



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال پنجم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۶

۱۸

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید یارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: علی دهقان (انگلیسی)، محمدتقی کنگانی (عربی)

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 (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۶۰ (داخلی ۲۸۴۲) سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

□

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین نصرالله آقاجانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی،
حجة الاسلام والمسلمین سید میر صالح حسینی جلی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر سیف‌اله
قنبری نیک، حجة الاسلام والمسلمین دکتر فرج‌الله میرعرب، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن
یوسف‌زاده، دکتر سعید امیرکاو، دکتر محمدرضا بهمنی، دکتر داود رحیمی سجاسی، دکتر ابراهیم
فتحی، دکتر ربابه فتحی. دکتر محمد علینی، دکتر سید محمد علی غمامی.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۱۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۱۳. 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 غیر فارسی 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 (کتاب نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
 - ❖ کتاب ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
 - ❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر.
 - ❖ 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، 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 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.
 - ❖ در صورتی که مقاله مشترک باشد، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او 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؛ ۸. فهرست منابع و مآخذ (کتاب نامه).

فهرست مقالات

- کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت ۶
محمود ملکی راد - مجتبی گودرزی
- تفسیر المیزان و قرائتی دیگر از فلسفه تاریخ جهت پیشرفت اجتماع ۳۲
ایوب امرائی - مریم نظریگی - محمدرضا حسینی
- نگرش و تحلیلی فرادینی از بنیان‌ها و زمینه‌های افراط‌گرایی ۵۶
عماد افروغ
- واکاوی نسبت هویت سرزمینی و عناصر مشروعیت‌بخش اجتماعی در اندیشه صفویان ۸۹
ابراهیم توبه‌یانی - محسن الویری
- واکاوی الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اسلامی در ایران ۱۱۲
سیدمهدی اعتمادی فرد - طیبه صدوقی‌نیا
- بررسی رابطه میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه در میان دانشجویان شهر قم ۱۳۸
ابراهیم فتاحی - علیرضا پویا - محسن مقدمی
- تبلیغ و الگوی مطلوب مبلغ ۱۶۸
سیدمحمدحسین هاشمیان - ناصر رفیعی محمدی - حوریه بزرگی
- خلاصه المقالات باللغة العربية ۱۹۹
- Abstracts 212

کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت

* محمود ملکیراد

** مجتبی گودرزی

چکیده

توانمندی نظام اجتماعی از دغدغه‌های مهمی است که همواره مورد توجه نظام‌های سیاسی و حکومتی است. عوامل مختلفی می‌توانند در بقا و تداوم، پویایی و توانمندسازی نظام اجتماعی نقش داشته باشند. باور به مهدویت در پویایی و توانمندی نظام اجتماعی نقش مهمی می‌تواند داشته باشد و کارکرد در این حوزه از کارکردهای مهم این باور به حساب می‌آید. زیرا باور به مهدویت، می‌تواند مردم را حول محور خود جمع کند و برای تحقق هدفی مشخص، آنان را به صورت یکپارچه در آورد و به آنان هویت واحد دهد و به دنبال آن قدرت اجتماعی را تقویت نماید و ارتباط اجتماعی را تحکیم بخشد و در نتیجه، زمینه‌های امنیت و نظم اجتماعی را فراهم آورد و به تحکیم روابط اجتماعی منجر شود. در این تحقیق، با هدف نشان‌دادن کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر و عصر غیبت و تبیین ظرفیت و پتانسیل اندیشه مهدویت در تقویت و تحکیم نظام اجتماعی، بحث و گفت‌وگو شده است. از مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، نشان‌دادن ظرفیت اندیشه مهدویت در ساحت‌های نظم، انسجام و همبستگی، امنیت و تحکیم روابط اجتماعی است. از برجسته‌ترین راهکارهای اندیشه مذکور در این حوزه‌ها عبارت است از: تولید و بازخوانی ارزش‌های اخلاقی مشترک، تحکیم باورهای دینی به‌ویژه آموزه امامت، ایجاد ارتباط و پیوند عاطفی در مردم، ایجاد اتحاد و هویت واحد بین اقوام و خرده فرهنگ‌ها و ایجاد اعتماد عمومی که از تقویت ارزش‌ها و پایبندی به قواعد اخلاقی ناشی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، نظم اجتماعی، انسجام، امنیت، روابط اجتماعی.

مقدمه

کارکرد، ترجمان واژه «function» است که از ریشه لاتینی «functio» به معنای انجام وظیفه گرفته شده و در زبان فارسی در معانی مختلفی چون: نقش، عمل، خدمت و شغل آمده است (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۳۹: ۱۳۵ و معین، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۸۱۱). در اصطلاح جامعه‌شناسی، وقتی کارکرد به دین نسبت داده شود، مقصود، معنای عام آن است که شامل: «خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار، مقصود و غیرمقصود دین به جامعه می‌شود که قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۴۲). مراد از «کارکرد» در عنوان یادشده آثار و نتایج اجتماعی اعتقاد به مهدویت است.

نظام اجتماعی عبارت است از: مجموعه نقش‌های اجتماعی متقابل به هم پیوسته که برای تحقق هدفی مشخص برای یک مجموعه با همدیگر پیوند یافته و به صورت یک پارچه در آمده‌اند؛ و در حقیقت به سیستم، ترتیب و نظم یک مجموعه نظر دارد. از دیدگاه جامعه‌شناسان، دین یکی از عوامل مهم تحکیم، تثبیت و بقای نظام اجتماعی به‌شمار می‌رود؛ اسلام به‌عنوان آخرین دین الهی، همه ظرفیت‌های لازم برای هدایت و کمال انسان را در بر دارد. در این دین، اندیشه مهدویت از جایگاه مهمی برخوردار است؛ با عنایت به روایات نبوی ﷺ، همه فرق و مذاهب اسلامی به مهدویت باور دارند. مهدویت، نظریه‌ای کامل و جامع برای اداره زندگی بشر است و تفسیری راهبردی از عرصه‌های اساسی حیات بشری ارائه می‌دهد و در باور و نگرش، رفتار و کنش انسان‌ها و ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی آنها، تحوّل بنیادین ایجاد می‌کند. کارکردهای این اندیشه هم ناظر به زندگی کنونی است و هم ناظر به آینده می‌باشد. این اندیشه در فرهنگ شیعی به علت گره خوردن آن با اعتقاد به امام‌حی، از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است و در حوزه‌های فردی و اجتماعی آثار و پیامدهای بسیاری دارد. بیشترین آثار و کارکردهای مهدویت، با بحث «انتظار» گره خورده و دارای ظرفیت‌ها و کارکردهای مطلوب و آثار ملموسی است. «انتظار» به سبب برخوردار بودن از عناصر تأثیرگذاری که در خود دارد؛ در روایات بسیاری مورد تأکید واقع شده و حتی برترین اعمال امت و با فضیلت‌ترین و بهترین عبادات شمرده شده است. در این روایات، انتظار با لفظ «فرج» همراه و قرین شده و این همراهی در حقیقت، بیان‌گر آن است که در انتظار و چشم به راه بودن به فرج و گشایش،

نگاه جامعه و سمت و سوی آن، به تحول و دگرگونی مثبت و سعادت آفرینی - که مایه فرج و گشایش است - می‌باشد. ایده انتظار فرج، ایجاد آمادگی جامعه در حوزه‌های مختلف اعتقادی و فکری، اخلاقی و تربیتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را در پی دارد و سبب می‌شود تا آرمان‌گرایی، نشاط و پویایی، وظیفه‌شناسی و روح امید در افراد زنده شود و جامعه را به تلاش مضاعف وا می‌دارد. این امر موجب می‌گردد تا جامعه منتظر از همه ظرفیت و پتانسیل خود استفاده کرده و خود را برای ایجاد و تحقق جامعه موعود و آرمانی اسلام - که در اندیشه اسلامی از آن به حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام یاد می‌شود - آماده نماید. بنابراین، جامعه‌ای که به مهدی موعود علیه السلام معتقد است و در انتظار ظهور او به سر می‌برد، لازم است با کارکردها و آثار اندیشه مهدویت و انتظار آشنا شود و خود را با آنها وفق دهد. یکی از آن آثار، شناخت و تبیین کارکردهای اجتماعی باور به مهدویت است که می‌تواند پیامدهای مفیدی برای جامعه منتظر داشته باشد. آثار و نتایج و کارکردهای اجتماعی اندیشه مهدویت را می‌توان در موارد ذیل برشمرد:

۱. نظم اجتماعی؛ ۲. انسجام و همبستگی اجتماعی؛ ۳. امنیت اجتماعی؛ ۴. تحکیم روابط اجتماعی؛ زیرا باور به این اندیشه، می‌تواند مردم را حول محور خود جمع کند، به آنان هویت واحد بدهد، موجب انسجام و همبستگی اجتماعی گردد، به دنبال آن، نظم اجتماعی را تقویت می‌نماید، موجب تحکیم ارتباط اجتماعی می‌شود و به رشد و بالندگی نظام اجتماعی کمک نماید. بنابراین، ضروری است کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی، حسب سهم و نقشی که در تحکیم و تثبیت نظام اجتماعی دارد؛ به هدف تعالی و ترقی جامعه منتظر، تبیین و تحلیل شود؛ گرچه در تک‌نگاره‌هایی، برخی از کارکردهای سیاسی و اجتماعی مهدویت مورد توجه قرار داده شده است؛ اما باید اقرار نمود که بحث جامع و فراگیری پیرامون «کارکرد اجتماعی اندیشه مهدویت»، صورت نگرفته است. این تحقیق با هدف نشان‌دادن آثار و نتایج اجتماعی اعتقاد به مهدویت در کارآیی نظام اجتماعی جامعه منتظر، با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی و با تکنیک کتابخانه‌ای در صدد پاسخ این سؤال است که: «کارکرد اندیشه مهدویت در ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر چیست و از چه راه‌کارهایی در این زمینه برخوردار است؟» در نوشته پیش‌رو، کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر، در چند حوزه: ۱. نظم

اجتماعی، ۲. انسجام و همبستگی، اجتماعی ۳. امنیت اجتماعی، ۴. تحکیم روابط اجتماعی، مورد بحث و بررسی قرار داده می‌شود.

کارکردهای باور به مهدویت در حوزه اجتماعی

الف) نظم اجتماعی

نظم، یکی از عوامل مؤثر در کارآیی نظام اجتماعی است. نظم در لغت، به معنای آرایش، ترتیب و توالی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۷۸). از سوی جامعه‌شناسان، علل و عوامل مختلفی برای نظم اجتماعی مطرح شده است: آگوست کنت، برای ایجاد نظم اجتماعی به اجزای تشکیل‌دهنده نظام اجتماعی توجه ویژه‌ای داشت. «از نظر او، جامعه برای نظم، نیاز به ارزش‌های مشترکی دارد که این امر اغلب از طریق دین ایجاد می‌گردد. دین، باعث ایجاد ارزش‌های مشترک می‌شود و همبستگی اجتماعی را تسهیل می‌کند» (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۳-۳۴).

به باور جامعه‌شناسان، جامعه برای نظم، به ارزش‌های مشترکی نیازمند است. از میان نهادهای اصلی جامعه، «نهاد دین و مذهب در این زمینه از اهمیت بالایی برخوردار است. آگوست کنت درباره نقش دین در تولید ارزش‌ها و به تبع آن، در ایجاد نظم اجتماعی، می‌گوید: «دین، زمینه مشترکی را فراهم می‌سازد که اگر نباشد، اختلافات فردی، جامعه از هم گسیخته می‌شود. دین به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا بر تمایلات خودخواهانه‌شان فایق آیند و به خاطر عشق به هموعان‌شان، فراتر از این خودخواهی‌ها عمل کنند. دین، همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد؛ دین، سنگ بنای سامان اجتماعی است» (همان: ۳۴). دورکیم نیز، همبستگی، انسجام و نظم را یکی از کارکردهای دین بر می‌شمرد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

دین، با ایجاد ارزش‌های مشترک، می‌تواند نقش مهمی در نظم اجتماعی داشته باشد. وقتی جامعه به ویژگی‌های اخلاقی مثبت و ارزشی، مزین گردد و در تربیت مردم به این امر توجه کامل شود؛ آن وقت خصائص و ویژگی‌های بارز اخلاقی؛ چون اعتماد عمومی را به دنبال خواهد داشت و در نتیجه، موجب نظم‌پذیری جامعه می‌شود. بنابراین، از منظر جامعه‌شناسان، دین یکی از عوامل مهم در ایجاد نظم اجتماعی به شمار می‌رود.

حال باید بررسی کرد که اندیشه مهدویت؛ چگونه می‌تواند در تحکیم نظم اجتماعی، مؤثر باشد؟ و از چه راه‌کارهایی در این‌باره برخوردار است؟ در پاسخ پرسش یادشده، می‌توان گفت: اندیشه مهدویت، جایگاه والایی در اسلام دارد و از این جهت می‌تواند در تحکیم مبانی ارزشی و اخلاقی که موجب نظم اجتماعی می‌شوند، نقش داشته باشد و به ایجاد ارزش‌ها و ارتقای آن‌ها کمک نماید. در این رابطه، علاوه بر ویژگی‌های ارزشی و اخلاقی مورد سفارش در دین اسلام، یک سلسله از ویژگی‌های نفسانی و ارزش‌های اخلاقی را می‌توان از مجموع روایاتی که در صدد تبیین خصوصیات منتظران و جامعه منتظر و ویژگی‌های یاران امام مهدی علیه السلام هستند، برداشت نمود. با این وصف، منتظران می‌توانند ارزش‌های مشترکی که مقوم نظم اجتماعی هستند را ایجاد کنند. الگوگیری جامعه منتظر از آن ارزش‌ها و کاربری آن‌ها، می‌تواند در تحکیم و تعمیق ارزش‌ها و فضایل اخلاقی در جامعه منتظر آثار و نتایج مؤثر و مفیدی داشته باشند و به تبع آن در ایجاد نظم اجتماعی مؤثر خواهند بود. اینک به برخی از مهم‌ترین این ارزش‌ها اشاره می‌شود:

۱. ارزش‌های اخلاقی

۱-۱. علم و معرفت

بر اساس روایاتی که در صدد تبیین ویژگی‌های یاران امام مهدی علیه السلام هستند، می‌توان یکی از خصوصیات آنان را برخوردار بودن از علم و معرفت دانست. در این دسته از روایات، علم و معرفت بالای یاران امام زمان علیه السلام، یکی از خصوصیات آنها بر شمرده شده است. از مصادیق علم و معرفت آنان، شناخت توحید است؛ چنان‌که در وصف آنان گفته شده: خداوند را به حق توحیدش عبادت می‌کنند (حائری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵). یعنی از نظر علم و معرفت در درجات بالایی قرار دارند و از جام حکمت الهی و معرفت دینی به‌طور شایسته سیراب گشته‌اند. امام علی علیه السلام مراتب فضل و کمال علمی‌شان را چنین توصیف می‌کند: «پس (در فتنه‌های آخرالزمان) گروهی پاک، مهذب و صیقلی می‌شوند مانند: صیقل یافتن شمشیر به دست آهنگر، دیده‌های‌شان به نور قرآن، جلا داده و تفسیر قرآن گوش‌های‌شان را نوازش می‌دهد و در شامگاه و بامداد، جام‌های حکمت می‌نوشند» (فیض الاسلام، ج ۳: ۴۵۹).

۲-۱. ایمان

عمق و استحکام ایمان در استواری دل‌ها و همت‌ها مؤثر است و عدم تزلزل در مقابل ناملايمات را منجر خواهد شد. از طرفی یاران امام مهدی علیه السلام در راه هدف‌شان محکم و تزلزل‌ناپذیرند که بیان‌گر ایمان محکم آنان است. در برخی از روایات، از این ویژگی یاران آن حضرت به صراحت یاد شده و آنها به عنوان مؤمنان حقیقی مورد ستایش قرار گرفته‌اند. امام باقر علیه السلام در وصف‌شان می‌فرماید: «بدانید که آنها مؤمنان حقیقی‌اند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۶۵). همین ویژگی سبب شده تا از آنان به عنوان موحدان واقعی که به حق توحید رسیده‌اند، یاد شود: «فهم الذین وحدوا الله تعالی حق توحیده» (حائری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵). همچنین در روایتی از قول امام صادق علیه السلام در وصف یاران امام مهدی علیه السلام نقل شده که آنان مردانی هستند که دل‌های‌شان مانند پاره‌های آهن است؛ هیچ‌گونه تردید و تزلزلی در آنها راه ندارد، در اعتقادشان به خدا از صخره و سنگ محکم‌ترند و اگر به کوه حمله‌ور شوند، آن را از جا بر می‌کنند» (مجلسی، ۱۴-۳ق، ج ۵۲: ۳۰۸). در برخی از روایات، به قوت جسمانی برخواسته از قوت ایمان‌شان اشاره شده است؛ مانند این روایت که می‌گوید: «دلی مستحکم‌تر از پاره‌های آهن دارند و به هر کدام از آنان، توانایی چهل نفر داده شده است» (نعمانی، ۱۴۲۲ق: ۳۱۰).

۳-۱. معنویت

یکی دیگر از ویژگی‌های یاران امام مهدی علیه السلام برخوردار بودن از معنویت بالا است. عبادت و بندگی، شب زنده‌داری، تضرع در پیشگاه الهی، نماز و روزه، ذکر خدا، تلاوت قرآن، راز و نیاز با خدا، عدم دل‌بستگی به دنیا و اموری دیگر از این قبیل، معرف معنویت و بنیه معنوی یاران امام مهدی علیه السلام است که در روایات بدان‌ها اشاره شده است؛ چنان‌که در توصیف آنها گفته شده: «مُجِدُّونَ فِي طَاعَتِهِ» (فیض‌کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۶۵)؛ آنان در اطاعت خدا بسیار سخت‌کوشند و از این راه به درجات بالایی از معنویت می‌رسند. همچنین گفته شده: «آنان، مردانی هستند که شب‌ها نمی‌خوابند و زمزمه نماز‌شان چون نغمه زنبوران از کندو به گوش می‌رسد. شب‌ها را با شب زنده‌داری سپری می‌کنند؛ و در روز همانند شیر می‌غرنند» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۰۸)، و در دل شب، از خوف و خشیت

خداوند ناله‌هایی همچون ناله مادران داغ‌پسر دیده دارند. آنها شب‌زنده‌داران در دل شب و روزه‌داران در طول روزند» (حائری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵).

۴-۱. تقوا

یکی دیگر از ویژگی‌های یاران امام مهدی علیه السلام تقوا و طهارت نفسانی آنان است. آنان به جهت تهذیب و تزکیه نفس، از طهارت و تقوایی ستودنی برخوردار می‌شوند و خود را از انواع فسادها دور نگه می‌دارند. امام حسن عسکری علیه السلام با توجه به این ویژگی در وصف یاران امام مهدی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند آنها را با پاکی نطفه و پاکیزگی سرشته؛ و پاک و پاکیزه نموده است؛ دل‌های‌شان را از آلودگی نفاق پیراسته، قلب‌های‌شان از تیرگی اختلاف پاکیزه نموده و روح و روان‌شان را برای پذیرش احکام دین آماده کرده است... آنان به آیین حق گرویده و در راه اهل حق گام بر می‌دارند» (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ۴۴۹). بنابراین، الگوگیری منتظران از خصوصیات یادشده برای یاران امام مهدی علیه السلام سبب خواهد شد تا این‌گونه ارزش‌ها در جامعه منتظر، نهادینه شوند و آثار و نتایج گران‌بهایی را در پی داشته باشند که نظم اجتماعی یکی از آثار آن به‌شمار می‌رود.

گفته شد به باور جامعه‌شناسان، جامعه برای نظم به ارزش‌های مشترکی نیازمند است. از میان نهادهای اجتماعی، دین نقش مهمی در تولید ارزش‌ها و به‌تبع آن، نظم اجتماعی دارد؛ چنان‌که گفته شد اندیشه مهدیت، تبلور کامل دین اسلام است؛ بنابراین در تولید ارزش‌های گوناگون مانند ارزش‌های اخلاقی و ... دارای نقش است. با توجه به نکات یادشده می‌توان گفت: از طرفی نظم اجتماعی، مولود ارزش‌های مشترک است و ریشه در آنها دارد؛ از طرف دیگر، دین نقش اساسی در تولید ارزش‌های مشترک دارد؛ از سوی دیگر، همه ظرفیت‌های دین اسلام در اندیشه مهدویت ظهور و بروز یافته است؛ پس این اندیشه می‌تواند در تولید ارزش‌های مشترک به‌ویژه ارزش‌های اخلاقی نقش داشته باشد و با تولید ارزش‌ها در تحقق نظم اجتماعی کمک نماید.

۲. ارزش‌های اجتماعی

ارزش‌های اجتماعی، یکی دیگر از ارزش‌هایی است که در تحقق نظم اجتماعی نقش

دارند. «ارزش‌های اجتماعی، مقصود و معنای زندگی را برای اعضای جامعه تدارک می‌بیند و جوهره هر فرهنگی را تشکیل می‌دهند. ارزش‌های اجتماعی، هنجارهای گوناگون را مشروعیت می‌بخشند. ماهیت ارزش‌های اجتماعی تابع عوامل فرهنگی و تاریخی است و قابل اقتباس و تقلید از سایر ملت‌ها نمی‌باشد. ... ارزش‌های اجتماعی سبب می‌شوند که زندگی پُر مفهوم و هدف‌مند باشد و به ساخت یک نگرش سازنده در زندگی کمک می‌کنند» (محسنی، ۱۳۸۱). گفته شد؛ تکیه بر ارزش‌های مشترک در تحقق نظم اجتماعی مؤثر خواهد بود. حال باید دید که در اندیشه مهدویت چه ارزش‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارد که برای ایجاد نظم اجتماعی بتوان از آنها کمک گرفت؟

اندیشه مهدویت، ارزش‌های مختلف اجتماعی را در پی دارد و در واقع جوهره زندگی منتظران را تشکیل می‌دهد و آن را سامان می‌بخشد و به تبع آن، هنجارهای رفتاری مناسب را رقم می‌زند و به زندگی منتظرانه معنی و مفهوم می‌بخشد. مهم‌ترین ارزش‌های اجتماعی برگرفته از اندیشه مهدویت عبارتند از: الف) نیاز جامعه منتظر به رهبر و پیشوای عادل؛ ب) نقش برجسته فقها و مجتهدین به‌عنوان نواب عام در عصر غیبت؛ ج) تبیین جایگاه و وظایف جامعه منتظر؛ د) ترسیم ویژگی‌های منتظران از راه تبیین آثار فردی و اجتماعی انتظار از جهت تقویت روح امید در مردم، امیدواری به آینده؛ ه) ایجاد پیوند و همبستگی اجتماعی؛ و) ایجاد اعتماد عمومی و (ز) احساس هویت مشترک بین باورمندان به مهدویت. استقرار و حاکمیت این ارزش‌ها در جامعه منتظر، نظم اجتماعی را به‌دنبال دارد و موجب تقویت و تثبیت آن خواهد شد.

۳. ارزش‌های اقتصادی

ارزش‌های اقتصادی یکی دیگر از ارزش‌هایی است که در ایجاد نظم اجتماعی مؤثر است. اندیشه مهدویت، می‌تواند در ایجاد این گونه از ارزش‌ها نیز نقش داشته باشد. از مجموعه روایاتی که وضعیت اقتصادی جامعه عصر ظهور را ترسیم نموده‌اند، می‌توان دریافت که در آن عصر، اقتصاد اخلاق‌محور و ارزش‌مدار و معنویت‌گرا حاکم می‌شود و اخوت، تعاون، ایثار، قناعت و احسان در روابط اقتصادی حاکم می‌شود و در پرتو آن، نابرابری اقتصادی از بین می‌رود و درآمدهای عمومی به صورت عادلانه توزیع خواهند شد.

و عدالت اقتصادی بر تمامی روابط مستقر می‌شود. با توجه به این آموزه‌های غنی، جامعه اسلامی در عصر غیبت می‌تواند آنها را الگوی خویش قرار دهد و در پرتو این ارزش‌ها، حرکت خویش را در آن مسیر تنظیم کند و به تغییر وضع معیشت مردم و سالم‌سازی روابط اقتصادی و معاملاتی برآید. حاکمیت این ارزش‌ها در جامعه، دارای آثار متنوعی است؛ یکی از آثار آن، ایجاد نظم و جلوگیری از هرج و مرج است. روایاتی که وضعیت جامعه عصر ظهور را ترسیم کرده‌اند؛ برقراری قسط و عدل را از نشانه‌های آن زمان معرفی نموده‌اند: «یملأ الارض قسطاً و عدلاً» (همان، ج ۱: ۱۳۹). بر اساس روایتی، پیامبر ﷺ به اصحابش فرمود: «به مهدی بشارتتان می‌دهم... او زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و ساکنان آسمان‌ها و زمین از او خشنود خواهند شد» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۷۸). بر مبنای این دسته از روایات، حضرت مهدی علیه السلام از نعمت‌های مادی به‌طور مساوی استفاده خواهند کرد و بیت‌المال برای همه به‌طور یکسان مصرف خواهد شد. در روایاتی به این مطلب اشاره شده که در عصر ظهور، «اموال و امکانات به شکلی تقسیم خواهند شد که دیگر نیازمندی به زکات، دیده نخواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۹۰)؛ گرچه فعلیت کامل این ارزش‌ها در عصر ظهور و با تأسیس حکومت جهانی محقق خواهد شد؛ اما جامعه منتظر با همه کاستی‌هایی که دارد، می‌تواند این ارزش‌ها را الگوی خویش قرار داده و در حد ظرفیت وجودی خود، برای تحقق آن‌ها اقدام کند. از این‌رو، می‌توان گفت سالم‌سازی روابط اقتصادی و توجه به تقسیم مساوی منابع و درآمدها و ایجاد عدالت اقتصادی و ترسیم اقتصاد معنویت‌گرا، از آثار باور به مهدویت است که می‌تواند در جامعه منتظر تأثیرگذار باشد.

ب) انسجام و همبستگی اجتماعی

واژه انسجام^۱ نوعی هماهنگی همراه با نظم و سیاق را در ذهن متبادر می‌کند انسجام با نبود اعتماد اجتماعی، رو به زوال می‌رود. وفاق و انسجام، پایه و اساس زندگی اجتماعی است و یکی از نیازهای بنیادین جوامع انسانی محسوب می‌شود؛ «انسجام و وفاق، حاصل و نتیجه

1. Integration

مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های مشترکی است که اعضای یک گروه به آن تمایل دارند و این اهداف و ارزش‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات آن گروه دارد» (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۱). انسجام، سطوح مختلفی دارد و در سطوح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. انسجام، گاه با وفاق و وحدت، یکسان دانسته می‌شود. وفاق و انسجام، سبب به هم پیوستگی آگاهانه‌تر یک گروه و همبستگی بیشتر آن می‌شود» (صالحی امیری، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۸). در نتیجه می‌توان گفت: انسجام و وفاق حاصل و نتیجه مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های مشترکی است که اعضای یک گروه به آن تمایل دارند و این اهداف و ارزش‌ها، نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات آن گروه دارد (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۱). عوامل مؤثر در ایجاد انسجام و وفاق را می‌توان در مناسبات فرهنگی، مذهبی، دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، جست‌وجو نمود و بر آنها تأکید داشت.

از نگاه جامعه‌شناسان، یکی از کارکردهای اصلی دین، ایجاد همبستگی و وفاق اجتماعی است. به اعتقاد دورکیم «اجرای مراسم مذهبی و بعد مناسکی دین نقش مهمی در تقویت همبستگی اجتماعی ایفا می‌کند. ... از نظر وی، تشریفات دینی هر قدر که کم‌اهمیت باشند، باز هم مردم را در مواقع مختلف به منظور انجام مناسک و مراسم دینی گرد هم جمع می‌کند؛ و از این طریق، صمیمیت بیشتری میان آنها ایجاد می‌کند و نگاه افراد از همین رهگذر به هم تغییر می‌کند» (فصیحی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۹). با توجه به نقش دین در ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی از یک طرف و تبلور کامل دین اسلام در اندیشه مهدویت از طرف دیگر، می‌توان گفت باور به مهدویت به دلیل برخورداری از عناصری چون: تکیه بر باور مشترک ادیان در منجی موعود در سطح جهانی از یک سو و تکیه بر اصل مهدویت اسلامی در سطح ملل مسلمان از سویی دیگر، قادر بر ایجاد و تحکیم انسجام و همبستگی اجتماعی است و در این رابطه از راهکارهای مختلفی برخوردار است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. از راه تکیه بر باور مشترک بین‌الادیانی

در نگاه کلان، معارف اصیل و بنیادین دینی را می‌توان ارزش مشترکی دانست که پیروان ادیان مختلف به آن باور دارند. مانند: باور به وجود خداوند و ... یکی از این باورهای مشترک، باور به منجی موعود است. بر مبنای این باور، نجات‌دهنده پایانی، بر

مبنای اعتقاد یهودیان، مسیح (ماشیح) است که جهان درخشان و باشکوه آینده را می‌سازد. در کتاب اشعیا آمده است: «ای خداوند! بر ما ترحم فرما؛ زیرا که منتظر تو می‌باشیم» (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۲۴) و به اعتقاد مسیحیان، مسیح، آخرین نجات‌بخش است. در انجیل یوحنا آمده است: «او «مسیح» در حقیقت، مسیح و نجات‌دهنده عالم است» (همان: ۱۱۴). از دیدگاه زرتشتی‌ها، در جهانی که پس از ظهور آخرین نجات‌بخش ساخته می‌شود، همه چیز بر مبنای دین است» (همان: ۶۹) و به باور هندوها «دوره دنیا تمام شود به پادشاه عادل در آخرالزمان که پیشوای ملائکه و پریان و آدمیان باشد و حق و راستی با او باشد و آنچه در دریا و زمین‌ها پنهان باشد، همه را به دست آورد و از آسمان‌ها و زمین و آنچه باشد، خبر دهد و از او بزرگ‌تر، کسی به دنیا نیاید» (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲: ۲۴۶). بنابراین، انتظار ظهور منجی موعود از این جهت می‌تواند ارزش مشترک میان باورمندان به منجی موعود را ترسیم کند و موجب همدلی در میان آنان می‌شود و این همدلی، عامل مؤثری در ایجاد انسجام اجتماعی خواهد بود و می‌تواند به تحقق انسجام و همبستگی اجتماعی در میان پیروان ادیان کمک نماید.

۲. از راه ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب

به باور جامعه‌شناسان، هویت اجتماعی، احساسی است که افراد نسبت به خود دارند و شیوه‌هایی است که به واسطه آنها افراد و جماعات در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعات دیگر متمایز می‌شوند و «حاصل آن، برقراری روابط و پیوندهای هویتی و متمایز ساختن نظام‌مند شباهت و تفاوت میان افراد و جماعات است» (صالحی امیری، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). عوامل و عناصر مختلفی در ایجاد هویت تأثیر گذارند؛ تکیه بر ارزش‌های مشترک دینی یکی از عناصر مهم آن به‌شمار می‌رود. باور به منجی موعود (مهدویت) می‌تواند ارزش‌های مشترک در میان پیروان ادیان به‌وجود آورد. این باور موجب می‌شود تا در میان پیروان ادیان، اقوام و فرهنگ‌های گوناگون، نقطه اشتراکی ایجاد شود و گردهم‌آوردن آنها با محوریت این اعتقاد، موجب شکل‌گیری هویت جمعی آنان می‌شود. در نتیجه، باور اقوام مختلف و ملل گوناگون به منجی موعود، می‌تواند هویت مشترک در جامعه جهانی ایجاد کند و به تحقق انسجام و همبستگی اجتماعی کمک نماید.

۳. از راه تکیه بر ارزش‌های مشترک

یکی دیگر از کارکردهای باور به منجی موعود (مهدویت)، ایجاد ارزش‌های مشترک با پیروان ادیان و مذاهب مختلف است. با تکیه بر ارزش‌های مشترکی که از باور به منجی موعود (مهدویت) به دست می‌آید، می‌توان در ارائه سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان از آن کمک گرفت و انسجام و همبستگی اجتماعی را تحکیم بخشید. تکیه بر ارزش‌های مشترک منجی‌باوری ادیان، از دو جهت می‌تواند در تحقق وفاق و تثبیت انسجام و همبستگی اجتماعی، نقش داشته باشد:

اول: از جهت ایجاد پیوند در میان مردم

در هر اجتماعی ارزش‌ها، بهترین عامل پیوند می‌باشند و سرمایه اجتماعی عظیمی را شکل می‌دهند. «تکیه بر ارزش‌های مشترک، می‌تواند پیوند ذهنی میان افراد را تقویت کند. بنابراین، عملاً در جوامعی که افراد دارای پیوند ذهنی با یکدیگر باشند، اصل وفاداری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به همان میزان، انسجام قوت بیشتری می‌گیرد. ارزش‌ها، بهترین عامل پیوندند... که می‌توان آن‌ها را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد دانست» (محرابی، ۱۳۸۷: ۳۷). بنابراین، تکیه بر ارزش‌های مشترک برگرفته از باور به منجی موعود (مهدویت) موجب می‌شود تا پیوند بین افراد هر چه بیشتر مستحکم شود و با استحکام آن، انسجام و همبستگی اجتماعی شکل خواهد گرفت.

دوم: از جهت ایجاد اعتماد عمومی

اعتماد اجتماعی، مفهومی است که در فرایند روابط اجتماعی میان افراد با همدیگر تبلور می‌یابد. اعتماد «احساس روابط اجتماعی است و رابطه مستقیم با میزان روابط اجتماعی دارد. بدین صورت که، هرچه میزان اعتماد اجتماعی میان افراد، گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی در جامعه بیشتر باشد، به همان میزان روابط اجتماعی از شدت، تنوع، ثبات و پایداری بیشتری برخوردار است» (نعمت‌اللهی، ۱۳۹۲: ۱۸۱). یکی از عوامل مؤثر در ایجاد اعتماد اجتماعی، تکیه بر ارزش‌های مشترک است؛ «تکیه بر ارزش‌ها و شخصیت اخلاقی می‌تواند فصل مشترکی را در میان افراد ایجاد کند و موجب شود تا اعتماد میان مردم با

همدیگر و مردم با حکومت، که رکن دیگری از انسجام است به وجود آید؛ زیرا ارزش‌ها، ریشه در اعتقادات دارند و برآیند اعتقادات‌اند و هرچه اعتقادات مردم از استحکام بیشتری برخوردار باشد، به همان میزان نیز تکیه بر ارزش‌ها بیشتر خواهد بود و با تکیه بر ارزش‌ها، اعتماد در بین مردم ریشه‌دارتر و عمیق‌تر می‌شود. چنانچه نبود اعتماد موجب می‌شود تا در وفاق اجتماعی خدشه ایجاد شود و به قول توماس برتون باتامور، نبود اعتماد به‌ویژه از نوع ارزشی و اخلاقی، روابط دوسویه را پُرسوءظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (باتامور، ۱۳۷۲: ۴۳) روشن است وقتی ارزش‌های منبعث از باور به منجی موعود، برای مردم مهم و باارزش تلقی شود، روابط اجتماعی را تحکیم می‌بخشد و سبب جلب اعتماد عمومی خواهد بود و با تحقق آن، انسجام و همبستگی اجتماعی شکل خواهد گرفت.

۴. از راه ایجاد نظام هنجارهای مشترک

یکی دیگر از کارکردهای باور به منجی موعود، ایجاد هنجارهای مشترک است؛ زیرا هنجارها، برآمده از باورها و ارزش‌های مشترک است و در حقیقت «هنجارها، صورت عملی باورها و ارزش‌ها است» (نظری، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰). بنابراین، در صورتی که مردم به منجی موعود و ارزش‌های منبعث از آن باور داشته باشند و ارزش‌های حاکم بر جامعه نیز مبتنی بر آن باشد؛ لزوماً هنجارهای حاکم بر اجتماع نیز ماهیت منجی‌باوری پیدا خواهند نمود و از این جهت، نظام هنجاری مشترک ایجاد خواهد شد و با ایجاد هنجارهای مشترک، پایه‌های انسجام و همبستگی اجتماعی نیز تقویت و مستحکم می‌شود.

۵. از راه تکیه بر باورهای مشترک مذاهب اسلامی در مهدیت

باور به منجی موعود در اسلام - که در قالب اندیشه مهدویت متجلی شده - به گونه‌ای مورد پذیرش همه مذاهب اسلامی است. در واقع اعتقاد به مهدویت ریشه در اعماق تاریخ اسلام دارد و اعتقادی اسلامی است که از سوی رسول گرامی اسلام ﷺ مورد تأکید قرار داده شده است. مؤید این سخن، روایات بسیاری است که همه فرقه و مذاهب اسلامی به‌ویژه اهل تسنن از پیامبر ﷺ در ارتباط با این عقیده نقل کرده‌اند. در منابع و متون اهل

سنت، مسأله مهدویت، مورد توجه جدی بوده و در این باره روایات زیادی در متون حدیثی آنان نقل شده است. اهل تسنن، روایات مهدویت را از افرادی مانند: معاذ بن جبل، ابوذر غفاری، عبدالله بن مسعود، عباس بن عبدالمطلب، سلمان فارسی، علی بن ابی طالب، عمار بن یاسر، ابویوب انصاری، عبدالله بن عباس، ابوسعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری و... که همگی از صحابه بزرگ رسول خدا ﷺ بودند، نقل کرده‌اند. علاوه بر آن، محدثین و راویان بسیاری از اهل تسنن بر این باورند که احادیث مربوط به حضرت مهدی علیه السلام صحیح بوده و در کتب خود آن‌ها را نقل کرده‌اند. محدثینی مانند: ترمذی، بیهقی، حاکم نیشابوری، ابن اثیر، ذهبی، ابن کثیر، تفتازانی، ابن حجر عسقلانی، جلال‌الدین سیوطی، ابن حجر هیتمی و... در کتب حدیثی خودشان روایاتی را در این زمینه بیان نموده‌اند. بخاری، در باب نزول عیسی علیه السلام، از ابی هریره از قول رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «حال شما چگونه خواهد بود؛ هنگامی که فرزند مریم در میان شما فرود آید و امام شما از میان خودتان خواهد بود» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۷۲). شیخ محسن عبّاد از متفکرین معاصر اهل تسنن با نوشتن دو مقاله درباره مهدویت، که در مجله الجامعة الاسلامیه به چاپ رسیده، در این زمینه می‌گوید: «برخی از احادیث می‌توانند برخی دیگر را تفسیر کنند؛ بنابراین احادیثی که در سنن و مسانید آمده، این دسته از روایات، روایات یادشده از بخاری و مسلم را تفسیر می‌کنند و همگی آن‌ها دلالت دارند مبنی بر اینکه آن فرد صالحی که در این روایات و به آن اشاره شده، او مهدی علیه السلام است».

عبدالعزیز بن باز رئیس وقت دانشگاه اسلامی مدینه منوره در یادداشت خود بر نوشته محسن عبّاد درباره حضرت مهدی علیه السلام، که در مجله آن دانشگاه به چاپ رسیده بود؛ می‌نویسد:

«احادیث درباره مهدی علیه السلام مستفیض، بلکه متواتر است؛ چنان‌چه تعدادی از عالمان گفته‌اند این احادیث در حد تواترند. این احادیث دلالت می‌کنند که آن شخص وعده داده شده، امر ثابتی است و خروجش به حق خواهد بود؛ چنان‌چه جمهور عالمان در این زمینه اتفاق نظر دارند. بنابراین، حق با آنان است که می‌گویند: مهدی علیه السلام حقیقت دارد و در آخرالزمان خروج می‌کند. به حرف برخی از افراد که برخلاف نظر اکثریت عالمان سخن گفته‌اند، وقعی نهاده نمی‌شود» (بن‌باز، ۱۳۸۸ق، ش ۳).

بنابراین، تکیه بر مشترکات مذاهب اسلامی در باور به مهدویت، را می‌توان در ایجاد هویت جمعی مسلمانان مؤثر دانست و از این جهت، می‌تواند موجب تحکیم انسجام و همبستگی اجتماعی جوامع مسلمان باشد و سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مختلف مذاهب اسلامی با همدیگر را ارائه نماید.

۶. از راه باورهای مشترک شیعیان با همدیگر با تکیه بر اعتقاد به مهدویت شیعی

در اندیشه شیعی، عنصر امامت به‌ویژه باور به امام غایب، هویت جمعی را به جامعه شیعه می‌دهد. در این رویکرد، باور به امامت و حضور حجت حق در همه زمان‌ها و نظارت دائمی وی بر امور موجب می‌گردد تا هویت دینی مشترک در میان شیعیان به‌وجود آید. بر مبنای این بینش، وجود امام برای تمام ادوار و اعصار ضروری است؛ چه امام آشکار باشد و مردم بتوانند او را مشاهده کنند و چه از دید مردم پنهان و غایب باشد؛ امام زین‌العابدین علیه السلام در ارتباط با جایگاه و منزلت امام علیه السلام می‌فرماید:

«ما پیشوایان مسلمین و حجت‌های خداوند بر اهل عالم هستیم؛ از زمانی که خداوند حضرت آدم علیه السلام را خلق کرده، زمین هرگز خالی از حجت الهی نبوده است یا این حجت ظاهر و مشهور بوده و یا غایب و مستور و همچنین تا قیامت نیز خالی از حجت نخواهد بود» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸۶). بر این اساس، می‌توان گفت: «عنصر امامت، عنصر اساسی هویت جمعی شیعیان امامیه به حساب می‌آید» (گودرزی، ۱۳۹۲: ۳۰۴). به باور امامیه و «در مکتب شیعی، امام، هویت‌بخش است... فرهنگ مهدویت در یک جامعه شیعی از آن روی اهمیت دارد که هویت‌بخش و کانون زندگی شیعیان است. اهمیت اصلی و کلیدی فرهنگ مهدویت را می‌توان در هویت‌بخشی به فرد و جامعه دانست» (بهروزی‌لک، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹)؛ زیرا ارتباط و هم‌گرایی مردم حول محور اندیشه مهدویت، موجب تقویت جامعه‌پذیری مهدوی می‌شود و جامعه‌پذیری مهدوی نیز انتقال عقاید، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مهدوی را به‌دنبال خواهد داشت. در پرتو انتقال این ارزش‌ها، مردم احساس هویت بیشتر خواهند نمود؛ زیرا عقاید، باورها و ارزش‌ها، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از عناصر هویتی را تشکیل می‌دهند. بنابراین در اندیشه شیعی، باور به امامت و حضور حجت حق در همه

زمان‌ها و نظارت دائمی وی بر امور، موجب می‌گردد تا هویت دینی مشترک در میان شیعیان به وجود آید. نقش این هویت، اعطای هویت فرهنگی و دینی به جامعه شیعیان است که سبب می‌شود زندگی مسالمت‌آمیز شیعیان با همه اختلافات زبانی و قومی و نژادی، در کنار همدیگر شکل گیرد و در نهایت، به انسجام و همبستگی جوامع شیعی منجر خواهد شد.

