معیارهای شناخت اجتماعی، کمک به حل مشکلات و مسائل جامعه، اعانت بر اصلاح امور اعضای جامعه، حمایت‌های اجتماعی از اقشار خاص، اصول و قواعد رفتار و عمل اعضای جامعه، شیوه‌های تأمین معیشت و اموری از این قبیل از منبع نقل استخراج می‌شوند.

بر همین مبنا، انواع تجزیه، تحلیل و پیش‌بینی‌ها از تحولات جوامع، جمعیت‌ها و شاخص‌ها، تیپ‌های متعالی و آرمانی از جوامع، طبقه‌بندی جوامع و گروه‌ها، نظریه‌پردازی‌ها و آینده‌نگری‌ها، راهکارها و پیشنهاد‌های حل مسائل و معضلات و نظایر آن از روش عقلی مدد می‌گیرند و با استفاده از روش‌ها و ابزارهای خاص به آنها تحقق می‌بخشند.

همچنین گردآوری اطلاعات در مطالعات میدانی، ثبت مشاهدات روزمره، تحقیقات پیمایشی و آزمایشی، مطالعات موردی، انواع نظرسنجی و مواردی مانند آن‌ها بیشتر با استفاده از منبع حس به دست می‌آیند.

به هر ترتیب، باید گفت علوم اجتماعی اسلامی، علومی هستند که برای دست‌یابی به معرفت می‌توانند از هر چهار منبع عقل، نقل، حس و شهود بهره‌گیرند و البته طراحی روش‌ها و ابزار دست‌یابی به معرفت‌های ناشی از آنها به تمهید شرایط و جهد و کوشش عالمانه نیاز دارد. با وجود این، اشاره به این نکته لازم است که صدرالمآلهین شیرازی بر منبع‌بودن درون‌مایه‌های معرفتی جوامع از وحی ناب صحه گذارده و جایگاه آموزه‌های

و حیانی در شکل‌دهی دانش‌ها را برجسته می‌داند. او ضمن تقسیم‌بندی فیلسوفان پیشین به دو دسته رومی و یونانی، با بیان این که علم و حکمت به وسیله آنها در عالم گسترش یافته، بر این نکته اصرار دارد که اینان دانش خود را از مخزن علم و نور نبوت اخذ کرده‌اند: «... لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة»؛ (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۴۲ و ۲۴۳) فیلسوفان روم و یونان دانش خود را از مشعل فروزان نبوت اخذ کرده‌اند.

تمایز علوم اجتماعی اسلامی و غیراسلامی

قرآن و سنت از نگاه اسلامی علاوه بر منبع تولید دانش بودن، میزان داوری درباره سایر دانش‌ها نیز می‌باشند و نه تنها اعمال و رفتار با آنها سنجیده می‌شود و بر عقل عملی بشر نظارت دارند، بلکه معارف بشری که محصول عقل نظری هستند نیز باید بر آنها عرضه شوند و در صورتی قابل قبول‌اند که از صافی این دو منبع عبور کنند. به این دلیل، کاربرد علوم مختلف در جامعه اسلامی زمانی که در تعارض با این منابع نباشند، با محدودیت روبه‌رو نیستند.

همان‌طور که اشاره شد دو روش حس و عقل، روش‌های معمول تولید علوم اجتماعی در غرب هستند و بیان شد که در تولید علوم اجتماعی اسلامی نیز این دو روش کاربرد دارند. «حس» در مراحل ابتدایی دست‌یابی دانشمند به اطلاعات، به او مدد می‌رساند و هرچند افاده معانی کلی نمی‌کند، اما کلید ورود به علوم کلی و جزئی است و در حد معرفت‌های بی‌نیاز از کاوش‌های دقیق معتبر است و لذا گفته شده است: «من فقد حساً فقد فقد علماً» (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۷۵) «عقل» - حتی عقل ابزاری - نیز در حد خودش مورد تأیید اسلام است و آنچه به‌عنوان عقل معاش در منابع و آموزه‌های دینی مورد تأکید قرار گرفته است (نهج‌البلاغه: نامه ۶۳ و کلمات قصار: ۱۱۳)، بر همین نکته دلالت دارد. لذا موضع اختلاف ما با جهان غرب در موضوع علوم به خصوص علوم اجتماعی، نه در روش تجربی بودن و نه در تعقلی بودن آنها - که این دو در حد ظرفیت‌های وجودی‌شان نزد ما نیز معتبر و دارای کاربردند - بلکه در این است که اولاً برخی از برداشت‌ها و یافته‌های ذهنی خود را که جنبه ایدئولوژیک دارد، تحت عنوان علم بر جوامع قالب کرده‌اند، ثانیاً شیوه کسب معرفت علمی را روش برتر و معتبر و سایر روش‌ها را غیرمعتبر تلقی می‌کنند و ثالثاً از روش‌های

مبتنی بر وحی و سنت که مورد تأیید جوامع اسلامی است در تولید شناخت بهره نمی‌گیرند و بلکه این روش‌ها و منابع متخذ از آنها را نامعتبر می‌دانند.

البته هم‌چنان که بنتون^۱ نیز تأکید دارد، نقد علم‌گرایی مدرن به معنای آن نیست که این پژوهش‌ها بی‌فایده‌اند یا شناختی که تولید می‌کنند، نادرست است بلکه بدان معناست که باید در مورد توضیح اطلاعاتی که تولید می‌کنند، مراقب باشیم. همواره اهمیت دارد که مسائل را به صورت سیاه و سفید نبینیم و توجه داشته باشیم که داده‌ها، نقطه شروع‌اند و چه‌بسا متغیرهای روانی موجود باشند که باید به حساب آیند، یا تفاوت‌های فرهنگی در نتایج محاسبات دارای تأثیر باشند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۲۳).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار که به موضوع چیستی علوم اجتماعی اختصاص یافت با بیان اهمیت موضوع، به تعریف و نوع ترکیب آن اشاره و رویکردهای اصلی علوم اجتماعی مشتمل بر سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی تشریح گردید و بیان شد پارادایم اثباتی بر مشابعت علوم اجتماعی با علوم طبیعی تأکید می‌ورزد و مطالعه پدیده‌های اجتماعی را با روش‌های متداول در علوم طبیعی که روش‌هایی تبیینی است، توصیه می‌کند. در برابر آن، پارادایم تفسیری، مطالعه پدیده‌های انسانی را وظیفه علوم اجتماعی می‌داند و بر تمایز آنها از علوم طبیعی اصرار دارد و برای عقلانیت انسانی و فهم معنای کنش انسان‌ها اهمیت قائل است و برای مطالعه آن بر روش‌های تفهیمی که مستلزم ارتباط هر چه بیشتر با کنشگران است مانند مشاهده مشارکتی و مصاحبه‌های آزاد تأکید دارد. پارادایم انتقادی که در صدد است نقاط قوت و ضعف دو پارادایم فوق را جبران کند، با ملاحظه زمینه اجتماعی وقوع پدیده‌ها و تأثیر متقابل آنها با یکدیگر، به نقد درونی و تحلیل تعارضات موجود در جامعه می‌پردازد. از نگاه این پارادایم، اثبات‌گرایی به دلیل تأکید بر انطباق عوامل انسانی بر شرایط پدیده‌های طبیعی، قدرت و منزلت عامل انسانی را نادیده می‌گیرد و تفسیرگرایی نیز به دلیل محدودسازی او در کنش، زمینه بروز خلاقیت را از او سلب می‌کند و قدرت هیچ‌گونه

1. Bentoon

عکس‌العملی در برابر عوامل بیرونی ندارد. به همین سبب، روش‌هایی که به لایه‌های زیرین و پنهان واقعیت نقب می‌زنند، نظیر تحقیق اقامی، تحلیل گفتمان و مطالعات تاریخی مورد تأکید این رویکرد است.

سپس ماهیت علوم اجتماعی و منابع کسب معرفت در آنها مورد اشاره قرار گرفت و بیان شد که بیشترین داده‌های این علوم از طریق سه منبع حس، عقل و وهم اخذ گردیده است و نمونه‌های آن نیز بازگو گردید. آن‌گاه مبانی معرفتی علوم اجتماعی شامل ابعاد هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی، ارزش‌شناسی و غایت‌شناسی مورد تحلیل و بازاندیشی قرار گرفت و در پایان با اشاره به ظرفیت‌های اندیشه و فکر اسلامی در تولید علوم اجتماعی مبتنی بر آموزه‌ها و مبانی دینی، ویژگی‌های آن مورد بررسی قرار گرفت و بخش عمده‌ای از این نوشتار، در پی آن بود تا ثابت کند برای رسیدن به آگاهی‌های اجتماعی، علاوه بر منابع حس، دانش عامه و عقل ابزاری که در این علوم رایج است، می‌توان از منابع دیگر نیز در شکل‌دهی دانش‌های اجتماعی مدد گرفت و اگر جایگاه و منزلت این منابع به درستی تبیین شوند ما را در فهم بهتر این علوم و نشان دادن آنها در جایگاه صحیح‌شان یاری خواهند رساند و از همین جاست که توجه به رویکرد اسلامی در علوم اجتماعی ضرورت پیدا می‌کند. به این ترتیب، باید گفت علوم اجتماعی اسلامی، علمی هستند که برای دست‌یابی به معرفت از هر چهار منبع عقل، نقل، حس و شهود بهره می‌گیرند و همچنان که وحی در ساختار دادن به مبانی فکری و اندیشه‌های اندیشمندان در جامعه اسلامی نقش مؤثری دارد، شهود روش‌مند نیز دارای چنان قدرتی است که می‌تواند برای اندیشمندان از گره‌های علمی چاره‌جویی کند و این امر برای اندیشمندان علوم اجتماعی نیز میسر است و با رعایت مراتب آن می‌تواند در حل گره‌های علمی به عالم اجتماعی مدد رساند.

کتابنامه

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۶)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سروش.
 ۲. استونز، راب (۱۳۸۷)، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه: مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
 ۳. اسمیت، فلیپ (۱۳۸۳)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
 ۴. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۰)، مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۵. بلیکی، نورمن (۱۳۹۱)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه: سیدمحمدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سیدمسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۶. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
 ۷. پارسانیا، حمید (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۲.
 ۸. _____ (۱۳۸۳)، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
 ۹. تریگ، راجر (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
 ۱۰. دورکیم، امیل (۱۳۶۸)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی‌محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۱. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.

۱۲. ریتزر، جورج (۱۳۷۷)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۱۳. سایر، آندرو (۱۳۸۸)، روش در علوم اجتماعی - رویکردی رئالیستی، ترجمه: عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۸۵)، دایرةالمعارف تطبیقی علوم اجتماعی، ج ۷، تهران: کیهان.
۱۵. شرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۱۶. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، بیروت: دارالهادی.
۱۹. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۴ق)، بدایةالحکمة، قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، أساس الاقتباس، تصحیح: مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. فلیک، اووه (۱۳۸۷)، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۲۴. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، گروه مترجمان، ج ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۶. کوزر، لیوئیس (۱۳۸۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۷. گروه مؤلفان (۱۳۹۱)، فلسفه علم، ترجمه: منصور نصیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۸. گولد، جولوس و ویلیام کولب (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم اجتماعی، به کوشش: محمدجواد زاهدی، تهران: مازیار.
۲۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
۳۰. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۳)، دایرةالمعارف فارسی، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۳۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۳، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۳۲. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۲۸، قم: مؤسسه آل‌البیت ۷.

نسبت فرد و جامعه در قرآن (با تأکید بر نظر علامه طباطبایی 4 در تفسیر المیزان)

سیدحسین فخرزادع*

چکیده

تصور فرد و جامعه به طور مجزا، تصویری ناممکن است و این دو عنصر در نسبت با همدیگر معنا می دهند؛ مقصود از بحث نسبت فرد و جامعه در رویکرد اجتماعی، پس از بحث اصالت یا عدم اصالت وجودی آن، میزان و نوع تأثیرگذاری جامعه در تکوین و تغییر شخصیت فرد و همچنین جهات و مقدار تأثیرگذاری فرد بر جامعه و نوع تعامل آن ها می باشد.

در این تعامل، هم فرد دارای کارکردها و قوای زیادی است و هم جامعه آثار زیادی را داراست. در پویای فلسفی - اجتماعی، هرچند تلاش زیادی برای تلفیق این دو عنصر انجام شده، اما چشم اندازهای یک جانبه ای وجود دارد که این توافقات را تهدید کرده است؛ اما در نگاهی رضایت بخش و با توجه به آیات قرآن سهم هر یک به طور قابل قبولی در نظر گرفته شده که ما را از چشم اندازهای افراطی دور می کند.

در این نگاه، هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده دار است. قرآن، حق را آمیخته ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می داند؛ از این رو، نه فرد می تواند از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج شود و آن را نادیده بگیرد و نه جامعه می تواند بی توجه از عناصر خود باشد، ضمن این که قرآن بعد سومی را در کنار این دو بعد در نظر دارد و آن بعد الهی است؛ یعنی جهان هستی، چون دارای شعور و ادراک ویژه ای است در برابر کردار و رفتار انسان بی تفاوت نیست و در مقابل کنش های فردی و جمعی واکنش نشان می دهد. در این مقاله، این ابعاد از بحث با توجه به آیات قرآن و با تأکید بر تفسیر شریف المیزان، مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه ها

فرد، جامعه، نسبت فرد و جامعه، قرآن.

مقدمه

در مورد تعامل دوسویه فرد و جامعه، تأملات زیادی از سوی اندیشمندان اجتماعی صورت گرفته (فی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) تا به نگاه رضایت‌بخشی رسیده که سهم هر یک به‌طور قابل قبولی در نظر گرفته شود و از چشم‌اندازهای یک‌سونگرانه و افراطی پرهیز گردد (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۴۶). در این میان، تلاش مرحوم علامه طباطبایی ۴، در تفسیر گران‌قدر المیزان قابل تأمل است. ایشان پس از بحث در باره هویت، موجودیت و اصالت فرد و جامعه، هم فرد را دارای کارکردها و قوای زیادی دانسته‌اند و هم برای جامعه آثار و خواص زیادی برشمرده‌اند که رابطه حقیقی میان آن دو را به وجود و کینوتی دیگر به نام مجتمع منجر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۲).

اگرچه در موارد زیادی از این تفسیر، مباحث اجتماعی فراوانی می‌توان دید اما ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران بحث مفصلی در زمینه جامعه و اجتماع دارند که از جمله می‌توان به وجود، اصالت، ماهیت جامعه و چگونگی نسبت و روابط میان فرد و جامعه اشاره کرد. به نظر ایشان، در هیچ دین و ملتی هم‌چون اسلام، رابطه‌ای که میان فرد و اجتماعی برقرار است، سابقه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۵).

در این رویکرد هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می‌کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده‌دار است. قرآن، حق را آمیخته‌ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می‌داند لذا نه فرد از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج است و نه جامعه بی‌توجه از عناصر خود می‌باشد، ضمن این که قرآن بعد سوّمی را در کنار این دو بعد در نظر دارد و آن بعد الهی است؛ یعنی جهان هستی، چون دارای شعور و ادراک ویژه‌ای است (اسراء: ۴۴؛ فصلت: ۲۱)، در برابر کردار و رفتار انسان بی‌تفاوت نیست و در مقابل کنش‌های فردی و جمعی واکنش نشان می‌دهد. به تعبیر علامه، هم‌چنان که خلقت در اشیا جاری و ساری است، به تناسب وجودشان از علم هم بهره‌مندند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱۰؛ همان، ج ۱۷: ۳۸۱-۳۸۲) و هر موجودی که بهره‌مند از علم باشد، به‌طور یقین در برابر افعال جامعه و اعضای آن واکنش نشان داده و فرد و جامعه را مورد تأثیر قرار می‌دهد.

ایشان معتقد است قرآن، در عین این که برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعات و عصیان قائل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۶-۹۷)

صریحا فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند، لذا نه همچون برداشت‌های صرفاً کل‌گرایانه است که به آگاهی‌ها بی‌توجه‌اند (راین، ۱۳۸۲: ۲۰۵)، و معرفت مناسب را معرفت بر کل دانسته‌اند نه اجزاء (کرایب، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۶۱)، یا جامعه را غیرقابل تقلیل به رفتار فردی می‌داند (فی، ۱۳۸۳: ۹۴) و نه همچون برداشت‌های کاملاً فرد‌گرایانه است که همه هستی اجتماعی را به مرکبات منطقی از افراد فرو کاهد و معتقدند تبیین‌های کلان‌پدیده‌های اجتماعی نیز از مکانیزم‌های فردی کسب تأیید می‌کنند (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۲-۳۱۷)؛ بلکه به هر دو سویه بحث نظر دارد و ضمن عنایت به فرد و آگاهی، به تبیین‌ها و ساختارهای کلان بی‌توجه نیست و به علاوه صورت‌های انفسی را در کنار صورت‌های آفاقی از نظر دور نمی‌دارد، لذا علامه در این بحث به یک روش چندگانه ترکیبی اعتقاد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۳-۹۷).

علامه در ملاحظات دیگری در ذیل آیات متعدّد تحت عنوان تقابل وحدت و کثرت، این بحث را دنبال می‌کند و می‌گوید انسان با همه کثرتی که دارد، یک انسان هستند و افعال آن‌ها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد، از نظر نوع یک عمل است که به اعمالی متعدد تقسیم می‌شود؛ نظیر آب دریا که در ظرف‌های متعدد ریخته می‌شود؛ این آب‌ها اگرچه از نظر عدد بسیارند ولی از نظر نوع یک آب هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۵). در واقع از این نگاه، وحدت‌ها، سازنده کثرت‌ها بوده و کثرت‌ها نشان‌گر اجتماع واحدها می‌باشد. البته کثرت، بر دو گروه تقسیم می‌شود، یک نوع کثرتی که منافی وحدت است و تقابل و منافات دارد مانند وحدت در واجب‌الوجود که بر مبنای براهین مختلف و آیات قرآن در مورد توحید، هیچ کثرتی را برتنافته و واحد بودن در مورد او به معنای وحدت عددی مانند سایر موجودات نیست (همو، ۱۴۱۶، ج ۶: ۷۰ و ۸۸)؛ نوع دیگر، کثرتی که با وحدت منافات ندارد بلکه نشانه‌هایی از وحدت می‌باشد و از خود کثرت‌ها دریافت می‌شود. این کثرات، کثرت‌های تشکیکی هستند، یعنی تا جایی سازگاری دارند که قابل اجتماع و تلاقی باشند. شیء واحد، این نوع کثرت را بدون این که وحدت و بساطت خود را از دست بدهد، ایجاب می‌کند. به عنوان مثال، اعداد، کثراتی هستند که از آحاد و وحدت‌ها به وجود می‌آیند؛ هرچه کثرت که در اعداد ملاحظه می‌شود، این کثرت‌ها مخمل به وحدت نیست؛ زیرا از تکرار آحاد به وجود آمده است. بیش و کمی عدد، بیش و کمی

آحاد است؛ هر عددی که آحادش بیشتر باشد، کثرات بیشتری دارد. لذا کثرتی که در عدد مشاهده می‌شود، نه تنها با وحدت منافات ندارد بلکه وحدت بنیاد و نهاد آن است (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴۴).

ایشان مانند فلاسفه پیش از خود، کثرت را مجتمع از وحدات می‌داند و آن را با مفهوم وحدت تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۴)؛ لذا هیچ کثرتی یافت نمی‌شود که خالی از آحاد باشد و بدون تناسب با آحاد تصور شوند؛ مانند نور که دارای شدت و ضعف می‌باشد که شدت و ضعف در آن‌ها، دلیل بر تباین میان نور و انرژی ضعیف با نور و انرژی قوی نیست. اصولاً حقایق مقول به تشکیک، مابه‌الافتلافشان عین مابه‌الاتحادشان است؛ یعنی در تقسیمات تشکیکی، همان چیزی که مابه‌التفاوت دو چیز است، عیناً مابه‌الاشتراک آن دو نیز می‌باشد. پس اصل هستی و از جمله هستی اجتماع، مقول به تشکیک و مشترک معنوی و دارای مراتب مختلف است و البته اختلاف در مراتب، دلیل بر اختلاف در حقیقت در افراد هستی نمی‌باشد، بلکه نشان‌گر نسبت وثیق میان آن‌ها است.

مفهوم‌شناسی

«فرد» در لغت به معنای یکی بودن و عدم اختلاط با غیر است (راغب، ۱۹۸۸: ۶۲۹) که در آیاتی از قرآن به همین معنا آمده است (مریم: ۸۰ و ۹۵؛ انبیاء: ۸۹). و جمع آن در قرآن، «فرادی» آمده است «لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى» (انعام: ۹۴) و فرق آن با واحد این است که فرد، افاده انفراد، بدون اینکه همراهی وجود داشته باشد، می‌کند. مانند «رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا» (انبیاء: ۸۹) و واحد مفید انفراد در ذات و صفات است (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۳۲) و «جمع» (در مقابل فرد) در لغت به معنای انضمام چیزی با دیگری است که به اجتماع هم تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۰۸). این واژه در قرآن، نسبت به افراد انسان (مرسلات: ۳۸؛ آل عمران: ۹؛ اسراء: ۸۸؛ هود: ۱۰۳؛ نور: ۳۱)، موضوعات خارجی (همزه: ۲؛ آل عمران: ۱۵۷؛ بقره: ۲۹؛ کهف: ۶۰؛ انفال: ۶۳) و اعمال و معانی استفاده شده است (طه: ۶۰؛ یونس: ۶۵؛ رعد: ۳۱؛ نور: ۶۳؛ رعد: ۴۲) و در برخی آیات مانند «سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ» (قمر: ۴۵) و «يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ» (آل عمران: ۱۵۵) به معنای گروهی از افراد آمده و گاه به معنای گردآوردن و گردآوری می‌باشد (شوری: ۲۹ و ۷؛ تغابن: ۹؛ عادیات: ۵). منظور از «جامعه»، گروهی از مردماند که بر اثر مجموعه‌ای از نیازها در قلمروی خاص در

سایه هدف و فرهنگی مشترک دارای روابط متقابل اند (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۲۱۳) و از ویژگی عمومیت، تداوم و مشارکت برخوردار است (بیرو، ۱۳۸۰: ۳۸۸) این واژه، گاه به صورت تسامح، با مفهوم «اجتماع» در جای هم به کار می‌روند، اما عالمان اجتماعی، جامعه را اراده اندیشیده، روابط صوری و قراردادی بین انسان‌ها و اجتماع یا جامعه معنوی را ناشی از اراده ارگانیک و پیوند عاطفی بین آنها می‌دانند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ج ۲؛ آفاق، ۱۳۸۹: ۶۶).

منظور از «نسبت متقابل فرد و جامعه» در دانش اجتماعی به معنای تأثیر و تأثراتی است که با یکدیگر دارند؛ در اینجا زمانی که بحث از غلبه نفوذ و تأثیر یکی بر دیگری، یا توافقات و ادراکات متقابل آن‌ها است که از حوزه فلسفی و ذهنی گذشته و به عینیت می‌رسد، از مباحث جامعه‌شناختی قلمداد می‌شود که به صورت‌های گوناگون و با اصطلاحات مختلف در کار نظریه پردازان مطرح شده است (ریتزر، ۱۳۸۲: ۵۹۸).

گفته شده در دانش اجتماعی وقتی بحث از نسبت فرد و جامعه می‌شود، منظور غلبه نفوذ و تأثیر یکی بر دیگری است. این تأثیرات متقابل را در اندیشه علامه در تفسیر المیزان در دو قسمت مجزا می‌توان بحث کرد:

تأثیر جامعه بر فرد

آیات متعددی از قرآن، فطری بودن زیست اجتماعی انسان را مورد تأکید قرار داده است (حجرات: ۱۳؛ فرقان: ۵۴). مرحوم علامه و دیگر مفسرین و عالمان اجتماعی نیز، آن را لازم حیات انسانی دانسته‌اند که انسان بدون معاشرت با جمع و جامعه، قادر به تأمین نیازهای خود نبوده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵ و ۳۰) و جز تن دادن به حیات اجتماعی با قوانین و مقررات جمعی چاره‌ای ندارد و وجود منحاز او، بدون تصور جامعه و فرهنگ میسر نیست؛ لذا به بحث تأثیرات اساسی آن پرداخته‌اند.

از نگاه اندیشمندانی که معتقد به وجود اعتباری جامعه‌اند، تأثیر مورد نظر نیز صرفاً تأثیر اکثریت افراد جامعه بر فرد یا افراد خاص است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)؛ در مقابل، علامه و شهید مطهری جامعه و تأثیر آن در اوصاف و خصائل افراد را به‌عنوان وجودی حقیقی، می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۴؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۲۹).

تأثیرپذیری فرد از جامعه به معنای این است که این عوامل می‌توانند ادراکات و

گرایش‌های روحی و فطری فرد را تقویت، یا تضعیف کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۳). علاوه بر این، جامعه می‌تواند وسایل و ابزار چنین میل و گرایش‌های فطری را از قوه به فعلیت رسانده و بروز دهد. همچنین، تعیین شیوه ارضاء گرایش‌ها حسب فرهنگ و نظام ارزشی جامعه و مشخص کردن شکل مجرای ارضای نیازها از دیگر کارویژه‌های جامعه در قبال فرد است. جامعه و زندگی اجتماعی چنین مجالی را به غرائز و گرایش‌های درونی افراد می‌دهد تا موضوع و متعلق خود را پیدا کرده و آن را به شکل دیگری ابراز نماید.

اما به‌رغم تعیین‌کنندگی امیال و گرایش‌ها و غریزه فطری آدمی در شخصیت انسان، در مرحله بعد که جامعه فشارهای تضعیف‌کننده یا تقویت‌کننده‌اش را بر فرد فرو آورد، ممکن است وی را در سیطره خاصیت جمعی خود قرار داده و گاه به‌خاطر نیروی زیادی که جامعه از آن برخوردار است قوای فردی و روحی آدمی را تحت تأثیر قرار دهد یا حتی او را منفعل سازد.

علامه، تأثیر اجتماع در آحاد انسانی برای زیست اجتماعی را به‌عنوان یک عامل مهم قلمداد می‌کند و معتقد است اجتماع انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و هر آنچه مربوط به اوست از آغاز به‌صورت کامل تکون نیافته، بلکه اجتماعی شدن او دوش به دوش سایر امور روحی و ادراکی‌اش در حال تکامل است و این یک خصوصیت استثنائاًپذیر انسانی است. در واقع، بخش مهمی از تکامل روحی و ادراکی و اجتماعی انسان در پرتو نیرویی است که از جامعه بر فرد وارد می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۲).

وی، اولین عاملی را که فرد از سوی اجتماع برای اجتماعی‌زیستن دریافت می‌کند، از مسیر ازدواج می‌داند که عاملی طبیعی است و از طریق جهاز تناسلی که قوی‌ترین عامل است، وی را وادار به زیست در یک کانون فرافردی می‌کند و اولین مشخصه‌های استخدام نیز در این فضای اجتماعی شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی، معتقد است جامعه همچون افراد دارای ویژگی‌ها، خواص و قوای خاصی است و چنان‌چه امیال این دو با هم تعارض کنند، مسلماً جامعه بر فرد غلبه خواهد کرد و فرد مجبور به پیروی از کلّ و تابع سیر اجتماعی می‌باشد و حتی گاه جامعه، چنان سیطره خود را بر افراد خواهد انداخت که در موارد مختلفی مانند شورش‌ها، انبوه‌ها، وحشت‌های عمومی و در برابر برخی آداب و رسوم قومی و... افراد را مسلوب‌الاختیار

می‌کند و فکر و ادراک را از آنان می‌گیرد (همان: ۹۳-۹۷)؛ البته قرآن تأثیرات یک‌سویه و فشارهای ساختاری جامعه را آن‌چنان که برخی اندیشمندان به‌طور افراطی تصور کرده‌اند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰ و ۱۱۶ و ۱۳۰-۱۳۱) و انسان را ساخته‌شده محیط و شخصیت انسانی را ناشی از عوامل اجتماعی قلمداد کرده‌اند، مردود می‌داند. قرآن ضمن توجه به تأثیرات و فشارهای ساختاری که از جانب جامعه بر افراد وارد می‌شود، همواره بر اراده انسان‌ها و توان مقابله با آن‌ها تأکید دارد؛ مثلاً اگر ساختار فرهنگی یک جامعه به‌عنوان کلیتی تبعیت‌پذیر قلمداد شود که افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، قرآن در آیات زیادی مواجهه مثبت یا منفی با شیوه‌ها و فرهنگ گذشتگان را نوعی تأثیرپذیری افراد از ساختارها تلقی می‌کند و تقلید از شیوه‌ها و اهواء و فرهنگ اقوام را مورد تفسیح قرار می‌دهد (مائده: ۷۷ و ۱۰۴؛ لقمان: ۲۱؛ بقره: ۱۷۰؛ اعراف: ۲۸؛ هود: ۱۹؛ جاثیه: ۱۸) و به پیروی و هدایت‌پذیری از ساختار و فرهنگ مثبت جامعه و تأثیرات آن سفارش می‌کند (انعام: ۹).

الگوهای فرهنگی

از عوامل اجتماعی که علامه بر شخصیت افراد موثر می‌داند، شیوه‌های تربیتی و جامعه‌پذیری یا اجتماعی‌شدن و به‌طور کلی الگوهای فرهنگی است که از طرق گوناگون مانند احکام و شرایع بر افراد تأثیر می‌گذارند. این احکام مانند امر به معروف و نهی از منکر به مقتضای شکل جمعی بودن و وجوبشان بر عموم جامعه، که یک مراقب باطنی و کنترل‌کننده است، افراد را در راستای هدف مشترک آنان - که سعادت حقیقی و قرب به خداوند است - قرار خواهد داد؛ از این رو، اهتمام اسلام به امر اجتماع بیش از هر نظام دیگر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۷).

این فرایند از نقش تربیتی والدین آغاز می‌شود و فطرت آماده مولود، با تربیت‌های آنان ارتقا یا تنزل داده می‌شود. انسان از آن‌جا که به تعبیر علامه، به حسب فطرت، تابع حق است و خودش نیز مصداقی از حق می‌باشد (همان، ۱۰۳: ۴). با برخی استعدادهای فطری در صورت و صفت، برای انسان شدن پا به عرصه حیات می‌گذارد و شخصیت او به‌وسیله افراد مانند والدین و گروه‌هایی تعیین می‌شود که با او کنش متقابل دارند (قمی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۱۱۵). در مسیر این فرایند، ممکن است در مراحل اولیه، آگاهی و خودآگاهی‌های فرد توسط

فعالیت‌های غریزی‌اش در رابطه با اطراف خود شکل بگیرد و در مرحله دوم، نوع آن تغییر می‌کند و اگرچه این آگاهی‌ها و خودآگاهی‌های اجتماعی مظهر خصایصی است که در مرحله نخست در فرد به وجود آمده، اما مسلماً عقاید بنیان‌یافته دیگری در او هویدا می‌شود که حاصل کنش‌ها و واکنش‌های حضور در جامعه است.

نوع تأثیرپذیری افراد در درون خانواده و یادگیری الگوهای فکری و رفتاری، همچون نهادینه‌سازی فرهنگ توحیدی فرزندان (لقمان: ۱۳) و پابندی به ارزش‌های دینی (همان: ۱۶)، تا هنجارهای اجتماعی آنان، مانند روابط عادی با دیگران (همان: ۱۸-۱۹)، بر اساس این فرایند مهم است که فرد در تأثیر از محیط عاطفی جامعه کوچک خانواده، با انواع تشویق‌ها و تویخ‌ها و ارزش‌گذاری‌ها، آن را درونی می‌کند و خانواده، فرزندان را به پیروی و تطبیق با هنجارها و ارزش‌ها وامی‌دارد. قرآن آغازگاه این مرحله را از هنگام ولادت فرزندان و ناتوانی و ضعف آنان می‌داند (روم: ۵۴) که تا دوران بلوغ و رشد فکری او در تأثیر تربیت و فرهنگ‌پذیری خانواده ادامه می‌یابد (حج: ۵؛ نسا: ۶).

در مرحله بعد، آموزش‌هایی که فرد از جامعه خود می‌گیرد، در تکون شخصیت او تأثیر زیادی دارد و این نقش‌پذیری، از دیگران به‌ویژه گروه همالان و دوستان که قرآن نیز به این نقش در انحراف یا اصلاح فرد تأکید دارد (زخرف: ۶۸) حاصل می‌شود و در روایات نیز اشاراتی آمده است که فرد بر کیش هم‌نشینانش می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۹۲)، یا افراد را از تزویج آنانی که در فضای ناسالم رشد یافته‌اند، پرهیز داده است (کلینی، بی‌تا، ج ۵: ۳۳۲، ح ۴). با رسیدن کودک به مرحله بلوغ و رشد، حیات و زندگی او وارد مرحله دیگری می‌شود (کهف: ۸۲) و رشد فکری، اقتصادی، جسمی و جنسی او آغاز می‌گردد (عروسی حویزی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۴۲)، که نوع تأثیرپذیری او نیز با دوره قبل متفاوت است. عضویت در گروه همسالان، کودکان را در محیطی قرار می‌دهد که بیشترین میزان جامعه‌پذیری و تأثیرات فرهنگی را به‌صورت ناخودآگاه در وی دارند (قنادان و مطیع، ۱۳۷۶: ۱۰۲). در قرآن، توصیف حسرت ستم‌کار در قیامت به خاطر عدم همراهی با راه و روش رسول خدا و دوستی با افراد گمراه (فرقان: ۲۷-۲۹)، بیانگر تأثیرات مجموعه دوستان بد او در زندگی دنیوی دانسته شده است؛ چراکه بخش مهمی از افکار و صفات اخلاقی از گروه هم‌نشین و معاشران به انسان منتقل می‌شود. قرآن از زبان عده‌ای که با فریب هم‌نشینان تا مرز انکار

خدا و معاد پیش رفته‌اند، تأثیر فوق‌العاده این معاشران گمراه را در شکل‌گیری عقاید و اخلاق انسان، بیان کرده است (صافات: ۵۱-۵۷).

این تأثیرات گاه تا جایی توسعه می‌یابد که گاه حقیقت انسانی نیز تحت سیطره گروه یا عده‌ای قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی، در ذیل آیه شریفه و «لا یتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» می‌گوید؛ چون افراد مجتمع انسانی با تمام امتیازاتی که با یکدیگر دارند، تماماً از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانیت) می‌باشند: صحیح نیست که بعضی از آنها اراده و هوای نفسانی خود را بر بعض دیگر تحمیل نماید، مگر آن که معادل آن را از طرف خود تحمل کرده بپذیرد، که این همان تعاون در بدست آوردن مزایان حیات می‌باشد. اما خضوع تمام افراد یا یک فرد از آنان، نسبت به فرد دیگر از هم‌نوعان خود، به‌طوری که او را از بعضیت و تساوی در حقوق خارج کند و به‌واسطه استعلاء و تحکم فرد مطاع را ربّ خود و مالک مطلق‌العنان خویش بگیرد و وی را در تمام اوامر و نواهی اطاعت کند؛ این خود مطلبی است که مبطل فطرت انسانی بوده، مخرب پایه انسانیت خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۴۹-۲۵۰).

زبان و بافت‌های فرازبانی

قرآن، قسمت عمده یادگیری‌های شخص را در محیط پیچیده‌ای که به‌وسیله رفتار افراد دیگر خلق و ایجاد شده است، قابل انجام می‌داند؛ حتی محتوای عینی زبان و علم نیز که مبرّزترین شاخص فرهنگ و پدیده‌ای جمعی است، عملاً به‌وسیله وجود اجتماعی تعیین می‌شود. منظور از زبان و علم، صرفاً مجموعه‌ای برهم چیده از کلمات نیست که در مکاتبات یا مشافهات به کار گرفته می‌شود بلکه نوعی فضای فرهنگی و ارتباطی مد نظر است که دارای تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم بر افراد می‌باشد. حضرت موسی ۷ که پیش از مواجهه با فرعون، از خداوند گشوده‌شدن زبان را درخواست می‌کند (طه: ۲۷) یا هارون را افصح از خود در تأثیرگذاری می‌داند، به خاطر نقش مهمی است که در حوزه فرهنگی و اجتماعی توسط مهم‌ترین ابزار ارتباطی ایجاد می‌شود. علامه طباطبایی، در ذیل آیه «وَ أَلْحَىٰ هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْنَا مَعِيَ رِذَاءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون» (قصص: ۳۴) می‌گوید: موسی که از خداوند درخواست می‌کند هارون را با او به‌سوی فرعونیان همراه

کند نه به جهت آن است که این همراهی باعث تصدیق گفته‌های حضرت موسی ۷ می‌شود؛ چرا که فرعونیان در مقام تکذیب باک نداشتند که حتی با همراه شدن هارون نیز او را تکذیب کنند، بلکه این همراه شدن، به خاطر تأثیر گفتمانی است که زبان با القای فضای خاص فرهنگی ایجاد می‌کند و در تصدیق مدعای موسی ۷ در مخاصمه آنان را قانع می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۴-۳۵). دستور مکرر قرآن به سخن گفتن نیکو (بقره: ۸۲) و به قول سدید (احزاب: ۷۰)، لَئِن (طه: ۴۴)، میسور (اسرا: ۲۸)، کریم (همان: ۲۳) و بلیغ (نسا: ۶۳)، حاکی از این تأثیر فرهنگی است. لذا کارکرد یا ساختار زبان و توصیف روابط آن و فراتر از آن، عوامل فرازبانی و بافت زمینه‌ای فرهنگی اجتماعی و نظام‌های موقعیتی اثرگذار بر افراد مورد لحاظ است. در واقع معانی و پیام‌های واحدهای زبانی در رابطه عوامل درون زبانی و برون زبانی و چگونگی تبلور آن معانی و پیام‌ها بر کنش‌ها، نقطه اصلی و قابل تأمل در اینجا است.

نظام کنترل و نظارت اجتماعی

از دیگر حوزه‌های تأثیرپذیری فرد از جامعه، حوزه تسلط یا کنترل اجتماعی است که به واسطه آن، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی در شکل‌های مختلف باعث فشار بر وجدان فردی شده؛ به طوری که عملاً سرپیچی از آن‌ها سخت، یا همراه با مجازات از سوی جامعه است. چنین تسلطی یا مجموع عوامل محسوس یا نامحسوسی است که یک گروه اجتماعی به منظور حفظ یگانگی خود و رعایت ارزش‌ها به کار می‌برد و یا مجموع موانعی است که گروه اجتماعی برای جلوگیری از کجروی اجتماعی به وجود می‌آورد. این کنترل‌ها نیز یا به صورت اجباری است و یا به صورت ترغیبی و تشویقی؛ اما به هر حال، نوعی تأثیر عمیق نهادینه شده جامعه بر روی افراد خود است.

امر به معروف و نهی از منکر، یکی از این ابزارها به عنوان اهرم قدرتمندی است که از سوی کلیت جامعه و از طریق بسیج همگانی زمینه‌ساز رشد فضائل و طرد مفاسد در افراد می‌شود؛ این فرایند که در قرآن بیش از ده مورد سخن از آن به میان آمده است (عصر: ۳؛ لقمان: ۱۷؛ اعراف: ۱۵۷ و ۱۹۹ و ۱۶۳ و ۱۶۶؛ آل عمران: ۱۱۰ و ۱۱۳ و ۱۱۴؛ حج: ۴۱؛ توبه: ۷۱ و ۱۱۱ و ۱۱۷)، نوعی دیده‌بانی و نظارت بر اجرای قوانین شرعی و قوانین موضوعه منبث از آن در

حمایت از اخلاق اجتماعی و اصلاح آن برای داشتن جامعه‌ای سالم است، سازوکاری دوسویه در قرآن است که نسبت به افراد جامعه تا رهبران امت را شامل می‌شود. کفایی بودن و جوب آن به‌عنوان فریضه‌ای عام (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸: ۴۵۶)، به‌معنای اقدام جمعی بودن آن است؛ همان‌طور که قرآن فرقه‌ای از هر طائفه‌ای را مکلف به این امر می‌کند (آل‌عمران: ۱۰۴) یا عالمان یهودی و مسیحی را که از این عمل سرباز زده‌اند، سرزنش می‌کند (مائده: ۶۳) و از طرفی به‌لحاظ این که همه مومنین را نسبت به هم دارای حق ولایت می‌داند، مومنانی که به این دو فریضه اهتمام می‌ورزند را مستحق رحمت می‌داند (توبه: ۷۱). علامه طباطبایی، با استناد به روایاتی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر را که از سوی عده‌ای بر افراد اعمال می‌شود، در حق‌گرایی و سوق به حق به‌عنوان یکی از موثرترین عوامل تاثیرگذار دانسته که اعراض از آن موجب تنافر و دشمنی در جامعه و دوری از رحمت خداوند می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۸۳). وی این فریضه را از ویژگی‌های منحصر به فرد دین اسلام می‌داند که پیش از آن در ادیان دیگر صرفاً در حد دعوت زبانی بوده است و قدرت آن را دارد که به جامعه بدون روح، حیات تازه بدمد و آن‌قدر می‌تواند در جامعه اسلامی توسعه یابد که شامل جهاد با اموال و نفوس گردد و همه امور مربوط به زندگی بشر و همه اعمال و شوون وی را تحت تأثیر قرار دهد (همان، ج ۸: ۲۸۰-۲۸۱)؛ اهمیت این تأثیرگذاری تا حدی است که پیامبر ۶، تمام سطوح جامعه را در اطاعت‌پذیری از حاکمان جائر برحذر داشته و در ایستادگی در برابر آنان و تن به معصیت ایشان‌ندادن، تا مرز عاقبتی که برای یاران عیسی ۷ از قبیل کشته‌شدن و به دار آویختن رخ داد، پای فشرده است (همان، ج ۶: ۸۴).

نقش‌پذیری اجتماعی

موقعیت اجتماعی، از دیگر حوزه‌های تأثیر است که نقش‌پذیری فرد از سوی جامعه و ساختار کلان مورد لحاظ است و آن چارچوبی است که نظام اجتماعی به‌وسیله آن محدود و کیفیت افکار و رفتارها را شکل می‌دهد. لذا در تعبیر جامعه‌شناختی، اشغال یک موقعیت اجتماعی و شکل‌گیری یک رابطه اجتماعی مانند، خویشاوندی، باعث می‌شود بسیاری از افکار و رفتارهای افراد از شکلی به شکل دیگری درآیند؛ انواع مشخصی از

رفتار را بر او تحمیل می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۳۰). فرد با اشغال هر موقعیت، وارد شبکه روابطی با موقعیت‌ها و نقش‌ها می‌شود و همین ورود به شبکه موقعیت‌ها، عاملی تعیین‌کننده برای رفتار او می‌شود. قرآن، درباره حقوق ارحام و خویشاوندان سفارش اکید دارد و حق، مطمئناً دارای تأثیر است و تأثیرات این مجتمع بر یکایک افراد در آیات زیادی آمده است. فلسفه وجودی اجتماعی که خداوند آن را بر اساس زناشویی تأسیس کرده، به تعبیر علامه طباطبایی، برای هستی و بقای فرد فرد مجموع آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۱۳)؛ لذا خداوند می‌فرماید، پاس حرمت این جمع را نگه دارید که وحدت خویشاوندی و رحمی، یکی از شئون و شعبه‌های وحدت سنخی و نوعی افراد بشر است (همان: ۲۱۹) که قرآن عنایتش را به امر مجتمع بزرگتر کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته است (همان: ۲۲۰).

روابط میان گروهی

روابطی همچون خویشاوندی، همسری، استاد و شاگردی، همسایگی و بسیاری از روابط چندسویه یا دوسویه، از دیگر نقش‌ها و پایگاه‌هاست که به جز اجزا و عناصر مولفه در آن، روابط و ساخت مجموعه، اثرات خود را بر افراد می‌گذارد؛ بدین نحو که سازنده این روابط، مانند زن و شوهری صرفاً افراد متشکل آن نیستند بلکه فضای اجتماعی ایجاد شده با اهمیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۲-۱۴) برخی مفسرین معتقدند، در این رابطه نامتوازن، گاه افراد تحت نفوذ یک ساختار منفعل، ناکارآمد، یا حتی کارآمدتر و فعال‌تر ظهور می‌کند؛ تبعیت فرد از جامعه در رسوم متعارفه، در زمان جنگ و قحطی و شکست، در عادات قومی و دیگر انفعالات عمومی را از این باب می‌شمرد که قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند و به خاطر چنین تأثیرات عمیق است که قرآن، مهم‌ترین احکام خود را بر اساس اجتماع قرار داده است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹).

از جمله حوزه‌های تأثیر می‌توان به نظاماتی هم‌چون امامت، بیعت، خلافت و ... اشاره کرد که فهم این مفاهیم در قرآن جز با فهم یک چارچوب مستقلی که تعیین‌کننده سلسله روابطی که حضور دائمی و ایستاگرایانه داشته باشند، میسر نیست؛ این مفاهیم، نه صرفاً در

گرو افراد و عناصر و کنش‌های فردی، بلکه در عرصه گسترده‌تر و باثبات‌تری که متشکل از سلسله روابط ثابت که هویتی اجتماعی دارد، قابل تعریف و تبیین است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۲)؛ لذا این روح واحد که در شکل اجتماعی تجلی می‌یابد، همچون افراد انسانی دارای ذات و جوهری است که مانند برخی اوصاف فردی انسان دارای اوصافی منحصر به فرد است. بنابراین مفاهیمی چون خلافت، در یک مجموعه و پیوستار به هم پیوسته مفهوم می‌یابد که شامل هر نوع انسانی با سلسله وظایفی روی زمین می‌شود (نجفی‌خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ۳۰)، که جانشین از سوی خداست و در نوع عمل مسئولیت‌ساز برای او و به حسب شرایط مختلف متغیر می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶: ۳۷۶). مفهوم امامت نیز به مجموعه رفتارهای جمعی در یک حوزه معنایی خاص اطلاق می‌شود که بر افراد جامعه تأثیرات همیشگی خود را می‌گذارد؛ علامه طباطبایی می‌گوید: امام دلیلی است که نفوس را به سوی مقامات خود راهنمایی می‌کند، هم‌چنان‌که پیغمبر، دلیلی است که مردم را به سوی معتقدات حق و اعمال صالح راه می‌نماید؛ البته بعضی از اولیای خدا تنها پیغمبرند و بعضی تنها امام‌اند و بعضی مانند ابراهیم و دو فرزندش دارای هر دو مقام هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۴۲۹). به هر حال، این مقام از جمله مواردی است که تأثیرات همه‌زمانی بر آحاد جامعه داشته و خواهد داشت.

لازم به ذکر است به تعبیر علامه، به دلیل آیه «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱)، برخوردار از امام، مختص گروهی خاص از مردم نیست، بلکه همه مردم در همه اعصار از امام حق و حجت الهی برخوردارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۴).

به حکم این آیه، امام حق در روزی که باطن‌ها ظاهر می‌شود، مردم را به طرف خدا سوق می‌دهد، همچنان‌که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می‌داد و آیه شریفه علاوه بر این نکته، این را نیز از کلمه «كُلُّ اُنَاسٍ» می‌فهماند که پست امامت پستی نیست که در دوره‌ای از دوره‌های بشری و عصری از اعصار از آن خالی باشد، بلکه در تمام ادوار و اعصار باید وجود داشته باشد، مگر اینکه نسل بشر به کلی از روی زمین برچیده شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۳). البته این معنا در حوزه فردی نیز قابل بحث می‌باشد که جامعه از شخص امام تأثیرات خود را دریافت نماید که در بخش بعدی قابل بررسی است.

علاوه بر این، قرآن وقتی سخن از گروه‌هایی مانند مومنین، مستضعفین، جاهلین مستکبرین و امثال این‌ها که عنوان‌های اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶)، به میان می‌آورد صرفاً منظور افراد موجود در زمان وحی نیست، بلکه منظور آن فضای فرهنگی و روابط حاکم بر آن‌ها است که شکل‌دهنده حُلق و رفتارهای جمعی مومنانه، مستضعفانه، جاهلانه و مستکبرانه آنان است که در تأثیرات از این فضا حاصل می‌شود.

تأثیر فرد بر جامعه

درباره تأثیر فرد بر جامعه، برخی برداشت‌ها وجود دارد که اصولاً تاریخ را بر اساس کار قهرمانان تفسیر می‌کنند و معتقدند هیچ تحول چشمگیر تاریخی به وجود نیامده است که ساخته مردان بزرگ نباشد و در همه ابعاد و وجوه تمدن و فرهنگ بشری، کارهای بزرگ را تنی چند از افراد بزرگ انجام داده‌اند و سایر افراد در این میان، چندان منشاء اثر نبوده‌اند. همان‌گونه که نیچه با طرح نظریه ابرانسان خود، سعی در طرح این نظریه افراطی داشت.

لکن چنین برداشتی به خاطر نداشتن هیچ معیاری برای شناسایی قهرمان و عدم ارائه هیچ‌گونه دلیل موجه بر این که تأثیر قطعی و انکارناپذیر چنین افراد در زمینه‌های فعالیتی، باعث تحول تغییر شده است و نادرست و مبالغه‌آمیز است؛ چراکه انبوه خلق، توده‌هایی بی‌صورت و بی‌شکل نیستند که منتظر بمانند تا قهرمان بدان‌ها شکل و صورت ببخشند، بلکه آن‌ها نیز می‌توانند منشاء اثر باشند. علامه طباطبایی، اثرگذاری فرد بر تربیت جامعه را تا زمانی می‌داند که قدرت نیروی جامعه فرد را در خود مستهلک نکند و اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت کند، یا تربیت موثر واقع نمی‌شود و یا آن‌قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۴).

تصویر دیگری که از تأثیر فرد بر جامعه می‌توان ارائه داد، این است که مجموع نیروهای جامعه، علت حرکت یک شیء می‌شوند و آنچه در جامعه انجام می‌شود، معلول مجموع نیروهای افراد آن جامعه است (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۲۱)؛ اما تصویر صحیح از تأثیر فرد در جامعه این است که برخی افراد که اقلیت جامعه را تشکیل می‌دهند، به موجب ویژگی‌های خاص، می‌توانند در اکثریت اثر گذاشته و خط و مشی و اوضاع و احوال زمان را دگرگون

کنند؛ لذا مسیر و جهت و وضع موجود جامعه نیز گاه معلول وجود آنان است (همان: ۲۲۲).

اعتباریات

از جمله تأثیرات فرد بر جامعه که در قرآن مورد توجه قرار گرفته، تأثیر در زمینه اعتباریات صرف است که نوآوری‌های برخی از افراد جامعه، مورد استقبال سایرین واقع شده و شیوع می‌یابد و در جامعه منشاء آثاری می‌شود؛ این زمینه‌ها شامل مواردی چون برخی نوآوری‌ها، قابلیت‌های فردی، ریاست، هنر و غیره است که توسط معدودی افراد تولید و به تدریج به‌عنوان هنجار جامعه مورد تبعیت قرار می‌گیرد. از نگاه علامه طباطبایی، اعتباریات چیزهایی است که جز در ظرف ذهن انسان‌ها جایی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۷). در واقع، اعتباریات اگرچه خودشان مصداق و مابه‌ازا ندارند، اما منشاء انتزاع واقعی دارند؛ زیرا اگر هیچ‌گونه منشاء انتزاع واقعی نداشته باشند، اصلاً فلسفه نمی‌تواند در آن‌ها بحث کند؛ بدین جهت که از موضوع فلسفه - که حقایق اشیاء - است خارج می‌شود (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵: ۱۷۳). ایشان، معتقد است تأثیراتی که جامعه یا گروهی از شخص دریافت می‌کنند، گاه به خاطر برخی اعتباراتی است که وجود دارد؛ مثلاً اگر فردی را به‌عنوان ریاستی که امری اجتماعی است و او به عهده دارد، احترام می‌شود، دستوراتش اجرا می‌شود و گروهی از او تبعیت می‌کنند، این به خاطر وجود اعتباری ریاست است که در او نهفته است و جامعه آن را پذیرفته است، و گرنه او با مروؤس خود هیچ تفاوتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۹۶-۲۹۷).