ج) امنیت اجتماعی

واژه امنیت^۱ در زبان عربی و فارسی به معنی آسایش و ضد ترس و خوف (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۸۸ و راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵)، سلامت، راحتی و آسایش، عافیت (نفیسی، ۱۳۴۳، ج ۱: ۳۹۶)، ایمن شدن (معین، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۵۴)، در امان بودن (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۸۹۴) و آسودگی (عمید، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۳۳) آمده است. در مجموع امنیت به «ایمنی و آرامش و آسودگی، اطمینان و آرامش خاطر و مصون‌بودن از هرگونه ناامنی، بیماری، فقر و در کل، هر عاملی که آرامش و آسودگی انسان را از بین ببرد، معنی شده است. امنیت، یکی از نیازهای اولیه جوامع بشری است؛ زیرا در سایه امنیت انسان می‌تواند به پیشرفت و تعالی دست یابد. «ایمان» نیز ریشه در این ماده دارد و به معنای قرارداد خود و دیگران در امن و امان است؛ زیرا مؤمن با قبول ایمان، خود و دیگران را در امنیت قرار می‌دهد. رسول خدا ﷺ در این باره فرمود: «مؤمن را مؤمن گویند؛ چون جان و مال مردم از او در امان است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷: ۶۳). امنیت، دارای مفهوم وسیعی است و عرصه‌های مختلفی را در حوزه‌های گوناگون فردی و اجتماعی در برمی‌گیرد و اهمیت آن به حدی است که خداوند یکی از اهداف برقراری حاکمیت صالحان در زمین را تحقق امنیت معرفی کرده است (سوره نور: ۵۵). در اهمیت آن همین بس که خداوند شهری را که دارای امنیت است، به عنوان الگو و نمونه، مثال می‌زند که مردم در آن با آسایش زندگی می‌کنند. «مَثَلُ آوَرْدِ شَهْرِي رَا كِه دَر اَن اَمْنِيَتِ كَامِلِ فَرْمَا بُوَد وَ اَهْلَش دَر اَسَايِش وَ اَطْمِيْنَانِ زَنْدِگِي مِي كَرْدَنْد وَ اَز هَر جَانِب، رُوْزِي فَرَاوَانِ بَه اَن هَا مِي رَسِيْد» (سوره نحل: ۱۱۲).

1. security

اصطلاح امنیت اجتماعی^۱ واژه‌ای نو پدید است و عمر کوتاهی در ادبیات علوم اجتماعی دارد. «در امنیت اجتماعی عقل، اراده و عمل جمعی انسان تأثیرگذار است» (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

تعاریف مختلفی برای امنیت اجتماعی ذکر شده است. از جمله اینکه امنیت اجتماعی عبارت است از: «آسودگی خاطر مردم از ترس، تهدید، اضطراب، و مصون ماندن جان، مال، ناموس، هویت و اعتقادات آنان از هرگونه تهدید و تعرض مفروض...؛ امنیت اجتماعی، نگران تهدیدهایی است که هویت جامعه را مورد تعرض قرار می‌دهند؛ چون اگر جامعه هویت خود را از دست بدهد، دیگر دوامی نخواهد داشت» (همان: ۱۹۰-۱۹۲). و به تعبیر باری بوزان: «امنیت اجتماعی، درباره جمع‌های بشری و هویت‌شان و کنش‌هایی که به منظور دفاع از هویت‌ها تحت عنوان «ما» صورت می‌گیرد، مربوط است» (صالحی امیری، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۸). و به تعبیر مولار: «در امنیت اجتماعی به بقای گروه‌های اجتماعی و حفظ هویت آنها توجه می‌شود» (همان: ۵۰-۵۱). و از نظر ویور: «امنیت اجتماعی، آن است که جامعه بتواند در شرایط تغییرات و تهدیدات واقعی و محتمل، ویژگی‌های خود را حفظ کند» (همان: ۵۴). در نگاه سنتی، امنیت اجتماعی در بستر حفظ و بقای زندگی مطرح می‌شود و برای آن، لازم است عواملی که آن را تهدید می‌کنند، حذف و یا حداقل کاهش یابند. در این رویکرد، هرآنچه بقای جامعه را در بعد فیزیکی و مادی تضمین می‌کند، مدنظر است که در صورت آسیب‌پذیری به‌عنوان تهدیدی برای امنیت محسوب می‌شود. برخلاف رویکرد مدرن که بر طبق آن، مفهوم امنیت اجتماعی به‌معنای احساس آرامش و اطمینان خاطر و فقدان دلهره، تشویش، اضطراب و ترس است. در این نگاه، برخورداری از عدالت، آزادی، احترام متقابل و حرمت به تنوع افکار و زندگی مورد توجه بوده و تعرض به این حوزه‌ها به‌عنوان تهدیدات امنیت اجتماعی مطرح می‌شوند» (همان: ۴۷-۴۸). ایجاد امنیت در همه ابعاد آن در دوران پیش از ظهور، دشوار و بلکه غیرممکن است. امنیت کامل در همه عرصه‌ها با ابعاد ایده‌آل و آرمانی آن، تنها در پرتو امنیت فراگیر مهدوی، در عصر ظهور محقق خواهد شد و می‌تواند الگوی مناسبی برای امنیت جامعه منتظر به حساب آید.

1. societal security

مهم‌ترین راه کارهای اندیشه مهدویت برای ایجاد امنیت و تحکیم آن در جامعه منتظر عبارتند از:

۱. تحکیم باورهای دینی به‌ویژه آموزه امامت

باورهای دینی و ایمان بدان‌ها، یکی از عوامل مهم ایجاد امنیت محسوب می‌شوند. آن‌گاه که باورهای دینی از تحکیم بیشتری برخوردار شوند و ایمان در جامعه فراگیر شود، به همان میزان نیز امنیت در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی در جامعه فراگیر خواهد شد؛ زیرا باورهای دینی و ایمان به آن‌ها، افراد را از هرگونه تجاوز و تعدی به دیگران باز می‌دارد و از این جهت است که در روایت نبوی درباره نام‌گذاری مؤمن به این نام گفته شده: «چون جان و مال مردم از او در امان است» (شیخ صدوق، ج ۲: ۵۲۳). رسول اکرم صلی الله علیه و آله در سخن دیگری با تأکید بر نقش ایمان فرمودند: «تا آن‌گاه که انسان مؤمن است، نه زنا می‌کند و نه دزدی» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۵).

اندیشه مهدویت از دو جهت در تحکیم باورهای دینی و تقویت ایمان می‌تواند نقش داشته باشد:

اول: از جهت نقشی که امامت در تحکیم آموزه‌های دینی و تقویت عبودیت و بندگی خداوند دارد. از این جهت، می‌توان گفت: شناخت امام از شناخت خداوند متعال جدا نیست؛ بلکه یکی از ابعاد آن است. شاهد بر آن، دعایی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است. زراره می‌گوید امام صادق علیه السلام به من فرمود:

«اگر زمان غیبت را درک کردی، این دعا را بخوان: «خدایا! خودت را به من بشناسان، که اگر خود را به من نشناسانی، پیامبرت را نمی‌شناسم. خدایا! رسالت را به من بشناسان، که اگر رسالت را به من نشناسانی، حجت تو را نمی‌شناسم. خدایا! حجتت را به من بشناسان، که اگر حجت خود را به من نشناسانی، از دین خود گمراه می‌شوم» (همان، ج ۱: ۳۳۸). در این دعا، عدم شناخت حجت الهی، مساوی با گمراهی و ضلالت در دین معرفی شده است.

دوم: از جهت اعتقاد به نقش امام در زندگی انسان‌ها و نظارت دائمی امام بر آنان است. موضوع شناخت امام عصر علیه السلام و معرفت نسبت به حجت الهی و التزام به پیروی از امام زمان علیه السلام، یکی از مهم‌ترین مسائل اسلامی و از تکالیف مسلمانان است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

آن را اعلان نموده و بار تحمل مسئولیت آن را بر دوش همگان نهاده است. بر اساس این وظیفه شرعی و مسئولیت خطیر دینی، هر مسلمانی وظیفه دارد پس از معرفت خدای متعال و پیامبرش در مسیر معرفت و شناسایی امامت قدم گذارد و امامان خویش را به درستی و روشنی بشناسد و وظیفه خود را در برابر آنان تشخیص دهد؛ زیرا پذیرش ولایت امامان، بدون شناخت آنها غیرممکن است و پیروی کردن از آنان بدون معرفت و شناخت امکان پذیر نخواهد بود. در اهمیت این مطلب، همین بس که رسول خدا ﷺ کسانی را که امام زمان خود را شناسند با آنان که در عصر جاهلیت می‌زیسته و بهره‌ای از توحید و معنویات نداشته‌اند، برابر دانسته و در این زمینه می‌فرماید: «کسی که بمیرد؛ در حالی که امام زمان خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت (یعنی مرگ در حال شرک و کفر) مرده است» (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ۴۰۹). از این قبیل روایات به خوبی استفاده می‌شود که معرفت و شناخت امام ﷺ، در عبودیت و بندگی خداوند و به دنبال آن در به دست آوردن فضایل و ارزش‌های اخلاقی نقش اساسی و تأثیرگذار دارد که با فقدان آن، حقیقت بندگی نیز لنگ خواهد شد. از طرف دیگر در روایات بسیاری بر نقش نظارتی رسول خدا ﷺ و امام بر اعمال مردم نیز تأکید شده است. در روایتی از امام صادق ﷺ نقل شده است که «اعمال مردم چه خوب و چه بدش، در هر صبح و شام بر رسول خدا ﷺ عرضه می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۹). ابان زیات می‌گوید به امام رضا ﷺ گفتم: برای خودم و خانواده‌ام دعا کنید. آن حضرت فرمود: «آیا تصور می‌کنید دعایتان نمی‌کنم؟ به خدا قسم اعمال شما هر روز و شب بر من عرضه می‌شود» (همان، ج ۱: ۲۱۹). باور به این مطلب موجب خواهد شد تا بر معرفت افراد افزوده شود و این امر بر عبودیت و بندگی آنان تأثیرگذار خواهد بود. بنابراین، شناخت امام مهدی ﷺ به عنوان امام حقیقی، می‌تواند نقش مهمی در تحکیم باورهای دینی و تقویت و تعالی ایمان مردم در جامعه منتظر دارد و در نتیجه، به گسترش امنیت در آن جامعه کمک خواهد نمود.

۲. ایجاد و تقویت ارتباط و پیوند عاطفی در مردم

اندیشه مهدویت علاوه بر ایجاد بینش صحیح، در ایجاد ارزش‌ها نیز می‌تواند به جامعه

منتظر کمک کند؛ زیرا با تکیه بر بینش و باور به امامت، نظارت دائمی امام در زندگی فردی و اجتماعی احساس خواهد شد و با این وصف، افراد سعی خواهند کرد تا در صد تحکیم ارزش‌ها برآیند و قبلاً گفته شد: «در هر اجتماعی، ارزش‌ها بهترین عامل پیوند می‌باشند و سرمایه اجتماعی عظیمی را شکل می‌دهند که می‌توان آن را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد دانست» (محرابی، ۱۳۸۷: ۳۷). از طرفی تکیه بر ارزش‌های مشترک در بین باورمندان به امام مهدی علیه السلام، می‌تواند پیوند و تعلق عاطفی در بین آنها ایجاد نماید و از طرف دیگر، هرچه اتحاد و پیوند در میان مردم بیشتر باشد، ضریب امنیتی جامعه نیز افزایش می‌یابد. در سایه تحقق انسجام اجتماعی، امنیت نیز تحقق خواهد یافت.

۳. هویت‌بخشی به منتظران

تکیه بر باور مشترک اقوام و ملل گوناگون به مهدویت و امامت، موجب می‌شود تا همه آنان با این باور مشترک گردهم جمع شوند و از این طریق، هویت واحد و مشترک پیدا کنند؛ و نقطه مشترکی در میان‌شان ایجاد شود. گردهم آوردن مردم حول محور اعتقاد به مهدویت سبب می‌شود تا هویت جمعی به آنان داده شود و هویت واحد، انسجام اجتماعی را به دنبال خواهد داشت و انسجام اجتماعی نیز از عوامل مؤثر در ایجاد و تقویت امنیت است.

۴. ایجاد اعتماد عمومی

اعتماد عمومی، از دیگر عناصر مهم در ایجاد امنیت است؛ هرچه میزان اعتماد میان افراد و گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی بیشتر باشد، به همان میزان روابط اجتماعی از ثبات و پایداری بیشتری برخوردار خواهد بود و به دنبال آن، امنیت بیشتری متوجه جامعه می‌شود. در مقابل، عدم وجود اعتماد عمومی، موجب می‌شود تا تنش و ناامنی در جامعه زیاد شود. و به قول باتامور «نبود اعتماد، روابط دوسویه را پُرسوءظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (همان: ۴۳).

با عنایت به این مطلب، اندیشه مهدویت از طریق استحکام اعتقادات، شبکه‌ای از ارزش‌ها و پایبندی به قواعد اخلاقی را در میان باورمندان ایجاد می‌کند؛ قبلاً گفته شد، با

تکیه بر ارزش‌ها و پابندی به قواعد اخلاقی، اعتماد در بین مردم ریشه‌دارتر و عمیق‌تر می‌شود و با ایجاد اعتماد عمومی، ضریب امنیت اجتماعی نیز بالا می‌رود.

۵. کنترل ناهنجاری‌ها

وجود ناهنجاری‌ها در میان مردم، یکی از عوامل مهم در ایجاد ناامنی به‌شمار می‌رود. به باور اندیشمندان اجتماعی، دین در کنترل ناهنجاری‌ها از طریق ارائه باورها و ارزش‌ها، نقش بی‌بدیلی دارد و به جامعه در کنترل ناهنجاری‌ها می‌تواند کمک نماید. نقش دین در کنترل ناهنجاری‌ها از یک سو و تجلی کامل دین اسلام در مهدویت از سوی دیگر، سبب می‌شود تا باور به مهدویت بتواند از بروز ناهنجاری و کنترل آن در جامعه منتظر نقش داشته باشد؛ زیرا مهدویت باورها و ارزش‌هایی را که با خود دارد، می‌تواند نابسامانی‌های هنجاری را بسامان و به هنجارهای دینی و مهدوی تبدیل کند و در این زمینه، مراسم و آیین‌ها و مناسک و نمادهای دینی و مذهبی مرتبط با امام زمان علیه السلام که جامعه منتظر بدان‌ها التزام دارند، می‌تواند در ایجاد هنجارهای مثبت کمک نمایند و در کنترل ناهنجاری‌ها مؤثر باشند. با کنترل ناهنجاری‌ها از میزان آنها در جامعه منتظر کاسته خواهد شد و هرچه بر میزان ناهنجاری‌ها کاسته شود، به همان میزان بر امنیت اجتماعی نیز افزوده می‌شود؛ یعنی، بین وجود ناهنجاری با فقدان امنیت اجتماعی رابطه وجود دارد. مهدویت قادر است بر ناهنجاری‌ها غلبه کند؛ در نتیجه، بر دامنه امنیت اجتماعی نیز افزوده خواهد شد.

د) تحکیم روابط اجتماعی

روابط اجتماعی ریشه در ذات و فطرت انسان دارد؛ انسان برای تأمین نیازهای خود مجبور است در اجتماع زندگی کند. هیچ فردی به تنهایی نمی‌تواند همه نیازمندی‌های خود را تأمین کند. تنظیم روابط اجتماعی، از مباحث مهم جامعه‌شناسی است. چارلز کولی، ارتباط را مکانیسمی می‌داند که از خلال آن روابط انسان‌ها برقرار می‌شود و بسط می‌یابد (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۰). فرایند ارتباط بین انسان‌ها با استفاده از نمادهایی چند صورت

می‌گیرد؛ این نمادها به هر صورت یا هر شیوه‌ای که تجلی کند، حامل پیام انسانی به انسان دیگر یا انسان‌هایی به انسان‌های دیگرند (همان: ۲۱). گردآمدن اشخاص حول محور باور و اندیشه خاصی که به فعالیت اجتماعی مشترکی می‌پردازند و از فردیت خارج می‌شوند و به جامعه می‌پیوندند و اهداف مشترکی را دنبال می‌کنند را می‌توان روابط اجتماعی نامید (بن‌نبی، ۱۳۵۹: ۴۰). منشأ روابط اجتماعی، مسائل مشترکی است که مردم را با همدیگر پیوند می‌دهد؛ مانند اجتماع مسلمانان در اماکن مقدس مانند مسجد و اجتماع معتقدین به امام زمان علیه السلام در مسجد سهله و مسجد جمکران و...؛ هرچه شبکه روابط اجتماعی عمیق‌تر و محکم‌تر باشد، به همان میزان کارکرد آن مؤثرتر و ماندگارتر خواهد بود. جامعه اسلامی در پرتو اندیشه متعالی و حیانی، در ابتدای تکوین خویش توانست انسجام و وفاق را در جامعه مدینه مستحکم کند و روابط اجتماعی قوی را پایه‌ریزی نماید. دین اسلام با ایجاد رابطه روحی میان خدا و انسان، رابطه اجتماعی را تقویت می‌کند و مؤمنین را به صورت اجتماعی واحد در می‌آورد. در حدیث منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله به این واقعیت اشاره شده است: «مؤمن نسبت به مؤمن چون بناست که قسمتی از آن، قسمت دیگر را محکم می‌کند» (نهج‌الفصاحه: ۷۷۹)؛ یعنی رابطه یک مؤمن نسبت به مؤمن دیگر، مانند رابطه اجزای ساختمانی است که یکدیگر را استوار و پابرجا می‌سازند. مؤمنین یکدیگر را دعا می‌کنند و به یاری همدیگر برمی‌خیزند، با یکدیگر مواسات می‌کنند، همدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در یک کلام، از چنان وفاق و انسجام برخوردار می‌شوند که هر فردی با سایر اعضای جامعه ارتباط واقعی پیدا می‌کند و با همدیگر به فعالیت مشترک دست می‌زنند و زمینه‌های انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورند. اندیشه مهدویت و به‌ویژه با رویکرد شیعی، از جهات مختلف می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و تحکیم آن، نقش داشته باشد. برخی از مهم‌ترین این جهات عبارتند از:

۱. باور به ظهور منجی موعود

یکی از عوامل مؤثر در تحکیم روابط بین مردم در جامعه منتظر، باور به ظهور منجی موعود است. این باور، فصل مشترک همه ادیان به حساب می‌آید و می‌تواند همه مردم

را حول محور خود دور هم جمع کند و شبکه روابط مستحکمی را ایجاد نماید. این باور در اسلام - به‌ویژه در مذهب شیعه - در قالب اعتقاد به ظهور امام مهدی علیه السلام متجلی شده است.

۲. انتظار

در جامعه منتظر، عنصر انتظار، محور انتظام‌بخش همه مردم معتقد به مهدویت است. این امر موجب می‌گردد تا همه مردم را حول محور خود جمع کند؛ هدف و زبان مشترکی را در میان مردم به‌وجود آورد و موجب تحکیم روابط اجتماعی گردد. بنابراین، انتظار از این جهت می‌تواند در تحکیم روابط اجتماعی مؤثر باشد.

۳. بزرگداشت یاد و نام امام زمان علیه السلام

از دیگر عوامل مؤثر در تحکیم روابط اجتماعی جامعه منتظر، بزرگداشت یاد و نام امام زمان علیه السلام است. این مطلب از دو وجه در ایجاد تحکیم و تقویت شبکه روابط اجتماعی جامعه منتظر، مؤثر است:

۳-۱. حضور در اماکن منسوب به امام زمان علیه السلام

چنین حضوری، موجب می‌گردد مردم با هدف انجام عبادت در آن مکان‌های مقدس جمع شوند و با خواندن ادعیه مخصوص، به نیایش می‌پردازند و به تبع آن، روابط اجتماعی آنان با همدیگر نیز تقویت خواهد شد؛ حتی گاه در صدد برمی‌آیند از طریق تقویت روابط اجتماعی به برطرف نمودن مشکلات همدیگر نیز همت گمارند.

۳-۲. توسل‌های دسته‌جمعی به امام زمان علیه السلام و حضور در مراسم ادعیه منسوب به آن حضرت

از دیگر عوامل مؤثر در ایجاد و تحکیم روابط اجتماعی در جامعه منتظر، برگزاری توسل‌های دسته‌جمعی و شرکت در مراسم و ادعیه منسوب به امام زمان علیه السلام است. این مراسم در ایجاد و تقویت شبکه روابط اجتماعی جامعه منتظر، تأثیر به‌سزایی دارد؛ زیرا حضور در این مراسم موجب می‌شود تا در میان مردم انس و الفت بیشتری به‌وجود آید و

در نتیجه، باعث می‌شود تا مردم از حال همدیگر بیشتر اطلاع یابند و در رفع مشکلات یکدیگر بکوشند. این نیز سبب تحکیم روابط اجتماعی خواهد شد.

نتیجه‌گیری

عوامل مختلفی می‌توانند در توانمندسازی نظام اجتماعی نقش داشته باشند. اندیشه مهدویت در فرهنگ اسلامی از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است و در حوزه‌های فردی و اجتماعی آثار و پیامدهای بسیاری دارد و در پویایی و توانمندی جامعه عصر غیبت نقش مهمی می‌تواند داشته باشد و کارکرد در این حوزه، از کارکردهای مهم این اندیشه به حساب می‌آید. مهم‌ترین کارکردهای اندیشه مهدویت در ساحت نظام اجتماعی عصر غیبت عبارتند از:

۱. کارکرد در ساحت انسجام و همبستگی اجتماعی؛ برخی از راه‌کارهای آن در این حوزه عبارت است از: الف) تکیه بر ارزش‌های مشترک؛ ب) ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب؛ ج) تکیه بر ارزش‌های مشترک میان باورمندان به امامت و مهدویت؛ د) ایجاد نظام هنجارهای مشترک.
۲. کارکرد در ساحت نظم اجتماعی؛ برخی از راه‌کارهای مهدویت در این حوزه عبارتند از: الف) ارزش‌های نفسانی و اخلاقی برآمده از الگوی عدالت مهدوی؛ ب) ارزش‌های اقتصادی و سالم‌سازی روابط اقتصادی؛ ج) ارزش‌های سیاسی و اجتماعی.
۳. کارکرد در ساحت امنیت اجتماعی؛ تعدادی از مهم‌ترین راهکارهای الگوی عدالت مهدوی در این حوزه عبارتند از: الف) ایجاد اتحاد و هویت واحد بین اقوام و خرده فرهنگ‌ها؛ ب) ایجاد اعتماد عمومی.
۴. کارکرد در ساحت تحکیم روابط اجتماعی، مهم‌ترین راه‌کارهای مهدویت در این حوزه عبارت است از: الف) از جهت باور به ظهور منجی موعود؛ ب) از جهت انتظار؛ ج) از جهت از جهت بزرگداشت یاد و نام امام زمان (عجل الله تعالی فرجه).

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷)، صحیح البخاری، بیروت: دارالنشر.
۳. بن باز، عبدالعزیز (۱۳۸۸ق)، «عقیده أهل السنة و الأثر فی المهدی المنتظر»، در مجله الجامعة الاسلامیه، ش ۳.
۴. _____ (۱۴۰۰ق)، «الردّ علی من أنکر أحادیث المهدی»، در مجله الجامعة الإسلامیة، ش ۴۵.
۵. بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۸۸)، سیاست و مهدویت، قم: مؤسسه آینده روشن.
۶. چلبی، مسعود (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی.
۷. حائری یزدی، علی (۱۴۲۲ق)، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، تحقیق: علی عاشور، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۶)، لغت‌نامه، تهران: مجلس شورای ملی.
۹. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۱)، نجات‌بخشی در ادیان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. رضایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، مبانی و مسائل امنیت اجتماعی، رویکردی ایرانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۹۲)، بشارات عهدین، قم: شکرانه.
۱۳. صالحی‌امیری، سیدرضا (۱۳۹۲)، امنیت اجتماعی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

۱۴. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. _____، الامالی، تهران: نشر کتابچی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اعلمی.
۱۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: دارالمعارف الإسلامیه.
۱۸. عمید، حسن (۱۳۸۸)، فرهنگ عمید، تهران: نشر فرهنگ اندیشمندان.
۱۹. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۱)، نوادر الأخبار فی ما یتعلق بأصول الدین، تحقیق: مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. کوزر، آلفرد لیوئیس (۱۳۷۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: حسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۲. گودرزی، حسین و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲)، مهدویت و آینده پژوهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۳. بن‌نبی، مالک (۱۳۵۹)، شبکه روابط اجتماعی، ترجمه: جواد صالحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۵. محرابی، علیرضا (۱۳۸۷)، بررسی و تبیین مبانی و مؤلفه‌های انسجام ملی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۲۶. محسنی، منوچهر (۱۳۸۱)، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران: نشر دوران.
۲۷. معین، محمد (۱۳۶۴)، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.
۲۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: انوارالهدی.

تفسیر المیزان و قرائتی دیگر از فلسفه تاریخ جهت پیشرفت اجتماع

* ایوب امرائی

** مریم نظریبگی

*** محمدرضا حسینی

چکیده

پیشرفت اجتماع و نیل جوامع و تمدن‌ها به سعادت و کمال، آرزوی دیرینه بشر است. «اندیشه پیشرفت» از سوی متفکران علوم انسانی تعاریف گوناگونی داشته و مصادیق مختلفی را شامل شده است.

تکوین و قدرت نفوذ اندیشه پیشرفت اجتماع، نیازمند ابتدای آن بر مبانی نظری استوار و محکمی مانند «فلسفه تاریخ» است. «ماهیت تاریخ» و «عوامل محرک تاریخ» دو مؤلفه مهم فلسفه تاریخ به‌شمار می‌آیند. فیلسوفان تاریخ و جامعه‌شناسان، «ماده» را ماهیت و موضوعاتی مانند: (نژاد)، (عوامل جغرافیایی)، (نظریه الهی)، (قهرمانان و اقتصاد) را از مهم‌ترین عوامل محرک تاریخ بر شمرده‌اند. این نگاه‌ها بر آن است تا بر اساس تفسیر شریف المیزان و با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی، یکی از مهم‌ترین اقسام مبانی نظری «اندیشه پیشرفت اجتماع» یعنی «فلسفه تاریخ» را مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد و با ارائه ادله مهمی، «اختلاف» را به‌عنوان ماهیت و «دین» را به‌عنوان عامل محرک تاریخ معرفی نماید.

کلیدواژه‌ها

پیشرفت، اجتماع، فلسفه تاریخ، قرآن، تفسیر المیزان.

amraee_1360@yahoo.com

nazarbeigi1@gmail.com

mrho_59@yahoo.com

* استادیار و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی

*** استادیار گروه علوم اجتماعی و رئیس دانشکده علوم انسانی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی

بیان مسئله

سخن از «جامعه» و عوامل پیشرفت و یا سقوط آن، سخن از «تمدن» و رویارویی تمدن‌ها و نقشی که یک جامعه متمدن می‌تواند در حیات دیگر جوامع داشته و بسیاری از مناسبت‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن را شکل دهد، از جمله مسائلی است که توجه به طرح «اندیشه پیشرفت» در جامعه را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

هر چند امروزه جوامع پیشرفته، تمدن خویش را بر مظاهر مادی و پیشرفت اقتصادی دانسته‌اند، آن‌چنان که مجموعه نگاه‌های که در این باره به رشته تحریر در آمده‌اند، این داعیه را اثبات می‌کنند (ر.ک: جهانیان، ۱۳۸۸، جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱)، اما به نظر می‌رسد، این موضوع نیازمند بازنگری دیگری است؛ بازنگری که به‌نوعی بتواند مانع تبلیغات و جولان غرب در عرصه جوامع انسانی گردیده و زمام حرکت جوامع به‌سوی مبانی اندیشه‌ای غرب بر اساس مبانی مادی و اقتصادی را باز ستاند. هر چند که «بیداری اسلامی» در کشورهای مسلمان، خود نویدی بر این بازنگری است.

به هر ترتیب، توجه به «اندیشه پیشرفت» نیازمند تبیین بُن‌مایه‌های فکری، فلسفی و نظری آن است. آن‌چنان که شالوده هر عملکردی در تاریخ، بناهای نظری آن فعل تعریف شده است (مطهری، بی تا: ۷۸-۱۰۳).

تفسیر وزین «المیزان» که برخاسته از نگرش انسانی قرآن‌شناس، اسلام‌شناس، فیلسوف و جامعه‌شناس است، می‌تواند به‌عنوان یکی از منابع معتبر اسلامی برای بازخوانی و نگاهی نو به مقوله مهم و زیربنایی رشد و پیشرفت اجتماع یعنی فلسفه تاریخ و ارکان اساسی آن راهگشای ما در این پژوهش باشد.

سوالات تحقیق

- ۱) ماهیت تاریخ بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چیست؟
- ۲) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چه عاملی را محرک تاریخ می‌داند؟
- ۳) چه نسبتی بین ماهیت تاریخ و قوه محرک تاریخ از منظر تفسیر المیزان وجود دارد؟

هدف تحقیق

بررسی نگرش علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر المیزان نسبت به دو رکن اصلی فلسفه تاریخ

(ماهیت و قوه محرک تاریخ) و نسبت میان آنها جهت پیشرفت اجتماع.

مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به موضوع، توجه به اصطلاحات و کلمات پرکاربرد این مقاله و ترسیم مفهومی روشن از آنها فراروی مخاطب ضروری است. به این ترتیب به شرح مهم‌ترین این واژه‌ها می‌پردازیم.

پیشرفت

«پیشرفت» در لغت، به معنی «ترقی کردن»، «سبقت بردن» و «پیش بردن کاری» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴، ۵۹۷۹). همچنین به معنی «حرکت دادن به سوی جلو» و «مرحله‌ای از رشد کیفی و کمی را پشت سر گذاشتن» آمده است (انوری، ۱۳۸۱: ۲، ۱۵۱۲). پیشرفت به معنای جلورفتن و در مقابل در جازدن و عقب‌گرد است. منظور آن است که فرد یا گروه یا جامعه یا دولت، در راهی که برگزیده است، به سوی هدف پیش برود. میزان پیشرفت نیز به میزان نزدیکی به هدف بستگی دارد (منتظری، ۱۳۸۷: ۴۷).

«پیشرفت به جای توسعه»

تعبیر بسیاری وجود دارد که در راستای مفهوم پیشرفت با آن قرابت معنایی دارند که از جمله می‌توان به فلاح، فوز، رشد، ترقی، توسعه و تکامل اشاره کرد که طبعاً هر کدام بار معنایی متفاوت با دیگری دارند.

در این میان، کلمه «توسعه» بیشتر مصطلح گردیده و غالباً در مجامع مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ حال آنکه مقام معظم رهبری به دلایلی مانند: عدم وضوح مفهوم «توسعه» در افواه گویندگان و شنوندگان آن (خامنه‌ای، ۱۳۸۱)؛ ابتدای اصطلاح توسعه بر مبانی اقتصادی محض (همو، ۱۳۷۸)؛ وجود شاخص‌های نادرست در مفهوم توسعه غربی (همو، ۱۳۸۸) استعمال «پیشرفت» به جای «توسعه» را توصیه کردند.

فلسفه تاریخ

تاریخ در لغت، به معنی تعریف وقت است. تاریخ هر چیزی، وقت و غایت آن است. از

این‌رو، تاریخ اصطلاحاً به معنی علم و تحقیق در وقایع و حوادث گذشته است. فلسفه تاریخ به بررسی عوامل اساسی موثر در وقایع تاریخی و تحقیق در قوانین عمومی حاکم بر رشد و توسعه جوامع انسانی و دگرگونی آن در طول زمان می‌پردازد (صلیبی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). عبارت فلسفه تاریخ را ولتر وضع کرده و تاکنون به معانی و مفاهیم مختلف به کار رفته است (ای. اچ. کار، ۱۳۵۱: ۲۷) مقصود وی از استعمال این لفظ «نقد تاریخ» یا «مطالعه علمی» تاریخ است؛ یعنی، نحوه‌ای از تفکر تاریخی که در آن، مورخ به جای توجه به مطالب مکرر در کتب تاریخی، بیشتر به ذهن خود رجوع می‌کند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۴۵۵-۴۵۶). فلسفه تاریخ را به دو معنا می‌توانیم در نظر بگیریم:

الف) فلسفه تاریخ به معنای عام کلمه؛ یعنی تصویری که اقوام مختلف در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت از سرنوشت و از گذر حوادثی که بر آنها رخ می‌داده، داشته‌اند.

ب) فلسفه تاریخ به معنای خاص کلمه؛ یعنی نظریه‌هایی که بیشتر در عصر جدید احتمالاً از قرن هفدهم میلادی به بعد درباره تاریخ مکتوب بیان شده است (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۳). برای فلسفه تاریخ، موضوعات و مسایل مهمی از قبیل تعیین الگو برای جریان تاریخ، ماهیت تحول تاریخی، ارزش، غایت و معنی تاریخ (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۴۷۴-۴۷۸)، نیروی محرکه تاریخ (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶) وجود دارد و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، فلسفه تاریخ به معنای خاص کلمه و مبتنی بر نظریات مربوط به ماهیت و نیروی محرکه تاریخ است.

پیشینه تحقیق

پیشینه فلسفه تاریخ به قدمت تاریخ با همه وجود و ماهیت آن است. از آغاز خلقت انسان، هر جا صاحب اندیشه‌ای در حوزه اجتماع وجود داشته - ضمن آنکه نسبت به مسائل جامعه و تاریخ آن بی تفاوت نبوده - راجع به ابعاد و قوانین حاکم بر آن دو نیز کنکاش‌هایی داشته است. هر چند که اندیشه حرکت‌های تاریخی را قبل از آن که بشر در جست‌وجویش برآید، خداوند متعال در کتاب آسمانی خود متذکر شده است (سوره رعد: ۱۱).

محمدعلی شیخ (۱۳۸۸) در پژوهش «ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع»، حوادث تاریخی را از نگاه ابن خلدون معلول پدیده‌های اجتماعی دانسته و جوامع بشری را مشمول

نظام علی و معلولی می‌داند. هم‌چنین ابن خلدون، معتقد است، علل اجتماعی از ذات جامعه نشأت گرفته و از این نظر در تحلیل و تبیین حوادث تاریخی از اصل علیت مدد می‌گیرد. یحیی‌اللهی در مقالات «محرک تاریخ از دیدگاه علامه طباطبایی» (۱۳۹۳) و «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان» (۱۳۹۳) از نگاه علامه علیه السلام می‌نویسد؛ انسان‌ها سعی در استخدام یکدیگر دارند و این‌گونه به یکدیگر پیوند می‌خورند و جامعه ابتدایی را تشکیل می‌دهند. ویژگی استخدام، چون منفعت‌طلبی شخصی را به دنبال دارد، موجب اختلاف و هرج‌ومرج شده و تنها عامل بیرونی رفع این اختلاف، نبوت معرفی شده است.

کاسم قاضی‌زاده و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی بر اساس تفسیر المیزان»، به این نتیجه رسیده‌اند که از نگاه علامه علیه السلام، جامعه به موازات تکامل فرد، رشد و تکامل یافته و از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی نظام اجتماعی قرآن‌کریم می‌توان به اصل توحید و سلسله‌مراتبی بودن، غایت‌مندی و وجود روابط متقابل در جهان هستی و تبعیت تشریح از تکوین اشاره نمود. اما همان‌گونه که در ادامه بیان شده است، علامه طباطبایی علیه السلام در تفسیر شریف المیزان با ارائه نظرات خاص خود در قرائتی نو و متفاوت به بررسی فلسفه تاریخ می‌پردازد. تفاوت اصلی این نگاه با سایر کارهای مشابه و مطالعات پیشین، تحلیلی جدید و متفاوت از ماهیت و قوه محرک تاریخ و نسبت‌سنجی میان آن‌دو برگرفته از نص تفسیر شریف المیزان می‌باشد و با تبعی که در سایر نگاه‌ها در این باره صورت گرفته، پژوهشگران به این موضوعات ورود چندانی نداشته بلکه بیشتر صرف مبانی فلسفی و یا اجتماعی علامه طباطبایی علیه السلام را مورد توجه قرار داده‌اند.

مبانی نظری تحقیق

مقصود از مبانی نظری، مجموع نظریات و قضایای علمی است که می‌توان به‌عنوان پایه و بن‌مایه هر اندیشه و رویکردی قرار داد. بر این اساس بسیاری از اندیشمندان کوشیده‌اند تا در این راستا «مبانی اسلامی پیشرفت‌ورزی» (رشاد، ۱۳۹۱: ۱-۱۴۴) و یا «مبانی نظام و الگوی پیشرفت» را در قالب مجموعه‌هایی مانند: مبانی «هستی‌شناختی - جهان‌شناختی»

«انسان‌شناختی - اجتماع‌شناختی» (ابطحی، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۶)، «معرفت‌شناختی - روش‌شناختی»، «فرهنگ‌شناختی - اخلاق‌شناختی»، (رشاد، ۱۳۹۱: ۱-۴۴). و یا «خداشناسی»، «جهان‌شناسی» و «انسان‌شناسی» (ابطحی، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۶) و یا «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «خداشناسی» (اخترشهر، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۲۵) ترسیم نمایند.

علامه طباطبایی رحمته‌الله مفسر، فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر هر چند در تفسیر المیزان به شرح تفسیری فلسفی، اجتماعی و اخلاقی آیات قرآن پرداخته است اما با تفحص در لابه‌لای سطور این تفسیر می‌توان مجموعه آرای فلسفی - اجتماعی علامه را در باره اندیشه پیشرفت جوامع استخراج کرد که از بررسی آنها به‌طور عمده می‌توان سه مبنای مهم نظری هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی را برای اندیشه پیشرفت در نظر گرفت و اشارات علامه را درباره موضوع «فلسفه تاریخ»، به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌های هستی‌شناسی، ذیل تفسیر آیات مهمی از قرآن کریم دریافت کرد.

دیدگاه‌های رایج درباره ماهیت تاریخ

«ماهیت تاریخ» و «نیروی محرک تاریخ» - همان‌گونه که گذشت - به‌عنوان دو رکن مهم «فلسفه تاریخ» به‌شمار می‌آیند. بدیهی است که پیش از پرداختن به موضوع مهم «ماهیت تاریخ» می‌بایست «عینیت» یا «عدم عینیت» آن را مورد واکاوی قرار داد. به این معنی که آیا تاریخ دارای وجودی حقیقی و عینی است و یا نمی‌توان برای آن وجودی قائل شد؟

عینیت و نوع حرکت در تاریخ

در دیدگاه فیلسوفان تاریخ، همه [جوامع] روی هم‌رفته پیکر موجودی را می‌سازند به نام تاریخ که در تطور و تحول مستمر و دائم است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۵۲). بر اساس این دیدگاه، «تاریخ» موجودی حقیقی، زنده و متحرک است که جسم و روح و اراده و خواست و عزم و حرکت و محرک و مبدأ و مقصد و قانون و نظام دارد (سروش، ۱۳۵۷: ۷). بر این اساس، بیشتر دیدگاه‌هایی که پیرامون حرکت تاریخ وجود دارد، در یک اصل مشترک هستند و آن، قائل شدن وجود و عینیت خارجی و حقیقی برای تاریخ است.

اما درباره نوع حرکت تاریخ، وحدت‌نظر وجود ندارد؛ آن‌چنان که در این میان می‌توان به چهار نظریه مهم درباره حرکت تاریخ اشاره نمود:

۱- نظریه تکاملی: بر اساس این نظریه، تاریخ همواره به‌سوی تکامل در حرکت است و هرچه زمان بگذرد، جامعه انسانی به کمال و سعادت خود نزدیک‌تر می‌شود (ای.اچ.کار، ۱۳۵۱:۱۶۳).

۲- نظریه انحطاط: طرفداران این نظریه معتقدند که تاریخ دارای سیر قهقرایبی است و هرچه زمان می‌گذرد، جوامع از سعادت و کمال دورتر می‌شوند (همان: ۱۷۱).

۳- نظریه دورانی: این نظریه، تاریخ را قابل تکرار می‌داند و معتقد است که تحولات تاریخی حالت دوری دارند، یعنی تمدن یا جامعه‌ای متولد می‌شود، دوران رشد و نمو را می‌گذراند به پیری و فرتوتی می‌رسد و از بین می‌رود و جوامع دیگر به وجود می‌آیند و همین سرنوشت را تکرار می‌کنند (همان: ۱۳۵۱).

۴- تصادف و اتفاق: برخی تاریخ را به کلی قلمرو تصادف و اتفاق خوانده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۰۳-۲۰۵).

در پاسخ به پرسش ماهیت تاریخ، می‌توان از چند زاویه نگریست؛ از زاویه وحدت و کثرت، به این معنی که تاریخ را تک‌ماهیتی یا چندطبیعتی بدانیم، آن‌چنان که برخی از صاحب‌نظران تاریخ را یک ماشین چندموتوره می‌دانند (مظهری، بی‌تا: ۷۶). معیار دیگر در تعیین ماهیت تاریخ، از نوع مادی یا معنوی بودن آن است (همان: ۷۶).

درباره ماهیت تاریخ هم تعابیر مختلف و هم نظرات گوناگون وجود دارد. حتی می‌توان درباره این پرسش، پاسخی سلبی داد. آن‌چنان که برکهارت، با برداشتی توأم با بدگمانی خاطر نشان ساخت که «ما از مشیت عقل لایزال سر در نمی‌آوریم» (ای.اچ.کار، ۱۳۵۱: ۲۷).