تأثیر در زمینه فنون: صناعات و اختراعات از جمله این موارد تأثیر است که برخی افراد با ایجاد یا تکمیل ابزارهایی، در جهت گذران زندگی مادی بشر، موثر واقع می‌شوند یا با استفاده از وسائل مختلف سعی دارند سخن حق را به دیگران نفوذ دهند و آنان را ارشاد نمایند (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۷). قرآن در موارد زیادی به تأثیرگذاری انحراف‌آمیز این افراد، مانند شعرا اشاره کرده است (شعرا: ۲۲۴-۲۲۶) یا در جایی که مشرکان نسبت شاعری (حاقه: ۴۶)، کهانت (همان: ۴۲)، جنون (حجر: ۶؛ سبا: ۸؛ ذاریات: ۵۲-۵۳؛ فرقان: ۸) و سحر (ذاریات: ۵۲-۵۳؛ فرقان: ۸) به پیامبر ۹ می‌دادند، به خاطر اثر این صناعات و اعتبارات بود که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۰) و به تعبیر علامه طباطبایی، از

سلسله موضوعات ذهنی و اعتباری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۶۴-۳۶۵) و از جانب فردی، بر دیگران تأثیر می‌گذارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۷۸).

از دیگر مواردی که قرآن بر آن تأکید دارد، برخی تصرفاتی است که توسط فرد در اموال انجام می‌شود و بدین طریق بر منافع اجتماعی تأثیر گذاشته و آن را به ثبات یا بی‌ثباتی نزدیک می‌کند. در برخی آیات، اموال، با تعبیر «قیاما» معرفی شده که رکن زندگی اجتماعی است و به وسیله فرد حاصل می‌شود و ممکن است نوعی اختلال یا محدودیت در مصالح عمومی ایجاد نماید و بر کل جامعه تأثیر گذارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۷: ۷۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۴۹).

رهبری

از مهم‌ترین تأثیراتی که فرد در جامعه ایفا می‌کند، تأثیر در زمینه اعتباریات واجد منشاء حقیقی است که از طریق پیامبران و علمای دین، بر جامعه اعمال می‌شود تا ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی را در جهت هماهنگ کردن زندگی فردی و اجتماعی و مادی و معنوی خود به مردم عرضه کنند (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۲۴). در طول تاریخ، هیچ امتی بدون پیامبر، امام، نذیر و هدایت‌گر نبوده (یونس: ۴۷؛ رعد: ۷؛ فاطر: ۲۴؛ نحل: ۳۶) و همواره امت‌ها در تأثیر کمابیش ایشان بوده، که شکل فرهنگ و تمدن و تاریخ را توانسته‌اند با حضور و پیام خود تغییر دهند و در قرآن از ایشان با عنوان «ائمه هدی» تعبیر شده‌اند (انبیاء: ۷۳؛ قصص: ۵؛ سجد: ۲۴). نقش و تأثیر رهبران الهی در حل و فصل اختلافات و فراهم ساختن وفاق و همبستگی اجتماعی، که در آیات بدان اشاره شده است (بقره: ۲۱۳؛ یوسف: ۱۹؛ نحل: ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۶)، از اساسی‌ترین وظایف پیامبران و مهم‌ترین موارد تأثیربخشی فرد بر جامعه است. قرآن، پس از ایمان و اطاعت خداوند، به نقش رهبری و تأثیر آن در حل منازعات جامعه و اطاعت از اولی‌الامر سفارش می‌کند (نسا: ۴۹) و بیعت و تبعیت‌پذیری از رسول خدا را مساوق بیعت با خدا می‌داند (همان: ۸۰) و در کنار آن، نقش تبیین احکام و برهان‌آوری (همان: ۱۷۴) و سوق جامعه به سوی سنت‌های پیامبران را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۲۶).

قرآن، ضمن ضروری دانستن رسول برای هر قوم (یونس: ۴۷)، وجود او در نقش رهبری و

تأثیر عمیق‌اش را سبب مانع شدن وقوع عذاب بر قوم و جامعه دانسته (انفال: ۳۳) و حتی عدم حضور او در جامعه را باعث پرستش مردم از غیر خدا می‌داند (بقره: ۵۱) و مسلم است وقتی پای ضرورت وجود رهبران به میان آید، با بحث تأثیرگذاری آن ملازمت دارد و به‌طور قطع تکذیب یا تصدیق همراه با نوعی عمل جمعی است که متأثر از وجود و حضور اوست. علامه طباطبایی، از مهم‌ترین تأثیرات فرد بر جامعه را تأثیراتی می‌داند که امت‌ها از پیامبران عهد خود به جهت آگاهی به منافع اجتماعی‌اش دریافت کرده‌اند. ایشان می‌گویند: اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماعی شد و به‌طور خودآگاه به مصالح آن پی برد و درصدد حفظ آن مصالح برآمد، زمانی بود که برای اولین بار پیامبری در میان بشر مبعوث شد و بشر به‌وسیله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید و وحدت اجتماعی‌شان از این طریق و به‌وسیله وضع قوانینی که آن‌ها در قالب دین تشریح نمودند، حفظ شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۲-۹۴).

تأثیرپذیری جامعه از نقش و جایگاه رهبر، بدان حدّ است که قرآن در قیامت هر امت و طائفه‌ای را به امامشان می‌خواند (اسرا: ۷) و امام هر طائفه، اشخاصی هستند که مردم بدان‌ها اقتدا و در راه حق یا باطل از آن‌ها پیروی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۲۸) و به پیشوایی‌اش تن داده باشند؛ به‌طوری که در قیامت هر تابعی، لازم متبوع خویش است (همان: ۲۲۸-۲۳۱). قرآن، هم‌چنین به نقش رهبرانی که منشاء تأثیرات منفی هستند و از آنان با اوصاف مستکبرین و ائمه ضلال یاد می‌شود، نیز اشاره کرده (قصص: ۴۱؛ توبه: ۱۲) که تأثیر زیادی را در انحراف جامعه ایفا می‌کنند، به‌طوری که از قول عده‌ای، علت گمراهی خود را گمراه کردن پیشوایانشان و شیاطین می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۹۲).

از آن‌جا که جهان‌بینی، نظام ارزشی و ایدئولوژی در جامعه انسانی، دارای نقشی اساسی است و انسان بدون آن، هویتی روشن ندارد و در همه ابعاد و وجوه حیات و نیز دنیا و آخرت جریان دارد، لذا تأثیرات فرهنگی و ایدئولوژیک که در دو قسم اخیر از آن یاد شد و به قدرت ایدئولوژیک معروف است (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۴) که بیشتر از طریق رهبران جامعه که بنای تمدن‌سازی منوط به آن‌هاست و توسط نظام ارزشی و اعتقادی اعمال می‌شود، هم از نظر تعداد و گستره و هم از جهت عمق و نفوذ، بیش از سایر تأثیرات می‌باشد. این تأثیرات عمیق، در روایات نیز مورد عنایت قرار گرفته و اصلاح و افساد جامعه را به وجود

حاکمان و رهبران صالح و فاسد منوط کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۷؛ حرانی، ۱۳۶۳: ۸۶). در این فرایند، نظام ارزش گذاری و افکار عملی جامعه بر پایه تغییر در نظام جهان بینی و افکار نظری که از سوی مصلحان اجتماعی و رهبران تغییر می کند و کل جامعه را می تواند با تحولی چشمگیر مواجه سازد. در این میان، نقش امامان به عنوان رهبران جامعه ساز از نگاه علامه درخور توجه است. علامه با توجه به آیه «جَعَلْنَا هُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِطِينَ» (انبیاء: ۷۳) اذعان دارد که از جمله وظایف اصلی امام جامعه، رساندن امت به سوی رستگاری خود است و اصولاً هدایتی که در منصب امام در این آیه و آیات دیگر آمده است، معنایی جز رساندن به مقصد نداشته است که امام ضمن تأثیر گذاری بر امت، موظف است آنان را در مسیری قرار دهد که مقصد و مقصود و واقعی آنهاست؛ البته تأثیرات این هدایتگری امام همواره با اختیار انسانها و انتخاب خود آنها همراه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۲).

از جمله مصادیق و موارد چنین تأثیر گذاری، قرار گرفتن فرد در مسیر عدل و اعتدال است (نحل: ۷۶). به تعبیر علامه، قرآن مواجهه دو نوع افراد را مثال زده است، که یکی قادر بر کاری نیست و محروم از علوم و اثربخشی است و دیگری در مسیر عدل بوده و به اعتدال، امر و سفارش می کند. گونه دوم را به مقتضای این که گفتار و کردارشان بر میزان عدل استوار است، دوست دارند دیگران را هم از این خصلت برخوردار سازند، لذا آنان را به عدل امر کرده و از افراط و تفریط بر حذر می دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۴۲۷). در جای دیگر، با طرح معیار حق و باطل (یونس: ۳۵)، دیگران را در متابعت و اثرپذیری، از هر فرد یا پدیده انحراف ساز پرهیز می دهد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۹) و از افرادی که خود راه حق را پی گرفته است، ترغیب و ارشاد می کند که البته تمام خیرات و حق به خداوند منتهی می شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۴۹-۲۵۰).

قرآن، برای سالم سازی جوامع انسانی، به هسته های کوچکتتر، رویکردی خاص دارد و به تأثیر گذاری مثبت افراد بر آن سفارش می کند. امر به نفوذ فرد برای بر حذر داری خود و اهل خود از عذاب (تحريم: ۶) و دستور بر وادار کردن آنها به نماز، از جمله چنین تأثیرات است. همچنین دستور به انذار عشیره نزدیک (شعرا: ۲۱۴)، اگرچه مخاطب آن پیامبر است اما دستور عام و همگانی است.

استخدام

فرایند دیگری که علامه، برای تأثیرپذیری جامعه از فرد مورد تأکید قرار داده‌اند، سازوکار و عامل استخدام است. البته همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، این عامل چنانچه از جانب گروه‌ها و ساختارهای کلان بر فرد و کنش‌های فردی صورت گیرد، در این حالت می‌توان نظریه استخدام را برای اثبات تأثیر جامعه بر فرد نیز در نظر گرفت لکن در ابتدایی‌ترین شکل آن که علامه از آن استفاده کرده است بر حسب رفع نیازمندی‌هایی طبیعی بر اساس نیروی غریزه، بیشتر مربوط به اثرگذاری فرد بر ساختارها است. ایشان، معتقد است انسان بر اساس چنین نیرویی به استخدام و تغییر و تحول در طبیعت و انسان‌های دیگر می‌پردازد و برای بقای حیاتش از آنان به نفع خود استفاده می‌کند و به هر طریق ممکن آن‌ها را به خدمت گرفته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۶-۱۱۷) و سلطه خود را گسترش می‌دهد؛ آن‌گاه، اراده خود را بر آن‌ها تحمیل کرده و این خصیصه، گاه به صورت ریاست در خانواده، قبیله یا امت جلوه می‌کند (همان، ج ۴: ۱۴۶-۱۴۹؛ همان، ج ۶: ۴۹۲؛ همان، ج ۱۰: ۳۷۱ و ۳۷۹). و البته این میل در دیگران نیز وجود دارد و باید به آنان نیز چنین حق و اجازه‌ای را بدهد و بر این اساس به تشکیل اجتماع مدنی و تعاونی و البته عدل اجتماعی روی می‌آورد (همان: ۱۱۸). به این معنی که هر انسانی می‌خواهد به وسیله دیگران حوائج خود را برآورد، از نگاه ایشان، به سبب این غریزه بوده که اختلاف و نزاع میان افراد پیدا شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۶ و ۱۹۴؛ همان، ج ۶: ۴۹۲) و لذا خداوند، انبیاء را برانگیخت تا وحدت اجتماعی آنان را برگرداند (بقره: ۲۱۳؛ شورا: ۱۳).

قدرت سیاسی اجتماعی افراد

تأثیر جامعه از فرد در زمینه قدرت‌های اجتماعی که عمدتاً در شکل سیاسی و نیز صورت‌های گوناگون اقتصادی، تبلیغاتی و غیره در جامعه رخ می‌نمایند، از دیگر موارد تأثیرات فرد می‌باشد. قرآن، افرادی را مثال می‌زند که درباره زندگی دنیا، گفتارهای اعجاب‌آوری دارند و خدا را به گفته خود شاهد می‌گیرند و زمانی که به حکومت می‌رسند، با گرایش به فساد و نابودی، دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهند (بقره: ۲۰۴). در این راستا، قرآن، رفتار حاکم جامعه چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی را از عوامل

تأثیرگذار قلمداد می‌کند. امام صادق 7 در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (اعراف: ۳۳)، مقصود از باطن فواحش را امامان جور دانسته است که جامعه را به سوی خلاف اوامر خداوند سوق می‌دهند؛ همان‌طور که تمام حلال‌ها، امامان حق هستند که جامعه را به سوی صلاح هدایت کرده و به‌عنوان عنصری فعال و موثر در جامعه نقش ایفا می‌کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۴؛ کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۴).

از نگاه قرآن، حاکمان مستبد تلاش می‌کنند با اشاعه فرهنگ تملق، ترس، ریاکاری و ضعف، به تحقیر افراد جامعه بپردازند تا اطاعت و تسلیم آن‌ها را نهادینه کنند و از بحران عدم مشروعیت خود جلوگیری نمایند؛ لذا در آیه‌ای تحقیر یک قوم توسط حاکم مستبد برای اطاعت‌پذیری آنان مورد بحث قرار گرفته (زخرف: ۵۴) و در آیه‌ای دیگر به ایجاد رعب و وحشت، تحقیر، افساد فرعون و تأثیرپذیری جامعه توسط او اشاره شده است (قصص: ۴)؛ هم‌چنین در آیه‌ای دیگر، حضرت موسی به شکرانه نعماتی که خداوند به او داده، می‌گوید: هرگز پشتوانه ستمگر نخواهم شد (همان: ۱۷)؛ چرا که مساعدت به ظالم، باعث آسیب‌رسانی او به جامعه و دین مردم می‌باشد. قرآن در آیات مختلف از تأثیر دو قشر اطراف (اسرا: ۱۶؛ مومنون: ۶۴ و ۲۳؛ سباء: ۳۴؛ زخرف: ۲۳؛ واقعه: ۴۵؛ هود: ۱۱۶) و ملاء (اعراف: ۶۰ و ۶۶ و ۷۵ و ۸۸ و ۹۰ و ۱۰۹ و ۱۲۷؛ یونس: ۸۸؛ هود: ۲۷ و ۳۸؛ مومنون: ۲۴) بر توده‌های مردم سخن می‌گوید و مردم با وجود معجزات پیامبران و برهان روشن، راه و روش آنان را پیروی می‌کنند (هود: ۹۷) و طبقه ملاء نیز با هیبت خود، و مترفین با قدرت خود، دل مردم را که همیشه دنباله‌رو ایشان‌اند و از خود هیچ رأیی ندارند، پر کرده و بر آنان تأثیر می‌گذارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۳۸۰؛ همان، ج ۱۳: ۸۴).

علامه می‌نویسد، کلمه «ملاء» به‌معنای اشراف و بزرگان قوم است که با هیبت خود دل مردم را پر می‌کنند - نه به همه قوم، که شاید به کاربردن این کلمه برای اشاره به این معنا باشد که عامه مردم، همیشه دنباله‌رو اشراف و بزرگانند و از خود هیچ رأیی ندارند، رأی آنها همان تصمیمی است که اشراف برایشان بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۳۸۰)؛ البته این عامل نیز چنان‌چه به‌عنوان بخش‌هایی از جامعه که محصول ساختارها و نظام‌های اجتماعی‌اند و در شکل ساخت یافته مورد نظر قرار گیرد، می‌توان آن را از جمله مصادیق و عوامل اثرگذار جامعه بر فرد قلمداد کرد.

حقوق متقابل فرد و جامعه

توجه به این نکته حائز اهمیت است که تأثیر متقابل فرد و جامعه صرفاً به صورت یک عکس‌العمل جبری غیرقابل‌تخلف نیست. انسان به حکم این‌که موجودی آگاه، آزاد، انتخاب‌گر، با اراده و مجهز به سرشت متعالی است احیاناً عکس‌العمل‌هایی انجام می‌دهد بر خلاف آنچه یک حیوان ناآگاه و محکوم محیط انجام می‌دهد؛ و جامعه نیز ممکن است به‌رغم تلاش افراد برای تأثیرگذاری، در برابر تغییرات و تحولات مقاومت از خود نشان دهد.

با ابتنا بر تأثیرات متقابلی که برای دو عنصر مزبور برشمرده شد، قرآن، برای هریک از این دو، حقوق متقابلی را نیز نسبت به دیگری ترسیم کرده است. نخستین حق فرد نسبت به جامعه و ساختار کلی آن، حق حیات و زندگی است که از بدیهی‌ترین حقوق طبیعی بوده و پایه حقوق انسانی دیگر به‌شمار می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۷۱).

علامه طباطبایی در اینباره اذعان می‌دارد، در انسان‌ها علاوه بر وجود محسوس و مادی، مسأله دیگری به نام حیات هست که احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می‌گیرد، همه از آن چیز ناشی هستند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۸). وی با استفاده از آیات «أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنَّ اللَّيْذَىٰ أَحْيَاهَا لَمُحَى الْمَوْتَىٰ» (فصلت: ۳۹)، «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ» (فاطر: ۲۲)، «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیا: ۳۰) موجودات را به سه قسم انسان، حیوان و گیاه تقسیم می‌کند و با استفاده از آیات دیگر «وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا» (یونس: ۷)، «رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ» (غافر: ۱۱) حیات را نیز به همین تناسب سه قسم تصور می‌کند و می‌گوید دو بار زنده کردن در آیه، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می‌شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می‌گوید، پس زندگی هم سه قسم است، همان‌طور که زندگان سه قسم هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۹). علامه در جای دیگر می‌گوید: انسان برای هر غرضی در حیات خود از هر چیزی استفاده می‌کند و آن را به‌خدمت خود می‌گیرد و گذشت زمان هم این موجود عجیب را همواره در تکثیر تصرفات و عمیق‌تر ساختن نظریات تأیید می‌کند، تا آنکه خداوند با کلمات خود حق را محقق سازد، و صدق کلام عزیزش را

که فرمود: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» (جائیه: ۱۳) نشان دهد؛ ایشان حق حیات را دارای دوجنبه انسانی و خدایی دانسته و می‌گوید: مبداء این حیات در عین این که طبیعت است، ولی در عین حال مرتبط با پروردگار متعال می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۲).

بنابراین، قرآن ضمن این که به هیچ کس اجازه نداده این حق طبیعی را سلب کند، سلب حق حیات انسانی از هر فرد را بدون دلیل، به مثابه محروم کردن همه مردم از حق زندگی دانسته است (مائده: ۳۲). قرآن، از کلیت جامعه و ساختار اساسی آن خواسته تا برای حفظ این حق برای افراد تلاش کنند، لذا هر جنایتی را که باعث سلب حیات انسان شود، نهی کرده و برای آن مجازات قرار داده است (انعام: ۱۵۱). مفسرین این حق را فقط منحصر مسلمانان نمی‌دانند بلکه از عموم آیات استفاده کرده‌اند که جامعه در قبال شهروندان هم‌پیمان غیرمسلمان نیز موظف به رعایت حقوق کامل آن‌هاست (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳: ۵۰۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۴۱۰-۴۱۲).

از دیگر حقوق فرد نسبت به جامعه، مصونیت و امنیت فردی است. جامعه، مکلف است افراد خود را از هر گونه تعرض و تجاوز مانند: قتل، جرح، ضرب، توقیف، تبعید و مجازات‌های خودسرانه و یا اعمالی که مخالف و منافی شئون و حیثیت انسانی است، در امان دارد. قرآن، تعدی به حقوق و حدود دیگران را تحریم کرده و حتی به متجاوزین و کافرین و مشرکین در صورتی که دست از روش نادرست تجاوزکارانه خود برداشتند، اجازه تعدی نمی‌دهد (بقره: ۱۹۳).

علامه، درباره قتال در اسلام نیز معتقد است، قتال، جنبه دفاع دارد و اسلام می‌خواهد به وسیله آن با کفار از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند؛ حتی که فطرت سلیم هر انسانی آن را برای انسانیت قائل است؛ از آنجایی که قتال در اسلام دفاع است و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعی، تجاوز و خروج از حد و مرز است. لذا قرآن در آیه ۱۹۰ بقره دنبال فرمان قتال فرمود: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۱).

حق حمایت از حقوق شهروندی مانند حق انتخاب، حق مصونیت مسکن، حق انتقال، حق مالکیت، حق آزادی و حق حفظ حریم خصوصی، از دیگر حقوق افراد جامعه است

که قرآن تأکید دارد و علامه ذیل آیات مختلفی به بحث درباره آن‌ها پرداخته است و این حقوق با تمام زوایایش باید از سوی کلیت جامعه نسبت به افراد ایفاد گردد. در مقابل، قرآن برای جامعه نیز حقوقی را بر عهده افراد می‌گذارد که باید به‌خوبی ایفا شود. از جمله این حقوق، حفاظت از کلیت و تمامیت نظام و جامعه است؛ یعنی رعایت اموری که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلاف در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر افتاده و دچار هرج و مرج می‌شود. علامه در وظایف و حقوق جامعه نسبت به فرد صرف اکتفا کردن به ضرورت‌ها را تضمین‌کننده حیات و دوام مجتمع نمی‌داند بلکه برای پرهیز از هرج و مرج و داشتن نظام منسجم باید فضائل اخلاقی و انسانی، پیروی از حق و نیز انفاق‌های مستحب و غیره در جامعه گسترش یابد (همان، ج ۹: ۱۹۱)؛ به‌علاوه، پرهیز از ایجاد شبهات و آزادی‌هایی که باعث ایجاد هرج و مرج یا اختلاف بین مردم است و جامعه را به تباهی می‌کشاند، از جمله حقوقی است که کلیت جامعه نسبت به افراد دارد (همان، ج ۴: ۱۳۰-۱۳۱).

از دیگر حقوق جامعه نسبت به فرد، پایبندی به معاهدات و اهمیت دادن به قوانین و روابط قراردادی جامعه است (همان، ج ۹: ۱۹۰-۱۹۱)؛ قرآن وفای به عهد و مسئولیت در برابر قرارداد و پایبندی در معاهدات را علامت صدق در ایمان و نشانه تقوی دانسته و پیمان‌شکنان را به مجازات‌های سخت وعده داده است (بقره: ۱۷۷). قرآن، معاهداتی که از سوی کلیت جامعه، حتی با مشرکین و یهودیان بسته می‌شود را بر تمام شهروندان لازم‌الاتباع دانسته و این حق عامی است که جامعه بر دوش تک‌تک افراد دارد (توبه: ۴؛ انفال: ۷۲؛ نساء: ۸۹-۹۰؛ انفال: ۷۲ و ۹۲؛ ممتحنه: ۱۰).

به تعبیر علامه طباطبایی، اسلام، حرمت عهد و وجوب وفای به آن را به‌طور مطلق، سفارش کرده، چه به نفع پیمان‌گذار باشد چه به زیانش. از نظر اسلام، هر کس با دیگری پیمان می‌بندد، باید به پیمان خود عمل کند، یا از ابتدا آن را امضا نکند، چون رعایت جانب اجتماعی، لازم‌تر و واجب‌تر از سود و زیان فردی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۶۰).

وی، معتقد است حسن «وفای به عهد» و زشتی «پیمان‌شکنی» از جمله مسائل فطری بشر است و ریشه آن این است که بشر در زندگی فردی و اجتماعی‌اش هرگز بی‌نیاز از پیمان‌بستن و وفای به آن نیست؛ تمام حقوق و مزایای زندگی اجتماعی بر اساس عهد و

پیمان اجتماعی و عمومی، یا فردی و جزئی است و اصولاً تشکیل جوامع بشری بدین معناست که افراد آن در حقیقت، گردهم آمده و پیمان‌هایی میان خود، برقرار کرده و طبق آن زندگی خویش را پیش می‌برند، گرچه آن پیمان‌ها را بر زبان هم نیاورده یا برجایی ننوشته باشند؛ زیرا اگر چنین قرارهایی نباشد، اجتماعی هم تشکیل نمی‌شود و پس از تشکیل نیز اگر افراد اجتماع به هر بهانه‌ای به خود اجازه دهند که پیمان‌ها را بشکنند، اولین چیزی که شکسته می‌شود، عدالت اجتماعی است که رکن جامعه و پناهگاه انسان در برابر خطر اسارت استخدام و استثمار به‌شمار می‌رود (همان: ۱۵۹).

حفظ محیط‌زیست و جلوگیری از نابسامانی‌های موجود در طبیعت، از جمله حقوقی است که قرآن بر عهده هر شهروند نسبت به جامعه خویش گذاشته است. در منطق قرآن هر چیز به اندازه لازم آفریده شده است (قمر: ۴۹)، لذا ضمن دستور به احیاء و آبادانی زمین (هود: ۶۱)، تخریب آفریده‌ها در جهان طبیعت، به‌مثابه اعتداء و تجاوز دانسته شده که محرومیت از رحمت و محبت خداوند را در پی دارد (مائده: ۸۶).

قرآن در آیه «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يَجِبُ الْفَسَادَ» (بقره: ۲۰۵)، معنای فساد در زمین را بیان می‌کند و از بین بردن حرث و نسل را موجب فساد در زمین می‌داند. به این دلیل که قوام حیات و بقای انسان به تغذیه و تولید مثل است که دو رکن اساسی و مهم در زندگی او هستند. انسان، از نظر تغذیه به حیوانات و گیاهان نیازمند است و حیوانات هم به گیاهان وابسته‌اند. در حقیقت در امر تغذیه، گیاهان اصل هستند و حرث هم همان پرورش گیاهان است، خداوند این چنین فساد در زمین را به حرث و نسل مرتبط می‌کند، زیرا از بین بردن حرث و نسل موجب نابودی انسان و در نتیجه ایجاد فساد در زمین می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۲۰۰). علامه طباطبایی، همچنین در تفسیر آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم: ۴۱) می‌نویسد:

این آیه به‌ظاهر لفظش عام است و مخصوص یک زمان، مکان و یا واقعه نیست و مراد از بَرّ و بحر، شامل همه روی زمین می‌شود و مراد از فساد در زمین، مصایب و بلاهایی عمومی است که منطقه‌ای را فراگرفته و نابود می‌کند؛ هر بلایی که نظام آراسته عالم را بر هم می‌زند؛ چه اینکه مستند به اختیار بعضی از مردم باشد و یا نباشد؛ چون همه آنها فساد است که در دریا و خشکی عالم پدید می‌آید و خوشی طیب عیش انسان‌ها را از بین

می‌برد... این فساد ظاهر در زمین، بر اثر اعمال مردم از قبیل شرک و گناهان دیگر است و در تفسیر آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) نیز اثبات شد که بین اعمال مردم و حوادث عالم رابطه مستقیم هست که هر یک متأثر از صلاح و فساد دیگری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۹۵).

نتیجه‌گیری

بحث نسبت میان فرد و جامعه یا به عبارتی تقابل نظام و ساختارهای پهن دامنه با عناصر تشکیل‌دهنده‌اش، در دانش اجتماعی، به معنای میزان و نوع تأثیرگذاری یکی بر دیگری و حقوق متقابلی است که بر یکدیگر دارند. این موضوع، از فروعات بحث فرد و جامعه است که از شالوده‌های اساسی مباحث جامعه‌ی قلمداد می‌شود و منازعات دامنه‌داری در باره وجود، هویت و اصالت هر یک شده است. علامه طباطبایی، در تفسیر شریف المیزان، پس از اثبات وجود جامعه، در نگاهی رضایت‌بخش، نوعی نسبت تعاملی میان آن با فرد قائل است، لذا پس از موجودیت، لاجرم تأثیرات و حقوق متقابل هر یک را در تفسیر آیات متعدد بیان می‌کند که در این جا حدالامکان مورد واکاوی قرار گرفته است. در نگاه علامه، چون قرآن حق، را در این مسئله، معیار اصلی دانسته است، جامعه و فرد تکالیف و حقوق متقابلی دارند که نه فرد خارج از تأثیرات حیات اجتماعی است و نه جامعه بی توجه به افراد و عناصر تشکیل‌دهنده خود می‌باشد؛ در عین حال علامه ۴، یک بعد الهی را در کل جهان هستی در نظر دارد که موجودات با توجه به بهره‌مندی از علم و ادراک، خود، در برابر افعال جامعه و افراد آن واکنش نشان می‌دهد. جامعیت نگاه فلسفی علامه به این مسئله با تأییدات قرآنی در مورد این تأثیرات متقابل، در این مقاله در دو دسته تأثیرات جامعه بر فرد و تأثیرات فرد بر جامعه، آمده است؛ اما نکته قابل اهمیت این است که به اعتقاد ایشان در صورت تعارض امیال این دو سویه بحث، مسلماً جامعه بر فرد غلبه خواهد کرد و فرد مجبور به پیروی از کل و تابع سیر اجتماعی خواهد شد و حتی گاه افراد در برابر جامعه مسلوب‌الاختیار می‌گردند. در پایان این بحث، به‌طور اجمال، حقوق متقابلی که در تفسیر آیات مختلف برای فرد و جامعه بیان شده، مورد بحث قرار گرفته است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، قسمت الهیات، تحقیق: قنوتی و سعید زاید، قم: انتشارات کتابخانه نجفی.
۳. حرّانی، ابومحمد (۱۳۶۳)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۴. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد حاضری و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۶. بیرو، آلن (۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: دکتر باقر ساروخانی، تهران: نشر کیهان.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸)، فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۳)، تاریخچه جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۹. _____ (۱۳۷۸)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، قم: انتشارات سمت.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵)، هرم هستی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. خواجه نصیر طوسی (۱۳۷۴)، اخلاق ناصری، تهران: نشر سخن.
۱۳. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰)، مفاتیح‌الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. راغب اصفهانی (۱۹۹۸)، المفردات فی غریب‌القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۲)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

۱۷. الزحلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق)، تفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت و دمشق: دارالفکر المعاصر.
۱۸. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)، دائرة المعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۹. شارقى تفتى، آفاق (۱۳۸۹)، مبانی جامعه‌شناسی، یزد: انتشارات نیکوروش.
۲۰. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر موسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۳. _____ (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۵. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالافاق الجديدة.
۲۶. عضدانلو، حمید (۱۳۸۶)، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.
۲۷. محمّد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی (۱۳۹۷ق)، الغیبة (النعمانی)، تهران: چاپ مکتبه الصدوق.
۲۸. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۹. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: مرتضی مردیها، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۰. قمی، عباس (۱۴۱۴)، سفینه‌البحار، تهران: دارالاسوه.
۳۱. قنادان، منصور و ناهید مطیع (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی مفاهیم کلیدی، تهران: انتشارات آوای نور.
۳۲. کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: آگه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۵. لالمان، میشل (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: هرمس.

۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۷. مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دار محیی الحسین.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. مفضل بن عمر (۱۳۷۳)، توحید مفضل، ترجمه: نجف علی میرزایی، قم: موسسه انتشارات هجرت.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه علی بن ایطالب ۷.
۴۴. _____ (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۷۱ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامییه.
۴۶. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.

رویکرد اجتهادی علامه شرف‌الدین و مسئله اتحاد جوامع اسلامی معاصر

* سیدسجاد ایزدهی

** محمود فلاح

چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان معاصر اسلامی، ترسیم ارتباط بین دو متغیر اختلافات مذهبی و اتحاد اسلامی بوده است. استنباط ارائه شده از این دو متغیر در برخی موارد، جوامع اسلامی را با بحران‌های مختلفی مواجه کرده که افراط‌گرایی‌های مذهبی در دوره معاصر نمونه بارز آن است. اندیشه برخی علمای معاصر به گونه‌ای سامان یافته است تا علی‌رغم پذیرش اختلافات مذهبی به اتحاد جوامع اسلامی به مثابه «امت» نیز آسیبی وارد نشود. یکی از این اندیشمندان معاصر، سیدعبدالحسین شرف‌الدین موسوی عاملی (۱۲۹۰-۱۳۷۷ق) است که به عنوان یکی از نمایان بزرگ اتحاد اسلامی، اتحاد میان مذاهب را نه به معنای مصالحه در باورهای مذهبی، بلکه به معنای همگرایی آن جوامع در برابر دشمنان اسلام، طرح می‌کند. علامه شرف‌الدین با به کارگیری روش اجتهاد در دو عرصه اصول و مبانی دینی (فقه وفاق) و عرصه فروع دینی و تطبیق میان احکام فرعی دینی (فقه خلاف) درصدد ارائه این راهبرد است که عمده اصول دین، میان مذاهب اسلامی، مشترک بوده و آن‌ها می‌توانند با محوریت این اصول، علیه دشمنان اسلام، متحد شوند و اختلاف‌های موجود در دیدگاه‌های فقهی هرگاه بر اساس ضوابط اجتهاد، باشد، مورد احترام همه مذاهب است. تحلیل مسئله اختلافات مذهبی و ارتباط آن با اتحاد اسلامی در نظام اندیشگی علامه شرف‌الدین به نحوی قابل ارائه است که در مکانیزمی خاص، پذیرش اختلافات مذهبی می‌تواند محور اتحاد و همگرایی جوامع اسلامی علیه دشمنان مشترک نیز باشد.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد، اتحاد جوامع اسلامی، فقه مقارن، جهان اسلام و شرف‌الدین.

مقدمه

سیدعبدالحسین شرف‌الدین موسوی عاملی، فرزند سیدیوسف شرف‌الدین، از روحانیان شیعه جبل عامل و از منادیان بزرگ اتحاد جوامع اسلامی و همگرایی مسلمانان، در سالیان اخیر محسوب می‌شود. وی در سال ۱۲۹۰ قمری در شهر کاظمین عراق به دنیا آمد (حکیمی، ۱۳۸۲: ۴۸) و نسبش از سوی والدین به امام موسی بن جعفر منتهی می‌شود (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۷: ۱۷).^۱ آنچه شرف‌الدین را به دغدغه اتحاد میان جوامع اسلامی سوق داد، اوضاع و احوال غم‌زده و پریشان مسلمانان در عصر حاضر بود که در تعصبات مذهبی خود غرق شده و از دشمن مشترک خود یعنی کفار که در سایه تفرقه و از هم گسستگی جوامع مسلمان به دنبال مطامع و منافع خود بودند، غافل شدند. از این رو، شرف‌الدین درصدد بود تا به صورتی به این اوضاع آشفته سامان دهد. و همواره در پی یافتن راهی هموار بود تا مسلمانان را به مرز تفاهم برساند و ریشه خصومت را از جوامع آنان برکند (همو، ۱۴۲۶: ۴۱) و با بیداری اسلامی، خطرات کفار را به جهان اسلام گوشزد نموده و با دور کردن مذاهب از تعصبات کور، راه وحدت میان جوامع اسلامی را فراهم نماید تا در سایه آن، اسلام از غربت به در آید و جامعه اسلامی به عزت و اعتلا برسد. به بیان ایشان:

«چقدر امروز نیازمند چنگ‌زدن به ریسمان اتحاد و ایجاد اجتماع (مسلمانان) هستیم؛ به اینکه همه مذاهب اسلامی را تابع یک نظر عام بدانید و حال آنکه دشمنان دین، نهاد خود را بر حيله بر مسلمانان، محکم کردند و درصدد صدمه‌زدن به ما به هر طریقی بوده و در

۱. او تحت سرپرستی پدرش پرورش یافت و در نوجوانی در محضر پدر به خواندن ادبیات عرب، منطق و اصول فقه و پس از آن به تحصیل فقه پرداخت (حکیمی، ۱۳۸۲: ۵۰). در سال ۱۳۱۱ ق. در حالی که دروس مقدمات و سطح خود را پشت سر گذاشته بود، به حوزه عظیم نجف عزیمت کرد و در دروس میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، شیخ الشریعه اصفهانی، سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی و میرزاحسین نوری شرکت کرد (همان: ۵۳). در سن سی و دو سالگی به اجتهاد مطلق نائل شد و این امر از سوی فقهای طراز اول نجف، کاظمین، کربلا و سامرا مورد قبول و تأیید، قرار گرفت (شرف‌الدین، ۱۳۸۳: ۲۲). شرف‌الدین نه تنها در فقه و اصول، بلکه در علوم دیگر از جمله، منطق، کلام، حکمت، رجال، درایه و اخلاق از جمله سرآمدان عصر خویش، محسوب می‌شد. به تعبیر شیخ آغا بزرگ تهرانی: «او مجتهدی است، دانا متکلمی است بی‌همتا، فیلسوفی است پژوهنده، اصول‌دانی است متبحر، مفسری است بزرگ، محدثی است صادق، مورخی است حجت، خطیبی است زبان‌آور، پژوهشگری است نقد‌گرا، ادیبی است سترگ. شرف‌الدین علاوه بر این‌ها، مجاهدی است نستوه در راه دین و مبارزی است پیوسته در سنگر مذهب» (تهرانی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۰۸۴).

همین راه آرای‌شان آشکار و قلوب‌شان بیدار است و مسلمانان غافل بوده و در غفلت فراگیر و جهالت بوده به‌طوری که متفرق شده و به‌واسطه تحزب و تعصب، اجتماع آنها از هم گسست. پس متفرق شده، برخی، برخی را گمراه و بعضی از بعضی گریزان شدند و به همین دلیل، گرگ‌ها ما را شکار کرده و سگ‌ها نسبت به ما طمع کردند» (شرف‌الدین، ۱۴۲۶: ۵۱-۵۲).

از نظر وی، قدرت جهان اسلام می‌بایست به جای تحلیل رفتن در میان نزاع‌های درون دینی، خود را برای مبارزه و جهاد بر علیه دشمن مشترک آماده نماید. از آنجا که وی خواهان اتحاد و برادری میان همه مذاهب اسلامی بوده و در فعالیت‌های علمی و عملی خویش، در اندیشه اصلاح و عزت‌بخشی به همه جوامع اسلامی و ایجاد اتحاد و برادری در بین فرقه‌ها و مذاهب مختلف مسلمانان بود، از یک‌سو، در حوزه علمی دست به تألیف کتاب الفصول المهمة فی تألیف الامة زد و در مقدمه کتاب بر عدم تنازع میان شیعه و سنی و تقویت روح برادری میان فریقین تأکید کرد و نزاع میان این دو فرقه را موجب سست شدن و تضعیف هر دو معرفی کرد (همو، ۱۴۲۳: ۱۰-۱۱) و از سوی دیگر، در جهت فراهم آوردن زمینه ایجاد وحدت میان جوامع و مذاهب اسلامی، در اواخر سال ۱۳۲۹ ق. برای آشنایی با علما، دانشمندان، متفکران و نویسندگان مصر، به آن کشور مسافرت کرد و در درس مفتی بزرگ و استاد معروف دانشگاه الأزهر، شیخ سلیم بشری مالکی رفت که به دانشجویان خود درسی را بر اساس مسند امام شافعی بدهد (همو، ۱۴۲۶: ۱۱)، که ثمره آن، مکاتبات شگفتی بود که می‌تواند الگویی برای دست‌یابی اندیشمندان مذاهب مختلف به حقایق مذاهب دیگر و سبب اتحاد ملل مسلمان گردد. وی خود در این باب می‌نویسد:

«اولین باری که در درس سلیم بشری حاضر شدم، در اثنای درس، مناقشه‌ای به ذهنم آمد و لذا به وی اشکال گرفتم، و لکن بعدها فهمیدم که در هنگام درس در دانشگاه الأزهر، کسی اشکال نمی‌کند و از آن پس، همیشه بعد از درس با وی به بحث و مذاکره می‌پرداختم و مناقشه و اشکال اول من موجب آشنایی و دوستی میان من و او شد که با احترام دوجانبه همراه بود. بعدها این مباحثات، ادامه یافت» (همو، ۱۳۸۶: ۱۱).

شرف‌الدین، بیست و پنج سال بعد از آن واقعه، در سال ۱۳۵۵ ق. مجموعه مکاتبات خود با شیخ سلیم را که مشتمل بر ۱۱۲ نامه بود، به همراه مقدمه‌ای روشنگر، به صورت کتابی به

نام المراجعات، در شهر صیدا به چاپ رساند. حضور کمی و کیفی وی در مصر، به گونه‌ای بود که مجلات و روزنامه‌های مصر به سخنان وی اهمیت داده و عمده کلمات وی را چاپ می‌نمودند. به‌عنوان مثال رشیدرضا، عالم و نویسنده مشهور مصری، یکی از جملات وی را که گویای حقیقت وحدت اسلامی در جهان اسلام است را با خط درشتی در مجله خود (المنار) چاپ کرد و آن جمله این بود:

«شیعه و سنی را روز نخست، سیاست (و مطامع سیاسی) از هم جدا کرد و اکنون نیز سیاست (و مصالح سیاسی اسلام و مسلمانان) باید آن دو را متحد کند» (همو، ۱۴۳۱، ج ۸: ۲۵۶).
براین اساس، آنچه در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد، پاسخ به این پرسش است که عنصر اجتهاد در تفکر شرف‌الدین، خصوصاً بازتاب آن در کتاب‌هایی مانند الفصول المهمة و المراجعات، چگونه به «وحدت اسلامی» کمک می‌کند؟

مفهوم اتحاد جوامع اسلامی

دیدگاه برخی مخالفین اتحاد میان جوامع مسلمان، اتحاد را به‌مثابه وحدت مذاهب ارائه کردند و بر این باوراند معنایی که شرف‌الدین از وحدت شیعه و سنی ارائه کرده بر تغییر دیدگاه اهل سنت به شیعه مبتنی است (همو، ۱۴۲۶: ۳۱). این دیدگاه، اتحاد بین فرق اسلامی را از محالات دانسته و این‌گونه اظهار می‌دارند که بر فرض وی در این راه صادق باشد، بین حق و باطل نمی‌تواند وحدت برقرار کرد (همان: ۳۰). اما مقصود از اتحاد اسلامی در دیدگاه شرف‌الدین این نیست که از میان مذاهب اسلامی یکی انتخاب شده و سایر مذاهب کنار گذاشته شوند، بلکه مراد این است که مشترکات همه مذاهب اخذ شده و موارد مورد اختلاف به کناری نهاده شود. از این راه، ضمن ایجاد اتحاد میان پیروان مذاهب مختلف، اختلافات مذهبی در برابر بیگانگان نیز از میان می‌رود. نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد، آن است که بین واژه «وحدت» و واژه «اتحاد» تفاوت وجود دارد؛ به این معنا که بر اساس واژه «وحدت»، دو چیز متمایز، از وجه تمایز خود دست کشیده و به یک چیز جدید تبدیل می‌شوند و حال آنکه بر طبق واژه «اتحاد» دو چیز از نکات متمایز خود دست نمی‌کشند، بلکه در راه وصول به هدفی والا با یکدیگر همراه و همگام شده و در عین وجود تمایز میان خود، در برابر دشمن مشترک، اختلافات خود را به کناری می‌نهند. در حقیقت مراد از

وحدت اسلامی، همانا، اتحاد اسلامی است و استعمال واژه وحدت با تسامح همراه است. بدیهی است مراد علمای اسلامی از وحدت اسلامی، انحصار مذاهب در یک مذهب، یا اخذ مشترکات مذاهب و از بین بردن امور اختلافی نیست؛ زیرا این امر، نه معقول است، نه منطقی و نه عملی. بلکه مراد افرادی مانند شرف‌الدین از اتحاد مسلمانان، همراهی مسلمانان در برابر دشمنان مشترک در یک صف است. شرف‌الدین به مانند دیگر منادیان اتحاد میان مذاهب، بر این باور است که مسلمانان، مسائل و عقائد بسیاری دارند که می‌توان بر محور آن‌ها اتحادی عمیق میان آن‌ها حاکم گردد؛ زیرا باور به خدا، قرآن، پیامبر ﷺ و سیره ایشان، کعبه، نماز، روزه، در همه مذاهب اسلامی مشترک بوده و شیعه و اهل سنت در این موارد، یکسان هستند (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۴: ۳۹ - ۴۰). بنابراین، مسلمانان که از جهان‌بینی واحد برخوردارند، فرهنگ و دین مشترک دارند و در یک تمدن عظیم، باشکوه و سابقه‌دار قرار دارند، اختلاف آنان در نوع ادله شرعی در جزئیات و فروع است، نه در اصول کلی که هر کدام بر اساس ادله مذهب خود حکم می‌کنند (همان: ۳).

وحدت در جهان‌بینی، در فرهنگ، در سابقه تمدن، در بینش و منش، در معتقدات مذهبی به خوبی می‌تواند از مسلمانان جامعه واحد بسازد و قدرتی عظیم به وجود آورد که قدرت‌های بزرگ جهان ناچار به خضوع در برابر آن‌ها باشند. مضافاً بر اینکه در متن اسلام نیز بر اصل اتحاد و برابری میان مسلمین تأکید شده است. بر اساس منطق و نص صریح قرآن، مسلمانان برادر یکدیگر محسوب شده و حقوق و تکالیف خاصی نسبت به یکدیگر دارند (سوره حجرات: ۱۰)، از این رو، مسلمانان می‌بایست به یکدیگر یاری رسانده و کمک کار هم باشند. این در حالی است که جوامع اسلام، با وجود منابع بسیار و امکانات وسیعی که نصیب‌شان گشته، از جوامع جهانی عقب افتاده و استعمارگران با استفاده از اختلاف میان آن‌ها، از منابع سرشار آن‌ها استفاده کرده و آن را به غارت می‌برند.

مقوله اتحاد و اخوت اسلامی، از دیرباز مورد عنایت و اهتمام شارع مقدس اسلام بوده و از اهم مقاصد اسلام است. قرآن، سنت و سیره بزرگان دین، گواه بر این امر می‌باشد. علامه شرف‌الدین به مثابه یکی از منادیان اتحاد اسلامی در یک قرن اخیر، در باب ضرورت و فوائد اتحاد اسلامی، در آغاز کتاب الفصول المهمه می‌نویسد:

«تنها و تنها با وحدت اسلامی است که اقدامات عمرانی هماهنگ می‌گردد، وسایل

ترقی فراهم می‌شود، روح تمدن جلوه می‌کند، فروغ آسایش در آفاق زندگی می‌تابد و یوغ بردگی از گردن همه برداشته می‌شود. آری هنگامی که وحدت اسلامی پیدا شد و عزم‌ها متحد گشت و دل‌ها با هم پیوند یافت و تصمیم‌ها یکی شد، می‌توان در راه اعتلای امت اسلامی قیام کرد و مسلمانان را در جهان به مقامی که باید برسند، رسانید و اگر مسلمانان در سایه اتحاد برای اعتلای خود و نجات بشریت پیاخیزند، زمین روی شادمانی می‌بیند و آسمان برکات خود را همچون ذرات طلایی خورشید بر همگان فرو می‌بارد و چشمه‌ساران مهر و دوستی به سوی پهنه‌های ترقی و آبادی سرازیر می‌گردد و رودخانه‌های عظیم عشق و یگانگی را به جریان می‌آورد تا پیکرهای مرده را حیات مجدد بخشد و انسانیت را از نو زنده کند و چون چنین شود انوار تابناک قسط همه‌جا تابیدن می‌گیرد و نظام حکومت عدل بر همه سوی سایه می‌گسترده... لیکن اگر امت اسلام به صورت پراکنده و ملت‌هایی با هم دشمن، همه سرگرم کارهای بیهوده و غافل از مصالح عالیه و مانند بوته‌های خشک بیابانی، در مسیر بادهای توفنده قرار گرفته و هر یک به گوشه‌ای افتاده، چنین قومی همواره اسیر ذلتند و بی‌سامانی، هر کس در آنان طمع بندد و هر جهان‌خواری آنان را طعمه خویش خواهد و هر تیراندازی آنان را آماج سازد و هر تازه به قدرت رسیده‌ای از آنان باج طلبد،... پس ای مسلمانان! از تفرقه حذر کنید؛ ای مسلمانان! از جدایی و اختلاف حذر کنید! حذر کنید! حذر کنید!» (شرف‌الدین، ۱۴۲۳: ۷).

شرف‌الدین عموم مردم مسلمان، از شیعه و سنی و عالمان اهل انصاف مذاهب را از مخالفان اتحاد اسلامی نمی‌خواند، بلکه مطابق دیدگاه ایشان، مخالفان اتحاد اسلامی، عالمان درباری و چاپلوس هستند که برای به‌دست آوردن رضایت برخی حاکمان، از هیچ کاری فروگذار نمی‌کنند و فتاوی می‌دهند که با اساس دین مخالفت داشته و با بدنام کردن مذاهب مخالف خود، درصدد ایجاد تفرقه در جامعه اسلامی هستند. این افراد، آگاهی مردم از حقایق مذاهب را با منافع خود در تضاد دیده و از این‌رو، در سیاه‌نمایی این مذاهب تلاش کرده و درصدد کسب رضایت برخی حاکمان ظالم هستند:

«مفت‌خوران و چاپلوسان، و عالمان درباری و قاضی‌های بد، در کسب رضایت حاکمان و تأیید و تصحیح سیاست‌هایشان مسابقه می‌دهند. حاکم از آنها درخواست فتوا نمی‌کند مگر آنکه آنان بر اساس رضایت و خشنودی وی اقدام می‌کنند؛ گرچه حکم و فتوای آنها

مخالف کتاب و سنت بوده و موجب پاره شدن اجماع مسلمانان شود. اینان این کار را به خاطر منصبی که خوف از دست دادن آن دارند یا طمع رسیدن آن را دارند، انجام می‌دهند» (همو، ۱۴۲۶: ۴۳۰-۴۲۹).

از این منظر، وی بیشترین تهاجم را به مذهب شیعه می‌داند. بنابراین، در مقام یک مجتهد شیعی، معتقد است از آنجا که عده‌ای مذهب شیعه را مذهبی جعلی و ساختگی معرفی کردند که زائیده تفکر سیاسی برخی افراد بوده و ریشه در اسلام اصیل و ناب صدر اسلام ندارد، احتجاج و مناظره با این افراد سودی نخواهد داشت؛ زیرا آنها در اساس، مذهب شیعه را به عنوان یکی از مذاهب رسمی اسلامی به رسمیت نمی‌شناسند تا حاضر باشند با این مذهب دست اتحاد بدهند. در نتیجه، شرف‌الدین تمام همت و تلاش فکری خود را در این امر صرف می‌کند که اصالت این مذهب را برای اهل سنت روشن کرده و با استفاده از منابع روایی معتبر اهل سنت، این امر را به اثبات برساند. شرف‌الدین در عین حال که داعیه اتحاد اسلامی دارد اما هیچ‌گاه از اثبات حقانیت مذهب شیعه کناره نگرفته و همیشه بر آن تأکید نموده و همین امر را نیز سنگ‌بنای دعوت به اتحاد، قرار می‌دهد. ایشان در باب اتهام جعلی بودن و سیاسی بودن مذهب شیعه از زبان برخی از معاندان این‌طور نقل می‌کند:

«گمان کرد که شیعه امامیه را سیاست، نابینا کرد و آنها (شیعه) از یک حزب سیاسی، مذهب دینی درست کردند و حال آنکه آنها دورترین افراد از سیاست‌ظالمانه و سیاست‌مداران آن هستند و همانا این سیاست، گروه دیگری را کور کرد و نابینایی، آنها را به مخالفت با نصوص آشکار پیامبر ﷺ واداشت» (همو، ۱۴۳۱، ج ۴: ۲۵).

وی برای اتحاد میان جهان اسلام، نه فقط به کتمان حقایق تاریخی و به فراموشی سپردن واقعیات شیعه و چشم‌پوشی از آنچه در تاریخ اتفاق افتاده است، اعتقادی نداشت، بلکه بر این باور بود آنچه موجب این اختلاف شده، ناآگاهی جوامع اسلامی نسبت به واقعیات و اعتقادات شیعه است و بسیاری از اختلافات سنی و شیعه پایه درستی ندارد، بلکه سرچشمه آنها، دروغ‌ها، اتهامات و تبلیغاتی است که در شرایط زمانی خاصی مطرح شده است و قدرت‌های سیاسی گذشته آنها را اشاعه داده‌اند (همو، ۱۴۳۱، ج ۲: ۱۶). از این رو، بر عالمان واقعی و دلسوز است که جهان اسلام را از حقایق تابناک شیعه آگاه نمایند؛ زیرا سکوت و

پرده‌پوشی نسبت به آن مسائل، ریشه‌های روحی آن‌ها را از دل و جان مردم بر نمی‌کند، بلکه این ریشه‌ها باقی می‌ماند و در فرصتی مناسب به صورتی انفجارآمیز بروز می‌کند (همان).

بر اساس منطق اتحاد اسلامی، نه تنها ضرورتی وجود ندارد تا مسلمین، مصالحه و گذشتی در مورد اصول یا فروع مذهبی خود بنمایند، بلکه این امر منافاتی با این مسئله ندارد که مسلمانان درباره فروع اختلافی میان خودشان، بحث و استدلال نمایند. به نظر وی، تنها چیزی که بر اساس منطق اتحاد، لازم و ضروری جلوه می‌کند، این است که مسلمانان از تعصبات کورکورانه دوری نموده و بر اساس خرد و منطق و در چارچوب منابع موجود و مورد قبول طرفین و با هدف کشف حقیقت و به دور از کینه‌ورزی و در کمال متانت و ادب با یکدیگر به بحث نشستند و به استدلال پردازند. طبیعی است می‌بایست در مباحث خویش، متانت را مراعات کرده، از تهمت، دروغ و تمسخر دوری کرده، عواطف یکدیگر را مجروح نسازند. لذا شرف‌الدین اتحاد بر اساس مشترکات این مذاهب در اصول اسلام را تنها راه اتحاد اسلامی معرفی نموده است (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۴: ۱۲۰).

بر این اساس، شناخت و آگاهی هر مسلمانی نسبت به حقیقت مذاهب، دلیلی بر این نخواهد بود که آنها در امور اختلافی با یکدیگر به منازعه پردازند؛ زیرا شناخت حقایق چیزی است و عدم درگیری و مناقشه درباره آن، چیز دیگر؛ بر این اساس، اختلافات نباید موجب تکفیر گروه مقابل شود. ایشان در اتحاد میان جوامع اسلامی، به کتمان حقایق تاریخی و به فراموشی سپردن واقعیات مذهب شیعه اعتقادی نداشت و بر این باور بود که مطرح کردن این امور و نزاع در اطراف آن نه تنها سودی ندارد، بلکه موجب سوء استفاده کفار خواهد بود:

«خلافت آن‌دو از امور سیاسی بود که گذشت و از محل ابتلا خارج شد. بنابراین چه دلیلی دارد که مسلمانان به خاطر آن، با یکدیگر دشمنی کنند. امروز چه ثمره‌ای بر اعتقاد بر خلافت آنها مترتب است... برانگیختن کینه‌ها سزاوار نیست. چه دلیلی دارد که به خاطر سیاست و مسأله خلافت که گذشته است شیعه را کافر بشمرید با این که اهل قبله همه اجماع دارند که این مسائل از اصول دین نیست و اسلام بر پایه آن بنا نهاده نشده است» (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۷).

ایشان در نهایت چاره کار را در اجتهاد دانسته و بر این باور بود که مسلمانان باید با وجود خصوصیات مذهبی، تعصبات را به کناری نهاده و با الگو قرار دادن آزادی مذهبی که در صدر اسلام وجود داشت، تابع دلیل بوده و در عین حال بر حول محور اصول دین اسلام، با یکدیگر متحد شوند:

«از همه مسلمانان می‌خواهم با وجود خصوصیات مذهبی خود، به اتحاد اسلامی اقدام نمایند و هیچ مذهبی با مذهب دیگر با تعصب برخورد نکند، تا همه در گردن نهادن به مفاد دلیل شرعی آزاد باشند، همچنان که مسلمانان در صدر اسلام این‌گونه بودند» (همو، ۱۴۳۱، ج ۴: ۷).

اجتهاد در فقه وفاق و خلاف

شرف‌الدین به مدد عنصر اجتهاد و فقاها در صدد بود بحث اتحاد میان شیعه و اهل سنت را به‌طور وسیع در جوامع اسلامی مطرح نمایند. آنچه اجتهاد شرف‌الدین را از سایر فقیهان معاصر متمایز می‌کند، تلاش وی در حوزه‌های متفاوتی از فقه است که وسیع‌تر از سبک رایج اجتهاد بر اساس مذهب شیعه می‌باشد. ایشان، اجتهاد را در دو حوزه فقه خلاف (فقه مقارن) و فقه وفاق (اجتهاد در اصول) مطرح نمود. استنباط در این دو حوزه و گذار از اجتهاد در مذهب شیعه به اجتهاد بر اساس همه مذاهب اسلامی مستلزم تسلط بر مذاهب اهل سنت، مبانی و ادله آن‌هاست، که شرف‌الدین به خوبی از عهده این امر برآمده است. این که میان اجتهاد و نوع استنباط شرف‌الدین و دعوت وی به اتحاد در جهان اسلام، ارتباط و ملازمه وجود دارد، ذیل دو نکته مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

شرف‌الدین بر این باور بود نزاع میان شیعه و سنی که هر دو معتقد به اسلام و پیامبر ﷺ هستند، در اصول اساسی نبوده و اختلاف تنها میان مجتهدین از فریقین در برخی از احکام وجود دارد که ریشه این اختلاف هم در نوع استنباط و ادله آن‌ها در اجتهاد است (همو، ۱۴۲۶: ۴۱)، از این رو، این وظیفه مجتهدین است که با نوع اجتهاد خویش، برای جامعه اسلامی تبیین کنند که این اختلافات که در فروع دین اسلام است، منافاتی با اتحاد جهان اسلام نخواهد داشت. تحقیق در مورد معارف دین اسلام و متون آن، نیازمند مقدماتی است تا صحت نظر محقق (مجتهد)، را از نظر دینی، عقلی و وجدانی تأمین نماید؛ چراکه در غیر

این صورت نظر وی در مورد مقوله مورد تحقیق، نظر کارشناسی نبوده و قابل قبول نخواهد بود. این امور به اختصار از این قرارند:

(الف) صحت استناد: از آنجا که عمده مباحث مورد بحث، از متون اساسی دین اسلام، (کتاب خدا و سنت پیامبر و اهل بیت 7) است، از این رو، محقق، باید از علوم دقیقی مثل رجال، درایة‌الحدیث، فقه‌الحدیث، به اندازه کافی آگاه بوده و در شناخت متون، اسناد، اقوال، مولفات، مشایخ، اجازات، طرق حمل، نقل حدیث، اتصال طرق روایی، داشتن فرهنگ حدیثی و فهم محتوای حدیث، در حدی باشد که هر چه برمی‌گیرند و نقل می‌کند، مستند بوده و قابلیت استناد را داشته باشد. این امر از موارد عمده و اساسی است که فقها بدان بسیار توجه می‌کنند تا ضمن اینکه روایات مورد استدلال آن‌ها از حیث استناد با مشکلی همراه نباشد، از هرگونه تبدیل، تحریف، جعل و کذبی به‌دور باشد که در غیر این صورت متن مورد استدلال آن‌ها، از اساس از حجیت برخوردار نخواهد بود (بحرانی، ۱۴۲۹: ۱۴-۱۵).

(ب) اجتهاد: فهم درست و همه‌جانبه، دقیق و غیرالتقاطی از روایات و آیات قرآن که با روح حاکم بر شریعت منطبق است، تنها در صورتی میسر خواهد بود که این فهم از روی اجتهاد حاصل شده باشد، اجتهاد در جغرافیای اندیشه اسلامی، به‌ویژه گفتار معصومان، درک روح و حقیقت دین، شناخت مذاق شارع است و به مدد این عنصر است که فقیهان پس از تلاش در به‌دست آوردن دلیل مورد نیاز خود، از مخصّصات و مقیدات آن، جستجو کرده و پس از اطمینان از نظر خود و حجت بودن آن دلیل از هر حیث، بدان حکم می‌نمایند (بجنوردی، بی‌تا، ج ۲: ۶۳۹). طبیعتاً حکمی این‌چنین، با برداشتی سطحی، تقطیعی، غیرعمیق و یا التقاطی از دین و یا برخی روایات متفاوت بوده و ارزش و اعتباری مضاعف خواهد داشت. مرحوم شرف‌الدین پس از آنکه سبب اختلاف میان فریقین را برمی‌شمرد، چاره حل این اختلاف را در تحقیق در ادله اهل سنت و شیعه و فهم صحیح آن‌ها و درک حقیقت از میان آن‌ها بیان می‌داند:

«ما بر خود واجب شمردیم که این مسئله را با بررسی و بحث دقیق در ادله دو طرف حل کنیم و آن را به خوبی درک کنیم، به‌گونه‌ای که احساسات پدیدآمده از محیط، عادت و تقلید در آن دخالتی نداشته باشد، بلکه خویشتن را از عواطف و تعصباتی که ما را

احاطه ساخته، عاری سازیم و برای رسیدن به حقیقت از راهی که در صحت آن اتفاق نظر است گام برداریم» (شرف‌الدین، ۱۳۸۶: ۳۴).

نگریستن به ادله فریقین و درک فهم صحیح از آن‌ها و حل قضیه اختلاف بر اساس آن‌ها جز از طریق اجتهاد و از سوی مجتهدین کارگشته میسر نخواهد بود. از این رو، ایشان بر اساس شیوه اجتهادی پای در این میدان نهاد و با تبیین حقانیت شیعه، ثابت کرد که مذهب شیعه هم به آرکان اسلام معتقد بوده و (حتی بر اساس مبانی اهل سنت) از حقانیت، ولو در عرض مذاهب دیگر اهل سنت، برخوردار است و اگر نبود درک صحیح و اجتهادی شرف‌الدین از متون و گزاره‌های دینی و نوع استدلال وی، این امر محقق نمی‌شد.

فقه‌الخلافت (فقه مقارن)

شرف‌الدین گرچه در حوزه فقه شیعه، مجتهدی مسلم بود، اما آنچه ایشان را از سایر فقیهان متمایز می‌کند، این است که وی به این حوزه از فقاقت اکتفا ننموده و تلاش خود را در حوزه وسیع‌تری متمرکز کرده و به خاطر دغدغه خاصی که در باب اتحاد میان مذاهب اسلامی داشت، مباحث فقهی خویش را به مسائل مورد اختلاف میان شیعه و سنی اختصاص داده است. ایشان، در حوزه فقه مقارنه‌ای و تطبیقی میان شیعه و سنی، مباحث گران‌قدری انجام داده است که هدف از آن، مقایسه میان فقه فریقین در فروع مذہبی و ترجیح فقه شیعه بر فقه اهل سنت است که البته با عنایت به دلیل شرعی است که مورد قبول اهل سنت هم بوده و با مبانی اصولی و روایی آنان مخالفت نداشته باشد.

استنباط در این حوزه، مستلزم اطلاعات و امور مقدماتی بسیاری است و از آنجا که این امر، فراتر از استنباط در حوزه فقه شیعه بوده و مخاطبان آن، عالمان اهل سنت هستند، لذا می‌بایست به روایات، سبک فقهی بزرگان و نظرات آنان آشنا بوده بلکه احاطه داشت.

شرف‌الدین در راستای اجتهاد در فقه مقارن، در این حوزه بسیار آگاه و آشنا بود:

«شرف‌الدین احادیثی که از پیامبر و صحابه و اهل بیت روایت شده است، همه را خواند، چه از منابع سنی و چه شیعه، آن هم به صورتی دقیق و توأم با تحقیق، تا جایی که می‌توان

گفت او همه احادیث را فراگرفت و از اینجا بود که [به] نشان دادن مسائلی و روشن کردن حقایقی توفیق یافت که بسیاری از عالمان نیز تا پیش از آنکه قلم آزاد و منزله او آن‌ها را بپراکند، اطلاعی از آن مسائل و حقائق نداشتند» (تهرانی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۰۸۳؛ حکیمی، ۱۳۸۲: ۵۵).

مراجعه به کتاب‌ها و آثار وی، محقق را به این امر واقف می‌سازد. مشایخ اجازه حدیثی او از اهل سنت نیز بسیارند که ایشان نام آن‌ها را در کتاب ثبت‌الاثبات آورده است (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۶: ۸-۱۵). از این رو، باید گفت استنباط در عرصه فقه خلاف، مستلزم استعداد علمی، وسعت اطلاع از فقه مذاهب اهل سنت و آگاهی از ادله آنان است. شرف‌الدین در این عرصه، خوب وارد شده و از عهده بحث نیز برآمده است. این امر، مرتبه اجتهاد ایشان را از رتبه اجتهاد در مذهب شیعه به اجتهاد فراگیر در بیشتر از یک مذهب، بلکه در همه مذاهب اهل سنت ارتقا داده است که نمایانگر قدرت علمی وی بر تعامل با ادله و مبانی سایر مذاهب اهل سنت است. نظر به کتاب کم‌حجم، اما گران‌بهای ایشان مسائل فقهیه که در این حوزه نگاشته شده و مشتمل بر مسائل اختلافی فریقین در فروع مذهبی از قبیل: «جمع میان دو نماز در غیراضطرار»، «ازدواج موقت»، «مسح یا شستن پا در وضو» است و نوع استدلال و ورود و خروج وی در این مباحث، نمایانگر احاطه وی بر آرای اهل سنت، قدرت استدلال و بیان قوی و عالی ایشان در مواجهه با اهل سنت است. وی در این حوزه از اجتهاد به شبهاتی که از سوی اهل سنت در خصوص مسائلی فرعی فقه شیعه وارد شده است، پاسخ داده است و جدا از آنکه در آن مسائل، حقانیت شیعه را به اثبات رسانیده است، نوع استنباط و روش استدلالی وی حاکی از آن است که فقه جعفری، هیچ‌گاه از خط قرآن و سنت پیامبر ۹ منحرف نشده و هیچ فرع مذهبی را بدون دلیل و مدرک معتبر نمی‌پذیرد.

در این حوزه از فقه، مشاهده می‌شود که شرف‌الدین در تثبیت نظر مذهب شیعه به مسلمات قرآن و سنت که در فقه مذاهب دیگر وجود دارد، استناد کرده و فقط به مقدار گذرا به ادله مذهب شیعه استناد کرده است. چه آنکه اگر به همین مقدار هم استناد نمی‌کرد، خواننده گمان نمی‌کرد که ایشان شیعه مذهب بوده، بلکه بر این باور قرار می‌گرفت که فقیهی از فقیهان اهل سنت از مذهبی خاص با فقیهی دیگر از مذهب دیگر اهل سنت در حال مناقشه است (شمس‌الدین، ۱۹۹۳: ۸).

فقه وفاق

شرف‌الدین جدا از اجتهادش در فقه مقارن، باب فقه خود در عرصه‌ای دیگر را نیز گشود. وی در مباحث فقه خلاف مشاهده می‌کرد در برخی موارد، این مباحث که به مسائل اصول دین مربوط می‌شود و در این مباحث نیز سوء برداشت‌هایی از سوی اهل سنت شده و طبیعتاً تفرقه، بدبینی، و دوری از شیعه را دربر داشته است. از این‌رو، بر آن شد تا حوزه اجتهاد و استنباط خود را به عرصه مورد اختلاف فریقین در اصول نیز بکشاند. وی بحث از اموری چون: «خلافت»، «بیعت»، «شوری»، «ولایت امر مسلمین» و اموری مشابه که از قدیم موجب اختلاف و جدایی میان شیعه و سنی شده بود را در قالب فقهی و اجتهادی عرضه نماید. طبیعتاً در این مباحث نیز موارد اشتراکی بین شیعه و اهل سنت را مد نظر قرار داده و بر اساس آن‌ها به استدلال پرداخته است.

حوزه فقه وفاق در محدوده اصول اسلام می‌باشد، که عبارت است از قضایای نظری (چه به مسائل عقیدتی زمان امروز مربوط باشد و چه به قضایای سیاسی و مخالفت در باب خلافت و ولایت ربط داشته باشد) و مسائلی از قبیل شوری، حل و عقد، بیعت و غیره، اصولی که عمدتاً در حوزه سیاست مورد بحث واقع می‌شود، را دربر می‌گیرد. برخلاف فقه خلاف که حوزه بحث از آن در فروعات دینی است و مسائل عملی که به حیات روزانه مردم مربوط می‌شود را دربر می‌گیرد. چنان‌که تعبیر به فقه سیاسی و فقه وفاق و نه مباحث کلامی، در باب این نوع مباحث شرف‌الدین، مورد تأکید برخی اندیشمندان نیز قرار گرفته است (همان: ۴۵).

نکته دیگر، اینکه، شرف‌الدین بر این باور است که موجبات تعدد مذاهب، در فقه خلاف، حاصل شده است نه فقه وفاق؛ چنان‌که اختلاف در میان مذاهب اربعه اهل سنت نیز در این حوزه است و این امر در باب اختلاف شیعه با آن مذاهب هم می‌تواند صادق باشد. از این‌رو، اختلافات در فقه سیاسی (فقه‌الوفاق) میان شیعه و سنی نباید سبب تفرقه و جدایی میان این دو فرقه عمده جهان اسلام بشود:

«اختلاف میان مذاهب اهل سنت کمتر از اختلاف بین آن‌ها و شیعه نیست؛ پس از چه‌روست که شما شیعه را به مخالفت اهل سنت می‌خوانید و حال آن‌که فرقه‌های دیگر خود را به مخالفت فرقه‌های دیگر نمی‌خوانید» (شمس‌الدین، ۱۴۲۶: ۵۶-۵۷).

در نظر شرف‌الدین، نزاع میان شیعه و اهل سنت در طول زمان در حالی شکل گرفته است که اختلافات مذهب شیعه با سایر مذاهب اهل سنت، اگر نگوییم کمتر از اختلاف میان خود مذاهب اهل سنت است، بیشتر از آن نیست و حال آن که این اختلافات، موجب جدایی آن‌ها از یکدیگر نشده است و فرقی مختلف اهل سنت یکدیگر را به مخالفت با دیگری متهم نمی‌کند. سرّ آن هم این است که اصحاب این مذاهب، این اختلافات را در فروع دانسته و خود را در اصول مشترک و واحد می‌دانند. شرف‌الدین با اشاره به این مسأله، مذاهب مختلف اهل سنت را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

«اگر مذاهب می‌تواند چهار تا باشد، چرا نتواند پنج تا باشد و چطور ممکن است که چهار تا بودن موجب موافقت اجتماع مسلمانان باشد و اگر این اجتماع به پنج تبدیل شود، این امر موجب تفرقه در جامعه اسلامی می‌شود. آیا تبعیت از اهل بیت موجب تفرقه شده و تبعیت از دیگران (به هر مقدار و تعداد از مذاهب منتهی شود) موجب اجتماع و وحدت جامعه اسلامی می‌شود؟ که چنین گمانی به شما نمی‌رود» (همان: ۵۷).

آنچه فقه و فاق را در اندیشه سیاسی شرف‌الدین ممتاز می‌کند این است که ایشان بر اساس اعتقاد به مباحثه و مناظره در مباحث اساسی و مورد اختلاف میان فریقین و روشن ساختن حقائق مذهب شیعه و حقانیت آن و مبرانمودن این مذهب از تهمت‌های معاندان، حوزه فقه و اجتهاد خویش را به مسائل عام حوزه سیاست و فقه سیاسی که عمده اختلاف میان فریقین در مسائل اساسی در این حوزه شکل گرفته، کشانده و در این حوزه از ساحت مذهب شیعه و مبانی آن دفاع نموده است.

در این نوع اجتهاد، غرض، اثبات جایگاه فقهی و یا کلامی شیعه در مقابل مذاهب دیگر اهل سنت نبوده و مقارنه و تطبیق میان مکاتب فقهی انواع مذاهب فقهی نیز مراد نبوده است، بلکه هدف فقه و فاق آن است که اختلافات مذهبی را اختلافی درون دینی و از مشخصه‌های مذهب خاص دانسته که طبیعتاً از نوع اجتهاد و ادله آنان ریشه می‌گیرد. بر این اساس، اتحاد میان فریقین حاصل شده و اختلاف در مسائل فقه سیاسی کم‌رنگ و حاشیه‌ای خواهد شد. هدف این نوع از فقه - که فقه وفاق نامیده شده است - (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۲: ۱۴ و ج ۳: ۱۹) از بین بردن اختلافات میان فریقین در سایه شناخت واقعی و حقیقی از مذاهب است که بر اساس آن، همه مذاهب در قالب دین مبین اسلام و مشترکات خود، به اتحاد

رسیده و بر علیه دشمن مشترک خود به مبارزه بر می‌خیزند و در سایه این امر به پیشرفت و توسعه جامعه اسلامی نائل شده و اسلام را در جهان منتشر نمایند.

کتاب الفصول المهمة و أجوبة مسائل جارالله نمونه‌هایی از این سبک فقهی شرف‌الدین هستند که در آن‌ها تمام همت نویسنده به اتحاد میان مسلمانان اختصاص یافته است. نگاهی اجمالی به فهرست مسائل بیست‌گانه کتاب مسائل جارالله و فصول دوازده‌گانه الفصول المهمة و مقدمه این دو کتاب، مهر تأیید بر این امر می‌زند که ایشان در این نوع مباحث به دنبال اتحاد فریقین بوده، بلکه ایشان نام کتاب خود را نیز به همین مناسبت، الفصول المهمة فی تألیف الأمة به معنای فصل‌ها و بحث‌های مهم در راه تألیف و اتحاد امت اسلامی نهاده است.

برخی این‌طور تصور کرده‌اند مذاهبی که تنها در فروع با یکدیگر اختلاف دارند، مانند شافعی و حنفی، می‌توانند با هم برادر باشند و با یکدیگر در یک صف قرار گیرند، اما مذاهبی که در اصول با یکدیگر اختلاف نظر دارند، به هیچ‌وجه نمی‌توانند با یکدیگر برادر باشند. از نظر این دسته، اصول مذهبی مجموعه‌ای به هم پیوسته است و به اصطلاح اصولیون از نوع «اقل و اکثر ارتباطی» است و آسیب‌دیدن یکی، عین آسیب‌دیدن همه است. بر این اساس، (از نظر معتقدین به اصل امامت) هر جا این اصل، آسیب پذیرفته و در سایه وحدت، قربانی شود، موضوع وحدت و اخوت منتفی خواهد شد؛ به همین دلیل، شیعه و سنی به هیچ‌وجه نمی‌توانند دست یکدیگر را به‌عنوان دو برادر مسلمان بفشارند و در یک جبهه قرار گیرند. شرف‌الدین در باب پرداختن به مقوله امامت و ولایت ائمه در عصر حاضر که موجب جدائی شیعه و اهل سنت شده و اسباب اختلاف را فراهم می‌آورد، این‌طور اظهار داشته است:

«همانا، تنها راه برای وحدت جهان اسلام، آزادی مذهبی برای فرقی و اکتفانمودن به شهادتین، ایمان به روز قیامت، نماز، زکات، حج، روزه و تعبد به کتاب خدا و سنت پیامبر است که موجب وحدت کلمه جهان اسلام در عصر حاضر می‌شود» (همو، ۱۴۳۱، ج ۴: ۱۲۰).

این اظهار نظر از سوی شرف‌الدین، علاوه بر این که عرصه را بر اختلاف‌ها تنگ کرده و دست‌یادی تفرقه‌برانگیز استعمار را برید، سبب گردید مذهب شیعه، که تا آن روز در بین دیگر مذاهب پایگاهی نداشت و از هر سوی طرد می‌شد، جایگاه و پایگاهی را که

سزاوارش بود، باز یابد و غربت و انزوای مذهب شیعه به کمترین حد خود برسد. براساس تلاش‌های امثال شرف‌الدین بود که جامعه الأزهر با مذهب شیعه آشنا شد و در سالیان بعد با پیگیری بحث تقریب بین مذاهب، مذهب شیعه، به عنوان یکی از مذاهب بزرگ اسلامی، در جامعه الأزهر مصر، کرسی تدریس یافت. غبار از چهره حدیث ثقلین زدوده شد و از محدوده جغرافیایی شیعه پا را فراتر نهاد و شمول یافت، مهم‌ترین کتاب‌های تفسیری، روائی و فقهی شیعه، در دیار مصر مورد مطالعه و تحقیق و تتبع قرار گرفت و به زینت طبع آراسته گردید.

اتحاد و عنصر اجتهاد

شرف‌الدین با عنایت به این که دلیلی ندارد باب اجتهاد بسته باشد و حال آنکه در قرون اولیه اجتهاد از سوی علما جایز بود، اجتهاد شیعه را مقوله‌ای به حق دانسته است (همو، ۱۴۲۶: ۵۵).

ایشان با عنایت به این که اختلافات میان فریقین، در فروع بوده نه در اصول و چاره حل این کار در اجتهاد است و از سوی دیگر، اجتهاد در اساس، مقوله‌ای خطاپذیر بوده و بر اساس روایت پیامبر، مجتهدین اگر در اجتهاد خودشان اشتباه نمایند، معذور هستند، اهل سنت را مورد خطاب قرار می‌دهد که چه چیزی سبب شده است که شما این قضیه را در حق شیعه جاری نمی‌دانید و از این رو، این فرقه را که در اجتهادش به کتاب و سنت عنایت دارد، معذور یا مأجور نمی‌دانید:

«نزاع بین فریقین، نزاع جزئی و صغروی است، نه در کبری و مسائل کلی. چنان که ممکن است نزاع در مورد وجوب، حرمت، عدالت یا فسق کسی باشد و اختلاف در این است که آیا ادله اسلام آن را اثبات می‌کند یا خیر. بخاری از رسول الله ﷺ روایت کرده است که حاکم اگر اجتهاد کند و به واقع برسد دو اجر دارد و اگر خطا کند یک اجر دارد» (همو، ۱۴۳۱، ج ۴: ۴ - ۵).

وی پس از ذکر این روایت، مواردی را از عالمان اهل سنت مورد استشهاد قرار می‌دهد که با استناد به همین روایت، شیعه را در نوع اجتهادش معذور دانسته و مستحق اجر می‌دانند، به عنوان مثال، ایشان از رشید رضا این طور نقل می‌کند:

«بزرگ‌ترین بلایی که فرّق اسلامی با آن مواجه هستند این است که گروهی، گروه دیگر را به فسق و یا کفر متهم می‌کنند و حال آنکه قصد همه آن‌ها با تمام تلاشی که می‌کنند، وصول به حق و حقیقت است و اگر در اجتهاد خودشان اشتباه هم بکنند، معذور هستند» (رشیدرضا، ۱۳۷۳، ج ۱۷: ۴۴؛ شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۴: ۵). شرف‌الدین با استفاده از این نکته که اهل سنت در معذور بودن مجتهدین در صورت خطا، توافق دارند، این امر را به اهل سنت متذکر شده و از آنان می‌خواهد که بر اساس این امر، شیعه را نیز (گرچه به گمانشان در خطا باشد) در اجتهادش معذور دانسته و از این‌رو، این مذهب را هم به مانند سایر مذاهب اهل سنت، معتبر بدانند و این امر سبب وحدت جهان اسلام شده و تفرقه را از بین خواهد برد:

«آنچه موجب از بین بردن تفرقه شده و سبب وحدت می‌شود، این است که شما مذهب اهل بیت (شیعه) را به رسمیت بشناسید و آن را مثل یکی از مذاهب اهل سنت معتبر بدانید و دیدگاه‌تان نسبت به شیعه مثل فرّق شافعی، حنفی، مالکی و حنبلی باشد» (شرف‌الدین، ۱۴۲۶: ۵۶).

نتیجه‌گیری

شرف‌الدین، فقیهی که تفرقه میان مذاهب اسلامی را موجب عقب‌افتادگی مسلمانان و سلطه کفار بر سرزمین‌ها و جوامع اسلامی می‌دانست، چاره کار را در وحدت میان فرّق و مذاهب دانسته و از این‌رو، تلاش‌های خستگی‌ناپذیری را در این راه انجام داد. وی که در عمده آثار خویش به مسائل مورد اختلاف شیعه و سنی پرداخت، بر این باور بود که نه در میان مباحث مورد اختلاف، بلکه در سایه توطئه‌هایی بود که از سوی دشمنان اسلام و با شایعه‌پراکنی و ایجاد تهمت‌های ناروا به وجود آمده بود. از این‌رو، می‌بایست به جای تکفیر برخی مذاهب اسلامی، با بحث‌های علمی و متقن از سوی عالمان فریقین به این جوّ بی‌اعتمادی پایان داد و مسائل بین خود را در فضایی علمی و به دور از هرگونه تعصب و عواطف نابجا و در کمال ادب و نزاکت به بحث نشست. آزادی مذهبی تنها راه چاره‌ای است که شرف‌الدین برای اتحاد جهان اسلام پیشنهاد می‌کرد، به این صورت که عالمان هر یک از مذاهب می‌بایست دیدگاه و نظرات خود را به‌طور مستدل و به دور از هرگونه

تعصب، عرضه نمایند و در نهایت به مفاد ادله گردن نهند. بدیهی است مردم در حال اختیار، مذهب مورد علاقه خویش را انتخاب خواهند کرد. آنچه موجب تمایز مذهب شیعه از سایر مذاهب شده است نه در امورات سیاسی، بلکه در امور فقهی و روش اجتهادی است؛ چنان‌که، خود مذاهب اربعه اهل سنت هم در این مسائل با یکدیگر اختلاف دارند و سرّ تمایز چهار فرقه اصلی اهل سنت هم در همین امر است و محبت و پیروی از اهل بیت پیامبر ۹ که از مختصات شیعه بوده و ما به‌الامتیاز این مذهب از سایر مذاهب می‌باشد، نمی‌تواند مانعی برای انضمام و اضافه مذهب شیعه به آنان شود. ابزار و روشی که شرف‌الدین برای دستیابی به هدف خویش (اتحاد میان مذاهب جهان اسلام)، مورد استفاده قرار می‌دهد، همانا قدرت استنباط و اجتهاد است که بر اساس آن، هم حقانیت شیعه را اثبات کرده و لزوم وجود آن را در میان سایر مذاهب اثبات می‌کند و هم در مباحث فقه وفاق، اموری که به حیطه فقه سیاسی مربوط می‌شود (خلافت، بیعت، امامت و ولایت) را از اسباب اختلاف میان فریقین خارج کرده و اختلاف در آن را با اتحاد جهان اسلام منافی ندانسته است و از سوی دیگر در مباحث فقه خلاف (فقه مقارنه‌ای و تطبیقی) بر اهل سنت نشان داده است که فتاوی و احکام شیعه، از متن و بطن کتاب و سنت برآمده و بر اساس اجتهاد و استنباط از منابع اصیل حاصل می‌شود و اگر شیعه از ائمه اطهار 7 تبعیت و پیروی می‌نماید، این امر منسوب به کلام پیامبر ۹ در حدیث ثقلین است که مورد پذیرش و تأیید اهل سنت نیز می‌باشد.

این رویکرد علمی و هدف‌مند که جهان اسلام در شرایط کنونی، سخت نیازمند آن است و بر اشتراکات مذاهب، تأکید می‌کند، ضمن این که به رفع اتهام از یکدیگر می‌انجامد، اسباب تکفیر و جدایی مسلمانان را هم از بین برده و در نهایت با تقویت اقتدار جهان اسلام، اسباب رفع سلطه کفار از سرزمین‌های اسلامی را فراهم کرده و به تقویت اسلام و معنویت در جهان می‌انجامد.

الگویی که از سوی علامه شرف‌الدین برای حلّ مشکلات مبتنی بر تفرقه میان مسلمانان، ارائه گردید، می‌تواند الگویی برای حلّ مشکلات امروز جوامع اسلامی، باشد؛ زیرا برخلاف تفرقه میان مسلمانان در عصر شرف‌الدین که موجبات زوال قدرت اسلام را فراهم می‌آورد، امروزه دشمنان به گونه‌ای میان مسلمانان، تفرقه انداخته‌اند که عملاً جهان

اسلام، دچار جنگ‌ها و نزاع‌های بسیاری است و ریشه آن را نیز می‌بایست در توطئه دشمنان مشترک جهان اسلام و ناآگاهی مسلمانان نسبت به وجوه مشترک خود و عدم گفت‌وگو میان عالمان دینی در خصوص درکی مشترک از وضعیت جهان اسلام و توطئه دشمنان دانست.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. بحرانی، محمدسند (۱۴۲۹)، بحوث فی مبانی علم الرجال، قم: مکتبه فدک.
۲. تهرانی، شیخ آقابزرگ (۱۴۰۴)، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، دارالمرتضی مشهد: الطبعة الثانية.
۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، شرف‌الدین، قم: انتشارات دلیل ما.
۴. رشیدرضا، محمد (۱۳۷۳ق)، تفسیر المنار، مصر: دارالمنار.
۵. شرف‌الدین، عبدالحسین (۱۳۸۳)، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه: علی دوانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. _____ (۱۳۸۶)، المراجعات؛ رهبری امام علی در قرآن و سنت، مترجم: محمدجعفر امامی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۷. _____ (۱۴۲۳)، الفصول المهمة فی تألیف الأئمة، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة.
۸. _____ (۱۴۲۶)، المراجعات، قم: المجمع العالمی لأهل البيت 7.
۹. _____ (۱۴۳۱)، موسوعه الامام عبدالحسین شرف‌الدین، اجوبة مسائل جارالله، ج ۴ (مسائل جارالله)، تحقیق: مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، بیروت: دار المورخ العربی.
۱۰. _____، الفصول المهمة فی تألیف الأئمة، ج ۳، تحقیق: مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، بیروت: دارالمورخ العربی.
۱۱. _____، النص و الاجتهاد، تحقیق: مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، ج ۲ و ۸، بیروت: دارالمورخ العربی.
۱۲. _____، إلى المجمع العلمی بدمشق (المجمع العلمی)، تحقیق: مرکز العلوم والثقافة الاسلامیة، ج ۴، بیروت: دارالمورخ العربی.

١٣. _____، مسائل فقهية، (مسائل فقهيه)، ج ٤، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الاسلامية، بيروت: دارالمورخ العربى.
١٤. شمس الدين، شيخ مهدي (١٩٩٣)، «البعء الفقهى فى شخصيَّة الإمام شرف الدين، الامام السيد عبدالحسين شرف الدين مصلحاً و مفكراً و اديباً»، بيروت: مؤتمر تكريم المفكر الاسلامى الكبير السيد عبدالحسين شرف الدين.
١٥. موسوى بجنوردى، سيدحسن (بى تا)، الاجتهاد و التقليد (منتهى الاصول)، قم: بصيرتى.

شناسایی مسائل اساسی تحکیم خانواده در ایران (با تأکید بر تغییرات ارزشی در آینده)

* سیدمحمدحسین هاشمیان

** نعمت‌الله کرم‌الهی

*** رحیم کارگر

چکیده

تحولات و تغییرات خانواده در ایران در سال‌های اخیر، پیامدهای سوئی بر خانواده و جامعه خواهد داشت و به همین دلیل نیازمند سیاست‌گذاری فرهنگی مناسبی است که بتواند مواجهه درستی با آنها انجام داد و با چالش‌های فرارو مقابله کرد. این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این سوال است که مسائل اساسی تحکیم خانواده در ایران - که می‌بایست در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی آنها را در اولویت قرار داد - کدام‌اند؟ روش گردآوری اطلاعات، اسنادی و رسانه‌محور و مبتنی بر نظرات کارشناسان و خبرگان است و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات و اولویت‌گذاری مسائل، روش تاپسیس - از روش‌های تصمیم‌گیری چند منظوره - است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مهم‌ترین مسائل آینده خانواده در ایران، بر محور ارزش‌ها و تغییرات ارزشی است و به همین سبب سیاست‌های فرهنگی تحکیم خانواده، می‌بایست ناظر به حل مسائل ارزشی و اخلاقی خانواده باشد.

کلیدواژه‌ها

تحکیم خانواده، سیاست‌گذاری فرهنگی، تغییرات ارزشی، مسائل اساسی خانواده.

Hashemi1401@gmail.com

N.karamollahi@gmail.com

Rkaregar313@gmail.com

* دانشیار گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم 7

** دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

*** دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم 7 (نویسنده مسئول)

مقدمه

وضعیت کنونی خانواده، از نقطه مطلوب خود فاصله گرفته و دستخوش چالش‌ها و تحولات نگران‌کننده‌ای به‌ویژه در حوزه ارزش‌ها شده است. این مساله، نشانه‌هایی دارد که بیانگر ایجاد یک‌سری تغییرات جدی در خانواده است. نشانه‌های این دگرگونی‌ها از همسرگزینی تا تشکیل، تدوام، گسترش و نوع فرزندآوری خانواده دیده می‌شود و در نهایت هم به مشکلاتی همچون طلاق ختم می‌شود. این تحولات، که به سبب دگرگونی‌های فرهنگی - به‌ویژه سبک زندگی - اجتماعی، سیاسی و تکنولوژیکی و مانند آن صورت پذیرفته، بر ابعاد خانواده تأثیر گذاشته و آن را دگرگون کرده است. خانواده در ابعاد ارزشی، کارکردی و ساختاری در حال تغییر است و ارتباطات و اطلاعات در آن تضعیف شده است. بنابراین، به نظر می‌رسد جایگاه کنونی خانواده نسبت به گذشته متزلزل‌تر و نامطلوب‌تر شده است. بالارفتن میزان طلاق در جوامع، به‌ویژه در جوامع صنعتی غرب، سبب شده است که این مسأله مورد توجه گروه زیادی از کارشناسان قرار گیرد و حتی در مواردی آن را به‌مثابه شاخص از میان‌رفتن خانواده در سال‌های آینده تلقی کرده‌اند (محسنی، ۱۳۷۹: ۳۵۱-۳۵۲). در ایران نیز مسأله، وضعیت چندان خوشایندی ندارد. یافته‌های برخی از تحقیقات انجام‌شده در کشور نشان می‌دهد که مسائل خانواده و طلاق در شمار ده مسئله اصلی کشور قرار دارد. بعضی از این تحقیقات عبارت‌اند از:

۱. طرح تحقیقاتی «پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها»؛ در این تحقیق، مسئله طلاق در ردیف ۶ و روابط نامشروع در ردیف ۸ مسئله اجتماعی ایران قرار داشت (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲).

۲. طرح ملی «دفتر امور آسیب‌دیدگان اجتماعی سازمان بهزیستی کشور»؛ در این تحقیق، مسئله طلاق در ردیف ۴ و خانواده‌های نابسامان در ردیف ۵ و فحشا و فرار از منزل در ردیف‌های ۸ و ۱۷ قرار داشت (معمدی، ۱۳۸۳).

۳. طرح «مسائل اجتماعی از دیدگاه مردم تهران»؛ در این طرح، مسئله ازدواج در ردیف ۱۰ و مشکلات خانوادگی در ردیف ۱۲ قرار داشت (گروه پژوهشی آینده، ۱۳۸۰).

در هر حال، شرایط کنونی خانواده ایرانی با چالش‌های بسیاری مانند تغییر نقش و جایگاه زنان، افزایش میزان طلاق، کاهش میزان ازدواج، کاهش فرزندآوری، تغییر نگاه

به همسر، و... مواجه است. بر این اساس، خانواده در ایران، همانند بسیاری از جوامع دیگر، در معرض تغییرات چشم‌گیری قرار دارد. افزایش نزاع‌ها و اختلافات خانوادگی و طلاق، پایین آمدن سطح تفاهم و ارتباطات درست، کاهش روحیه سازگاری و مسالمت‌جویی، افزایش سن ازدواج، فزونی تمایل به تجرد و تنه‌ازیبستی، تغییر نگرش‌ها که به تردید در ضرورت تشکیل خانواده به‌عنوان مسیر تکاملی در زندگی منجر شده است، ضعف کارآمدی خانواده در تنظیم رفتار جنسی، حمایت و مراقبت، ایجاد آرامش روانی و ارضای نیازهای عاطفی، جامعه‌پذیری و تربیت درست از مشکلات جدی خانواده ایرانی است. گفتنی است، خانواده در دوران مدرن دچار تحولات عظیمی در بخش‌های مختلف شده است که می‌توان به تغییرات زیر اشاره کرد:

الف. تغییرات ساختاری: این قبیل تغییرات، ساختار خانواده را از شکل گسترده به هسته‌ای و سپس به صورت خانواده‌های تک‌والدی و تک‌نفری تبدیل کرده و حتی زندگی مشترک بدون ازدواج را رواج داده است.

ب. تغییرات ارزشی: تغییراتی است که ارزش‌هایی مانند مکارم اخلاقی، وفاداری زن و مرد نسبت به یکدیگر، فرزندآوری، روابط خویشاوندی، قوامیت و سرپرستی مردان و نان‌آور بودن آنها و خانه‌دار بودن زنان و... بسیار کم‌رنگ شده است؛ به‌ویژه آنکه این الگوها معرف نیازهای روان‌شناختی برای احراز هویت است.

ج. تغییرات عملکردی: نقش‌های سنتی مرد، زن و فرزندان در درون خانواده دچار تحول شده است. نقش تعیین‌کننده مرد در معیشت از انحصار او بیرون آمده و با ورود انبوه زنان به کارهای خارج از خانه، قدرت چانه‌زنی آنها افزایش یافته است (شیخی، ۱۳۸۰: ۴۲).

د. تغییرات دانشی (اطلاعات): تحولاتی که در زمینه دانش و مهارت و اطلاعات اعضای خانواده روی داده و نشان‌دهنده این است که به رغم بالارفتن سطح اطلاعات عمومی، آگاهی‌های لازم برای تشکیل، تداوم و تعالی خانواده، در میان اعضا به پایین‌ترین سطح رسیده است.

ه. تغییرات ارتباطی: گرچه اعضای خانواده زیر یک سقف زندگی می‌کنند، اما شاخص‌هایی چون عشق، محبت و تفاهم در میان اعضای خانواده کم‌رنگ شده و با افزایش فاصله میان اعضا از ارتباطات کلامی، دیداری و شنیداری آنها کاسته شده است.

در نگاه به هر خانواده، توجه به این پنج عنصر؛ یعنی ساختار، عملکرد، ارتباطات، ارزش‌ها و اطلاعات، ماهیت وجودی آن خانواده و عملکرد کلی آن را روشن می‌کند و خانواده سالم را از خانواده ناسالم و یا مختل متمایز می‌سازد. خانواده‌ای که در ساختار دچار گسست است - مثلاً زن و شوهر از هم جدا شده‌اند، روابط غیرانطباقی است، کودکی درس نمی‌خواند یا یکی از نوجوانان معتاد شده است، تبادل اطلاعات در آن با مشکل روبه‌روست، خواسته‌ها به وضوح بیان نمی‌شود و یا تبادل کلامی در سطح حداقل ممکن است - حتماً از عملکرد سالم و سازنده بی‌بهره خواهد بود. به عبارت دیگر، سیستم آن از هماهنگی و سازمان‌یافتگی لازم محروم است (معمدی، ۱۳۹۱) تحولات و تغییرات در این عناصر، می‌تواند آثار و پیامدهای سوئی بر خانواده و جامعه داشته باشد و به همین دلیل، نیازمند سیاست‌گذاری فرهنگی مناسبی است که بتوان مواجهه درستی با آنها داشت و با چالش‌های پیش‌رو مقابله کرد. بر این اساس، مساله مقاله حاضر، این است که مسائل اساسی تحکیم خانواده در ایران کدام است که باید در سیاست‌گذاری‌ها بدان‌ها توجه خاصی داشت و در اولویت قرار داد؟ به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسائل خانواده در حوزه ارزش‌ها - تغییرات ارزشی - می‌تواند صورت‌بندی شود و در اولویت مسائل سیاست‌گذاری فرهنگی قرار می‌گیرد.

چارچوب مفهومی و روشی

سیاست‌پژوهی فرهنگی، به کارگیری پژوهش‌های عملی و علمی در سیاست‌گذاری فرهنگی است. با استفاده از این روش، ابتدا مسئله یا مسائل علمی، شناسایی می‌شود. سپس اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری شده و بر اساس اولویت‌ها، سیاست‌هایی توصیه می‌گردد. برخی سیاست‌گذاری فرهنگی را تعیین خط‌مشی‌ها و راهبردهای کلان فرهنگی برای رسیدن به اهداف چهارگانه توسعه فرهنگی (ارتقای همکاری‌های فرهنگی، تقویت مشارکت فرهنگی، حفظ میراث فرهنگی و تقویت هویت فرهنگی) تعریف کرده و سیاست فرهنگی را نوعی توافق رسمی و اتفاق نظر مسئولان و متصدیان امور در تشخیص، تعیین و تدوین اصول و اولویت‌های لازم و ضروری در فعالیت فرهنگی و راهنمای مسئولان، مدیران، برنامه‌ریزان و کارگزاران فعالیت‌های فرهنگی می‌دانند (حسین‌لی، ۱۳۷۹: ۵۶).

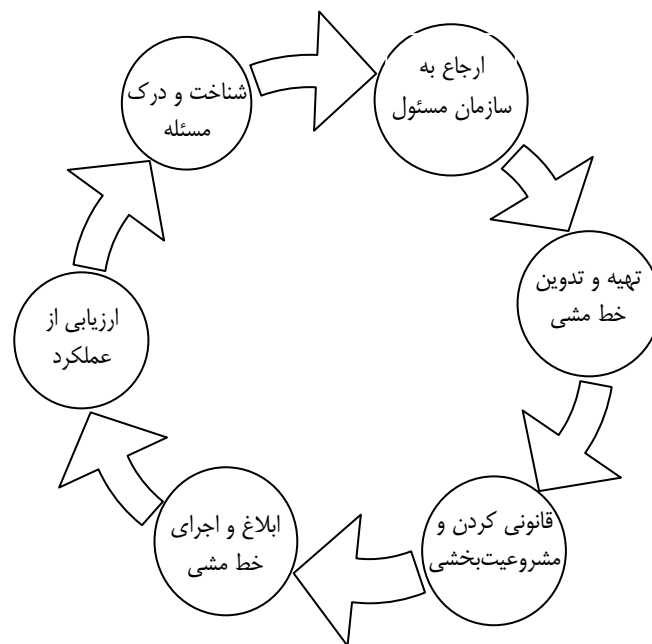
سیاست فرهنگی دارای منابع و سنت‌هایی است که در فرهنگ و سنت گذشته ریشه دارد. با این حال، سیاست فرهنگی به معنای ورود دولت و سازمان‌های عمومی و رسمی برای سیاست‌گذاری در فرهنگ و برنامه‌ریزی کردن مفهومی مدرن است (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۳۶). بر این اساس، سیاست‌پژوهی پیوند وثیقی با تنظیم دستور کار دارد و نتایج آن برای توسعه سیاست‌های عمومی بسیار سودمند است.

بی‌شک، نمی‌توان سیاست‌گذاری فرهنگی را در قالب فعالیت و پروژه‌ای موقت مدنظر قرار داد؛ زیرا مسائل فرهنگی تمام نمی‌شوند و حاکمیت به‌طور مستمر با مسائل و چالش‌های فرهنگی جدید روبه‌رو خواهد بود. البته این امر، به معنای انکار سیاست‌های کلان و ثابت در حوزه فرهنگ نیست؛ قلمرو فرهنگ نیز مانند سایر حوزه‌های عمومی نیازمند سیاست‌هایی کلان و ثابت است که خطوط قرمز و ضوابط کلی حاکم بر سیاست‌های پایین‌دستی را تعیین کند. اما از آنجا که سیاست فرهنگی در پاسخ به یک مسئله فرهنگی صورت‌بندی می‌شود و مسائل در فرایندی پویا و سیال در قلمرو فرهنگ بازتولید می‌شوند، سیاست‌ها نیز نیازمند تدوین، اجرا و ارزیابی در فرایندی مستمر خواهند بود (هاشمیان و بزرگی، ۱۳۹۳).

در حوزه سیاست‌گذاری عمومی، دو مدل «تحلیل استراتژیک» و «تحلیل مرحله‌ای (فرآیندی)»، چارچوب‌های مفهومی و روشی مناسبی را پیش‌رو گذاشته‌اند. در مدل فرآیندی، می‌توان فرایند خط‌مشی را به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های سیاستی در قالب مراحل شناسایی مشکل، تدوین راه‌حل، قانونی کردن، اجرا و ارزیابی در نظر گرفت (مایکل و هاوالت و رامش، ۱۳۹۴: ۲۳). مراحل فرایند سیاست‌گذاری، یک طرح ذهنی است و درباره آن، مطالب بسیاری مطرح شده است. در این میان، اولین مدل را هارولد لاسول بیان کرده است که هفت مرحله دارد و با جمع‌آوری اطلاعات شروع و با ارزیابی به پایان می‌رسد (همان: ۲۱) براساس آنچه «جونز» ارائه می‌دهد، عملکرد دولت و تصمیم‌گیران را به پنج مرحله به هم وابسته تقسیم می‌کند:

۱. مرحله شناخت مشکل و قرار گرفتن مشکل در دستور کار حکومت؛ ۲. ارائه راه‌حل‌ها به تصمیم‌گیران؛ ۳. مشروعیت بخشیدن به یک راه‌حل و تصمیم‌گیری؛ ۴. اجرای سیاست‌ها؛ ۵. ارزیابی سیاست‌گذاری‌های عمومی (اشتریان، ۱۳۸۶: ۴۵؛ وحید، ۱۳۸۳: ۳۴).

علی‌رغم دیدگاه محدود در مدل فرآیندی، این مدل می‌تواند در درک فعالیت‌های مختلفی که در خط‌مشی‌گذاری اجرا می‌شوند، مفید باشد. بر این اساس، سیاست‌گذاران باید فعالیت‌هایی را انجام دهند تا مطمئن شوند که در تنظیم سیاست‌ها، دیدگاه‌ها و تجربیات افرادی که از این سیاست‌ها اثر می‌پذیرند را به حساب می‌آورد.