برخی دیگر برای تاریخ، مفهومی بدیهی و ضمنی قائلند که نیازمند پرسش از ماهیت درباره آن نیست (همان: ۲۸). در این بین افرادی مانند منتسکیو به چشم می‌خورند که این پرسش را با تعبیر دیگری طرح و به آن پاسخ می‌دهند. پرسشی مانند: اولین «قوانین طبیعی» عالم کدامند؟ (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۸۳). وقتی از طبیعت موجودات سخن می‌گویید؛ یعنی قانونی که مستقیماً با «ماهیت» موجودات سر و کار دارد به همین دلیل است که او «قوانین طبیعی» را به‌عنوان قوانینی که قبل از تمام قوانین وجود داشته است، برمی‌شمرد (همان: ۸۷).

او «صلح» را نخستین قانون طبیعت می‌داند؛ نخستین قانونی که مبتنی بر «طبیعت» بشر یعنی «ترس» است (همان: ۸۸) با این تعبیر، شاید بتوان ماهیت تاریخ از دیدگاه منتسکیو را «ترس» نامید.

در بین این دیدگاه‌ها، شاید آن دیدگاهی که در دوره معاصر، از شهرت بیشتری برخوردار شده و طرفداران فراوانی نیز به خود اختصاص داده است، دیدگاه «کارل مارکس» مبتنی بر «ماتریالیسم تاریخی» است. «ماتریالیسم تاریخی» یعنی اینکه تاریخ ماهیتی مادی دارد. به این معنی که اساس همه حرکات و جنبش‌ها و نمودها و تجلیات تاریخی هر جامعه، سازمان اقتصادی آن جامعه است. در دیدگاه مارکس، سراسر تاریخ، چیزی جز ستیز میان دو طبقه نیست؛ طبقه ثروتمند (مالک، سرمایه‌دار) و طبقه بینوا (برده، زارع، کارگر) (دادبه، ۱۳۸۰: ۲۸).

این دیدگاه مبتنی بر «وجود دیالکتیکی» برای تاریخ است. به این معنی که حرکات تکاملی تاریخ، حرکات دیالکتیکی است؛ یعنی معلول یک سلسله تضادهای دیالکتیکی توأم با همبستگی خاص آن تضادهاست (مطهری، بی‌تا: ۷۷).

«ماتریالیسم تاریخی»، تنها دیدگاهی است که توانسته است بین «ماهیت» تاریخ و عوامل محرک آن ارتباط برقرار کند و شاید این ارتباط و توجیه ظاهری است که امروزه بنای تمدن‌های به ظاهر پیش‌رفته قرار گرفته است؛ به نحوی که ملاک پیشرفت را ملاکی مادی و اقتصادی توجیه می‌کنند.

با شرح دیدگاه‌ها درباره ماهیت تاریخ، می‌بایست به دنبال دیدگاهی بود که اولاً تبیین روشن و واقعی از ماهیت تاریخ ارائه دهد و ثانیاً بتواند میان این ماهیت و عامل یا عوامل محرک تاریخ ارتباطی منطقی برقرار نماید.

ماهیت تاریخ در تفسیر المیزان

ابتدا نکته قابل ذکر آن است که در بیان تفسیری علامه طباطبایی، ضمن آنکه می‌توان وجودی حقیقی و عینی برای تاریخ را دریافت کرد؛ آن‌چنان که سیر تکاملی اجتماعات (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲؛ ۱۴۷: ۴؛ ۹۲)، و طرح مباحثی چون معیار تکامل و پیشرفت (همان، ج ۲: ۱۳۳). از سوی ایشان، خود می‌تواند مشرف به دو دیدگاه مهم ذیل گردد:

الف- قائل شدن به وجود عینی و حقیقی برای جامعه و تاریخ؛ ب- اعتقاد به سیر تکاملی جامعه و تاریخ

«اختلاف» ماهیت معرفی شده تاریخ در تفسیر المیزان

قرآن کریم، کتاب تاریخ و یا جامعه‌شناسی و یا طبیعت نیست؛ کتاب هدایتی است که به فراخور بعد هدایت بخشی خود بسیاری از موضوعات را طرح و بشر را به اندیشه پیرامون آن فرا خوانده است. با مطالعه مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم می‌توان زیربنایی ترین دیدگاه‌های این کتاب شریف را درباره تاریخ و موضوعات پیرامون آن دریافت کرد؛ آن‌چنان‌که پژوهشگران و مفسران فراوانی از ابتدای نزول این کتاب آسمانی تاکنون به تالیف کتبی پیرامون این موضوع همت گمارده‌اند.

برای دستیابی به ماهیت تاریخ، می‌بایست نقطه آغاز آن و وقایع و حوادثی که در ابتدای تاریخ به وقوع پیوسته است را دریافت کرد. آن‌چنان‌که نظریه پردازان پیرامون تاریخ، نظرات خود را مبتنی بر تقسیماتی که درباره دوره‌های تاریخی زندگی انسان انجام شده است (ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، مطهری، فلسفه تاریخ) ارائه داده‌اند. صرف نظر از تقسیمات موجود که از جمله آن‌ها می‌توان به تقسیم تاریخ بشر به ادوار: ۱- عهد اساطیر ۲- عهد مذهب ۳- عهد فلسفه ۴- عهد علم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۴۲۳) اشاره نمود. که علامه در المیزان این تقسیمات را به دلایل این که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی تر است و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می‌داند، این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی‌رنگی بشر بوده که در آن دوره همه امت‌ها یک جور بوده‌اند (همان: ۴۲۴) مورد انتقاد قرار می‌دهد، بر اساس آیات قرآن کریم، نقطه آغاز تاریخ را می‌توان با آفرینش انسان به عنوان عنصر اصلی تاریخ رقم زد (ر.ک: حکیم، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۹) و برای دریافت ماهیت تاریخ می‌بایست به آیاتی که در این باره وجود دارد، رجوع کرد. داستان آفرینش حضرت آدم علیه السلام به عنوان اولین انسان در زمین (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۴: ۱۱۲ و ۱۴۱) در سوره‌های بقره، طه، اعراف آمده است.

با بررسی این آیات و با توجه به بیانات تفسیری علامه ذیل آیات مذکور و دیگر آیات

قرآن کریم در باره داستان آفرینش حضرت آدم علیه السلام و زندگی انسان‌های اولیه، دو دسته آیات مهم دیده می‌شود:

الف) آیاتی که اشاره به کیفیت هبوط انسان در زمین و حال او پس از این هبوط دارند:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (بقره: ۳۶) با کمی تفاوت این آیه در سوره اعراف نیز آمده است: «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (اعراف: ۲۴).

نکته مهم پیش‌رو در این آیات و هم‌چنین آیه‌ای که از قول ملائکه ذکر می‌شود که دنیا را دار فساد و خون‌ریزی معرفی می‌کنند: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَنْ تَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالْ اِنِّيْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» (بقره: ۳۰). این است که همه این آیات، دلایل مهمی مبتنی بر وجود یک واقعیت درباره ماهیت تاریخ یعنی «اختلاف» است: «موجود زمینی به‌خاطر اینکه مادی است، باید مرکب از قوایی غضبی و شهوی باشد؛ چون زمین دار تراحم و محدودالجهات است و مزاحمات در آن بسیار می‌شود، مرکباتش در معرض انحلال و انتظام‌هایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع می‌شود. لاجرم زندگی در آن جز به‌صورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمی‌شود و بقاء در آن به‌حد کمال نمی‌رسد، جز با زندگی دسته‌جمعی و معلوم است که این نحوه زندگی بالاخره به فساد و خون‌ریزی منجر می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۵).

ب) آیاتی که اشاره به بساطت، سادگی و وحدت زندگی انسان‌های اولیه دارد:

محوری‌ترین این آیات، آیه ۲۱۳ سوره بقره است: «كَأَنَّ النَّاسَ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اِخْتَلَفُوا فِيْهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اِخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِيْ مَنْ يَشَآءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ» (بقره: ۲۱۳).

وجود وحدت اولیه و وقوع اختلاف پس از آن، خود می‌تواند دلیل مهمی بر آغاز تاریخ با اختلاف باشد.

علامه در این باره می‌گوید: «در سیر تاریخی انسان، آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می‌داند، این است که اولین دوره بشر، دوران سادگی و بی‌رنگی بشر بوده که در آن دوره، همه امت‌ها یک‌جور بوده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۲۴) و با این بیان تفسیری، ماهیت تاریخ روشن‌تر می‌شود که علامه می‌گوید: «در اولین اجتماعی که تشکیل داد، یک امت بود، آن‌گاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند» (همان، ج ۲: ۱۱۱).

ویژگی‌های ماهیت تاریخ از دیدگاه علامه

این ویژگی‌ها به‌طور ضمنی و ذیل تفسیر آیات عبارتند از:

قهریت و ضرورت وجود اختلاف

قهریت وجود اختلاف در زندگی انسان‌ها، موضوعی است که علامه به کرات به آن پرداخته است. ایشان ذیل آیه: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) در ناگزیری زندگی انسان از اختلاف می‌گوید: «مساله جنگ و جدال و اختلافاتی که منجر به جنگ‌های خسارت‌زا می‌شود، امری است که در مجتمعات بشری، گریزی از آن نبوده و خواه‌ناخواه پیش می‌آید و اگر این امر، قهری نبود، انسان در خلقتش به قوایی که جز در مواقع دفاع به کار نمی‌رود از قبیل غضب و شدت و نیروی فکری، مجهز نمی‌شد. پس این که می‌بینیم انسان به چنین قوایی در بدن و در فکرش مجهز است، خود دلیل بر این است که وقوع جنگ، امری است اجتناب‌ناپذیر» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۱۵؛ ج ۹: ۱۱۹-۱۲۰؛ ج ۲: ۲۹۴).

علامه، در رابطه با ضرورت وقوع اختلاف در زندگی بشر می‌گوید: «این اختلاف همان‌طور که توجه فرمودید، امری است ضروری و وقوعش در بین افراد [جوامع] بشری حتمی است.... اختلاف در اهداف، باعث اختلاف در افعال گردد و آن نیز باعث اختلال نظم اجتماعی می‌شود» (همان، ج ۲: ۱۱۸).

علامه در باره ضرورت وجود اختلاف در انسان‌ها می‌گوید: «افراد انسان‌ها به حکم، از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند» (همان).

بنای ماهیت تاریخ بر «مواد خلقت»

از دیدگاه «علامه طباطبایی» وجود این اختلاف در زندگی بشر ضروری است و آن را مبتنی بر اختلاف در مواد خلقت می‌داند: «این اختلاف همان‌طور که توجه فرمودید، امری است ضروری و وقوعش در بین افراد [جوامع] بشری حتمی است؛ چون خلقت به خاطر اختلاف مواد، مختلف است؛ هرچند که همگی بر حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود. ولیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلف‌اند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که [اهداف] و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال گردد...» (همان).

این سخن ما را به ویژگی دیگری از ماهیت تاریخ رهنمون می‌سازد و آن عبارت است از اینکه، می‌بایست مقوله‌ای را به‌عنوان ماهیت و طبیعت تاریخ در نظر بگیریم که مبتنی بر «مواد خلقت» باشد.

تعیین انواع اختلاف

نظر به ضرورت وجود اختلاف در حیات بشر و بنای آن بر مواد خلقت به‌طور کلی می‌توان دو نوع اختلاف را برشمرد:

الف - اختلاف درونی

مربوط به نوعی استعداد و نیروی فطرت و قوای درونی از قبیل شهوت و عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۴). بشر به حسب فطرتش، به‌سوی اختلاف در حرکت است (همان: ۱۳۰).

ب - اختلاف بیرونی

مربوط به اختلاف در استعدادهای بشری و اینکه برخی قوی و نیرومند و برخی ضعیف بوده‌اند و به این دلیل اختلاف ایجاد شده است (همان: ۱۲۴).

این اختلاف، برخلاف بر آن تضاد خلاقیتی که مارکس آن را مربوط به قوای درونی هر موجودی می‌داند (پی‌یتر، ۱۳۵۲: ۲۱) از نظر علامه، فقط مربوط به قوای درونی نیست بلکه

نوعی اختلاف است که از طرفی مربوط به نوعی استعداد و نیروی فطرت و قوای درونی از قبیل شهوت و عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۲۵) و از طرفی دیگر، مربوط به اختلاف در استعداد‌های بشری و اینکه برخی قوی و نیرومند و برخی ضعیف بوده‌اند و به این دلیل، اختلاف ایجاد شده است (همان: ۱۲۴). بنابراین، این اختلاف به نوعی درونی در نوع انسان و از سویی دیگر، بیرونی در بین انسان‌هاست که اختلاف نوع دوم دارای غلبه بیشتری در ماهیت تاریخ است (همان: ۱۳۰).

تبیین فلسفه اختلاف

«اختلاف»، «تنازع» و «تزام» و برافروختگی دائمی شعله‌ستیز و نزاع میان اقوام و ملت‌های بشری از ابتدای تاریخ تاکنون واقعیتی است (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۶۲-۲۶۵) که شاید بتوان به شیوه استقراء بداهت آن را اثبات کرد. اما با این وجود، سخن گفتن از فلسفه وجود چنین عاملی در حیات بشر دارای جایگاه ویژه خود است؛ هر چند درباره فلسفه این عامل، دیدگاه‌ها و تعابیر گوناگونی وجود دارد آن‌چنان که برخی منشأ اختلاف در امور بدیهی را عواملی چون عوامل روانی و روحی، امور عملی و شرایط خاص محیطی برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۳۸۱-۳۸۷) و یا آن را منحصر در یک عامل به نام «هوس» دانسته‌اند (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۳۵). اما علامه، وجود چنین اختلافی را مبتنی بر وجود برخی ویژگی‌های فطری و درونی انسان از قبیل غریزه استخدام (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۴؛ ج ۹: ۱۱۹)، غریزه انتفاع (همان، ج ۹: ۱۱۹)، حب و بغض و احتیاج (همان) می‌داند.

از مجموع آنچه درباره ماهیت تاریخ در میزان سخن گفتیم، می‌توان به نتایج مهمی به شرح ذیل دست یافت:

۱. ماهیت تاریخ، نه ماده و نه معنا است بلکه یک پدیده واقعی در جهان خلقت به نام «اختلاف» است.

۲. ماهیت تاریخ مبتنی بر ویژگی فطری خلقت اعم از انسان و طبیعت است.

قوای محرکه تاریخ

یکی از مباحث مهم در فلسفه تاریخ، موضوع عامل پیش‌برنده و نیروی محرک در تاریخ

است. «چیستی محرک تاریخ» به این سوال می‌پردازد که چه عامل یا عواملی و با چه کیفیت و فرایندی در حرکت تاریخ تأثیرگذار است؟ همان‌گونه که در سابق نیز اشاره کردیم، غالب فیلسوفان تاریخ معتقد به حرکت تاریخ به‌عنوان یک موجود عینی و زنده هستند. ضمن آن که این حرکت را حرکتی «غایی» می‌نامند به این معنا که حرکت تاریخ حرکتی هدف‌دار و دارای علتی غایی بوده و همانند حرکت ستارگان جبری و بی‌اختیار نیست (حکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۰)؛ هر چند ممکن است در نوع حرکت و یا ملاک‌ها و معیارهای تکامل در حرکت تاریخ با یکدیگر اتفاق نظر نداشته باشند (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۱: ۲۹۱-۳۱۲).

نظریه‌های موجود درباره قوای محرکه تاریخ

درباره قوا و عوامل تطور اجتماعی و پیش‌برنده تاریخ دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. تا آن‌جا که برخی برای آن تا بیست‌وسه عامل برشمرده‌اند (جعفری، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰) در جایی به اجمال این عوامل را عوامل کلی تمدن نامیده‌اند و چنین گفته‌اند که تمدن، تابع عواملی چند است که یا سبب تسریع در حرکت آن می‌شود یا آن را از یک سیری که در پیش دارد باز می‌دارد، که این عوامل عبارتند از: عوامل جغرافیایی، زمین‌شناختی، اقتصادی، نژادی و روانی دورانت، ج ۱: ۳) و نیروی برهم‌انباشته دانش (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۳؛ مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۷) از دیگر سو، در باره این عوامل شرح مفصل‌تری از آنها ارائه داده‌اند (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۴۰-۲۶۳؛ جعفری، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰). حتی برخی نیز با برداشتی قرآنی عواملی مانند «آینده» (حکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۰) و «فطرت» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵: ۴۵۹) را به‌عنوان عامل حرکت دانسته‌اند.

با بررسی مجموع این سخنان، می‌توان به برجسته‌ترین دیدگاه‌هایی که نقش اثرگذارتری بر اندیشه پیشرفت اجتماع داشته‌اند دست یافت:

نظریه نژادی: بر اساس این نظریه، عامل اساسی پیش‌برنده تاریخ برخی نژادها هستند؛ بعضی نژادها استعداد تمدن‌آفرینی و فرهنگ‌آفرینی را دارند و بعضی دیگر ندارند (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۵۰).
نظریه جغرافیایی: بر مبنای این نظریه، عامل سازنده تمدن و به وجود آورنده فرهنگ و تولیدکننده صنعت، محیط طبیعی یعنی مختصات آب، هوا، خاک و وضع جغرافیا است (همان: ۲۴۳).

نظریه قهرمانان: بر اساس این نظریه، تاریخ را، یعنی تحولات و تطورات تاریخ را، چه از نظر

علمی، و چه از نظر سیاسی یا اقتصادی یا فنی یا اخلاقی، نوابغ به وجود می‌آورند (همان). نظریه اقتصادی: بر اساس این نظریه، محرک تاریخ، اقتصاد است. شیوه تولید، توزیع، تقسیم، مصرف ثروت، روابط کارگر و کارفرما، جنگ طبقاتی بین ثروتمندان و فقیران و جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی مانند: دین، اخلاق، علم، ادبیات و هنر در دراز مدت از آن اثر می‌پذیرد (همان: ۲۵۷؛ دورانت، ۱۳۷۸: ۷۳).

نظریه الهی: بر اساس این نظریه آنچه در زمین پدید می‌آید، امر آسمانی است که طبق حکمت بالغه به زمین فرود آمده است؛ تحولات و تطورات تاریخ، جلوگاه مشیت حکیمانه و حکمت بالغه الهی است (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۶۲).

هریک از این موارد، در جای خود محل بحث و بررسی است. آنچه درباره عوامل معرفی شده به عنوان قوای محرک تاریخ محل بررسی است، میزان اعتبار آن‌ها درباره قوای محرک است. این عوامل به چند دلیل درباره قوای محرک فاقد اعتبار هستند:

عدم اتفاق نظر دانشمندان و فلاسفه تاریخ درباره آن

تلاش برخی اندیشمندان در تاویل هر یک از این عوامل به دیگر عوامل و نقد و تخطئه آنها (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵: ۲۱۵-۲۱۶).

همان‌گونه که بیان شد برخی اندیشمندان از سویی به تخطئه این عوامل پرداخته‌اند. از آن جهت که این نظریات به علت محرک تاریخ مربوط نمی‌شوند و عواملی مانند: نظریه نژاد و نظریه جغرافیایی مربوط به حوزه جامعه‌شناسی است و ارتباطی با فلسفه تاریخ ندارد (همان: ۲۱۵). و نیز نظریه اقتصادی، فاقد جنبه فنی و اصولی است؛ یعنی به صورت اصولی طرح نشده است. نظریه اقتصادی تاریخ به این صورت که طرح شده، فقط ماهیت و هویت تاریخ را روشن می‌کند که مادی و اقتصادی است اما روشن نمی‌کند که چرا و تحت نفوذ چه عواملی زیربنای جامعه که به تعبیر این نظریه اقتصادی است، تغییر می‌کند و به دنبال آن، همه رو بناها (همان: ۲۱۶).

نظریه الهی نیز در این دیدگاه‌ها خالی از اشکال نیست؛ چراکه فقط تاریخ نیست که جلوگاه مشیت الهی است بلکه همه عالم از آغاز تا انجام با همه اسباب و علل و موجبات و موانع جلوگاه مشیت الهی است (همان: ۲۱۶).

علاوه بر اشکال به عوامل مطرح شده، رویکرد دیگر آن است که هر یک از این عوامل

را به دیگر عوامل تحویل کرده، برخی را به عامل دیگر باز گرداند. مثل اینکه نظریه نوابغ و بزرگان و عوامل زیستی و جغرافیایی و نیروی برهم‌انباشته دانش و اختراعات بشری را می‌توان به‌عنوان یک عامل و شرایط اقتصادی را به عامل دانش و اختراع باز گرداند (همان: ۴۵-۵۲). بنابر آنچه گفته شد درباره عوامل محرک تاریخ تاکنون ابهاماتی وجود دارد.

عامل محرک تاریخ در تفسیر المیزان

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی ذیل آیات مختلفی از قرآن کریم به دلایل قاطعی، دین را می‌توان به‌عنوان عامل محرک تاریخ معرفی کرد؛ البته نه به‌معنای نیروی الهی که مورد نظر فیلسوفانی از قبیل هگل است (دورانت، ۱۳۷۱: ۲۶۲-۲۶۳) و اینکه تاریخ، پهنه بازی اراده مقدس الهی باشد و هر حادثه درس عبرتی که آسمان به زمینیان می‌دهد (همان: ۲۴۰) بلکه مقصود از دین، عبارت است از: «روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می‌کند و هم در عین حال، با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۹) از دیگر ویژگی‌های این دین به‌عنوان عامل محرک تاریخ - علاوه بر مواردی که برشمردیم - آن است که برخاسته از شعوری مرموز و باطنی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می‌کند؛ شعوری غیر از شعور فکری که تمامی افراد انسان در آن شریک هستند (همان: ۱۵۲-۱۵۴).

دلایلی که «دین» را تنها عامل محرک تاریخ می‌داند

برای این داعیه، یعنی این که دین را بتوان به‌عنوان عامل محرک تاریخ دانست، می‌توان دلایل متقنی به شرح ذیل برشمرد:

تشریح دین اولیه پس از اختلاف

برخی مفسران معتقدند که دین از همان آغاز پیدایش انسان وجود داشته است و نمی‌توان وجود آن را در مرحله وحدت نفی کرد (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۲۶). حال آن که علامه طباطبایی، تشریح دین را پس از مرحله وحدت و بروز اختلاف می‌داند. برای دستیابی به

مفهوم این دلیل، می‌بایست به آن دسته از آیات قرآن کریم رجوع کرد که اشاره به حال زندگی اولیه انسان و وقوع اختلاف و پس از آن تشریح دین دارد:

بساطت زندگی انسان‌های اولیه و خمودی و سکون آن‌ها

همان‌طور که در بحث اختلاف اشاره کردیم، دسته‌ای از آیات در قرآن کریم به وحدت و سادگی و بساطت زندگی اولیه انسان اشاره می‌کنند که قرآن کریم از آن‌ها به «امت واحده» تعبیر می‌کند:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ..» (بقره: ۲۱۳)؛ «وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (یونس: ۱۹).

علاوه بر آیات مذکور دسته دیگر آیات مربوط به هبوط انسان نیز محل دقت است:

قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (بقره: ۳۶)؛ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (اعراف: ۲۴)؛ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۳۸)؛ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى (طه: ۱۲۳).

همراهی «عداوت» اولیه با «تشریح دین و شریعت الهی» را که از آن به «هدایت» تعبیر کرده است، می‌رساند: «اگر این خطاب‌ها را از قصه مورد بحث انتزاع نموده، تعمیم بعد از تخصیص آن را و هم‌چنین تفریح احکام دیگری را که بر آن شده در نظر بگیریم، خواهیم دید احکامی که در اینجا به‌طور اجمال ذکر شده، شرایع الهی‌ای است که بدون استثنا در جمیع ادیان الهی وجود داشته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸: ۶۸).

با رجوع به تفسیر این آیات و هم‌چنین آیات هبوط انسان به زمین که از عداوت بعض بر بعض خبر می‌دهد تا زمانی که هدایت الهی فرا برسد، می‌توان به عاملیت و سبقت دین در تکامل زندگی انسان نسبت به دیگر عوامل دست یافت.

فراگیری و عمومیت اولین دین

خداوند متعال در آیاتی از سوره هود به داستان رسالت حضرت نوح علیه السلام و سرگذشتی

که بر آن حضرت و قومش گذشته است، اشاره می‌نماید. سرگذشت حضرت نوح علیه السلام با این آیه آغاز می‌شود: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (هود: ۲۵).

با دقت نظر در این آیات و آن طوری که خدای متعال در کتاب مجیدش ذکر کرده، آن جناب، اولین پیغمبری است که برای دین توحید بر علیه بت پرستی قیام کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۹۸). آن جناب اولین پیغمبری بوده که باب تشریح احکام و کتاب و شریعت را گشوده و فتح کرد و علاوه بر طریق وحی، با منطق عقل و طریق احتجاج با مردم صحبت کرد. بنابراین آن جناب، ریشه و منشا دین توحید در عالم است، و بر تمامی افراد موحد عالم که تاکنون آمده و تا قیامت خواهند آمد، منت داشته و همه مرهون اویند (همان).

علامه، به فلسفه بعثت نوح علیه السلام که همان هدایت برای رفع اختلاف است، چنین اشاره می‌کند: «بشر بعد از حضرت آدم علیه السلام به صورت یک امت ساده و بسیط زندگی می‌کرد و فطرت انسانیت خود را راهنمای زندگی خود داشت تا آنکه رفته رفته روح استکبار در او پیدا شد و گسترده گشت و در آخر، کارش به استعباد یکدیگر انجامید؛ بعضی، بعض دیگر را تحت فرمان خود گرفتند و زیردستان، مافوق خود را رب خود پنداشتند و همین پندار، بذری بود که کاشته شد؛ بذری که هر زمان و در هر جا که کاشته شود و سپس جوانه بزند و سبز شود و رشد کند، چیزی به جز دین و ثنیت و اختلاف شدید طبقاتی یعنی استخدام ضعفا بوسیله اقویا و برده گرفتن و دوشیدن افراد ذلیل بوسیله قدرتمندان را به بار نمی‌آورد. آری! همه اختلاف‌ها، کشمکش‌ها و خونریزی‌های بشر از آنجا آغاز گردید. در زمان فساد در زمین شایع گشت و مردم از دین توحید و از سنت عدالت اجتماعی روی گردان شده و به پرستش بت‌ها روی آوردند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۴۸).

نکته قابل توجهی که عاملیت دین در تاریخ را در این آیات اثبات می‌کند، بحث بر سر فراگیری و عمومیت شریعت حضرت نوح علیه السلام است که هم به دلالت آیات^۱، و روایات^۲، این مسأله قابل اثبات است و این مبنا یعنی عمومیت شریعت، خود دلایل محکمی بر ابتدائیت و عاملیت دین در تاریخ است.

۱. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ (شوری: ۱۳).
 ۲. در حدیث حضرت رضا علیه السلام آمده که «اولواالعزم از انبیاء پنج نفر بودند که هر يك شریعتی جداگانه و کتابی علی حده داشتند و نبوتشان عمومی و فراگیر بوده، حتی انبیاء غیر از خود آن حضرات نیز مأمور به عمل به شریعت آنان بودند؛ تا چه رسد به غیر انبیاء» (عیون اخبار الرضا، ج ۲: ۸۰).

ابتنای همه تمدن‌های بشری بر دین

علامه طباطبایی، در موارد متعددی در تفسیر المیزان، بنای تمدن‌های بشری را بر دین می‌داند (همان، ج ۲: ۱۳۲ و ۳۵۴؛ ج ۴: ۱۰۰). ایشان در این باره می‌گویند: «این تمدنی که ما فعلاً در جوامع مترقی بشر می‌بینیم، همه از آثار نبوت و دین است که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده‌اند. از روزی که دین در میان بشر پیدا شد و امت‌ها و جماعت‌های بسیاری خود را متدین به آن دانسته‌اند، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلح در بشر پیدا شد؛ چون غیر از دین، هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری، بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلح دعوت نکرده است» (همان، ج ۲: ۱۵۰) حتی از نظر علامه هر آنچه از قوانینی که بشر برای رفع اختلاف تصویب کرد، الگوی همه آنها را از دین گرفته است (همان: ۱۲۱).

حتی در این خصوص، تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی را نیز مبتنی بر اقتباس‌هایی می‌دانند که مسیحیان پس از جنگ‌های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده و به‌وسیله آن پیشرفت کردند و خود مسلمانان، این قوانین را پشت سر انداختند (همان: ۱۵۱).

ویژگی‌های عامل محرک

زندگی انسان اولیه از خمودی، سکوت و وحدت برخوردار بود. به دلیل وجود گزینه استفاده و تزامم در قوای وجودی و طبیعی، ناگزیر زندگی به سمت اختلافات و کشمکش‌ها سوق یافت. از این رو، به ناچار به زندگی اجتماعی و تعیین قوانین و اصولی برای رفع اختلاف روی آورد. تجارب بشری نشان داده است اختلاف که قاطع‌الطریق سعادت نوع است با فرمول‌های عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی‌رود و نخواهد رفت. تنها راه رفع این اختلافات، «دین» است که دارای ویژگی زیر باشد:

مبتنی بر شعور نبوی باشد که خدای سبحان آن را به آحادی از انسان‌ها می‌دهد. نسخه این شعور باطنی که در انبیاء هست، غیر از نسخه شعور فکری است که همه عقلاً از انسان‌ها در آن شریکند؛ این شعور دچار خطا نمی‌شود (همان: ۱۵۶). قوانین آن مبتنی بر بذل تکوین، نوامیس هستی است به نام تحول اجتماع (همان: ۶۲) و ناظر به هر دو بعد روحی و جسمی است (همان: ۱۳۲). علاوه بر اعمال، دارای ضمانت اجرایی قوی‌تری به نام اخلاق است

(همان: ۱۰۶). دعوت کننده به اجتماع و وحدت است و تنها ضامن اجتماع و بدون اختلاف است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۱۲). احکام آن مطلق است و نسبت به گذشت زمان و بر اساس احوال جوامع نسبت پذیر نیست (همان: ۱۱۹).

نسبت سنجی میان «ماهیت» و «قوه محرکه» تاریخ

با دلایلی که مطرح شد روشن گردید، ماهیت تاریخ «اختلاف» است. چیزی که به تعبیر علامه، هر چه جامعه انسانی به سوی تمدن می رود، به سوی اختلاف هم می رود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۵۸) از دیگر سو، قوه محرکه تاریخ، دین مبتنی بر شعور باطنی غیرقابل خطا از سوی انبیاست (همان).

در بین نظراتی که پیرامون ماهیت و قوای محرکه تاریخ آمده است، کم تر نسبت میان این دو مورد بررسی واقع شده است. فقط در دیدگاه مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است که شاید بتوان چنین نسبتی را دریافت کرد (بی یتر، ۱۳۵۲: ۴۹). مادی گرایی تاریخی در عین حال یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است. مادی گرایی تاریخی چنان که از نامش پیداست، می کوشد تا واقعیت تاریخی را با تکیه بر عوامل مادی به ویژه با تکیه بر عوامل اقتصادی و فنی توضیح دهد (همان: ۳۲) که البته بررسی و تفصیل آن، مجال دیگری را می طلبد. اما درباره دیدگاه ضمنی علامه طباطبایی درباره «ماهیت تاریخ» و «نیروی محرکه آن» می توان نسبت های مهمی به شرح ذیل دریافت کرد:

نسبت معکوس در تکامل جامعه

علی رغم نسبت مستقیمی که در دیدگاه مارکس بین این دو مقوله وجود دارد، بر اساس بنای ماهیت تاریخ بر «اختلاف» و نیروی محرکه آن بر «دین»، میان این دو موضوع نسبت معکوس وجود دارد؛ به این معنی که آن جا که جامعه از بساطت و وحدت برخوردار است و به تعبیر قرآن، بشریت امت واحده است، بعثتی و حکمی و کتابی وجود ندارد. علامه، ذیل آیه «کان الناس امه واحده....» معتقد است که خداوند، بعثت انبیاء و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۴). «ظاهر آیه دلالت می کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی، اتحاد و اتفافی

داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی، امتی واحد بوده‌اند و هیچ اختلافی بین آنها نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند» (همان).
دلیل دیگر بر این سخن آن است که تشریح قانون همواره نتیجه و فرع بر وقوع اختلاف است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۱، ۱۴۲ و ۱۵۶؛ ج ۴: ۱۰۷).

علامه در این باره می‌گوید: «پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آن‌ها باعث رفع اختلاف شود و هر صاحب حقی به حقش برسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۱) مقصود از نسبت معکوس، آن است که برخلاف دیدگاه مارکس که معتقد است چون هویت تاریخ، ماده است؛ بنابراین جامعه‌ای متکامل‌تر است که از بنای اقتصادی قوی‌تر برخوردار باشد، بر اساس دیدگاه دین‌محور، جامعه‌ای متکامل‌تر است که از اختلاف کم‌تری برخوردار باشد؛ چراکه هر جا که جامعه دچار تراحم می‌شود، وحی این تراحم و اختلاف را برطرف می‌کند (همان، ج ۱۰: ۲۶۲) دین، تنها عامل رفع اختلاف است؛ چون با اخلاق همراه است (همان، ج ۲: ۱۲۰).

تبعیت قوه محرکه از ماهیت

قوه محرکه تاریخ، باید فرع و تبع ماهیت آن باشد. در دیدگاه مادی به تاریخ، نمی‌توان تقدیم و تاخیری میان این دو عامل دریافت. اما براساس دیدگاه دین‌محور، دین به‌عنوان قانونی که مبتنی بر نوعی شعور مرموز میرا از خطا و تنها عامل رفع اختلاف است (همان: ۱۵۶)، تبع و فرع بر ماهیت معرفی شده است:

«تنها علتی که باعث شد بشر از روز نخست تن به حکومت قانون داده و خود را محکوم به حکم قانون جاری در مجتمع بداند، مسأله تراحم و خطر تباهی نوع بشر بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۳ و ۱۰۷؛ ج ۲: ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۲۴) در جایی علامه، دین را عامل رفع اختلاف می‌داند (همان: ۱۲۹) که از همه موارد فوق، تبعیت قوه محرکه از ماهیت روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

جوامع انسانی لایزال به‌سوی تکامل در حرکت‌اند. اساس طبیعت بر تکامل است و به تبع آن، اجتماعات بشری نیز به‌سوی پیشرفت حرکت می‌کنند. امروزه سخن گفتن از پیشرفت و

تقسیم کشورهای جهان به دو قطب «توسعه یافته» و «در حال توسعه» خود، می‌تواند دلیل محکمی بر سخن گفتن از موضوع پیشرفت باشد و هرچند که به ظاهر کشورهای متری و جوامع غربی خود را مظاهر کشورهای توسعه یافته تلقی می‌کنند اما با بازنگری جدی در مبانی فلسفه تاریخ و نسبت‌سنجی آن با اندیشه پیشرفت، می‌توان به یک نتیجه مهم رهنمون شد و آن سقوط ملاک‌های پیشرفت در این کشورهاست.

«فلسفه تاریخ» مشتمل بر نظر به دو رکن مهم آن؛ یعنی «ماهیت» و «قوه محرک» تاریخ است و با احصاء آرای تفسیری علامه طباطبایی به‌عنوان یک فیلسوف مفسر و جامعه‌شناس که بسیاری از موضوعات تفسیری را بر مبانی عقلی استوار و محکمی بنا نهاده است و نظر به طرح سوالات پژوهش در باره ماهیت و قوه محرک تاریخ و هم‌چنین نسبت میان این دو از منظر تفسیر المیزان، می‌توان در جمع‌بندی نهایی به مصادیق ذیل اشاره نمود:

در باره ماهیت تاریخ، علامه طباطبایی رحمته‌الله با استناد به آیات متعددی از قرآن کریم، «اختلاف» را به‌عنوان شاخص اصلی ماهیت تاریخ معرفی می‌کند؛ بدان معنا که ماهیت تاریخ، نه ماده است و نه معنا، بلکه یک پدیده واقعی در جهان خلقت و برگرفته از ویژگی فطری مخلوقات به نام اختلاف می‌باشد.

درباره قوه محرک تاریخ، ایشان، ضمن بررسی و تفسیر آیاتی از قرآن، دلایل متعددی را که «دین» عامل محرک تاریخ است، احصاء نموده و با بیان ویژگی‌های دین، آن را تنها عامل محرک تاریخ می‌داند.

در ارتباط با نسبت‌سنجی میان ماهیت و قوه محرک تاریخ، علامه رحمته‌الله ضمن اعتقاد به رابطه معکوس آن دو، تبعیت قوه محرک از ماهیت را ضروری می‌داند.

با نظر به مباحث مطرح‌شده، معیار تکامل را باید «عامل و قوه محرکه تاریخ» تعیین کرد. اگر قوه محرکه تاریخ هر یک از انواع شش‌گانه‌ای که در سابق برشمردیم باشد، ضعف تعیین معیاری عمومی و فراگیر همه جوامع برای تکامل در مورد تک‌تک آن‌ها آشکار می‌گردد؛ حال آن‌که «دین» به دلیل نسبت دقیقی که با ماهیت تاریخ داشته و همواره عاملی برای دفع تراحم‌ها شناخته شده است، آن‌چنان که ورود هر منجی الهی به عالم انسانی همزمان با شدت یافتن اختلافات و فسادها در صحنه زندگی بشری است، به این سبب عاملیت مهمی در تعیین الگو و اندیشه پیشرفت اجتماع دارد.

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۱. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران: سروش.
 ۲. ابطحی، سیدحسین (۱۳۹۱)، نقشه راه طراحی و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پیام عدالت.
 ۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 ۴. اخترشهر، علی (۱۳۸۶)، اسلام و توسعه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۵. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
 ۶. ای. اچ. کار (۱۳۵۱)، تاریخ چیست؟ ترجمه: حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
 ۷. پی یتر، آندره (۱۳۵۲)، مارکس و مارکسیسم، ترجمه: شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران.
 ۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)، تاریخ از دیدگاه امام علی علیه السلام، تهران: پیام آزادی.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن)، قم: اسرا.
 ۱۰. جهانیان، ناصر (۱۳۸۸)، اسلام و رشد عدالت‌محور، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۱. حسن‌زاده، علی (۱۳۸۹)، فلسفه تاریخ از دیدگاه اسلام، قم: زائر.
 ۱۲. حکیم، محمدباقر (۱۳۸۷)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
 ۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۸)، مجموعه سخنان در دیدار با میهمانان داخلی و خارجی دهمین سالگرد ارتحال امام علیه السلام، قابل دسترسی در www.leader.ir در ۷۸/۳/۱۲.
 ۱۴. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه سخنان در دیدار مدیران صداوسیما، قابل دسترسی در www.leader.ir ۸۱/۱۱/۱۵.
 ۱۵. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه سخنان در دیدار با استادان و دانشجویان کردستان، قابل دسترسی در www.leader.ir ۸۸/۲/۲۷.
 ۱۶. دادبه، اصغر (۱۳۸۰)، کلیات فلسفه، تهران: دانشگاه پیام نور.

۱۷. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵)، تاریخ تمدن، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۱)، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب، تهران: آموزش و پرورش.
۱۹. دورانت، ویل و آریل (۱۳۷۸)، درس‌های تاریخ، ترجمه: محسن خادم، تهران: ققنوس.
۲۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۲۱. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۱)، نقشه راه طراحی و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پیام عدالت.
۲۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷)، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۴)، فلسفه تاریخ و نیروی محرک آن، قم: مکتب اسلام.
۲۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰)، فلسفه تاریخ، تهران: پیام آزادی.
۲۵. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)، تهران: امیرکبیر.
۲۶. صلیبا، جمیل (۱۳۸۵)، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۲۸. عبدالمهدی، یحیی (۱۳۹۳)، «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان»، تاریخ در آیین پژوهش، سال یازدهم، ش ۱.
۲۹. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۹۴)، «مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی بر اساس تفسیر المیزان»، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ش ۱۸.
۳۰. مجتهدی، کریم (۱۳۸۱)، فلسفه تاریخ، تهران: انتشارات صداوسیما.
۳۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار (فلسفه تاریخ)، تهران: صدرا.
۳۳. _____ (بی‌تا)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جامعه و تاریخ)، ج ۵، قم: صدرا.
۳۴. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵)، تفسیر و مفسران، قم: تمهید.
۳۵. منتسکیو، بارون (۱۳۴۹)، روح القوانين، ترجمه: علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
۳۶. منتظری، آیت (۱۳۸۷)، «الگوی عدالت و پیشرفت در اسلام»، مجله حکومت اسلامی، سال سیزدهم، ش ۳.
- مهدی، محسن (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نگرش و تحلیلی فرادینی از بنیان‌ها و زمینه‌های افراط‌گرایی

عماد افروغ*

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا با الهام از عام‌گرایی توحیدی ادیان ابراهیمی، نگاهی فرادینی (فرااسلامی و فرامسیحی) به پدیده‌ها داشته باشد. نگاهی که مرزهای دینی، نژادی- قومی، جغرافیایی- تاریخی، طبقاتی، جنسیتی و فرهنگی را در می‌نوردد و ضمن توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، اسیر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری نمی‌شود. باور به توحید، می‌تواند زیرساخت استواری برای نگرش ناثنوی یا غیر دوگانه باشد.

متأثر از این نگاه و با باور به حقایق وجودی عالم، به حقوق هستی‌شناسانه انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی و بازتابش بر نیازهای ثابت و منبسط او دست می‌یابیم. از این منظر، پیش‌شرط‌های یک حیات مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت و افراطی‌گری در عوامل یازده‌گانه ذات مشترک و طبعاً حق یکسان در برابر انسان‌ها، توجه به جهت و غایت آفرینش، دیگرگرایی، عشق و محبت، شکیبایی و گذشت، توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت، منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو، عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها، دولت وحدت‌گرا، جهان‌نگری و عام‌گرایی و نهادهای بین‌المللی را بررسی و در نهایت، موضع ادیان مورد نظر به اختصار معلوم شده است.

کلیدواژه‌ها

عام‌گرایی، ناثنویت‌گرایی، گفت‌وگو، حقایق وجودی، دیالکتیک، افراط‌گرایی.