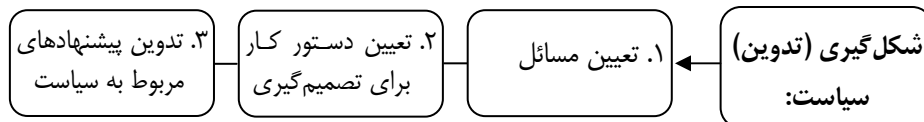


نمودار شماره ۱ - فرایند سیاست‌گذاری

شناسایی درست و به‌موقع مسائل و مشکلات و قرارداد آنها در دستور کار حائز اهمیت زیادی است. در این مرحله، مشخص می‌شود که چه مسائلی مورد توجه و بررسی قرار گیرند و کدام مسائل، مطرح نشوند و وارد فرایند سیاست‌گذاری نگردند. در واقع در مرحله تدوین، مسائل شناسایی شده، در دستور کار قرار گرفته و تلاش می‌شود از بین گزینه‌های موجود، بهترین راه‌حل انتخاب شود. یکی از مهم‌ترین اقدامات در مرحله تدوین عبارت است از، شناخت مسأله و تصمیم‌گیری درباره اینکه چه مسأله و به چه شکلی در

دستور کار قرار گیرد. عوامل مختلفی بر فرآیند دستورگذاری تأثیر می‌گذارند؛ از جمله گروه‌های ذی‌نفع، مطبوعات، ارباب رجوع و... پس از بررسی ابعاد گوناگون مسأله و راه‌حل‌های موجود، یک راه‌حل، انتخاب و اعلام می‌گردد (قلی‌پور، ۱۳۸۷: ۱۲۹). در این مرحله، ضمن شناخت و احساس مشکل، ریشه‌ها و علل بروز آن ادراک می‌شود. همچنین ضمن تحلیل مسائل عمومی متنوع و گسترده و ابعاد مختلف هر یک از آنها، دستورکار سیاست‌گذاری تعیین می‌شود (هاشمیان، ۱۳۸۷: ۱۰۱). در واقع، درک و احساس مسئله، اهمیت بسیاری در فرآیند سیاست‌گذاری دارد؛ زیرا این موضوع با نقش مسئولان، نحوه انعکاس مشکل به سازمان، مطالعه و بررسی عمیق مسئله، ارتباط آن با راه‌حل‌ها و تخصیص منابع و امکانات، وابستگی نزدیک دارد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۷: ۶۶). آن‌گاه که یک مسئله در دستورکار قرار گرفت، سیاست‌پژوهان شروع به صورت‌بندی و طراحی یک سیاست برای مواجهه با یک یا چند مسئله می‌کنند. نتایج مورد نظر تعیین می‌شوند و بر اساس تحلیل گزینه‌های مختلف، سیاست‌هایی طراحی شده و توسعه می‌یابند و ابزارهای مختلف سیاستی آزمون می‌شوند.

شناسایی مسائل اساسی تحکیم خانواده در ایران - با توجه به تغییرات ارزشی خانواده، ناظر به مرحله نخست - تدوین و شکل‌گیری سیاست - است؛ یعنی بر اساس یافته‌های آینده‌پژوهی، مسائل مربوط به تحکیم خانواده، شناسایی شده و راه‌حل‌های مناسب برای تنظیم سیاست، بررسی گشته و در نهایت، انتخاب راه‌حل مورد نظر برای حل مشکل تزلزل خانواده صورت می‌گیرد. در واقع، خود این مرحله دارای سه گام اساسی برای شناسایی مشکل و یافتن راه‌حل‌های مناسب و ارائه پیشنهادها سیاستی خواهد بود. با تعدیل این مراحل، می‌توان سه گام اساسی سیاست‌گذاری را به‌عنوان مرحله نخست - تدوین سیاست - شماره کرد:



نمودار شماره ۲ - مراحل تدوین و شکل‌گیری خط‌مشی

به نظر برخی از صاحب‌نظران: مهم‌ترین مرحله در چرخه خط‌مشی‌گذاری، مرحله «دستور‌گذاری» است که مشخص می‌کند چگونه موضوعات در دستور کار دولت قرار می‌گیرند (هاولت و رامش، ۱۳۹۴: ۱۶۸). در واقع، باید گفت که تهیه دستور کار ضروری است؛ زیرا اگر مسائل در دستور کار گنجانده نشود، نمی‌توانند برای اقدام، مورد توجه قرار گیرند. مسائل باید قبل از انتخاب خط‌مشی مورد توجه قرار گیرند (جیمز، جوزف استوارت، ۱۳۸۳: ۸۵). گرچه این امر اغلب ساده به نظر می‌رسد؛ اما تعیین ابزارها و سازوکارهایی که باعث می‌شوند مسائل و موضوعات، شایسته اقدامی دولتی گردند، بسیار دشوار است. این موضوعات در عوامل بسیاری ریشه دارند و بیش از آنکه به صورت جدی مطرح شوند، فرایندهای پیچیده‌ای را طی می‌کنند (هاولت و رامش، ۱۳۹۴: ۱۶۷-۱۶۸).

در نهایت، رتبه‌بندی مسائل خانواده با استفاده از روش تاپسیس^۱ صورت خواهد گرفت. پس از شناسایی مسائل اصلی خانواده و به دست آوردن پیامد روندهای موثر بر خانواده، از روش تاپسیس - برای اولویت‌بندی این مسائل برای قرار گرفتن در دستور کار سیاستی استفاده می‌گردد. روش تاپسیس، یکی از تکنیک‌های مورد استفاده در تصمیم‌گیری چندمعیاره^۲ است. در این روش تصمیم‌گیری، تعدادی گزینه و تعدادی معیار برای تصمیم‌گیری وجود دارد که باید با توجه به معیارها، گزینه‌ها رتبه‌بندی شوند و یا اینکه به هر یک از آنها یک نمره کارایی اختصاص داده شود. فلسفه کلی روش تاپسیس این است که با استفاده از گزینه‌های موجود، دو گزینه فرضی تعریف می‌شوند. یکی از این گزینه‌ها، مجموعه‌ای است از بهترین مقادیر مشاهده‌شده در ماتریس تصمیم‌گیری. این گزینه را اصطلاحاً ایده‌آل مثبت - بهترین حالت ممکن - می‌نامیم. ضمن اینکه یک گزینه فرضی دیگر تعریف می‌شود که شامل بدترین حالت ممکن باشد؛ این گزینه ایده‌آل منفی نام دارد. معیارها می‌تواند دارای ماهیت مثبت یا منفی باشند، همچنین واحد اندازه‌گیری آنها نیز می‌تواند متفاوت باشد. معیار محاسبه نمرات در روش تاپسیس این است که گزینه‌ها تا حد امکان به گزینه ایده‌آل مثبت نزدیک و از گزینه ایده‌آل منفی دور باشد.

1. TAPSIIS.

2. MCDM.

بر این اساس، یک نمره برای هر گزینه محاسبه می‌شود و گزینه‌ها مطابق این نمرات رتبه‌بندی می‌شوند. این مدل، برای اولین بار در سال ۱۹۸۱، توسط هوانگ و یون ارائه گردید و با اصلاحاتی که بر روی آن انجام شد، به‌عنوان یکی از بهترین و دقیق‌ترین روش‌های تصمیم‌گیری چند شاخصه در بین برنامه‌ریزان است (اصغرپور، ۱۳۸۵: ۸۷؛ آذر، فرجی، ۱۳۸۷).

پایه‌های نظری این تکنیک بر این رابطه استوار است که ابتدا ایده‌آل‌های مثبت - بهترین حالت - و ایده‌آل‌های منفی - بدترین حالت - را برای هر یک از شاخص‌ها به‌وسیله یک سری تکنیک‌هایی یافته و سپس فاصله هر گزینه از ایده‌آل‌های مثبت و منفی محاسبه می‌شود. گزینه منتخب، گزینه‌ای است که کمترین فاصله را از ایده‌آل‌های مثبت و بیشترین فاصله را از ایده‌آل‌های منفی داشته باشد (حکمت‌نیا، موسوی، ۱۳۹۰: ۳۶۲).

برای اجرای روش تاپسیس در تحقیق حاضر، ابتدا معیارهای اصلی برای امتیازدهی به مسائل شناسایی‌شده، به دست آمده و به وسیله ده نفر از کارشناسان سیاست‌گذاری، وزن معیارها مشخص گردید. این معیارها عبارت‌اند از:

۱. میزان تاثیرگذاری بر سایر مسائل خانواده؛ ۲. فراگیری و شمول آن به همه جامعه هدف؛ ۳. شدت بحرانی بودن مساله؛ ۴. میزان تاثیر (مثبت یا منفی) بر ارزش‌های خانواده؛ ۵. میزان اجماع عمومی بر مساله؛ ۶. توانایی و امکانات کشور برای حل آن؛ ۷. میزان تاثیر آن در تحقق یا عدم تحقق چشم‌انداز مطلوب خانواده.

کارشناسان برای هر کدام از این معیارها، امتیازی بین ۰ - ۱۰۰ را در نظر گرفتند. پس از اخذ نظرات آنان، درصد هر یک از امتیازات مشخص شد:

۱. معیار یک: ۰.۱۵؛ ۲. معیار دوم: ۰.۱۴؛ ۳. معیار سوم: ۰.۱۵؛ ۴. معیار چهارم: ۰.۱۵؛ ۵. معیار پنجم: ۰.۱۲؛ ۶. معیار ششم: ۰.۱۳؛ ۷. معیار هفتم: ۰.۱۶.

بعد از تعیین ضریب اهمیت معیارها، ضریب اهمیت گزینه‌ها تعیین گردید. در این مرحله، ارجحیت هر یک از گزینه‌ها، مورد قضاوت و داوری قرار گرفت. به همین جهت، پرسش‌نامه چندمنظوره‌ای برای به دست آوردن ضریب هر یک از گزینه‌ها - ۶۰ مساله اصلی خانواده پس از اخذ نظرات کارشناسان - تهیه شد و در اختیار خبرگان و کارشناسان

مربوطه قرار گرفت. نزدیک به ۲۰۰ فرم پرسش نامه در مراکز مختلف علمی و پژوهشی و در شهرهای مختلف - از جمله تهران، اصفهان، قم و برخی دیگر از شهرهای مهم - توزیع گردید. امتیاز کارشناسان به معیارهای هفت گانه، عددی بین ۱ - ۵ و برای ۶۰ مسئله در نظر گرفته شد.^۱

۱. توضیح آنکه مسائل شناسایی شده خانواده در پنج محور، ۷۳ مسئله بود که بعد از اخذ نظرات کارشناسان و اساتید و حذف هم‌پوشانی‌های احتمالی، به ۶۰ مسئله رسید. این مسائل عبارت‌اند از افزایش میل و گرایش عمومی به طلاق؛ زوال تصویر روشن و صحیح از ارزشمندی خانواده؛ عادی شدن طلاق و قبح‌زدایی از آن؛ عدم رعایت و پایبندی به موازین و ارزش‌های اخلاقی؛ فاصله‌گرفتن از خانواده آرمانی و متعادل؛ جایگزینی سبک زندگی غربی به جای اسلامی؛ از بین رفتن میل و رغبت به تشکیل یا حفظ زندگی؛ حاکم شدن فرهنگ مادی‌گرایی در خانواده؛ اختلال در انتقال ارزش‌ها و الگوسازی ارزشی؛ انحطاط و کم‌رنگ شدن تدریجی ارزش‌های خانوادگی؛ گسترش بی‌نظمی و عدم مسئولیت‌پذیری در خانواده؛ گسترش تنوع‌طلبی در میان زوجین؛ افزایش ناهماهنگی‌های فرهنگی بین زوجین (اختلاف فرهنگی)؛ تضعیف اخلاق در خانواده و جامعه بر اثر صنعتی‌شدن؛ حاکمیت تفکر لیبرالیستی بر خانواده؛ ایجاد نگرش منفی به زندگی با بالا رفتن سطح توقعات؛ افزایش تعارضات در خانواده با گسترش اینترنت؛ از بین رفتن تعادل با سست شدن باورهای مذهبی و اعتقادی؛ پایین آمدن سطح مهارت‌های زندگی؛ نبود بلوغ فکری و اجتماعی در میان جوانان ازدواج کرده؛ عدم شناخت اصول زندگی مشترک و قواعد اصلی؛ افزایش تعارضات با حاکمیت فن‌سالاری در خانواده؛ به وجود آمدن آسیب‌های مختلف با اعتیاد شدید به اینترنت؛ بحران هویت و اختلال در شخصیت اعضای خانواده در فضای مجازی؛ تفاوت اطلاعات و گرایش‌ها و ایجاد شکاف بین فرزندان و والدین؛ ازدیاد نارضایتی‌های خانوادگی با تأثیرپذیری از فضای مجازی؛ افزایش ناآگاهی جنسی زوجین (افزایش شناخت غلط در مورد مسائل جنسی)؛ تنزل جایگاه ارزشی و اخلاقی خانواده؛ ضعف کارآمدی جنسی خانواده (زوجین)؛ افول نقش کنترلی و نظارتی خانواده؛ ضعف خانواده در تربیت جنسی فرزندان؛ گسترش تأثیرپذیری فرزندان از بیرون؛ حاکمیت گفتمان ناکارآمدی خانواده؛ تنزل محوریت و مرجعیت خانواده در آموزش و تربیت؛ اهمیت یافتن کار و اشتغال نسبت به خانواده؛ تخریب ساختار خانواده‌های سنتی با مدرنیزاسیون؛ فراگیری اشتغال زنان در بیرون خانه؛ افزایش زنان سرپرست خانوار؛ کاهش باروری و نرخ رشد جمعیت؛ جایگزینی ازدواج رسمی با شکل‌های نامشروع خانواده بدیل؛ تأثیر خانواده هم‌باش (ازدواج سفید) بر بی‌ثباتی سایر خانواده؛ تضعیف ساختار و جایگاه خانواده به جهت تداوم رکود و اقتصاد ناسالم؛ فراگیری زندگی مجردی (تجردزیستی)؛ تنزل مفهوم مادری و کاهش فرزندآوری؛ افزایش و سهولت طلاق توافقی؛ کم‌شدن ارتباطات کلامی و عاطفی و نبود روابط صحیح؛ افزایش خشونت در خانواده‌ها؛ از بین رفتن حرمت‌ها و احترام بین اعضا؛ تشدید تعارضات ناشی از گرایش به مواد مخدر؛ نادیده گرفته شدن خانواده با گسترش روابط فرازنشویی؛ افزایش رضایت از بی بندوباری در روابط بی‌تفاوتی و بی‌توجهی به روابط درون خانواده؛ خودبستگی و انزوای شدید خانواده ایرانی؛ گسترش شکاف نسلی میان اعضای خانواده؛ کاهش آرامش روانی اعضای خانواده؛ دگرگونی مناسبات و مناسک خانوادگی؛ کم‌رنگ شدن نقش بزرگ‌ترها؛ نبود تفاهم و زبان مشترک برای ادامه زندگی؛ جدایی، جهت‌رهایی از یکنواختی و تکراری شدن زندگی؛ دخالت روزافزون خانواده‌ها در مسائل زوجین.

جدول شماره ۳- فرم پرسش‌نامه اولویت‌گذاری مسائل خانواده

تأثیر در تحقق یا عدم تحقق چشم‌انداز مطلوب	توانایی و امکانات کشور برای حل آن	میزان اجماع عمومی بر مساله	میزان تأثیر (مثبت یا منفی) بر ارزش‌های خانواده	شدت بحرانی‌بودن مساله	فراگیری و شمول آن به همه جامعه هدف	میزان تأثیرگذاری بر سایر مسائل خانواده	گزینه‌ها (مسائل اساسی خانواده)
۵-۱	۵-۱	۵-۱	۵-۱	۵-۱	۵-۱	۵-۱	امتیاز

پس از دریافت نظرات کارشناسان، امتیازات استخراج شده و میانگین آنها در فرم مربوطه وارد گردید. در نهایت، وزن معیارها و گزینه‌ها و میزان ضرایب آنها با استفاده از نرم‌افزار Excel محاسبه شد. مهم‌ترین نکته در اینجا، میزان دقت و کارایی روش تاپسیس در شناسایی اولویت‌های تصمیم‌گیری است. روش تاپسیس یک روش تصمیم‌سازی بسیار تکنیکی و قوی برای اولویت‌بندی گزینه‌ها از طریق شبیه‌نمودن به جواب ایده‌آل است. در این روش، گزینه انتخاب شده، کوتاه‌ترین فاصله را از جواب ایده‌آل و دورترین فاصله را از ناکارآمدترین جواب دارد. بر این اساس، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در نظرات کارشناسان، امتیازات هر یک از مسائل بر اساس معیارهای مشخص شده، در جداول مربوطه وارد شد و میانگین نظرات گرفته شد. بر اساس معیارهای هفت‌گانه، درصد این امتیازات مشخص و در نتیجه اولویت‌های نهایی مسائل اساسی خانواده به دست آمد.

یافته‌های تحقیق

الف: شناسایی مسائل اساسی تحکیم خانواده

مهم‌ترین و شاید بنیادی‌ترین موضوع در فرایند سیاست‌گذاری فرهنگی تحکیم خانواده، مسئله‌شناسی آن است. به‌طور کلی سیاست‌های فرهنگی تحکیم خانواده، بدون توجه به مسائل عمومی آن، قابلیت تصویب و اجرا نخواهد داشت. از این‌رو، شناسایی مسائل اصلی خانواده و تدوین سیاست‌ها در راستای آن، گام اولیه در سیاست‌گذاری است. به‌عبارت روشن‌تر، باید مسائل خانواده را از آن جهت شناسایی و بررسی کرد که آیا مسائل در دستور کار، یک مسئله عمومی است و توان و جایگاه قرار گرفتن در دستور کار سیاست‌گذاری را داراست یا نه؟ اهمیت آن، بدین دلیل است که اگر مسائل خانواده - به‌ویژه در زمینه تحکیم و تزلزل آن - به درستی شناسایی نشود و بنا به دلایل مختلف، بر مسائل پراهمیت‌تر و اثرگذارتر عمومی رجحان داده شود، از اثرگذاری سیاست‌های فرهنگی تحکیم خانواده کاسته شده و نتیجه مطلوبی به بار نخواهد آمد. از این‌رو، ضرورت دارد فرایندی که مسئله‌شناسایی شده و در دستور کار سیاست‌گذاری قرار می‌گیرد، مطالعه و بررسی شود (قلی‌پور و غلام‌پور آهنگر، ۱۳۸۹: ۲۲۰ و ۳۳۳).

واقعیت این است که زندگی انسان‌ها در دنیای پیچیده امروز از لابه‌لای مشکلات و مسائل عبور می‌کند تا مسیر خود را بپیماید و به جلو برود. از همین‌رو، انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی خود به‌طور مرتب با مسائل عدیده‌ای روبه‌رو هستند. یکی از انواع مسائل عمومی جامعه، مسائل اجتماعی می‌باشند که طی یک فرایند و سازوکار، از پدیده اجتماعی به مسائل اجتماعی تبدیل شده‌اند. هر واقعیت، به هر شکل و هر صورتی که باشد و صرفاً با توجه به مسلم‌بودنش برای همگان، عینی‌بودن و تردیدناپذیریش، پدیده اجتماعی است (دانش‌فرد، ۱۳۹۳: ۸۲). اگر این واقعیت، شرایط نامطلوبی را ایجاد نماید که عده زیادی از افراد جامعه یا گروه‌های اجتماعی، احساس نارضایتی کرده یا حساسیت به خرج دهند، این پدیده به مسئله اجتماعی مبدل می‌شود. اینکه چگونه مسأله‌ای، یک مسأله عمومی تعبیر می‌شود و اسباب عمل دولت را فراهم می‌آورد، پرسش‌های عمیق‌تری را در مورد ماهیت دانش انسانی و ساختار اجتماعی آن مطرح می‌سازد. اکثر آثار نخستین با این

فرض آغاز می‌شوند که اوضاع اجتماعی - سیاسی باعث پیدایش مجموعه‌ای خاص از مسائل می‌شوند و دولت‌ها در نهایت، باید به این مسائل بپردازند. به هر حال، امروزه این توافق کلی وجود دارد که عوامل گوناگون سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک تعیین می‌کنند که چه مسائلی در دستور کار دولت قرار گیرد (هاولت و رامش، ۱۳۹۴: ۱۶). می‌توان گفت یک مسأله زمانی مورد توجه قرار خواهد گرفت که: ۱. مسأله نسبتاً حاد شده، به صورتی که نتوان آن را نادیده گرفت و بی‌اهمیت تلقی نمود. ۲. مسأله بسیار برجسته و به صورت یک موضوع خاص درآمده باشد که در آن، یک موضوع مهم‌تر را نشان می‌دهد. مثل شکافتگی لایه اوزن و خطر گرمای زمین. ۳. مسأله به دلیل وجود یک بعد اساسی، دارای یک جنبه احساسی بوده و یا اینکه توجه رسانه‌ها را به خود جلب کرده باشد. ۴. مسأله اثرات وسیع و گسترده‌ای داشته باشد. ۵. سئوالاتی درباره قدرت و قانونی بودن در جامعه برانگیخته باشد. ۶. مسأله یا مشکل، موضوع روز باشد (جیمز، لستر و استوارت، ۱۳۸۳: ۸۴).

معمولاً شرایط به صورت مسائل عمومی در نمی‌آیند، مگر آنکه عده زیادی از مردم را تحت تاثیر قرار دهند. این دیدگاه عده‌ای از صاحب‌نظران است که بیشتر به نتیجه مسائل عمومی و اثرات آن‌ها توجه داشته‌اند تا خود مسئله. جان دیویی در تعریف «عموم مردم»، به این نکته اشاره می‌نماید که منظور از عموم مردم، همه افرادی هستند که نتیجه عملیات به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر آنان اثر می‌گذارد و بنابراین کاملاً نسبت به این نتایج حساس هستند. عده‌ای دیگر، فرآیندی را توصیف می‌کنند که چنانچه یک پدیده، آن فرآیند را طی کرده باشد، به یک مسئله تبدیل شده است. خواه نتیجه آن عمومی باشد، خواه نباشد، چه مردم آن را احساس نموده و از نتیجه ناراضی باشند، خواه نباشند (دانش‌فرد، ۱۳۹۳: ۸۴ و ۸۵). ارزیابی وجود یک مسئله و نیاز به خط‌مشی، نیازمند شرایطی چند است از جمله: تشخیص اقدامات مورد نیاز از طریق آینده‌نگری؛ داشتن اطلاعات قابل اعتماد و جامع؛ سناریونویسی؛ ارزیابی ارتباط درونی بین نیازهای خط‌مشی؛ توانایی داشتن برای پاسخ سریع به حوادث غیرمنتظره خارجی و داشتن شاخص‌های تعیین‌کننده است.

مقاله حاضر، مبتنی بر تشخیص اقدامات مورد نیاز از طریق آینده‌نگری است. در واقع،

مؤسسات و سازمان‌های دولتی باید قادر باشند نواحی منطقه‌ای یا بخش‌های مختلف کشور که نیازمند توجه زود هنگام هستند را شناسایی کنند. اگر آنها نتوانند از طریق به‌کارگیری تفکر آینده‌نگر، فرصت توسعه گزینه‌های خط‌مشی برای رفع مسائل و مشکلات را شناسایی نمایند، فرصت‌ها برای اجرا یا خدمات بهتر به شهروندان از بین می‌رود. سازمان‌های مسئول، از طریق آینده‌نگری، ریسک را در بعضی از موارد کاهش می‌دهند؛ زیرا ممکن است بعضی از مواقع، همزمان با وقوع مسئله، شرایط، مستلزم عمل فوری باشد (همان: ۱۴۱). بر این اساس، از عوامل تاثیرگذار در شناخت و تعریف مشکل عمومی، انجام مطالعات و تحقیقات، نیازها، کمبودها و احتیاجات، گزارش‌ها و رخدادهای، اهمیت اجتماعی مسئله و تخصیصی بودن مباحث است (قلی‌پور و غلام‌پور آهنگر، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

در مرحله شناسایی ابعاد مختلف مسئله زلزله و تحکیم خانواده نیز، عواملی چون اتاق‌های فکر یا مراکز تحقیقاتی، مطبوعات، سازمان‌های مجری، رسانه‌ها و نهادهای مدنی به ایفای نقش می‌پردازند. در مرحله بعد، رسانه‌ها، نخبگان علمی، بروکرات‌ها، دانشگاه‌ها و مانند آن به یافتن راه‌حل‌های مختلف کمک می‌کنند. پیش از آنکه مسئله زلزله و تحکیم خانواده، بتواند وارد دستور کار سیاست‌گذاری شود، باید ویژگی‌های آن را مشخص یا اشخاصی شناسایی کنند و پس از طی مراحل به شکل یک مسئله عمومی در دستور کار جای گیرد (همان: ۲۷۰ و ۳۰۰).

امروزه به تصریح کارشناسان و براساس پژوهش‌های صورت گرفته، مسائل خانواده - به‌ویژه مسئله زلزله و فروپاشی خانواده - نسبتاً حاد شده، به صورتی که نمی‌توان آنرا نادیده گرفت و بی‌اهمیت تلقی نمود. زلزله و فروپاشی خانواده‌ها، مسأله‌ای برجسته و به صورت یک موضوع خاص درآمده که در آن این موضوع، موضوعات مهم‌تری را نیز نشان می‌دهد. در واقع، مسأله زلزله خانواده هم اشعار به ضعف روابط در خانواده‌ها و هم بیانگر ضعف شدید در عملکردهای آن است. تغییر و تحولات سریع خانواده، عمومیت زیادی دارد و توجه رسانه‌ها را به خود جلب کرده است. تغییرات ارزشی، ساختاری، کارکردی و عاطفی (روابط) خانواده‌ها، اثرات گسترده‌ای در جامعه دارد و می‌تواند پیامدهای جبران‌ناپذیری در پی داشته باشد. می‌توان ادعا کرد که زلزله خانواده، مشکل روز جامعه

ماست که دارای ابعاد و زوایای مختلفی است. امروزه عده زیادی از مردم تحت تأثیر تحولات خانواده قرار دارند. در واقع، در پرتو این تغییرات، آینده خانواده مبهم، پیچیده، بی ثبات و غیرقطعی است. بیشتر حوزه‌ها، مؤلفه‌ها و مسائل جامعه، بر آینده خانواده تأثیرگذار هستند. از طرفی، منشأ بسیاری از مشکلات اجتماعی، می‌تواند ناکارآمدی خانواده باشد. خانواده‌ای که از محبت، انعطاف و رحمت دور باشد، باعث عدم آرامش روانی و افزایش اضطراب، عدم اقبال نیازهای جنسی زوجین و... می‌شود. کم شدن تمایل به تشکیل خانواده، عدم تناسب در ازدواج، عدم تعادل در پیوندهای جنسی و عاطفی و ضعف بنیان‌های پرورشی و تربیتی؛ از نمودهای تغییرات منفی در خانواده معاصر است. هم‌چنین تضعیف اخلاق جنسی و عفاف، افزایش طلاق و اختلافات خانوادگی، تغییر در الگوی روابط زن و مرد، افزایش اعتیاد و بیماری‌های جنسی، افزایش شبکه‌های فساد، افزایش افسردگی در نسل جوان و... از دیگر مسائل خانواده است. تحولاتی که به‌ویژه در سده اخیر در جامعه بشری اثر گذاشت، به شکل‌گیری و تقویت گفتمان‌های رقیب، از جمله گفتمان فردگرایی، گفتمان برابری و گفتمان مصرف در برابر گفتمان خانواده انجامیده است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۳۹۳). مسائل دیگری همچون تحریک شدید طبقاتی، بحران اقتصادی، فقر، بیکاری، از هم گسیختگی، تفاوت فرهنگی و... موجب شده خانواده نتواند کارکرد مناسب خود را بروز دهد. بی‌توجهی مسئولان به جایگاه محوری خانواده موجب تضعیف منزلت خانواده و کاهش سرمایه اجتماعی شده است. پیامد این مسئله نیز در ناپایداری خانواده و تنزل سرمایه اجتماعی در حوزه خانواده مشهود است.

افزایش روزافزون آمار طلاق در نقاط مختلف جهان، به‌ویژه در کشورهای غربی، عوامل بسیاری دارد. از جمله: بحران‌های ناشی از طلاق، کم‌رنگ شدن ارزش زوجیت‌های شرعی و ازدواج‌های قانونی و ترویج زندگی مشترک زنان و مردان بدون ازدواج رسمی، پیر شدن جمعیت، ترغیب غیرمنطقی زنان به استقلال‌طلبی، خودمختاری و خودکفایی اقتصادی، زایمان‌های بدون ازدواج رسمی و بالأخره شیوع خارق‌العاده افسردگی، اضطراب، اعتیاد به موادمخدر و فرآورده‌های رسانه‌های الکترونیکی و لجام گسیختگی‌های فرهنگی، که تمامی این عوامل، کانون مقدس خانواده را متزلزل کرده و بحران‌های

اجتماعی را به بار آورده است. بی‌جهت نیست که در فرهنگ و ارزش‌های اسلامی ازدواج و کانون خانواده بیشترین ارزش و اهمیت را دارد (بهشتی، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۸؛ سالاری‌فر، ۱۳۹۳: ۱۵-۲۲). چنان‌که مسلمانان به ازدواج شرعی و تشکیل خانواده بسیار اهمیت می‌دهند و همین امر مقدس است که همواره در تهاجم فرهنگی بی‌وقفه امپریالیسم رسانه‌ای و مروجان نظام نوین جهانی قرار دارد (باقری، ۱۳۹۱: ۸۲۱).

اما مهم‌ترین محور تغییرات خانواده در حوزه ارزش‌ها صورت می‌گیرد و مهم‌ترین مشکلات آینده خانواده نیز در همین حوزه ارزش‌ها روی خواهد داد. در واقع، خانواده از کانون‌های تغییرات ارزشی در جامعه است. در دوران جدید و در جوامع صنعتی، ماهیت و اشکال ازدواج و پیامدهای اجتماعی آن و به‌طور کلی الگوهای همسرگزینی و خانواده تحت تأثیر عوامل متعددی به‌ویژه عوامل فرهنگی دچار تغییر و تحول شده و در جوامع رو به توسعه، یا به‌اصطلاح پیرامونی با آهنگی آرام در حال تغییر است. به دنبال تغییر در نظام هنجاری جامعه، تغییر در ارزش‌ها و گسترش شهرنشینی، رفع محدودیت در روابط بین دو جنس مخالف کاهش یافته، که به نوبه خود بسیاری از الگوهای رفتاری، ارزش‌های مربوط به خانواده و هنجارهای موجود در جامعه - از جمله ازدواج - را تحت تأثیر قرار داده است (سرایبی و اجاقلو، ۱۳۹۲).

تغییر قابل ملاحظه‌ای که در سطح جامعه و خانواده‌های ایرانی به وقوع پیوسته و به دنبال خود ارزش‌های خانواده ایرانی را هم توانسته دگرگون کند، دگرگونی نقش و جایگاه زنان ایرانی است. در اثر دگرگونی‌هایی که در سطح جهانی رخ داده، نقش زنان در نهاد خانواده و سازمان‌های اجتماعی، تغییرات قابل توجهی پیدا کرده است. در اثر پیدایش ارزش‌ها و نگرش‌های جدید در میان زنان، مقاومت‌هایی از سوی آنها، چه در عرصه خانواده و چه در عرصه‌های مختلف اجتماعی، به علت گسترش وسایل ارتباط جمعی و فراوانی منابع ارائه‌دهنده اطلاعات، به صورت مبارزات اجتماعی پدید آمده، که به بازتولید ارزش‌های متفاوت در باب هویت فردی و جنسیتی منجر شده است (سیف‌اللهی، رازقیان، ۱۳۸۷: ۲۷). چالش میان ارزش‌های سنتی و مدرن، ورود فناوری و فرهنگ نهفته در بطن آن به‌علاوه تحولات عمیق و گسترده سیاسی و اقتصادی و پیدایی طبقه متوسط شهری، افزایش بی‌سابقه مصرف کالاهای جدید، ورود امکانات جدید ارتباطی نظیر اینترنت و شبکه‌های

ماهواره‌ای به زندگی شهروندان موجب تغییرات ارزشی شدید در جامعه ما شده‌اند (آزاد ارمکی و خادمی، ۱۳۸۲: ۱۲).

نتیجه آنکه، وضعیت خانواده در ایران - به‌ویژه به‌لحاظ ارزشی و اخلاقی - با پیچیدگی و ابهام‌های زیادی روبه‌رو است و پیوسته دچار تغییرات زیادی می‌شود. جهش آمار طلاق، نشان می‌دهد که گرایش عمومی به طلاق زیاد شده و منحنی آن صعودی است. با توجه به این روند صعودی، در دو دهه اخیر با معضلاتی نظیر طلاق عاطفی، افزایش میزان طلاق رسمی، افزایش زنان سرپرست خانوار، فرزندان طلاق و اموری این‌چنین مواجه شده‌ایم (سازمان ثبت احوال کشور، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵). با توجه به تغییرات ارزشی، اعضای خانواده، تصویر روشن و صحیحی از ارزشمندی خانواده، ساختار خانواده و تفکیک جایگاه و نقش‌های خود و دیگران نداشته و این تصویر، هر روز کم‌رنگ‌تر و بی‌فروغ‌تر می‌شود و شاید بتوان گفت که تا چند سال آینده، خانواده یک نهاد بسیار عادی در کنار سایر نهادهای عمومی جامعه تلقی گردد و جایگاه اساسی خود را از دست بدهد (فاضلی و علینقیان ۱۳۹۱؛ آزاد ارمکی و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۳-۷۷). خانواده ایرانی با خانواده متعادل که سنگ‌بنای یک جامعه سالم است، فاصله و زاویه پیدا می‌کند و آسیب‌های اجتماعی به‌عنوان تهدیدی جدی سلامت روحی و روانی اعضای خانواده با خطر مواجه می‌نماید. چالش‌های ارزشی و اخلاقی بزرگ‌ترین و مهلک‌ترین آفت دوام و پایداری خانواده به‌شمار می‌رود و آن را به سمت فروپاشی می‌کشاند. آینده خانواده، با تغییر عمیق و گسترده سبک زندگی و تغییرات اساسی در آداب و رسوم و سنت‌ها و در نتیجه، جایگزینی سبک زندگی غربی به جای سبک زندگی دینی و اسلامی روبه‌رو است (موسوی میرکلانی، ۱۳۹۱: ۵۲-۷۳). این مسئله، هر روز ابعاد وسیع‌تری پیدا می‌کند و شیوه زندگی افراد روزبه‌روز از معیارهای اسلامی بیشتر فاصله می‌گیرد. کانون خانواده به دلایل و عوامل مختلف استواری، ارزش‌مندی، قداست و حرمت خود را از دست می‌دهد و نگرانی‌های زیادی را ایجاد می‌کند (نوری، ۱۳۸۹). بسیاری از خانواده‌ها به دلیل تأثیرپذیری از برنامه‌های رسانه‌ای و شبکه‌های ماهواره‌ای، از رضایت‌مندی و آرامش متقابل محروم هستند؛ همچنین، اقتدار عاطفی و منطقی و همدلی و همراهی لازم را نیز در تعامل با فرزندان ندارند (جعفری‌نژاد، ۱۳۸۹: ۳۱). بی‌ثباتی در خانواده‌ها، به دلیل خلأ فکری و روانی افراد، روندی رو به گسترش دارد. روند روزافزون

بی‌ثباتی و تزلزل، نظام خانواده‌ها را با یک بحران جدی مواجه کرده است؛ تا جایی که بسیاری از خانواده‌ها، به شکل‌های گوناگون آسیب می‌بینند! بالا رفتن سطح توقعات و پایین آمدن سطح تحمل و مدارا در میان زوج‌های جوان و نداشتن مهارت‌های زندگی، منجر به ایجاد نگرش منفی به زندگی و در نتیجه فروپاشی خانواده است (دارابی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۴۳).

ب: تعیین دستور کار سیاستی تحکیم خانواده

در این مرحله، دستور کار تصمیم‌گیری در مورد تحکیم خانواده تعیین می‌شود. به بیان دیگر، تصمیم‌گیری درباره اینکه در مورد چه مسائلی از تحکیم خانواده باید تصمیم گرفت و اساساً چه مسائلی را مطرح کرد، در این مرحله انجام می‌شود. اینکه چگونه مسائل مرتبط با تحکیم خانواده اولویت‌بندی شده و به عبارتی، از چه منبع یا منابعی برای ارزش‌گذاری بر مسائل خانواده استفاده می‌شود که می‌تواند آنها را در اولویت نظام سیاست‌گذاری فرهنگی قرار دهد، در اینجا پاسخ داده خواهد شد. گفتنی است، اصلی‌ترین منابع اطلاعاتی برای بررسی و اولویت‌گذاری مسئله، پژوهش‌های مرتبط و نیز دیدگاه‌ها و نظرات کارشناسان مرتبط است. همچنین، نظرات دولتی‌ها و نیز دیدگاه‌های ارائه‌شده در رسانه‌ها و گروه‌های صنفی نیز نقش دارند. در پایین‌ترین حد، نظریات و دیدگاه‌های گروه‌های صنفی، حرفه‌ای و سیاسی مرتبط با مسئله قرار دارند که بنا به دیدگاه پاسخ‌گویان، اثر اندکی را به‌عنوان منابع اطلاعاتی داشته‌اند. بر این اساس، دستور جلسه شناسایی اولویت‌های سیاست‌گذاری تحکیم خانواده، شامل فهرستی از مسائلی است که از طریق منابع یادشده به دست آمده و از طریق روش تاپسیس، تجزیه و تحلیل شده‌اند.

ج: اولویت‌گذاری مسائل خانواده

یافته‌های پژوهش، نشانگر اولویت اول مسائل ارزشی خانواده است. حاکم‌شدن فرهنگ مادی‌گرایی در خانواده، انحطاط و کم‌رنگ‌شدن تدریجی ارزش‌های خانوادگی، گسترش جایگزینی سبک زندگی غربی به جای سبک زندگی اسلامی به ترتیب با اخذ امتیازات ۳/۹۷ و ۳/۸۷ و ۳/۷۴ سه اولویت اول مسائل خانواده از منظر کارشناسان است.

بر اساس نتایج به دست آمده از نرم افزار تاپسیس، بیست مسئله اولویت خانواده به شرح ذیل مشخص گردید (به ترتیب امتیاز):

جدول شماره ۴ - اولویت‌های مسائل خانواده

امتیاز نهایی	گزینه اولویت‌دار	اولویت	ردیف
۳.۹۷۰۲	۸. حاکم شدن فرهنگ مادی گرایی در خانواده	اول	
۳.۸۷۰۳	۱۰. انحطاط و کم‌رنگ شدن تدریجی ارزش‌های خانوادگی	دوم	
۳.۷۴۶۱	۶. گسترش جایگزینی سبک زندگی غربی به جای سبک زندگی اسلامی	سوم	
۳.۶۹۲۹	۳۶. تخریب ساختار خانواده‌های سنتی بر اثر مدرنیزاسیون	چهارم	
۳.۶۱۷۴	۴. افزایش عدم‌رعایت و پای‌بندی به موازین و ارزش‌های اخلاقی	پنجم	
۳.۵۹۳۱	۳۳. حاکمیت گفتمان ناکارآمدی خانواده	ششم	
۳.۵۶۶۸	۱. افزایش میل و گرایش عمومی به طلاق	هفتم	
۳.۵۶۰۱	۹. اختلال در انتقال ارزش‌ها و الگوسازی ارزشی	هشتم	
۳.۵۴۶۵	۵. فاصله گرفتن از خانواده آرمانی و متعادل	نهم	
۳.۵۲۰۶	۲۱. عدم شناخت اصول و قواعد اصلی زندگی مشترک	دهم	
۳.۵۱۲۲	۷. از بین رفتن میل و رغبت به تشکیل یا حفظ زندگی	یازدهم	
۳.۴۷۸۸	۱۸. از بین رفتن تعادل در خانواده با سست شدن باورهای مذهبی و اعتقادی	دوازدهم	
۳.۴۵۱۶	۲۸. تنزل جایگاه خانواده در تربیت دینی فرزندان	سیزدهم	
۳.۴۳۹۶	۳۹. کاهش باروری و نرخ رشد جمعیت	چهاردهم	
۳.۴۳۸۶	۳. عادی شدن طلاق و قبح‌زدایی از آن	پانزدهم	

رتبه	اولویت	گزینه اولویت‌دار	امتیاز نهایی
	شانزدهم	۳۴. تنزل مرجعیت خانواده در آموزش و هدایت اعضا	۳۰۴۶
	هفدهم	۳۵. اهمیت یافتن کار و اشتغال نسبت به خانواده	۳۰۳۵
	هجدهم	۴۲. تضعیف ساختار و جایگاه خانواده به سبب تداوم رکود و اقتصاد ناسالم	۳۰۳۳
	نوزدهم	۱۹. پایین آمدن سطح مهارت‌های اساسی زندگی	۳۰۲۸۷
	بیستم	۱۷. افزایش تعارضات در خانواده با گسترش اینترنت و فناوری‌های نوین ارتباطی	۳۰۴۴۶

نتیجه‌گیری

با توجه به نتایج به دست آمده، مسائل زیر باید در اولویت سیاست‌گذاری تحکیم خانواده قرار گیرند و سیاست‌های فرهنگی تحکیم خانواده هم ناظر به حل مسائل یادشده باشد. در تجزیه و تحلیل این سیاست‌ها، روشن می‌شود که ابتدا حل مسائل ارزشی - ارزش‌های اخلاقی و خانوادگی - باید در اولویت سیاست‌گذاری فرهنگی قرار بگیرند. این مسائل عبارت‌اند از:

۱. حاکم شدن فرهنگ مادی‌گرایی در خانواده؛ ۲. انحطاط و کم‌رنگ شدن تدریجی ارزش‌های خانوادگی؛ ۳. فراگیری جایگزینی سبک زندگی غربی به جای سبک زندگی اسلامی؛ ۴. افزایش عدم رعایت و پایبندی به موازین و ارزش‌های اخلاقی در خانواده؛ ۵. افزایش میل و گرایش عمومی به طلاق؛ ۶. اختلال در انتقال ارزش‌ها و الگوسازی ارزشی؛ ۷. فاصله گرفتن از خانواده آرمانی و متعادل؛ ۸. عادی شدن طلاق و قبح‌زدایی از آن؛ ۹. ایجاد نگرش منفی به زندگی با بالا رفتن سطح توقعات

بخش مهم دیگر مسائل اولویت‌دار مربوط به تنزل سطح اطلاعات - باورها، مهارت‌ها و آگاهی‌های ضروری - خانواده و در مرحله بعد اختلال اساسی در کارکردهای تربیتی و آموزشی و اقتصادی خانواده است:

۱. عدم شناخت اصول و قواعد اصلی زندگی مشترک؛ ۲. از بین رفتن میل و رغبت به

تشکیل یا حفظ زندگی؛ ۳. از بین رفتن تعادل در خانواده با سست شدن باورهای مذهبی و اعتقادی؛ ۴. پایین آمدن سطح مهارت‌های اساسی زندگی؛ ۵. تنزل جایگاه خانواده در تربیت دینی فرزندان؛ ۶. کاهش باروری و نرخ رشد جمعیت؛ ۷. تنزل مرجعیت خانواده در آموزش و هدایت اعضا؛ ۸. افزایش تعارضات در خانواده با گسترش اینترنت و فناوری‌های نوین ارتباطی.

در مرحله آخر مشکلات ساختاری خانواده و تضعیف جایگاه آن به اشکال مختلف است. با توجه به این مسائل و چشم‌انداز مطلوب خانواده، در مقاله‌ای مستقل به تدوین و ارائه سیاست‌های فرهنگی ناظر به تحکیم خانواده پرداخته خواهد شد؛ البته ناگفته نماند اصل فروپاشی و تزلزل نهاد خانواده - افزایش طلاق و جدایی و سست شدن پایه‌های استحکام خانواده - مساله مهمی است که عموم مسائل یاد شده، ناظر به همین مسئله اصلی خانواده می‌باشند. بر این اساس، مسائل یاد شده نیز ناظر به حل مسئله افزایش طلاق و تزلزل گسترده خانواده در آینده هستند.

کتابنامه

۱. آزاد ارمکی، تقی و حسن خادمی (۱۳۸۲)، «ترجیحات ارزشی دانش‌آموزان تهرانی»، نامه پژوهش فرهنگی، سال هشتم، ش ۸.
۲. آزاد ارمکی، تقی و دیگران (۱۳۹۱)، «هم‌خانگی»، «پیدایش شکل‌های جدید خانواده در تهران»، جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۳، ش ۱.
۳. آذر، عادل و حجت فرجی (۱۳۸۷)، علم مدیریت فازی، تهران: نشر کتاب مهربان نشر.
۴. اسفندیاری، سرور (۱۳۸۷)، «خانواده در هیاهوی دنیای مدرن» مجله پیوند، ش ۳۵۱.
۵. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۶)، سیاست‌گذاری عمومی در ایران، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۶. اصغرپور، محمدجواد (۱۳۸۵)، تصمیم‌گیری‌های چندمعیاره، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. اصول و مبانی سیاست فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، مجموعه مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۶۳ - ۱۳۹۰) (۱۳۷۱)، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۸. الوانی، سیدمهدی و فتاح شریف‌زاده (۱۳۸۷)، فرایند سیاست‌گذاری عمومی، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۹. آینده‌بان، «آینده‌پژوهی ایران» (۱۳۹۳)، نشریه آینده‌بان.
۱۰. باقری، شهلا (۱۳۹۱)، «ارزیابی برنامه پنجم توسعه و راهبردهایی برای بهبود فرایند نظام‌سازی در حوزه زنان و خانواده»، اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده، ج ۲، تهران: پیام عدالت.
۱۱. بزرگی، حوریه (۱۳۹۳)، «بررسی چالش‌های سیاست‌گذاری فرهنگی ایران در شبکه پخش نمایش خانگی»، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ش ۱.
۱۲. بهشتی، احمد (۱۳۷۷)، خانواده در قرآن، قم: بوستان کتاب.
۱۳. جعفری‌نژاد، سیدابوالفضل (۱۳۸۹)، «پیدا و پنهان شبکه ماهواره‌ای (فارسی‌وان)»، ماه‌نامه پگاه حوزه، ش ۲۷۷.
۱۴. حسین‌لی، رسول (۱۳۷۹)، اصول و مبانی سیاست فرهنگی در آسیا و آفریقا، تهران: انتشارات آن.

۱۵. حکمت‌نیا، حسن و میرنجف موسوی (۱۳۹۰)، کاربرد مدل در جغرافیا با تأکید بر برنامه‌ریزی شهری و ناحیه‌ای، انتشارات علم نوین.
۱۶. دارابی، سعداله و دیگران (زمستان ۱۳۹۳)، «اثربخشی آموزش مهارت‌های زندگی بر سازگاری زناشویی»، پژوهش‌نامه مددکاری اجتماعی، دوره ۱، ش ۲.
۱۷. دانش‌فرد، کرم‌اله (۱۳۹۳)، فرآیند خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: انتشارات صفار.
۱۸. زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۳)، تحلیلی بر مهم‌ترین مسائل زن و خانواده در ایران، قم: نشر مرکز تحقیقات زن و خانواده.
۱۹. سازمان ثبت احوال کشور، <http://www.sabteahval.ir/default.aspx?tabid=4760>
۲۰. سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۹۳)، درآمدی بر نظام خانواده در اسلام، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۱. سرایی، حسن و سجاد اجاقلو (۱۳۹۲)، «مطالعه نسلی تغییر ارزش ازدواج در ایران»، مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال پنجم، ش ۴.
۲۲. سیف‌اللهی، سیف‌اله و آناهیتا رازقیان (۱۳۸۷)، «عوامل اجتماعی مؤثر بر هویت جنسیتی زنان در ایران (مطالعه موردی: تهران)»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، سال دوم، ش سوم.
۲۳. شیخی، محمدتقی (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی زنان و خانواده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. فاضلی، نعمت‌الله و شیوا علی‌نقیان (۱۳۹۱)، گونه‌شناسی الگوهای در حال ظهور زندگی خانوادگی در شهر تهران، تهران: همایش زن و زندگی شهری.
۲۵. فاضلی، نعمت‌الله و مرتضی قلیچ (۱۳۹۲)، نگرشی نو به سیاست فرهنگی، تهران: تپسا.
۲۶. قلی‌پور، رحمت‌الله و ابراهیم غلام‌پور آهنگر (۱۳۸۹)، فرآیند سیاست‌گذاری عمومی در ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.
۲۷. قلی‌پور، رحمت‌الله (۱۳۸۷)، تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۸. گروه پژوهشی آینده (بهار ۱۳۸۰)، «مسائل اجتماعی ایران از دیدگاه مردم تهران»، انتشار محدود، تهران: وزارت کشور.
۲۹. لستر، جیمز پی. و جی. آر. جوزف استوارت (۱۳۸۳)، فرآیند خط‌مشی‌گذاری عمومی؛ رویکردی تکاملی، ترجمه: مجتبی طبری و همکاران، تهران: نشر ساوالان.

۳۰. مایکل و هاوالت و ام رامش (۱۳۹۴)، مطالعه خط‌مشی عمومی، ترجمه: عباس منوریان و ابراهیم گلشن، تهران: کتاب مهریان نشر.
۳۱. محسنی، منوچهر (۱۳۷۹)، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران: نشر دوران.
۳۲. محمدی، بیوک (۱۳۹۳)، درآمدی بر روش تحقیق کیفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۳. معتمدی، سیدهادی (اسفند ۱۳۸۳)، دفتر امور آسیب‌دیدگان اجتماعی سازمان بهزیستی کشور.
۳۴. معتمدی، غلامحسین (دوشنبه ۱۴ اسفند ۱۳۹۱)، «شناخت خانواده»، خبرآنلاین.
۳۵. موسوی میرکلای، سیدعلی (۱۳۹۱)، «خانواده، شکاف نسلی و رسانه»، فصلنامه رسانه و خانواده، ش ۴.
۳۶. نجاتی حسینی، سید محمود و دیگران (۱۳۷۹)، مشارکت فرهنگی، تهران: انتشارات آن.
۳۷. نوری، اعظم (۱۳۸۹)، «عوامل تحکیم و استحکام خانواده»، فصلنامه طهورا، ش ۷.
۳۸. وحید، مجید (۱۳۸۳)، سیاست‌گذاری عمومی، تهران: میزان.
۳۹. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، «طرح سنجش و پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان»، زمستان ۱۳۸۱.
۴۰. هاشمیان، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، «بازخوانی دانش خط‌مشی‌گذاری در بستر پست مدرنیسم: شکل‌گیری خط‌مشی در عصر پست‌مدرن»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۵۶.

علامه طباطبایی و پرسش سکولاریزاسیون

احمد رضا یزدانی مقدم*

چکیده

این مقاله گفت‌وگوی هانری کربن با علامه طباطبایی را بررسی و تحلیل کرده و در این راستا به دیگر آثار هانری کربن ارجاع داده و تحلیل مقایسه‌ای آثار او را پی گرفته و برای اولین بار اهمیت دیدگاه هانری کربن درباره سکولاریزاسیون و تقدم او در طرح این مفهوم در ایران را مطرح کرده و ادعا می‌کند که پروژه هانری کربن راجع به این پرسش است که چرا و چگونه سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی که در غرب رخ داد، در جهان تشیع و اسلام ایرانی روی نداد. هانری کربن، خواهان مقابله با سکولاریزاسیون و یاری‌جستن از معارف شیعی و اسلام ایرانی در این مقابله است. علامه طباطبایی، راه‌حل معنوی و باطنی مدنظر کربن را تأیید می‌کند اما به این مقدار بسنده نکرده و از سکولاریزاسیون خاصی در تاریخ اسلام یاد می‌کند که با نادیده گرفتن یکی از مهم‌ترین دستورات اجتماعی قرآن به انحطاط جوامع اسلامی انجامید و خود در پاسخ به پرسش سکولاریزاسیون طرح جامعی از برنامه اصلاحی اسلام ارائه می‌کند. چنان‌که از مقاله حاضر به‌دست خواهد آمد، فهم دیدگاه اندیشمندان ایرانی درباره سکولاریزاسیون، بدون فهم آثار کربن و پروژه او ناممکن و یا دست‌کم بسیار دشوار است.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، هانری کربن، سکولاریزاسیون، عالم مثال، تفکر اجتماعی.