مقدمه

با فرض بر جایگاه و ضرورت معرفت‌شناختی گفت‌وگو در رسیدن به حقیقت و مدعای ادیان بزرگ ابراهیمی و غیرابراهیمی و به‌طور خاص اسلام و مسیحیت نسبت به حقیقت و با فرض ضرورت گفت‌وگوی بینادینی که با گفت‌وگوی درون دینی و درون مذهبی قابل دفاع، معتبر و موجه است و با فرض پیشرفت‌های مفهومی گفت‌وگوهای انجام‌شده که سابقه‌ای طولانی دارد و با فرض اقدامات و همکاری‌های مشترک و عملی در راستای پیشرفت‌های مفهومی و با فرض ضرورت زمینه‌ای و تاریخی این گفت‌وگوها - با وجود رقیب به اصطلاح قدرت‌مند تفکر الحادی و سکولار حاکم و سرشار از تضاد و آشفتگی مفهومی و عملی - بجاست که قطع نظر از ابعاد و مرزهای عقیدتی و جغرافیایی جوامع اسلامی و مسیحی در شناخت زمینه‌های افراط‌گرایی، از همان منظری به این مقولات بنگریم که مورد ادعای ادیان توحیدی؛ یعنی نگاهی عام و وراء مرزهای جغرافیایی، قومیتی، ملی، دینی، مذهبی، طبقاتی، جنسیتی، تاریخی، اجتماعی و مانند آن است. با فرض بر ضرورت جهان‌نگری و بسترهای معرفتی و فناورانه مستعد آن و با فرض ادعای جهانی و فراجغرافیایی ادیان توحیدی و ضرورت نگاه عام به بشر، وراء مرزهای جغرافیایی و تفاوت‌های بیولوژیک و تبعیضات، وقت آن رسیده که در بررسی مفاهیم و موضوعات مورد توافق خود، حتی مرزی به نام جامعه اسلامی و جامعه مسیحی را نیز پشت سر بگذاریم و به درد بشر به ما هو بشر، قطع نظر از هر رنگ و صبغه و سابقه‌ای اعم از دینی، قومی، نژادی و جغرافیایی پردازیم و در این میان، از روح و مضمون و مدعای دینی بهره بگیریم. امروزه بسترهای مفهومی و بعضاً ساختاری تا حدودی مستعد نگاه و عمل جهانی به معضلات خود و دیگری است. به نام پژوهش در مورد تفاوت‌ها، نباید از وحدت‌ها غافل شد، حتی از شدیدترین تضادها هم می‌توان به دنبال گونه‌ای اتصال و وحدت دیالکتیک بود. دیالکتیک، در واقع «هنر تفکر درباره هم‌وقوعی تمایزات و اتصالات است» (Bhaskar, 2008: 180) فهم اینکه چگونه اشیاء متمایز، متصل‌اند. بر این اساس، دیالکتیک نیازمند یک واژه‌شناسی مفهومی است که از عهده ایده تمایز - در - اتصال برآید. برای مثال، تعابیر علیت کل‌گرا، دربرگیرندگی، وساطت و بازاندیشی به دنبال این توصیف هستند که چگونه اشیاء، تفاوت خود را در اتصال حفظ می‌کنند (نری: ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۰).

در کل، وقتی درباره کلیت می‌اندیشیم، درباره چگونگی درهم آمیخته شدن اشیاء، چگونگی ارتباط درونی اجزا در کل و چگونگی سازه مشترکشان به واسطه کل می‌اندیشیم (همان: ۲۲۶). به طور خلاصه، در نگرش دیالکتیک به دنبال وحدت در عین کثرت و تفاوت و با نگرش فرآیندی و غایت‌مدار هستیم. در نگاه دیالکتیک، نه به دنبال وحدت‌گرایی متصلب هستیم و نه برای ما، تفاوت‌ها اصالت و اعتبار فی‌نفسه دارند؛ حتی در شدیدترین تضادها هم می‌توان نوعی اتصال و ارتباط را جست‌وجو کرد. تغییر، شدن و حرکت و در نتیجه نفی، نفی نفی و کاستی‌ها و از بین بردن کاستی‌های بر سر راه این از بین بردن‌ها جایگاه ویژه دارد. در دیالکتیک نگاهی وجودی به ارزش‌ها و حقایق حاکم است و گرایشی در عالم به سوی تحقق این ارزش‌های وجودی نهفته است (افروغ، ۱۳۹۶: ۴-۵).

در این مقاله، ابتدا به جایگاه گفت‌وگو به مثابه روشی برای رسیدن یا نزدیک شدن به حقیقت، بر پایه منطق نسبیت معرفتی و گذرابودن آن و نه نسبیت داوری خواهیم پرداخت. اهمیت پرداختن به مقوله گفت‌وگو از آن روست که یکی از منابع معرفتی معضلی که قصد پرداختن به آن - یعنی افراط‌گرایی - را داریم، در نوع نگاه ما به هستی و حقیقت، یا به عبارتی، مطلق‌اندیشی نسبت به برداشت‌ها و معرفت ما از حقیقت و یا مغالطه معرفت‌شناختی - تسری آن چه از عالم می‌دانیم به عالم مستقل از ما - و بی‌نیاز از گفت‌وگو دانستن و گشوده‌نبودن آن نسبت به نقد و دیدگاه‌های مختلف و متقابل ریشه دارد. متعاقباً با مفهوم‌شناسی ضمنی افراط‌گرایی از منظری فلسفی، عقلی و فرادینی که به معنای متأثر نبودن از منابع دینی نیز نباید تفسیر شود، به پایه‌ای‌ترین مبانی و عوامل مؤثر در پدیده رادیکالیسم و خشونت‌گرایی و از منظر فراتاریخی و فراجغرافیایی، یعنی حقایق و نیازهای وجودی انسان در ابعاد حیات فردی و اجتماعی می‌پردازیم.

بر این باوریم که یکی از عوامل بسیار مؤثر در بروز و ظهور افراط‌گری‌ها، جنگ‌ها و خشونت‌های فاجعه‌آمیز در حیات بشری، دور شدن از حقایق وجودی و نگاه تاریخی گرایانه و در نتیجه، قدرت‌گرایانه به حقایق است. نگاه قدرت‌گرایانه یا به عبارتی، تبارشناختی^۱ به حقایق وجودی، به قیمت نفی حقایق قطعی و فروکاستن آن به انسان و محدوده شناختاری

1. genealogy.

اوست که ترجمانی از تفوق معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی است. نفی سوژگی^۱ انسان در شناخت حقایق وجودی و تقلیل آن به فعلیت‌ها^۲ و واقعیات گذرای تاریخی یا به عبارتی، نفی وجه لایتناهی بشری و نا- وجود^۳ و غیابی^۴ که در فرآیند شدن خود، فعلیت‌های خود را می‌یابد عملاً انسان را به موجودی متناهی با تجربه‌ای محدود مبدل می‌سازد که هرگونه کوششی برای فراتر رفتن از شناخت ذاتاً محدود و محصور در جهان خود یا شرایط زمانی - مکانی‌اش را ابر می‌سازد. نادیده‌انگاشتن وجه لایتناهی بشری در فرارفتن از محدوده زمانی - مکانی خود و فروکاستن وجود به فعلیت، عملاً انسان را گرفتار در دو محدودیت و دو جهان وجودی و شناختاری بسته می‌کند. نفی حقایقی وراء فعلیت‌ها و نفی من استعلایی انسان در شناخت این حقایق، عملاً چه نتیجه‌ای جز قدرت‌گرایی در ارزیابی واقعیات و فعلیت‌ها در برخواهد داشت؟ حاصل این قدرت‌گرایی، یا تسلیم محض و برده واقعیات موجود شدن است و یا ورود در نبرد قدرت برای سلطه بیشتر. از هر طرف که بنگریم، حاصلی جز رادیکالیسم نخواهد بود یا تلاشی رادیکال و بی‌بنیاد و بدون پشتوانه وجودی و حقیقی برای دست‌یابی به قدرت لگام‌گسیخته برای سلطه بر دیگری و یا تلاشی متقابلاً رادیکال برای رهایی از این سلطه و انقیاد؛ تلاشی رادیکال که با میل آزادی و رهایی از یک‌سو و حسب تفسیر تبار‌گرایان قدرت‌گرا، میل به سلطه و قدرت بیشتر، مضاعف خواهد شد. در این رابطه ارباب - رعیتی، همه چیز بوی قدرت و خشونت می‌دهد، چیزی جز جنگ قدرت و رهایی نخواهد بود. اصل بر سلطه است؛ یا باید مسلط باشی و یا تحت سلطه. همه در نبردی بی‌امان برای سلطه به سر می‌برند، نتیجه چیست؟ آن‌که مسلط می‌شود، به قصد نوع‌دوستی و خدمت به خلق نیز مسلط نمی‌شود که اصولاً انسان‌شناسی و هستی‌شناسی نوع‌دوستانه تفاوتی بنیادین با انسان‌شناسی خودپرستانه و معطوف به قدرت دارد. در حالت نیچه‌ای^۵ و اراده‌گرایی معطوف به قدرت، قدرت وسیله نیست، هدف است،

-
1. subjectivity
 2. actualities.
 3. non- being.
 4. absence
 5. Nietzsche

اما در حالت نوع‌دوستی آن، قدرت ابزار است، نه هدف. بنابراین، بی‌اعتقادی به قطعیات و حقایق فراتاریخی و عدم باور به وجه لایتناهی انسان، برخلاف باور القایی رایج، نه تنها به زندگی مسالمت‌آمیز نمی‌انجامد که بستر ساز خشونت و افراطی‌گری متقابل از هر دو طرف معادله حاکم و محکوم خواهد بود.

گفته شد که باور به حقایق وجودی منافاتی با درک‌های نسبی ما از این حقایق به رغم عدم باور به نسیت دآوری معرفت‌های مختلف درباره این حقایق ندارد که به آن خواهیم پرداخت. عطف به باور به حقایق وجودی و نقش آنها در جلوگیری از ظهور رادیکالیسم و خشونت‌گرایی، در گام بعد می‌کوشیم تا به برخی از این حقایق و عوامل وجودی و مربوط به نیازهای عام و مشترک بشری اشاره کنیم. گام بعدی ما، ردیابی اجمالی این حقایق فرادینی در اسلام و مسیحیت و البته به اختصار است؛ حقایقی که بدون تردید باید منشأ تأکید و اقدام مشترک برای جلوگیری واقعی از افراطی‌گری باشد؛ فرقی هم ندارد از اینکه در جهان اسلام باشد، یا جهان مسیحیت، در جهان یهودیت باشد یا جهان هندو یا جهان بودا و غیره. باور به حقایق عام بشری نیز نیازمند یک رابطه مفهومی ضروری است که از آن با عنوان سه‌گانه اصل، ذات و غایت یاد می‌کنیم. رابطه‌ای مفهومی که تنها در جهان ادیان خدا باور یافت می‌شود؛ رابطه‌ای که در رقیب سکولار و اومانستی لیبرال آن، به‌رغم ادعای حق‌گرایانه و البته تقلیل‌گرای آن، مغفول است.

خاستگاه نظری و معرفت‌شناختی گفت‌وگو

خاستگاه نظری و واقعی گفت‌وگو بیش از آنکه به یک مطلق نااندیشی و ظرفیت روحی و آمادگی روانی برای پذیرش حرفی نو یا حرفی دیگر برگردد، به نوع نگاه و تعریف ما از معرفت‌شناسی و رابطه آن با هستی‌شناسی برمی‌گردد؛ اینکه عالم، مستقل از معرفت ما از آن وجود دارد، چه باشیم، چه نباشیم، چه بشناسیم، چه نشناسیم، حقایقی مستقل از ما چه در عالم طبیعی و چه در عالم انسانی - اجتماعی وجود دارد. در عالم، ضرورت‌ها و سازوکارهای درونی‌ای وجود دارد که بخش ناگذرای^۱ هستی را رقم می‌زنند و این

1. intransitive

ناگذرابودن منافاتی با حرکت و شدن و دریافت فعلیت‌های مختلف عطف به رابطه نا - وجود و وجود ندارد. عالم لایه‌لایه^۱ است و دیگر بودگی و دیگر شدگی در ذات وجودی عالم نهفته است. لایه‌لایه‌بودن واقعیت‌های عالم ناظر به وجه تجربی، فعلیت‌یافته و ضروری وجودی، از یک سو و نیروها و واقعیات نوظهور ساختاری از دیگر سو است. عالم، عالم باز، لایه‌لایه و واجد ظرفیت‌های وجودی برای تغییر و شدن است. عالم، قابل تقلیل به جهان تجربی و جهان قابل مشاهده و یا به عبارتی، تقلیل لایه واقعی یا ضروری آن به لایه قابل مشاهده آن نیست. تقلیل عالم به جهان تجربی و جهان مشاهده‌تی، تقلیل واقعیت به لایه بالفعل و قابل مشاهده و در نتیجه، بسته‌دیدن و بسته‌بودن عالم است. بسته‌دیدن و بودن عالم؛ یعنی، نفی تغییر و قابلیت‌های معطوف به «شدن»، تغییر و شدنی که ریشه در بافت وجودی اشیاء، اعم از طبیعی و انسانی دارد. در جهان بسته است که فرض استقراء توجیه می‌شود. چون در استقراء است که عملاً قرار نیست هیچ اتفاق تازه‌ای رخ دهد، آینده در حال گذشته است؛ چون آنچه در گذشته اتفاق افتاده است، قرار است در آینده نیز رخ دهد. استقرایی که متکی بر فرض جهان بسته و فروکاستن واقعیت عالم به وجه فعلیت‌یافته و قابل مشاهده آن است. بسته‌بودنی که بدون تردید دلالتی محافظه‌کارانه و نومیدانه و در نتیجه، یاسی فلسفی برای بشر خواهد داشت؛ یاسی که نتیجه‌اش یا انزوا، یا خودکشی یا دگرکشی است. عالم همین است تا بوده، چنین بوده و هم اکنون نیز چنین است و در آینده نیز همین خواهد بود. انسان‌ها محصور در این عالم بسته و محکوم به سرنوشت لایتغیر خود هستند. اگر قرار است تغییری اساسی در زندگی انسان رخ دهد، این تغییر باید توجیه هستی‌شناسانه و وجودی داشته باشد؛ با فرض بسته‌بودن و ثابت‌بودن عالم، چه تغییری و چه شدنی؟

انسان هم بخشی از طبیعت است؛ طبیعتی که واجد حرکت بوده و دارای سازوکارهای درونی است. وجود ربطی و اجتماعی انسان، رابطه‌اش با خود و دیگری و به‌طور خاص، وجه ساختاری حیات اجتماعی عطف به واقعیات و نیروهای نوظهور، منافاتی با وجه طبیعی، فطری و نسبت انسان با طبیعت ندارد. اگر اشیاء طبیعی عطف به قابلیت‌های وجودی

1. stratified

در حال حرکت‌اند، انسان نیز عطف به همین قابلیت‌ها و ظرفیت‌های درونی طبیعی و انسانی خود است که در حال حرکت است؛ حرکتی طبیعی و حرکتی ارادی، عطف به قابلیت‌های وجودی خود. میل به آزادی و رهایی و کمال‌جویی و در کل فعلیت‌بخشی به قابلیت‌های ذاتی و البته خدادادی، بخشی عمده از محرک‌های ارادی انسان به‌شمار می‌روند.

بر پایه این نگرش که ریشه در تلقی وحدت درعین کثرت و نگاهی دیالکتیک به پدیده‌ها دارد، هرگونه دوگانه‌نگری^۱ محض و مطلق زیر سؤال می‌رود و مخدوش می‌شود؛ دوگانه‌هایی مثل نفس و بدن، انسان و طبیعت، علوم انسانی و علوم طبیعی، بود و نمود، حکمت نظری و حکمت عملی، نظریه و عمل، نظریه و ارزش، نظریه و مشاهده، واقعیت و ارزش، عقل و عشق، علم و دین، علم و هنر، علم و جامعه، دین و سیاست، دنیا و آخرت، خطا و صواب، دالّ و مدلول، خدا و انسان یا خدا و خلق، شرق و غرب، جامعه اسلامی و جامعه غیراسلامی و

با نفی حقایق وجودی است که رشته اصلی وحدت از هم می‌گسلد، تفاوت‌ها و اختلافات و منازعات برجسته می‌شود و فوران می‌کند. بپذیریم که عامل اصلی بروز وجوه فیزیکی و سخت اختلافات در قالب رادیکالیسم و خشونت‌گرایی، نادیده‌انگاشتن اشتراکات و برجسته کردن تفاوت‌هاست. طبعاً در زیرین‌ترین لایه؛ یعنی لایه هستی‌شناختی باید به این دوگانه‌نگری‌های محض که قطع نظر از ریشه‌های تاریخی آن به لحاظ هستی‌شناسی از زمان دکارت^۲ به این طرف، برجسته و تثوریزه شد، یورش بُرد و طرحی نو درانداخت. طرحی که ضمن به رسمیت‌شناختن تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی از وحدت و اتصال وجودی آنها غافل نشود.

از میان دوگانه‌نگری‌های مزبور، دوگانه واقعیت - ارزش^۳ که از زمان هیوم^۴ باب شد، بیشترین تناسب را با موضوع مقاله ما دارد. بر پایه این دوگانگی، واقعیت و ارزش دو سنخ جداگانه‌اند، یکی وجودی و البته با فرض تقلیل واقعیت به لایه بالفعل و قابل مشاهده و

1. dualism

2. Descartes

3. fact- value

4. Hume

دیگری قراردادی و اعتباری و بدون هیچ رابطه‌ای با واقعیت است. در این صورت است که در بدترین حالت، نسیت ارزشی و اخلاقی و در بهترین حالت، فروکاستن آن به وجه عاطفی، بیانی و حتی عقلانی کانتی^۱ و بدون پشتوانه وجودی، توجیه‌پذیر می‌شود. به تعبیر آندرو کالیر^۲، جدایی واقعیت و ارزش به این می‌ماند که چیزی را حقیقت بدانیم اما باورمان به خلافتش تعلق بگیرد و برعکس، چیزی را ارزش بدانیم که کاذب است. در حالی که این پرسش که چه باید درباره x متعهد باشیم، مستقل از این پرسش نیست که چه چیزی درباره x درست است. (Collier, 1998: 445- 449).

روی بسکار^۳ ضمن مفروض دانستن بسترسازی، برانگیختگی یا حتی تأثیر علی واقعیت و ارزش بر یکدیگر، بر ارزش بار بودن نظریه و دلالت ارزشی نظریه همانند عمل بار بودن نظریه و دلالت عملی نظریه اصرار می‌ورزد. از نظر او، بهترین (دقیق‌ترین، صحیح‌ترین یا کامل‌ترین) توصیف یک موقعیت اجتماعی، همواره به صورتی اجتناب‌ناپذیر، ارزشی یا به عبارت دیگر، واجد استلزامات ارزشی خواهد بود (Bhaskar, 1998: xvii- xviii). در واقع، تبیین، نقشی در برون‌رفت از عقاید کاذب و نامطلوب به سوی عقاید صادق و مطلوب ایفا می‌کند.

وقتی شما قائل به جدایی واقعیت و ارزش می‌شوید، علوم انسانی‌تان خنثی می‌شود و نمی‌تواند به درد انسان توجه کند و فقط باید گزارش کند که من بی‌طرفم. اما مگر می‌توان بی‌طرف بود؟ عالم اجتماعی باید به موضوع اجتماعی پردازد که فقط پدیده واقعی نیست، ایده مرتبط با این واقعیت اجتماعی هم جزء موضوع اجتماعی است. این واقعیت اجتماعی یا واقعیت ساختاری یا نهادی، مرتبط با یک ایده است؛ ایده‌ای که آن را باز تولید و ایجاد کرده است. علوم اجتماعی باید واکاوی انتقادی کند و تبیین صحیح به دست دهد. اگر عالم اجتماعی نتواند تبیین صحیح و کامل و درست به دست دهد و ایده‌ای غلط را باز تولید کند، خودش، ایده‌ای غلط می‌شود و بنابراین، باید نسبت به خودش هم انتقادی باشد. به هر حال و در مجموع، بهترین عالم اجتماعی کسی است که به من بگوید: من چه کنم، چه

1. Kantian

2. Andrew Collier

3. Roy Bhaskar

انتخاب کنم، مورد علاقه‌ام چه باشد؟ یک فلسفه اخلاق به دست دهد. نظریه اجتماعی باید یک فلسفه اخلاق به دست دهد، حسب همان رابطه هست و باید. حالا بالاتر می‌رویم و می‌گوییم، ارزش‌ها وجودی‌اند، نفس‌الامری‌اند. خوشبختانه، توجه به وجوه حکایت‌گری^۱، شناختاری^۲، مطلقیت^۳، کلیت^۴، عینیت^۵ و عملی‌بودن^۶ اخلاق، از گرایشات غالب فیلسوفان اخلاق در شرایط کنونی است (عماد افروغ، ۱۳۹۴: ۴۸-۵۳).

در این مجال اندک، فرصت بیشتری برای پرداختن به اخلاق به مثابه یکی از مظاهر حقایق وجودی نیست، اما به این نکته هم اشاره کنم که توجه به وجه حکایت‌گری و شناختاری اخلاق در زیرین‌ترین لایه، به معنای نفی تفاوت‌ها و تکررها در لایه کرداری یا اخلاقیات^۷ و هنجارهای اخلاقی نیست که در جای دیگر به آن پرداخته شده است. قصد ما در اینجا تنها اشاره به رابطه واقعیت و ارزش و وجودی‌دانستن ارزش‌های بنیادین و فطری بشری است.

قطع نظر از ناگذرا و حقایق وجودی^۸ عالم، باید توجه داشت که چون معرفت ما از این حقایق، به دلیل وجه مفهومی و عملی اجتماعی مشاهدات و ادراکات ما، گذرا^۹ است، نمی‌توان به راحتی و بدون گفت‌وگو و شنیدن قول دیگر، به ویژه در حیطه ارزش‌شناسی و دینی، ادعای درک مطابق با واقع را داشت. معرفت ما از اشیاء، اعم از طبیعی و غیرطبیعی، همراه با نظریه و طبعاً سرشار از خطاست و البته خطا با خود درکی ضمنی از صواب را نیز همراه دارد. رئالیسم هستی‌شناختی^{۱۰}، نسبت معرفتی^{۱۱} و خطاپذیری^{۱۲} در علم همراه با

-
1. knowing that
 2. Cognitive
 3. supervenience
 4. categorialness
 5. objectivity
 6. practicality
 7. ethics
 8. alethic truths
 9. transitive
 10. ontological realism
 11. epistemological relativity
 12. fallibility

عقلانیت داوری^۱ در نفی نسبییت داوری^۲ از مفاهیم و عناصر کلیدی این نحوه نگاه است. عقلانیت داوری به این معناست که می‌توانیم به‌لحاظ عمومی، مدعیات خود درباره واقعیت را به بحث بگذاریم. به‌لحاظ معرفت‌شناختی، تمام یک چنین داوری‌هایی، موقتی و در معرض اطلاعات جدید یا ارزیابی مجدد خواهد بود. با این وصف، ما اغلب به نقطه‌ای می‌رسیم که استدلال ما برای ادعاهای خاص، آن‌چنان محکم است که ما آمادگی آن را می‌یابیم که آنها را بهتر بدانیم. در این موارد، ما خود را در نقطه‌ای می‌یابیم که رئالیست‌های انتقادی، حقیقت وجودی، حقیقت اشیاء آن‌چنان که هستند، می‌نامند؛ اگرچه ما نسبت به مباحث جدیدی که ممکن است ظاهر شوند، باز و گشوده می‌مانیم، اما توقع نداریم که یکی از آنها سر باز کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۰-۲۱).

نباید بین نسبییت معرفتی و نسبییت داوری خلط کرد. آنچه نسبی‌گرایی معرفتی بر آن دلالت دارد، این است که تمام داوری‌های ما به‌لحاظ اجتماعی و تاریخی موقعیت‌مند^۳ هستند. داوری‌های ما با محیط و دانسته‌های بالفعل و معیار ارزیابی غالب مشروط می‌شوند. لذا داوری‌های ما همواره خطاپذیراند. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی به این معنا نیز هست که ما در موقعیتی قرار داریم که بتوانیم جهان را به گونه‌ای متفاوت ببینیم. تجربه ما از جهان تغییر می‌کند (همان).

نسبییت داوری در واقع در پس خود فاقد عقلانیت داوری و مبتنی بر نفی هستی‌شناسی، یا دست‌نایافته‌بودن آن و یا تقلیل آن به نمود و معرفت‌شناسی است. نسبییت داوری بر این مدعاست که چون راهی برای داوری بیرونی و هستی‌شناسانه معرفت‌های مختلف نداریم. طبعاً همه درک‌ها و معرفت‌ها به یک میزان درست‌اند. در حالی که مدعای نسبییت معرفتی برخاسته از رئالیسم هستی‌شناسی این است که با توجه به نوع نگاهمان به هستی و باور به ضرورت‌های عالم، رسیدن به این ساحت هستی‌شناختی، کار بسیار دشواری است که بسته به موضوع مورد نظر باید از روش‌های خاص و متناظر تبعیت کند. این موضوع و متعلق

1. judgmental rationality

2. judgmental relativity

3. contextualized

شناسایی ماست که نوع داوری معرفت‌های متنوع ما را تعیین می‌کند، شاید بشود ملاکات داوری در مورد موضوعات طبیعی را عبارت از بینادهنیت مفهومی، کفایت عملی و تجربی و با تسامح سازگاری درونی نظریه‌ها دانست، اما داوری موضوعات اجتماعی، قطع نظر از اشتراک‌شان با موضوعات طبیعی، به مراتب پیچیده‌تر و سخت‌تر است؛ داوری‌ایی که می‌تواند پای رهایی‌بخشی و نجات انسان از روابط و ساختارهای اجتماعی و تاریخی دست‌وپاگیر را هم به میان کشد. این داوری در مورد موضوعات معنایی، استعاره‌ای و رمزآلود، طبیعتاً پیچیده‌تر می‌شود. بر پایه این نگرش، نقدی جدی بر نسبی‌گرایی که برای مثال باورهای دینی را مبراً از مدعیات حقیقی و طبعاً مباحث عقلانی می‌داند، وارد می‌آید و در نهایت، به چند نکته اشاره می‌شود: اینکه حقیقتی وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت؛ اینکه در تعقیب حقیقت دچار خطا می‌شویم؛ اینکه می‌توانیم درباره آن، بحثی عقلانی داشته باشیم؛ اینکه به شدت مناظره درباره موضوعات دینی را ارج می‌نهمیم و باید دیالوگ بینادینی واقعی وجود داشته باشد که در آن مشارکت‌کنندگان از مواضع خود دفاع کنند و در برابر نقدهای وارد بر آن باز و گشوده باشند (همان: ۱۹).

گشودگی در برابر نقد که ترجمانی از گفت‌وگوی پیش‌رونده به تعبیر داگلاس پورپورا^۱ است، نوعی گفت‌وگوی فلسفی و بر پایه تفاوت‌هاست و نه اشتراکات. اینکه تمام ادعاهای خود درباره حقیقت را روی میز بگذاریم و بیش از آنکه مترصد قانع کردن دیگری باشیم، خواهان قانع شدن خودمان باشیم. یک دلیل روشن برای اینکه به این روش روی بیاوریم، این است که قول و ادعای دیگری نیز راجع به موضوع واحدی وجود دارد که برای مثال با قول و ادعای من یکی نیست و متفاوت است و من باید حسب مبانی نظری و هستی‌شناسانه فوق‌الذکر، آمادگی روان‌شناختی این گفت‌وگوی به‌اصطلاح پیش‌رونده را داشته باشم که مستلزم شناخت خود و دیگری است؛ البته شرایط اجتماعی و ساختاری کنونی عالم، هنوز مستعد این نوع گفت‌وگو نیست و

1. Douglas Porpora

کماکان باید به گفت‌وگوی پس‌رونده یا درج‌از‌بند دل خوش کرد؛ یعنی گفت‌وگویی بر پایه اشتراکات. شاید در سایه پیشبرد همین گفت‌وگو بتوان شرایط را برای گفت‌وگوی پیش‌رونده و البته به تدریج مهیا کرد. به تعبیر پورپورا، اگر در مورد باورهای دینی خود جدی هستیم، باید در برابر حقایقش جدی باشیم و برای اینکه جدی باشیم، باید برای زیر سؤال رفتنش هم جدی باشیم و برای اینکه بتوانیم زیر سؤال ببریم، باید دلیل داشته باشیم و دلیلش، اعتقاد دیگران است. همین که دیگران موضوع مشترکی را جوری دیگر می‌فهمند، می‌تواند دلیلی برای به زیر سؤال کشیدن شدن باور من باشد (Archer, Collier and Porpora, 2004: 112). دلایل توجیهی گفت‌وگوی پیش‌رونده - به تعبیر او - می‌تواند یا درست بودن مدعیات رقیب ولو جزئی باشد، یا بازتاب دادن چشم‌انداز محدودی از یک حقیقت بزرگ‌تر از سوی هر کدام، یا ارجاع به حقیقت غایی متفاوتی از سوی ادیان مختلف باشد و البته این احتمال نیز وجود دارد که مدعی هیچ مذهبی درست نباشد.

درست است که باور متفاوت دیگران در مقایسه با ما دلیلی برای زیر سؤال بردن باورهای خودمان است، اما دلیل وقتی واقعاً جدی می‌شود که آن را بهتر از باورهای خودمان از روی استدلال بدانیم و این بهتر بودن نیز ریشه در یک تعهد هستی‌شناسانه دارد که حتی مقولات عشق و رحمت را نیز در برمی‌گیرد. هدف گفت‌وگوی دینی در واقع، فهم دیگران است. هدف، بسط فهم درک بینادینی و به‌طور خاص از بین بردن عقاید قالبی است. در نهایت، هدف گفت‌وگوی دینی، عمل مشترک برای دنیایی بهتر ذیل تدوین یک اخلاق وجودی و جهانی بینادینی است (Ibid.: 119).

قطع نظر از موانع اجتماعی و حتی معرفتی و فلسفی گفت‌وگوی پیش‌رونده، انجام این گفت‌وگو در سطح بینادینی، درون‌دینی یا بینامذهبی (بین مذاهب درون یک دین) و حتی درون مذهبی، در رسیدن به حقیقت از ضرورت‌های بالاتر دید زمانه ماست.

البته جدا از مبانی نظری و معرفت‌شناسی گفت‌وگو که به آن اشاره شد و قطع نظر از پیش شرط روان‌شناختی و آمادگی روحی و روانی برای پذیرش حرف نو و مطلوبیت گفت‌وگوی پیش‌رونده، شروطی سلبی نیز برای پیشبرد فرایند گفت‌وگو طرح شده است

که در این میان تنها به جلوگیری از دو شرّ سرکوب^۱ و شرّ قطع^۲ مورد نظر السدر مک‌آینتایر^۳ اشاره می‌کنم، اینکه در گفت‌وگو، هیچ‌یک از طرفین به دلیل جایگاه سیاسی - اجتماعی خود، دیگری را سرکوب نکند و مدام به همین دلیل به قطع بیان مواضع طرف مقابل خود نپردازد (افروغ، ۱۳۹۳: ۳۹۶). به علاوه، به لحاظ شرایط اجتماعی و سیاسی و دوره تاریخی که در آن به سر می‌بریم و قطع نظر از روزه‌های امیدی که در جایی از آن با عنوان عصر بازگشت خدا یاد کرده‌ام و دیگران از آن با عنوان هزاره‌گرایی دینی یاد کرده‌اند (Archer, Collier and Porpora, 2004: 6)، در ضرورت انجام گفت‌وگوی دینی بر پایه مشترکات و با نیم‌نگاهی به تفاوت‌ها برای رسیدن به حقیقت و تفاهم بیشتر بر سر آنها به عنوان مقدمه و بستری برای اقدام مشترک هیچ تردیدی نیست. در شگفتم! چرا با این سابقه گفت‌وگو و با این ضرورت، شاهد اقدام مشترک قابل توجهی نیستیم، یا این گفت‌وگوها ناتوان از ایجاد مفاهیم مشترک بوده‌اند، یا دوگانه غالب نظریه و عمل اینجا هم نمود یافته و عزم جزمی برای عمل وجود ندارد و یا به‌رغم عزم و انگیزه جدی، موانعی بر سر راه وجود دارد. این موانع کدامند؟ اقدامات ما برای فهم و رفع آنها کدامند؟ شاید اشکالی در جهان‌شناسی و واقع‌شناسی ما وجود داشته باشد؛ شاید بیش از اندازه قَدَر‌گرایانه و خوش‌بینانه به عالم نگاه می‌کنیم؛ شاید مسئولیت عملی خود در مواجهه با آسیب‌ها و تلخی‌های عالم را فراموش کرده‌ایم؛ شاید اصولاً در عالم، آسیب و تلخی نمی‌بینیم؛ شاید ارزیابی خوبی از جایگاه و توان خود نداریم. هر دلیلی که در کار باشد، کارنامه عمل مشترک ما در قبال فجایع بشری، تبعیض‌ها، بی‌عدالتی‌ها، خشونت‌ها و ظلم‌ها کارنامه درخشانی نیست. شَم و فهم عام من از ادیان به من اجازه نمی‌دهد که این واقعیات و آسیب‌ها را مورد نفرت دین ندانم، اما چرا در عمل اتفاق مورد انتظاری رخ نمی‌دهد، اگر اسیر تفاوت‌گرایی‌های محض - ولو در عمل - نیستیم، پس اشکال کار کجاست؟

1. evil of suppression
 2. evil of disruption
 3. Alsadair MacIntyre

حقایق وجودی و نیازهای عام بشری

از همان ابتدای مقاله به دنبال فهم حقایق وجودی انسان که سایه‌ای بر نیازهای واقعی او می‌افکند، بودیم. این حقایق، ناظر بر «انسان-در-طبیعت-در-اجتماع» بوده و چهار سطح حیات اجتماعی، یعنی با «طبیعت، با خود، با دیگری و با روابط و ساختارهای اجتماعی»^۱ را دربرمی‌گیرد. این چهار سطح، چهار سطح واقعی حیات انسانی است که در واقع چهار سطح نیاز او را رقم می‌زند که می‌تواند به شکلی واقعی و رضایت‌بخش و یا ناقص و غیررضایت‌بخش تأمین شود. اگر وجود انسانی را به وجوه فردی - طبیعی، گروهی و جامعه‌ای تقسیم کنیم، نیازهای هر وجه در واقع، حقوق همان وجه را تعیین می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. اشکال لیبرالیسم و سوسیالیسم به ترتیب، این است که اولی تنها فرد را می‌بیند و اصالت را به فرد می‌دهد و بر حق آزادی اصرار می‌ورزد و دومی، تنها جامعه را می‌بیند و اصالت را به جامعه می‌دهد و بر حق اقتصادی - اجتماعی انسان تأکید می‌ورزد؛ در این بین، حقوق معنوی و اخلاقی و در مرتبتی، حقوق فرهنگی مغفول واقع می‌شود. دوگانه فرد - جامعه یا آزادی - عدالت با نگاه تقلیل‌گرایانه خود به هستی انسانی، عملاً حرکت‌ها و جنبش‌های افراطی و تفریطی زیادی را رقم زده است. تأکید مفرط بر آزادی فردی به قیمت نادیده‌انگاشتن حقوق جمعی از جمله عدالت، جنبش‌های رادیکال جمع‌گرایانه، و تأکید مفرط بر حقوق اجتماعی، از جمله عدالت اجتماعی به قیمت نادیده‌انگاشتن حقوق فردی و آزادی‌های مدنی و سیاسی، جنبش‌های رادیکال فرد‌گرایانه را موجب شده است. دو انقلاب فرانسه و روسیه، دو مظهر بارز جنبش‌های رادیکال افراطی و تفریطی دوران معاصر ما به‌شمار می‌روند.

وجه فردی و عاملیت انسان در کنار وجه ربطی و ساختاری او، اقتضاء توجه به حقوق متناظر با هر دو را دارد. توجه به این حقوق - که ریشه در نیازهای هستی‌شناسانه افراد دارد - بدون توجه به مقولات اخلاقی و معنوی و حقایق وجودی سازگار - که در جای خود ریشه‌ای هستی‌شناسانه دارد - امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، اولاً جمع آزادی فردی و

۱. این دسته‌بندی را مرهون روی بسکار هستیم، اما استفاده از این دسته‌بندی برای ارائه یک زیرساخت نظری برای حقایق وجودی و نیازهای بشری به بنده اختصاص دارد.

عدالت اجتماعی بدون اخلاق و معنویت امکان‌پذیر نیست؛ چون آزادی فردی، تمایلی خودخواهانه دارد و عدالت اجتماعی، مبتنی بر تمایلی نوع‌دوستانه است. نوع‌دوستی و خودخواهی نیز ناسازگاری جوهری دارند؛ مقوله اخلاق «دیگر‌گرا»^۱ است که می‌تواند خودخواهی فردگرایانه را در جهت نوع‌دوستی دیگرگرا تعدیل کند. ثانیاً، اخلاق و معنویت نیز در صورتی قابل توجیه‌اند که خود ریشه وجودی و هستی‌شناسانه داشته باشند و امری اعتباری و قراردادی تلقی نشوند. آنچه در نگاهی کلان و فلسفی باعث افراط و تفریط می‌شود، نگاه تقلیل‌گرایانه به هستی انسانی اعم از فردی و اجتماعی است. حتی فروکاهیدن هستی انسانی به وجه اخلاقی و معنوی و فرهنگی نیز ترجمانی از یک افراط است که با واکنش‌های افراطی آزادی‌خواهانه و عدالت‌خواهانه روبرو خواهد شد. نگاه جامع به هستی انسانی و طبعاً توجه به حقوق جامع‌شهروندی و توجه به حقوق آزادی، عدالت و اخلاق و معنویت، نیاز و عطش کنونی بشر است.

از سوی دیگر، قائل‌شدن ذات و هستی و طبعاً نیاز برای انسان، بدون اصل تکیه‌گاه یا همان خدای قابلیت‌ساز، قابل توجیه نیست. چگونه می‌توان ظرفیت‌ها و قابلیت‌های متناظر با اشیاء و هستومندهای^۲ مختلف را تصادفی دانست؟ این ظرفیت‌ها یا بالقوه‌ها، امکانی هستند که نیازمند خالق و شرط بلاشرطی^۳ هستند که هم در خلق، هم در غایت، هم در نگاه دارندگی و یگانگی و یکپارچگی عالم نقشی مؤثر دارند. در این میان انسان قابلیت دارد که از وجه جسمانی، نباتی، حیوانی تا انسانی و اجتماعی انبساط می‌یابد. قطع نظر از وجه جسمانی - طبیعی انسان که وجه اشتراک او با سایر موجودات طبیعی و سایر موجودات غیر انسانی را رقم می‌زند و خواه‌ناخواه ذات ذی‌ربط و نیاز و حقی متناظر را معلوم می‌کند، وجوه انسانی و اجتماعی او نیز دریچه‌ای دیگر به روی هستی متناظر و نیاز و حق او می‌گشاید. از حق طبیعی و جسمانی او که بگذریم، نوع انسان‌شناسی فراطبیعی ما تأثیری مستقیم بر حق‌شناسی او دارد. انسان را به وجه جسمانی و فردی‌اش فرو بکاهیم، یک چیز عایدمان می‌شود؛ او را به وجه جسمانی و اجتماعی و ساختاری‌اش فرو بکاهیم، چیز

1. entities

2. unconditioned condition

3. meta- natural

دیگری عایدمان می‌شود، او را به هر دو وجه فردی و اجتماعی با تفسیری غیراخلاقی و معنوی فرو بکاهیم، چیز دیگری عایدمان می‌شود. انسان را موجودی مادی و در چارچوب نیازهای دنیایی‌اش تفسیر کنیم و خواه‌ناخواه گرفتار دوگانه دنیا و آخرت، یا ماده و فراماده^۱ شویم، حقوق و تکالیفی برای او معلوم می‌کنیم. او را موجودی صرفاً معنایی و اخروی تفسیر کنیم، حقوق و تکالیفی دیگر برای او معلوم می‌کنیم و اگر او را موجودی مادی - فرامادی تعریف کنیم، ضمن گرفتارنیا آمدن در دوگانه مادی و فرامادی، حقوق و تکالیفی دیگر برای او معلوم می‌کنیم.

در این بین، اگر از وجه اجتماعی و ربطی انسان در تعریف انسان غفلت کنیم و تنها به وجه فردی انسان ولو ناثویت‌گرایانه^۲ اکتفا کنیم، حقوق و تکالیفی برای او معلوم می‌کنیم که اگرچه کامل‌تر از حقوق و تکالیف دو سر طیف دوگانه ماده و فراماده است، اما باز هم ناقص است؛ چون هستی و نیاز حیات اجتماعی و ربطی و ساختاری او که انبساط‌یافته قابلیت انسانی اوست، نادیده گرفته شده است. انسان با طبیعت، با خود، با دیگری و با روابط و ساختارهای اجتماعی، به شرط آنکه در تمامی سطوح وجه فرامادی و معنوی مغفول واقع نشود، ترجمان خوبی از انسان‌شناسی مورد نظر است.

در تمام سطوح، امکان غوطه‌ور شدن در انواع و اقسام دوگانگی‌ها وجود دارد. در «انسان با طبیعت»، این امکان وجود دارد که تنها از منظری لذت‌جویانه به خود و طبیعت بنگریم و با عقل ابزاری به جان طبیعت بیفتیم و تسلط بر طبیعت به اصطلاح بی‌جان و بی‌روح هدف و غایت اصلی مان باشد. این تفسیر معنوی و غیرمادی - یا به عبارت بهتر تفسیر ناثنوی - از طبیعت انسان و غیر انسان است که ما را از لذت و بهره‌برداری بیشتر از طبیعت باز می‌دارد و ما را هم در حفظ طبیعت مسئول می‌سازد و هم نگاهی معنوی و آیه‌ای و جهت‌دار به عالم اعطا می‌کند.