مقدمه

هانری کربن، مفهوم سکولاریزاسیون (یزدانی مقدم، ۱۳۸۴: ۷۵) را در گفت‌وگو با علامه طباطبایی و دیگر آثار خود در دهه‌های سی تا پنجاه در ایران مطرح کرده است. از نظر کربن، سکولاریزاسیون فرایندی است که همه شئون زندگی مدرن را در بر گرفته است. این فرایند از سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی ناشی شد و سکولاریزاسیون نهادی، دست کم در دوران ما، مانعی برای وخیم‌تر شدن فرایند یاد شده است. کربن، چاره سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی را در یاری معنوی اسلام و تشیع می‌جوید و به فلسفه و عرفان اسلامی شیعی روی می‌آورد و از محضر علامه طباطبایی بهره‌مند می‌شود. چنان‌که در مقاله خواهیم دید، هانری کربن، عناوین اصلی پروژه خود را به علامه طباطبایی عرضه داشته و از او نظرخواهی و چاره‌جویی می‌کند. آیا همدلی یا هم‌زبانی لازم میان هانری کربن و علامه طباطبایی پیدا شد یا نه؛ چندان روشن نیست. سال‌ها بعد هانری کربن از اینکه اندیشمندان ایرانی و مسلمان و به‌ویژه دانشگاهیان بتوانند حقیقت سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی و اهمیت آن و برگشت سکولاریزاسیون سیاسی اجتماعی به سکولاریزاسیون الهیاتی فلسفی را دریابند، اظهار تردید می‌کند (کربن، ۱۳۶۵: ۱۳۱ و ۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۹۰ و ۲۰۰؛ همو، ۱۳۹۱ (الف): ۱۰۴-۱۰۷). آیا این تردید، شامل علامه طباطبایی هم می‌شود؟ علامه طباطبایی، اندیشمندی اصیل و سنتی است و محورهای اصلی دیدگاه هانری کربن را دریافته است. پاسخ علامه طباطبایی نشان می‌دهد که وی در گفت‌وگوهای فی‌مابین مسلط و هوشمندانه ظاهر شده است و در عین تأیید کلی اهداف هانری کربن و نظرات او، از پذیرش درست نظرات و تحلیل‌های کربن خودداری کرده و دیدگاه‌های خود را ابراز داشته و در مواردی که لازم بوده با نظر و تحلیل کربن مخالفت کرده است. همچنین، علامه طباطبایی در آثار خود که پیش از این گفت‌وگوها و یا هم‌زمان با آنها نوشته است، به موضوع تحولات جهان غرب و تحولات جهان اسلام و مقایسه میان این دو گروه تحولات توجه داشته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۹۲-۱۳۳).

در این مقاله، نخست در چند مرحله تحلیل و دیدگاه هانری کربن درباره سکولاریزاسیون را ارائه می‌کنیم تا بدین ترتیب زمینه برای دریافت بهتر اهمیت و زمینه پرسش‌های او از علامه طباطبایی فراهم آید. سپس ایده کلی علامه طباطبایی و کلیت

تحلیل او از سکولاریزاسیون و پاسخ او به پرسش سکولاریزاسیون خواهد آمد. گفتنی است که در ارجاعات به حداقل اکتفا شده است. نظرات این دو اندیشمند را می‌توان به معمول آثار آنها ارجاع داد و حتی به یک‌معنا می‌توان این مقاله را درآمدی بر شناخت کلیت آثار کربن و علامه طباطبایی تلقی کرد؛ زیرا هر یک بازده و چارچوب کلی دیدگاه‌های خود را در این گفت‌وگوها ارائه می‌کنند.

دیدگاه کربن

درباره دیدگاه کربن چند نکته قابل توجه است؛ یکی اینکه اهمیت عالم مثال از نظر کربن در پیوند میان عالم عقول و عالم ماده است و التزام به تحلیل خاصی درباره عالم مثال را نمی‌توان متوجه او دانست. چنان‌که اثر او درباره ارض ملکوت (کربن، ۱۳۷۴) این مطلب را نشان می‌دهد. دیگر اینکه گرچه لائیسزاسیون با سکولاریزاسیون متفاوت است اما کربن به تقریب این دو را مترادف به کار می‌گیرد و در هر صورت مقصود دنیوی‌سازی و غیر روحانی‌سازی فکر و اندیشه و زندگی سیاسی اجتماعی است. برای دریافت بهتر و کامل‌تر اندیشه کربن، مطالعه آثار دیگر او به‌ویژه اسلام ایرانی توصیه می‌شود.

موضوع سکولاریزاسیون از اواخر دهه شصت در مجامع دانشگاهی و در دهه هفتاد در نشریات اندیشه‌ای ایران مطرح شد. در سال‌های هفتاد شمسی مقالاتی درباره سکولاریزاسیون در نشریه کیان به چاپ رسید. در این مقالات گفته می‌شد که فقه شیعه مانند هر نظام فکر و اندیشه‌ای فرآیند سکولارشدن را در پیش دارد یا آن را طی کرده است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۰ به بعد؛ یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۳: ۵۶ به بعد). این مقالات، ایده اولیه سکولاریزاسیون و سکولارشدن فقه شیعه را از دکتر طباطبایی گرفته بود. ایده سکولاریزاسیون را بعدها دکتر طباطبایی به‌طور خاصی در آثار خود پی‌گرفت (طباطبایی، جواد، ۱۳۸۲). چنان‌که برمی‌آید نخستین کسی که در ایران موضوع سکولاریزاسیون را مطرح کرد، هانری کربن بود.

دکتر طباطبایی که برخی آثار هانری کربن را ترجمه کرده است (کربن، ۱۳۶۵، همو، ۱۳۸۲، همو، ۱۳۸۸) ایده کربن درباره سکولاریزاسیون الهیاتی در مسیحیت را به شیوه خاصی بر فقه شیعه تطبیق داده و در توضیح سکولاریزاسیون فلسفی غرب و تطبیق آن بر تاریخ

ایران و فقه شیعه آثاری را منتشر ساخت (طباطبایی، جواد، ۱۳۸۱، همو، ۱۳۸۲). دکتر حجاریان نیز در مجموعه مقالاتی، ابعادی از سکولاریزاسیون در مسیحیت غربی به‌ویژه در مورد یواخیم فیوره‌ای و فقه شیعه را مطرح کرد (حجاریان، ۱۳۸۰: ۳۱ به بعد و ۷۰ به بعد؛ یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۳: ۵۱ به بعد و ۵۶ به بعد). هانری کربن از اواخر سال‌های سی در مذاکرات با علامه طباطبایی و سپس در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی در اوائل دهه چهل و سخنرانی‌هایی در دهه پنجاه موضوع سکولاریزاسیون را مطرح کرده است. متنی که از سوی شاگردان علامه طباطبایی منتشر شده است دو گروه از مذاکرات مربوط به سال‌های ۳۷ و ۳۸ را در بردارد و متأسفانه از این متن به دست نمی‌آید که آیا ملاقات و مذاکرات محدود به همین دوره‌ها بوده است یا مذاکراتی از گذشته و یا در آینده نیز اتفاق افتاده است. گذشته از این، مذاکرات مربوط به سال ۳۸ نیز داستانی شنیدنی و البته تأسف‌برانگیز دارد (طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، مقدمه خسروشاهی).

علامه طباطبایی، از منظر خویش، گزارشی از نخستین دیدارها با کربن را ارائه می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۹-۱۴). برخی از حاضران در این دیدارها نیز گزارشاتمی از منظر خود ارائه کرده‌اند (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۲ و ۴۳). به گزارش شایگان، هانری کربن از سال ۱۳۳۷ در ایران با علامه طباطبایی ملاقات داشته و در نخستین ملاقات از او درباره تأویل^۱ پرسش می‌کند (همان). از پرسش‌های کربن در این جلسات، موضوع تأویل، باطن قرآن، ولایت، امام‌شناسی و امام غایب در اندیشه شیعی است (همان: ۱۷۱-۱۸۴). کربن به تاریخ ۸ نوامبر ۱۹۶۰/۱۷ آبان ۱۳۳۹ یادداشتی به‌عنوان درآمد دور دوم گفت‌وگو با علامه طباطبایی می‌نویسد. این یادداشت را می‌توان چکیده پژوهش کربن درباره اسلام ایرانی (کربن، ۱۳۹۱ الف)، همو، ۱۳۹۱ (ب)، همو، ۱۳۹۴) به‌شمار آورد. در این یادداشت، موضوعاتی به قرار ذیل بیان می‌شود: ایده یاری‌جستن از معنویت اسلام برای تقویت معنویت انسانی در جهان متجدد؛ انتقاد از به‌کارگیری مفاهیمی چون «حلول» و «عصری‌بودن» در جهان اسلام؛ یادکردن از امام‌شناسی شیعه^۲؛ ترجیح مفاهیم تجلی و ظهور بر نظریه حلول در مسیحیت

1. Hermenétique

2. L'imamologie shiite

رسمی (از نظر کربن عقیده حلول در بحران معنوی غرب دخیل است: «مردم مغرب زمین، مسیحیت را رها کرده‌اند»؛ زیرا به سوی «حلول معنوی که به تجلی بسیار نزدیک است» نرفته‌اند. زیرا «روش صواب برای تصور رابطه بین خدا و انسان» را در اختیار نداشتند. کربن، فریاد نیچه که خدا مرده است را «نتیجه اعتقاد به حلول» کلیسایی و اتحاد اقاویم انسان و الوهیت معرفی می‌کند؛ بحث از زمان و معنی زمان و تاریخ و مکتب اصالت تاریخ (که معتقد است تمام فلسفه و الهیات را باید به وسیله لحظه‌ای که در تقویم تاریخ، ظهور کرده است، بیان نمود)؛ و مکتب اصالت اجتماعات (که «تمام فلسفه را به وسیله ساختمان اجتماعی» که فلسفه در دامن آن به وجود است، بیان می‌کند)؛ تحقیق درباره مفهوم زمان و تفاوت میان زمان انفسی و زمان آفاقی (کربن با این تفکیک، می‌خواهد با سفسطه «در یک سطح قراردادن ترقی و سنت دینی»، مقابله کند. پاسخ کربن به مشکله نسبت ترقی و سنت دینی، زمان انفسی است. کربن، در مجموع پاسخی معنوی برای ترقی و تاریخی‌گری دارد).

سکولاریزاسیون الهیاتی و فلسفی

روایت اجمالی

بنابر تحلیلی که کربن ارائه می‌کند، هم‌جنس دانستن لاهوت و ناسوت در کلیسای کاتولیک، به شکل‌گیری سلسله مراتب سازمانی برای کلیسا، یعنی پاپ و اسقف‌ها انجامید و دین، برای کلیسا، اراده معطوف به قدرت گردید و رؤسای کلیسا مقام آسمانی یافتند «و روح افراد را در قدرت خود محبوس ساختند». از نظر کربن، جوامع دیکتاتوری غرب تحت حکومت‌های نازیسم، فاشیسم و سوسیالیسم، تداوم تشکیلات کلیسا و جنبه سکولار آن می‌باشند. در این حکومت‌ها، حلول الوهی به حلول اجتماعی تبدیل شده است. بدین ترتیب، خطر مرگ خداوند و دوری از رحمت الهی از عدم تمایز میان دین و جامعه و یکی دانستن آن‌ها به وجود می‌آید، نه از افتراق میان دین و جامعه. به بیان دیگر از نظر کربن، خطر مرگ خداوند ناشی از سکولاریزاسیون الهیاتی است و نه سکولاریزاسیون نهادی. سکولاریزاسیون نهادی مانع سکولاریزاسیون دینی است.

در مقابل، تحول الهیاتی مسیحیت غربی، امام‌شناسی تشیع از جنس حلول یا لادری‌گری یا وحدت‌بینی انتزاعی نبوده و صراط مستقیم میان تشبیه و تعطیل است. مفهوم غیبت، در امام‌شناسی تشیع، اساس سازمان جامعه اسلامی و پایگاه معنوی و درمان سموم سوسیالیزاسیون و ماتریالیزاسیون و سکولاریزاسیون است. امام زمان، به منزله یک دستورالعمل باطنی و معنوی است و رابطه خصوصی ارواح با امام غایب، درمان ایجاد اغتشاش در حقیقت دین است. از نظر کربن، حیثیت امام و اقرار به وجود او، مانند اصالت حیات وی، منحصرأ معنوی است. بدین ترتیب، معنویت اسلام، تنها با تشیع قابل حیات و دوام و تقویت است. این معنویت در برابر هر گونه تحول و تغییری که جوامع اسلامی دستخوش آن باشند، استقامت خواهد کرد (ر.ک: کربن، ۱۳۸۰: ۳۴۶-۳۵۷؛ همو، ۱۳۹۱ (الف)).

روایت تفصیلی

کربن، مفاهیم و موضوعات یادشده را در دیگر آثار خود از جمله تاریخ فلسفه اسلامی (مقدمه اثر تاریخ نوامبر ۱۹۶۲/آبان و آذر ۱۳۴۱ را بر خود دارد) (کربن، ۱۳۸۰: ۹) و اسلام ایرانی (مقدمه اثر تاریخ فوریه ۱۹۷۱/بهمن و اسفند ۱۳۴۹ را بر خود دارد) (کربن، ۱۳۹۱ (الف): ۵۹) به گونه‌ای مبسوط پی گرفته و توضیح می‌دهد. از نظر وی، در مغرب زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات» مبتنی بر سکولاریزاسیونی^۱ بود که در اسلام، تصویری از آن وجود ندارد؛ زیرا در اسلام، کلیسا وجود ندارد (کربن، ۱۳۸۰: ۴).

تأویل: مسیحیت و اسلام، هر دو، دارای کتاب مقدس هستند. وجود کتاب مقدس، در مسیحیت و اسلام، وضعیت همسانی برای تأویل ایجاد کرده است. در مسیحیت و اسلام، به علت تفاوت شرایط، شیوه رویکرد به معنای حقیقی کتاب مقدس متفاوت است. از نخستین تفاوت‌ها، فقدان کلیسا در اسلام است. در مسیحیت، مرجعیت شرعی کلیسا، جانشین الهام پیامبرانه و جانشین آزادی تأویل معنوی شد؛ گرچه تأویل معنوی در تشکلهای معنوی حاشیه‌ای کلیساها تداوم پیدا کرد (همان: ۱۲ - ۱۳). این در حالی است که دست‌یافتن به حقیقت نیازمند مرشد و راهنما است نه این که حقیقت توسط یک مرجع شرعی مانند کلیسا

1. Secularisation

به‌مثابه احکام شرعی بیان شود. به علت همین نیاز به مرشد و راهنما است که اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبرشناسی است. این پیامبرشناسی در یک امام‌شناسی بسط پیدا می‌کند. در ارتباط با تأویل؛ کارکرد امام‌شناسی، تداوم و حفظ معنای معنوی و حسی الهی یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام، دستخوش همان فرایندی می‌شد یا می‌شود که در مسیحیت، نظام‌های کلامی را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت کلامی را به مهدویت اجتماعی و به امری لائیک تبدیل کرد (همان: ۱۵، ۱۹، ۴۲ - ۴۳).

امام‌شناسی: باید شخصی وجود داشته باشد که وارث معنوی و برخوردار از الهام الهی است و بر ظاهر و باطن کتاب مقدس، آگاه است - یعنی امام معصوم - تا او معنای حقیقی کتاب مقدس را به دیگران تعلیم دهد (همان: ۷۰). تعلیم امام با مرجعیت کلیسا در مسیحیت قابل مقایسه نیست. امام، ولی الهام‌یافته از سوی خداست و تعلیم او مربوط به حقایق و باطن است (همان: ۱۹). معنای باطنی وحی، به امامان تعلیم داده شده است و آنان، تعلیم خود را در اختیار کسانی که توانایی دریافت آن را دارند، قرار داده‌اند (همان: ۷۲).

حکمت نبوی شیعه، در امام‌شناسی آن، قابل دریافت است. حکمت نبوی شیعه، به‌طور اساسی، حکمتی معاداندیش است. خطوط اساسی این حکمت نبوی یا امام‌شناسی را می‌توان در دو بحث باطن و ولایت پیدا کرد (همان: ۴۳). درباره باطن باید دید که آیا دیانت اسلام محدود به تفسیر ظاهری و فقهی است؟ یا اینکه ظاهر دیانت اسلام، ظاهر یک باطن است؟ در صورت اخیر، معنای ظاهر و رفتار عملی دگرگون خواهد شد؛ زیرا حکم شریعت، جز در رابطه با حقیقت، معنایی پیدا نمی‌کند (مقایسه کنید با صدرالمألهین، ۱۳۸۶: ۴۳۵ و ۴۳۶). این حقیقت، همان معنای باطنی وحی الهی است. این معنای باطنی را جز از طریق علم برگرفته از امامان نمی‌توان منتقل کرد. هر یک از امامان با انتقال معنای باطنی وحی به پیروان خود، قیّم قرآن (مقایسه کنید با سهروردی، ۲۵۳۵: ۱۱، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸) محسوب می‌شود. امام‌شناسی که روشن‌ترین بیان آن همان ولایت است، مکمل ضروری پیامبرشناسی است (کربن، ۱۳۸۰: ۴۳ و ۴۴). معنای ولایت، شامل دو مفهوم معرفت و محبت است. هر یک از مریدان، تحت ارشاد امامان، با دوستی خالصانه نسبت به امامان، به معرفت نفس نایل آمده و سهمی از ولایت پیدا می‌کند. بنابراین معنای ولایت، راهنمایی امامان به حقیقت شریعت

است. معرفت به حقیقت شریعت، معرفتی نجات‌دهنده است (همان: ۴۴ و ۴۵).

باطن: کانون دین اسلام، واقعیت وراء تاریخ و معنای آن فراتاریخی است. آن حادثه آغازین که پیش از تاریخ، اتفاق افتاد، همان پرسش خدا از ارواح انسانی است که پیش از خلق جهان خاکی وجود داشتند (اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف؛ همان: ۱۳، ۱۴). اندیشه فلسفی اسلام، با مشکلات ناشی از «وجدان تاریخی» هگلی، سروکار ندارد و در اندیشه فلسفی اسلام حرکت مضاعفی وجود دارد که حرکت از مبدأ و معاد در ساحت طولی نامیده می‌شود. وجه مشخصه اهل ظاهر، نفی همین افق‌های طولی است (همان: ۱۶). ظاهر بدون باطن، به معنای مثله کردن اسلام است. وقتی ولایت از امام‌شناسی جدا شود، ارتباط دو قطب شریعت و حقیقت از هم خواهد گسست و در نتیجه اسلام ظاهری و تفسیر صرفاً شرعی اسلام تقویت خواهد شد. در همین جاست که لائیسزاسیون^۱ و اجتماعی‌شدن^۲ اسلام رخ می‌دهد (همان: ۴۵، ۷۷).

تفکیک میان الهیات و فلسفه در مغرب زمین به حکمت مدرسی لاتینی باز می‌گردد. این تفکیک، نخستین نشانه لائیسزاسیون متافیزیکی^۳ است. نتیجه لائیسزاسیون متافیزیکی، اعتقاد به ثنویت علم و ایمان است که در نهایت به اندیشه حقیقت دو گانه انجامید (همان: ۱۷ و ۲۸). نظریه «حقیقت دو گانه»^۴ فرآورده مکتب ابن‌رشد لاتینی سیاسی^۵ است (همان: ۳۴۷). فلسفه، مکتب ابن‌رشد لاتینی سیاسی را که سلاح کلیسا بود، بر ضد کلیسا به کار گرفت و به پیکار علیه مرجعیت دینی کلیسا برخاست (همان: ۳۵۳).

عقل فعال: از منظر ابن‌سینا؛ فرد از طریق عقل فعال و بدون واسطه با عالم الهی رابطه داشت. در تحولات بعدی الهیاتی، این رابطه که بدون واسطه زمینی، استقلال فردیت معنوی را تثبیت می‌کرد، از میان رفت و مرجعیت کلیسا، جانشین فردیت معنوی شد و به امری اجتماعی تبدیل گردید. با انکار فردیت و آزادی معنوی، طغیان‌های روح و

-
1. Laicisation
 2. Socialisation
 3. Laicisation metaphysique
 4. Double Verite
 5. Averroisme Politique Latin

نفس با مرجعیت کلیسا به پیکار برخاست. وقتی ضابطه دینی، به امری اجتماعی تبدیل شد، از دینی بودن باز ایستاد و از تجسد الهی، به تجسد اجتماعی میل کرد (همان: ۳۴۷، ۳۵۲ - ۳۵۳).

اصالت تاریخت: کربن در دو سخنرانی، با عنوان «معنای فلسفه تطبیقی چیست؟» که در دسامبر ۱۹۷۴/ آذر - دی ۱۳۵۳ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ایراد شده است و «تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد» که در ۱۵ سپتامبر ۱۹۷۶/ ۲۴ شهریور ۱۳۵۳ در انجمن حکمت و فلسفه ایراد شده است، از ماجرای غم‌انگیز اصالت تاریخت هگلی یاد می‌کند که در آن، تاریخ به دلیل عدم توجه به معاد^۱ و انجام بی‌معنا شده است. کربن می‌پرسد: مفهوم روح مطلق هگلی از کجا پیدا شد؟ و برای پاسخ، ما را به بازگشت به سرچشمه‌های الهیاتی که منظومه‌های ایدئولوژیکی و اجتماعی - سیاسی غربی در سده نوزدهم فرآورده‌های فرعی و سکولار شده آن هستند، فرا می‌خواند؛ زیرا از نظر کربن، ایدئولوژی اجتماعی - سیاسی مغرب زمین از عرفی و دنیوی شدن منظومه‌های الهی پیشین فراهم آمده‌اند و علوم فلسفی و الهی، دست کم یکی از کلیدهای اصلی وضعیت کنونی را به دست می‌دهد. آنچه در مغرب زمین به ایدئولوژی سکولار تبدیل شد، در مشرق زمین وجود ندارد (کربن، ۱۳۶۵: ۲۴ - ۲۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۵۴ - ۵۵).

کربن بر اصالت تاریخت نقدهایی وارد می‌آورد از جمله این که: حوادثی وجود دارند که با ضوابط حوادث تجربی قابل سنجش نیستند. این حوادث، حوادثی در آسمان یا ملکوت‌اند و از جمله به عهد الست (اشاره به آیه ۱۷۲ سوره اعراف) استناد می‌کند. ارجاع این حوادث به تاریخ درونی انسان یا عالم مثال، مستلزم کشف محجوب است. منظور از کشف محجوب این است که اجازه دهیم تا آنچه پنهان است، خود را پدیدار سازد. این همان تأویل است (کربن، ۱۳۶۵: ۳۰-۳۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۵).

عالم مثال: در جهان‌شناسی سنتی، فیلسوفان سه عالم را از یکدیگر تمیز می‌دادند: جبروت یا عالم عقول، ملکوت یا عالم نفوس و مُلکک یا جهان امور مشهود. همه فیلسوفان، از سهروردی تا ملاصدرا، عالم میانی یا عالم مثال را عالمی می‌دانند که رؤیاهای پیامبران و

1. Eschaton

عارفان و داستان‌های آنان و حوادث مربوط به معاد در آن اتفاق می‌افتند. بدون این عالم میانی، فلسفه معاد ممکن نخواهد شد. در واقع حوادث تاریخ معنوی^۱، به دلیل این که از داده‌های تاریخ تجربی فراتر می‌رود و فراتاریخی است، بایستی در مرتبه عالم میانی فهمیده شود. واقعیت‌های مثالی این عالم میانی به مثابه نمونه‌هایی از عالم معقولات آشکار می‌شود. فیلسوف می‌داند که آنچه او به عنوان مُثُل مشاهده می‌کند، همان است که بر پیامبر در صور خیالی و حوادثی در رؤیا آشکار شده است. جهان‌شناسی ابن‌رشد، نابودی عالم مثال را به دنبال داشت. از این پس، میان فیلسوف و پیامبر، در مرتبه عالم مثال، همدلی صورت نخواهد گرفت. عالم عقول، که به عقلانیت محض^۲ میل می‌کند، و عالم داده‌های تجربی، بدون عالم مثال که بتواند یکی را به رمز دیگری تبدیل کند، رودرروی یکدیگر قرار خواهند گرفت. از آنجایی که نمی‌توان از داده‌های وحی نبوی، توجیه عقلی ارائه کرد، میان قشریت غیرقابل دفاع از یک سو و توضیح مبتنی بر استعاره و تحقق در عالم مثال از سوی دیگر، انتخابی وجود نخواهد داشت و حقیقت عقلی و حقیقت وحی شده، فلسفه و الهیات، در پیکاری بی‌سرانجام رودرروی یکدیگر قرار خواهند گرفت (کربن، ۱۳۶۵: ۱۲۲-۱۲۵؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۸۲).

ایدئولوژی: کربن، سوگ‌مندانه اظهار می‌کند که از زمانی که تاریخ شریعت مسیحی در مسیر شریعت پولس و تجسد الهی افتاد، پیامبرشناسی دیگر اساسی نبود. دوردست‌هایی که در ورای جهان و فراتر از مرتبه فرشته - روح‌القدس انسانیت قرار دارد، مستلزم مفاهیمی مانند «کنز مخفی»، «وجود اعلی» و «خدایی ناپیدا در ورای وجود» است که فقط الهیات تنزیهی می‌تواند به درک آن نایل آید. علت اساسی وجود فرشته‌شناسی در نزد حکمای عرفانی یا امام‌شناسی فلسفی در نزد اندیشمندان شیعی، همین الهیات تنزیهی است؛ زیرا که فرشته‌شناسی و الهیات تنزیهی هر یک دارای مظهریتی است که خدای آشکار مسیحی در آن جایی ندارد. فرآیند معرفتی میان فرشته - روح‌القدس و نفوس انسانی، تاریخ قدسی را به وجود می‌آورد. وقتی «شخص خدا» جانشین فرشته - روح‌القدس نوع انسانی می‌شود، راه

1. hiero-histoire

2. rationalite pure

به سوی فرآیند سکولاریزاسیون هموار شده و مراتب تجلی و کنز مخفی از میان برداشته می‌شود. آنچه تاریخ نجات‌بخشی فرشته نوع انسانی بود، اینک به تاریخ‌خدایی تبدیل خواهد شد که با پیشرفت آگاهی انسانی، به خود، آگاهی پیدا خواهد کرد. خدا در اعمال آگاهی انسانی به خود می‌اندیشد و تاریخ آگاهی انسانی، جنبه‌خدایی پیدا کرده است. در واقع، خدا از زمانی که آگاهی انسانی به این نکته پی برده که آگاهی انسانی همان «خداست»، «مرده» است و الهیات فقط می‌تواند جای خود را به جامعه‌شناسی دهد و اگر روزگاری فلسفه، خدمتگزار الهیات بود، اینک خدمت‌گزار جامعه‌شناسی است؛ زیرا تجسد الهی به تجسد اجتماعی تبدیل شده است. ایدئولوژی جانشین معنویت می‌شود و هیچ مانعی از توتالیتزشدن ایدئولوژی وجود ندارد (کربن، ۱۳۶۵: ۱۲۹-۱۳۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۸۸-۱۹۰).

معنای سکولاریزاسیون، تعلیق یا احاله امر معنوی به امر سکولار و دنیوی و امر قدسی به امر ناقدسی^۱ است. فرآیند سکولاریزاسیون، کوشش در مشاهده امور، تنها در سطح تاریخ ظاهری است و نه مشاهده میان زمین و آسمان و عالم مثال. نیاستی سکولاریزاسیون مابعدالطبیعی را با سکولاریزاسیون نهادها اشتباه کرد؛ زیرا که قدسی شدن نهادها می‌تواند نشانگر سکولاریزاسیون مابعدالطبیعی باشد. این، یک نشانه است. کربن اظهار تردید می‌کند که دانشگاهیان جوان آسیا و آفریقا که امروزه به فراوانی از سکولاریزاسیون سخن می‌گویند، به‌درستی بدانند که از چه سخن می‌گویند و بحث بر سر چیست (کربن، ۱۳۶۵: ۱۳۱ و ۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۹۰ و ۲۰۰). تأکید بر درک امور قدسی بایستی در میان زمین و آسمان (یعنی عالم مثال) انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه‌های تجسد‌گرایانه اراده معطوف به قدرت در امان باشد. در نهایت، سکولاریزاسیون استنکاف از مشاهده امور قدسی «در میان زمین و آسمان» است تا احکام جهان ناسوت بر آن‌ها اطلاق شود (همان: ۱۳۸).

بدین ترتیب از نظر کربن؛ سکولاریزاسیون به‌عنوان یک فرایند تام که همه شئون زندگی متجدد غربی را در بر گرفته است، از سکولاریزاسیون فلسفی ناشی می‌شود که، به

1. Profane

نوبه خود، نتیجه سکولاریزاسیونی الهیاتی است. این سکولاریزاسیون الهیاتی، در نتیجه مکتب ابن‌رشدی لاتینی و سپس مکتب ابن‌رشدی سیاسی پدید آمد و البته متقدّم بر آن در اعتقاداتی چون حلول خدا در مسیح و سپس تجسد مسیح در کلیسا و مرجعیت کلیسا برای تأویل کتاب مقدس سابقه داشته است. با فرایند سکولاریزاسیون الهیاتی، عالم مثال که محل تحقق تأویل کتاب مقدس بود، حذف شد و به‌دنبال آن فردیت معنوی و آزادی تأویل نیز، با نادیده گرفتن عقل فعال و جایگزینی مرجعیت کلیسا به جای فرشته شخصی فرد انسانی و آزادی معنوی او برای تأویل، انکار شد. بعدها، این سکولاریزاسیون الهیاتی، بر علیه خود کلیسا به کار گرفته شد و به سکولاریزاسیون فلسفی نیز منجر شد. از آنجا که کربن، خاستگاه سکولاریزاسیون را الهیاتی فلسفی می‌داند، پاسخ خود کربن به پرسش سکولاریزاسیون، پاسخی الهیاتی و فلسفی است. از همین‌رو، برای یاری فکری و معنوی به جهان اسلام و اندیشمندان سنتی آن، به‌ویژه علامه طباطبایی، مراجعه می‌کنند. کربن، خود از سه فرایند سکولار کردن امور و مفاهیم قدسی و سپس قدسی کردن امور و مفاهیم سکولار و سکولاریزاسیون نهادی یاد می‌کند و این سومی را چاره، دست‌کم، اولی و یا حتی دومی می‌شمارد. خلاصه‌ای از تحلیل کربن از سکولاریزاسیون، در مسیحیت و اسلام، را در نمودارهای ذیل می‌توان مشاهده کرد:

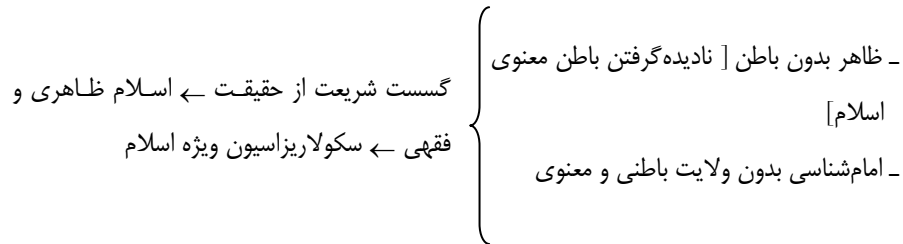
سکولاریزاسیون در مسیحیت

حلول خدا در مسیح و تجسد مسیح در کلیسا ← مرجعیت کلیسا در تأویل کتاب مقدس + جهان‌شناسی ابن‌رشد ← نابودی عالم مثال ← جداسازی عالم عقول از عالم محسوس ← دوگانگی فلسفه و الهیات ← سکولاریزاسیون مسیحیت ← تبدیل نظام‌های کلامی به ایدئولوژی‌های توتالیتر اجتماعی: حلول خدا در انسان و تبدیل شدن تجسد الهی به تجسد اجتماعی ← مرگ خدا [در مسیحیت غربی حلولی]

فرایند ناسکولار تاویل در اسلام

تأویل کتاب مقدس [: حقیقت کتاب مقدس و باطن آن] توسط پیامبر و امام ← اسلام معنوی ← فردیت و آزادی معنوی

فرایند احتمالی سکولاریزاسیون در اسلام:



پرسش‌های کرین

کرین، ناظر به تحلیلی که از سکولاریزاسیون دارد، پرسش‌های ذیل را برای علامه طباطبایی مطرح می‌کند: آیا مذهب تشیع امامیه بشارت و حقیقتی برای نجات امروزی جهان بشریت دارد یا خیر؟ یعنی معنویت تشیع که در مفاهیم امام‌شناسی و تجلی و امام زمان و غیبت موجود است، می‌تواند مشکله سکولاریزاسیون معنوی و دینی را در غرب چاره کند یا نه؟ (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۸۴ و کرین، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۹). بدین ترتیب پرسش‌های کرین، ناظر به سکولاریزاسیون الهیاتی است و نه سکولاریزاسیون نهادی؛ زیرا سکولاریزاسیون نهادی را مانع سکولاریزاسیون الهیاتی می‌انگارد.

پاسخ علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، به تناسب موضوعات و پرسش‌هایی که کرین مطرح می‌کند، نظرات و پاسخ‌های خود را ارائه می‌کند. پُراهمیت است که علامه طباطبایی در این گفت‌وگوها همان مطالبی را که در آثار منطقی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، در دهه‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰ بیان داشته است (به ویژه نک: طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، ج اول تا پنجم)، اظهار می‌دارد و تنها در موارد اندکی مانند تطبیق موضوع حلول در الهیات مسیحی به حلول در خلافت از تعبیرات کرین استفاده می‌کند. در هر صورت، اجمالی از مباحثی که علامه طباطبایی در

این گفت‌وگوها عرضه می‌دارد به قرار ذیل است:

الف) آسیب‌شناسی تاریخ اسلام

نظریه «جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت» و الغای ولایت: شیعه، عامل اصلی جریان حوادث و وقایع داخلی اجتماع اسلامی را موضوع الغای ولایت می‌یابد. موضوع الغای ولایت از نظریه «جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت» سرچشمه گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷). این عقیده، آثاری داشت از جمله ولایت و حکومت اسلامی به دست ناهلان افتاد و مسلمانان از مرجعیت علمی اهل بیت ۷ محروم شدند (همان: ۳۱). شیعیان، احساس می‌کردند که پایمال کردن نص صریح ولایت و تمسک به مسأله «صلاح مسلمین»، که در صدر اسلام صورت گرفت، از این عقیده سرچشمه می‌گیرد که احکام و قوانین ثابت اسلام، که به نص قرآن قابل نسخ نیست، تابع مصالحی است که با اختلاف شرایط و عوامل، اختلاف پیدا می‌کند (همان: ۲۱).

فرسودگی سازمان اجتماعی: در ادامه، علامه طباطبایی، تاریخ اندیشه و دانش‌های اسلامی را بیان می‌دارد و از جمله درباره علم حدیث می‌گوید: حدیث، تحت تأثیر عوامل و شرایطی، تاریخ اسلام را از مجرای حقیقی خود منحرف کرد و به مجرای دیگری انداخت و روح زنده یک آیین الهی را از آن گرفت و سنت یک سازمان عادی اجتماعی را به آن داد. این سازمان عادی اجتماعی مانند سایر حکومت‌ها و رژیم‌های اجتماعی، بر اساس قوانین طبیعی، در مسیر زندگی خود، زمان طفولیت و جوانی و کهولت را گذرانیده و امروزه با فرارسیدن روزگار پیری، کهنه و فرسوده گردیده و تدریجاً جای خود را به رژیم‌های اروپایی تحویل می‌دهد (همان: ۳۵؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۵: ۲۵۴-۲۸۳ و همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۶۷-۱۶۹؛ ج ۲: ۳۰۶).

ب) راه‌حل‌ها

تفکر اجتماعی: از مهم‌ترین دستورات اجتماعی اسلام، که در میان مسلمانان تعطیل شد، «تفکر اجتماعی» بود که قرآن دستور به وجود آوردن و نگهداشتن آن داده (آل عمران: ۹۹، نساء: ۶۳، انعام: ۱۶۱ و روم: ۳۱) و نبی اکرم ﷺ در دعوت و توصیه به آن، هیچ فروگذار

نمی‌کرد. مسلمانان، موظف بودند که در هر نظریه‌ای که با کتاب و سنت، تماس داشته باشد، فکر اجتماعی کرده و از بروز اختلاف نظر جلوگیری نمایند، ولی با رحلت پیغمبر اکرم و بروز اختلافات، این رویه متروک شد و اختلاف نظر در همه شئون اسلامی، پیش آمد و هر کس راه جداگانه‌ای اتخاذ کرد و به زندگانی فردی متمایل گشت و بدین ترتیب در میان مسلمانان اختلافات ریشه‌دار، از جمله در مسایل کلامی، پیدا شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۴). همه اختلافات مذهبی در میان مسلمانان، جوانه‌هایی است که از ریشه اختلافات و اختلال نظم دینی در صدر اسلام روییده و همه به یک اصل برمی‌گردند و آن نادیده گرفتن دستوری از دستورات قرآن می‌باشد که به موجب آن، مسلمانان موظف بودند که تفکر اجتماعی کرده و وحدت کلمه را در فکر و اعتقاد حفظ نمایند (همان: ۵۵ و ۸۴، همو، بی‌تا، ج ۵: ۲۵۴-۲۸۳ و ج ۴: ۱۰۵ و ۱۳۰). «تفکر اجتماعی» دست کم از سال‌های ۳۰ در آثار علامه طباطبایی مطرح و بر مبانی فلسفی و مباحث تفسیری وی بنا شده است و به‌طور خلاصه روشی برای فهم حقایق دینی پیش می‌نهد که همانا تفکر و تدبر و اجتهاد اجتماعی و آزادی عقیده (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲۹-۱۳۱) است. نادیده گرفتن همین امر، چنان تاریخی را برای جوامع اسلامی رقم زد و اعتماد به نفس را از مسلمانان گرفت و خودباختگی در مقابل بیگانگان را نتیجه داد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۳). علامه طباطبایی، با طرح موضوع «تفکر اجتماعی» به بخشی از نظریه‌ها و مبانی خود اشاره دارد که براساس آن‌ها، ظهور دین را امری اجتماعی معرفی می‌کند؛ مخاطب خطابات دینی را اجتماع می‌داند؛ فهم دین را برعهده اجتماع می‌گذارد. بنا بر تحلیل وی، آن چیزی که به‌طور مستقیم از دین ناشی می‌شود، اجتماع است. اجتماع مبتنی بر متن دینی یا همان اجتماع دینی، همان‌گونه که امور اجتماعی خود را سامان داده و نیازهای اجتماعی خود را برطرف می‌گرداند، براساس اصول و مبانی دینی، حکومتی را پدید می‌آورد.

امام‌شناسی و باطن قرآن: علامه طباطبایی درباره این دو موضوع اظهار می‌دارد که:

انسان با ساختمان جسمانی خود در یک جهان جسمانی محسوس و تحت سیطره طبیعت زندگی می‌کند. همه اجزای این جهان جسمانی، و از جمله انسان، رو به انقراض می‌روند. در عین حال، جهان و انسان پس از انقراض، دوباره به زندگی برگشته و انسان در این نشأ دوم، طبق عقایدی که در زندگی اول داشته و اعمالی که پیش از مرگ

انجام داده، زندگی سعادت‌مندانه یا شقاوت‌مندانه‌ای خواهد داشت. از این جهت، او باید برنامه زندگی خود را مطابق وحی آسمانی قرار داده تا سعادت زندگی این جهان و آن جهان را تأمین کند.

نظام جاری در عالم طبیعت از یک عالم (یا عوالم) معنوی فوق این عالم سرچشمه می‌گیرد (نک: طباطبایی، بی تا، ج ۱۲: ۱۳۸-۱۴۷). نظام اعتقاد و عمل که اسلام برای بشریت تنظیم کرده، از یک سلسله مقامات معنوی سرچشمه می‌گیرد که انسان در باطن امر با عبودیت و اخلاص خود در آن‌ها سیر می‌کند و پس از برداشته شدن پرده غفلت در این نشأه یا پس از مرگ، آن‌ها را مشاهده خواهد کرد. به این معنی که یک واقعیت نورانی زنده‌ای است که به عالم انسانی احاطه داشته و انسان را به وسیله اعتقاد حق و عمل صالح، به سوی خود، هدایت می‌کند و او واسطه میان خدا و خلق است و انسان را رهبری و به خدا نزدیک می‌کند. این حقیقت زنده و نورانیت معنوی پیوسته از میان افراد انسان، حاملی دارد که به رهبری حقیقی و معنوی مردم قیام می‌کند. این فرد در عُرفِ قرآن و حدیث، «امام» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶۰-۶۲). از این بیان روشن می‌شود که آنچه از باطن قرآن مربوط به عالم انسانی است، همان حقایق درجات قرب و مقامات ولایت است که مراتب نورانیت امام است و شناخت باطن قرآن مستلزم شناسایی مقام نورانیت و شخصیت معنوی امام است (همان: ۶۲؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۰).

امام غایب

علامه طباطبایی، درباره اعتقاد به امام غایب می‌گوید: روشی که اسلام برای تأمین سعادت واقعی بشر تعیین کرده، طوری است که بدون اعتقاد به ظهور مهدی، نمی‌تواند اثر واقعی کامل خود را ببخشد. اعتقاد به ظهور مهدی مانند اعتقاد به وقوع قیامت، نگهبان داخلی برای حفاظت از حیات درونی پیروان اسلام است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۲). در سیر همین زندگی اجتماعی انسان، روزی فراخواهد رسید که سعادت کامل اجتماعی انسان را تضمین کرده و در آن روز، عموم افراد در سایه واقع‌بینی و حق‌پرستی، سعادت واقعی خود را به دست می‌آورند (همان: ۷۴).

معادشناسی

بر اساس بیان قرآن کریم، حیات انسان، حیاتی بی‌نهایت است و انسان مانند سایر موجودات جهان، به سوی خدا برگشته و برای همیشه، زندگی توأم با سعادت و یا شقاوت خواهد داشت. این زندگی دوم، ارتباط کامل با زندگی اول (زندگی دنیوی) داشته و خوبی و بدی اعمال این جهان گذران، در سعادت و شقاوت حیات آن جهان بی‌پایان، مؤثر است. بنابراین، زندگی این نشأه باید به نحوی تنظیم شود که سعادت همیشگی آن نشأه را تأمین و تضمین کند. یعنی انسان قوانین و مقرراتی، که قابل تطبیق با سعادت آن نشأه باشد را در هر دو حال انفراد و اجتماع رعایت کند تا به وسیله عمل به آن‌ها، حیات معنوی کسب کرده و برای روز پسین ذخیره کند. این حیات معنوی (به دلالت دو آیه شریفه «یا ایها الدّین آمنوا استجیبوا لله و للرسول إذا دعاکم لما یحکم» (انفال: ۲۴) و «أو من کان میثاً فأحییناه و جعلنا له نُوراً یمشی به فی الناس» (انعام: ۱۲۲)) از نظر قرآن یک واقعیت زنده بوده و از قبیل مقامات و موقعیت‌های پنداری و قراردادی اجتماعی مانند ریاست و مالکیت و فرمان‌فرمایی و نظایر آن‌ها نیست (همان: ۸۵-۸۸ و ۱۵۱-۱۵۲).

نبوت و ولایت

نبوت، واقعیتی است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را به مردم می‌رساند. ولایت، واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده‌های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین که دست‌آورد نبوت است، ظاهر ولایت، و ولایت، باطن نبوت می‌باشد. در ثبوت صراط ولایت که در آن، انسان مراتب کمال باطنی خود را طی کرده و در موقف قرب الهی جایگزین می‌شود، تردیدی نیست؛ زیرا ظواهر اعمال دینی بدون یک واقعیت باطنی و زندگی معنوی تصور ندارد و دستگاه آفرینش که برای انسان، ظواهر دینی را تهیه کرده و او را به سوی آن دعوت می‌کند، ضرورتاً ناظر به این واقعیت باطنی است که نسبت به ظواهر دینی به منزله روح است. کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در قرآن، امام نامیده می‌شود (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

ثابت و متغیر در احکام

علامه طباطبایی، به تناسب موضوع احکام اسلام برای سعادت زندگی اجتماعی انسان، به موضوع ثابت و متغیر در احکام می‌پردازد و اظهار می‌دارد که: ممکن است تصور شود که طرح اصلاحی اسلام ثابت است در حالی که جوامع انسانی پیوسته در تغییر بوده و هرگز نمی‌توان یک طرح دائمی برای اصلاح جامعه مقرر کرد. بنابراین طرح اسلام پس از چهارده قرن، دیگر با دنیای امروز قابل انطباق نیست. پاسخ این است که: اسلام قوانین ثابتی دارد و جامعه انسانی نیز تحول دارد اما نه هر حکم مقررری که در جامعه اسلامی اجرا می‌شود غیرقابل تغییر و غیرقابل انطباق با جامعه متغیر است و نه جامعه انسانی از هر جهت و در همه شئون، متغیر و متحول است (همان: ۷۹، ۸۰؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۵۷ به بعد و ص ۱۶۴ به بعد و همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۱۷-۱۲۰). اسلام به ولی امر مسلمانان اختیار داده که به حسب تحول اوضاع دنیا، در امور مربوط به جامعه اسلامی، با حفظ حدود شرع و احکام الهی تصمیمات مناسبی گرفته و فرامینی را صادر و اجرا کند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۸۲). علامه طباطبایی، با التفاتی که به موضوع ثابت و متغیر و تأثیر آن در زیر سؤال بردن احکام اسلام دارد، متعرض همین موضوع می‌شود. از نظر وی، احکام جاری در جامعه اسلامی دو گونه است: احکام شرعی که ناظر به ویژگی‌های ثابت زندگی انسان است و احکام متغیر حکومتی که ناظر به ویژگی‌های متغیر زندگی انسان است. گرچه در خود احکام شرعی نیز به ترتیب خاصی، انعطاف‌پذیری لازم در نظر گرفته شده است. با توجه به موضوع تفکر اجتماعی، که علامه طباطبایی در همین مجموعه گفت‌وگوها نیز به آن اشاره کرده است، احکام متغیر با لحاظ مصلحت مسلمانان و با مراجعه به شورای مسلمانان، وضع می‌شود.

حلول یا تجلی و ظهور

علامه طباطبایی به موضوع الهیات تنزیهی و نفی حلول می‌پردازد و می‌گوید: برای این که عامه مردم با افکار ساده خود، حقایقی چون خداشناسی و معادشناسی را سوء تعبیر نمایند و قیومت حقیقی لاهوت را نسبت به این عالم به شکل حلول فکر نکنند، در بیانات اهل بیت ۷ این مسأله با نفی «تشبیه» و «تعطیل» بیان شده است (همان: ۱۹۴). قرآن کریم با

کمال صراحت می‌گوید: «لاهورت، نامتناهی و به همه چیز محیط است و هرگز محدود و محاط نمی‌شود» (سوره فصلت: ۵۴) چنان‌که مُلک و حکومت مطلق از مختصات لاهوت است و هیچ شریکی در آفرینش و تدبیر و اداره عالم و صدور حکم ندارد (سوره یوسف: ۴۰). نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامی که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت با جهان آفرینش را نمی‌توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد، نزدیک‌ترین تعبیری که برای این مطلب می‌توان پیدا کرد، همان لفظ «تجلی و ظهور» است که قرآن کریم نیز آن را به کار برده و اولیای دین در کلام خود این تعبیر را به‌طور مکرر به زبان آورده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

مبارزه با حلول و اتحاد

اسلام در مبارزه با عقیده و روش حلول و اتحاد که کلیسا در پیش گرفته بود، توصیه‌های مؤکدی به پیروان خود کرده است. قرآن به مسلمانان می‌سپارد که در عقیده توحید، راسخ بوده، عبودیت خود را با اخلاص انجام دهند و یک‌دل و یک‌جهت، اخذ به کتاب و سنت کنند و هر گونه اختلاف فکری را از راه کتاب و سنت حل نمایند و هرگز از پیش خود در احکام دینی به صواب دید و صلاح‌جویی نپردازند.

حلول و دیکتاتوری

قرآن به مسلمانان توصیه می‌کند که امتزاج روحی خود را به داخل جامعه اسلامی که همان جامعه تقوی و خداشناسی است، مخصوص کنند و هرگز با جوامع غیراسلامی، امتزاج روحی که موجب تأثیر در روش زندگی (رابطه ولایت) است، برقرار ن سازند (سوره آل عمران: ۲۸). هم‌چنین قرآن اشاره می‌کند که افراد جامعه اسلامی، به واسطه روابطی که با جامعه بیرون از اسلام مستقر خواهند کرد، احکام قرآن را به عذر و بهانه‌هایی، یکی پس از دیگری، مهجور داشته، ترک خواهند کرد، و به واسطه ولایت و امتزاج روحی که با عالم مسیحیت پیدا می‌کنند، روش و سنت اسلامی را معکوس قرار خواهند داد (همان: ۲۰۵-۲۰۷). از این رو، وضعی مشابه وضع کلیسای بعد از مسیح، که «حلول الوهیت در کلیسا» نامیده شد و معنی حکومت علی‌الاطلاق، و فرمانروایی بی‌قید و شرط را می‌دهد و کلیسا را به دین و دنیای

مردم تسلط می‌بخشد (یعنی یک دیکتاتوری به تمام معنی) (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۱-۲۰۲)، در عالم اسلام نیز در نخستین روزهای پس از رحلت نبی اکرم ﷺ، ابتدا در کرسی خلافت و پس از آن در جمعیت صحابه، ظهور کرد. این مسأله با مطلب ساده و نسبتاً معقولی شروع شد و آن این بود که مقام خلافت، اظهار داشت که: نبی اکرم در اتخاذ تصمیمات و اداره امور عامه، مؤید به وحی بود، ولی ما ناگزیریم در اتخاذ تصمیمات لازمه، به «اجتهاد» و صواب دید خود عمل کنیم (همان: ۲۱۱). معنی این سخن این است که احکام و قوانین دینی برای احراز مصلحت است. پس پیوسته، احکام، تابع مصلحت وقت خواهد بود. در زمان رسول خدا ﷺ تشخیص مصلحت وقت به دست وحی بود، ولی پس از رحلت رسول خدا ﷺ که وحی از ما قطع شده است، آنچه را که مصلحت تشخیص دهیم، اجرا خواهیم کرد (همان: ۲۱۳). اوایل امر، صلاح اسلام و مسلمانان مطرح بود، ولی در اواخر صلاح مقام خلافت و سلطنت، جایگزین صلاح اسلام و مسلمانان شد (همان: ۲۱۴-۲۱۷). بدین ترتیب، حیات معنوی اسلام از موقعیت واقعی خود تنزل کرد و وارد مرحله اجتماع شد و در حصار ماده، محصور گردید و به اصطلاح آقای کرین، الوهیت در اجتماع اسلامی یا در کرسی خلافت حلول کرد و نورانیت اسلام که در زمان نبی اکرم ﷺ ظهور کرده بود، به تاریخ پیوست (همان: ۲۱۸). این امر، معنویت اسلام واقعی منزه از مادیت را به قالب یک رژیم اجتماعی مادی، حلول داد و طبعاً مانند سایر پدیده‌های مادی، حالات عمومی یک موجود مادی را از کودکی و جوانی و کهولت و پیری پذیرفت (همان: ۲۱۹). در نتیجه این وضع، معارف اعتقادی و عملی اسلام روزه‌روز رو به سقوط رفت و طرق درک و پیشرفت این حقایق، یعنی طریق بحث آزاد و طریق سیر معنوی، رهسپار وادی فراموشی شد (همان: ۲۳۹).