در «انسان با خود» نیز این امکان وجود دارد که همانند انسان در طبیعت، تنها وجه مادی و «من» بالفعل مورد توجه قرار گیرد و از «من» واقعی و فطری غفلت صورت گیرد. در این

1. meta- substance

2. non- dualistic

حالت است که تمام لذایذ معنوی و عرفانی و معطوف به وجه حیرانی انسان و رمز آلود بودن هستی به وجه طبیعی متصوّر انسانی فرو می‌کاهد و آدمی گرفتار در انواع و اقسام بلیات فردی و اجتماعی می‌شود، اضطراب و افسردگی و نومیدی از یک سو، تجاوز لگام گسیخته و میل به سلطه بر دیگری از دیگر سو. «من» واقعی و متصل به خدای قابلیت‌ساز است که عامل اصلی نشاط و شادابی و نوع دوستی و مانع عمده جلوگیری از تجاوز به دیگری است. مقوله «انسان با خود» این قابلیت را دارد که به «انسان با خدا» نیز تسری یابد. اگر سخن از من واقعی و ندای باطن در میان است، این من واقعی و ندای باطن، بدون خدای مرتبط با این من واقعی و این ندای باطن، قابلیت توجیه ندارد. مسلم است که خدای بزرگ، قوه و ظرفیت این من واقعی را در همه انسان‌ها به ودیعه نهاده است، اما به لحاظ مفهومی این ظرفیت - همان گونه که اشاره شده - بدون وجودی مطلق که شرط بلا شرط همه امور مشروط و همه امکان‌هاست، قابلیت توجیه ندارد. شناخت این رابطه مفهومی، بین خدا و قابلیت، به همان میزانی که رابطه‌ای بین ایده و واقعیات انسانی است، عاملی اصلی در رفتارها و واقعیات منبعث از خود واقعی و ملهم از ندای باطن است. گزاف نگفته‌ام اگر مدعی شوم که عامل و محرک اصلی تمام عشق‌ها، نوع دوستی‌ها، تجاوز نکردن‌ها، مقاومت کردن‌ها و آزادگی‌ها و رهایی‌ها همین من واقعی و متصل و یگانه با خداست که یقیناً جزء آموزه‌های مشترک ادیان ابراهیمی است و با مفهوم خودشناسی و خودسازی تأکیدی ویژه بر آن شده است. در ادبیات قرآنی، با عنوان نفس لوامه و مقابله‌اش با نفس اماره از آن یاد شده است.

در «انسان با دیگری» این امکان وجود دارد که دیگری صرفاً از سر استخدام و خادمیت محض نگریسته شود، تنها به دیگری به مثابه یک ابزار برخورد شود. طرف مقابل من، خود یک هدف نیست که باید کرامتش و نیاز و حقوقش پاس داشته شود و من مسئولیتی در برابر او دارم، او یک دیگری بیگانه است که باید مورد استثمار و بهره‌کشی من قرار گیرد یا در بهترین حالت مصائب و مشکلاتش ربطی به من ندارد. مواجهه من با او از سر اخلاق خودخواهانه و لذت‌جویانه است. او برده و بنده من است و من باید بکوشم تا بر او مسلط شوم و ارباب او باشم. اتفاقی که - همان گونه که قبلاً اشاره شد - با نفی حقایق وجودی و جایگزینی آن با قدرت‌گرایی، اتفاقی رایج در عصر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری محض است.

در «انسان با جامعه» یا روابط و ساختارهای اجتماعی نیز این امکان وجود دارد که حسب قاعده «الگوی تبدیل‌شونده فعالیت اجتماعی»^۱ اعمال انسانی خواسته و ناخواسته یا نقشی مؤثر در ایجاد روابط و ساختارهای اجتماعی، اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اسارت‌بخش^۲ ایجاد کند و یا توجه‌گر این نوع از روابط ساختاری باشد. تنها در صورت توجه به جهات ضرورت‌ها و قابلیت‌های خداداد انسانی و به‌طور خاص، من واقعی و دلالت‌ها و استلزامات آن است که می‌توان در جهت‌رهایی خود و دیگری با این شبکه‌های ساختاری و اغوایی^۳ اجتماعی درافتاد و در جهت انسانی‌تر شدن آن کوشید. باید دانست که نظم‌های اجتماعی، چه رهایی‌بخش^۴ و چه اسارت‌بخش، چه خوب و چه بد، از آسمان فرو نیفتاده‌اند و نتیجه اعمال و افعال متعاملانه^۵ و متأملانه^۶ ما انسان‌ها هستند. نباید به هر رابطه ساختاری قطع نظر از نوع رابطه‌اش با انسان و عاملیت^۷ و قابلیت او تن داد. نمی‌شود به اسم برقراری نظم و ثبات اجتماعی هرگونه اعتراضی را سرکوب کرد، نمی‌توان از ریشه‌های ساختاری اعتراضات، شورش‌ها و افراطی‌گری‌ها غافل بود. نباید ریشه هر بی‌نظمی و خلاف قاعده و روال را صرفاً فردی و معرفتی دانست و از بسترها و زمینه‌های ساختاری غافل شد. اصالت‌فردی‌ها^۸ تنها به ریشه‌های فردی توجه می‌کنند و اصالت‌الجمعی‌ها^۹ چشم به روی عوامل فردی و معرفتی می‌بندند. به میزانی که روابط و ساختارهای جا خشک‌کرده اجتماعی در خدمت اسارت و بی‌توجهی به حقوق و نیازهای متنوع او باشند، احتمال شورش‌ها و افراطی‌گری‌های رادیکال بیشتر می‌شود و برعکس به میزانی که در خدمت رهایی و حقوق و نیازهای واقعی مردم باشند، این احتمال کمتر است.

قطع نظر از بار منفی که بر رادیکالیسم سوار است، تناسبی مفهومی و محتوایی بین

1. the transformative model of social activities

2. slavery

3. inducement

4. emancipation

5. interactional

6. reflexive

7. agency

8. individualists

9. collectivists

رادیکالیسم و نیاز واقعی برقرار است، به گونه‌ای که در تعریف رادیکال و ریشه‌ای از قدرت و متکی بر نیازها و حقایق وجودی انسان‌ها می‌گویند؛ اعمال قدرت برخلاف نیازهای واقعی حتی با وجود رضایت. یعنی حتی اگر رضایتی هم وجود داشته باشد، اما برخلاف نیازهای واقعی باشد، اعمال قدرت و سودای سلطه‌ای مشهود است (لوکس، ۱۳۹۳: ۳۹-۴۷). معمولاً در این گونه اعمال قدرت‌ها، پای اغوا و فریب در میان است که پیچیده‌ترین شکل اعمال قدرت است؛ به گونه‌ای که اعمال‌شونده نه تنها از اعمال‌کننده قدرت خبر ندارد، بلکه رضایتی صوری و ظاهری نیز از آن دارد.

بنابراین، قبل از آنکه وارد مطلب بعدی از همین بخش از مقاله بشوم، شایسته است که به این نکته اشاره کنم که بین حرکت‌های افراطی و عدم برآورده شدن حقوق و نیازهای انسانی در ریشه‌ای‌ترین سطح تحلیل رابطه‌ای وجود دارد. انسان‌شناسی و سیاست‌ها و رفتارهای متناظر آن بر این شورش‌ها، رادیکال و غیررادیکال، اثرگذار خواهد بود. در اینجا همان گونه که قبلاً هم اشاره کردم، قصد تحلیلی تاریخی و جامعه‌شناختی از جنبش‌های مورد نظر را ندارم، زاویه دیدم زاویه‌ای فلسفی از نوع فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی است که معمولاً در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناسانه جزءنگر مغفول واقع می‌شود. انسان در نفس‌الامر خود واقعیت و قابلیت، کشش و گرایش دارد، به‌میزانی که واقعیات و سیاست‌ها با این قابلیت‌ها و گرایش‌ها سازگار باشد، میل به تغییر وضع موجود، به‌ویژه از جنس رادیکالیستی آن کمتر می‌شود.

اخیراً کتاب نگاهی به داعش از درون، تألیف: یورگن تودن‌هوفر^۱ را مطالعه می‌کردم. نویسنده کتاب به مدت ۱۰ روز در میان داعشی‌های مستقر در موصل بوده است و از نزدیک شاهد بسیاری از وقایع بوده است. قطع نظر از رفتار وحشیانه و بالاتر از شیطانی داعشی‌ها و قطع نظر از نوع نگاه و تفسیر بسته و متحجرانه آنها از دین و انسان، این سؤال برایم مطرح شد که چرا افراطیون داعشی را بعضاً مهاجرانی تشکیل می‌دهند که از کشورهای اروپایی روانه کشورهای اسلامی شده‌اند؟ چه نسبتی است بین پایگاه و جایگاه اجتماعی آنها در کشورهای اروپایی و حضور افراطی و بی‌سابقه آنها در حرکت‌های

1. Jurgen Todenhofer

ددمنشانه و مسلحانه؟ آیا اگر فرصتی مشابه برای جوانان غیرمسلمان اروپایی برای واکنش‌های افراطی فراهم شود، شاهد اتفاقات مشابه نخواهیم بود؟ تا حدودی ظهور این جریان‌های افراطی را در خود غرب هم باید جست‌وجو کرد، شبیه زمینه‌هایی که به ظهور نازیسم در آلمان انجامید. جدا از خشک‌مغزی، تعصب و بیگانگی با روح اسلام به نام شریعت‌گرایی و به نام پرهیز از هرگونه التقاط این جماعت و صدور حکم ارتداد برای مخالفان خود و هرگونه طرفداری از انتخابات و دموکراسی و قطع نظر از زمینه‌های سیاسی و تاریخی مؤثر بر شکل‌گیری این گروه‌ها و نقش مستقیم و غیرمستقیم آمریکا و اروپا و برخی دولت‌های منطقه و بعضی ریشه‌های مستعد جریان‌های تاریخی و تفاسیر دینی و غیره، نمی‌توان احساس نوعی عذاب وجدان در زندگی در غرب را درباره آنها نادیده انگاشت.

در اینجا قصدم ارائه تحلیلی همه‌جانبه از پدیده داعش و ریشه‌های انسان‌شناسانه، معرفتی و بسترهای اجتماعی و تاریخی در ظهور و بروز آن نیست، قصدم اشاره به دو نکته اساسی است: یکی، نگاه جامع به حقوق انسانی در بررسی بنیان‌ها و زمینه‌های افراطی‌گری و دیگری، نگاهی دیالکتیک و جهانی به پدیده‌های اجتماعی. نگرش فراشرقی و فراغربی، فرااسلامی و فرامسیحی اقتضاء آن را دارد که اگر واقعاً درد مصائب بشری را داریم، از لاک حساسیت‌های صنفی، سیاسی، تاریخی و حتی نهادی دینی خود بیرون بیاییم و به تعبیر آرام اول در کتاب برای کلیسایی وراء دیوارهایش (Aram, 2007: 200-204)، تحلیلی فرادینی از این بنیان‌ها و زمینه‌ها به دست دهیم. در ادامه خواهم کوشید تا فهرست‌وار به برخی از حقایق و نیازهای وجودی انسان در چارچوب انسان‌شناسی مورد اشاره و برخی پیش‌فرض‌های متناظر و مؤثر در جلوگیری از افراط‌گرایی اشاره کنم:

الف: حقوق و نیازهای جامع انسانی

حسب مبانی هستی‌شناسی خود در نگاه به حقوق و نیازهای بشری می‌توان حقوق انسانی را به سه دسته فردی (طبیعی و وضعی)، گروهی و جامعه‌ای در سطح ملی و با مراقبت‌های غیرمداخله‌جویانه و با تعاطی و گفت‌وگوی جهانی و با نگرش دیالکتیک، در سطح جهانی تقسیم نمود. بی‌توجهی به هر یک از این حقوق و برخوردهای تقلیل‌گرایانه با

آنها می‌تواند بسرساز حرکتهای واکنشی باشد که در صورت وجود عوامل اعدادی و زمینه‌ای مؤثر می‌تواند به فعلیت برسد.

همان‌گونه که اشاره شد، در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان حقوق را به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم کرد. در سطح حقوق فردی می‌توان به سه دسته:

الف) حقوق طبیعی شامل حق حیات، حق تشکیل خانواده و لوازم آن، حق مسکن، حق اقامت به معنای رابطه حقوقی و مادی فرد با یک محل و مکان معین، حق اشتغال و حق مالکیت؛

ب) حقوق وضعی شامل حقوق مدنی، آزادی‌های سیاسی، عدالت، تأمین اجتماعی، آموزش، تابعیت و حق دادخواهی، و حقوق سیاسی (حق رأی‌آوری و حق رأی‌دهی)؛ و ج) حق پرورش روحی و اخلاقی اشاره کرد.

در سطح حقوق اجتماعی نیز باید به دو دسته: حقوق گروه‌ها (اعم از اجتماعات ناظر بر گروه‌بندی‌های جنسی، قومی، مذهبی، خرده فرهنگ‌ها و ... و گروه‌بندی‌های مدنی ناظر بر گروه‌بندی‌های انجمنی^۱ و داوطلبانه) و حقوق جامعه اشاره کرد. در بخش حقوق گروهی، می‌توان عمدتاً به مشارکتهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و مذهبی در سطوح تصمیم‌گیری، اجرا و نظارت و در بخش حقوق جامعه می‌توان به حقوق بقاء، استقلال، وحدت و یکپارچگی و تمامیت ارضی، عدالت اجتماعی، حقوق فرهنگی، رشد و تعامل دینی و اخلاقی و هویت تاریخی و ملی، توسعه پایدار و ثبات سیاسی اشاره کرد. این دسته‌بندی از حقوق منحصر به حقوق مدنی و سیاسی مورد نظر لیبرال‌ها و منحصر به حقوق اقتصادی - اجتماعی و حقوق معیشت و سلامت مورد نظر سوسیالیست‌ها و منحصر به حقوق اخلاقی و فرهنگی مورد نظر آرمان‌گرایان اخلاقی نیست. با فرض تقدم غایی و ارزشی حقوق اخلاقی و دینی، به حقوق مدنی - سیاسی و اقتصادی - اجتماعی هم توجه شده است.

ب: پیش‌شرط‌های مؤثر در تعدیل افراط‌گرایی

اگر در مقابله با واقعیت منفی خشونت‌گرایی و افراط‌گرایی به دنبال شرایطی آرام

1. associational

و بدون هر گونه منازعه و حیاتی مسالمت‌آمیز و سرشار از صلح مثبت باشیم، باید بدانیم که عطف به وجه جسمانی انسان‌ها، وجه تمایز یافتگی^۱ حیات اجتماعی، وجه امیال و خواسته‌های متعارض فردی و اجتماعی، دیدگاه‌ها و تعلقات فرهنگی و هویتی و بازتاب آن بر تعارضات و ستیزها، استقرار آن به غایت دشوار است. در بستری از این عوامل، یا باید صلحی منفعل و انزواطلبانه و بی‌توجه به امیال و خواسته‌ها و تبعیضات و نابرابری‌ها را جست‌وجو نمود و یا باید با منش و روشی متعادل، مبتنی بر قناعت، گذشت، ایثار و تلاش برای برابرسازی نسبی فرصت‌ها و امکانات و احترام به حقوق و مسئولیت‌های متقابل به سوی استقرار یک زندگی مسالمت‌آمیز و پایدار حرکت کرد.

باید پذیرفت که واقعیات و هستی‌شناسی‌های فردی و اجتماعی بدون توجه به تعدیل‌ها و گرایش‌های اخلاقی، نهادسازی‌ها و مراقبت‌ها و نظارت‌ها بیشتر تمایل به خشونت و ستیز دارد تا صلح. در وهله اول و در وجه مثبت آن، صلح با تلاش‌های ارادی، آگاهانه اخلاقی، توافقی و قراردادی و در وهله دوم و در وجه منفی آن، با اجبار و زور ناشی از قانون و قدرت برتر و احتمالاً ترس و دلهره به‌دست می‌آید. حیات مسالمت‌آمیز و صلح در حالت فعال و مثبت آن و به‌مثابه آرمانی متعالی و معطوف به تلاش و دغدغه انبیاء با آگاهی، عدالت، نگاه جهان‌شمول، حق برابر انسان‌ها، عشق به هم‌نوع، مسئولیت‌پذیری در برابر دیگران، انتخاب‌های اخلاقی، قناعت، توجه به تنوع‌ها و تفاوت‌ها و پذیرش حاکمیت قانون عادلانه و منصفانه به دست می‌آید (عماد افروغ، ۱۳۹۳: ۸۶).

نگارنده، پیش‌فرض‌ها و پیش‌شرط‌های زیر را مؤثر در جلوگیری از افراط‌گرایی و ستیز خشونت‌آمیز و یا تعدیل آن می‌داند. بدیهی است که در بررسی و تحلیل خشونت‌های خاص، باید علاوه بر توجه به این عوامل، به عوامل زمینه‌ای و جغرافیایی خاص آن واقعه هم عنایت داشت. در واقع، در تبیین هر حادثه‌ای باید هم توجه به عوامل علی، هم عوامل اعدادی یا انضمامی‌ای داشت که به‌مثابه عوامل مشروط در فعلیت‌بخشی به حوادث نقش آفرینی می‌کنند. تبدیل به خوشه‌شدن یک دانه گندم، علاوه بر دانه و قابلیت آن، نیاز

1. differentiation

به عواملی دیگر از قبیل نور، خاک، آب و کود و ... دارد که با بالا و پایین شدن کمیّت و کیفیت آن‌ها، نوع محصول ما متفاوت خواهد شد.

۱. ذات مشترک و طبعاً حق یکسان در برابر انسان‌ها

باور به اینکه انسان‌ها در ذات و سرشت یکسان‌اند و تفاوتی به لحاظ خلقت و طبیعت ندارند. ماده یک اعلامیه حقوق بشر تصریح می‌کند که «ابنای بشر، همه آزاد به دنیا می‌آیند و در کرامت و حقوق با هم برابرند، همه از موهبت خرد و وجدان برخوردارند و باید با هم برادروار رفتار کنند» (همان: ۹۰).

۲. توجه به جهت و غایت آفرینش

جهت متعالی و صلح‌آمیز، امیدبخش و بهجت‌زای عالم و عاقبتی اخلاقی و عادلانه برای این عالم، تحقیقاً مورد تأیید تمام ادیان ابراهیمی است. باور به «شدن» و صیورورت عالم از یک‌سو و قائل‌شدن به جهت تعالی و اخلاقی برای آن از دیگر سو، از لوازم چنین باوری است.

۳. دیگرگرایی، عشق و محبت

پرواضح است که عدم خشونت یا صلح را باید در پرتو عشق و عدم نفرت و عدم تمایل به جنگ و انتقام به دست آورد؛ به تعبیری «هیچ صلحی با قرارداد و شمشیر برقرار نمی‌گردد، ولی با عشق می‌توان صلح را برقرار کرد» (همان، به نقل از سیدمحمد خامنه‌ای: ۹۹) از مقولات اساسی و مرتبط با تحمل و مدارا، وجود «یک‌گرایی»^۱ و فقدان «دوآلیسم» یا ثنویت است. نتیجه یک‌گرایی در شیوه تفکر، پیوستگی میان «من» و «دیگران» است و نتیجه دوآلیسم، جدایی «من» و «آن دیگری» است. «بر اساس محوریت عشق در عرفان، اساس آفرینش بر جاذبه است و قانون عشق بر همه موجودات حکومت دارد و این رابطه وقتی بین انسان و خدای او دایر می‌شود، همه موجودات جهان نیز برای انسان، گرامی و دوست‌داشتنی است؛ «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست» (همان: ۱۱۰).

1. one-ness

۴. شکیبایی و گذشت

اگر در محور بالا، تأکید بر هویت فرهنگی و عرفانی یک‌گرایانه است، در اینجا بیشتر تأکید بر وجه فردی رفتار اخلاقی و توأم با شکیبایی و ایثار است. در اینجا بیشتر مراد اخلاق قناعت و از خودگذشتگی و به تعبیر خواجه نصیر، تفوقِ کمالِ ثانی بر کمالِ اول است. اقتضای کمالِ ثانی و روح انسانی، احساس مسئولیت در برابر تأمین سعادت و حقوق دیگران است و «گاه در این راه به فداکارهایی دست می‌زند و حتی مال و جان خود را ایثار می‌کند و گاه خود را قربانی آرمان‌های الهی و خیرخواهانه و بشردوستانه می‌کند» (همان: ۱۰۲).

۵. توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها

انسان‌ها در حیات فردی و اجتماعی خود برخوردار از هستی‌شناسی‌های مختلف فردی، گروهی، جامعه‌ای^۱، منطقه‌ای، بین‌المللی و متدرجاً جهانی و طبعاً، احساس تعلق‌های متناظر خواهند بود. این تعلق‌های هویتی، امری اجتناب‌ناپذیر بوده و باید در سیاست‌های مربوط به وحدت و همبستگی مورد توجه قرار گیرند. نمی‌توان با نادیده‌انگاشتن این تفاوت‌ها و کثرت‌ها به دنبال انسجامی اندام‌واره و یک‌شکل بود؛ همان‌گونه که تفاوت‌گرایی محض و بی‌توجهی به میثاق‌ها و پیوندهای مشترک قابل قبول نخواهد بود، بی‌توجهی به تفاوت‌ها نیز ناگزیر به اقتدار‌گرایی و تحمیل‌های زوری و تهدیدآمیز خواهد انجامید.

پذیرش این تفاوت‌ها و تکثرها برای جلوگیری از قوم‌مداری و ارزیابی سایر فرهنگ‌ها و ملت‌ها از زاویه فرهنگی خاص است که غالباً از سوی صاحبان قدرت و در برهه‌ای در قالب نظریه‌های شرق‌شناسی^۲ صورت گرفته است. توجه به این تفاوت‌ها، بستر برای نگاه بومی و متناسب با شرایط و ویژگی‌های محیطی و فرهنگی فراهم می‌کند، تنها باید مراقب بود که این بومی‌گرایی، اولاً، مانع از توجه به عوامل وحدت‌زا نباشد و ثانیاً مانع فهم نقاط ضعف «خودی» و نقاط قوت فرهنگ و اندیشه دیگر نشود.

1. societal

2. orientalism

۶. همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت

در کنار فرآیند تفکیک و تمایز یافتگی که در محور قبل به آن اشاره شد، فرایند انسجام و وحدت مطرح است که ناظر به پیوند و پیوست این تفاوت‌ها به منظور جلوگیری از گسست و انفصال بین واحدهای فردی، ملی، منطقه‌ای و در جهت توجه به اهداف و مسئولیت‌های مشترک است. حتی در دست‌یابی به این پیوند نیز مشارکت ملل مختلف امری ضروری است.

از سوی دیگر، هر چه گروه‌ها و دولت‌های محروم در جامعه و در جهان، در نتیجه آگاهی از محرومیت نسبی، مشروعیت توزیع منابع مطلوب را بیشتر زیر سؤال ببرند، امکان بروز ستیز افزایش می‌یابد و هر چه ساخت اجتماعی جهانی متصلب‌تر باشد و مجاری لازم برای بروز تظلم‌ها و نارضایی‌ها و حل و فصل درگیری‌های اجتماعی در دسترس نباشد، این ستیز شدیدتر خواهد بود. فقدان ارزش‌های مشترک بین گروه‌های درگیر نیز بر شدت این ستیز خواهد افزود (همان: ۱۰۹). در کل، توجه به تفاوت‌ها در کنار نیازمندی‌ها و تأکید بر مشترکات و زمینه‌سازی برای همکاری آزادانه متقابل از محورهای اساسی مقوله وحدت در عین کثرت است.

۷. منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو

بدون تردید، یکی از راه‌های برقراری صلح و تحکیم حیات مسالمت‌آمیز و جلوگیری از افراطی‌گری و رفع اختلاف‌ها یا کم‌رنگ‌شدن و به محاق‌بردن آنها، توجه به منطق گفت‌وگو و ملزومات آن است. گفت‌وگو و ملزومات برهان‌گرایی آن، ابزاری ضروری و مفید برای مفاهمه و رسیدن به اصول مورد توافق و مشترک و متعاقباً عمل و اقدام مشترک است. مهم نیست که ما حقیقت را نزد خود بدانیم یا خیر، مهم این است که در مقام مباحثه و انتقال آن به دیگری، از منطق زور، تهدید و اغوا و فریب به دور باشیم و از منطق و روش استدلال و اقناع استفاده کنیم. نکته مرتبط دوم، روان‌شناسی مناسب گفت‌وگو و پرهیز از تحجر‌گرایی و تفکر دگماتیک و آمادگی برای پذیرش حرف و منطق نو است. این دو مقوله نباید با یکدیگر خلط شوند. در مقوله اول، منظور حقیقت‌گرایی برهانی است و در مقوله دوم، منظور روحیه پذیرش حرف نو، گفت‌وگو و پرهیز از جزم‌اندیشی متعصبانه و

بدون پشتوانه عقلی و برهانی است. قرار نیست در این گفت‌وگوها الزاماً، توافق مبنایی به معنای دست‌کشیدن از باورهای ریشه‌دار صورت گیرد، این گفت‌وگوها می‌تواند ضرورت در پرانتز گذاشتن این اختلافات به دلیل شرایط زمانی و مکانی و توجه بر محورهای مشترک را برجسته کند. همان‌گونه که در صدر مقاله آمد، از گفت‌وگو می‌توان هم به عنوان بستری برای بحث و مناظره در مورد تفاوت‌ها و هم به مثابه ابزاری برای توجه به مشترکات و کنار گذاشتن محورهای اختلاف استفاده کرد.

۸. عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها

بحث عدالت ابعاد مختلف فردی، گروهی، جامعه‌ای، ملی و فراملی در سطوح مختلف منطقه‌ای بین‌المللی و حتی جهانی دارد. به دلیل پیوند عدالت با مفهوم حق، عدالت دامنه وسیعی دارد و ابعاد مختلفی را برمی‌گیرد. بپذیریم که صلح به معنای فقدان ستیز است، نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها در تمام سطوح سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌تواند منشأ بسیاری از ستیزها و درگیری‌ها شود. ریشه‌های فقدان صلح را نباید تنها در مسائل فرهنگی و شخصی و اخلاقی جست‌وجو کرد، این ریشه‌ها را باید در عوامل و ساختارهای تبعیض‌آمیز و نابرابر هم جست‌وجو کرد. در اینجا به‌طور خاص، منظور ما بعد اقتصادی عدالت اجتماعی و مسأله‌ای به نام فقر ناشی از روابط استثماری و توزیع نابرابر فرصت‌ها و منابع اقتصادی است. آمارهای اقتصادی حاکی از شکاف روزافزون «داراها» و «ندارها» و افزایش بهره‌مندی داراها در مقایسه با ندارها است. برپایه گزارش سازمان ملل، بین ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۱ سهم ۲۰ درصدی ثروتمندترین‌ها، از ۷۰ درصد درآمد جهانی به ۸۵ درصد رسیده است. در حالی که سهم فقیرترین‌ها از ۲/۳ درصد درآمد جهانی به ۱/۴ درصد تنزل یافته است. سهم ثروتمندترین‌ها و فقیرترین‌ها از سی به یک، به ۶۱ به یک افزایش یافته است. این نسبت در سال ۱۹۹۷ به ۷۴ به یک رسیده است (همان: ۱۰۱).

۹. دولت وحدت‌گرا

توجه به تفاوت‌ها و تکثرها و تحقق وحدت در عین کثرت، حداقل در وجه سیاسی و مدیریتی آن در سطح ملی، مستلزم دولت وحدت‌گرا با وظایف عام فرابخشی است؛ همان

چیزی که در فلسفه وجودی دولت‌ها آمده است، اما به ندرت به دلیل نگاه‌های بخشی و گروهی و حتی حزبی شاهد دولتی عام گرا هستیم. همین مسأله را می‌توان در سطح بین‌المللی نیز جاری و ساری دانست. در سطح بین‌المللی نیز باید شاهد مدیریت مبتنی بر وحدت در عین کثرت از طریق مشارکت همگانی دولت‌ها و مدیریت اجتماعی و توافقی و به دور از زور و تهدید و اغواء، در شرایط عادی باشیم؛ البته یکی از شرایط استقرار صلح، مقابله با جنگ افروزان و ناقضان صلح است، اما این مورد با شرایط عادی و تلاش برای مدیریت اجتماعی و توافقی متفاوت است. از نظر کانت، دولت خودکامه، منشأ تهدید است و یک «دولت خوب» می‌تواند با دیگر دولت‌های خوب صلح برقرار کند (همان، به نقل از عباس منوچهری: ۱۱۷).

۱۰. جهان‌نگری و عام‌گرایی

استقرار یک حیات مسالمت‌آمیز و امن مثبت، نیاز به نگرشی جهانی و طبعاً نگره عام‌گرایی مرتبط با آن دارد. بشر باید احساس سرنوشت مشترک و مسئولیت جهانی در برابر این سرنوشت داشته باشد.

از ملزومات این نگرش جهانی، فاصله‌گیری از خاص‌گرایی و فراتر رفتن از روابط، تعاملات، تعلقات، هویت‌های گروهی و قابلیت یک تفکر انتزاعی در مورد عام‌گرایی جهانی است که آن را می‌توان به درستی در ادیان ابراهیمی یافت.

باید دقت داشت که بین جهان‌نگری توحیدی و مقوله جهانی شدن مصطلح یا جهانی سازی سرمایه‌داری و یکپارچه‌گرایی تحمیلی و اغوایی که سرشار از تضاد، تناقض‌های مفهومی و ستیز بوده، تفاوتی اساسی وجود دارد. نظام سرمایه‌داری حداقل سه تضاد خود - ویرانگری^۱ خرد خودبنیاد، سود و نیاز و مبنا و بنا دارد که گریبان آن را گرفته و دیر یا زود آن را متلاشی می‌کند. خرد خودبنیادی که غافل از تکیه‌گاه خدایی خود است، آبستن نهیلیسمی است که بارها هم سر بیرون زده و خواهد زد. تضاد سود و نیاز هم مبتنی بر تضاد نیاز مردم با سود سرمایه‌داری است که شکاف فزاینده درآمدی بیانگر

1. self- annihilating

آن است. تضاد مبنا و بنا هم ناظر بر دولت حداقلی و لیبرالستی مورد ادعا و سیاست‌های جهان‌گستری است که نافی آن است. شرایط مطلوب یک جهان‌نگری و جهانی‌شدن حقیقی را در گرو تحقق عوامل یازده‌گانه عام‌گرایی هستی‌شناختی، ارزش‌های مشترک برخاسته از این عام‌گرایی، آمادگی برای زیستن جهانی، صلح و امنیت جهانی، استقرار عدالت اجتماعی و نابودی یا تعدیل فقر، رهبری با مدیریت جهانی اقماعی، حقوق بشر جهانی، در کنار به رسمیت‌شناختن حقوق مربوط به اجتماعات طبیعی، مدنی، منطقه‌ای و ملی، امکان تولید آزاد اطلاعات و دسترسی منصفانه به آن، شبکه ارتباطی جهانی، تجارت و تعاملات جهانی و سبک زندگی مشترک می‌دانم. اما آنچه امروزه در قالب جهانی‌سازی رخ داده است، تنها محدود به برخی عوامل، آن هم نه به مشکل منصفانه و عادلانه آن، از جمله سبک زندگی مشترک و الگوی مصرف، شبکه ارتباطی جهانی و تجارت و تعاملات جهانی است، اما در بقیه موارد مشکلاتی جدی وجود دارد که در جایی دیگر به آن پرداخته‌ایم (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

۱۱. نهادهای بین‌المللی

بحث شکل‌گیری نهادهای بین‌المللی و نظارت بر رفتارهای خارج از قوانین بین‌الملل و مواجهه عادلانه و غیرتبعیض‌آمیز آنها با تخلفات و قانون شکنی‌ها از بدیهیات استقرار یک زندگی مسالمت‌آمیز و یک صلح پایدار و مثبت است که البته به‌رغم وجود این قوانین و نهادها، شاهد رفتارهای دوگانه و متناقض هستیم. واقعیت عملکرد برخی از این نهادها، می‌طلبد که دولت‌ها برای جلوگیری از تخطی و سوءاستفاده صاحبان قدرت از تشکیل نهادهای فراملی در سطوح مختلف و ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کوتاهی نکنند.

گام بعدی این مقاله، ردیابی مقولات مربوط به حقوق و نیازهای جامع بشری و پیش‌فرض‌ها و پیش‌شرط‌های یازده‌گانه مزبور، که مدعی حصر منطقی آن نیستم، در آموزه‌های اسلام و مسیحیت است. بررسی دقیق مواضع این دو دین بزرگ، نیاز به پژوهشی مستقل و دامنه‌دار دارد. اما با رجوع به برخی متون و پژوهشی که خود در این خصوص انجام داده‌ام، تقریباً مطمئن هستم که هر دو دین نگاهی همدلانه و مثبت به این حقوق و پیش‌شرط‌ها دارند. حداقل نگاهی مخالف ندارند؛ هر چند ممکن است مواضع‌شان را در

این قالب طرح نکرده باشند. ممکن است هر دو دین مورد نظر در مقاطعی از تاریخ درباره حقوق انسانی و جامعیت آن، سابقه بعضاً درخشانی نداشته باشند و نگاه صرف تکلیف‌گرایانه غالب بوده باشد و از این بابت نیز ضربات جبران‌ناپذیری خورده‌اند، اما به نظر می‌رسد هم‌اکنون تغییر موضعی صورت گرفته است و عطف به رابطه ضروری و مفهومی و متفان خدا و انسان، موضع مثبت‌تری درباره حقوق انسانی اتخاذ می‌کنند یا در حال اتخاذ کردن هستند (همان: ۱۳۴-۱۷۲).

در مورد پیش شرط‌ها در ذیل پیش شرط ذات مشترک انسانی، می‌توان به باور به خلقت مساوی انسان‌ها و مخلوق بودن آنها از سوی هر دو دین اسلام و مسیحیت اشاره کرد (همان: ۸۸-۹۵). در ذیل توجه به جهت حرکت و غایت آفرینش، می‌توان مدعی شد که اندیشه مشترک ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهود) باور به مصلحتی موعود از جانب خداوند در آخرالزمان است که در این دنیا و در دنیای دیگر تحقق می‌یابد. در ذیل دیگرگرایی، عشق و محبت، «در گرایش‌های فکری عرفانی اسلام و مسیحیت، صلح، صفتی از اوصاف خداست که عین ذات اوست و خدا نیز بنیان هستی و چیستی تمام موجودات، از جمله وجود انسانی و یا صفتی از شخص عیسی مسیح است (همان، به نقل از سیدمحمد خامنه‌ای: ۱۰۰). در ذیل شکیبایی و گذشت، مسلمانان نیز همانند مسیحیان به بخشش و تحمل رنج برای خدمت به دیگران توصیه شده‌اند. «انسان‌های خوب، کسانی را که جبران مافات و تقاضای بخشش کنند را می‌بخشند. هم‌چنین انسان‌های خوب برای زمان کوتاه و محدود ممکن است برخی اوقات رنجی را برای اهداف خوب به دیگران تحمیل کنند» (Richard Swinburne, 2008: 24) حتی ما مسلمانان‌ها در مورد قصاص داریم که «ذی‌حق، اخلاقاً باید از خون گذشت کند، ولی قانوناً می‌تواند گذشت نکند» (افروغ، ۱۳۹۳: ۹۹). ما مسلمانان ایشار یا انفاق جان را بالاترین مرتبت انفاق می‌دانیم و ما شیعیان، امام حسین علیه السلام را - که از برخی جهات و تعبیر، شبیه عیسی مسیح علیه السلام است و او را وارث عیسی علیه السلام نیز می‌دانیم - الگوی مثال‌زدنی انفاق جان در راه نجات بشر می‌دانیم (همان: ۱۴۳). در ذیل توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، قرآن کریم در آیه ۱۳ سوره حجرات به روشنی بر تکرار اقوام و قبایل مَهر تأیید می‌زند و در عین حال، بر اصالت تقوا و اصیل نبودن این تکررها اصرار می‌ورزد. ای مردم! همانا ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را از شاخه‌ها و تیره‌ها گردانیدیم تا

شناسا شوید؛ همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شما است؛ همانا خدا دانای آگاه است.

این‌گلبورگ گابریل^۱ معتقد است «نظامی که ما آن را دنبال می‌کنیم، باید نظامی کثرت‌گرا و چندقطبی بوده و امکان وجود جهان‌بینی‌ها و مذاهب مختلف را در کنار و همراه یکدیگر به‌طور عادلانه به دست دهد» (همان، به نقل از گابریل: ۱۰۷). در ذیل همکاری متقابل، مسئولیت‌پذیری و وحدت در عین کثرت، قرآن کریم پیروان سایر ادیان را بر پایه مشترکات فی ما بین به پرستش خدا فرا می‌خواند: «(ای پیامبر) بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است، پیروی کنیم (و آن این است که) به جز خدای یکتا هیچ کس و هیچ چیزی را نپرستیم و برای او شریک قرار ندهیم و برخی، برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم؛ پس اگر از حق رو گردانند، بگوئید، شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم» (سوره آل‌عمران: ۶۴).

کارل دتریش براخر^۲ صلح را به‌عنوان ضرورت همکاری قاعده‌مند و ادغام‌فزاینده گروه‌ها و واحدهای اجتماعی تعریف می‌کند (همان، به نقل از براخر: ۱۱۱)، که ما از آن به‌عنوان فرایند انسجام یاد کرده‌ایم. سیدمصطفی محقق داماد نیز معتقد است که آنچه در طول تاریخ بشریت مایه اصلی تنازعات، مشاجرات، جنگ‌ها و خونریزی‌ها را تشکیل می‌داده، اندیشه تقسیم انسان به «خودی و بیگانه» (و بی‌توجهی به عناصر و ضرورت‌های مشترک) بوده است (همان، به نقل از سیدمصطفی محقق داماد: ۱۱۰) در ذیل منطق احتجاج و فرهنگ گفت‌وگو، می‌توان به گفت‌وگوهای دینی فراوانی اشاره کرد که تاکنون بین اسلام و مسیحیت برپا شده است و قدر مسلم اگر مانعی دینی وجود داشت، این گفت‌وگوها انجام نمی‌شد. بحث ما، توسعه عملی گفت‌وگوهای است که مورد تأیید اسلام و مسیحیت و متولیان هر دو دین بوده است، اما متأسفانه در خور توجه نیست. نمی‌دانم چرا به پیش‌شرط عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی‌ها که رسیدم، قلمم مرا یاری نکرد، تصورم این است که هدف غایی آموزه‌های ادیان ابراهیمی عدالت در تمام ابعاد

1. Inglehart Gabriel

2. Karl Dietrich Bracher

فردی و اجتماعی و در تمام عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است، اما نمی‌دانم احتمالاً کارنامه ناموفق نهادهای دینی در پیشبرد، عدالت با این همه اجحاف و ظلم و بی‌عدالتی حاکم در عالم، قلمم را متوقف نمود. به راستی! چرا باید این چنین باشد؟

در مورد پیش شرط دولت وحدت گرا با توجه به پیش شرط همبستگی و وحدت در عین کثرت، بعید می‌دانم در سطح مدیریت دولتی وحدت گرا، اسلام و مسیحیت و متولیان آن موضعی منفی داشته باشند. در مورد پیش شرط جهان‌نگری و عام‌گرایی، به رغم قابلیت مفهومی عام‌گرایی مستتر در ادیان ابراهیمی، شاهد اقدامات و همکاری‌های عملی در جهت تحقق عینی و بسط ارزشی و هنجاری و انضمامی این عام‌گرایی توحیدی از سوی متولیان آن نیستیم و بالاخره در مورد پیش شرط نهادهای بین‌المللی نیز به ندرت شاهد تشکیلاتی فعال و بین‌المللی بینادینی حتی در مقام نظارت بر نهادهای بین‌المللی موجود هستیم. در جهان کنونی، تشکیل نهادهای بینادینی برای پیشبرد اهداف مشترک و مقابله با اهداف غیردینی که دنیا را فرا گرفته است، ضروری می‌نماید. پنداری که دست روی دست گذاشته‌ایم تا دست سرنوشت به کار افتد و تغییراتی انجام دهد؛ البته روزی و زمانی این اتفاق خواهد افتاد، مسأله اتفاق یا عدم اتفاقش نیست، مسأله چه وقت و با چه هزینه آن است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا ملهم از عام‌گرایی توحیدی ادیان ابراهیمی، نگاهی فرادینی (فرااسلامی و فرامسیحی) به پدیده‌ها داشته باشیم؛ نگاهی که مرزها را در می‌نوردد و ضمن توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها، اسیر تفاوت‌گرایی و دوگانه‌نگری نمی‌شود و وحدت‌گرایانه ابزاری برای تحلیل در اختیار ما می‌گذارد. اگر باور به توحید زیر ساحت نگرش ناثنوی یا غیر دوگانه ما نباشد، چه باوری می‌تواند این زیر ساخت را برای ما فراهم کند؟

ابتدا کوشیدیم تا متأثر از این نگاه و با باور به حقایق وجودی عالم به حقوق هستی‌شناسانه انسانی در ابعاد فردی و اجتماعی و بازتابش بر نیازهای ثابت و منبسط او نائل آییم. متعاقباً پیش شرط‌های یک حیات مسالمت‌آمیز و به دور از خشونت و افراطی‌گری را بررسی و در نهایت، موضع ادیان مورد نظر را معلوم کردیم.