نتیجه‌گیری

دیدیم که کرین به سه گونه سکولاریزاسیون اشاره داشت؛ یکی، قدسی‌سازی امور و مفاهیم سکولار که با مرجعیت کلیسا پیدا شد؛ دیگری، سکولارسازی امور و مفاهیم قدسی که با ایدئولوژی‌های جدید به ویژه فلسفه تاریخ هگلی، و در پی سکولاریزاسیون نوع اول، پدید آمد؛ سوم، سکولاریزاسیون نهادی که می‌تواند مانع

دو فرآیند نخست و سکولاریزاسیون دینی شود.

علامه طباطبایی؛ در پاسخ بر جنبه تاریخی و سیاسی ولایت تأکید می‌کند و در عین این که تفسیر عرفانی و باطنی از ولایت ارائه می‌کند، ولایت را منحصر به آن نمی‌گرداند. در ادامه، موضوع الغای ولایت را به برقرار کردن رابطه ولایت با جوامع غیراسلامی و تأثیرپذیری از آن‌ها و حلول الوهی به خلافت و صحابت و سرایت امر قدسی به امر سکولار و تنزل حیات معنوی اسلام به اجتماع و ماده و در قالب یک رژیم اجتماعی سیاسی مادی، که در نظریه جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت زمان اظهار گردیده است، مرتبط می‌گرداند. با تنزل حقایق زنده اسلام به قالب یک رژیم اجتماعی سیاسی، سنت یک سازمان عادی اجتماعی بر آن حاکم شد و حکومت اسلامی - چنان که در تاریخ اسلام مشاهده می‌شود - دچار فرسودگی گردیده و به تدریج جای خود را به رژیم‌های اجتماعی سیاسی غرب می‌دهد و البته این جایگزینی از نظر علامه طباطبایی نتیجه‌بخش نبوده و چاره انحطاط درونی جامعه اسلامی، که ناشی از تاریخ تحریف شده آن است، نخواهد بود. در این جاست که علامه طباطبایی برنامه خود را برای جوامع اسلامی ارائه می‌کند. این برنامه، همانا «تفکر اجتماعی» است که علامه طباطبایی آن را از مهم‌ترین دستورات اجتماعی اسلام و مایه وحدت و درمان اختلاف در جامعه اسلامی معرفی می‌کند. در ادامه، علامه طباطبایی تفسیر عرفانی و باطنی خود از خداشناسی، نبوت، قرآن، ولایت، امام‌شناسی و معادشناسی را ارائه می‌کند. مهم است که علامه طباطبایی از به دست دادن تفسیری مثالی از امام غایب اجتناب نموده و ظهور امام زمان (عج) را در سیر همین زندگی اجتماعی انسان تصویر می‌کند. می‌توان احتمال داد که همین جمع میان ظاهر و باطن در گفتار علامه طباطبایی است که در تحلیل‌های بعدی کربن و عدول وی از معنویت محض، که دست کم در تاریخ فلسفه اسلامی دیده می‌شود، مؤثر افتاده باشد.

زاویه گرفتن پاسخ علامه طباطبایی از پاسخ کربن، به پرسش سکولاریزاسیون، از همین جا قابل مشاهده است. پاسخ علامه طباطبایی، تنها پاسخی معنوی و باطنی نیست بلکه به اقتضای جامعیت اسلام، پاسخی جامع است. چنان که می‌توان این امر را در راه‌های حقیقت که در اسلام وجود دارد ملاحظه کرد. رسیدن انسان به حقیقت از هر سه راه ظواهر دینی، استدلال عقلی و عرفان امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۰ و ۱۸۶). کربن گرچه

اصالت ظواهر دینی را می‌پذیرد اما نسبت به گسست آن از باطن هشدار می‌دهد و سکولاریزاسیون ویژه‌ای را برای اسلام، در صورت گسست ظاهر از باطن پیش‌بینی می‌کند. در مقابل سکولاریزاسیون احتمالی ناشی از ظاهر‌گرایی که کربن برای اسلام پیش‌بینی می‌کند، علامه طباطبایی از سکولاریزاسیون ناشی از مصلحت‌گرایی و تقدم دادن مصلحت حکومت بر احکام الهی یاد می‌کند.

کتابنامه

۱. حجاریان، سعید (۱۳۸۰)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: طرح نو.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۲۵۳۵، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، ج ۲، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۳. شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، جلال‌الدین آشتیانی، ویرایش دوم، قم: بوستان کتاب.
۵. طباطبایی، جواد (۱۳۸۰)، مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، تهران، نگاه معاصر.
۶. _____ (۱۳۸۲)، اندیشه سیاسی جدید در اروپا، دفتر نخست از جلد نخست، جدال قدیم و جدید، تهران: نگاه معاصر.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰)، رساله الولاية؛ یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، به ضمیمه رساله الولاية از استاد علامه طباطبایی، قم: انتشارات شفق.
۸. _____ (۱۳۸۲)، شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ [بی تا]، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. کرین، هانری (۱۳۶۵)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: توس.
۱۲. _____ (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه سلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۱۳. _____ (۱۳۷۴)، ارض ملکوت: از ایران مزدایی تا ایران شیعی: کالبد انسان در روز رستاخیز، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.

۱۴. _____ (۱۳۹۱ الف)، اسلام ایرانی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، ج ۱ و ۲، تهران: سوفیا.
۱۵. _____ (۱۳۹۲)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: مینوی خرد.
۱۶. _____ (۱۳۹۵)، اسلام ایرانی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، ج ۳، تهران: سوفیا.
۱۷. یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۴)، «سکولاریسم و سکولاریزاسیون»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۲.
۱۸. _____ (۱۳۹۰)، «فلسفه سیاسی علامه طباطبایی» در: علامه طباطبایی، فیلسوف علوم انسانی - اسلامی، به کوشش: عبدالحسین خسروپناه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۸۳)، از دین دنیوی تا آستان قدرت، قم: پژوهشکده صدا و سیما.

تحلیل محتوای کیفی برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی

سیده محمدجواد وزیری فرد*
مصطفی همدانی**

چکیده

تحقیق حاضر، به بررسی میزان انطباق برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف با مبانی اخلاق اسلامی می‌پردازد. این تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی است و بر اساس تحلیل محتوای کیفی و مطالعه کتابخانه‌ای و در چارچوب نظری مبانی اصول استنباط و اخلاق اسلامی، انجام گرفته است.

نتایج تحقیق، گرچه در مجموع از انطباق خوب برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف در نمونه منتخب، با مبانی اخلاق اسلامی حاکی است؛ اما برنامه «پرسش و پاسخ تربیتی» که با رویکرد مشاوره‌ای به مباحث اخلاقی پرداخته است، دارای کمترین میزان انطباق با مبانی اخلاق اسلامی در بین مجموع برنامه‌های اخلاقی در این شبکه است. در برنامه «مزمه‌های معرفت» که به سخنان استاد مصباح اختصاص دارد و برنامه «گنج سعادت» که بر اساس کتاب معراج السعادة تولید شده است، هیچ‌گونه ناسازگاری با مبانی و آموزه‌های اخلاق اسلامی یافت نشده است. همچنین دو مقوله «عدم انطباق حکمی» و «عدم روش‌مندی در اثبات دلالت نصوص»، دارای بیشترین موارد ناسازگاری در بین مقولات است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اسلامی، رادیو معارف، برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف، تحلیل محتوای کیفی.

مقدمه و طرح مساله

بدون شک ترویج مکارم اخلاقی و مبارزه با مفسد اخلاقی از سرفصل‌های اصلی رسالت انبیا : به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ است که هدف رسالت جهانی خود را این‌گونه اعلام فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ۱۴۱۲: ۸؛ بیهقی، ۱۴۳۲: ۱۵، ۲۵۲) یا: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ» (ابن حنبل، ۱۴۳۰: ۲، ۵۱۲) که در هر دو نقل، تعبیر «انما» دلالت بر انحصار هدف رسالت در تربیت اخلاقی و در نتیجه جایگاه والای اخلاق در معارف نبوی دارند.

ازسویی؛ یکی از کارکردهای رسانه، انتقال فرهنگ است؛ [یعنی] آموزش و ترویج فرهنگ و ارزش‌ها (سورین و تانکارد، ۱۳۸۱: ۴۵۲). متناسب با این کارکرد در جامعه اسلامی نیز، رسانه می‌بایست در مسیر انتقال فرهنگ غنی اسلامی پیام‌رسانی کند؛ به‌ویژه رسانه‌ای مانند رادیو معارف که رسالت و سیاست‌گذاری آن بر اساس همین هدف بنا شده است. بنابراین، ترویج فرهنگ و اخلاق اسلامی در این شبکه دارای اولویت راهبردی است.

از طرف دیگر، مقام معظم رهبری در دیدار مدیر و کارکنان رادیو معارف تأکید کردند که تولیدات این رسانه «باید ممتاز و درجه یک باشد»^۱ و روشن است که برای رسیدن به این هدف مطلوب، جز با آسیب‌شناختی، تحلیل و تطبیق مداوم تولیدات این رسانه با مبانی دینی میسر نخواهد بود. این تحقیق بر همین اساس، به تحلیل کیفی محتوای برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف با هدف بررسی میزان انطباق محتوای آن‌ها با مبانی اخلاق اسلامی می‌پردازد.

برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف، هفت برنامه هستند که در جدول شماره ۱ معرفی شده‌اند.

۱. سایت رادیو معارف (<http://www.radiomaaref.ir>)

جدول شماره ۱. مشخصات برنامه‌های مورد تحلیل (جامعه آماری)

ردیف	نام برنامه	محتوا (رویکرد)	زمان پخش	تعداد کل برنامه‌ها
۱	مکارم خوبان	دروس اخلاق (عمومی) عالمان اخلاق	یک برنامه در روز	۳۶۵
۲	چراغ هدایت	دروس اخلاقی استادان اخلاق با محوریت شرح حدیث جنود عقل و جهل	یک برنامه در هفته	۴۸
۳	پرسش و پاسخ تربیتی	میزگردهای کارشناسی در حوزه تربیت اخلاقی	دو برنامه در هفته	۱۰۳
۴	صفای دل	دروس اخلاقی استاد صفائی حائری با محوریت راه‌های رسیدن به ولایت الهی	یک برنامه در هفته	۵۱
۵	زمزمه‌های معرفت	دروس اخلاقی استاد مصباح یزدی با محوریت فلسفه اخلاق	یک برنامه در هفته	۴۸
۶	شمیم عترت	تفسیر آموزه‌های اهل بیت: در حوزه اخلاق اجتماعی	سه برنامه در هفته	۳۹
۷	گنج سعادت	شرح کتاب معراج السعادة به عنوان متن اخلاق کلاسیک با رویکرد عقلی - نقلی	یک برنامه در هفته	۹
مجموع				۶۶۳

این بررسی، تنها به بیان نقاط ناسازگار از آموزه‌های برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف با مبانی اخلاق اسلامی می‌پردازد. بنابراین، از شمردن نقاط سازگار با مبانی اخلاق اسلامی صرف نظر می‌کند؛ زیرا هدف از این تحقیق، تحلیل برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف برای

انطباق بیشتر آن‌ها با اخلاق اسلامی است و آنچه به این هدف کمک بیشتری می‌کند، بیان نقاط ضعف است. بنابراین، بیان این نقاط، نه از سر اشکال‌جویی و ندیدن نقاط قوت است و نه به منزله نادیده گرفتن مشقت و زحمات در تولید این همه آموزه‌های حامل نور و فضیلت و منطبق با فطرت است. همچنین در بررسی‌ها، از ذکر نام گویندگان و سخنرانان رادیو صرف نظر کرد و تنها تاریخ برنامه را ذکر خواهیم کرد.

چارچوب نظری

چارچوب نظری این تحقیق عبارت از دو دسته نظریه اسلامی است که می‌توان آن را از نظریات معطوف به محتوا دانست:

دسته اول: نظریه عام اصول استنباط که بر اساس آن، هر گونه استنباط اسلامی در حوزه‌های گوناگون از جمله اخلاق اسلامی باید از این قواعد پیروی کند. این کلان‌نظریه، دارای خرده نظریات فراوان است که دو نظریه از آنها در این تحقیق استفاده می‌شود: اول، نظریه استظهار؛ (معناخوانی مبتنی بر دلالت متن از نصوص دینی)، که بر اساس آن، باید معانی الفاظ را از عرف و نظر لغویون به دست آورد (طوسی، العدة ۱۴۱۷: ۲، ۷۲۸؛ قمی، ۱۳۷۸: ۱۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۶۲ - ۱۶۴؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱، ۴۵).

دوم، نظریه افاده عموم توسط نکره در سیاق نفی (شهید ثانی، تمهید القواعد: ۱۴۱۶، ۱۶۰؛ قمی، ۱۳۷۸: ۲۲۳)؛ به این معنی که اگر اسم نکره‌ای در قالب یک گزاره نفی قرار گرفت، اصل این است که تمام مصادیق آن اسم منتفی هستند.

دسته دوم: «مبانی اخلاق اسلامی»؛ مقصود از «مبانی اخلاق اسلامی»، حضور عنوان کلی آن فارغ از نظریه یا نظریاتی خاص نیست؛ بلکه این عنوان، شامل تک تک نظریات اخلاق اسلامی در حوزه مسائل اخلاق اسلامی متعلق به مضامین اخلاقی این تحقیق است که بر حسب هر «مورد» در نمونه به کار برده خواهند شد. این چارچوب اخلاق‌شناختی، به «روشی» خاص - که همان طرح نظریات در ضمن تحلیل داده‌ها است - در متن تحقیق ارائه خواهد شد. انگاره‌های الزام استفاده از «این چارچوب» و این «روش ارائه چارچوب» در اصول زیر ارائه شده‌اند:

منطق نظریه در تحقیقات کمی: تحلیل‌های ما همواره مسبوق به نظریه هستند و از

نظریات باردارند و در پرتو نظریات است که ما چنین می‌بینیم (ساعی، ۱۳۸۷: ۶۰). اساساً تحقیق بدون نظریه نمی‌تواند مطالعه علمی باشد بلکه تنها جمع‌آوری داده‌های خام است (همان: ۶۶) همچنین نظریه در علوم انسانی در تعریف، منظم کردن، توضیح و پیش‌گویی روابط بین پدیده‌ها نقش دارد (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۳۵) و شالوده‌ای برای پاسخ‌دادن به سوال تحقیق است (کیوی و کامپنهود، ۱۳۸۹: ۹۴).

پژوهشگران حوزه علوم ارتباطات و تحلیل رسانه‌ها معتقدند از آن‌جا که «اهداف گوناگونی» برای مطالعه محتوا قابل تصور است، به ناگزیر نظریات مرتبط با تحلیل محتوای رسانه‌ها نیز باید منطبق با حوزه معنایی محتوا باشند و بر اساس آن حوزه، دارای «تنوع» و «تکثر» هستند. در نتیجه، ممکن نیست که بتوان نظریه واحدی در باب محتوای رسانه داشت (مک‌کوایل، ۱۳۸۵: ۲۷۳ - ۲۷۴) به این معنی که با توجه به حوزه یا موضوعی که در محتوا ارائه شده است، باید از نظریه متناسب استفاده کرد؛ یعنی مفاهیم ویژگی و شاخص‌ها را از نظریه‌های همان حوزه استخراج کرد (محمدی‌مهر، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۹) بنابراین، منتقدان ادبی و اخلاقی و ... هر یک بر اساس رهیافت خاص خود باید «تحلیل» و «خلاقیت» را در هم ادغام کنند و به تحلیل رسانه‌ها بپردازند (آسابرگر، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

موارد نمونه در تحقیق حاضر دارای سطحی بسیار متنوع از پراکنش هستند که یک نظریه خاص در اخلاق اسلامی نمی‌تواند کمان کباده همه داده‌ها را یکجا بر دوش بکشد و همان‌طور که در بیان نمونه گفته خواهد شد، از بین ۶۶۳ برنامه اخلاقی در گروه‌های اخلاقی هفت‌گانه در رادیو معارف، تعداد ۶۸ برنامه دارای ۲۳۴ مضمون اخلاقی (مبحث اخلاقی که بسا هر یک نظریه یا نظریاتی در اخلاق اسلامی را در بر دارند) انتخاب شده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند. به علاوه، برخی مباحث مطرح‌شده در برنامه‌های اخلاقی این شبکه دارای جنبه نوآورانه هستند و گویندگان آن برنامه، خود به شکل مستقیم از آیات و روایات به بحث در آن موضوع پرداخته‌اند و در متون کلاسیک اخلاق اسلامی مورد بحث قرار نگرفته و نیازمند بررسی‌های موردی بر اساس قرآن و روایات است.

بر اساس این سه مقدمه، لزومی ندارد که نظریات تحقیق (در صورت تعدد بالا) به‌طور تفصیلی در بخش خاص چارچوب نظری ذکر شوند؛ بلکه مهم، حضور «منطق چارچوب

نظری» مذکور در مقدمه اول در «فرآیند تحقیق» است؛ البته این نظریات باید در متن تحقیق مورد تصریح قرار گیرند. در تحقیق حاضر نیز گونه‌های خاص نظری مورد نیاز بر حسب هر «مورد» و «نمونه» در ضمن تحلیل یافته‌ها صورت‌بندی خواهند شد.

مبانی روش‌شناختی تحقیق

این مبانی در چند محور تبیین می‌شوند:

نوع و روش تحقیق

این تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی است. «که علاوه بر تصویر آنچه هست، به دلایل چگونگی بودن، چرایی وضعیت مساله و ابعاد آن می‌پردازد. جزئیات مساله تحقیق را با کلیاتی که در مباحث نظری تحقیق به‌عنوان چارچوب استدلال خود تدوین می‌کند، ربط می‌دهد و نتیجه‌گیری می‌کند» (حافظ‌نیا، ۱۳۸۶: ۵۹، ۶۰ و ۶۱) و به دو روش انجام گرفته است: روش کتابخانه‌ای که با مطالعه کتب و اسناد و به کمک استدلال عقلی به بررسی متون برای دست‌یافتن به پاسخ سوال پرداخته (همان: ۱۶۴ - ۱۷۲) و در تولید مبانی اخلاق اسلامی به کار می‌رود.

تحلیل محتوای کیفی که تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متنی از طریق فرآیند طبقه‌بندی منظم کدها و شناسایی تم‌ها یا الگوهاست (محمدپور، ۱۳۹۲: ۲، ۱۰۰؛ ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۰). الگوهای مختلفی برای این روش وجود دارد که در این تحقیق، از الگوی «قیاسی متکی بر نظریه» استفاده می‌شود. در این روش، ابتدا بر اساس نظریات موجود یا پژوهش‌های پیشین، متغیرها یا مفاهیم اصلی برای طبقه‌بندی رمزها شناسایی می‌شوند. در مرحله بعد تعاریف عملیاتی برای هر مقوله با استفاده از نظریه مشخص می‌شود (همان: ۲۵).

واحد تحلیل

کلمه، جمله، بند، بخش و مواضع ایدئولوژیک و ... می‌توانند واحد تحلیل باشند (محمدپور، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۰۹) در تحقیق حاضر از «مضمون» به معنای درون‌مایه گفتارهای مشتمل بر «مباحث اخلاقی» به‌عنوان واحد تحلیل استفاده شده است. هر مضمون، شامل

یکی از مباحث علم اخلاق اسلامی است که دارای «حکم»، «موضوع» و «مستندات» خاص خود است.

متغیرها، مقولات و تعریف عملیاتی

انطباق و عدم انطباق با مبانی اخلاق اسلامی، متغیرهای این تحقیق هستند. متغیر «عدم انطباق»، لازمه فقدان انطباق است. بنابراین، بحث منحازی ندارد. انطباق باید در مورد هر موضوع و مضمون اخلاقی مطرح شده در نمونه، مورد بررسی خاص قرار گیرد. چهار مقوله و چند زیرمقوله برای انطباق وجود دارد که در جدول شماره ۲ ارائه شده‌اند.

جدول شماره ۲. مقولات (کدها)

ردیف	نام مقوله	زیر مقولات
۱	انطباق حکمی	-
۲	انطباق موضوعی	-
۳	انطباق اسنادی	ارجاع منبع شناختی درست در نقل نصوص
		نقل لفظی درست نصوص
		ارجاع منبع شناختی درست در نقل کلمات علمای اخلاق
		نقل صحیح کلمات علمای اخلاق
۴	انطباق روش مندی استنباط	اثبات صدور نصوص
		اثبات دلالت نصوص
		اثبات جهت صدور نصوص

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این تحقیق به ارائه موارد عدم انطباق می‌پردازد. بنابراین، یافته‌ها با کدهای «عدم انطباق» کدگذاری خواهند شد.

تعریف عملیاتی

مقولات و زیرمقولات بر اساس قواعد (پروتکل) زیر تشخیص داده می‌شوند:
 انطباق حکمی؛ عبارت است از بیان صحیح حکم اخلاقی منطبق با نظرات علمای اخلاق.
 انطباق موضوعی؛ عبارت است از بیان درست موضوع اخلاقی بر اساس منابع اخلاق اسلامی.

انطباق اسنادی؛ عبارت است از نقل صحیح و منطبق با واقع نصوص و کلمات علمای اخلاق از نظر متن و ارجاع.

انطباق روش‌مندی به این معنی است که هر گزارهٔ ماثور تنها با اتمام این سه جهت قابل انجام است: اثبات صدور، اثبات جهت صدور، اثبات دلالت (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۱۰) به این معنی که دارای سند صحیح باشد و دلالت آن روش‌مند (طبق قواعد علم اصول) استنباط شده باشد و برای تقیه و امثال آن نیز نباشد.

اگر هر کدام از این مقولات و زیرمقولات در واحدی از واحدهای مورد تحلیل وجود نداشته باشند، آن واحد، کد عدم انطباق به سبب فقدان آن مقوله دریافت خواهد کرد.

متن مورد بررسی

محتوای کلیه برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف در دوره یک‌ساله ۱۳۸۸ هجری شمسی (از آغاز فروردین سال ۱۳۸۸ تا پایان اسفند سال ۱۳۸۸)، متن مورد بررسی در این تحقیق است.

روش و منطق نمونه‌گیری

در تحقیق‌های کیفی، نمونه‌گیری به روش هدفمند است (محمدپور، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۰۹). در تحقیق حاضر، نمونه‌گیری برای انجام تحقیق به روش نمونه‌گیری طبقه‌بندی که از روش‌های نمونه‌گیری تصادفی است، انجام خواهد گرفت.

امتیاز نمونه‌گیری به روش طبقه‌بندی در مورد تحقیق حاضر آن است که: برنامه‌های اخلاقی رادیو همگون نیستند؛ برخی برنامه‌ها مانند «مکارم‌خوبان» هر روز پخش می‌شوند و برخی چون «صفای‌دل» هفته‌ای یک‌بار پخش می‌شوند. بنابراین، نمونه‌گیری ساده و سیستماتیک هیچ‌کدام نمی‌توانند نمونه‌ای معرف به دست دهند.

برای انجام تحلیل محتوای کیفی، حدود ده درصد از کل جامعه به شکل طبقه‌ای برگزیده شده‌اند. نمونه‌ها در جدول شماره ۳ معرفی شده‌اند.

جدول شماره ۳. مشخصات نمونه

ردیف	نام برنامه	تعداد برنامه‌ها	تعداد مضامین اخلاقی
۱	مکارم خوبان	۳۷	۸۴
۲	چراغ هدایت	۵	۶۵
۳	پرسش و پاسخ تربیتی	۱۰	۱۰
۴	صفای دل	۵	۲۴
۵	زمزمه‌های معرفت	۵	۲۶
۶	شمیم عترت ^۱	۴	۲۰
۷	گنج سعادت ^۲	۲	۵
	مجموع	۶۸	۲۳۴

روش تجزیه و تحلیل

در تحقیق حاضر از روش «ساخت‌بندی» برای تجزیه و تحلیل استفاده می‌شود که عبارت از پیگیری ساختارها است. ساختارها در سطح صوری یا بر اساس محتوا یا خصیصه خاصی که در آن است یا درجه بندی درون آن، ایجاد می‌شوند (فلیک، ۱۳۸۸: ۳۴۹).

باید توجه داشت که اگرچه در ارائه نتایج این تحقیق از جدول، نمودار و تحلیل درصدی استفاده خواهیم کرد، اما این به معنی تحلیل آماری و کمی نیست؛ زیرا در تجزیه و تحلیل داده‌ها، تنها عقل و منطق حضور دارند و جدول و تحلیل درصدی فقط برای ارائه خلاصه‌ای از یافته‌ها است.

۱. این برنامه، از نیمه سال روی آنتن رفته و دارای وقفه‌های متعدد بوده است.

۲. این برنامه، از اوایل ثلث سوم سال روی آنتن رفته و دارای چند مورد وقفه بوده است.

اعتبار و پایایی

منبع تامین اعتبار این تحقیق، اعتبار صوری است که عبارت از آن است که داوران صالح و ماهر صلاحیت تحقیق را تأیید و اعلام کرده‌اند که یافته‌های تحقیق، جزئی از دانش علمی است (رایف، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

با توجه به این که تفسیر و تبیین متن به وسیله محقق صورت می‌گیرد، طبیعی است که چون هر روش کیفی دیگر، محقق دیگری در رویارویی با متن، نتیجه‌گیری متفاوت داشته باشد. اما این تحقیق در راستای تامین پایایی تا حد ممکن، از نمونه‌گیری هدفمند تصادفی استفاده کرده است که «از نظر بسیاری از روش‌شناسان باورپذیری تحقیق را افزایش می‌دهد» (محمدپور، ۱۳۹۲: ۲، ۴۶). همچنین از این منظر که در برخی روش‌های نوپدید در تحقیق کیفی، «قابل اعتماد بودن» و «باورپذیری» به معنی ارائه روش‌شناختی تحقیق، تفسیر و استنباط‌های نظری را تنها راه موجود برای پاسخ به پرسش از کیفیت تحقیق می‌دانند و توجهی به روش‌های تحقیق کمی در ارزیابی تحقیقات کیفی ندارند (فلیک، ۱۳۸۸: ۴۵۲)، در این پژوهش، تلاش خواهد شد تا با ارجاع‌های دقیق به برنامه‌های مورد تحلیل و نیز متون اخلاق اسلامی - تا حد ممکن - عینی‌گرایی در تحلیل محتوای کیفی (به‌عنوان هدف پایایی) نیز مراعات گردد.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های این تحلیل، بر اساس برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف به شرح زیر تفکیک شده‌اند:

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه مکارم خوبان

در این برنامه، نقاط ناسازگار در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی عبارتند از:

۱. سخن کارشناس: توبه نصوح یعنی نصیحت‌گر؛ یعنی توبه‌ای که همیشه مدنظر باشد

(۸۸/۷/۲۱).

کدبندی: توبه نصوح، از آیه کریمه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا»

(تحریم: ۸) گرفته شده است. این معنی از «توبه نصوح» که در این برنامه ذکر شده، دارای

اشکال است؛ زیرا یک قول غیرمشهور از معنی «توبه نصوح» منسوب به «فراء» است که در کتب تفسیری اهل سنت وارد شده است. این قول، اسناد نصوح به توبه را مجازی دانسته و نصوح را صفت انسان تائب می‌داند نه توبه (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۶۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۵۷۳) اما نظر علمای اخلاق (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۴؛ نراقی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۷) و تفسیر محققان علوم اسلامی از این عنوان قرآنی این است که توبه نصوح یعنی توبه‌ای خالص و پاک از آلايش که این آلايش همان تصمیم رجوع به گناه است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰: ۱۵۰؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۴۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۳۵؛ مطهری: ۱۳۸۰، ج ۱۷: ۳۵۶) پس نصوح صفت توبه است و این معنی، مورد تایید روایات نیز قرار دارد. زیرا امام صادق ۷ در شرح آیه فوق فرمودند:

«عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا - قَالَ: يَتُوبُ الْعَبْدُ مِنَ الذَّنْبِ ثُمَّ لَا يَعُودُ فِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۳۲)؛ توبه نصوح، توبه‌ای است که بنده پس از آن به گناه بازنگردد.

بنابراین، این مضمون، در مقولات فقدان انطباق اسنادی (نقل ناصحیح کلمات علمای اخلاق) و نیز فقدان انطباق روش مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت) رده گذاری می‌شود. ۲. سخن کارشناس: بحث اخلاقی در مورد «کبر» است و کارشناس محترم برنامه در نکوهش این رذیله، روایت «المعجب برأیه» را مطرح نموده و آن را به «کبر» ربط می‌دهند (۸۸/۷/۱۴).

کدبندی: روایت مذکور چنین است: «عَنْ خَالِدِ بْنِ نَجِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: ... مَنْ لَا يَعْرِفُ لِأَحَدٍ الْفُضْلَ فَهُوَ الْمُعْجَبُ بِرَأْيِهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۳۲)؛ کسی که معتقد باشد نظری برتر از دیدگاه او وجود ندارد، اعجاب به نظر خود دارد.

لفظ این روایت، به وضوح دلالت بر «عجب» دارد؛ زیرا تعبیر لفظی آن صراحت در عجب دارد و ربطی به «کبر» ندارد؛ زیرا از مصادیق عُجْب، عُجْب به نظر و رای و علم خود است (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۵۶) و علامه مجلسی ۴ نیز در شرح این روایت، آن را به معنای «عجب» تفسیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶: ۲۰۸).

گفتنی است علمای اخلاق، فرقی ظریف بین کبر و عُجْب قائل هستند؛ عُجْب عبارت است از بزرگ دانستن خود به خاطر کمالی که فرد در خود سراغ دارد. اما کبر یعنی انسان،

مزیتی را در خود بر دیگری ببیند؛ پس متکبر، عُجب هم دارد اما مُعجب، لازم نیست کسی باشد که خود را بر او برتر بداند و همین که خود را ببیند و کمال خود را، مُعجب است (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۴۹).

بنابراین، این مضمون، در مقوله انطباق روش مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت) رده گذاری می شود.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه چراغ هدایت

در این برنامه، نقاط ناسازگار در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی، عبارتند از:

۱. سخن کارشناس: دوام و کثرت «ذکر» از راه‌های سلوک است و کثرت ذکر به همین معنی کثرت او را شبانه‌روز که در دعاها و اعمال روز و شب آمده است (۸۸/۵/۳۱).
کدبندی: کثرت ذکر، از دستورات قرآنی است: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب: ۴۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را فراوان یاد کنید.

در معنای ذکر کثیر یا همان یاد فراوان خدای متعال، اختلاف نظر وجود دارد: برخی آن را ذکر لفظی معنی کرده‌اند و آن را بر برخی اذکار لفظی هم تطبیق داده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۶۸) در روایات، برخی اذکار لفظی (مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۴۴۳)، یاد خدا هنگام گناهان (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۸۰) و نیز ذکر قلبی (راوندی، ۱۴۰۷: ۲۰؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۲۸۵) به‌عنوان مصادیق این آیه بیان شده است. علامه طباطبایی ۴ معتقد است حقیقت ذکر، توجه نمودن به مذکور (خدای متعال) است و تلفظ به اذکار، برخی مصادیق ذکر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۲۸) بلکه حقیقت ذکر، فراتر از ذکر زبانی است (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۲۷). بنابراین، نه ذکر به معنای انحصاری، ذکر لفظی است و نه روایت مذکور، ظهور در ذکر لفظی دارد.

بنابراین، این مضمون، در مقولات فقدان انطباق موضوعی (تبیین ناصحیح موضوع) و نیز فقدان انطباق روش مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت) رده گذاری می شود.

۲. سخن کارشناس: توکل چهار رکن دارد که این ارکان، لزوم توکل را ایجاب می کنند: خدا علم دارد، قدرت دارد، رحمت دارد و بخل هم ندارد. ما این چهار رکن را می دانیم اما توکل نمی کنیم چون ایمان به دل وارد نشده است (۸۸/۳/۲۳).

کدبندی: تفاوت ایمان وارد شده در قلب و ایمان نفوذ نکرده در قلب و آثار آنها از مسلمات قرآنی و روایی است. ریشه‌یابی عدم توکل در فرایند فوق هم موضوعی به‌جا است اما در اینجا یک معنای ضمنی از این سخنان به ذهن مخاطب خطور می‌کند که: مگر علم به خدا، این همه فضیلت ندارد و این همه آیات و روایات در فضل علم وارد نشده است؟ و مگر قرآن نفرموده: تنها اهل علم به خدا از او خشیت دارند (سوره فاطر: ۲۸) پس چگونه است که علم پایین‌تر از ایمان است و آثار آن را ندارد؟! بنابراین، بهتر است گوینده طبق روش علمای اخلاق، به تفاوت این دو علم یعنی علم قلبی حضوری و علم ذهنی حصولی پردازد که بر شنونده روشن شود علم قلبی، همان ایمان است و این دو از یک سنخ هستند و اساساً، ایمان جز علم قلبی نیست و علم ذهنی، مقدمه و موثر در تحصیل علم قلبی است (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۴ - ۹۸).

بنابراین، این مضمون، در مقوله فقدان انطباق موضوعی (تبیین ناصحیح حکم) رده‌گذاری می‌شود.

۳. سخن کارشناس: روایت است که هر موجود در آسمان‌های هفت‌گانه از فرشته‌ها و مخلوقات مادی و حتی موجودات هوا و... برای طالب علم استغفار می‌کنند و هوا نه یعنی همین جو اطراف ما، بلکه کل کیهان (۸۸/۱۱/۲۴).

کدبندی: این روایت چنین است: «إِنَّ مُعَلَّمَ الْحَيْرِ يَسْتَغْفِرُ لَهُ دَوَابُّ الْأَرْضِ وَحَيَاتَانُ الْبَحْرِ وَكُلُّ ذِي رُوحٍ فِي الْهَوَاءِ وَجَمِيعُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۶۷: ۲-۱۷) و مقصود از هوا در «كُلُّ ذِي رُوحٍ فِي الْهَوَاءِ» هرگز خارج از جو نیست؛ زیرا طبقه‌بندی لایه‌های زمین و اطراف آن به لیتوسفر، هیدروسفر و اتمسفر و طبقه‌بندی اتمسفر به لایه‌های مختلف و نامیدن فرااتمسفر به فضای کیهانی، از مفاهیم علمی جدید است و تفسیر متون قرآنی و روایی باید بر اساس اصول صحیح استنباط از جمله «نظریه استظهار» که در چارچوب نظری ارائه شد، انجام گیرد و در منابع لغوی، هوا یعنی هر جا که خالی باشد و همین جو اطراف زمین را هوا می‌نامند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۳۷۰-۶۷۸) و دست کم، قدر متیقن آن همین است و اما خارج از این جو، ادامه روایت که فرموده است «جَمِيعُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» آن را شامل است و نیاز به این تحمیل‌های معنایی خارج از دلالت بر روایت نیست.

بنابراین، این مضمون، در مقوله فقدان انطباق روش مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت) رده گذاری می شود.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه پرسش و پاسخ تربیتی

در این برنامه، نقاط ناسازگار در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی، عبارتند از: در سوال شنوندگان، سخن از روابط دختر و پسر قبل از ازدواج است و کارشناس می گوید: در جامعه و فرهنگ ما این کار، نادرست است و فعلاً کار ندارم این مسئله درست است یا نادرست اما به هر حال این رفتار، فلان اثر سوء را در خانواده دارد (۸۸/۳/۳). کدبندی: گوینده محترم، از طرفی مبنایی غیراسلامی برای ارزش های اخلاقی را به طور ضمنی به مخاطب القاء می کند؛ زیرا وقتی می گویند: «در جامعه و فرهنگ ما این کار، نادرست است»، پیام ضمنی این دال، آن است که ارزش بودن این مساله به خاطر یک قرارداد اجتماعی است و این همان نظریه فلسفی خاص در غرب است که اساس نحله های «اخلاق غیرمبتنی بر دین» قرار گرفته است؛ همان طور که جامعه گرایانی چون دورکیم معتقدند کار خوب، کاری است که جامعه بپسندد (مصباح، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

از طرف دیگر، ضمنی و نه صریح و کاملاً بی طرف و نه از موضع فرد عقیده مند، از نکوهش این روابط سخن می گویند؛ زیرا در توصیه های مشاوره ای خود می گوید: «فعلاً کار ندارم این مسئله درست است یا نادرست» و در این اظهار نظر، خفیف تر از بیان قبل، این پیام ضمنی را برای مخاطب دارد که ممکن است از نظر ایشان، این کار نادرست نباشد! گرچه ابداً مقصود گوینده چنین لوازمی نیست و این قلم هم به هیچ وجه این را به اعتقاد وی منسوب نمی کند اما این لوازم، اقتضائات پیام است؛ همان طور که امام علی ۷ فرمود: «وَاعْلَمُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي وَثَاقِكَ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ بِهِ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ فِي وَثَاقِهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴، ۳۸۸)؛ سخن، اسیر تو است و هرگاه آن را بر زبان آوردی، تو اسیر آن هستی.

ریشه این اشکالات را می توان در ذات و هویت این برنامه دانست که تولید و اجرای «جلسه مشاوره» با رادیو معارف است. توضیح این که: کارشناسان محترم این برنامه در عین این که افرادی متعهد و در رشته خود متخصص هستند و پایبندی ایشان به قواعد اخلاقی و فقهی در کلام شان هم مشهود است اما به هر حال در قالب و محتوای ارتباطی خود، از

ارزش‌های دانش «مشاوره» استفاده می‌کنند. این استفاده و تاثر، ناشی از تاثیر ناخودآگاه رسانه ارتباطی ایشان یعنی «جلسه مشاوره» است که بر اساس فنون خاص انجام می‌پذیرد؛ زیرا از ساختارهای ارتباطی‌ای که یک مشاور به کار می‌برد این است که در بسیاری از موارد نباید به باورها و هنجارهای مخاطب واکنش صریح و مستقیم نشان داده و این از اصول مسلم مصاحبه، فنون و روش‌های ارتباطی مشاور - مراجع است (رهنمایی، ۱۳۸۴: ۱۱۸) و بر اساس نظریات مشاوره، مشاور نباید در نفی مواضع مراجع سرعت به خرج دهد (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵: ۷۳) طبیعتاً ایشان هم به‌طور کلی از صبغه قالب ارتباطی خود استفاده می‌کنند. اگر فرض بگیریم که این روش مشاوره، دارای ماهیتی درمانی است و برای اصلاح یک فرد و پالودن او از رذائل، لازم است و بسا مورد تایید علمای اخلاق و تربیت اسلامی هم باشد، در این صورت این اشکال باقی می‌ماند که طرح این روش در برنامه رادیویی که عمومی است، این معنای ضمنی را به مخاطب القاء می‌کند که مشاور، این باور را در حد یک هنجار اجتماعی فرو می‌کاهد. بنابراین، با بُعد دیگر از اشکال این مساله که نادرستی پخش این سوال توسط برنامه‌سازان رادیو معارف باشد، مواجه می‌شویم. توضیح این مساله در شماره بعد ذکر خواهد شد.

بنابراین، مضمون ارجاع‌دادن ارزش روابط جنسی مشروع به بافت فرهنگی جامعه و عدم قضاوت ارزشی در مورد آن، که مدلول ضمنی سخن کارشناس محترم برنامه است، در مقوله فقدان انطباق حکمی (تبیین ناصحیح حکم) رده‌گذاری می‌شود. همان‌طور که پخش این سوال در رادیو معارف توسط تولیدکنندگان این برنامه نیز مضمونی است که در مقوله فقدان انطباق حکمی (تبیین ناصحیح حکم) رده‌گذاری می‌شود.

خانمی در تماس تلفنی مدعی است که شوهرم با زنی نامحرم ارتباط تلفنی دارد چه کنم؟ کارشناس محترم برنامه می‌گوید: آقای محترم، بالاخره قبل از ازدواج، شما هر رابطه‌ای با آن خانم داشته‌اید (الان کاری با درست و غلط آن ندارم) بالاخره جوان و نوجوان بوده‌اید و ... اما الان! حضور زن دیگر [ی] در زندگی شما درست نیست (۸۸/۹/۱۵). کدبندی: علاوه بر اشکال در رسانش پیام ضمنی منفی از عبارت «الان کاری با درست و غلط آن ندارم» که در شماره قبل گفته شد، نادرستی این مضمون در این است که طرح

این سوال در یک رسانه عمومی بر خلاف بهداشت روان عمومی و عفت شنیداری مخاطب است؛ همان‌طور که علمای اخلاق از گسترش دادن به گفتارهای مربوط به مفاسد جنسی که خود محرک شهوت است منع کرده‌اند (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۱۵ و ۴۱۶) و نادرستی این کار برای رسانه‌های مقدس - گرچه همه زیرمجموعه‌های رسانه ملی بهره‌مند از نوعی قداست هستند - همچون رادیو معارف دوچندان است و هیچ توجیهی ندارد.

لازم به ذکر است که مقصود ما عدم طرح مشکلات زناشویی و جنسی و تابونمودن این مشکلات نیست که برخی پنداشته‌اند ارزش‌های دینی باعث سرپوش گذاشتن بر این مشکلات و عدم طرح و در نتیجه حل نشدن آنها است؛ زیرا این پندار، سخنی مغالطه‌آمیز است و مقصود ما عدم طرح نامناسب و عمومی آنهاست نه عدم طرح آنها به طور مستقل. بلکه به نظر می‌رسد کارشناسان مشاوره حتی در غرب که خاستگاه این دانش - به معنای متعارف و الزامات و لوازم آن - است نیز رسانه‌ای شدن این مسائل را بی‌فایده بدانند؛ زیرا آنان معتقدند مشاوره^۱ غیر از راهنمایی^۲ است. آنان راهنمایی را به معنای یاری رساندن به فرد برای ارتقای شناخت او از خود و محیط و از سنخ پیش‌گیری می‌دانند (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵: ۲۵؛ نیکزاد، ۱۳۷۸: ۱۸۹) اما مشاوره را یک فرآیند پویا می‌دانند (رهنمایی، ۱۳۸۴، ۳۳) که از سنخ درمان است (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵: ۳۸) و مشاور در آن برای ارتقای سازش مراجع با خود و دیگران و بالابردن بلوغ عاطفی و قبول مسئولیت و یا حل مشکلات روانی سطحی در وی تلاش می‌کند (همان: ۳۰ - ۳۱) و مصاحبه مشاوره‌ای که از مراحل حساس فرایند مشاوره است، میان دو نفر یعنی مشاور و مراجع با تاثیر و تاثر متقابل همدلانه انجام می‌شود (قاضی، ۱۳۸۳: ۸۰) نه در رسانه ملی! و این ماهیت، مساله‌ای نیست که از منظر کارشناسان مشاوره و مشاوران خبره رادیو معارف پنهان باشد؛ همان‌طور که خود ایشان در حل یکی از مشکلات حاد شنونده‌ای می‌گوید: این پاسخ‌های تلفنی ما در حد راهنمایی است نه مشاوره و این مورد به قدری حاد است که پاسخ ما راهنمایی هم نیست! (۸۸/۹/۱۵). اما مساله مورد دغدغه تحقیق حاضر آن است که «فرایند» مشاوره با این خصوصیات که

1. counseling

2. Guidance

ورودی و خروجی آن «توصیه‌های خاص» برای «افراد خاص» است که هرگز قابل تعمیم نیست، چه دلیلی دارد در رسانه مطرح شود؟ آن هم مسائلی که برخلاف اخلاق اسلامی و بهداشت روانی اجتماع مومنین و طیف خاص شنوندگان رادیو معارف باشد.

بنابراین، علاوه بر عدم انطباق بخش مربوط به سخن کارشناس که در شماره قبل گفته شد، تحریک ذهنی مخاطب به سوی گناه و شهوت، که مدلول ضمنی پخش سخن این شنونده از برنامه است نیز در مقوله فقدان انطباق حکمی (تیین ناصحیح حکم) رده‌گذاری می‌شود.

کارشناس درباره اهمیت حقوق فرزندان و نفی یک‌جانبه‌گرایی والدین می‌گوید: فرزند نه به میل خود به دنیا آمده و نه جنسیت او دست خودش است. ما او را به دنیا آوردیم و الان هم باید ما مواظب رشد او باشیم (۸۸/۴/۲۸).

کدبندی: این استدلال، درست نیست. چون میل والدین هم دخالت کامل در به دنیا آمدن فرزند ندارد و جنسیت آنان هم که به هیچ‌وجه در اختیار والدین نیست. قرآن کریم فرموده است: «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْثَاءً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (شوری: ۴۹)؛ فرمانروایی آسمان‌ها و زمین تنها از آن خداست. هر چه بخواهد می‌آفریند. به هر که بخواهد، دختر می‌بخشد و به هر که بخواهد، پسر می‌بخشد».

اساساً نظام حقوق والدین - فرزندان در اسلام، مبانی خاص خود را دارد که کسی را سالار نمی‌کند؛ نه فرزندسالاری را برمی‌تابد و نه والدین‌سالاری را ترویج می‌کند. در این نظام، هر دو در مسیر بندگی خدای متعال با هم تعامل دارند و البته جایگاه خاص والدین، مورد توجه خاص علمای اخلاق است (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۳ - ۵۷) و این نه سالارنمودن آنان بلکه حق آنان است؛ همان‌طور که فرزندان هم خود زمانی والد خواهند شد و از همین نظام بهره خواهند برد.

بنابراین، استفاده از این تحلیل غیر واقع‌بینانه از موجودیت فرزند و رابطه والدین - فرزند برای ارائه ارزش‌های حاکم بر روابط و حقوق والد - فرزند، که مدلول صریح سخن کارشناس محترم برنامه است، در مقوله فقدان انطباق موضوعی (تیین ناصحیح موضوع) رده‌گذاری می‌شود.

شنونده سوال می‌کند که: دختر دبیرستانی دارم که عجول است و این عجله برای او

مشکل ساز است و عصبانی می شود. کارشناس در جواب می گوید: روایات ما توصیه به عجله در هر کار ندارند بلکه در مواردی خاص چون کار خیر مثل نماز اول وقت است. بسیاری از امور، نیاز به فکر دارد (۸۸/۶/۲۸).

کدبندی: این سخن، دارای این پیام ضمنی است که عجله در موارد زیادی نکوهیده نیست؛ زیرا کارشناس محترم می گوید: «روایات ما، توصیه به عجله در هر کار ندارند» و حال آن که باید بگوید: روایات ما توصیه به ترک عجله در هر کار دارند جز در موارد نادر. همان طور که علمای اخلاق، عجله را به طور کلی در رذائل اخلاقی ذکر نموده اند (نراقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۵ - ۲۱۶) و عجله تنها در موارد خاص استثناء شده است (مهدوی کنی، ۱۳۷۶: ۴۷۲). بنابراین، توصیه به عجله در بخشی از رفتارها، هم وزن مصادیق توصیه شده به تأتی - که مدلول ضمنی سخن کارشناس محترم برنامه است - در مقوله فقدان انطباق حکمی (تبیین ناصحیح حکم) رده گذاری می شود.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه صفای دل

در این برنامه، یک مورد ناسازگار در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی یافت شده که به این شرح است:

سخن کارشناس: عزت تام برای کسی است که آرامش او به نعمت نباشد، به قدر الهی نباشد، مطمئن بقدرک نباشد و بالاتر رفته باشد، به ذات الهی آرامش داشته باشد (۸۸/۱۰/۲۵). کدبندی: این مطلب که دل بسته نعمت هاشدن و از منعم غافل ماندن نامطلوب است، سخنی حق است و از نظر قرآن کریم نکوهیده است (انعام: ۴۴)؛ اما این سخن که مقامی برتر از «مطمئن بقدرک» برای انسان متصور است - به شکلی که کارشناس محترم برنامه فرمودند - صحیح نیست. همان طور که کارشناس برنامه معتقدند، این تعبیر در دعای پس از زیارت امین الله وارد است: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ» (ابن قولویه، ۷۸: ۴۰؛ طوسی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۷۳۸)؛ خدایا آرامش درونم را در دل سپردن به مقدرات خودت قرار ده.

این کمال، ارزش والایی است که برتر از آن کمالی نیست و همان اطمینان به ذات الهی است؛ زیرا مقصود، دل گسستن از غیر خدا و دل دادن به تقدیر اوست. چگونه ممکن است کمالی برتر از درجات ائمه اطهار ۷ باشد؟! و حال آن که در شأن ایشان وارد است،

هیچ کس بر آنان برتری ندارد: «فَبَلِّغْ اللَّهُ بِكُمْ أَشْرَفَ مَحَلِّ الْمُكْرَمِينَ وَ أَعْلَىٰ مَنَازِلِ الْمُفْرَبِينَ وَ أَرْفَعَ دَرَجَاتِ الْمُزْسَلِينَ حَيْثُ لَا يَلْحَقُهُ لَاحِقٌ وَ لَا يَفُوقُهُ فَائِقٌ وَ لَا يَسْبِقُهُ سَابِقٌ وَ لَا يَطْمَعُ فِي إِذْرَاكِهِ طَامِعٌ» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۱۳ - ۶۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۹۸)؛ خداوند شما را به شریف‌ترین جایگاه بزرگواران و به بالاترین مراتب مقربان و رفیع‌ترین درجات رسولانش رساند؛ آن‌جا که هیچ فردی بدان نرسد و هیچ خواهان برتری به آن راه نیابد و هیچ پیش‌روی بر آن پیشی نگیرد و هیچ طمع‌کاری به ادراک آن طمع نوزد. زیرا «الَاحِقُّ»، «فَائِقٌ»، «سَابِقٌ» و «طَامِعٌ» نکره در سیاق نفی و طبق مبانی چارچوب نظری مفید عموم است. بنابراین، تصور کمالی برتر از «مُطْمِئِنَّةٌ بِقَدْرِكَ»، که مدلول ضمنی سخن کارشناس محترم برنامه است، در مقوله فقدان انطباق روش‌مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت) رده‌گذاری می‌شود.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه زمزمه‌های معرفت

در نمونه منتخب از این برنامه، هیچ مورد ناسازگار با مبانی اخلاق اسلامی یافت نشد.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه شمیم عترت

در این برنامه، نقاط ناسازگار در انطباق با مبانی اخلاق اسلامی، عبارتند از:

مردی سوال می‌کند (با صدای خود فرد) که من در دوران نامزدی با خواهر همسرم رابطه داشته‌ام و الان همسرم این را فهمیده و ... من الان چکار کنم؟ بعد هم موارد دیگر که فرد با بیگانه‌های دورتر رابطه داشته را هم پخش می‌کنند. کارشناس محترم هم می‌گوید بله، این رابطه‌های قبل از ازدواج که متأسفانه زیاد هم شده، خودش معضلی برای ازدواج‌های الان شده است و .. (۸۸/۲/۶).

کدبندی: علاوه بر اشکالاتی که در برنامه پرسش و پاسخ تربیتی در دو مورد مشابه این مورد گفته شد، زشتی رابطه با خواهر همسر در دوران نامزدی و تاکید کارشناس محترم بر شیوع این پدیده، آن اشکال را به شکل پررنگ‌تر مطرح می‌کند؛ زیرا خواهرزن گرچه در شرع محرم نیست اما در عرف و ارتکاز انسان، نوعی احساس امنیت میان او و شوهر خواهر وجود دارد که بر اساس آن احساس، بسا اعتماد خاصی بین آنان ایجاد می‌شود و

سوءاستفاده از این اعتماد، زشتی دوچندانی دارد. همچنین بیان گسترده شدن این روابط توسط کارشناس (بر فرض صحت گسترش این مساله) خود نوعی اشاعه فحشاء است. بنابراین، تحریک ذهنی مخاطب به سوی گناه و شهوت، که مدلول ضمنی پخش سخن این شنونده و حتی کارشناس محترم برنامه است، در مقوله فقدان انطباق حکمی (تبیین ناصحیح حکم) رده گذاری می شود.

سخن کارشناس: شادمانی و نشاط از جنود عقل است و کسل از جنود جهل است

(۸۸/۲/۱۰).

کدبندی: در روایتی امام صادق ۷، به بیان حدود هفتاد خصلت از خصایص عقل و هفتاد خصلت از خصایص جهل در وجود انسان پرداخته و از جمله خصلت‌های عقل را نشاط و از جمله خصلت‌های جهل را کسل نامیده‌اند: «و النشاط و ضده الکسل» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹۷؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۳) اما مقصود از این دو عنوان رفتاری، در لغت عرب نیز همین معنای متعارف در زمان ما است؛ زیرا ایشان، نشاط را به سر حال بودن در کار (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۳۷ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ۴۱۳) و کسل را به سستی در آن معنی می کنند (همو، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۱۰ و همو، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۵۸۷) همان طور که امام علی ۷ در اوصاف متقین در خطبه همام فرمودند: «تراه بعیدا کسله دائما نشاطه» یعنی کسل از مومن دور است و همواره بانشاط است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۳۰) و در خطبه وسیله فرمودند: در نشاط و کسل اهل عمل باشید (حرانی، ۱۳۶۳: ۹۹) و در دعاهای ماه مبارک رمضان است که از خدای متعال درخواست می کنیم؛ در این ماه به ما نشاط عطا فرماید و کسل را از ما دور کند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۰۵) و بالاخره این که در علامات فرد ریاکار فرمودند: وقتی مردم را ببیند، نشاط دارد و در تنهایی، کسل به سراغ او می آید (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۹۵).

بنابراین، نشاط و کسل هر دو به عمل مربوط هستند و با سرور و شادی تفاوت دارند. به علاوه نشاط، همواره ستودنی است، همان طور که امام علی ۷ در خطبه همام فرمودند: اما شادی، گاهی ستودنی است و گاهی نکوهیده که در قرآن کریم به موارد ستوده (سوره یونس: ۵۸؛ سوره روم: ۴) و نکوهیده (سوره انعام: ۴۴؛ سوره قصص: ۷۶) از شادی اشاره شده است.

بنابراین، این بیان در مقوله فقدان انطباق روش مندی استنباط (اثبات نادرست دلالت)

رده گذاری می شود.

نتایج حاصل از تحلیل محتوای برنامه گنج سعادت

در نمونه منتخب از این برنامه، هیچ نقطه ناسازگار با مبانی اخلاق اسلامی یافت نشد.

خلاصه یافته‌ها

از میان ۲۳۴ مضمون مطرح شده در نمونه مورد استفاده در تحلیل محتوا، تنها ۱۵ مورد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق کیفی نداشتند. این نتیجه، به این معنی است که مجموع برنامه‌های نمونه در این تحلیل، حدوداً ۶/۴۱ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارند و در حدود ۹۳/۵۸ درصد با این الگو منطبق هستند. نتایج حاصل از تحلیل محتوای نمونه، در بررسی میزان انطباق کیفی هر یک از برنامه‌های اخلاقی با مبانی اخلاق اسلامی در جدول شماره ۴ و نمودار ارائه شده است.

جدول شماره ۴. میزان فراوانی موارد سازگار و ناسازگار با مبانی اخلاق اسلامی در تحلیل

محتوا بر حسب هر یک از برنامه‌های اخلاقی هفت‌گانه در رادیو معارف

ردیف	نام برنامه	فراوانی موارد ناسازگار	درصد موارد ناسازگار از مجموع مضامین اخلاقی	مجموع مضامین اخلاقی
۱	پرسش و پاسخ تربیتی	۵	۵۰	۱۰
۲	شمیم عترت	۲	۱۰	۲۰
۳	چراغ هدایت	۴	۶/۱۵	۶۵
۴	صفای دل	۱	۴/۱۶	۲۴
۵	مکارم خوبان	۳	۳/۵۷	۸۴
۶	زمزمه‌های معرفت	۰	۰	۲۶
۷	گنج سعادت	۰	۰	۵
	مجموع	۱۵	-	۲۳۴

همان‌طور که جدول شماره ۴ نشان می‌دهد، تحلیل محتوای مضامین هر یک از افراد نمونه حاصل از برنامه‌های اخلاقی هفت‌گانه رادیو معارف که مورد تحلیل محتوا قرار گرفتند، فراوانی مضامین سازگار یا ناسازگار با مبانی اخلاق اسلامی در این نمونه را به شرح زیر نشان داده است:

برنامه «پرسش و پاسخ تربیتی»: از بین ۱۰ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۵۰ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارد و ۵۰ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارند.

برنامه «شمیم عترت»: از بین ۲۰ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۱۰ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارد و ۹۰ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارند.

برنامه «چراغ هدایت»: از بین ۶۵ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۶/۱۵ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارد و ۹۳/۸۵ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارند.

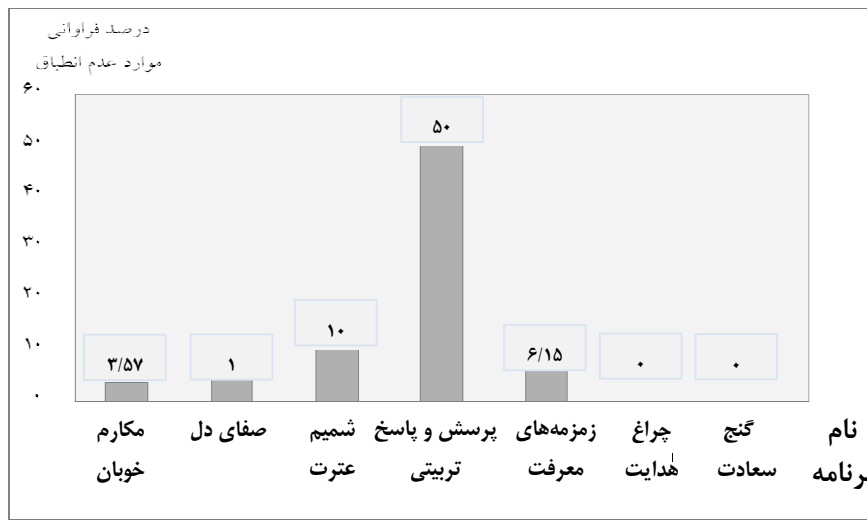
برنامه «صفای دل»: از بین ۲۴ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۴/۱۶ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارند و ۹۵/۸۴ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارند.

برنامه «مکارم خوبان»: از بین ۸۴ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۳/۵۷ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق ندارند و ۹۶/۴۳ درصد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارند.

برنامه «زمزمه‌های معرفت»: از بین ۲۶ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۱۰۰ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارد.

برنامه «گنج سعادت»: از بین ۵ مضمون از مضامین اخلاقی نمونه در این برنامه، ۱۰۰ درصد موارد با مبانی اخلاق اسلامی انطباق دارد.

نتایج مذکور در نمودار زیر هم ارائه شده است:



نمودار شماره (۱)

همان‌طور که نمودار شماره (۱) نشان می‌دهد، در نمونه منتخب، بیشترین موارد ناسازگار با الگوی اخلاق اسلامی بر حسب تعداد مضامین اخلاقی موجود، متعلق به برنامه «پرسش و پاسخ تربیتی» است که با رویکرد مشاوره‌ای به مباحث اخلاقی پرداخته است و کمترین ناسازگاری مربوط به برنامه «مکارم خوبان» است. و برنامه «زمزمه‌های معرفت» که به سخنان آیت‌الله مصباح یزدی اختصاص دارد و نیز برنامه «گنج سعادت» که بر اساس کتاب معراج السعادة تولید شده است، هیچ‌گونه ناسازگاری با مبانی اخلاق اسلامی و آموزه‌های آن ندارند.

نتایج تحقیق در قالب مقولات به شرح زیر است:

جدول شماره ۵. یافته‌های تحقیق بر حسب مقولات

ردیف	نام مقوله	زیر مقولات	فراوانی
۱	عدم انطباق حکمی	-	۶
۲	عدم انطباق موضوعی	-	۲
۳	عدم انطباق اسنادی	ارجاع منبع شناختی نادرست در نقل نصوص	۰
		نقل لفظی نادرست نصوص	۰
		ارجاع منبع شناختی نادرست در نقل کلمات علمای اخلاق	
		نقل ناصحیح کلمات علمای اخلاق	۱
۴	عدم انطباق روش مندی استنباط	عدم روش مندی در عدم اثبات صدور نصوص	۰
		عدم روش مندی در اثبات دلالت نصوص	۶
		عدم روش مندی در عدم اثبات جهت صدور نصوص	۰
۱۵	مجموع		

همان‌طور که جدول شماره ۵ نشان می‌دهد، بیشترین عدم انطباق در نمونه منتخب، در حوزه بیان نادرست حکم اخلاقی و نیز فقدان روش مندی در اثبات دلالت نصوص اخلاقی است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این تحقیق، از انطباق قابل توجه برنامه‌های اخلاقی رادیو معارف با مبانی اخلاق اسلامی حکایت دارد. در پاره‌ای از برنامه‌ها - به‌طور خاص - برنامه پرسش و پاسخ تربیتی و نیز در برخی مقولات از جمله دو مقوله مهم بیان صحیح حکم اخلاقی و اثبات روش مندی دلالت نصوص اخلاقی، عدم انطباق وجود دارد که یافته‌ها و موارد عدم انطباق، ما را به سه

راهبرد اساسی در اصلاح نقائص برنامه‌های گروه اخلاق رادیو معارف رهنمون می‌شوند: برنامه پرسش و پاسخ تربیتی که با رویکرد مشاوره به مباحث اخلاقی پرداخته است نیاز به بازنگری جدی دارد. باید توجه داشت که برنامه‌های با صبغه مشاوره اگر از نظر محتوا هم بی‌عیب باشند - که نبودند - دست کم اقتضات رسانه خاص خود که «جلسه مشاوره» باشد را در معنی و محتوا می‌دمند و بسا ارزش‌هایی کاملاً غیراخلاقی را ترویج کنند. پیشنهاد می‌شود از متون متقن در اخلاق اسلامی مانند معراج السعادة و جامع السعادات تالیف ملا احمد نراقی، المحجة البیضاء، تالیف فیض کاشانی، سرالاسراء، تالیف استاد سعادت پرور، اخلاق در قرآن تالیف استاد مصباح یزدی و ... استفاده شود تا «حکم» و «موضوع» و «مستند» گزاره‌های اخلاقی و «نظرات علمای اخلاق» به شکل درست و روش‌مند ارائه شود.

پیشنهاد می‌شود از سخنرانی و مصاحبه با اساتید «کارشناس» در علم اخلاق استفاده شود؛ نه پخش هر گفت‌وگو و سخنرانی با عنوان درسی اخلاقی؛ زیرا «حکم» و «موضوع» و «مستند» گزاره‌های اخلاقی، باید صحیح و روش‌مند بیان شود.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد (۱۴۳۰)، المسند، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶) کامل الزیارات، نجف اشرف: دارالمرتضویه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الصادر.
۵. آسابرگر، آرتور (۱۳۸۷ش)، روش‌های تحلیل رسانه‌ها، ترجمه: پرویز اجلالی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۶. ایمان، محمد تقی، نوشادی، محمودرضا (۱۳۹۰ش)، «تحلیل محتوای کیفی»، دو فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش، سال سوم، ش ۲.
۷. بی، ارل (۱۳۷۸)، تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه: رضا فاضل، ج ۱، قم: انتشارات سمت.
۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامية.
۹. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۳۲ق)، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیت .:
۱۱. حرانی ابن شعبه حسن بن علی (۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل‌الرسول ۹، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲ش)، تهذیب الأصول، قم: دارالفکر.
۱۳. دینانی، محمد حسین (۱۳۸۷)، گلوگاه‌های پژوهش در علوم اجتماعی، مشهد: نشر چاپار.
۱۴. دیلمی، شیخ حسن (۱۴۱۲ق)، إرشادالقلوب إلى الصواب، قم: شریف رضی.
۱۵. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۷ق)، الدعوات، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).

۱۶. رایف، دانیل و همکاران (۱۳۸۱)، تحلیل پیام‌های رسانه‌ای (کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق)، ترجمه: مهدخت بروجردی علوی، تهران: انتشارات سروش.
۱۷. رهنمایی، سیداحمد (۱۳۸۴)، آشنایی با اصول و فنون مشاوره، قم: موسسه امام خمینی ۴.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. سورین، ورنر و جیمز تانکارد (۱۳۸۱)، نظریه‌های ارتباطات ترجمه: علیرضا دهقان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. شفیع آبادی، عبد الله (۱۳۸۵)، فنون و روش‌های مشاوره، تهران: ترمه.
۲۱. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲)، مکارم الأخلاق، قم: انتشارات شریف رضی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۷. _____ (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق)، العدة، قم: چاپخانه ستاره.
۲۹. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
۳۱. فلیک، او (۱۳۸۸)، درآمدی بر تحقیق کیفی، تهران: نشر نی.
۳۲. قاضی، قاسم (۱۳۸۳)، زمینه مشاوره و راهنمایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸ق)، قوانین الأصول، قم: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
۳۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی، تهران: اسلامیة.
۳۵. مازندرانی، ملاصالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران: المکتبة الإسلامیة.

۳۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۷. _____ (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۳۸. محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، روش تحقیق کیفی، تهران: جامعه‌شناسان.
۳۹. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
۴۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۴۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المقتنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید ۴.
۴۳. مک کوایل، دنیس (۱۳۸۵)، نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه: پرویز اجلالی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۴۴. نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸)، أجود التقریرات (تقریر دروس اصول محقق نائینی توسط آیت‌الله خویی)، قم: انتشارات مصطفوی.
۴۵. نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۸۳)، جامع السعادات، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۴۶. نیک‌زاد، محمود (۱۳۷۸)، زمینه‌رهنمایی و مشاوره در تعلیم و تربیت، تهران: کیهان.

بررسی تبرج در بین زنان متاهل شهر اهواز:

یک پژوهش کیفی مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد

* منصور سودانی

** امین بشکار

*** رضا خجسته‌مهر

**** سیدجلال هاشمی

چکیده

برای ادراک جایگاه مدل مشخص نظام سلامت عمل (عدم تبرج)، در یک سیستم بومی، توجه به مبانی بنیادی تفکر راهبردی واجد اهمیت است. از این منظر، تبیین «پارادایم» به‌عنوان پیش‌شرطی اساسی در سیر تفکر راهبردی و ارائه «دکترین تبرج»، از منظر چیستی، چرایی و چگونگی «تبرج» با انتقال پارادایمی رایج به پارادایم قرآنی برای طراحی استراتژیک، ضرورت می‌یابد.

پژوهش حاضر با هدف بررسی «تبرج» در بین زنان متاهل شهر اهواز انجام شد. رویکرد این تحقیق، از نوع روش‌شناسی کیفی می‌باشد و روش مردم‌نگاری برای انجام عملیات پژوهشی به کار گرفته شد. روش نمونه‌گیری، از نوع کیفی - نظری است و با استفاده از شاخص اشباع نظری تعداد ۲۴ نفر از میان زنان متاهل به‌عنوان نمونه تحقیق، مورد مصاحبه قرار گرفتند. تجزیه و تحلیل داده‌ها با استفاده از «نظریه زمینه‌ای» انجام شد. در یافته‌های اصلی این تحقیق، شامل: تغییرات اجتماعی و تولید مطالبات جدید، نگاه کالایی و سرمایه‌ای به زنان، تمایل به متمایزسازی خود و هویت مستقل، مدل‌سازی و الگوسازی توسط رسانه‌ها و هنرپیشه‌ها، فردگرایی و لذت‌طلبی افراطی، کم‌رنج شدن حیای قلبی، رفتاری و تقواگرایی، قلب مریض، تعارضات زناشویی، طلاق عاطفی و کاهش مهارت و فرصت گفت‌وگو و روابط عاطفی رودررو می‌باشد که می‌توان تمامی مقولات را ذیل مقوله «قلب مریض»، قرار داد. به بیان دیگر، قلب مریض «مقوله هسته‌ای» این نظریه زمینه‌ای است.

کلیدواژه‌ها

تبرج، تقوا و حیای قلبی و رفتاری، قلب مریض، تفکر راهبردی.

sodani_m@scu.ac.ir

beshkar_a@yahoo.com

khojasteh_r@scu.ac.ir

j.hashemi@scu.ac.ir

* دانشیار گروه مشاوره خانواده دانشگاه شهید چمران اهواز

** دانشجوی دکتری مشاوره خانواده دانشگاه شهید چمران اهواز

*** دانشیار گروه مشاوره دانشگاه شهید چمران اهواز

**** استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز

مقدمه

از مهم‌ترین عوامل موثر بر شکل‌گیری فرهنگ و نگرش بنیادی حاکم بر هر جامعه، مبانی و مفاهیم علوم انسانی است که از طریق نظام معرفتی در بستر جامعه بسط می‌یابند. علوم انسانی، مهم‌ترین عنصر تمدنی انسجام‌ساز است؛ زیرا مهم‌ترین رسالت آن، سیاست‌گذاری کلان در جامعه است. اهمیت علوم انسانی در هر جامعه، آن‌چنان است که اگر در یک جامعه، علوم انسانی با اختلال و تعطیلی روبه‌رو شود، طرح کلان آن کشور یا تمدن به اختلال و تعطیلی دچار می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۶).

در حال حاضر، در کشور ما علوم انسانی بیشتر وارداتی و غیربومی است. این علوم غیربومی، ناهم‌ساز با مبانی اعتقادی و فرهنگی جامعه و دارای تفاوت‌های مبانی در پارادایم‌های بنیادی بوده که موجب آشفتگی فکری و آسیب‌های اعتقادی شده و بارها ناکارآمدی خود را در پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و فرهنگی جامعه ما نشان داده و در قبال رخدادهای مختلف دچار غافل‌گیری، خطای تبیین و ناتوانی در پیش‌بینی شده‌اند (میرزاپور ارمکی، ۱۳۹۰: ۶۹).

بر همین اساس و با توجه به کارکردهای خاص علوم انسانی در تبیین و علت‌کاوی پدیده‌ها، سازماندهی و هماهنگ‌کنندگی بین علوم دیگر و تعریف و تأسیس ایده‌ها و قواعد نظم اجتماعی، همچنین ماهیت پویا و متفاوت جوامع و تغییرپذیری مولفه‌های فرهنگی، ضرورت تبیین مبانی و سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر مبانی فکری و اعتقادی بومی و برخاسته از متون دینی، برای طراحی چشم‌اندازها و مدیریت فرهنگی و رفتار اجتماعی، دوچندان می‌شود. لذا ضروری به نظر می‌رسد قابلیت‌ها و تلاش‌های علمی و دانشگاهی برای تبیین مبانی و دکترین‌های سازگار با بنیان‌های فکری و اعتقادی جامعه، که بتواند پاسخ‌گوی نیازها و سوالات امروز جامعه ما باشد، متمرکز شود. مقاله حاضر در راستای تبیین مبانی رفتار فردی، اجتماعی و هنجاری مبتنی بر اصول و مبانی قرآنی، مفهوم «تبرج» را مورد بررسی قرار داده است.

مساله تحقیق

پیچیدگی روزافزون مسایل انسانی، رشد سریع و توسعه نامتوازن مولفه‌های تکنولوژیکی و

معرفت‌شناختی، افت مبانی اخلاقی، اعتقادی و ارزشی جوامع، ناتوانی پارادایم‌های رایج علوم انسانی از پاسخ‌گویی به نیازهای انسان امروزی، تنوع، تکثر و درهم‌تنیدگی سیستم‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی؛ تبیین مبانی فکری و فرهنگی برای رفتار فردی و اجتماعی و تغییر در روش‌ها و مبانی تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری برای اداره جوامع پیچیده و در حال تغییر را ضروری‌تر ساخته است (سبحانی و اسماعیل‌نژاد، ۱۳۹۳: ۲۴۷).

نظام رفتار فردی و اجتماعی تابعی از نظام‌های حاکم بر فرهنگ هر جامعه است که به صورت سیستمی، چندوجهی و یکپارچه عمل می‌کنند و هرگونه تغییر در یکی از مولفه‌های آن، موجب تغییر در کلیت اعضا و قطعات آن سیستم خواهد شد. این امر، تصمیم‌سازی و برنامه‌ریزی بنیادی برای مدیریت جامعه و پاسخ‌گویی به نیازهای متنوع و روبه‌فزونی آن را، دشوار، پیچیده و تخصصی کرده است. مدیریت این پیچیدگی‌ها، نیازمند «روش‌مندی»، در برنامه‌ریزی و تفکر استراتژیک است. به این منظور، ضرورت دارد چستی، چرایی و چگونگی هر پدیده که «دکترین» آن پدیده نامیده می‌شود، تبیین و تنظیم گردد. دکترین‌ها در واقع، قواعد بنیادی هستند که هدایت‌کننده سیاست‌های سطوح مختلف محسوب می‌شوند (مهرابی‌بهار، ۱۳۸۹: ۵). نظام رفتاری، به عنوان بخش مهمی از ساختار اجتماعی جامعه، نیازمند تبیین مبانی نظری و عملی در طرح‌ریزی و تصمیم‌گیری است. بر همین اساس، تبیین دکترین‌های نظام رفتار فردی و اجتماعی و در تحقیق حاضر، امری ضروری است. در این تحقیق، کوشش می‌شود به پرسش‌های چستی، چرایی و چگونگی تبحر، با تاکید بر نگرش سیستمی، فرایند‌گرایی و آینده‌نگری، پاسخ مناسب داده شود. با توجه به عدم تبیین و طراحی مدل بومی مشخص برای رفتار فردی و اجتماعی به عنوان یکی از ابعاد مهم فرهنگی، تحقیق حاضر به دنبال تبیین الگوی مناسبی برای تبحر با استناد به منابع اسلامی (قرآن کریم)، و ایرانی و غربی (به صورت تطبیقی)، و سازگار با ساختار جامعه می‌باشد. به این منظور، ابتدا با توجه به سیر تفکر استراتژیک^۱ مشتمل بر تبیین، تدوین و تدقیق پارادایم تفکری مورد نظر، تبیین فلسفه، تدوین دکترین و خط‌مشی^۲، تدوین طرح استراتژیک منبعث از دکترین مذکور است.

1. Strategic Thinking

2. Gateway

هدف و سوالات پژوهش

هدف اصلی پژوهش حاضر، با اتخاذ رویکردی تفسیری، آن است که از نگاه افراد جامعه تحقیق، به بررسی چیستی، چرایی و چگونگی تبرج پرداخته شود. بدین معنا که مساله تبرج را در حوزه ادراک و تفسیر افراد جامعه هدف، مورد بررسی قرار داده و از نقطه نظر آنها به این موضوع پرداخته و شرایط، زمینه‌ها، تعاملات، فرآیندها و پیامدهای این رفتار را در نظام معنایی آنها درک نماید. با چنین رویکردی، هدف اصلی تحقیق حاضر، تبیین الگو و دکترین تبرج در میان زنان متاهل (شهر اهواز)، می‌باشد. بر این اساس، سعی می‌شود سوالات ذیل پاسخ داده شود:

- ۱ - پارادایم تبرج از منظر قرآن کریم چه وجوه و ابعادی دارد؟
- ۲ - حکمت تبرج در پارادایم توحیدی، چگونه تبیین می‌شود؟
- ۳ - روش‌های تبیین دکترین تبرج در جامعه اسلامی - ایرانی کدامند؟
- ۴ - عوامل علی، زمینه‌ای، فرایندی، و پیامدی موثر بر تبرج کدامند؟
- ۵ - دکترین تبرج به‌عنوان قاعده و آموزه قرآنی، چیست و خط‌مشی آن چگونه تبیین می‌شود؟

مفاهیم و تعاریف

دکترین: دکترین، در فرهنگ فارسی معین (۱۳۸۳: ۱۵۴۴)، به معانی: نظریه، اندیشه، فکر، آموزه، مسلک، عقیده، رأی، آیین، اندیشه و... آمده است. اما می‌توان گفت در زبان فارسی، معادل خاصی برای آن وجود ندارد. در زبان عربی، دو مفهوم در مقابل این واژه تعریف شده است: «قاعده» و «یقین». «دکترین» از یک سو به‌مثابه «روش»، معادل واژه «قاعده» است و به‌صورت «قواعد حاکم بر رفتار، بدون قدرت قانونی»، تعریف و تبیین می‌شود و از سوی دیگر، به‌مثابه «محتوا»، معادل واژه «یقین» است و «تبیین چیستی و چرایی و چگونگی» هر پدیده را دربرمی‌گیرد (مهرابی‌بهار، ۱۳۸۹: ۵).

استراتژی: واژه استراتژی، مشتق شده از استراتوس^۱ به معنی ارتش است. پیدایش واژه

1. Stratos

استراتژوس هم‌زمان با افزایش میزان اهمیت و پیچیدگی بیشتر تصمیم‌گیری‌های نظامی اتفاق افتاد. امروزه این واژه برای طرح‌ریزی جامع در حوزه‌های مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی به کار می‌رود. بر این اساس، استراتژی، هنر و علم به میدان آوردن منابع و نیروهاست (لطفیان، ۱۳۸۴: ۲۳). استراتژی، سطوح مختلفی دارد: سطح تکنیکی، سطح تاکتیکی، سطح عملیاتی و سطح استراتژیکی.

طرح‌ریزی: فرایند تبدیل سیاست به برنامه، طرح‌ریزی گفته می‌شود. طراح، سیاست را ساختاربندی، زمان‌بندی و هزینه‌بندی می‌کند. طرح مصوب را برنامه و برنامه غیرمصوب را طرح می‌گویند (صحراگرد، ۱۳۸۶: ۶).

تبرج: «تبرج»، واژه‌ای قرآنی است. قرآن کریم، در دو آیه صراحتاً به «تبرج» اشاره کرده است.^۱ «تبرج»، به معنی برج کردن، خودنمایی و نشان‌دادن زیبایی، آرایش‌ها و زیورآلات است. «تبرج»، خودنمایی زنان و آشکار کردن زینت‌شان برای نامحرم و زیبا جلوه‌دادن خود در برابر آنهاست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۳۸). «تبرج» را ظهور و جالب‌بودن هم معنی کرده‌اند؛ ظهوری که برای دیگران جلب توجه می‌کند. بنابراین، شخصی که خود را زینت کرده، زیبا ساخته و از طریق بروز محاسن و زیبایی‌ها، در دل دیگران نفوذ می‌کند نیز، مانند برج خواهد بود (پزشکی، ۱۳۸۳: ۱۸). در واقع، هرگونه حرکت یا توقف و سکونی از ناحیه زن که منجر به جلب توجه نامحرم می‌شود و ظهور و جلوه‌گری و استعلاء در مقابل مردان و مقتضی نفوذ در دل آنها باشد، «تبرج» محسوب می‌شود.

روندشناسی تحقیق

مبتنی بر نگاه معرفت‌شناختی، دو رویکرد متفاوت در طرح‌ریزی شکل می‌گیرد که یکی فلسفه بنیان و دیگری حکمت بنیان است. خروجی فلسفه مضاف در هر رشته، «دکترین» آن رشته را شکل می‌دهد. در اندیشه ایرانی - اسلامی شیعی، ماب‌ازای فلسفه، «حکمت» گفته می‌شود. نزدیک‌ترین مفهوم به دکترین به‌مثابه روش، «قاعدہ» است (قواعد فقهی). و فقه موضوعی خرد و کلان از فقه عمومی پدید می‌آید (سبحانی و اسماعیل‌نژاد، ۱۳۹۳: ۲۵۵). بر این

۱- «وَقَوْنٌ فِي بُيُوتِكُنَّ ...» (الاحزاب: ۳۳). «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ...» (النور: ۶۰).

اساس، تفکری بارور شده و زمینه بروز می‌یابد که مراحل سیروورت خویش را طی کرده باشد. چنین اندیشه‌ای با توجه به همه سطوح، به مسائل نظر می‌کند و برای آنها طرح‌ریزی می‌نماید، تا در نهایت، سیاست (تصمیم) را به برنامه تبدیل کند، «تفکر استراتژیک» است که سیر مراحل آن در ذیل بیان شده است: ۱- پارادایم، ۲- فلسفه، ۳- دکترین، ۴- خط‌مشی و ۵- طرح استراتژیک (مهرابی بهار، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

روش تجزیه و تحلیل در پژوهش حاضر، روش نظریه زمینه‌ای^۱ می‌باشد. نظریه زمینه‌ای، معادل‌های فارسی گوناگونی دارد، از جمله تئوری بنیادی، نظریه مبتنی بر داده، مفهوم‌سازی بنیادی (دانایی فرد، الوانی و آذر، ۱۳۹۲)، تئوری برخاسته از داده (بازرگان، ۱۳۹۳). در بررسی‌های کیفی، به جای استفاده از چارچوب نظری، از چارچوب مفهومی برای استخراج سوالات تحقیق استفاده می‌شود (ماکسول^۲، ۲۰۰۴؛ اسکات^۳، ۲۰۰۴؛ ریچ و لویس^۴، ۲۰۰۵).

محقق برای دستیابی به جنبه‌های عمیقی از رفتار، نگرش و تفسیر مشارکت‌کنندگان، از طریق تعاملات رو در رو، با آنان وارد عمل شد و تحقیق کیفی بهترین روش برای این کار بود.

نمونه‌گیری: نمونه‌گیری هدفمند، در پی انتخاب آگاهانه مشارکت‌کنندگانی بود که در مورد موضوع پژوهش واجد اطلاعات یا تجربه باشند (پاتون^۵، ۲۰۰۷؛ کاپ، ۲۰۱۰: ۳۰). به علاوه، نظریه داده‌بنیاد، یک مرحله نمونه‌گیری نظری (تئوری)، را نیز شامل می‌شود. این پژوهش، با نمونه‌گیری هدفمند از افراد متبرج در جامعه شهر اهواز آغاز شد که در شیوه رفتار و لباس پوشیدن، نشانه‌هایی از تبرج را بروز می‌دادند.

مشارکت‌کنندگان^۶: مشارکت‌کنندگان در این پژوهش، زنان بزرگسال متأهلی بودند که در شهر اهواز زندگی می‌کردند و حداقل ۶ ماه از ازدواج آنها گذشته بود و با همسر خود

1. grounded theory

2. Maxwell

3. Schutt

4. Ritchie and Lewis

5. Patton

6. participants

در یک مکان زندگی می‌کردند. در آغاز پژوهش، ۴۰ داوطلب وجود داشتند که از طریق مشاهده و بررسی نشانه‌های رفتاری و تکمیل پرسش‌نامه اولیه، دعوت به شرکت در تحقیق و ثبت‌نام شده بودند. از طریق مصاحبه‌های اولیه با داوطلبان، تعداد ۲۴ نفر مناسب تشخیص داده شده و با آنها مصاحبه انجام شد. تعداد ۱۱ نفر از آنها برای دور دوم به مصاحبه دعوت شده و از تعداد ۵ نفر آنها برای دور سوم مصاحبه صورت گرفت. به‌علاوه، با ۶ نفر از متخصصان و صاحب‌نظران نیز مصاحبه شد.

جمع‌آوری داده‌ها: منبع داده‌ها، مجموعه‌ای از مصاحبه‌های کیفی بود. براساس نظر شارماز (۲۰۰۱)، انجام مصاحبه‌های متوالی، پایه و اساس محکمی را برای درک نکات دقیق و ظریف روندهای اجتماعی فراهم می‌آورند. در نخستین مصاحبه، زمانی صرف مشارکت کنندگان به‌منظور خواندن، مباحثه و امضا کردن رضایت‌نامه می‌شد. پس از اعلام آمادگی مشارکت کنندگان و اطمینان از توجیه مناسب آنان، مصاحبه شروع می‌شد. مصاحبه‌ها، یادداشت‌برداری می‌شد. پرسش‌ها بر تجربه مشارکت‌کننده‌ها و عوامل فردی و نهادی موثر بر انجام رفتارهای متبرجانه و پیامدهای آنها، متمرکز بود. مصاحبه‌ها ۳۰ الی ۷۰ دقیقه طول می‌کشید و متوسط آنها تقریباً ۴۵ دقیقه بود.

کدگذاری: در این تحقیق، کدگذاری با خواندن درون مایه‌ها (تم‌ها)، هم‌زمان با رونویسی و آماده‌سازی پروتکل‌های مصاحبه آغاز شد. کدگذاری، به‌صورت خط به خط پس از اولین دور مصاحبه‌ها آغاز شد. اما حجم زیاد داده‌ها، باعث شد این روند به طرز اجتناب‌ناپذیری وقت‌گیر باشد، لذا تصمیم گرفته شد روند کدگذاری به روند رویداد به رویداد تغییر یابد. به جای اینکه به هر خط، کدی اختصاص داده شود، قطعات معنایی در داده‌ها تعیین شد که از یک رویداد یا نظریه تشکیل می‌شدند و بیش از یک خط را پوشش می‌دادند. سپس یادداشت‌نویسی انجام می‌شد و محقق درک خود را از آن رویداد توصیف کرده و آن را با دیگر رویدادها مقایسه می‌کرد و کدی را به‌عنوان موضوع یادداشت تعیین می‌کرد.

نکات اخلاقی: بخشی از مسئولیت محقق به‌عنوان عضوی از جامعه پژوهش دانشگاهی،

1. data collection

2. Ethical considerations

انجام تحقیق با رعایت اصول اخلاقی با صداقت کامل و احترام به کسانی است که در این پژوهش مشارکت می‌کنند. در طول تعامل با مشارکت‌کنندگان و هنگام نوشتن گزارش‌ها، به مشارکت‌کنندگان اطمینان داده شد که هویت آنها نزد محقق، محرمانه باقی خواهد ماند و آنچه را که در مصاحبه بیان می‌کنند، نزد کسی بازگو نخواهد شد. و این گفته‌ها در هیچ جایی از زندگی‌شان تاثیر نخواهد گذاشت. داده‌ها و اطلاعات ثبت شده در محل مناسب ذخیره شده و فقط برای محقق در دسترس خواهند بود.

در تحقیق زمینه‌ای، واحد تحلیل «مفهوم» است (اولری، ۲۰۰۴). در مرحله کدگذاری باز، مفاهیم اولیه، در مرحله کدگذاری محوری، مقولات عمده همراه با «مقوله هسته‌ای»^۱ استخراج می‌شوند. مقوله هسته‌ای، باید قدرت تحلیلی داشته باشد و دیگر مقولات را نیز پوشش دهد (بوستانی و محمدپور، ۱۳۸۸: ۱۱). در این تحقیق، پژوهشگر پس از تعیین مقوله محوری یا هسته‌ای، سایر مقولات حول مقوله محوری را در قالب یک مدل پارادایمی ترسیم می‌کند.

یافته‌های تحقیق

در رویکرد کیفی، هدف شناخت، تحلیل و تفسیر شرایط و پدیده مورد مطالعه است و محقق به دنبال آشکارسازی (توجه به کلیت و عمق مساله)، شناخت محیط و موقعیت (ساختن، غنی کردن و ترکیب کردن ابعاد مختلف مساله ادراک شده در یک موقعیت خاص) و آگاه‌سازی است. رویکرد کیفی، بر این مبنا استوار است که واقعیات در فرایند درک و تفسیر انسان‌ها و در خلال زندگی روزمره، ساخته و معنا دار می‌شوند. لذا نحوه درک و فهم انسان‌ها از واقعیات، اهمیت فراوانی دارد (گابا و لینکلن^۲، ۲۰۰۵). بر مبنای روش داده‌بنیاد (الگوی اشتراوس و کوربین، ۱۹۹۰)، عناصر موثر بر پدیده مورد مطالعه، شامل زمینه‌های تاثیرگذار، عوامل مداخله‌گر، عوامل فرایندی و پیامدها، مورد توجه قرار گرفته و به بازسازی معنایی تبرج در بین زنان متأهل شهر اهواز که رفتارهای آنان بر اساس معیارهای مورد نظر با شرایط رفتار متبرجانه همخوان است، پرداخته است.

1. Core Category

2. Guba and Lincoln

در بررسی چیستی، چرایی و چگونگی تبرج و ارائه یک نظریه زمینه‌ای، در مرحله کدگذاری باز، برای اطمینان و دقت بیشتر، در دو مرحله نسبت به کدگذاری مفاهیم اولیه اقدام شده است که در مرحله نخست، تعداد ۵۶ مفهوم از مصاحبه با مشارکت کنندگان استخراج گردید. سپس این مفاهیم در مرحله دوم کدگذاری باز، برای انسجام بیشتر در قالب ۳۷ مفهوم انتزاعی تر کدگذاری شدند. در مرحله بعد که کدگذاری محوری نامیده می‌شود، مفاهیم اولیه استخراج شده در مرحله قبل (کدگذاری باز)، در قالب ۲۵ مقوله عمده طبقه‌بندی شدند. این مقولات عمده از لحاظ انتزاعی بودن در سطح بالاتری نسبت به مفاهیم مرحله قبل قرار دارند.

مقوله‌های کم‌رنگ شدن «حیای قلبی و عملی» و «تقوای قلبی و عملی» به‌عنوان مولفه‌های محوری تحقیق بوده که نمود آنها به شکل «قلب مریض» به‌عنوان «مقوله هسته‌ای» در این مرحله استخراج گردید. تشابه لغوی بین برخی مفاهیم و مقوله‌های به دست آمده از نقطه نظر روش‌شناسی نظریه زمینه‌ای، فاقد اشکال است (بوستانی و محمدپور، ۱۳۸۸). این مفاهیم و مقولات محوری و مقوله هسته‌ای به تفکیک در جدول شماره ۱ ذکر شده‌اند. براساس مقولات به دست آمده در این تحقیق، یک طرح استراتژیک در قالب مدل پارادایمی برای درک، تبیین، پیشگیری و اصلاح مولفه‌های اثرگذار بر تبرج ارائه شده که در زیر به اختصار توضیح داده می‌شود.

جدول شماره ۱: مفاهیم، مقولات و مقوله هسته‌ای استخراج شده از داده‌های خام

مقوله هسته‌ای	مقولات عمده	مفاهیم (کدگذاری ثانویه)	مفاهیم (کدگذاری اولیه)
تبرج	تغییرات اجتماعی	تغییرات اجتماعی	تغییرات اجتماعی، ضرورت‌ها و طرح مطالبات جدید زنان به صورت گسترده
		افزایش سن ازدواج	افزایش سن ازدواج
	نگاه سرمایه‌گرایانه	نگاه سرمایه‌داری	نگاه سرمایه‌داری و کالایی نسبت به زنان
	(بهر مبنای طمع‌گرایی)	مهندسی رضایت	نگاه مرکانتلیستی و مدل‌سازی جامعه و رفتار افراد بر مهندسی رضایت

مقوله هسته‌ای	مقولات عمده	مفاهیم (کدگذاری ثانویه)	مفاهیم (کدگذاری اولیه)	
		تغییر در ذائقه زیبایی شناختی افراد (زیبایی به‌عنوان سرمایه اجتماعی محسوب شده و هرکسی واجد آن است، آن را به بازار عرضه می‌کند).	تغییر در ذائقه زیبایی شناختی افراد (زیبایی به‌عنوان سرمایه اجتماعی محسوب شده و هرکسی واجد آن است، آن را به بازار عرضه می‌کند).	
		سبک زندگی بر محور نیازها و تغییر در نیازهای کاذب تمایلات و نیازها.	سبک زندگی بر محور نیازها و تغییر در نیازهای کاذب تمایلات و نیازها.	
	ارزش‌ها و مزایای اجتماعی	مزایای اجتماعی	نبود فرصت و امکان برای ابراز و نشان دادن خود به‌صورت مثبت و سازنده و کسب مزایای اجتماعی از این طریق	نبود فرصت و امکان برای ابراز و نشان دادن خود به‌صورت مثبت و سازنده و کسب مزایای اجتماعی از این طریق
		اهمیت آراستگی و تصویر زیبا برای زن (زیبا به زیبایی به‌عنوان ارزش به نظر رسیدن)	اهمیت آراستگی و تصویر زیبا برای زن (زیبا به زیبایی به‌عنوان ارزش به نظر رسیدن)	اهمیت آراستگی و تصویر زیبا برای زن (زیبا به زیبایی به‌عنوان ارزش به نظر رسیدن)
	هویت و فردیت	دیده‌شدن به‌منزله بودن	اهمیت دیده‌شدن و دریافت تایید به‌عنوان نشانه‌ای از وجود و بودن	اهمیت دیده‌شدن و دریافت تایید به‌عنوان نشانه‌ای از وجود و بودن
		کمبود عزت‌نفس در زنان	کمبود عزت‌نفس و جبران افراطی	کمبود عزت‌نفس و جبران افراطی
		فردیت و هویت	تمایل به متمایزسازی خود و هویت مستقل و مجزا	تمایل به متمایزسازی خود و هویت مستقل و مجزا
		فردگرایی	فردگرایی (نیوایندیوئیسم)	فردگرایی (نیوایندیوئیسم)
	عدم تعهد و ثبات	عدم استقرار و تعهد	تغییرات معرفت‌شناختی پست‌مدرن نسبت و هنجارشکنی	تغییرات معرفت‌شناختی پست‌مدرن نسبت و هنجارشکنی
	الگوسازی	الگوسازی	آموزش به زنان توسط رسانه‌ها، مدل‌سازی توسط سینما، تلویزیون و هنرپیشه‌ها	آموزش به زنان توسط رسانه‌ها، مدل‌سازی توسط سینما، تلویزیون و هنرپیشه‌ها
		الگوهای مخرب و منفی	تولید، ترویج و تبلیغ الگوهای مخرب و اشاعه آن‌ها به‌وسیله رسانه‌ها	تولید، ترویج و تبلیغ الگوهای مخرب و اشاعه آن‌ها به‌وسیله رسانه‌ها

مقوله هسته‌ای	مقولات عمده	مفاهیم (کدگذاری ثانویه)	مفاهیم (کدگذاری اولیه)
	تغییر در پارادایم‌های تربیتی	تغییر در نظام تربیتی	به هم ریختگی نظام های تربیتی و نامشخص بودن هنجارها، کم رنگ شدن نقش خانواده و مدرسه در تولید و حفاظت از هنجارها
	غریزه گرایی	ارگاسم گرایی	بهره‌مندی، دسترسی و لذت طلبی حداکثری (ارگاسم گرایی)، به جای زهد و قناعت
		انسان عاطفی و هیجانی	تاکید و توجه به مولفه‌های هیجانی و عاطفی به جای مولفه‌های عقلانی و منطقی
		هدف رفتارها کسب لذت	مبنا قرار دادن کسب لذت حتی در خارج از چارچوب هنجاری
	قلب مریض	کمبود حیا و تقوا	کم رنگ شدن حیا قلبی و رفتاری و تقواگرایی در سبک زندگی مدرن
		قلب مریض	قلب مریض
	تعارض و طلاق عاطفی	طلاق عاطفی و تعارضات حل نشده	تعارضات زناشویی، طلاق عاطفی و کاهش مهارت و فرصت گفت‌وگو و روابط عاطفی رو در روی همسران
		روابط مثالی	درگیر شدن همسران در روابط چند بعدی واقعی و مجازی.
	رسانه‌ها	نقش رسانه‌ها	گسترش دامنه و کاهش روابط رو در رو (نقش رسانه و شبکه‌های اجتماعی).
	قواعد و قوانین	نبود قواعد و قوانین مناسب	نبود قواعد و قوانین ساختاری برای تعریف و مشخص سازی حدود رفتار مناسب

الگوی پارادایمی: در نگاه دینی، «تفقه»، مابه ازای تفکر استراتژیک و علم استراتژی است، اما با ماهیتی متمایز؛ زیرا «وحی» و «عقل» را به عنوان عناصری مافوق «فکر» به میدان می آورد. این دو نگاه متفاوت، از پارادایم‌های متفاوتی نشأت می‌گیرند. اولی در پارادایم تفکر مدرن برای مدیریت و حاکمیت دنیوی و دومی، در پارادایم تفکری اسلام، برای هدایت و حاکمیت «دنیای معطوف به آخرت». اولی، خودمدار و خودبنیاد است و دومی، خدامدار و خدابنیاد؛ هر چند که در بسیاری از روش‌ها، ممکن است مانند هم عمل نمایند، اما کارکردها و نتایج متفاوتی دارند.

تبرج در پارادایم خداگرایی: برای بشر غربی، مفهوم «Showiness» و «Adornment»، انسان ایرانی «خودنمایی» و انسان عرب‌زبان، مفهوم «تبرج» و در تلقی قرآنی «تبرج الجاهلیه» بر تافته می‌شود. لذا، انتقال پارادایمی از سوپرپارادایم اومانیسیم (بشرگرایی)، به سوپرپارادایم تثویسیم (خداگرایی)، و از زیر پارادایم «خودنمایی» به «تبرج الجاهلیه» صورت می‌گیرد. قرآن کریم، در دو آیه با صراحت به «تبرج» اشاره کرده است که: «همانند دوران جاهلیت نخستین، تبرج نکنید» (سوره نور: ۶۰). «تبرج»، به معنی برج کردن، خودنمایی و نشان دادن زیبایی‌ها، آرایش‌ها و زیورآلات است. تبرج، خودنمایی زنان و آشکار کردن زینت‌شان برای نامحرم و زیبا جلوه دادن خود در برابر آن‌هاست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۳۸).

حکمت (فلسفه) عدم تبرج: پرسش اساسی در فلسفه بر چستی و چرایی پدیده، استوار است، اما در حکمت قرآنی علاوه بر دو سؤال مذکور، پرسش از کیستی نیز مطرح است. لذا، از آن‌جا که برای انسان‌های مؤمن حفظ حدود الهی مطرح است و به واسطه تبرج، حدود الهی در نور دیده می‌شود. این حدود، حد حلال الهی در بعد ایجابی و حد حرام الهی در بعد سلبی را شامل می‌شود و حدود حلال و حرام تا روز قیامت تبدیل و تغییرپذیر نیست^۱ (سوره فاطر: ۴۳). از آن‌جا که قرار است انسان مال و نفس خود را با خداوند معامله کند (سوره توبه: ۱۱۱)، لذا هرگونه استفاده از نفس، جسم و مال افراد در خارج از حدود الهی ممنوع شده است. حکمت منع «تبرج»، تطهیر و تهی ساختن قلب از هر تاریکی، شرک،

۱. «وَقَوْلٌ فِي يُبُورِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳). وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ... (نور: ۶۰).

۲. فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.

شک، ظلم، گناه و از هر نوع تعلق خاطر، با دارویی به نام «تقوا» است؛ «و در آن روز که مردم برانگیخته می‌شوند، مرا شرمنده و رسوا مکن!»* در آن روز که مال و فرزندان سودی نمی‌بخشند، مگر کسی که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید!^۱ (سوره شعرا: ۸۷-۸۹).

دکترین تبرج (چیستی، چرایی و چگونگی تبرج): در مدل دینی، «کرامت» انسان مدنظر است. انسان به‌طور ذاتی واجد کرامت است و جامعه‌سازی هم بر مبنای کرامت انسان انجام می‌شود. سهل‌الوصول بودن بدن زن و دیده شدن او فقط به‌عنوان بدن و جسم، موجب افت کرامت او و تنوع‌طلبی مردان می‌شود. در هویت دینی، شأن انسانی در پوشش و پوشیده‌بودن است. آدم و حوا ۷ اولین اشتباهی که مرتکب شدند، پوشش خود را از دست دادند. در توارت آمده «چون زن دید آن درخت برای خوراک نیکوست، از میوه‌اش خورد، به شوهرش هم داد. چشمشان باز شد، دیدند که عریان هستند» (کتاب پیدایش باب، ۳ آیه، ۶ و ۷). در قرآن آمده؛ چون از حدود الهی رد شدند، پوشش از آنها گرفته شد و مجبور شدند در پی پوشش بگردند^۲ (سوره اعراف: ۲۲). نازل کردن لباس در ادیان ابراهیمی جایگاه مهمی دارد. خداوند زن و شوهر را لباس یکدیگر می‌داند که همدیگر را می‌پوشانند^۳ (سوره بقره: ۱۸۷). «ای فرزندان آدم، شیطان شما را نفریبد، همچنان که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون راند، لباس از تنشان کند تا شرم‌گاه‌شان را به ایشان بنمایاند...»^۴ (سوره اعراف: ۲۷). «ای فرزند آدم، برای شما جامه‌ای فرستادیم تا شرم‌گهتان را بپوشانید و نیز جامه زینت و جامه تقوا از هر جامه‌ای بهتر است و این یکی از آیات خداست، باشد که پند بگیری»^۵ (همان: ۲۶).

خط‌مشی نظام سلامت عمل (عدم تبرج): خط‌مشی^۱، تبیین جهت و سپس دروازه خروج به سمت مقصدی است که رهرو (فرد، سازمان، یا جامعه)، را به آن «جهت» رهنمون

۱. وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُعْتُونَ.. (شعرا: ۸۷ - ۸۹).

۲. «فَدَلَاهُمَا يُعْزُونَ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ...»

۳. هُنَّ لِيَنَاسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَنَاسَ لَهُنَّ.

۴. يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ...»

۵. يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ لِبَاسًا يُورِي سَوْآتِكُمْ...»

می شود. مبتنی بر آیات شریفه قرآن کریم^۱، اساس نظام سلامت عمل (عدم تبرج)، «ایمان و عمل صالح» (قلب سلیم) می باشد.

طرح ریزی خط مشی نظام سلامت عمل (عدم تبرج)، سه رویکرد کلی دارد:

۱- رویکرد محصول محور^۲ - رویکرد فرآیند محور^۳ - رویکرد کارکرد محور^۴.

طرح ریزی خط مشی مبتنی بر این سه رویکرد، زمینه ایجاد کرسی مسترپلان^۵ تبرج می شود. در روند طرح ریزی خط مشی نظام سلامت عمل (عدم تبرج)، به شیوه محصول محوری، باید به چهار پرسش پاسخ داد:

۱- محصول تقوا چیست؟ رشد و رشادت؛ ۲- محصول رشادت چیست؟ سلامت؛ ۳- محصول

سلامت چیست؟ عاقبت؛ ۴- محصول قلب سلیم چیست؟ فلاح (مهرایی بهار، علی، ۱۳۹۰: ۳۲۲).