اگر بخواهم با استفاده از نوع نگاه و مضامین این مقاله به بررسی پدیده‌ای به نام خشونت و وحشیانه داعشی پردازم، در وهله اول، آن را در سطح جهانی و نه صرفاً منطقه‌ای واکاوی می‌کنم. در جهان ما چه می‌گذرد که یک چنین پدیده‌ای سر باز می‌کند؟ حسب رابطه قدرت - مسئولیت و پاسخ‌گویی صاحبان قدرت، صاحبان قدرت اصلی در عالم چگونه تمثیت امور می‌کنند که نتیجه‌اش پدیده‌ای به نام داعش است؟ داعش یک پدیده صرفاً اسلامی، عربی و آسیایی نیست، یک پدیده جهانی است. بخشی از عوامل پیدایش داعش، مستقیم و بخشی غیرمستقیم است. غیرمستقیم آن به نوع نگاه به انسان و حقوق او برمی‌گردد و مستقیم آن ناظر بر دست‌های بلاواسط صاحبان قدرت در منطقه، دولت‌های منطقه و ریشه‌های معرفتی و تاریخی اسفبار دینی آن است. گفته می‌شود که ریشه‌های ظاهر گرایانه و متحجرانه سلفی‌گری و ابن تیمیه‌ای دارد، آیا این کفایت می‌کند؟ ریشه ابن تیمیه‌ای بدون شاخه و هایت‌گرایی آن توان ایجاد این جریان خون‌آشام را دارد؟ و اگر و هایت صرفاً یک‌نظر بود و پشتوانه یک قدرت دولتی را در اندوخته خود نداشت، چنین غده‌ای شکل می‌گرفت؟ حتی اگر این قدرت دولتی و هابی فاقد پشتوانه قدرت مسلط غالب؛ یعنی آمریکا، بود توان ایجاد یک چنین جریانی را داشت؟ بسیار خوب! این وجه منفی و سلبی و متحجرانه داعش، بخش انگیزه طرحی نو در انداختن و تنفر داعش نسبت به غرب و آمریکا و دموکراسی را چگونه تأویل کنیم؟ آیا می‌توان این نگاه را نیز با خیالی آسوده تنها با وجه تفسیری و ظاهر گرایانه آنها با غفلت از اتفاقات تاریخی و شیوه مواجهه غرب با جهان اسلام تحلیل کرد؟ آیا اقدام هر مخالف دموکراسی شبیه اقدام داعش است؟ آیا در خود غرب مخالفان دموکراسی اندک‌اندک‌اند؟ به نظرم اگر مسأله را جهانی بینیم و مسئولیت مشترک خود در قبال این پدیده و سایر پدیده‌ها - عطف به حقایق وجودی و نیاز عام و متنوع بشری - را درک کنیم، جهانی امن‌تر و آرام‌تر خواهیم داشت.

کتابنامه

۱. افروغ، عماد (۱۳۹۳)، فریادهای خاموش، تهران: انتشارات سوره مهر.
۲. _____، توحیدگرایی و صلح، تهران: نشر علم.
۳. _____، «دین و جامعه در چرخش زمانی معاصر، عصر بازگشت خدا»، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۶.
۴. _____ (۱۳۹۴)، شرحی بر دیالکتیک روی بسکار، تهران: نشر علم.
۵. _____ (۱۳۹۶)، نگرشی منظومه‌ای و دیالکتیکی به سینما، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۶. لوکس، استیون (۱۳۹۳)، قدرت، نگرشی رادیکال، چاپ دوم، ترجمه: عماد افروغ، تهران: نشر علم.
۷. نری، آلن (۱۳۹۴)، دیالکتیک و تفاوت، ترجمه: عماد افروغ، تهران: نشر علم.
8. Aram 1 (2007), *For a Church Beyond its Walls*. Antelias, Lebanon: Catholicos of Cilicia.
9. Archer, Margaret S (2004), Andrew Collier and Douglas V. Porpora. *Transcendence, Critical Realism and God*. London and New York: Routledge.
10. Bhaskar, Roy (1998), "Introduction", in *Critical Realism, Essential Readings*. London: Routledge.
11. Bhaskar, Roy (2008), *Dialectic: The Pulse of Freedom*. 3rd edn. London: Routledge.
12. Collier, Andrew (1998), "Explanation and Emancipation", in *Critical Realism, Essential Readings*. London: Routledge.
13. Swinburne, Richard (2008), *Was Jesus God?* New York: Oxford University Press.

واکاوی نسبت هویت سرزمینی و عناصر مشروعیت بخش اجتماعی در اندیشه صفویان*

**
ابراهیم توبه یانی

محسن الویری

چکیده

این مقاله درباره «هویت سرزمینی در جایگاه یکی از مؤلفه‌های هویتی ایرانیان» بحث می‌کند؛ از این رو، وزن و جایگاه سرزمین در منظومه فکری و هستی اجتماعی انسان از یک سو نقش و اهمیت سرزمین در هستی اجتماعی و هویت جمعی ایرانیان از دیگر سو بررسی می‌شود. سخن درباره اندیشه سیاسی صفویان و عناصر این اندیشه و چگونگی به خدمت گیری و سازگاری این عناصر برای احیا و تقویت یکی از مؤلفه‌های هویتی ایرانیان (سرزمین)؛ هم چنین چگونگی بهره‌برداری صفویان از کارکرد این عناصر برای مشروعیت بخشی به حاکمیت خود، جنبه دیگری از مباحث این مقاله است. رویکرد این مقاله به هویت، نه سرایا، ایستا و بدون تغییر و نه سیال است که نتایج آنها به ترتیب به سنگوارگی هویتی و پدیده‌ای برساخته گفتمان و قدرت بینجامد؛ بلکه هویت در این رویکرد از یک سو به پایداری و رسوب یافتگی بعضی از عناصر و ویژگی‌ها در فرهنگ ملت‌ها و از سوی دیگر به پویایی و تحول آنها باور دارد.

کلیدواژه‌ها

هویت سرزمینی، عناصر مشروعیت بخش، اندیشه سیاسی، صفویان.

* مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام با راهنمایی استاد دکتر عماد افروغ می‌باشد.

brahim.tobeyani@gmail.com

alvirim@gmail.com

** استادیار گروه زبان دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

*** عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

درآمد

امروزه یکی از سیاست‌های کلان جهانی، کوچک‌سازی جهان و در اصطلاح، تبدیل آن به دهکده جهانی است. این سیاست از نظر برخی اندیشمندان، گویا ممکن و موجه به نظر می‌آید؛ اما در پس آن، اهداف و اغراض برنامه‌ریزی شده‌ای قرار گرفته است.

«جهانی‌سازی» و سیاست جهانی استکبار با استفاده از همه توان خود و همه امکانات فناورانه و ارتباطی مانند ماهواره‌ها، سایت‌ها و رسانه‌های خبری می‌کوشد همه مرزها را فرو بریزد و درباره بسیاری از حوزه‌های دینی، اعتقادی، ملی و بومی ملت‌ها حساسیت‌زدایی و حرمت‌زدایی نماید.

امروزه نمی‌توان چالش‌هایی را نادیده گرفت که در اثر بروز و ظهور دنیای جدید، بین ارزش‌های بومی و مذهبی و ارزش‌های دنیای مدرن پدیدار گشته است. این چالش‌ها به‌ویژه برای جامعه ایران معاصر بسیار تهدیدآمیز است و در قالب دنیای پر زرق و برق، موجودیت فرهنگ ایران را نشانه می‌رود؛ از این‌رو، برای ممانعت و مقابله با این تهدید، شناسایی هویت و خویش‌شناسی و مؤلفه‌های آن ضرورتی گریزناپذیر می‌نماید؛ مؤلفه‌هایی که از نوعی پایداری و ماندگاری برخوردار بوده، این هویت را شکل داده و این همانی ما را می‌نمایاند. این شناخت برای ملتی که می‌خواهد در جهان امروزی بماند، فرهنگ دینی و بومی خود را حفظ نموده و از این نظر تبدیل به غیر نشود، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

برای این شناخت «رجوع به گذشته» از اهمیتی خاص برخوردار است. ما باید بدانیم چه بوده‌ایم و چگونه به اینجا رسیده‌ایم؛ زیرا فهم آنچه بوده‌ایم برای رسیدن به آنچه می‌خواهیم باشیم، بسیار تعیین‌کننده است. برای رجوع به این گذشته در مقاله حاضر، دوره‌ای از تاریخ ایران (دوره صفویه) انتخاب شده؛ زیرا به نوعی، جزئی از تاریخ معاصر محسوب می‌شود و یکی از نقاط عطف تاریخ ایران است. مهم‌ترین سؤال نیز این است که نسبت اندیشه سیاسی این دوره با هویت سرزمینی ایرانیان چیست؟ و اینکه چگونه این اندیشه، پیامدهای تئوریک مناسب را برای کسب مشروعیت بیشتر صفویان و تقویت تفکر هویت سرزمینی ایرانیان فراهم ساخته است؟ برای پاسخ به این سؤالات، لازم است

مفاهیمی همچون «هویت»، «هویت سرزمینی» و «عناصر مشروعیت بخش اجتماعی در اندیشه سیاسی صفویان» بررسی گردد.

مفهوم شناسی هویت

«برخی از واژه‌ها و مفاهیم هستند که بدیهی به نظر می‌آیند؛ از جمله آنها هویت بوده که در نگاه نخست صحبت از آن، سهل و آسان می‌نماید. هویت در زمره مفاهیم پر مناقشه‌ای است که هم سهل بوده و هم ممتنع. سهل از این نظر که بسیاری به صورت متداول از آن استفاده می‌کنند و اکثریت استفاده‌کنندگان متعارف فهم درستی از آن دارند. ممتنع، از این نظر که در کنکاش پژوهش‌گرانه و مصداقی، به راحتی نمی‌توان به توضیح موضوعات مربوط پرداخت» (بهزادفر، ۱۳۸۶: ۱۵). از این‌رو، شاید اولین گام در شناخت این مفهوم، شناخت معنای واژگانی آن باشد.

هویت در لغت‌نامه دهخدا، ویژگی یا کیفیتی که موجب تمایز و شناسایی کسی از دیگران شود و «تشخص» معنا شده (دهخدا، ۱۳۸۵: ۳۱۸۸) و در فرهنگ معین، ذات باری تعالی، هستی وجود، آنچه موجب شناسایی شخص باشد و حقیقت جزئی است (معین، ۱۳۸۰: ۱۲۲۳).

جنکینز معتقد است مفهوم هویت به‌طور هم‌زمان میان افراد یا اشیا دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد: از یک طرف شباهت و از طرف دیگر، تفاوت (جنکینز، ۱۳۹۱: ۵).

بنابراین، هویت در قالب نظامی غیریت‌ساز قابل طرح و بررسی می‌باشد؛ نظامی که بین «من» و «من‌های» دیگر یا بین «ما» و «ماها»ی دیگر تمایز برقرار می‌کند. در نظام غیریت‌ساز «غیر» یا «دیگر» اهمیت دارد و یک وجه اساسی، بحث هویت را دارد. «من» در برابر «غیر» یا «دیگر» معنا می‌یابد. «من» ویژگی خاصی دارد که در «دیگر»ی نیست و همین ویژگی یا ویژگی‌ها است که «من» قائم به آن است و باعث شناسایی او از «دیگر» می‌شود. «من» بودن؛ یعنی «دیگر»ی نبودن، با دیگران تفاوت داشتن و با وجود پیوند یا شاید آمیختگی، تمایز را حفظ کردن.

بنابراین بحث از هویت، بحث از «شناخت»، «شناسایی» و «شناساندن» است. عبارت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در آموزه‌های دینی نیز نشانی و جهت‌نمایی ثابت و بدون تغییر

است که مسیر حرکت انسان را به او نشان می‌دهد. همه انسان‌ها نیز به میزان فهم و بهره‌ای که از جوهره انسانیت داشته‌اند، این موضوع را دغدغه اصلی خود قرار داده‌اند تا جایی که مولوی می‌آورد:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم
که چرا غافل از احوال دل خویشتم
ز کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم
پس اولین نکته‌ای که در بحث از هویت با محوریت شناخت اهمیت پیدا می‌کند
«خود»^۱ و شناخت جنبه‌ها و ابعاد آن است. در فهم متعارف معمول است که بین «خود» و
«شخص» تمایز قائل می‌شوند و این تمایز ما را به تمایز قائل شدن میان «امر درونی» و «امر
بیرونی» سوق می‌دهد. اما این فهم و این تمایز از نظر اندیشمندان حوزه هویت همانند
ریچارد جنکینز قابل دفاع نیست. جنکینز با اشاره به امر درون و برون و همچنین تمایز
متعارف بین «خود» و «شخص»، معتقد است خویشتن و شخصیت عمیقاً در یکدیگر
دخیل‌اند (همان: ۵۰).

دخیل‌بودن خویشتن و شخصیت در یکدیگر، الگوی دیالکتیک درونی و برونی را به
وجود می‌آورد که مطابق با آن هیچ کدام از دو مقوله «خود» و «شخص»، یا «امر درون» و
«امر برون» را نمی‌توان از یکدیگر پیراست؛ بنابراین، در شناسایی و تعیین هویت هر یک از
آنها وجهی از هویت فرد را شامل می‌شود و مانند دو روی یک سکه‌اند.

عماد افروغ با توجه به دیدگاه ویلیام جیمز معتقد است هویت جمعی نیز همانند هویت
فردی شامل یک (I) یا من فاعلی است که وجه ثابت هویت را می‌نمایاند و یک (ME) یا
من مفعولی که جنبه پویایی و تغییر و تحول هویت را در بردارد و هیچ کدام نافی دیگری
نیست (افروغ، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۴). از این‌رو، هویت دو وجه دارد: «بودن» و استمرار و «شدن» و
تغییر و سیالیت که هر دو مکمل یکدیگرند و هیچ کدام دیگری را نفی نمی‌کند؛ نه بودن و
ثبات به معنای سنگ‌وارگی هویتی است و نه تغییر و شدن معادل بی‌شکلی و قطع ارتباط با
گذشته و قابل تعریف‌نبودن. ترکیب این بودن و شدن است که هویت را می‌سازد. اگر وجه
«بودن» آن در نظر گرفته نشود، در واقع نمی‌توان بین من امروز و من دیروز ارتباط برقرار

1. self

کرد. اگر وجه‌شدن نیز لحاظ نشود، رشد و تکامل، پسرفت و پیشرفت و تغییر رویکردها و عقاید، تصمیمات و عملکردها مورد غفلت قرار می‌گیرد.

هویت و سرزمین

ارتباط هویت و کیستی یک ملت با سرزمین خود و به دیگر بیان، هویت سرزمینی زمانی معنا و مفهوم دارد که آن سرزمین مرزهای مشخص و معین داشته باشد و این مرزها با نظام سیاسی مشخص و مسئولی برای حفاظت از آنها پشتیبانی شود؛ از این‌رو، بین سرزمین یا کشور و نظام حکومتی یا ساختار سیاسی - که مبتنی بر اندیشه‌ای سیاسی است - قرابت و ارتباطی وثیق وجود دارد. این ارتباط تا جایی اهمیت یافته که با استناد به یکی از معانی state گفته شده است، به‌طور کلی state به‌معنای حالت در زبان انگلیسی، گویا و مرتبط است با حالت نظام سیاسی در یک سرزمین از آن جهت که اعمال حاکمیت و حکومت است در جایگاه بُعد عمودی در کنار بُعد افقی؛ یعنی بستر، مکان یا سرزمینی که این حاکمیت در آن اعمال می‌شود و در مجموع هویت سرزمینی یک ملت را شکل می‌دهد.

هویت سرزمینی، دارای دو بال مشخص «سرزمین و نظام سیاسی» است که لازم و ملزوم یکدیگر بوده و یکی بدون دیگری نمی‌تواند از حیات کامل برخوردار باشد و هویت سرزمینی محقق نخواهد شد.

اندیشه سیاسی در قالب یک نظام محقق نمی‌شود؛ مگر آنکه بستری برای به کارگیری و اعمال و اجرای آن وجود داشته باشد. هر اندیشه‌ای تا عینیت پیدا نکند و در مسیر اعمال و اجرا قرار نگیرد، فقط اندیشه است و فقط وجود ذهنی دارد. «حکومت هنگامی در قلمرو یک کشور واقعیت وجودی پیدا می‌کند که توان اعمال حاکمیت خود را بر مردمان ملت در آن کشور محقق کند و فضای جغرافیایی کشور، یعنی سرزمین را به قلمرو خود تبدیل کند» (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶).

از طرفی یک کشور و سرزمین تا زمانی می‌تواند سرزمینی خاص با شناسنامه و هویتی مشخص شناخته شود که نظامی سیاسی در آن اعمال حاکمیت و ادعای مالکیت کند، از

منافع و مصالح و موجودیت آن سرزمین دفاع نماید، حفظ موجودیت آن را تکلیف خود بدانند و بر ایستادگی و سربلندی آن در برابر بیگانگان تلاش نمایند. این اهمیت حراست و حفاظت از مکان در هر برهه از زمان، ناشی از وزن و جایگاه دو عنصر مکان و زمان یا همان تاریخ است که به هویت قوام می‌بخشند. به عبارت دیگر، هویت در بستر زمان و مکان شکل می‌گیرد و به این دو عنصر در مقام تعیین‌کننده هویت پرداخته می‌شود.

فضا (مکان)

فضا و مفهوم آن، از مباحث پیچیده‌ای است که در موارد زیادی اندیشمندان بزرگی را برای ورود به آن دچار تردید کرده است؛ اما این پیچیدگی باعث نشده که بشر از تأمل، تفکر و نظریه‌پردازی در این باره صرف‌نظر نماید.

مکان‌ها نه تنها با مجموعه‌ای فیزیکی، بلکه با رشته‌ای از فعالیت‌ها و فرآیندهای اجتماعی و روانشناختی‌ای مشخص می‌شوند که در آنها انجام می‌گیرد. هویت یک مکان را در تمایز آن با مکان‌های دیگر تعریف می‌نمایند و آن را پایه‌ای برای شناخته‌شدن مکان مورد نظر در جایگاه موجودیتی منحصر به فرد می‌دانند. این موضوع، نشان می‌دهد که هر مکانی یک نشانی متمایز دارد و قابل شناسایی است. هویت مکان از ارزش‌های فردی و جمعی نشئت گرفته و با گذشت زمان عمیق‌تر و گسترده‌تر می‌شود.

متفکران بزرگ و به‌نامی همانند نیوتن، اینشتین، دکارت، لایبنیتس و صدرالمتألهین با ورود به این حوزه تلاش کرده‌اند به زوایا و مختصات مفهوم فضا و زمان پرداخته و گاهی با دیدگاه‌هایی متفاوت و حتی در بعضی زمینه‌ها چه‌بسا متناقض، به روشن‌شدن این مفاهیم کمک نمایند.

بحث فضا از مباحثی نیست که تنها در سطح نظریه‌پردازی متوقف شود و از مباحث در خود و جزیره‌ای قلمداد گردد؛ بلکه در حوزه‌های متعدد و متفاوتی از مباحث جغرافیایی و شهری و اجتماعی و فرهنگی تعیین‌کننده و جهت‌دهنده است؛ به‌طوری

که لحاظ نکردن آن و غفلت از آن امکان پذیر نیست.

از این رو، مطالعه و تحقیق درباره مکان و فضا دیگر به یک حوزه از علوم منحصر نمی شود و حوزه هایی مانند مطالعات اجتماعی، معماری و شهرسازی، هندسه، ریاضیات، روان شناسی، اقتصاد، جامعه شناسی، انسان شناسی ناگزیر از ورود و تفحص و بررسی درباره فضا و مکانند و این ناشی از اهمیت فضا، شامل مکان یا سرزمین و زمان در حیات بشر است.

وجود و هستی هر موجودی با «کی» و «کجایی» ممزوج و در هم آمیخته است؛ به گونه ای که اگر این وجوه از هستی موجود حذف شود، آنچه اتفاق می افتد، نیستی و عدم آن موجود است. همه موجودات هستی در این وجه، اشتراک دارند. اشغال فضا و حصار زمان برای هر آنچه که عینیت دارد، امری اجتناب ناپذیر است و انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست.

مکان و حسی که انسان به آن پیدا می کند، در شناسایی شخص و کیستی او دخالت مستقیم دارد. کجایی شخص، انبوهی از خاطرات تلخ و شیرین تا ارزش ها و افکار را با خود همراه دارد که هستی فرد یا جامعه را نقطه، نقطه به تصویر می کشد؛ تصویری که به آن می بالدد، افتخار می کند یا احساس حسرت و تأسف دارد. نهایت اینکه تصویری را می نمایاند که فرد یا جامعه خود را در آن می بیند و همراه با آن مکان، هویتی را با عنوان هویت مکانی برای خود قائل می شود.

انسان با تولد و زندگی در مکانی خاص، با آن مکان و سرزمین نسبت، پیوند و تعاملی می یابد که در شناخت وی از خود و چگونگی معرفی خود به دیگران نقش دارد. محل زندگی انسان از گذشته تا کنون در بردارنده انبوهی از هنرها، عواطف، خاطرات، اندیشه ها و دیگر عناصر فرهنگ است؛ به همین دلیل، گفته می شود که «تعلق داشتن به مکان یک نیاز هویتی غیر قابل انکار است؛ حتی اگر فرد بخواهد، تعلق خود به یک مکان خاص را نفی کند، با منتسب کردن خود به مکانی دیگر این کار را انجام می دهد و هرگز از قید تعلق به مکان خارج نمی شود» (کرانگ، ۲۰۰۰: ۱۷).

رالف، معتقد است یک مکان قطعه ای از محیط است که از سوی حس ها بیان شده

است و همین حس است که شناخت بهتری از مکان به ما می‌دهد. این مکان است که ریشه‌های انسان در آن نهفته است و مرکزی از سلامت، امنیت، زمینه‌ای از توجه و در نهایت، نقطه‌ای از جهت‌گیری است (رالف، ۱۹۷۶م: ۱۹).

تعلق سرزمینی، مفهومی نیست که فقط به نام خاک، زمین یا مرز ایجاد شود؛ بلکه وجه دیگر این تعلق و از اساس، آنچه که در ابتدا این تعلق را پدید می‌آورد، معنایی است که در پس و پشت این مفهوم قرار دارد. این معنا است که باعث وابستگی به سرزمین و حس مکان و نوعی از هویت می‌شود و این حس مکان است که حلقه اتصال انسان به خاک و مکان یا سرزمین می‌شود.

اندیشمندان صاحب‌نظر در حوزه فضا و مکان بر این باورند که «مکان، فضای دارای معناست» (Logan & Molotch, 1987:47). آنچه که شخص را در تعامل و ارتباطی درونی با محیط قرار می‌دهد، حس مکان قرین با معنا است؛ حس مکانی که ناشی از ادراک ذهنی افراد یک جامعه از محیط خود و احساسات خود از آن محیط است؛ به طوری که فهم و احساس فرد با زمینه معنایی محیط پیوند خورده و یک پارچه می‌شود. این احساس، عاملی است که یک فضا را و یک مکان را به مکانی خاص و منحصر به فرد برای افرادی به خصوص تبدیل می‌کند. از دیدگاه روان‌شناختی، محیط انسان به تجربه حسی، عاطفی و معنوی خاصی درباره محیط نیاز دارد. این نیاز از طریق تعامل صمیمی و نوعی هم‌ذات‌پنداری با مکانی قابل تحقق است که شخص در آن سکونت دارد. این حس، سبب علقه و حساسیت نسبت به روابط اجتماعی و مفاهیم فرهنگی آن سرزمین و مکان می‌شود و باعث تداعی تجارب گذشته و دست‌یابی به هویت برای افراد آن جامعه می‌شود. به نظر لینچ «حس مکان، عاملی است که میان انسان و مکان وحدت به وجود می‌آورد» (لینچ، ۱۳۷۵: ۹).

از این رو، مکان وقتی که با روابط اجتماعی و مفاهیم فرهنگی صورت‌بندی شود، در بستر زمان و در قالب فرایندی اجتماعی معنا می‌پذیرد و برای وابستگان به آن مکان، وجودی متمایز می‌یابد. این وجود متمایز باعث می‌شود که حس تعلق و وابستگی و به تبع آن، حس مسئولیت در قبال آن سرزمین به وجود بیاید.

زمان

انسان موجودی است که وجهی جغرافیایی^۱ دارد؛ یعنی از یک جهت به خاک (مکان) وابسته است (بعد مکانی) و از جهت دیگر به زمان وابسته است (بعد زمانی)؛ و این فضامندی انسان است که بحث سرزمین را مطرح می‌نماید. هر جسم عینی و انضمامی، این بُعد زمانی و مکانی را دارد و انسان نیز این‌گونه است. انسان چون ابعاد اجتماعی تری نیز دارد، به تبع وجه زمانی خود در قالب تاریخ جلوه بیشتری دارد و وجه مکانی آن در قالب جغرافیا و سرزمین نمود بیشتری دارد؛ از این‌رو، است که بحث جغرافیا و سرزمین برای انسان اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین، اهمیت جغرافیا و سرزمین بسیار بیش از اهمیت قلمرو برای حیوانات است؛ بلکه هم نمود فردی دارد، هم نمود اجتماعی و هم نمود هویت. جغرافیا تعلق است، افتخار است، نبرد و جنگ است. از طرف دیگر، انسان به‌لحاظ فرهنگی نیز به سرزمین نیازمند است.

سرزمین در واقع، یکی از پایه‌های هویتی هر ملتی است که احساس همراه با آگاهی نسبت به آن، تعلق را برای افراد یک جامعه به وجود می‌آورد که همه وجوه زندگی یک فرد از جهات مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در قالب آن قلمرو تعریف می‌شود و این موضوع در گذر تاریخ صادق بوده است که اقوام و ملل گوناگون خود را در پیوند با سرزمینی تعریف می‌کرده‌اند؛ از این‌رو، نظریه پردازان مختلف بر این اعتقادند که یک ملت هنگامی احساس استمرار، تداوم و پایداری دارد که به سرزمین و قلمروی خاص تعلق داشته باشد و در زندگی خود مرجع‌هایی ثابت و دارای تداوم داشته باشد. مکان و سرزمین را می‌توان و باید تأمین‌کننده این‌گونه مرجع‌ها دانست (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۵۶). اگر این احساس تعلق وجود نداشته باشد و اگر مردمی هویت خود را در قالب سرزمین‌شان و با نمادها و اسطوره‌ها و خاطره‌های آن سرزمین تعریف نکنند، فداکاری و ایثار و دفاع و جنگ با سرزمین دیگر معنا ندارد.

همین ویژگی‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی گاهی متأثر از مکان یا سرزمین است که انسان‌ها را از یکدیگر متمایز کرده، به مرزها معنا می‌بخشد و وابستگی و موجب تعلق خاطر می‌شود.

1. geohistorical

عناصر هویت‌بخشی در عهد صفوی

پس از فروپاشی حکومت ایلخانان، در ایران هیچ نوع وحدت سیاسی و دینی وجود نداشت و کشور دچار کشمکش بین قدرت‌ها و سلسله‌های محلی شده بود که بنا به دلایل سیاسی، نظامی و مذهبی هیچ‌گونه توافق و سازگاری با یکدیگر نداشتند. آل‌چوپان، آل‌مظفر، آل‌جلایر، آل‌اینجو، اتابکان و... مرتب در حال جنگ با یکدیگر و خون‌ریزی بودند (مزاوی، ۱۳۶۳: ۱۶). ایران در این هنگام دچار نوعی از تجزیه سیاسی شده بود و قدرت‌های محلی در غیاب یک دولت مرکزی، اگرچه با شرایط موجود نمی‌توانستند به فکر تسلط بر کل ایران باشند، اما می‌کوشیدند در فقدان یک حکومت مرکزی حداقل فرمان‌روایی، تسلط و کنترل بر دیار خود را در دست گیرند.

آن‌گاه که «در پیرامون ایران، ازبکان در شرق و عثمانیان در غرب به‌مثابه دو لانه زنبور به قلمروی ایران چشم دوخته بودند» (صفت گل، ۱۳۸۸: ۳۵). صفویان به صحنه سیاسی ایران وارد شدند. درباره جایگاه و نقش سلسله صفویه در سرنوشت ایران و ایرانیان بسیار سخن گفته شده که همه آنها نشان از اهمیت این دولت و حاکمان آن دارد و این دوره از تاریخ ایران را به یکی از دوره‌های تعیین‌کننده تبدیل می‌کند. شاید مهم‌ترین نکاتی را که محققین به آنها اشاره و تأکید کرده‌اند، نقش‌آفرینی صفویان در استقلال سرزمین ایران و از دید گروهی، تشکیل دولتی ملی و هم‌چنین اعلام تشیع در جایگاه مذهب رسمی ایران برشمرد؛ از این‌رو، چنین گفته‌اند که «در تاریخ ایران پس از اسلام، ظهور سلسله صفویه نقطه عطفی است مهم؛ پس از قرن‌ها فرمان‌روایی بیگانه، ایران دوباره به کشوری قدرت‌مند و مستقل در شرق اسلامی بدل می‌شود؛ به رقابتی نزدیک با امپراتوری عثمانی برمی‌خیزد و داعیه سروری و خلافت عثمانیان را بر ممالک اسلامی رد می‌کند» (سیوری، ۱۳۸۳: ۹).

لمبتون، نیز درباره نقش صفویان در استقلال ایران، ظهور این سلسله را از نقاط عطف تاریخ سیاسی و مذهبی ایران می‌داند و معتقد است در دوره صفویه بود که ایران پس از قرن‌ها به حکومتی واحد و مستقل دست می‌یابد و مذهب تشیع در جایگاه مذهب رسمی نقش‌آفرینی می‌نماید (لمبتون، ۱۳۶۲: ۱۰۹). ادوارد براون، نقش و تأثیرگذاری صفویان را از حیثه ایران و آسیا فراتر دانسته و معتقد است: «ظهور سلسله صفویه در ایران در آغاز قرن شانزدهم میلادی، نه خصوصاً برای مملکت ایران و همسایگان آن، بلکه عموماً برای اروپا

نیز واقعه تاریخی بسیار مهمی محسوب می‌شد» (براون، ۱۳۶۹: ۱۵).

بنابراین، همه تحقیق و پژوهش‌ها و دیدگاه‌های محققان و هم‌چنین واقعیات تاریخی، حکایت از اهمیت و تأثیرگذاری دوره صفویه و سیاست‌گذاری‌های این دوره در سرنوشت گذشته و حال ایران و ایرانیان دارد.

سرسلسله صفویه توانسته بود با توسل به مذهب تشیع و بیداری حس ملیت در ایرانیان، کشوری را که به‌ویژه پس از امیر تیمور گورکانی دچار هرج و مرج و حاکمیت ملوک‌الطوایفی شده بود، از آن وضعیت نجات داده و حکومت مقتدر و با مرکزیتی را پایه‌گذاری کند. شاه اسماعیل با توسل به مذهب تشیع و با اقتدا به نیاکان خود تلاش کرد که این مذهب را تا می‌تواند گسترش دهد. ترویج تشیع و رسمیت‌بخشی به آن موجب شد که ایران از جهتی از دیگر ملل همسایه مسلمان جدا گردیده و دارای هویتی متمایز گردد و این موقعی بود که دولت عثمانی به منتهای درجه قدرت خود رسیده بود و با فتوحات پی‌درپی در حال گسترش قلمرو تحت سیطره خود بود.

ظهور دولت مقتدر صفوی سد و مانع جدی را در راه پیشروی‌های امپراتوری عثمانی و سلطان محمد دوم (فاتح قسطنطنیه) ایجاد می‌کرد. این وضعیت، به هیچ روی برای دولت عثمانی خوشایند نبود؛ زیرا ایران با وحدت ملی و سیاسی و مذهب تشیع به مانعی بزرگ برای امپراتوری عثمانی تبدیل شده بود؛ دولتی که به‌ویژه بعد از انقراض خلافت اسلامی به دست هلاکو خان مغول، ادعای جانشینی پیامبر و خلافت بر جهان اسلام را داشتند. با همین نگاه، امپراتوری عثمانی در واقع ایران را جزئی از جهان اسلام می‌دانست که باید تحت سیطره آن امپراتوری قرار داشته باشد؛ اما در این سو، ایرانی که به مذهب شیعه گرویده بود و رسماً کشور و مهد تشیع شده بود، حاضر نبود اصول خلافت مسلمین را در خاندان عثمانی بپذیرد.

این تقابل به‌ویژه با بدرفتاری و خشونت‌های سلاطین عثمانی با شیعیان داخل امپراتوری تشدید می‌شد و در نتیجه، باعث زنده‌شدن حس ملیت و تلاش در راه زنده‌نگهداشتن و استوارساختن مذهب تشیع گردید و این هر دو برای ایرانیان و سپاهیان شاه اسماعیل - که او را عامل احیاء عظمت و مجد ایران و رسمیت‌بخشی به مذهب تشیع می‌دانستند - کافی بود تا او را از نیرویی جان‌نثار و گوش به فرمانی برخوردار سازد که آماده هر گونه ایثارگری

باشند؛ از این‌رو، اولین رویارویی‌ها آغاز شد و ایرانیان خود را در مقابل غیر و دگری احساس کردند که نه تنها دگرسرزمینی بلکه دگراعتقادی و دینی نیز داشتند. جنگ و نبرد با عثمانیان نیز یعنی؛ جنگ برای محافظت از سرزمین و مذهب و اعتقادشان.

اتحاد و یکپارچگی به دست آمده که غنیمت و سرمایه‌ای ارزشمند بود، با دو محور مذهب تشیع و سرزمین ایران، همه اقوام و نژادهایی را که پیش از این جزیره‌هایی جدا و دارای منافع خاص خود بودند، در کنار هم دارای هدف و منافع مشترک کرده بود. این وضعیت، ظرفیتی را پدید آورده بود که در اولین کارکرد خود، صفویان را در مواجهه با دگرسرزمینی و مذهبی مدد می‌رساند. بیانی، با توصیف این موضوع معتقد است: این اتحاد و یکپارچگی در واقع در پرتو مذهب تشیع ایجاد شد و این اتفاق را باید یکی از کیفیات شگفت آور تاریخ به حساب آورد که چگونه یک عقیده مذهبی توانست عناصر نژادی مختلف را در کنار هم قرار داده و در تجدید حیات ملتی مؤثر باشد (بیانی، ۱۳۷۱: ۳۲). در این بخش پنج عنصر هویت‌بخش عهد صفوی بررسی می‌شود.

اندیشه سیاسی صفویان

استقرار حکومت صفوی با شعار تشیع و استقلال ایران و قدرت گرفتن آنها، در اولین گام این موضوع را به ذهن متبادر می‌کند که صفویان از اساس با چه ابزار و توجیهی توانستند زمام قدرت را در ایران به دست گرفته و برای مدتی طولانی مقتدرانه حکومت کنند. به بیان دیگر، منابع مشروعیت حاکمان صفوی کدام است؟ یا اینکه حاکمان صفوی بر اساس چه اندیشه‌ای حاکمیت خود را بر ایران مسجل کردند و این اندیشه دارای چه اصول و مبانی بوده است؟ مشخص کردن این اصول و مبانی و به کارگیری آنها برای کسب قدرت و حکومت و محافظت از آن، نشانه اندیشه سیاسی حاکم در آن دوره است.

برخلاف دیدگاه‌های گوناگونی که محققین درباره اصول و مبانی یا منابع مشروعیت سلاطین صفوی دارند و در جای خود نیز اهمیت دارد، بین اکثر محققین اجماعی تقریبی وجود دارد که منابع مشروعیت سلاطین صفوی را مرکب می‌دانند. صفویان اگرچه در ابتدا با تکیه و پشتوانه نیروهای صوفی قزلباش به میدان آمدند، به مرور کوشیدند منبع مشروعیت خود را تقویت و تجهیز نمایند و حکومت خود را بر پایه اندیشه‌ای چند بُعدی استوار سازند.

همه پژوهش‌ها به نوعی بر این نکته تأکید دارند که شاهنشاهی صفوی بر یک منبع استوار نبوده؛ بلکه آنچه که توانست دولت صفوی را پا برجا نگه دارد عبارت بود از: الف) مذهب تشیع و ادعای نیابت امام غایب (با طرح ادعای سیادت)؛ ب) مقام معنوی مرشد کامل در طریقت صفوی؛ ج) نظریه سلطنت ایرانی (صفت گل، ۱۳۸۸: ۲۵).

منابعی که صفویان برای دستیابی به اهداف و استقرار قدرت خود به آن متوسل شدند، هر یک به سهم خود از اهمیتی ویژه در حاکمیت آنها برخوردار بوده است و هر یک، بخشی از هدف سیاسی آنها را فرامی‌گرفته است. اشاره گزیده‌وار به این منابع نیز می‌تواند فضای بحث را روشن‌تر نماید.

مذهب تشیع صفویان

راجر سیوری با بیان اینکه اعلام تشیع اثنی‌عشری در جایگاه مذهب رسمی کشور تازه تأسیس صفویه در سال ۹۰۷ ق (۱۵۰۱م)، مهم‌ترین تصمیمی بود که شاه اسماعیل در آن زمان گرفت، معتقد است تشیع اثناعشری در واقع «شالوده یکی از پایه‌های قدرت رهبران صفویه بود». او تشیع اثنی‌عشری را مهم‌ترین عامل در تبلیغات مذهبی و ایدئولوژی سیاسی صفویه می‌داند و با این نگاه که صفویه با توسل به مذهب تشیع، خود را مدعی نیابت از طرف امام دوازدهم مهدی (عج) می‌دانستند، مهم‌ترین پایه حکومت خود را تثبیت کردند (سیوری، ۱۳۸۳: ۲۶). صفویان برای تحکیم روزافزون این عقیده، اهمیت و اولویت خاصی برای انتساب به خاندان اهل‌بیت قائل بودند؛ از این‌رو، تلاش کردند از طریق امام هفتم نسبت خود را به اهل‌بیت پیامبر ﷺ برسانند. سیوری در جای دیگر بیان می‌کند که توسل به مذهب تشیع و اعلام رسمی آن از سوی صفویان، در واقع توان یک ایدئولوژی پویا را در خدمت صفویان قرار می‌داد که از آن طریق می‌توانستند بر انبوه مشکلات غلبه کرده و بحران‌های بعدی را پشت سر گذارند (همان: ۲۸).

با بررسی وضعیت شیعیان قبل از به قدرت رسیدن صفویان، اگر بتوانیم انتخاب مذهب تشیع از سوی صفویان را مصداقی از تشیع سیاسی و نه اعتقادی به حساب آوریم؛ همان‌گونه که رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۸) می‌گوید، صفویان در این انتخاب از نهایت زیرکی و درایت و هم‌چنین جسارت برخوردار بوده‌اند.

بیان سیوری در این باره تأمل برانگیز است. او می‌گوید: «تردید نباید کرد که صفویان درست همان‌طور که از تصوف مرسوم برای کسب قدرت بهره برده بودند، از تشیع اثناعشری هم برای حفظ آن استفاده کردند؛ به بیان دیگر، آنان از هر دو بهره‌برداری سیاسی کردند» (سیوری، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸).

از این رو، در آثار اکثر محققین این دوره، یکی از انگیزه‌های اصلی صفویان انگیزه‌ای ملی و سرزمینی بوده است تا با تغییر موقعیت کشور عثمانی در نگاه ایرانیان، از کشوری تا دندان مسلح و مدعی خلافت اسلامی به دیگر سرزمینی و مذهبی بتوانند کشور ایران را از طمع‌ورزی‌های دولت عثمانی، نجات بخشند. شعار «حب الوطن من الأیمان» که صفویان با تمسک به مذهب تشیع آن را بازتولید کردند، زمینه استفاده از ظرفیت و نیروی ایمانی و مذهبی را برای مجاهدت و ایثارگری توده‌ها برای احیا و اقتدار سرزمین ایران فراهم می‌کرد و مجاهد در این راه را در قالب مجاهد راه دین و مذهب به تصویر می‌کشید و نقش سرزمین در احیا و برقراری مذهب تشیع را برجسته می‌نمود.

تشیع در آن مقطع، از سوی اقتدارهای سیاسی در نهایت فشار و سخت‌گیری قرار داشت. شیعیان از طرف قدرت‌های سیاسی - که تنها مذهب تسنن را مذهب رسمی می‌دانستند - در نهایت آزار و اذیت قرار داشتند. هر روز بر مشکلات بخش‌های نابرخوردار جامعه با پرداخت مالیات‌های سنگین اضافه می‌شد و جامعه به دو بخش دارا و ندار تقسیم شده بود. تشیع، برابری و برادری را تبلیغ می‌کرد؛ شعارهایی که می‌توانست توده‌های تحت ستم را جذب کند. «بنابراین رهبران تشیع با دهقانان، پیشه‌وران و خرده‌مالکان دارای دشمن مشترکی بودند» (نوبدی، ۱۳۸۶: ۳۶)؛ حرکتی مانند حرکتی که صفویان آغاز کردند، در چنین وضعیتی پیش‌بینی‌پذیر می‌نمود.

سرزمین ایران در عهد صفویان

نگاه به شرایط ایران در مقطع زمانی که صفویان عزم به دست‌گیری قدرت را نمودند؛ به‌ویژه نگاهی به وضعیت و شرایط همسایه غربی ایران (دولت عثمانی) به خوبی روشن می‌کند که صفویان در آن عهد، توانستند تأثیری ماندگار در پایداری و استمرار قلمرو و فرهنگ ایران داشته باشند.

اعلام مذهب تشیع باعث ایجاد مرز عقیدتی و ایمانی بین ایران و عثمانی شد. دفاع از سرزمین در برابر زیاده‌خواهی عثمانی‌ها، نه جنگ در برابر خلافت اسلامی و نه تنها جنگ سرزمینی، بلکه جنگ و دفاع از سرزمین ایران شیعه بود که با عثمانی در قلمرو و سرزمین و در اعتقاد و مذهب تباین داشت. این نگاه برای ایران و سرزمین آن نجات‌دهنده بود و آن‌طور که سیوری معتقد است «به دولت صفوی، هویت ارضی و سیاسی داد» (سیوری، ۱۳۸۹: ۲۹) و والتر هینتس نیز در این باره دیدگاهی به همین مضمون دارد (هینتس، ۱۳۷۷: ۲). نتیجه اینکه، دیدگاه شیعه که خلافت و امامت را امری منصوص و الهی می‌دانست و به فرزندان علی علیه السلام تعلق داشت و اینکه هیچ نظامی بدون ارتباط با «اهل‌بیت» مشروعیت ندارد، باعث می‌شد شیعیان در ایران خود را از نظام خلیفگی عثمانی متمایز بدانند و به دنبال نظام سیاسی باشند که حق اهل‌بیت را به رسمیت بشمارد و این یعنی؛ شکل‌گیری هویت ملی و سیاسی متمایز در برابر عثمانی که از دید آنان مانند غاصبین خلافت صدر اسلام بودند.

تصوف صفویان

یکی از منابع مشروعیت صفویان، تصوف است که آن را چنین معنا کرده‌اند: «تصوف، روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال» (سجادی، ۱۳۷۲: ۷). عبدالحسین زرین کوب درباره تصوف در وجه اجتماعی معتقد است: مؤثرترین و پایدارترین حرکت و تأثیر اجتماعی تصوف در ایران که می‌شود آن را نهضتی اجتماعی دانست، دعوت صفویان بود که به شکل‌گیری دولت و حکومت ملی و شیعی انجامید (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۴۹).

از نظر دور نیفتد که در حرکت صفویان، رابطه پیروان تصوف با مرشد و رهبران خود، رابطه مراد و مریدی بوده است. با همین نگاه، اعقاب شاه اسماعیل توانستند از نیروهای قزلباش مردانی جنگجو بسازند که سرسپردگی خاصی به مرشد خود داشتند و شاه اسماعیل با استفاده از همین ظرفیت توانست دست‌کم در آغاز امر اهداف خود را پیش ببرد. از این‌رو، گفته شده است که «با توجه به خاستگاه طریقتی صوفیان، نقش آنان به‌عنوان

مرشد برای مریدان طریقت صفوی، واجد اهمیت بود. بر مبنای همین نقش بود که صفویان توانستند قدرت سیاسی را با یاری همین هواداران پرشور به دست آورند» (صفت گل، ۱۳۸۸: ۲۷).

نهیضت و جنبشی که در ظاهر در پرتو تصوف ایجاد شد و این همه تأثیرات گسترده و ماندگار به جا گذاشت را شاید نتوان مطابق با اصول و مبانی اعتقادی تصوف توجیه نمود؛ چراکه اکثر محققین اصول و مبانی اعتقادی صوفیه را دارای ظرفیت و مؤلفه‌ای نمی‌دانند که بتواند منجر به ظهور و بروز نهضتی آن هم به این گستردگی شود.

اکثر محققین معتقدند تصوف واقعی چون به دنبال مکاشفه و شهود معنوی بود و از انسان چیزی را طلب می‌کرد که حالت ایستا داشت، نمی‌توانست به ایجاد یک نهضت منجر شود (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۱۶).

نهیضت صفویه را نمی‌شود ناشی از اعتقادات صوفیانه تنها به حساب آورد و بسیاری از محققین به این نکته اشاره دارند که آن زمان که شیخ صفی، خانقاه خود را در اردبیل برپا کرد، هرگز در فکر ایجاد نهضت و جنبش سیاسی نبوده است؛ اما با توجه به پذیرش مذهب تشیع از سوی خاندان شیخ صفی، می‌توان حرکت و نهضت صفویان را ناشی از آموزه‌های تشیع دانست که آنها توانستند در کنار آن از رابطه مرید و مرادی که در بین هواداران خود نیز داشتند، در راه نهضت خود حداکثر بهره‌برداری را بنمایند.

رسول جعفریان از اساس یکی از عوامل تمایل صوفیان به مذهب تشیع و آموزه‌های آن را همین امر می‌داند که صفویان از زمانی که به فکر مبارزه سیاسی افتادند، این توجه را پیدا کردند که با تصوفی که مبانی آن بر دوری از حوادث دنیا استوار شده است، نمی‌توان پا در مسیر مبارزه گذاشت و نمی‌توان آن را الگوی مبارزه قرار داد؛ «چون این مرام به منظور عزلت و گوشه‌نشینی به وجود آمده بود و اینک وقت آن رسیده بود تا اعتقادی به صحنه آید که بتواند با قدرت سیاسی دنیوی نیز ارتباط داشته باشد؛ بدین جهت تشیع، جای محکمی در کنار تصوف پیدا کرد» (جعفریان، ۱۳۷۰: ۷۶). با باز شدن این مسیر؛ البته صفویان می‌توانستند ظرفیت ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی مذهب تشیع را در حرکت و شور صوفیان قزلباش در مسیر مبارزه سیاسی خود به بهترین شکل به کار بگیرند.

نظام سلطانی صفویان

مؤلفه دیگری که در کنار تشیع و تصوف مشروعیت‌بخش صفویان بوده و به اندیشه سیاسی ایران در این دوره شکل می‌داده، عبارت است از: نظام سلطانی یا اندیشه ایران‌شهری که شاه آرمانی در آن محوریت دارد. شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی است و چنین شاهی، عین شریعت است. توأمان بودن دیانت و سیاست که در همه سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی ایران بر آن تأکید شده، یکی از اساسی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایران‌شهری است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

آنچه در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، شاه آرمانی را از دیگران متمایز می‌کند «فرّ ایزدی» است. شاه آرمانی در این اندیشه، فرّ ایزدی دارد و وجود او باعث دگرگون‌شدن بنیادین می‌شود و خوبی جای بدی را می‌گیرد.

آنچه از این پس مهم است، تلفیق این عناصر چندگانه مشروعیت‌بخش صفویان است. اگرچه صفویان توانسته بودند با ریختن تصوف در قالب و ظرف تشیع، مشکل خود را با انزوای طلبی و دنیاگریزی تصوف حل کنند، یکی از چالش‌های اساسی آنان نیز تکیه بر نظام سلطانی بر گرفته از اندیشه ایران‌شهری بود که این نظام بدان گونه که در اندیشه ایران‌شهری تعریف می‌شد، نمی‌توانست با مبانی مذهب تشیع تطبیق یابد؛ در حالی که تشیع، اصلی‌ترین پشتوانه نهضت صفویان بود و بعد از آن، رسمیت‌بخشیدن به این مذهب، ضرورت سازگاری این مؤلفه‌ها را اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. تعارض اصلی بین اندیشه ایران‌شهری و مذهب تشیع از آنجا ناشی می‌شد که در اندیشه ایران‌شهری، شاه آرمانی محوریت داشت و همه چیز حول محور شاه می‌چرخید؛ اما در مذهب تشیع، این نگاه به شاه یا حاکم توجیه‌پذیر نبود.

آنچه در مذهب تشیع محوریت دارد، اجرای احکام شریعت تحت هدایت و راهنمایی امام دارای عصمت است و صفویه، نمی‌توانست هیچ‌گونه نسبتی با این جایگاه داشته باشد؛ البته این مشکل فقط به صفویه محدود نمی‌شد.

«اندیشه سیاسی شیعه تمام الگوهای حکومتی را، از آن جهت که فاقد عنصر عصمت و امامت هستند، ناقص و غیرشرعی می‌شمرد و در نتیجه، بسیاری از شیعیان، خود را از

شرکت در دولت کنار کشیده بودند» (کلیفورد ادموند، ۱۳۴۹: ۲۱). از این رو، صفویه به روایتی رو به شجره‌سازی می‌آورد تا بتواند این فاصله را به گونه‌ای ترمیم نماید. هر چند که صفویان می‌دانستند با وجود مرجعیت شیعه، این مسیر نمی‌تواند اهداف آنها را پوشش داده و موجب آسودگی خیال آنان گردد.

از طرفی نیز «علمای شیعه از اینکه به برکت دولت صفوی، تشیع از حالت «تقیه» خارج شده و به این حد از رشد رسیده بود، بسیار خرسند بودند. این خرسندی، به معنای فراموش کردن حکومت آرمانی معصوم و یا نایب او نبود؛ بلکه همواره بر ترسیم نمونه ایده‌آل، غصبی بودن حکومت و لزوم رعایت شرایطی بسیار سخت از سوی حاکمان تأکید می‌کردند» (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

این گونه بود که «در سلطنت صفوی، مجتهدین به‌طور کلی از وضع خود راضی بودند؛ زیرا اگرچه پادشاهان، حق آنان را در عمل و در جایگاه نواب عام امام غایب غصب کرده بودند، اما آنان در دولت شیعی صفوی، به رغم غصب این حق، از قدرتی بهره‌مند بودند که در یک حکومت سنی، هرگز به آن دست نمی‌یافتند» (سیوری، ۱۳۷۲: ۹۰-۹۱).

شیعی بودن دولت صفوی شرایطی را ایجاد می‌کرد که مجبور بودند به حضور خود در این جایگاه مشروعیت دهند و برای این مشروعیت به مرجعیت نیازمند بودند؛ از این رو، گفته شده است که «در این عصر، دو نیروی عمده نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت و رهبری دینی به‌طور مقارن گسترش یافته‌اند. این دو نیرو، تعارض‌های جدی با یکدیگر داشتند؛ اما به دلایل مختلف، از جمله داشتن دشمنان مشترک و نیاز شدیدی که نهاد سلطنت به کسب مشروعیت دینی و نهاد مرجعیت به گسترش قلمرو مذهبی و حمایت از شیعیان داشت، با یکدیگر همکاری‌هایی داشتند» (لک‌زایی، ۱۳۸۵: ۲۰).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، اکثر صاحب‌نظران و محققینی که درباره دوره صفویه به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند و با تکیه بر همه آثار به جا مانده می‌شود به این درک، استنباط و جمع‌بندی رسید که مشروعیت صفویان و اندیشه سیاسی این دوره بر سه عنصر یا سه محور، «تشیع، تصوف و اندیشه ایران‌شهری» مبتنی بوده است.

بررسی هر یک از این عناصر کارکرد تعیین‌کننده آنها را در زنده و برپانگهداشتن ایران و حفاظت از سرزمین و مرزهای ایران و استقلال و تمامیت ارضی آن به خوبی نشان می‌دهد.

رسمیت مذهب تشیع در ایران و اعلام آن از سوی صفویان، ایران را وارد مرحله جدیدی از حیات سرزمینی کرد که در آن، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست؛ به این دلیل که ایران از این پس، با تشیع شناخته می‌شد؛ تشیعی که وجه ممیزه آن، از همه همسایگان مسلمان خود به‌ویژه همسایه غربی یعنی عثمانی مدعی رهبری جهان اسلام بود. این نکته‌ای تعیین‌کننده در هویت سرزمینی ایران بود. از این پس، مرز ایران با عثمانی دیگر هیچ وجه مشترکی نداشت؛ اگر پیش از این، هر دو مرزهای خلافت اسلامی بود و قلمرو مشترک داشت، بعد از این، قلمرو مشترک وجود نداشت و «حُبُّ الوطن من الایمان» در قالب آموزه‌های تشیع برای حفظ مرزهای ایران، یعنی مرزهای سرزمین تشیع به‌طور خاص برجسته شد و محوریت پیدا کرد. مرزهای سرزمینی ایران، مرزهایی بود که اسلام حقیقی و اسلام اهل تشیع را از مرزهای اسلام غاصب خلافت متمایز می‌ساخت و این جدایی و تمایز، امری بدیهی و منطقی حتی در دید خود عثمانی‌ها بود؛ اگرچه پذیرش آن بر ایشان بسیار سخت می‌نمود.

این تمایز آشکار یعنی شکل‌گیری دگر سرزمینی و مذهبی باعث می‌شد که ایرانیان تشنه و مشتاق مذهب شیعه - که مدت‌های طولانی و نسل‌اندرونسل در آزار و شکنجه از طرف نظام خلافت بودند و یا در مبارزه و زمانی را در تقیه بودند - اکنون برای دفاع از سرزمین خود در برابر عثمانی‌ها - که در وضعیت جدید آنها را به‌لحاظ سرزمینی و به‌لحاظ مذهبی دگرخود می‌دیدند از هیچ جهد و تلاش و جان‌فشانی دریغ نکنند و این اتفاقی بود که تضمین‌کننده هویت ارضی و استقلال سرزمینی ایران بود و دفاع از سرزمین هم فریضه‌ای دینی بود و هم رسالتی ملی؛ اما تصوف نیز با توجه به نگاهی که صوفیان قزلباش به مراد و مرشد خود یعنی صفویان (دست‌کم در آغاز امر) داشتند و در این راه، از هر گونه ایثارگری و بذل جان دریغ نمی‌کردند، به کوچک‌ترین اشاره، هزاران نفر از آنان آماده نبرد با دشمن می‌شدند و حاضر بودند حتی بدون سلاح برای تأمین رضایت مرشدشان با مجهزترین دشمنان تا آخرین قطره خون بجنگند، می‌توانست در جهت اهداف سیاسی

صفویان در حفظ استقلال سرزمین ایران و دفاع از این سرزمین نقشی تعیین کننده داشته باشد و این همه شور و عشق و از جان گذشتگی، تضمینی برای دفاع از هویت ارضی و سیاسی ایران بود.

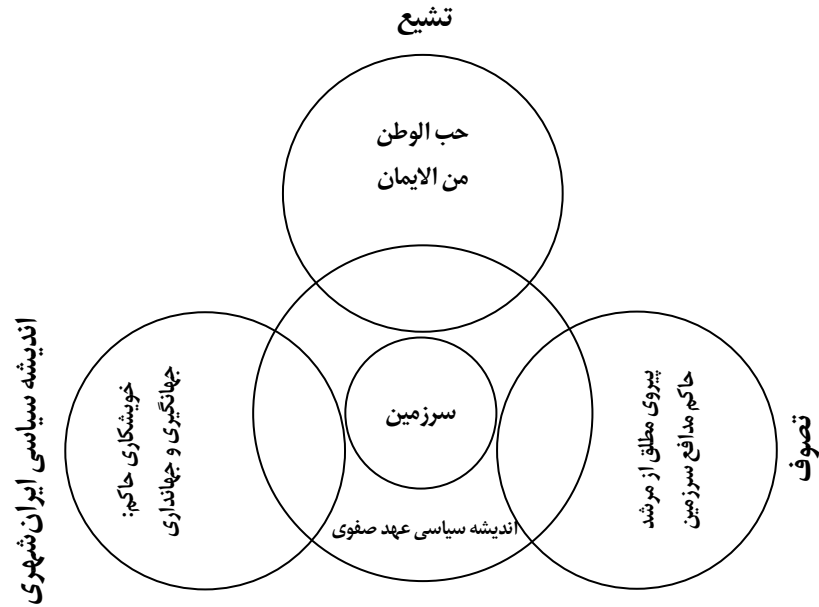
اندیشه ایران‌شهری که صفویان نیز نظام سلطنت خود را از آن الگو گرفتند، در رأس آن حاکم دارای فره ایزدی قرار داشت؛ یعنی اینکه «مهم‌ترین عنصر تشکیل دهنده واحد سیاسی، نهاد شاهی بود» (رجایی، ۱۳۷۳: ۳۰).

فرهنگ رجایی، این رویکرد را نسبت به حاکم در اندیشه سیاسی ایران‌شهر ناشی از نگاه یکتاپرستی ایرانیان می‌داند و می‌گوید: «پیامدی که آیین یکتاپرستی برای اندیشه سیاسی ایرانیان داشت، تأثیری بود که بر مقام و شأن شاه گذارد. اگر یک خدای واحد، دایره وجود را نظم می‌دهد، پس در عرصه سیاست و زمین هم به یک حاکم بیشتر نیاز نیست؛ البته همان‌طور که خواهیم دید، این حاکم می‌بایست دارای ویژگی‌های خاص باشد و هر کس را نمی‌توان شایسته پذیرفتن مقام و منزلت شاهی دانست» (همو، ۱۳۷۲: ۶۰).

در هر صورت مطابق با اندیشه سیاسی ایران‌شهری، برای هر فرد یا هر قشری از جامعه یک نوع خویش‌کاری وجود دارد که باید مطابق با آن عمل شود. بر اساس این اندیشه «ذی‌فنون‌بودن و کارها را دست‌کم گرفتن در واقع، نوعی ناشکری، نمودن و مصداق نفرین خدایان است» (همان: ۶۲). بر اساس همین اندیشه، خویش‌کاری حاکمان از یک سو جهان‌گیری و از سوی دیگر، جهان‌داری بود (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۹). مطابق اندیشه سیاسی ایران‌شهری که صفویان آن را بخشی از مشروعیت و بُعدی از اندیشه سیاسی خود می‌دانستند، بزرگ‌ترین وظیفه خود را نیز حفاظت از ملک و مملکت و سرزمین ایران اعلام می‌کردند.

این‌گونه بود که این عنصر از اندیشه سیاسی عصر صفوی نیز در جهت حفاظت از استقلال و تمامیت ارضی و هویت سرزمینی ایرانیان قرار داشت و حاکم برای اینکه دچار غضب و قهر خداوند نشود، باید به خویش‌کاری و کار ویژه خود عمل می‌کرد و این یعنی؛ تضمین امنیت سرزمین و مرزهای ایران در برابر دشمنان.

همه مؤلفه‌ها یا عناصر اندیشه سیاسی عهد صفوی را می‌شود از جهت سرزمینی دارای کارکرد مشخص دانست که هر یک با دیدگاه و رویکردی خاص، هویت سرزمینی و تمامیت ارضی ایران را در بردارد.



انگاره ۱: نمودار سرزمین و اندیشه سیاسی صفویان

صفویان با بازتولید دو مؤلفه از اندیشه سیاسی خود؛ یعنی تصوف و نظام سلطانی در اصلی ترین مؤلفه یعنی تشیع، توانستند سازگاری و هماهنگی خاصی به این مؤلفه‌ها بخشیده و در جهت مشروعیت اجتماعی خود و برقراری «دولت - ملت» متمایز گام برداشته و در ایجاد یک هویت مستقل و متمایز و تضمین استقلال سیاسی و سرزمینی ایران در عصر خود بیشترین نقش را ایفا نمایند.

کتاب‌نامه

۱. افروغ، عماد (۱۳۷۷)، فضا و جامعه: فضا و نابرابری اجتماعی «ارائه الگویی برای جدایی‌گزینی فضایی و پیامدهای آن»، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت معلم.
۲. _____ (۱۳۷۸)، هویت ایرانی و حقوق فرهنگی، تهران: سوره مهر.
۳. براون، ادوارد (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، ترجمه: بهرام مقدادی، تهران: انتشارات مروارید.
۴. بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۴)، درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.
۵. بهزادفر، مصطفی (۱۳۸۶)، هویت شهر (نگاهی به شهر تهران)، تهران: مؤسسه نشر شهر.
۶. بیانی، شیرین (۱۳۷۱)، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، تهران: مرکز نشر.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران: فرهنگ گفتمان.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۶۹)، تاریخ تشیع در ایران، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۰)، دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انتشارات انصاریان.
۱۰. جنکینز، ریچارد (۱۳۹۱)، هویت اجتماعی، ترجمه: تورج یاراحمدی، تهران: پردیس دانش.
۱۱. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: نشر قومس.
۱۲. _____، معرکه جهانی‌بینی‌ها در خردورزی و هویت سیاسی ما ایرانیان، تهران: انتشارات احیاء کتاب.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷)، تاریخ مردم ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت.
۱۵. سیوری، راجر (۱۳۶۳)، ایران عصر صفوی، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
۱۶. _____ (۱۳۸۰)، در باب صفویان، ترجمه: رمضانعلی روح‌اللهی، تهران: نشر مرکز.

۱۷. طباطبایی فر، سیدمحسن (۱۳۸۴)، نظام سلطانی، تهران: نشر نی.
۱۸. طباطبایی، جواد (۱۳۷۵)، خواجه نظام الملک، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۹. کلیفورد ادموند، بارسوئ (۱۳۴۹)، سلسله‌های اسلامی، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۰. گل محمدی، احمد (۱۳۸۱)، جهانی‌شدن، فرهنگ و هویت، تهران: نشر نی.
۲۱. لک زایی، نجف (۱۳۸۵)، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۲. لمبتون، آن.کی.اس (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. لینچ، کوین (۱۳۷۵)، تئوری شکل خوب، ترجمه: سیدحسین بحرینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۶)، دموکراسی و هویت ایرانی، تهران: انتشارات کویر.
۲۵. مزای، میشل (۱۳۶۳)، پیدایش دولت صفوی، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
۲۶. معین، محمد (۱۳۸۰)، فرهنگ فارسی (یک جلدی)، تهران: نشر سرایش.
۲۷. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱)، «تجلی وجدان تاریخی در بوم: هایدگر و سرچشمه‌های تاریخی - مکانی هویت»، فصلنامه مطالعات ملی، سال چهارم، ش ۱۴.
۲۸. نویدی، داریوش (۱۳۸۶)، تغییرات اجتماعی - اقتصادی در ایران عصر صفوی، ترجمه: هاشم آقاجری، تهران: نشر نی.
۲۹. هریستون، هال (۱۳۷۵)، «حیث التفاتی و جهات: بخش نخست وجود و زمان»، ترجمه: بهزاد برکت، ارغنون، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲.
۳۰. هینتس، والتر (۱۳۷۷)، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قوینلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه: کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی.
31. Crang, Mike & Nigel, Thrift (2000), *Thinking space*, New York: Routledge press.
32. Logan, J. & Moltoch, H. (1987), *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*, University of California press.
33. Relph, E. (1976), *Place and Placenessness*, London: pion.

واکاوی الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی اسلامی در ایران

سیده‌مهدی اعتمادی فرد*

طیبه صدوقی نیا**

چکیده

ساختار درونی علوم اجتماعی، زمینه‌ها و لوازم اجتماعی که در آن امکان بروز یافتند، از مسائلی است که در دهه‌های اخیر توجه بسیاری را متوجه خود کرده است. در این میان، برخی با توجه به تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی که علوم اجتماعی در سیر تحول خود در داخل و در قیاس با سایر جوامع داشته، به نحوی طرح مسئله کردند که جریان اصلی را متوجه ملزومات شکل‌گیری و رشد جامعه‌شناسی در ایران کنند. دو الگویی که در مقاله حاضر مورد توجه قرار گرفته؛ یکی، رویکرد قایل به امتناع نظریه جامعه‌شناختی است که در برخی محافل علمی مورد توجه قرار گرفته و دیگری، الگوی علوم اجتماعی اسلامی است. به نظر می‌رسد، این دو الگو نیازمند بحث و بررسی است، اما تا به حال مواجهه با آنها عمدتاً رد یا انکار بوده است. هرگونه بسط یا گشایش تئوریک در حوزه جامعه‌شناسی نیازمند دقت بخشیدن به دعوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی اسلامی است. در این تحقیق با استفاده از تکنیک مصاحبه نیمه‌ساخت یافته و روش اسنادی، ابتدا اصول این نظریه و همچنین دلایل و مستندات ارائه‌شده برای آن بررسی شده و وضعیت امتناع نظریه جامعه‌شناسی در مقایسه با علوم اجتماعی اسلامی با توجه به انگیزه‌ها و دلایل مدافعان و منتقدان واکاوی شده است. نتایج حاکی از آن است که صحبت از وضعیت امتناع به‌مثابه آسیب علوم اجتماعی در ایران، به‌معنای حکم قطعی و صادرشده مرگ علوم اجتماعی و یا از بین رفتن هرگونه امکان اندیشه جامعه‌شناختی نیست، بلکه به‌معنای مشخصی به‌کاربرده شده است. همچنین بررسی مباحث مربوط به علوم اجتماعی اسلامی نشان می‌دهد، علاوه بر عدم ارائه جزئیات لازم، ملزومات و اقتضات علم مورد توجه قرار نگرفته است.

کلیدواژه‌ها

آسیب‌شناسی نظری، امتناع اندیشه جامعه‌شناختی، علوم اجتماعی اسلامی، نظریه‌پردازی، نظریه جامعه‌شناختی.

مقدمه و بیان مسئله

از جمله اصول شناختی جامعه‌شناسی که دارای لوازم روش‌شناختی مهمی است، بازاندیشانه‌بودن و ابتدای این‌گونه شناخت بر وضعیت اجتماعی است. در مقایسه با سایر شناخت‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی فهمی زمینه‌مند است که در پی توصیف و تبیین وضعیت‌های بغرنج اجتماعی در شرایط مدرن برمی‌آید. بسیاری از تلاش‌های آکادمیک در قالب‌های مختلف در این زمینه، نشان‌دهنده چنین تلاشی است.^۱ با این حال هنوز فاصله قابل توجهی تا اعتبار و اتقان چنین شناخت‌هایی به منظور زمینه‌مند کردن الگوهای جامعه‌شناختی ایرانی مبتنی بر مطالعات تاریخی - تجربی داریم (توفیق، ۱۳۹۰: ۴).

آنچه شناخت جامعه‌شناختی را از تلاش‌ها برای بومی‌سازی یا زمینه‌مند کردن آن متمایز می‌کند، اولویت و اهمیتی است که برای شناخت وضعیت‌های اجتماعی معاصر فارغ از ارزش‌ها و هنجارهای تجویزی است که خود از دل اقتضات میدانی و زمینه‌ای ضرورت یافته‌اند. به عبارت دیگر، هدف از الگوهای جامعه‌شناختی در ساحت علوم اجتماعی معاصر، آن حوزه‌ای از مطالعات اجتماعی نیست که در مقام داور و مشاور سیاست‌گذاری اجتماعی ایفای نقش می‌کند؛ و بر اساس فهمی از «وضعیت مطلوب» و با رویکرد «مهندسی اجتماعی» به آسیب‌شناسی وضع موجود می‌پردازد (همان: ۴)؛ چراکه چنین دانشی همچون رشته‌های بالینی از جمله علوم پزشکی بیشتر به فن شباهت دارد تا علم. از این‌رو، الگوهای شناخت اجتماعی مدرن در قالب‌های جامعه‌شناسی گرچه دارای اقتضات مهندسی اجتماعی است اما برخلاف آنها تمایزی منطقی میان دانش وجودی و دانش هنجاری (یعنی شناخت آنچه هست و شناخت آنچه باید باشد) فرض می‌شود تا بتواند به اقتضات زمینه‌ای و عملی خود نیز بهتر دست یابد (ویر، ۱۳۹۰: ۸۸).

ممکن است این اشکال در بدو امر به ذهن متبادر شود که الگوی نظری جامعه‌شناختی

۱. همایش‌های متعددی در این زمینه برگزار شده که برخی از آنها عبارتند از: وضعیت علوم اجتماعی در آموزش و پرورش (۱۳۶۷)؛ جامعه‌شناسی و توسعه (۱۳۷۰)؛ وضعیت آموزش علوم اجتماعی در ایران (۱۳۷۷)؛ مسائل علوم اجتماعی ایران (۱۳۸۵)؛ علم بومی علم جهانی؛ امکان یا امتناع (۱۳۸۶)؛ کنکاش‌های نظری و مفهومی درباره جامعه ایران (۱۳۸۷)؛ علوم اجتماعی در ایران؛ دستاوردها و چالش‌ها (۱۳۸۹)؛ تفکر اجتماعی و جامعه‌شناسی در خاورمیانه معاصر (۱۳۹۰)؛ هشت دهه علوم اجتماعی (۱۳۹۴).

اگر به نتیجه مفیدی جهت بهبود شرایط اجتماعی نینجامد، نوعی فرار از مسئله و گيرافتادن در برج عاج الگوهای ذهنی است. در مقابل، گولدنر که از جمله منتقدین رویکردهای تقلیل‌گرایانه جامعه‌شناختی است نیز معتقد است بدون نظریه‌های آگاهی‌بخش نسبت به وضعیت وجودی، امکان ندارد فردی قادر باشد مسائل را آن‌گونه که هست، درک کند؛ چه رسد به اینکه در پی بهبود یا تغییر شرایط باشد. در واقع، افرادی که گمان می‌کنند می‌توانند کار تحولات جامعه را از نظریات مربوط به آن جدا کنند، بدون نظریه عمل نمی‌کنند، اما عملکرد ادعایی‌شان قابل بررسی علمی یا بازناندیشی روش‌مند نیست و امکان تصحیح یا جبران از آن سلب خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر در پی استفاده از یک نظریه نباشند، در آن صورت ناآگاهانه تحت تاثیر نظریه‌ای قرار می‌گیرند که آن‌ها را به دنبال خود می‌کشد. در واقع، چون قادر به درک نظریه‌های خود نیستند، تسلیم نوعی حالت بیگانگی شده‌اند که خود علیه آن قیام کرده‌اند (گولدنر، ۱۳۶۸: ۲۲ و ۲۳).

بر اساس آنچه ذکر شد، هرگونه مواجهه با وضعیت اجتماعی در شرایط معاصر ایران که دارای پیچیدگی‌های خاص خود نیز هست، لاجرم سرشار از رویکردهای نظری است که می‌تواند به نحو آگاهانه‌ای مورد بازناندیشی و اصلاح قرار گیرد یا ناآگاهانه طرد شده و امکان اصلاح آن از دست برود. آنچه اهمیت دارد، ضرورت بازناندیشی در شناخت نظری جامعه‌شناسانه معاصر در ایران و رویکردهایی است که گروه‌های مختلف برای نقد یا اصلاح آن اتخاذ کرده‌اند. پرسش اصلی در مقاله حاضر به چیستی الگوهای مختلف بازناندیشی در ارتباط با ظرفیت‌ها و موانع شناخت نظری جامعه‌شناسی و لوازم آن مربوط است. بدون توجه به چنین مسأله‌ای، امکان نقد یا اصلاح وضعیت‌های اجتماعی نیز دشوارتر می‌شود. مسأله اصلی در مقاله حاضر، معطوف به چیستی و چگونگی چنین بازناندیشی‌هایی است. خودآگاهی‌های ما نسبت به وضعیت‌های اجتماعی پیش‌رو، منوط به چنین بازناندیشی‌های صورت گرفته در باب الگوهای نظری جامعه‌شناختی در ایران است. موضوع مطالعه در مقاله حاضر به صورت درجه دوم الگوهای نقادانه در این زمینه است. به منظور پاسخ‌گویی به مسأله اساسی تحقیق، به بررسی دو رویکرد اصلی در این زمینه پرداخته می‌شود که هر یک مبتنی بر اصول و انگیزه‌هایی است و مدافعان خاصی نیز دارد:

دسته نخست، قائلین به امتناع چنین اندیشه‌ای در ایران - علی‌رغم اهمیت و ضرورت

آن - است. ایشان، باور دارند تاکنون الگوهای نظری جامعه‌شناختی به منظور تبیین وضعیت کنونی ایران عمدتاً نتوانسته‌اند در عین تاریخی بودن و لحاظ لوازم انسانی که لازمه علوم اجتماعی است، تاثیر متغیرهای اصلی و چگونگی روابط بین آنها را روشن کنند. از این منظر، جامعه‌شناسان کمتر قادر بوده‌اند به‌طور تبیینی و تحلیلی به بررسی مسائل اجتماعی پردازند و دانشی متناسب با موقعیت تاریخی و اجتماعی خود داشته باشند. بر اساس چنین رویکردی، ما در وضعیتی دوگانه قرار داریم؛ از سویی یک گرایش نظری در علوم اجتماعی ایران وجود دارد که دائماً با ترجمه‌های جدید، این نظر را به وجود آورده که این عمل راهی است برای برون‌رفت از این وضعیت؛ از سوی دیگر، علوم اجتماعی ما به شدت درگیر نوعی پوزیتیویسم عامیانه و گسترده‌ای شده که تاکنون راهی به واقعیت باز نکرده است.

دسته دوم، کسانی هستند که براساس خاستگاه‌های متعلق به علوم اسلامی تلاش می‌کنند تا زمینه‌ای برای گشودن طریقی بر چنین زمینه‌مند کردنی بیابند و شناختی معتبر از وضعیت کنونی اجتماع ایرانی ارائه دهند. از جمله اهدافی که این دسته دنبال می‌کنند، نقادی سایر خودآگاهی‌های متأثر از الگوهای نظری جامعه‌شناختی و ضرورت دست‌یابی به شناختی مُلهم از علوم اسلامی است.

روش پژوهش

با توجه به دو رویکرد اصلی مورد توجه در مقاله حاضر، ابتدا به بحث از الگوی نقادانه امتناع نظریه جامعه‌شناختی با تاکید بر مهم‌ترین دعاوی، دلایل و مستندات آن پرداخته می‌شود. برای این منظور، آرای سیدجواد طباطبایی به‌عنوان شاخص‌ترین چهره این جریان مورد واکاوی و تحلیل قرار گرفته است. اهمیت نگرش انتقادی سیدجواد طباطبایی در باب نظریه جامعه‌شناختی از آنجا روشن می‌شود که جلسات و مباحث متعددی درباره نظرات او توسط انجمن‌های جامعه‌شناسی و محققان در این حوزه برگزار می‌شود. همین امر موجب شده تا نقدهای فراوانی به ایده‌های انتقادی او نیز رواج یابد. در این مقاله، مهم‌ترین نقدهای مرتبط با پرسش اصلی مقاله مورد توجه و تامل قرار گرفته است. از سوی دیگر، در بحث از آرای معطوف به اسلامی‌سازی علوم اجتماعی عمدتاً آرای مربوط به محققان و متفکران

در این حوزه با تاکید بر مباحث کلیدی که در سال‌های اخیر رواج یافته، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

داده‌های مربوط به بحث امتناع نظریه جامعه‌شناختی از طریق روش اسنادی - کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. با توجه به مباحث انتقادی که الگوی امتناع اندیشه جامعه‌شناختی برانگیخت، مهم‌ترین نقدها به این رویکرد نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، ابتدا ادله مربوط به الگوی امتناع با توجه به اسناد موجود اعم از: کتاب، مقاله و اسناد با روش تحلیل ثانویه ارزیابی می‌گردد. سپس ادله منتقدین این رویکرد در میان جامعه‌شناسان نیز با توجه به تحلیل سخنرانی‌ها،^۱ متون و گفتارها واکاوی می‌شود. در مرحله بعد، دعاوی و ادله گروه دوم در حوزه اسلامی‌سازی علوم اجتماعی ارزیابی می‌شود. روش اصلی برای دست‌یابی به این هدف دو تکنیک اصلی تحلیل ثانویه و مصاحبه‌های عمیق بوده است. نحوه نمونه‌گیری به صورت گلوله‌برفی و هدفمند بوده است. پس از استخراج اسامی افرادی که در این زمینه دارای اهمیت و تاثیر بیشتری بودند، زمینه برای دست‌یابی به متون آنها فراهم شده و مصاحبه‌هایی با آنها صورت گرفته است. در حین تحلیل ثانویه متون و انجام مصاحبه، گفت‌وگوها ضبط شده و پیاده‌سازی شده و سپس بر اساس کدگذاری‌های چندمرحله‌ای، مقولات کلیدی آن استخراج گردیده است.

رویکرد نخست: الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی

بر اساس مدافعین این الگو، به‌طور مشخص باید ملزومات شکل‌گیری نظریه جامعه‌شناختی را مورد توجه قرار داد. بی‌توجهی به مبانی نظری علوم اجتماعی جدید، نتایج نامطلوبی برای علوم اجتماعی به‌دنبال داشته، که از سویی باعث شده اصحاب علوم اجتماعی نسبت به ماهیت اندیشه دوران قدیم بی‌توجه بمانند و از سوی دیگر، منطق علوم اجتماعی جدید و الزامات آن را نشاناسند. تا زمانی که «شرایط امتناع» تاسیس علوم اجتماعی در پیوند آن با «شرایط امکان» علوم اجتماعی در مغرب‌زمین مورد بررسی جدی

۱. از جمله جلسه نقد و بررسی کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی که در سال ۱۳۹۵ به همت انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار شد.

قرار نگیرد، و منطبق شرایط امتناع تاسیس علوم اجتماعی درک نشده باشد، حتی طرح پرسش نیز امکان‌پذیر نخواهد شد. از این‌رو، خروج از وضعیت بحران و بن‌بست، در شرایط امتناع، جز از مجرای تغییر موضع اساسی در دیدگاه امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷-۱۷).

در گام نخست لازم است نگاه قائلین به الگوی امتناع در ارتباط با منطق علوم اجتماعی بررسی شود. سپس لازم است گسستی که الگوهای جدید شناختی در نسبت با الگوهای قدیمی به وجود می‌آورند، مورد واکاوی قرار گیرد. در انتهای بحث از این رویکرد نیز، ادله منتقدین الگوی امتناع و دعاوی آنها بررسی می‌شود.

۱. منطق علوم اجتماعی

علوم اجتماعی جدید به دنبال تحول در مبانی معرفتی در فلسفه جدید تاسیس شد و از این حیث، بحث معرفت‌شناسی در علوم اجتماعی دارای اهمیت بسیاری است. از این منظر، عمده‌ترین علت عدم پیشرفت علوم اجتماعی در کشورهای نظیر ایران را باید در بی‌توجهی یا در امتناع توجه به همین مبانی جست‌وجو کرد. اینکه واپسین فرآورده‌های کلیات جامعه‌شناسی در ایران، تفاوت چندانی با نخستین آن‌ها ندارد، به این علت است که موانعی اساسی همچون امتناع ورود در بحث مبانی جدید، نقد مبانی فلسفه قدیم و عدم امکان ایجاد گسست معرفتی با آن، راه را بر امکان رویکردی بنیادین بسته است و این وضعیت از زمانی که ابن‌خلدون نخستین و واپسین کوشش اساسی را برای خروج از این شرایط امتناع انجام داد، اما راه به جایی نبرد، تغییری نکرده است؛ زیرا کوشش ابن‌خلدون نیز در بی‌توجهی به مبانی صورت‌گرفت و از این حیث، به‌طور اصولی نمی‌توانست راه برون‌رفتی پیدا کند (همان: ۲۰۵ و ۲۰۶).

تا زمانی که ریشه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم اجتماعی مدرن در غرب مورد ارزیابی انتقادی قرار نگیرد، امکان فهم نقاط قوت و ضعف آن در ایران نیز وجود ندارد. به زعم قائلین به الگوی امتناع، بررسی انتقادی مبدعان علوم اجتماعی مدرن و ریشه‌های دوگانه‌شناختی و روشی اهمیت دارد. در میان واضعان، دیدگاه مارکس در تحولی که به تاسیس علوم اجتماعی منتهی شد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مارکس

با اقتدای به هگل (که منطق قدیم را به گونه‌ای بازسازی کرد که بتواند راه را برای علوم اجتماعی جدید هموار کند) و کانت (که بحث در شرایط امکان حصول معرفت را به‌عنوان پرسش بنیادین فلسفه جدید مطرح کرد)، نقادی از مبانی سنت فلسفی را به گونه‌ای آغاز کرد که بتواند با محدود کردن دامنه فلسفه، راهی نو به سوی علوم اجتماعی جدید باز کند. تحول اساسی در روش‌شناسی با نخستین نقادی مارکس از اقتصاد سیاسی در جهتی رانده شد که از نظر روشی و معرفتی علوم اجتماعی جدید حائز اهمیت فراوانی است. مارکس، بر خلاف پیشینان خود که با امر واقع و انضمامی عین خارجی یا با معقول بالعرض آغاز می‌کردند، با وارد کردن تمایز میان تحقق امری در روند تکوین تاریخی و حصول آن در ظرف ذهن، موضوع بحث را انضمامی اندیشه یا معقول بالذات قرار می‌دهد. به عبارت دیگر مارکس، روش رئالیسم اقتصاددانان پیش از خود را که با دریافتی از طبیعی بودن امور پیوند داشت، برای بحث در مباحث جدید علوم اجتماعی بسنده ندانسته و روش معرفت‌شناسی نویی را طرح می‌کند که در تداوم و در جهت تعمیق دستاوردهای انقلاب کپرنیکی ایده‌آلیسم آلمانی است. مارکس، دو شیوه آغاز علم اقتصاد را در تعارض با یکدیگر قرار داده و با نقادی شیوه نخست که بحث را با امر واقع آغاز می‌کند، نشان می‌دهد که به‌رغم درک رایج که امر واقع را انضمامی و انضمامی در ظرف ذهن یا معقول بالذات را امری انتزاعی می‌انگارد، امر انضمامی واقعی، همان انضمامی در ظرف ذهن یا معقول بالذات است؛ زیرا امر انضمامی، از انضمام و جوه متکثر و تعیینات متنوع یک امر فراهم می‌آید و در واقع، وحدت کثرت است. از نظر مارکس، همین وحدت کثرت یا کلیت، موضوع علم جدید است. بنابراین، علم جدید با موضوعیت بخشیدن به این وحدت کثرت، از تصور آشفته کل زنده فراتر رفته و به ساحتی گذار می‌کند که مارکس آن را کلیت سرشار از تعیینات و نسبت‌ها می‌نامد. به عبارتی مارکس، تمایزی بنیادین میان این دو روش وارد می‌کند و بر فعالیت عاقل در بازسازی جهان خارج به‌عنوان موضوعی که در ظرف ذهن بنیان یافته، تاکید می‌کند که انضمامی اندیشه است و نه انضمامی موجود در عالم خارج (همان: ۲۲۸-۲۳۸).

علاوه بر مارکس، دورکیم نیز از میان مبدعان جامعه‌شناسی در شناسایی انتقادی منطق علوم اجتماعی مدرن اهمیت دارد. وی در پیش‌گفتار رساله قواعد روش جامعه‌شناسی، در

نظری به‌عنوان اصل یا قضیهٔ روش و معرفت‌شناسی خود بر این نکته تأکید کرده بود که داده‌های اجتماعی را باید به‌مثابه شی، مورد بررسی قرار داد. البته این نکته حائز اهمیت است که نظر دورکیم در بیان این اصل به منزلت وجودی داده‌های اجتماعی به‌عنوان شی معطوف نیست، بلکه او به جایگاه آن به‌عنوان اصل معرفتی توجه دارد. تاسیس علم نوین‌یاد جامعه‌شناسی، نیازمند رویکردی ویژه به داده‌های اجتماعی بود و در واقع، تنها از مجرای همین رویکرد که می‌بایستی در نهایت به تعیین و تثبیت موضوع خاص جامعه‌شناسی منتهی می‌شد، تاسیس علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر شد (دورکیم، ۱۳۸۷: ۳۹). اصل دورکیم نیز به گسستی معرفتی با تجربهٔ شعور عام و رئالیسم بنیادین آن ناظر بود تا با فاصله‌گرفتن از آن، راه تشکیل موضوع خاص جامعه‌شناسی را هموار کند. به همین سبب است که برخی از معرفت‌شناسان جدید، تجربه‌گرایی و به‌ویژه تجربهٔ شعور عام را بزرگ‌ترین مانع معرفتی برای فراهم‌شدن شالودهٔ علم نوین‌یاد دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۱-۲۴۴).

ماکس وبر، نیز برای اینکه بتواند تعلیل یا فهم معنای کنش اجتماعی را که به نظر وی موضوع جامعه‌شناسی است، جانشین توصیف امر واقع کند، مفهوم‌سازی را به‌عنوان اساس روش علوم اجتماعی طرح می‌کند. در این روش، جامعه‌شناسی باید تا جایی که می‌تواند از واقعیت انضمامی و ملموس فاصله بگیرد تا بتواند به بیشترین دقت نائل آید (وبر، ۱۳۹۰). بدین‌سان، برخلاف روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ناشی از فلسفه واقع‌گرای قدیم که به‌طور عمد به توصیف امر واقع ناظر است، روش و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی جدید بر شالوده منسجم پیچیده‌ترین نسبت‌های معنادار میان پدیدارها استوار است و به همین دلیل، قابل‌مشاهده در واقعیت اجتماعی نیست، اما در خدمت توضیح آن قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۴۵). بدین ترتیب می‌توان گفت، اساسی‌ترین تغییری که منجر به شکل‌گیری علوم اجتماعی در مغرب‌زمین شد، تغییر در شیوه‌های نگرستن به اطلاعاتی بود که احتمالاً از قبل وجود داشته است؛ یعنی تغییر موضع اساسی در دیدگاه صورت پذیرفته است.