جدول شماره ۲: روند طرح ریزی جامع خط مشی نظام سلامت عمل (عدم تبرج) با محوریت ایمان محوری

رویکرد محصول محور	رویکرد فرآیند محور	رویکرد کارکرد محور	رویکردها پارادایمها
عاقبت	تقوای قلب	سعادت	پارادایم سلامت محوری
فلاح	قلب فعال (حضور قلب)	الهام پذیری / ایمان پذیری مستمر با ادب حضور	پارادایم قلب سلیم محوری
رشد و رشادت	خویشتن پایی در چارچوب حدود الهی	عاقبت مندی	پارادایم تقوا محوری
سلامت	اختیار دینی در چارچوب امر و نهی شرعی	اعتلای فکر و عقیده	پارادایم رشد محوری

۱. إِلَّا مَنْ أَمَى اللَّهُ بِقَلْبِ سَلِيمٍ (شعرا: ۸۷-۸۹). إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ... (شعرا: ۸۷-۸۹). همچنین «وَالْعَصْرِ.. (عصر: ۱-۳).

2. Product Based
3. Process Based
4. Function Based
5. Master Plan

بحث و تبیین

تحول واقعی در علوم انسانی، از طریق تولید علم دینی و بومی امکان‌پذیر است. علوم انسانی وابسته به مفاهیم هستند. درک درست مفاهیم به طرح‌ریزی استراتژیک «حق‌محور» می‌انجامد. برای ساختن جامعه‌ای مبتنی بر حق، در قرآن کریم، انبیاء و اولیا جایگاه خاصی دارند و هر کدام واجد و الگوی یک طرح استراتژیک هستند. ویژگی طرح استراتژیک انبیاء مبتنی بودن آن بر وضع مطلوب (سنت الهی) است؛ استراتژی که ثابت و برای همه یکی است (حق) و لذا وضع موجود (نامطلوب) و قابل قبول نیست (باطل). بر این اساس، طرح‌ریزی برای تغییر وضع موجود به مطلوب انجام می‌شود. طرح‌ریزی استراتژیک در یک جهت ثابت، براساس طرح «لا اله الا الله». انجام می‌شود. همه طرح‌ها بر یک سنت و عهد هستند. اما در دیدگاه فلسفی، وضع موجود (وضعی که قابل قبول نیست)، وضع مطلوب (مدینه فاضله)، برای هر فیلسوف یا استراتژیست متفاوت است و طرح‌ریزی برای هر فیلسوف یا استراتژیست با دیگران متفاوت است.

طرح‌ریزی برای جامعه‌سازی، ابتدا با زودن انگاره‌ها و گزاره‌های روش‌مند و تثبیت‌شده (شکستن بت‌ها)، سپس طراحی و تثبیت انگاره‌های درست، انجام می‌شود. طرح‌ریزی زندگی مدرن، براساس «طمع» انجام می‌شود. یکی از عناصر اساسی زندگی که براساس آن طرح‌ریزی صورت می‌گیرد، «طمع» است. در جامعه «طمع پایه»، مبنای همه تعاملات و مناسبات، پول است. شرافت و عزت انسان‌ها، منوط بر خورداری از پول است. «سرمایه اجتماعی» هم مبتنی بر پول است و شخصیت‌های ایده‌آل، الهام‌بخش و الگو، پول‌داران هستند. این سبک زندگی و نگاه در جامعه ما در مهد کودک، مدارس و رسانه‌ها در حال تبلیغ و گسترش است. لذا افراد می‌خواهند به هر شکلی، پول به دست بیاورند تا ارزش و سرمایه اجتماعی کسب کنند. در چنین جامعه‌ای، جوهره‌ای که همه را به حرکت در می‌آورد، «طمع» است^۱.

ادیان توحیدی به‌ویژه اسلام، با تأکید بر هستی‌شناسی الهی که هستی را آیت الهی می‌داند و انسان‌شناسی مبتنی بر «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسرا: ۷۰)»، یکی از مهم‌ترین مسیرهای

۱. اولیور استون، فیلم والستریت، ۲۰۰۱.

تحقق این دیدگاه را حفظ حرث و نسل و صیانت از پاکی نسب انسان می‌داند^۱ که این مسأله با مدیریت صحیح و نظام‌مند نیازها و ارضای بهینه آنها - به ویژه نیاز جنسی در قالبی کارآمد با در نظر گرفتن همه جوانب و پیچیدگی‌های انسان - میسر می‌شود. مدل‌های پیشنهادی قرآن کریم برای مقابله با «تبرج» در جامعه، تحت عنوان طرح‌های استراتژیک انبیاء و اولیاء بیان شده‌اند که در ادامه به چند نمونه از آنها اشاره شده است:

مدل حضرت آدم 7: طرح‌ریزی استراتژیک انبیاء که از «حضرت آدم» 7، شروع می‌شود و به ترتیب امتداد می‌یابد. طرح استراتژیک «ابلیس»، در مقابل «حضرت آدم» 7، قرار دارد و مبتنی بر «اغوا»ست. «اغوا»ی «آدم» 7، تا از میوه ممنوعه بخورد، یعنی از «حدود الهی» عبور کند. «آدم و حوا» 7، بعد از رد شدن از «حدود الهی» متوجه شدند که برهنه هستند. «ابلیس» با همه فرزندان «آدم» 7، به همان شیوه رفتار کرده است؛ یعنی آنها را «اغوا» می‌کند تا از «حدود الهی» رد شوند. قرآن تحذیر می‌دهد که «ابلیس» همان کاری که با «آدم» 7، کرد با شما هم می‌کند^۲ (سوره انفال: ۲۶). «ای فرزندان آدم! زنهار تا شیطان شما را به فتنه نیندازد، چنان که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون راند و لباس هایشان را از ایشان برکند، تا عورت‌هایشان را بر آنان نمایان سازد»^۳ (همان: ۲۷).

بر اساس این طرح استراتژیک، همه مردم در معرض چنین خطری هستند. طرح «ابلیس»، طرح «وادارندگی» در مقابل طرح «بازدارندگی» «حضرت آدم» 7 است. طرح معرفت‌شناسی «وارث»، نشان می‌دهد حسین 7 وارث آدم 7 و ما وارث حسین 7 هستیم (قمی، ۱۳۸۷، زیارت وارث)، پس هم طرح «آدم» 7، و هم طرح «ابلیس» ادامه و امتداد دارد. شیطان، «آدم» 7، را وسوسه کرد و لباس از تنش بیرون آورد؛ همان کار را با شما هم می‌کند (سوره اعراف: ۲۷). «تقوا»، «خویشتن‌یابی» از چشم شیطان و یارانش است. «لباس تقوا»، لباسی است که ما را در مقابل شیطان و یارانش محفوظ می‌کند. احساس اینکه در محضر خدا هستیم، پس باید تقوا بورزیم، خود به خود، حمله به استراتژی شیطان است.

۱. نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ ... (بقره: ۲۳۳). ... لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ...

۲. يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا ...

۳. يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ ...

«لباس تقوا»: لزوماً لباس مادی نیست، «فکر» و «عقل»ی است که از انسان محافظت می‌کند. «لباس تقوا»، دیدن خود از چشم خدا و درک حضور و محضر اوست. در قرآن کریم بر «تقوای قلب» تأکید شده است. قلب، در محضر خداست (حضور قلب). آدم 7 و نسل او به درختی نزدیک شده‌اند که هر کسی به این درخت نزدیک شد، عریان شده و زشتی‌هایش رو شده است^۱ (سوره اعراف: ۲۲). طرح استراتژیک آدم 7 و بنی‌آدم برای اینکه لباس از تشنه‌شان در نیاید، پوشیدن «لباس تقوا»ست. برای ممانعت از زمینه‌یابی شیطان، «دیدن برهان رب» به شیوه یوسف 7، لازم است؛ زیرا کنار رفتن لباس، به حذف «حیاء» می‌انجامد و حذف «حیاء» به سقوط.

مدل «بیع نفس»: یکی از دکترین‌های مورد توجه قرآن برای سازمان‌دهی رفتار انسان، دکترین «بیع» است. مدل بیع قرآنی، بر اساس «سرمایه‌گرایی» استوار است. «سرمایه‌گرایی مال و نفس» توامان^۲ (سوره توبه: ۱۱۱)؛ خرید و فروش «مال»، همه توجه انسان‌ها را به خود جلب کرده و خرید و فروش «نفس»، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. «نفس‌فروشی»، به خود، دیگران و خدا مساله مورد توجه قرآن است. هر گزاره اقتصادی که در آن «نفس»، هم‌تراز «مال» در تولید، توزیع و تکاثر دیده نشود، به سرانجام نخواهد رسید. در این شرایط، افراد گرگ‌صفت می‌شوند؛ یعنی بدون اینکه «ظرفیت‌سازی» کرده باشند، دنبال تکاثر «مال» هستند. «سرمایه‌نفس» را ارتقاء نمی‌دهند و «ظرفیت‌سازی» نمی‌کنند. مدل‌های درمانی هم روی «نفس» کار نمی‌کند، فقط جسم را درمان می‌کند. افراد برای به‌دست آوردن «مال»، «نفس» خود را می‌فروشند. با این کار در واقع، «نفس» خود را به شیطان می‌فروشند. «بازار سرمایه‌مال» همه چیز را در بر گرفته است و «بازار سرمایه‌نفس» مورد توجه قرار نمی‌گیرد. یکی از زمینه‌های احیای بازار «سرمایه‌نفس»، «عاشورا»ست.

کسی که روی «نفس» اش سرمایه‌گذاری می‌کند، خود را می‌پروراند که به «نفس مطمئن» برسد. گیرافتادن در «نفس»‌های «لوامه» و «اماره»، مانع رسیدن به مرحله «نفس

۱. فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا

۲. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ... در حقیقت خدا از مؤمنان جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت ...

مطمئنانه می‌شود که در نتیجه این شرایط، فرد به «رضایت‌مندی» نمی‌رسد. سازوکار در اسلام، «سرمایه‌گرایی» است؛ اما «سرمایه‌گذاری» روی «نفس» و حرکت تا رسیدن به مراحل مرکزی (نفس مطمئنانه). هر کسی، «مال و نفس» را با هم نبیند، نمی‌تواند مسیر درست را برای رسیدن به هدف طراحی و طی کند. تقدم در سرمایه‌گذاری با نفس است. حتی اگر «مال» هم نباشد، «نفس» کفایت می‌کند ولی «مال» بدون «نفس»، خطرناک است. بدون پرورش و تجلی «نفس»، «مال» ارزش چندانی ندارد. بر این اساس، حق تقدم با ایمان است، بعد عمل صالح و پرورش مال. «نفس» عامل درونی انسان و انسانیت اوست. اگر شناسایی و پرورش داده شود، انسان مسیر را پیدا می‌کند.

مدل «عنکبوت»: آیه عنکبوت^۱ هم برای بیان سست‌بودن «خانه» و هم سست‌بودن «خانواده» به کار می‌رود. «خانواده» در سیستم «سرمایه‌گرایی» «بیت عنکبوت» است؛ زیرا خود سیستم «سرمایه‌گرا» «بیت عنکبوت» است. رفتار حاکم بر «بازار سرمایه» هم مانند رفتار «عنکبوت» است. افراد، شرکت‌هایی ایجاد می‌کنند، مردم را ترغیب می‌کنند (اغوا می‌کنند)، و سرمایه آنان را جمع می‌کنند، سپس این «خانه» فربه می‌شود و تا جایی بالا می‌رود که فرو می‌پاشد. شرکت‌های هر می‌نوعی از این تشکیلات هستند. شخصی که «تبرج» می‌کند، در واقع، زیبایی‌های خود را ابراز می‌کند و موانع و نقاط ضعف خود را پنهان می‌سازد. او با این روش، دیگران را «اغوا» می‌کند و در دل آنان، «طمع» ایجاد می‌کند. «طمع» باعث می‌شود آنها نسبت به او تمایل پیدا کرده و خوش‌بینانه رفتار کنند. وقتی آنها را جذب می‌کند، سرمایه آنها (مادی و معنوی) را گرفته و آنها را می‌کشد (عفت آنها را می‌کشد). این فرد، آن قدر پیش می‌رود تا افراد زیادی را جذب می‌کند و مثل «حباب»، بزرگ می‌شود تا جایی که این «حباب» می‌ترکد و همه چیز فرو می‌پاشد. این رفتار، منجر به فروپاشی «خانواده»ها می‌شود.

پذیرش «ولایت غیرخدا»، یعنی قرارداد خود در «ولایت» کسی که از طریق عامل «طمع» به «حرص» دامن می‌زند و «اغوا» صورت می‌دهد. این سیستم مانند «بیت عنکبوت»

۱. «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.. (عنکبوت: ۴۱-۴۳).

بی‌پایه و سست است. این سیستم‌ها همه بر کلاه‌برداری مدل «پونزی»^۱ استوار است و بر اساس «طمع» عمل می‌کند. در «بیت عنکبوت»، روابط بر اساس منافع (طمع)، شکل می‌گیرد. ولایت‌پذیری بر محور منافع است. منافع هم بر محور «طمع» شکل می‌گیرد. چون «طمع» «حباب» است و فرو می‌پاشد، لذا چنین خانه‌ای فرو می‌پاشد. وقتی افراد دچار «طمع» هستند، برای دست‌یابی به سرمایه بیشتر، دیگران را «اغوا» می‌کنند. آن‌هایی که «اغوا» می‌شوند، رفتارهایی از خود بروز می‌دهند تا «طرح طمع» تحقق پیدا کند. افراد «اغوا» شده فقط به منافع رفتار خود می‌اندیشند و به صورت همه‌جانبه موانع و منافع را با هم نمی‌نگرند. بر همین اساس، مستعد فریب خوردن و سقوط هستند.

مدل «أواب و مأب»: طرح‌ریزی جامعه «ایمان مینا»، بر مبنای «أواب» و «مأب» است. حضرت داوود ۷ نماد این طرح استراتژیک است. «حسن مأب»، برگشتن به خانه، «کبوتر جلد» که هر جا برود، به خانه بر می‌گردد. «این یک یادآوری است و برای پرهیزکاران، فرجام نیکویی است»^۲ (سوره ص: ۴۹). «این برای طغیانگران، بدترین محل بازگشت است»^۳ (همان: ۵۵). «... بنده ما داوود ۷ صاحب قدرت را به یاد بیاور که بسیار توبه‌کننده بود»^۴ (سوره ص: ۱۷). «أواب»، «کثیر الرجوع به خداوند» است. «مأب»، به «بازگشت‌گاه و سرانجام» گفته می‌شود. فرد «أواب»، به‌طور مداوم نفس خود را با خداوند هماهنگ می‌کند. «أواب» بودن، مقدمه رسیدن به «حسن مأب» است. حرکت جامعه از جهل به علم، به فرهنگ و دانش مبنایی منجر می‌شود و جامعه بعد از رسیدن به اوج، سقوط می‌کند.^۵ اما جامعه‌ای که از جهل به ایمان و عقل مبنایی می‌رسد، بعد از رسیدن به اوج سقوط نمی‌کند؛ زیرا آن به آن، خودش را بازسازی می‌کند؛ یعنی «أواب» است، و از طریق رجوع مستمر به خدا، خودش را هماهنگ می‌کند.

اگر همه افراد در یک نظام تمدنی و خود آن نظام، «أواب» باشند، آن نظام تمدنی هر

1. Richard Ponzi

۲. هَذَا ذِكْرٌ وَإِنِّ لِلْمُتَّقِينَ لِحُسْنِ مَأْبٍ.

۳. هَذَا وَإِنِّ لِلطَّاعِينَ لَكُسْرٌ مَأْبٍ.

۴. اضْرِبْ عَلٰی مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ.

۵. نظریه اسطوره و تاریخ، جام باتیستا ویکو.

چه جلوتر برود، بالنده‌تر می‌شود و سقوط نمی‌کند. تعیین مدام نسبت خود با خدا، برای ماندن در «صراط مستقیم» همراه با اصلاح مداوم مسیر (انطباق)، مانند «استاپ لیزر» تانکی که بر هدف متمرکز می‌شود و علی‌رغم حرکت تانک در پستی و بلندی‌ها، تغییر جهت نمی‌دهد، عمل می‌کند. از طریق هماهنگ کردن مدام خود با «ولایت الله»، فرد و جامعه در مسیر مستقیم قرار می‌گیرند و «أواب» محسوب می‌شوند و فرد «أواب» به «حسن مأب» می‌رسد^۱ (سوره رعد: ۲۹). «أواب» کسی است که به اراده خودش «بر می‌گردد» و هماهنگ می‌شود. در غیر این صورت، «ایابهم» (به زور او را می‌برند). دکترین‌های حلال، مستحب، مباح، مکروه و حرام، دستورات محدودیت‌دار شرعی است که از طریق اجرا و رعایت آنها، فرد و جامعه خود را با «ولایت الله» هماهنگ می‌کنند و «أواب» می‌شوند. وقتی این حدود، برداشته شود، همه چیز «مباح» می‌شود (هر کسی، هر کاری خواست، می‌کند). در چنین شرایطی، «لیبرالیسم» رقم خورده است. مانند فردی که زیبایی‌اش را نمی‌پوشاند و «تبرج» می‌کند؛ چون نمی‌خواهد آزادی‌اش را محدود کند. آیا رفتار و عملکرد این فرد موجب تحریک دیگران نمی‌شود و دیگران به این واسطه تحت فشار قرار نمی‌گیرند؟

مدل یوسف 7: حضرت یوسف 7، الگو و شیوه متعالی از اخلاق‌گرایی و تقوا را ارائه کرد. یوسف 7، در شرایطی که از بالاترین عنصر شهوانی یعنی «جذابت» و «زیبایی» در بعد حداکثری خود برخوردار بود و «مطالبه» هم شده بود^۲ (سوره یوسف: ۲۳)، اما در آن شرایط، «برهان ریش» را دید و «تقوا» ورزید^۳ (همان: ۲۴). کسی که در خلوت و در زمانی که همه شرایط آماده «فسق و فجور» است، «برهان ریش» را می‌بیند و گناه نمی‌کند، در واقع «تقوا» ورزیده است. «تقوا»یی که مبتنی بر «ادب حضور» است. «ادب حضور رب» بر اساس «برهان رب». در زمانی که به سمت یکدیگر «اهتمام» ورزیدند (همدیگر را مطالبه کردند و به یکدیگر میل پیدا کردند)، اما «برهان ریش» را مشاهده کرد.

اساس «عفت» و «پاکدامنی» در این سیره و رفتار، یک طرح استراتژیک است. با زاویه

۱. الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَا ب.

۲. وَرَأَوْدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا ... و آن [بانو] که وی در خانه اش بود خواست از او کام گیرد....

۳. وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا ... و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد....

نگاه «مشاهده برهان رب»، بسیاری از آسیب‌ها و آفت‌های رفتاری قابل «پیشگیری» و «مصونیت‌بخشی» است. معنی و مصداق واقعی جمله معروف حضرت امام خمینی ۴: «عالم محضر خداست، در محضر خدا معصیت نکنید (موسوی خمینی، ۱۳۵۹، ج ۸: ۱۱۲-۱۱۳)، حضرت یوسف ۷ است. یوسف ۷، عالم را «محضر خدا» دید و «برهان رب» را مشاهده کرد. طرح استراتژیک حضرت یوسف ۷، طرح «حجاب» و «عفاف» است. بر این اساس، می‌توان طرح‌ریزی استراتژیک برای اصلاح شرایط «غیرت»، «عفت»، «حجاب» و آسیب‌های رفتاری نمود. در شرایطی که به هم «اهتمام» داشتند، عنصری مانع شد و آن عنصر، «دیدن برهان رب» توسط یوسف ۷ بود و انصراف او (عفت ورزید). بر اساس این مدل، عنصر «غیرت» در مردان و «عفت» در زنان که در طرح یوسف ۷، برجسته و معرفی شده است، می‌تواند احیا و مورد استفاده و طرح‌ریزی قرار گیرد.

مدل «احصنت فرجها»: حضرت مریم ۳، تنها بانویی است که در قرآن نامش در سلسله انبیاء مطرح می‌شود و تنها کسی است که در مورد او آمده: «احصنت فرجها». «حصن»، پایگاهی غیرقابل تسخیر است. زنان شوهردار را «محصنه» می‌گویند. یعنی زنی که دژ دارد و قابل تسخیر نیست. فرد ازدواج‌نکرده، محصنه نیست و وقتی ازدواج می‌کند، محصنه می‌شود. زن «محصنه»، دژ و حامی دارد (تحصن، به معنی سنگربندی است). مرد و زن همسردار، دژ دارند. یعنی «محصن» و «محصنه» هستند. حضرت مریم ۳ به جای اینکه دژ داشته باشد، خودش دژ است و فرجش غیرقابل تسخیر است. خداوند درباره مومنون فرموده: «و کسانی که پاکدامنند^۱ (مومنون: ۵)». اما مریم ۳، خودش دژ است و «حصن فرج» دارد^۲ (تحریم: ۱۲).

از مهم‌ترین معیارهای «مؤمن» در قرآن کریم، «حفظ حدود الهی» است. یکی از مصداق‌های اساسی «حفظ حدود الهی»، «حفظ فرج» است. «صیانت نفس»، «خویشتن‌پایی» و «تقوا» توسط حضرت مریم ۳ برای «حصن فرج» استفاده شد. رویکردهای طرح‌ریزی اجتماعی، نتیجه‌گرا، روندگرا یا کارکردگرا هستند. برای طرح‌ریزی اجتماعی، از همه این

۱. وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزُوجِهِمْ حَافِظُونَ.

۲. وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِفْرَانَ ...

موارد استفاده می‌شود. چون طرح‌ریزی با یک رویکرد کارآمد نیست. رعایت «حجاب» به صورت ظاهری کافی نیست. ابتدا باید فکر و قلب‌ها، «حجاب» داشته باشند. در غیر این صورت، «حجاب» ظاهری چندان ارزشی ندارد. افرادی که در قلب‌شان «مرض» دارند، چگونه می‌توانند ظاهر را رعایت کنند؟ مردی که در قلبش «مرض» دارد صحبت کردن و مراوده با زنان قلبش را دچار لرزش می‌کند^۱ (احزاب: ۳۲). مریم ۳ «حجاب» و «حیای قلبی» داشت. ابتدا قلبش را مدیریت کرده بود، بعد به «احصنت فرجها» رسید (تقوای قلبی). در نبود «تقوای قلبی»، فرد «منافق» می‌شود^۲ (همان: ۳۶)؛ یعنی ظاهری موجه دارد، ولی باطنش گمراه است. «تقوای قلب»، خود را به صورت «حیا»، «عفت» و «غیرت» نشان می‌دهند و در بعد ظاهری به صورت «حجاب» جلوه می‌کند.

مسأله «حجاب» و «عفاف» و مهندسی آن در جامعه، اهمیت فراوانی دارد. «سکس فانتزی»^۳ ریشه در عدم «غض بصر» دارد و غض بصر، ریشه در «صیانت قلبی». در خیابان، در دیدن فیلم‌ها و تصاویر، خیال‌پردازی‌های جنسی و از طریق حواس مختلف، اطلاعات وارد فضای قلبی و فکری انسان می‌شود؛ آن‌گاه در او ایجاد تغییر و مسمومیت می‌کند و فکر، قلب و روح او را دچار «مرض» می‌کند. «قلب مریض»، سبب «عدم غض بصر» و «عدم حصن» و «عدم حفظ فرج» می‌شود. برای طرح‌ریزی، نباید به نتیجه، یعنی «حجاب» پرداخت یا بر اساس مدل کارکردگرا، مقرر کرد که زنان «حجاب» داشته باشند تا مردان به خطا نیفتند. این روش و شیوه، کارساز نیست. لازم است طرح‌ریزی به صورت فرایندگرا انجام شود. به این شکل که برای «حفظ فرج»، لازم است «عفت» و «غیرت» ورزیده شود. «عفت‌ورزی» و «غیرت‌ورزی» که ریشه در «حیا» دارد و «حیا» ریشه در «ایمان» دارد و به صورت «تقوای قلب» بروز می‌کند. نمود بیرونی «تقوای قلب»، «غض بصر» و «ستر زینت» و «عدم تبرج» است. لازم است به جای ظاهر، به «قلب» پرداخته شود و «احصنت فرجها» بیان شود. نقطه اوج و قله در این موضوع، «حصن فرج» است و برای مؤمنین «حفظ فرج» و

۱. یا یَسَاءَ النَّبِيِّ لَشْتَى كَأَحَدٍ... .

۲. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ...

«غض بصر» تکلیف شده است. در طرح استراتژیک مریم 3، «حصن فرج» برای الگوهایی مثل مریم 3، و برای مومنین، «حفظ فرج»، «ستر زینت» به همراه «غض بصر» و «عدم تبرج» توصیه شده است. این مفاهیم برای رهایی از بی‌بند و باری «فرج» هستند.

نتیجه‌گیری

جذابیت زن در دیدگاه حکمی، مسأله‌ای زناشویی است ولی در نگرش فلسفی، یک ارزش اجتماعی و حتی تجاری است. لذا هر چه اندام زنان، زیباتر باشد و جذابیت‌های جنسی بیشتری داشته باشند، دارای ارزش اجتماعی بیشتری است. این مسأله، در نمایش اندام‌های زنان برای تبلیغ کالاهای مختلف و لحاظ شرط زیبایی‌های فیزیکی برای استخدام در برخی مشاغل، نمود و بروز پیدا می‌کند. تغییرات وسیع در نسل‌های جدید و پررنگ شدن هویت جسمانی و توجه و تمرکز بیشتر بر مؤلفه‌های جسمانی برای کسب هویت و مزایای اجتماعی، سبب شده نقش این مسأله در جامعه و این نسل‌ها پررنگ شود. این مؤلفه، محصول دامن‌زدن و پرورش هر چه بیشتر غرایز و پررنگ شدن نقش غرایز در هویت‌یابی است. غرایز سیری‌ناپذیر هستند و تلاش برای تأمین حداکثری نیازهای غریزی، به‌منزله افتادن در مسیر بی‌پایان ارضای حداکثری است (طمع).

مردان اصولاً از طریق نگاه و جلوه‌های بصری کسب لذت می‌کنند. جلوه‌نمایی اندام‌ها و مطلوبیت‌های جنسی زنان در عرصه عمومی، سطح جامعه را تبدیل به عرصه جنسی می‌کند. از آنجا که حضور زنان و مردان در اجتماع، امری ضروری است و جلوگیری از تأثیرات حاصل از جذابیت‌های بصری و اندام‌های جنسی در مراودات اجتماعی امری اساسی و لازم برای حفظ سلامت ارتباطات است، عدم تبرج و داشتن پوشش در کنار غض بصر، یک روش کارآمد است تا به جای جلوگیری از حضور اجتماعی افراد، عوارض آن مهار و مدیریت شود.

استفاده از تکنولوژی در خانه، کار زنان را ساده‌تر کرده و فرصت بیشتری را در اختیار آنان قرار داده است که یکی از دلایل تبرج در عرصه‌های عمومی، وقت و فرصت‌های بلااستفاده زنان و فقدان مشغولیت آنان است. برنامه‌ریزی برای بهره‌گیری مناسب از طریق غنی‌سازی روابط زناشویی و اوقات فراغت زنان جهت صرف وقت برای تربیت فرزندان،

استفاده بهینه از این فرصت‌هاست. از آنجا که مادران، مسئول و متخصصان اصلی تربیت هستند، کودکانی که در خانه تربیت می‌شوند در نسبت با کودکانی که بیرون از خانه تربیت می‌شوند، از سلامت و سازگاری بیشتری برخوردارند. تغییرات جمعیتی و نسلی مانند کاهش تمایل به ازدواج و افزایش تمایل به روابط آزاد و بدون چارچوب جنسی، سبب تغییر در ارزش‌های اجتماعی و مطالبات افراد شده است. این تغییرات، برنامه‌ریزی و طرح‌ریزی برای پاسخ به نیازهای جدید را ضروری ساخته است.

«زیبایی‌شناسی» با «تبرج» خلط شده است. گویا هر کسی که می‌خواهد لباسی زیبا و رفتار مناسب داشته باشد، مبتلا به «تبرج» می‌شود. این موضوعات تفکیک نشده‌اند. مدل‌های رفتاری روشنفکرانه در جامعه ما نیز با ساختارزدایی و تبرج همراه شده است. جامعه ما نتوانسته الگوهای جایگزین مناسبی برای رفتارهای اجتماعی مردان و زنان تبیین و ترویج کند. تبرج در رفتار و پوشش مدل‌سازی و طرح‌ریزی شده است و به وسیله رسانه‌ها، فیلم و سریال، مدل زندگی، اسباب‌بازی، نظام علمی، فرهنگی و هنری تبلیغ و جاناندازی شده است و بسیاری از افرادی که درگیر تبرج هستند، هم خود اطلاع چندانی ندارند.

یکی از عوامل مهم در تبرج، افزایش سن ازدواج است. تبرج تعاملی هم وجود دارد که دلایل متعددی دارد از جمله: تمایل به خودنمایی و تبرج به دلیل نبود زمینه و فرصت خود ابرازی اجتماعی، توجه نبودن در خصوص رعایت حدود و ضوابط اجتماعی، نگرش‌های اجتماعی و تربیتی، دلایل سیاسی و اقتصادی، تأثیرپذیری از رسانه‌های مختلف و تهاجم فرهنگی. تبرج، حالت متضاد ستر و عفاف است. کارکرد ستر و عفاف، ممانعت از تحریک‌کنندگی و مهیج‌بودن در محیط اجتماعی است تا فرد از طریق پوشش و تظاهرات رفتاری و جنسی دیگران را تحت تأثیر قرار ندهد؛ زیرا جذابیت‌های جنسی زن_اگر در عرصه اجتماعی ارائه شود_ توجه افراد را به خود جلب کرده و تولید «ریبه» می‌کند؛ یعنی دیگران را در معرض فشار و آسیب قرار می‌دهد. فرد متبرج، بازخوردی که از سطح جامعه دریافت می‌کند، بازخورد در مورد اندام‌های جنسی و رفتار جنسی اوست. چنین فردی ممکن است ابتدا دچار ناهماهنگی شناختی شود ولی در نهایت این هویت را پذیرفته و تمایل دارد در قالب یک کالای جنسی، دیده و پسندیده شود. شأن، شخصیت و هویت او معطوف به اندام و جنسیت اوست و مقام و جایگاه او به میزان موردپسند قرار گرفتن

اندامش وابسته است. اسلام می‌خواهد افراد شأن بالاتری داشته باشند. لذا ارزش و شأن هر کس را به میزان تقوای او مرتبط می‌کند. «ان اکرمکم عندالله، اتقیکم».

پیشنهادات

وقتی در عوامل اساسی زمینه‌ای و علی کم‌کاری شود، جامعه از دست مدیران خارج می‌شود و مجبور می‌شوند برای راضی نگه‌داشتن مردم، امتیاز بدهند. این تا جایی ادامه پیدا می‌کند که آن جامعه، از اصول و آرمان‌هایش کوتاه می‌آید و کم‌کم چیزی از آن آرمان‌ها باقی نمی‌ماند. شناسایی و طبقه‌بندی نیازهای واقعی و اساسی جامعه بر مبنای نقشه انسان در قرآن و طرح‌ریزی بر اساس آنها، روش مناسبی برای دست‌یابی به اصول و عوامل زمینه‌ای اساسی است.

نابسامانی و سردرگمی در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی؛ مشخص نیست سهم آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها و نهادهای فرهنگی از تولید و مراقبت از «حدود الهی» چقدر است؟ بازتعریف نقش نهادهای فرهنگی و اجتماعی در راستای اصول و حدود الهی و نیازهای اساسی جامعه ضروری است.

– تجدیدنظر در روش‌های مدیریتی و اجرایی، همراه با به‌کارگیری نیروی انسانی متعهد و استراتژیست با اختیارات و مسولیت‌پذیری متناسب در حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی.
– خانواده در دنیا در شرایط بحرانی قرار دارد، یا از آن عبور کرده‌اند. در جامعه ما، روابط دختر و پسر تقریباً عادی شده است. اکنون دچار پدیده زنان و مردان متأهل [بدون خانواده] شده‌ایم. توجه به عوامل تحکیم و استحکام خانواده و طرح‌ریزی بر مبنای احیاء آنها.

– جذابیت زن در اسلام مسأله‌ای زناشویی است، ولی در غرب یک ارزش اجتماعی و حتی تجاری است؛ نمایش اندام‌های زنان برای تبلیغ کالاهای مختلف و لحاظ شرط‌زیایی‌های فیزیکی برای استخدام در برخی مشاغل دنیای مدرن غربی یک مسأله عادی و پذیرفته‌شده است. اسلام به دنبال تقویت جذابیت‌های فیزیکی در روابط زناشویی و حذف آن‌ها از روابط اجتماعی است. اصلاح این رویه‌ها در رسانه‌ها، ادارات و سازمان‌های مختلف از راهکارهای اساسی است.

- از آن جا که حضور زنان و مردان در اجتماع امری ضروری است. برای کاهش آسیب‌های این حضور، حجاب یک روش کارآمد است که در آن به جای جلوگیری از حضور اجتماعی افراد، عوارض آن مهار و مدیریت می‌شود.

- داشتن زیبایی، مطلوبیت است. همه به دنبال برخورداری و افزایش این مطلوبیت و ابراز آن هستند تا به این طریق دیده شوند و از مزایای آن برخوردار شوند. ولی نگران کاهش مطلوبیت خود و از دست دادن جذابیت و توجه هستند؛ زیرا این تنها عنصر و کیفیت آنهاست. اگر در جامعه‌ای، ارزش آفرینی باشد، افراد با کسب آن و برخورداری و نشان دادن آن، احساس مطلوبیت می‌کنند. اگر ملاک مطلوبیت، برخورداری از تقوا، عمل صالح و ایمان باشد، نیازی به مسابقه جذابیت نیست.

- تغییرات وسیع در نسل‌های جدید و پررنگ شدن هویت جسمانی و توجه و تمرکز بیشتر بر مؤلفه‌های جسمانی برای کسب هویت و مزایای اجتماعی، محصول دامن زدن و پرورش هر چه بیشتر به غرایز و برجسته شدن نقش آنها در هویت‌یابی است. غرایز سیری‌ناپذیر هستند و تلاش برای تأمین حداکثری نیازهای غریزی به منزله افتادن در مسیر بی‌پایان ارضای حداکثری (طمع) است. شناسایی و اصلاح زیرساخت‌های اقتصادی و مبنایی موثر در طرح‌ریزی جامعه از دیگر پیشنهادات کاربردی است.

- استفاده از تکنولوژی کار زنان را ساده‌تر و فرصت بیشتری به آنان می‌دهد که می‌توان با آموزش‌های مناسب کمک کرد این فرصت، صرف تربیت مناسب فرزندان‌شان شود؛ زیرا تربیت، تخصص مادران است و کودکانی که در خانه تربیت می‌شوند، از سلامت بیشتری برخوردارند.

- تلاش برای تبیین هنجارهای کارآمد و تبدیل آنها به قواعد و قوانین موثر اجتماعی؛ با در نظر گرفتن سطوح توانمندی، تفاوت، علاقه‌مندی همخوان با فطرت و نیازهای فطری انسان از راهکارهای دیگر در این حوزه است.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقابیس اللغه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. اسماعیل نژاد شمالی، هاله (۱۳۹۰)، دکترین ملی بیع جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۱۴، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران.
۳. اشتراوس، آ. و جی کوربین (۱۹۹۴)، اصول روش تحقیق کیفی، نظریه‌های مبانی، رویه‌ها و شیوه‌ها، ترجمه: بیوک محمدی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. بازرگان، عباس (۱۳۹۳)، مقدمه‌ای بر روش‌های تحقیق کیفی و آمیخته، تهران: نشر دیدار.
۵. بوستانی، داریوش و محمدپور، احمد (۱۳۸۸)، «بازسای معنایی جهت‌گیری پسران نسبت به دختران (ارائه یک نظریه زمینه‌ای)»، مجله علمی - پژوهشی مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۴.
۶. پزشکی، ریحانه (۱۳۸۳)، زن، تبرج، خوآرایی و مدگرایی، پایان‌نامه سطح سوم علوم حوزوی (کفایتین)، مشهد: دانشگاه رضوی.
۷. تورات، کتاب پیدایش باب ۳، آیه (۶ و ۷).
۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، تبیین مساله سبک زندگی اسلامی - ایرانی، سخنرانی در جمع جوانان خراسان شمالی، دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی خامنه‌ای: www.Khamenei.ir
۹. دانایی‌فرد، حسن، مهدی الوانی و عادل آذر (۱۳۹۲)، روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت: رویکردی جامع، تهران: نشر صفار.
۱۰. سبحانی، حسن و هاله اسماعیل نژاد شمالی (۱۳۹۴)، «تاملی در دکترین بیع به‌عنوان آموزه قرآنی دکترین ملی اقتصاد جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه علمی - پژوهشی مجلس و راهبرد، ش ۸۱
۱۱. صحراگرد، مجید (۱۳۸۶)، مطالعه طرح‌ریزی استراتژی انرژی ملی جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۱۴، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده انرژی دانشگاه شهید عباسپور تهران.

۱۲. قمی، عباس (۱۳۸۵)، کلیات مفاتیح الجنان، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، قم: نشر شاکری.
۱۳. کالینز، جان (۱۳۸۳)، استراتژی بزرگ، ترجمه: کورش بایندر، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۴. لطفیان، سعیده (۱۳۸۴)، استراتژی و روش‌های برنامه‌ریزی استراتژیک، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۵. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴)، ترجمه قرآن کریم، قم: انتشارات مدرسه علی بن ابیطالب ۷.
۱۷. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۵۹)، صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی ۴)، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی ۴، ج ۱۳.
۱۸. مهرابی‌بهار، علی (۱۳۹۰)، تبیین دکترین ملی سلامت جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۱۴، پایان‌نامه دکترای عمومی پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی تهران.
۱۹. میرزاپور ارمکی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، «اهمیت و ضرورت تحول علوم انسانی و تولید علم دینی و راه کارهای تحقق آن»، فصلنامه علمی - پژوهشی رهیافت، ش ۴۹.
۲۰. همتی‌فر، مجتبی و ابوالفضل غفاری (۱۳۹۳)، «تعلیم و تربیت مبتنی بر فطرت (تربیت فطرت‌گرا)، با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی: مدل‌سازی فطرت با هرم سه‌وجهی»، مجله مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ش ۹۳.
21. Becker, P.H (1998), Pearls, Pith, and Provocations: Common Pitfalls in grounded theory research. *Qualitative Health Research*, 3(2), 154_ 160.
22. Capps, R (2010), A Grounded Theory of Adult Student Persistence. A Dissertation Submitted the Faculty of the University of Utah in partial fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department of Educational Leadership and Policy The University of Utah.
23. Charmaz, K (2006), "Grounding Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis", London: Sage Publication.
24. Corbin, J, and A. Strauss (2008), *Basics of Qualitative Research*, Third Edition, London: Publications.
25. Creswell, J. W (2003), *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*, Thousand Oaks, C A: sage publications.

26. Dey. I (2007), *Grounding Categories*. In A. Bryant & K. Charmaz(Eds.), the SAGE handbook of grounded theory(pp. 167– 190).
27. Glaser, B. and Anselm Strauss (1967), “Discovery of Grounded Theory”, Transaction Publishers, U.S. Publisher.
28. Guba, E. G. and Y. S. Lincoln (2005), “Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences”, In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), “Handbook of qualitative research” (3rd ed., pp. 191– 215). Thousand Oaks, CA: Sage.
29. Holton, J, A, (2007), *The Coding Process and its Challenges*, In A. Bryant & K. Charmaz (Eds.). the SAGE handbook of grounded theory (pp.265 – 289). Thousand Oaks, CA: sage publications.
30. Lempert, L.B. (2007), *Asking questions of the data: Memo Writing in the grounded theory tradition*. In A Bryant & K. Charmaz(Eds.), The SAGE handbook of grounded theory (pp.245 – 264).
31. Maxwell, J (2004), “Qualitative Research Design: An Interactive Approache”, Second Edition, London: Sage Publications.
32. Patton, M (2001), “Qualitative Research & Evaluation Methods”, London: Sage Publication Ltd.
33. Ritchie, J. and J. Lewis (2005), “Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students and Researchers”, London: Sage Publication.
34. Schutt, R (2004), “Investigating the Social World: the Process and Practice of Research”, Fourth Edition. London: Pine Forge Press. <http://www.andishkadeh.ir>

Investigation of the Dazzling Display among Married Women in Ahwaz: A Qualitative Research Based on Grounded Theory

Mansour Sodani¹
Reza Khoiasteh-Mehr²
Seyed.Jalal Hashemi³
Amin Beshkar⁴

Abstract

Attention to the underlying foundations of strategic thinking is important to understanding the position of the specified model for the practice health system (non-dazzling display) in an indigenous system. Based on this perspective, explaining the "paradigm" is necessary as a fundamental prerequisite for the strategic thinking process and for the presentation of the "doctrine of dazzling display," in the view of what, why and how is "dazzling display," with a paradigm shift to the Quranic paradigm for strategic design.

The purpose of this study was to investigate the "dazzling display" among married women in Ahwaz city. The approach to this research is a qualitative methodology, and the ethnographic method was used in the research operations. The sampling method was qualitative-theoretical, and using the theoretical saturation index, twenty-four married women were interviewed as the research sample. Data analysis was performed using "grounded theory." The main findings from this research include: social changes and production of new demands, commodity and capital view on women, the desire to distinguish themselves and independent identity, modeling building by the media and actresses, extreme individualism and self-indulgence, weakened inner, behavioral modesty, and pietism, ill heart, marital conflicts, emotional divorce, and loss of skills and opportunity for dialogue and personally emotional relationships. All the categories can be categorized as "sick heart." In other words, sick heart is the "core category" is this grounded theory.

Keywords

family consolidation; cultural policy-making; value changes; fundamental issues of family.

1. Associate Professor, Family Counseling Department, Shahid Chamran University of Ahwaz: sodani_m@scu.ac.ir

2. Associate Professor, Counseling Department, Shahid Chamran University of Ahwaz: khojasteh_r@scu.ac.ir

3. Assistant Professor, Education Department, Shahid Chamran University of Ahwaz: j.hashemi@scu.ac.ir

4. Doctoral Student, Family Counseling Department, Shahid Chamran University of Ahwaz(Guarantor): beshkar_a@yahoo.com

Identifying the Fundamental Issues of Family Consolidation in Iran: with an Emphasis on Future Value Changes

Seyyed Hossein Hashemian¹
Nematollah Karamollahi²
Rahim Karegar³

Abstract

The family transformations and changes in Iran in recent years will have negative impacts on the family and society and, accordingly, require a proper cultural policy that can be addressed correctly and meet the challenges that have arisen. This article seeks to answer the question of which are the core issues of family consolidation in Iran - that should be prioritized in the cultural policy-making? The data collection method is a documentary one and media-centered and is based on the opinions of experts, and the data analysis and issues prioritization method is TOPSIS –a multi-criteria decision-making technique. Findings of the research show that the most important future family issues in Iran are centered around values and value changes so that cultural policies on family consolidation should address the issues of family value and ethics.

Keywords

family consolidation; cultural policy-making; value changes; fundamental issues of family.

1. Associate Professor, Department of Strategic Management, Baqir al-Olum University: Hashemi1401@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: N.karamollahi@gmail.com

3. Doctoral Student of Cultural Policymaking, Baqir al-Olum University (Guarantor): Rkaregar313@gmail.com

Qualitative Content Analysis of Conformity of Radio Maaref's Moral Education Programs to the Principles of Islamic Ethics

SeyyedMohammadjavad Vazirifard¹
Mustafa Hamedani²

Abstract

The present study examines the extent of conformity of the moral education programs of Radio Maaref to the principles of Islamic ethics. This research is a descriptive-analytical one and is conducted based on qualitative content analysis and library study, and in the theoretical framework of the foundation of extraction and Islamic ethics.

Although the research results, in the selected sample, show a good conformity of Radio Maaref's moral education programs to the principles of Islamic ethics altogether, but the program of "Educational Question and Answer," which deals with the ethical issues with a counseling approach, has the least conformity with the principles of Islamic ethics among the sum of ethical programs in this network. In the "whisper of the knowledge" program, which is dedicated to the words of Ayatollah Mesbah and in the "treasure of the happiness" program, which produced based on Miraj al-saadah book, there has not found any nonconformity with the principles and teachings of Islamic ethics. Additionally, the two categories of "judicial nonconformity" and "lack of methodology in proving semantic signification," have the most inconsistencies among the categories.

Keywords

islamic ethics; Radio Maaref; Radio Maaref's moral education programs; qualitative content analysis.

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Basics of Law: vazirifard@yahoo.com

2. Graduate, Qom Seminary (Guarantor): ma13577ma@gmail.com

Islamic Allameh Tabataba'i and the Question of Secularization

Ahmadreza Yazdani moghaddam¹

Abstract

This paper examines and analyzes the dialogue between Henry Corbin and Allameh Tabataba'i and in this regard, refers to the other works of Corbin and continues a comparative analysis of his works and for the first time, presents the importance of his view on secularization and his precedence over introducing that notion in Iran and claims that Corbin's project is about the question of why and how theological and philosophical secularization, occurred in the West, hasn't happened in Iran. Henry Corbin looks for resistance against secularization and seeks Shiite's and Iranian Islam's teachings against it. Allameh Tabataba'i confirms Corbin's spiritual and numinous solution, but he doesn't satisfy to this amount and mentions a special secularization in the Islamic history that by ignoring one of Quran's most important commands, led to the decline of Islamic communities. Answering the secularization question, he introduces an Islamic comprehensive plan. As it results from this paper, it is impossible or, at least, very hard to understand the views of Iranian scholars about secularization, without an understanding of Corbin's works and his project.

Keywords

Allameh Tabataba'i; Henry Corbin; secularization, example world; social thought.

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy: yazdanimoghaddam@yahoo.com

The Ijtihadi Approach of Allameh Sharafuddin and the Issue of Contemporary Islamic Communities' Unity

SeyedSajjad Izedehi¹
Mahmood Fallah²

Abstract

Developing a relationship between the two variables of religious differences and the Islamic unity has been one of the main concerns of current Islamic scholars. In some cases, the inference made from these two variables, has faced Islamic communities with different crises which religious extremism, in present-time era, is one of the obvious examples of it. The thought of some present scholars has been organized in such a way that despite acknowledging religious differences, there will be no damages to the unity of Islamic communities as the "Ummah." Seyyed Abdul Hussain Mousavi Ameli (1873-1957) is one of these contemporary scholars, who as a great harbinger of the Islamic unity, presents unity between the sects not as a compromise in religious beliefs, but as their convergence against Islam's enemies. Using the ijthihad method in the two realms of religion's principles and foundations (Fiqh al-wifaq), and its branches and comparison of subsidiary religious rules (Fiqh al-khilaf), Allameh Sharafuddin sought to present the strategy that the main principles of the religion are shared to religious sects and focused on these principles, they can unite against Islam's enemies and existing differences among Jurisprudential views, whenever based on ijthihad rules, is revered by all sects. In the intellectual system of Allameh Sharafuddin, the analysis on the issue of religious differences and its relation to the Islamic unity, also can be presented in such a way that in a special mechanism, religious differences could be the axis of unity and convergence between Islamic communities against the common enemies.

keywords

Ijthihad; unity between Islamic communities; comparative jurisprudence; Islamic world; Sharafuddin.

1. Associate Professor, Politics Department, Islamic Research Institute for Culture and Thought: sajadizady@yahoo.com

2. Doctoral Student, Baqir al-Olum University, and Researcher, Research Center for Political Thought and Sciences: fallahmahmood@gmail.com

The Relationship between the Individual and Society in Quran: with an Emphasis on the View of Allameh Tabataba'i

Seyyed Hossein Fakhre¹

Abstract

It is impossible to regard the individual and society separate, and in relation with the other, the two elements mean. By relationship between the individual and society in social approach, after the debate of originality of the individual or its non-originality, the writer means the extent and type of society's influence on evolution and change in individual's personality and the direction and amount of the individual's effect on society and the type of their interaction.

In that interaction, both the individual has many functions and powers, and society possesses many effects. Despite many efforts have been made to integrate the two elements in philosophical, sociological inquiries, there are one-sided perspectives that threaten these integrations. However, with a satisfactory view and by attention to Quran's verses, each one's role has been considered acceptably, that prevent us from extreme views.

In this view, both the individual has responsibilities toward society and society own duties for the individual. Quran views right as a mixture of the two individual and social attributes so that neither the individual could exit from society's influences and ignore it, nor society could be indifferent towards its elements, while Quran intends a third dimension along with the two ones, and it is the divine dimension. Meaning because the world possesses a special intelligence and perception, it isn't apathetic towards human's actions and behaviors and reacts to their individual and collective actions. This paper, with regard to Quran's verses and with an emphasis on the valuable al-Mizan commentary, examines these aspects.

keywords

the individual; society; the individual and society relationship; Quran.

1. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy: faryadfakhr@gmail.com

Abstracts

The Essence of Social Sciences

Muhammadkazem Karimi¹

Abstract

The main problem of this paper is the essence of social sciences that essentially is a philosophical problem, and it examines their foundations and assumptions after a long time from their establishment in the human society. For this purpose, an effort has been made, with a descriptive, analytical method, to refer to the most important characteristics of these sciences and the context and conditions for their emergence and along with presenting and criticizing the principal sources of knowledge in them, their epistemological foundations and the resulting damages of their application to the society will be addressed. Finally, due to the religious concerns about their way of flow in the Islamic community and along with existed attempts to Islamization of humanities in Iran, their risks and solution for getting out from their deadlock will be mentioned, based on foundations of Islamic thought.

Keywords

social sciences; paradigm; epistemological foundations; social philosophy; Islamic social sciences.

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

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 4, No. 3, Winter, 2016

- **The Essence of Social Sciences**
Muhammadkazem Karimi
- **The Relationship between the Individual and Society in Quran: with an Emphasis on the View of Allameh Tabataba'i**
Seyyed Hossein Fakhre'Zare'
- **The Ijtihadi Approach of Allameh Sharafuddin and the Issue of Contemporary Islamic Communities' Unity**
SeyyedSajjad Izedehi & Mahmood Fallah
- **Allameh Tabataba'i and the Question of Secularization**
Ahmadreza Yazdani Moghaddam
- **Qualitative Content Analysis of Conformity of Radio Maaref's Moral Education Programs to the Principles of Islamic Ethics**
SeyyedMohammadjavad Vazirifard & Mustafa Hamedani
- **Identifying the Fundamental Issues of Family Consolidation in Iran: with an Emphasis on Future Value Changes**
Seyyed Hossein Hashemian & Nematollah Karamollahi & Rahim Karegar
- **Investigation of the Dazzling Display among Married Women in Ahwaz: A Qualitative Research Based on Grounded Theory**
Mansour Sodani & Reza Khojasteh-Mehr & SeyyedJalal Hashemi & Amin Beshkar

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. Fazel Hesami, Hujjat.ulIslam Mir salehe Jebeli, Hujjat.ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat.ulIslam Dr. Hassan Kheyri, Hujjat.ulIslam Dr. Seifollah Qanbari Nik, Hujjat.ulIslam Dr. Farajollah Mirarab, Hujjat.ulIslam Mhhmud Maleki Rad, Hujjat.ulIslam Dr. Mahmud Malki Rad, Hujjat.ulIslam Dr. Mahdi Nasiri, Hujjat.ulIslam Dr. Hassan Yousefzadeh, Dr. Davood Rahimi, Dr. Mohammad kazam Karrimi, Dr. Ebrahim Fathi, Dr. Robabeh Fathi.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 4, No. 3, Winter, 2016

15

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 اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲۴۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲۰۰,۰۰۰ 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:	کد اشتراک قبل:		
	صندوق پستی:	پیش شماره:		
	رایانامه:	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