۲. مشکل مبانی و نادیده‌انگاشتن منطق علوم اجتماعی

طباطبایی، با تبیین منطق شکست کوشش ابن‌خلدون، سعی کرده است بخشی اساسی از توضیح وضع امتناع و بن‌بست تجدد در ایران را توضیح دهد. با این استدلال که ابن‌خلدون

بیشتر از آنکه مؤدی به علم عمران به معنای بازسازی جامعه به عنوان موضوع دانش جدیدی شود، نتوانست از توصیف ظاهر تحول اجتماعی در تمدن اسلامی که عنصر بنیادین آن بحث در علت‌یابی انحطاط بود، فراتر رفته و به تبیین و ایضاح منطق امر اجتماعی در استقلال آن پردازد یا دست‌کم، مقدمات چنین تبیینی را فراهم کند. بنابراین، مقدمه ابن خلدون از این دیدگاه و با تکیه بر دستاوردهای منطق و معرفت‌شناسی جدید مورد بررسی قرار گرفته است.

استدلال طباطبایی این است که اندیشه در مغرب‌زمین سده‌های میانه، به‌ویژه با توماس آکویناس^۱ و الهیاتی که او پایه‌گذاری کرد، در مسیری رانده شد که از بنیاد با علم کلام در دوره اسلامی متفاوت بود و در واقع، ادامه همین تحول بود که راه دگرگونی بنیادین نوزایش و فلسفه دوران جدید را هموار کرد و فرانسیس بیکن^۲ انگلیسی و رنه دکارت^۳ فرانسوی بنیان‌گذاران آن بودند. اینکه الهیات مسیحی، برخلاف کلام اسلامی، نه علم دفاع از اصول شریعت در برابر ملحدان و دهریان، بلکه جزئی از دانشی بود که ایمان را به عنوان موضوع علمی مستقل، در وعاء ذهن و به عنوان معقول‌بالذات بازسازی و طرح می‌کرد، برای آینده اندیشه فلسفی در مغرب‌زمین، تحولی تعیین‌کننده بوده است. بدین سان، بحث در عامل شناسایی^۴، در فلسفه جدید غربی اهمیت یافت و فصلی نو در فلسفه گشوده شد که با تحولی که در فلسفه دوره اسلامی صورت گرفته بود، متفاوت بود. در واقع، در فلسفه جدید غربی، با توجه به اصالتی که به عاقل داده شد، نفس علم نیز موضوع علم قرار گرفت؛ چنان‌که دکارت از همان آغاز، اندیشه را ملاک هستی قرار داد و هگل این بیان پر معنا و پیچیده را در علم منطق خود و در رد اصالت ماده توضیح داد که فلسفه جز بر اصالت معقول‌بالذات نمی‌تواند تاسیس شود. از مهم‌ترین ایده‌های وی، معقول‌بودن هر آن چیزی است که واقع شده است (هگل، ۱۳۷۸: ۱۸)

بدین سان، در اندیشه فلسفی جدید غربی، علم به عنوان امری مستقل، موضوع علم قرار

1. Aquinas, Thomas

2. Bacon, Francis

3. Descartes, René

4. subject

گرفت و نظریه‌هایی بر مبنای پرسش از ماهیت علم تاسیس شد. به دنبال این تحول در فلسفه جدید، شکافی میان فلسفه دوره اسلامی و فلسفه غربی ایجاد شد که به نظر می‌رسد تا زمانی که دگرگونی بنیادینی در فلسفه اسلامی صورت نگیرد، پلی میان آن دو پی افکنده نخواهد شد. مبنای فلسفه در دوره اسلامی، به پیروی دریافتی که فیلسوفان اسلامی از فلسفه دوره یونانی پیدا کرده بودند، بر نوعی از اصالت واقع^۱ تاسیس شده بود و بنابراین از بنیاد با فلسفه جدید غربی در تعارض بود؛ البته مورد استثنائی صدرالدین شیرازی وجود دارد که نظریه «اتحاد عاقل به معقول» او از این حیث اهمیت بسیاری دارد. در واقع، با تمایزی که این فیلسوف میان عاقل و معقول وارد کرد، مقدماتی را فراهم کرد که اگر بسطی یافته بود، می‌توانست شالوده‌ای برای تدوین نوعی از فلسفه مبتنی بر اصالت عاقل تبدیل شود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۰۸).

از مهم‌ترین شخصیت‌های موثر در شکل‌گیری اندیشه جامعه‌شناسی نزد برخی، ابن‌خلدون است. بسیاری از محققان و اساتید علوم اجتماعی در حال حاضر پایان‌نامه‌ها و کتاب‌های متعددی در ارتباط با ابن‌خلدون نگاشته‌اند که حاکی از اهمیت آن نزد متفکران ایرانی است. از منظر الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، این جایگاه مورد تردید و انتقاد قرار گرفته است. نکته مهم در مورد ابن‌خلدون، توجه به این امر است که روش و معرفت‌شناسی علوم اجتماعی، با رئالیسم ابن‌خلدون نسبتی ندارد و در قلمرو ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد؛ زیرا مبانی روش و معرفت‌شناسی مقدمه ابن‌خلدون از فلسفه ارسطویی-ابن‌سینایی گرفته شده است و ابن‌خلدون به ناچار، یافته‌های علم عمران خود را در قالب منطقی عرضه می‌کند که نسبتی با تاسیس علوم اجتماعی ندارد. ابن‌خلدون، پس از توضیحات مقدماتی در باب نخست از مقدمه (۱۳۶۱)، در تحریر محل نزاع و تعریف علم عمران در باب دوم، مفهوم عصیبت را به‌عنوان مفهوم بنیادین تحول و تغییر جوامع از بدوی به حضری طرح می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۹۰: ۲۵۳-۲۶۳).

برخی از مفسران مقدمه، مفهوم عصیبت را بزرگ‌ترین دستاورد ابن‌خلدون و اساسی‌ترین مفهوم علم عمران او دانسته‌اند. به‌ویژه مفسران مصری مقدمه که به‌طور عمده

1. realism

تحت تاثیر مکتب جامعه‌شناسی دورکیم بوده‌اند، مفهوم عصیبت را به‌عنوان مفهومی جامعه‌شناختی، بسیار پراهمیت تلقی کرده و آن را با برخی مفاهیم نظریه دورکیم در مورد جامعه سنجیده‌اند. با توجه به جایگاه نظریه کهن طبیعت در نظام فکری ابن‌خلدون، مفهوم عصیبت نیز به تصریح خود ابن‌خلدون، از همان نظریه طبیعت گره‌برداری شده است و از این حیث، فاقد هر گونه مضمون جامعه‌شناختی است؛ چراکه ابن‌خلدون با وارد کردن مفهوم «مزاج» که در اصطلاح طب قدیم معادل مفهوم طبیعت در واژگان فلسفه ارسطویی است، آن را مبنای دریافت و تفسیر خود از عصیبت قرار داده است. به عبارت دیگر، موضوع اصلی مقدمه ابن‌خلدون، تحول و تطور دولت‌هاست و به نظر می‌رسد که از این حیث، عصیبت مفهومی اساسی است؛ زیرا عامل محرک تحول دولت‌ها تغییر در عصیبت‌هاست، اما سیوررتی که در مقدمه عامل ظهور و سقوط دولت‌هاست، حرکت دیالکتیکی تاریخ نیست، بلکه طبیعت است که بنا به تعریف فیلسوفان، عامل هر گونه تغییری است. بر این اساس، ابن‌خلدون با طرح نظریه عمران بر مبنای دریافت فیلسوفان از طبیعت نتوانسته است دیالکتیک درونی تحول دولت و اجتماع را تحلیل کرده و توضیح دهد، بلکه عامل حرکت را به بیرون دولت و اجتماع انتقال داده است (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۲۱).

در این مرحله از بحث برخی نظرات مطرح‌شده در ارتباط با ایده طباطبایی، آورده شده و مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد. در ارتباط با این الگو، حسین کچویان در مقاله خود^۱ آورده است: «این مضمون که ابن‌خلدون در گیر مفهوم ارسطویی طبیعت در نزد فیلسوفان دوره اسلامی است... چنین برداشتی را در مهم‌ترین اثر متأخر دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، نیز می‌یابیم. وی می‌نویسد: «اگر تعداد به نسبت درخور توجهی از اذهان چنین تصور می‌کنند که نسبت‌دادن خاستگاه اجتماعی به مقولات، ناگزیر همه ارزش نظری مقولات را منتفی می‌کند، دلیل‌اش این است که بسیاری از مردم جامعه را هنوز یک چیز طبیعی نمی‌دانند؛ و از همین جا نتیجه می‌گیرند که تصورات بیانگر جامعه هیچ ربطی به طبیعت ندارد. ولی این نتیجه‌گیری، مانند آن اصل بنیادی‌اش، بی‌اعتبار است... روشن است که تلقی طبیعی‌بودن جامعه، فاصله زیادی با تلقی طبیعی‌بودن زندگی اجتماعی برای انسان ندارد و ما

۱. تحت عنوان «عبدالرحمن ابن‌خلدون و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی».

نیز نمی‌توانیم دور کیم را به حکم چنین برداشتی از مفهوم طبیعت، متعلق به سنت ارسطویی یا جهان کلاسیک بدانیم» (کجویان الف، ۱۳۹۱: ۷۸ و ۷۹).

در این زمینه، قانعی‌راد چنین اظهار کرده است: «ابن خلدون توانسته از سنت خویش پا فراتر بگذارد؛ چراکه آن سنتی که در زمان ابن خلدون حاکم بود، مفهوم عصیبت را به رسمیت نمی‌شناخت و با یک رویکرد صوفیانه و دینی عصیبت را کنار می‌زد. اما ابن خلدون توانست یک مفهوم مطرود را مبنای نظریه پردازی قرار دهد». محدثی نیز در این زمینه چنین بیان کرده: «ارسطو از طبع صحبت می‌کند یا به آن ارجاع می‌دهد نه طبیعت بیرونی. ابن خلدون تعبیرش کاملاً طبع‌انگارانه است و نمی‌تواند ویژگی‌های پدیده‌ها را توضیح دهد مگر اینکه هر چیزی را به ذات‌اش برگرداند و اجتماع را هم همین‌طور» (قانعی‌راد، محدثی، میری، ۱۳۹۵).

از منظر الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، پیدا کردن رویکردهای مشابه میان دو متفکر نمی‌تواند توجیه‌کننده رویکرد آنها و قرارداد آنها در یک الگوی واحد شناختی باشد و از این جهت، به نظر می‌رسد ایده‌ای که تلاش می‌کند تا میان ارسطو و دورکیم شباهتی بجوید، همان اشتباهی را دچار شده که مفسران مصری مقدمه ابن خلدون به آن دچار شده بودند. دورکیم به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران علم جامعه‌شناسی، اساساً تأکید بر استقلال موضوع این علم نوبنیاد دارد که برای تبیین یا فهم پدیده‌هایی در آن سطح، ضرورتاً باید به همان سطح ارجاع داده شود. به عبارتی، دورکیم در فصل پنجم کتاب قواعد روش خود که عنوان قواعد تبیین وقایع اجتماعی را دارد، تأکید می‌کند که «علت موجبۀ هر واقعه اجتماعی را باید در میان وقایع اجتماعی مقدم جست‌وجو کرد نه در میان حالت شعور افراد» (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

از طرف دیگر، نقدی که طباطبایی به ابن خلدون وارد کرده است و معتقد است که وی نتوانسته مؤدی به تاسیس علم عمران به‌معنای بازسازی جامعه به‌عنوان موضوع دانش جدیدی شود، در نظر مارکس نسبت به فوئرباخ نیز وجود دارد که اشاره بدان لازم است. آنجا که مارکس در تزهایی درباره فوئرباخ می‌نویسد: «عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تاکنون این است که شی، واقعیت و حسیت را، تنها به صورت متعلق فکر یا به صورت ادراک حسی در نظر می‌گیرد نه به‌مثابه فعالیت حسی انسانی، پراکتیس، نه به صورت

فاعلی. از این‌رو، چنین شد که سوی فعال در برابر ماتریالیسم با کوشش ایده‌آلیسم تکامل یافت ولی به‌گونه‌ای انتزاعی؛ چرا که بدیهی است ایده‌آلیسم، فعالیت واقعی - حسی را بدان‌گونه نمی‌شناسد. فوئرباخ، موضوعات حسی را واقعا متفاوت از موضوعات اندیشه‌ای می‌خواهد ولی وی، خود فعالیت انسانی را چونان فعالیت عینی در نظر نمی‌گیرد» (مارکس، انگلس و پلخانف، ۱۳۹۳: ۷۹).

فوئرباخ، گرچه تلاش می‌کند تا بتواند زمینه‌ای عینی را مدنظر خویش قرار دهد اما برخلاف سودایی که در سر دارد، موضوع ادعایی سرشار از ایده و مفهوم می‌شود. از این‌رو، استقلال عینی موضوع خود را نیز از دست می‌دهد. همین اشکال را فوئرباخ در مواجهه با دین نیز دارد. «فوئرباخ، گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. ولی گوهر انسان، انتزاع ذاتی در هر فرد نیست و در واقعیتش، مجموع روابط اجتماعی است. فوئرباخ که وارد انتقاد از این گوهر واقعی نمی‌شود؛ در نتیجه، ناگزیر است:

الف. احساس دینی را از فرآیند تاریخی، تجرید کند و آن را همچون چیزی به خودی‌خود پندارد و انسان را به صورت فرد انتزاعی منفردی تصور کند.

ب. بنابراین، گوهر انسان در نظر او تنها می‌تواند همچون نوع، همچون یک وجه مشترک گنگ درونی که صرفاً به شیوه‌ای طبیعی بسیاری از افراد را متحد می‌سازد، درک شود» (همان: ۸۱ و ۸۲).

همان‌طور که گفته شد، مسئله پراهمیت در اینجا، مسئله تثبیت استقلال موضوع علمی جدید است که این علم نمی‌تواند به صورتی نظام‌یافته تدوین شود، مگر در شرایطی که استقلال موضوع آن علم - که پایه اصلی هر علمی به‌شمار می‌رود - بر پایه مفاهیم بنیادین و مستقل آن علم، در عمل تحقق یافته باشد. اشتراکات میان گونه‌های شناختی، امری طبیعی و ضروری است اما چنین مشابهت‌هایی کفایت از استقلال میان موضوعات علوم به‌عنوان گزاره‌های شناختی در ارتباط با عوارض آن موضوعات را نمی‌کند. از این‌رو، لازم است متفکرانی که قصد ابداع و تاسیس علمی را در سر می‌پرورند، پیش از هر چیز حدود استقلال موضوع خود را در تمایز با سایر گونه‌های رقیب تقریر و تثبیت کنند. بنابراین از جمله مشکلات رویکردهای جامعه‌شناختی از نظر الگوی امتناع، عدم استقلال موضوعات آن‌ها است که به ابهامات منطقی منتج خواهد شد.

۳. امکان برون‌رفت از شرایط امتناع

در الگوی امتناع نظریه جامعه‌شناسی، نیازمند ترسیم تاریخ جدیدی متناسب با وضعیت ایران بر اساس زمینه‌های تاریخی خودش هستیم و از این جهت، نمی‌توانیم تاریخ را از سنخی بنویسیم که در اروپا نوشته شده است. تاریخ جدید در اروپا سیر دولت - ملی است، اما ما بسیار زود ملت شدیم؛ اگرچه هنوز برخی از مقدمات آن وجود نداشت. در واقع، ما از نظر مبانی جامعه‌شناختی ملت نشدیم، بلکه به اعتبار حوزه اندیشه ملت شدیم. بنابراین ما باید تاریخ متفاوتی بنویسیم که از اینجا به بعد ابزارهای غرب به کار ما نمی‌آید، یا اینکه به صورت سلبی از طریق مفهوم مخالف ممکن است به کار آید. باید تاریخی بنویسیم که در بعضی از بخش‌هایی از این تحول تاریخی طولانی که به موانع مهم برخوردیم، بتوانیم این موانع را توضیح دهیم. یکی از آن موارد، مفهوم انحطاط است که غربی‌ها از قرن شانزدهم به بعد مطرح کردند، اما ما در مورد تاریخ خودمان مطرح نکردیم. وی تاکید می‌کند که تاریخ تک‌خطی اروپا که مسیر خاصی را طی کرد و به پیدایش دولت ملی و بعد به ایجاد ناسیونالیسم (ملی‌گرایی‌های مختلف در اروپا) و تشکیل اروپای جدید رسید، احتمالاً دیگر مسیر ما نخواهد بود. در مورد ما، وضعیت عکس این است. در واقع، ما به جای اینکه سیر اثباتی تاریخ خودمان را بنویسیم، شاید مجبور باشیم سیر سلبی تاریخ خودمان را بنویسیم؛ این که چرا نشدیم. به عبارتی آن‌ها از شرایط امکان صحبت کرده‌اند، و ما برای ایران باید از شرایط امتناع صحبت کنیم. بنابراین از این منظر، ما به ضرورت در ادامه راهی که غربی‌ها باز کردند، می‌توانیم کاری انجام دهیم. ولی باید با آگاهی دیگری مسائل خود را بررسی کنیم که آن‌ها نمی‌توانند. در اینجا مسئله سنت، مسئله بسیار مهمی است. در واقع، ما چه گرایش به سنت داشته باشیم و چه نداشته باشیم، نمی‌توانیم خودمان را از آن جدا کنیم.

از نظر طباطبایی، سنت مثل زبان مادری در آموختن یک زبان جدید است. شما اساساً فارسی‌زبان هستید و برای یادگیری زبان جدید، ناچارید زبان دوم را بر روی زبان فارسی سوار کنید. سنت نیز چنین است و ما روی آن ایستاده‌ایم و شما نمی‌توانید آن را از سر باز کنید. در این باب، سیدجواد میری در همان جلسه نقد کتاب ابن‌خلدون بیان کرده: «طباطبایی تعریفی از سنت ارائه نمی‌دهد تا بفهمیم قرار است چه چیزی را نسخ کنیم تا بتوانیم راه تجدد در مفهوم هگلی آن گشوده گردد». در صورتی که طباطبایی برای توضیح

اینکه منظور وی از سنت چیست، نقل قولی از هگل آورده که روشن‌کننده آن است: «سنت، تنها مانند کدبانویی نیست که امانت‌دارانه به نگهداری آنچه به دست او رسیده، بسنده کند و بی‌هیچ دگرگونی آن را به آیندگان تحویل می‌دهد. سنت، مجسمه سنگی بی‌حرکت نیست، بلکه موجودی زنده و مانند رودخانه نیرومندی است که هر اندازه از سرچشمه فاصله می‌گیرد، تنومندتر می‌شود... موضع و کوشش ما عبارت است از: دریافت دانش موجود، آموزش خود با آن و در آن، شکل دادن و ارتقای آن به مرتبه‌ای بالاتر. با تصاحب این دانش موجود، آن را به چیزی تبدیل می‌کنیم که به ما تعلق دارد و با آنچه پیش از این بود، در تعارض است» (همان: ۳۵۰). به همین ترتیب، از نظر طباطبایی با تکیه بر سنت اندیشه فلسفی از فارابی و ابن‌سینا تا صدرالدین شیرازی، می‌توان امکانی برای تجدید اندیشه یافت؛ حتی و به‌ویژه از مجرای نقادی آن، به تجدید اندیشه پرداخت (همان: ۳۵۶). کاری که به نظر می‌آید خود طباطبایی به آن همت گماشته و با بررسی مباحث نظری ابن‌خلدون به‌طور اساسی، آن را آغاز کرده است.

تاکید اساسی که طباطبایی برای برون‌رفت از وضعیت امتناع دارد، این است که پرداختن به تاریخ اندیشه در ایران در صورتی می‌تواند مؤدی به طرح پرسش‌های جدید و نقادی وضعیت کنونی شود که به‌طور جدی، مباحث با توجه به مبانی روشی و معرفتی آن‌ها طرح شوند. بسیاری از منتقدین طباطبایی همچون سیدجواد میری (قانع‌راد، محدثی، میری، ۱۳۹۵) و حسین کچویان (کچویان الف، ۱۳۹۱: ۷۷)، ایراد تک‌خطی دیدن سیر تاریخی را به وی وارد دانسته‌اند. در حالی که طباطبایی به وضوح در بخش‌های مختلف کتاب خود تاکید دارد که ما نیاز داریم تاریخ خود را از سنخی بنویسیم که غریبان نوشته‌اند. اشاراتی که وی در باب تکیه بر دستاورد هگل دارد، تنها به نحوه مواجهه و اتخاذ موضع آگاهی جدید دارد و دائماً تاکید می‌کند که امکان انتقال آگاهی ممکن نیست، اما طرح مشکل آگاهی دوران جدید و موضع ما، نیازمند تاسیس نظریه‌ای از آن سنخ است که در ایده آلیسم آلمانی از کانت تا هگل و به‌ویژه در نظریه آگاهی هگل مطرح شد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۴۶). از طرف دیگر، منظور وی از عدم امکان انتقال آگاهی، بی‌توجهی به دستاوردهای غرب نیست (آن‌گونه که سیدجواد میری عنوان کرده) بلکه معتقد است، غرب تنها جایی است که ابزارهای علمی ساخته شده و می‌شود، اما این قضیه مانع از این

نمی‌شود که ما تصرفی در آن کنیم. تصرف به این صورت، امکان‌پذیر است که اجتهادی نه تنها بر روی مباحث خودمان داشته باشیم، بلکه اجتهادی هم نسبت به بیرون داشته باشیم؛ یعنی ابزارهایی که دریافت می‌کنیم، بتوانیم مجتهدانه با آن‌ها برخورد کنیم.

رویکرد دوم: علوم اجتماعی اسلامی

در این قسمت دعاوی اصلی مربوط به علوم اجتماعی اسلامی که در باب اتخاذ رویکردی مشخص برای امکان نظریه جامعه‌شناختی در ایران و چگونگی نحوه دست‌یافتن به آن مطرح شده است، آورده خواهد شد و زوایای آن مورد بررسی انتقادی قرار خواهد گرفت.

۱. اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی

قائلین به علوم اجتماعی اسلامی برای تاسیس یا تدوین الگوی مطلوب، خود را نیازمند زمینه‌سازی اصول و پیش‌فرض‌هایی می‌دانند که اعتباربخش الگوی پسینی آنها در نسبت با پدیده‌های اجتماعی است. چنین پیش‌فرض‌هایی نه تنها خود اعتبار پیشینی دارند بلکه می‌توانند اعتبار گزاره‌های شناختی علم اجتماعی مطلوب را نیز از نظر قائلین فراهم کند. هر علمی از این منظر نیازمند پیش‌فرض‌هایی است که بر اساس آن، امکان شناخت در نسبت با موضوع را می‌یابد. در نسبت با علوم اجتماعی اسلامی، اگر چنین پیش‌فرض‌هایی، توحیدی باشد، علم نیز به‌طور طبیعی اسلامی خواهد شد. از نظر ایشان «لحاظ کردن مبانی نظری مابعدالطبیعی نظام فکری اسلام اولین خصوصیت لازم است» (کچویان ب، ۱۳۹۱).

به‌منظور بررسی نسبت پیش‌فرض‌های مذکور با علوم اجتماعی اسلامی، لازم است به بررسی تاثیر پیش‌فرض‌ها بر نظریه‌های اجتماعی داده شود. همان‌طور که گولدنر مطرح می‌کند: «هر کسی با نظریه‌های اجتماعی سروکار داشته باشد، می‌داند که بسیاری از نظریه‌ها حتی قبل از اینکه از طریق ارائه اطلاعات اثبات شوند، ممکن است قانع‌کننده محسوب شده و مورد پذیرش قرار گیرند، در حالی که برخی دیگر در همان ابتدا رد می‌شوند. یکی از دلایل مهم این قضیه، وجود فرضیات کلی مشترک در ذهن سازندگان نظریه و بررسی‌کنندگان آن می‌باشد؛ نظریه‌ای که با پیش‌فرض‌های ذهنی بررسی‌کننده

نزدیک باشد و جایی در تجربیات شخصی او داشته باشد، از نظر روانی آسان‌تر پذیرفته می‌شود. علت پذیرش آن، این است که این فرضیات، بخشی از فرضیات کلی ذهن بررسی‌کننده را تشکیل می‌دهند که او مستقیماً و به وضوح با آن‌ها مواجه نشده بوده است؛ زیرا در دورنمای ذهن او جای داشته‌اند، اما اکنون که صریحاً به شکل یک نظریه ارائه می‌گردد و یا به علت وجود تشابه ذهنی و یا تایید و تکمیل فرضیات ذهنی خود شخص، به آسانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد» (گولدنر، ۱۳۶۸: ۴۸).

در شکل‌گیری گونه‌های شناختی علمی، «فرضیات کلی» در مقیاس‌های مختلف و در حیطه‌های گوناگون نفوذ می‌کنند. ترتیب قرار گرفتن آن‌ها مانند یک مخروط واژگون است که در راس آن واقع شده‌اند. این فرضیات کلی که در راس مخروط قرار دارند، از بزرگ‌ترین وسعت برخوردار بوده و بدون هیچ محدودیتی می‌توانند در همهٔ زمینه‌ها نفوذ کنند. آن‌ها اعتقاداتی بسیار کلی را در مورد جهان دربرمی‌گیرند و فرضیات جهانی نامیده شده‌اند. این نوع فرضیات به‌طور کلی جهت‌دهنده بوده و می‌توانند کلیه تجربیات ناآشنا را بامعنی سازند. فرضیات جهانی، ابتدایی‌ترین و نافذترین اعتقادات را در مورد برداشت از واقعیت تشکیل می‌دهند. این فرضیات می‌توانند اعتقاداتی در مورد اینکه جهان و آنچه در آن است، اصولاً یکپارچه بوده و یا چندگونه می‌باشد و یا جهان، اصولاً از پیوستگی و اتحاد (بدون در نظر گرفتن یکپارچگی و یا چندگونگی) برخوردار است و یا پراکنده و متفرق می‌باشد را در برمی‌گیرند. فرضیات جهانی که در واقع تعصبات و گرایش‌های درونی افراد را تشکیل می‌دهند، تمایلات و عقایدی هستند که می‌توان آن‌ها را «متافیزیک» خواند که گاهی سویه‌های متوهمانه نیز پیدا می‌کنند. گولدنر، فرضیات کلی که کاربرد محدودتری در مورد جامعه و انسان دارند را «فرضیات زمینه‌ای» می‌خواند. فرضیات زمینه‌ای، همان فرضیات کلی هستند که در مورد یک حیطه یا زمینهٔ خاص و اعضای آن به کار برده می‌شوند و از جمله توهمات آن حوزه به‌شمار می‌آیند. فرضیات زمینه‌ای در مورد انسان و جامعه می‌توانند مثلاً عقایدی را در مورد اینکه انسان اصولاً منطقی و یا غیرمنطقی است و یا اینکه جامعه اصولاً پایدار یا ناپایدار است و یا مشکلات اجتماعی به‌طور خودبه‌خود و بدون برنامه‌ریزی قابل حل می‌باشند و یا رفتار انسان غیرقابل پیش‌بینی است، یا انسانیت بشر تنها مبتنی بر احساسات و عواطف اوست را دربرگیرند (همان: ۴۹). وی

معتقد است، جامعه‌شناسان هم از فرضیات کلی استفاده می‌کنند و هم تحت تاثیر آن‌ها قرار دارند و این مسئله‌ای تجربی است که جامعه‌شناسان می‌توانند آن را مورد مطالعه قرار داده و تایید نمایند. در این صورت، اگر هدف رسمی جامعه‌شناسی، کشف خصوصیات دنیای اجتماعی باشد، چگونه ممکن است این شناخت از طریق فرضیات از پیش تعیین شده به دست آید. آیا لازم است که اکتشافات جامعه‌شناسی به علت وجود این فرضیه‌ها محدود گردد و یا تابع آن‌ها باشد. وی تاکید می‌کند در بعضی موارد چنین عملی صحیح بوده و جامعه‌شناسی انتخاب دیگری ندارد و ناچار است در چارچوب فرضیات موجود عمل کند. اما در صورتی که با آگاهی کامل از افکار و اندیشه‌های خود، مطالعاتش را انجام دهد، حداقل می‌تواند این فرضیه‌ها را مورد آزمایش قرار داده و ارزش و صحت هر یک را مجدداً بررسی نماید. در واقع، نکته مهم آن است که اگر گفته شود جامعه‌شناسی تحت تاثیر فرضیات زمینه‌ای سازندگان‌اش شکل گرفته، فقط به این موضوع اشاره شده است که جامعه‌شناسان هم دارای آسیب‌پذیری‌های انسانی در مورد تعصبات فرهنگی می‌باشند؛ هرچند رهایی از این تعصبات مشکل‌تر از کنارگذاشتن تعصبات نژادی است؛ زیرا از آنجا که تعصبات نژادی، منافع گروه‌هایی از اعضای جامعه را مستقیماً به خطر می‌اندازد، اعتراض و مقاومت این گروه‌ها، باعث افزایش آگاهی اجتماعی نسبت به وجود این تعصبات می‌گردند. در واقع، هدف نهایی تاکید بر پیش فرض‌ها عمیق‌تر نمودن آگاهی جامعه‌شناس نسبت به این است که در یک جامعه خاص و در عصری مشخص، او کیست و چیست و چگونه نقش‌ها و اعمال اجتماعی‌اش بر کار او به‌عنوان جامعه‌شناس تاثیر می‌گذارد و توجه به این امر در عمیق‌تر نمودن آگاهی جامعه‌شناس نسبت به خودش و تقویت توانایی او در ارائه اطلاعات معتبر درباره جهان اجتماعی می‌باشد (همان: ۵۳۷ و ۵۳۸).

در واقع، خصلت متمایز جامعه‌شناسی تاملی گولدنر که بر آن تاکید می‌کند، رابطه‌ای است که میان جامعه‌شناس بودن و انسان بودن برقرار می‌سازد و یا رابطه‌ای که میان انسان و نقشی که ایفا می‌کند، پدید می‌آورد. جامعه‌شناسی تاملی وی، تصویر متعارف از نقش جدا شده محقق را مورد انتقاد قرار می‌دهد و شیوه دیگری را در نظر دارد که هدف آن دگرسازی رابطه جامعه‌شناس با حرفه‌اش می‌باشد.

بر این اساس، اینکه عالم اجتماعی بخواهد از فرضیات دینی مشخص جهت

صورت‌بندی به واقعیت اجتماعی شروع کند، صرفاً مزیت تعیین‌بخشیدن به علم اجتماعی اسلامی و ایجاد زمینه برای بحث از پدیده‌ها با نگاهی اسلامی را فراهم نمی‌کند بلکه خود نوع نگاه به پدیده‌ها را نیز محدودیت می‌بخشد و این خود موانعی را نیز از پیش‌فرض‌ها به علم اجتماعی تحمیل می‌کند. لازم است برای افزایش دقت در بحث از علوم اجتماعی اسلامی به سویه‌های منع‌کننده چنین پیش‌فرض‌هایی نیز توجه شود. از طرف دیگر، کسانی که تمایل به شناخت انسان و جامعه با پیش‌فرض‌های دینی دارند، و گمان می‌کنند این قضیه می‌تواند در شناخت بهتر به آنان یاری رساند (چه نسبت به این قضیه خودآگاه باشند و چه ناخودآگاه)، کسانی‌اند که عمیق‌ترین فرضیات آنان نسبت به انسان و جامعه برگرفته از دین است. چنین افرادی همچون تمام نظریه‌پردازان دیگر، بدون شک با همان فرضیات کلی و زمینه‌ای که جهان‌بینی آنان را شکل می‌دهد، نظریه‌پردازی می‌کنند. آنان می‌توانند نظریات‌شان را برای تبیین و تحلیل مسائل ارائه کنند و به محک منتقدین بگذارند. بنابراین، بر اساس نیاز به اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی، نمی‌توان برای مرزبندی در جهت تعریف رشته علمی مجزایی ضرورتی قائل شد؛ چراکه این ضرورت بر تمامی علوم حاکم است و موانع خاص خود را نیز در پی دارد.

۲. دین به‌عنوان موضوع علم

برخی از قائلین به علوم اجتماعی اسلامی، امکان شکل‌گیری و تعیین‌بخشیدن به آن را با قراردادن دین به‌عنوان موضوع دنبال می‌کنند. از این طریق، این امکان وجود دارد تا بتوان از موضوعی دینی کسب تعین کرد و به علم دینی رسید. از این منظر «حیثیت، قیدی لازم است تا علم به دینی یا غیر دینی متصف شود. یکی از این حیثیت‌ها به‌لحاظ موضوع، علم است که اگر موضوع دانش شما، دین بود، گفته می‌شود این علم دینی است و اگر موضوع غیر دین بود، این علم غیردینی می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۵). در اینجا، اگر منظور تثبیت استقلال موضوع علمی نوین‌یاد است، باید به این نکته توجه کرد که استقلال موضوع نه به‌معنای تعیین امر مورد بحث، بلکه استقلال در صورت‌پدیداری است که سعی در شناخت آن داریم. دورکیم، در فصل اول کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی در باب موضوع علم جدید جامعه‌شناسی به بررسی ویژگی‌های مربوط به «واقعیت اجتماعی» می‌پردازد و تلاش می‌کند

تا جنبه‌های ویژه و منحصر به فرد آن را توضیح دهد تا بتواند بر اساس چنین موضوعی، روش‌های معتبر بررسی آن را توضیح دهد (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۷).

طباطبایی، که از قائلین الگوی امتناعی بود با ارجاع به دورکیم تلاش می‌کند تا این جنبه از وضع موضوعی در جامعه‌شناسی را توضیح دهد. به زعم وی، دورکیم قائل است: «نظمی از امور وجود دارد که دارای سرشتی بس ویژه است؛ این امور شیوه‌های کنش، اندیشیدن و احساس است که بیرون از فرد قرار داشته و دارای نیروی اجباری است که از مجرای آن خود را بر او تحمیل می‌کند. پس این امور را نمی‌توان با پدیدارهای ارگانیکی اشتباه کرد؛ زیرا این امور مبتنی بر تصورات و کنش‌هایی است که با پدیدارهای نفسانی نیز که جز در وجدان فرد و به واسطه آن وجود ندارد، نباید اشتباه کرد. بنابراین این امور، نوعی جدید به وجود می‌آورند و آن‌ها را باید به صفت اجتماعی متصف کرده و آن صفت را مختص آن امور دانست. این صفت با آن امور متناسب است؛ زیرا روشن است که چون فرد، محل انبعاث آن‌ها به‌شمار نمی‌آید، شالوده‌ای جز جامعه نمی‌تواند داشته باشند، خواه جامعه سیاسی در کلیت آن باشد، خواه یکی از گروه‌های جزئی باشد که آن جامعه کلی شامل آن‌هاست، مانند گروه‌های مذهبی، مکاتب سیاسی، ادبی، اتحادیه‌های صنفی و جز آن. از سوی دیگر، این صفت، نیز، تنها با امور اجتماعی تناسب دارد؛ زیرا واژه «اجتماعی» معنای محصلی ندارد، مگر به این شرط که تنها مبین پدیدارهایی باشد که مندرج در هیچ‌یک از مقوله‌های اموری که تاکنون تشکیل یافته و مورد تعریف قرار گرفته‌اند، نباشد. پس، این امور در قلمرو خاص جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

بدین ترتیب جامعه‌شناسی به‌عنوان علمی مستقل، تلاش برای شناخت ظاهر پدیدارهایی است که در جامعه و در زندگی اجتماعی تأثیری ایجاد می‌دارند و این شناخت مبتنی بر منطق است که به‌عنوان گفتاری منسجم تدوین می‌شود، با بررسی و فهم ساحت مشخصی از زندگی انسانی که نمی‌تواند به ساحت دیگر تقلیل داده شود، به دست می‌آید و از این جهت است که شایسته علمی مستقلی پیدا می‌کند. دین، تعیین‌کننده غایاتی است که تمام ساحت‌های زندگی انسان را دربرمی‌گیرد و از این جهت می‌تواند هم‌چون سایر حوزه‌ها، الهام‌بخش عالمان اجتماعی نیز باشد اما به صرف اینکه موضوعی دینی است، ضرورت تعیین یافتن علم اجتماعی اسلامی پدید نمی‌آید. هنگامی که دین، موضوع علم باشد، از آنچه تعیین‌بخش

غایات است در مقام امر داده‌شده، نشانده می‌شود و از آن چیزی فروتر از آنچه هست، طلب می‌شود.

۳. روش‌شناسی دینی

برخی از قائلین به علوم اجتماعی اسلامی به‌دنبال تعین بخشیدن به این علم از خلال روش‌شناسی دینی یا اسلامی هستند؛ روش‌هایی که به دلیل تعلق به ساحت دینی می‌توانند اعتباربخش نتایج معرفتی خود نیز باشند. در شناخت پدیده اجتماعی از این منظر می‌توان با میانجی قراردادن روش‌های مذکور در نهایت، از اعتبار دین بهره گرفت و نتایجی معتبر را انتظار داشت. گاهی روش‌های بنیادینی ملاک حجیت بخشی به علم قرار می‌گیرد که در آن «قواعد کلی تفکر به انضمام برخی از مبادی و اصول موضوعه در محدوده یک موضوع خاص دنبال می‌شود؛ یعنی روش تفکر درباره یک حوزه معرفتی خاص بر اساس برخی از مبانی و اصول موضوعه معین شناسایی می‌شود، آن اصول موضوعه، ممکن است هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی باشند که در علوم مربوط به خود، به بحث گذارده می‌شوند... می‌توان بر اساس مفروضات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اسلامی و بر اساس عقل، نقل، وحی و شهود و تجربه، هم نظریه و هم روش خاص به آن تولید کرد» (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۵۰).

در اینجا این نکته حائز اهمیت است که علوم اجتماعی جدید به‌دنبال تحول در مبانی معرفتی در فلسفه جدید غرب تاسیس شد. به عبارتی با تغییر جهتی که کلاسیک‌های جامعه‌شناسی با اتخاذ رویکردی ویژه به داده‌های اجتماعی پیدا کردند، تاسیس علوم اجتماعی امکان‌پذیر شد. اصل جامعه‌شناسان کلاسیک، دورکیم، وبر و مارکس با گسستی معرفتی با رئالیسم مرسوم زمانه خود همراه بود. مارکس، با اصالت‌دادن به عامل تاریخی برای بازسازی جهان خارج، وبر با فاصله گرفتن از توصیف امر واقع و تکیه بر فهم پیچیده‌ترین نسبت‌های معنادار میان پدیده‌ها و دورکیم با فاصله گرفتن از تجربه شعور عام و رئالیسم بنیادین آن و تاکید بر مواجهه با امر اجتماعی به‌مثابه شی، که این شیئیت به جایگاه معرفتی آن باز می‌گردد نه منزلت وجودی داده‌ها، راه را برای تاسیس علمی نوین‌یاد فراهم کردند. به عبارتی، تغییر در رویکرد، عامل اصلی شکل‌گیری علم جامعه‌شناختی بود.

مشکل تغییر موضع نسبت به مبانی معرفتی علوم اجتماعی جدید و گسستی که تاسیس این علوم با تکیه بر آن امکان‌پذیر شده، مشکلی بنیادی است و انتقال این علوم از مغرب زمین به دیگر حوزه‌های تمدنی، جز از مجرای تاملی جدی در مبانی علوم اجتماعی جدید امکان‌پذیر نخواهد شد. چنین بازاندیشی در باب مبانی اسلامی موثر بر علوم اجتماعی نیز ضرورت دارد. از این رو، باید به این مساله پاسخ گفت که اینکه شناخت عالم از طریق وحی یا نقل باشد، چگونه می‌تواند رویکردی ویژه به داده‌های اجتماعی را صورت دهد. به عبارتی، اینکه مبانی معرفتی را بخواهیم وحی یا نقل قرار دهیم، چه ضرورت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی را می‌توان برای آن متصور شد. آنچه در این بخش توسط قائلین باید مورد توجه جدی قرار گیرد، شفافیت روش‌شناختی است که از منظر آن به دنبال اعتباربخشیدن به محتوای گزاره‌های شناختی هستند. مبانی دینی که از دل آن، روش‌هایی اتخاذ می‌شود صرفاً نباید به نحو ادعایی فرض شوند. اینکه به صورت عملیاتی چگونه چنین مبانی امکان مطالعه یا شناخت متفاوتی را ایجاد می‌کنند، اهمیت دارد. بنابراین، اگر ادعایی وجود دارد، باید مشخص شود که مختصات روشی که از دل وحی یا نقل در خواهد آمد، چیست، نحوه جمع‌آوری داده‌ها یا مواجهه با آن‌ها چگونه است. باید به وضوح تشریح شود که هم قابلیت ارائه و هم بررسی را داشته باشد. در غیر این صورت، چنین دعوی مبهم و نامفهومی، چگونه خواهد توانست مودی به تاسیس علوم اجتماعی نوینی باشد.

۴. کافی نبودن روش‌های پوزیتیویستی

نمونه‌های تحقیق حاضر و اغلب افرادی که قائل به علوم اجتماعی اسلامی هستند، بر این عقیده‌اند که تجربه نمی‌تواند کفایت لازم برای بررسی انسان که دارای ابعاد روحانی است را داشته باشد. مگر می‌توان موضوعی سرشار از پیچیدگی‌ها و ابعاد ارزشی و اخلاقی را به صورت‌هایی مادی فروکاست و از خلال آن‌ها، او را شناخت. از این منظر، «تجربه برای تولید یک دستگاه علمی کفایت نمی‌کند، یا تجربه کفایت نمی‌کند که به همه حقایق و متعلقات آن دست پیدا کنیم. ما اگر عقل را هم به کار بگیریم باز هم کافی نیست، باید وحی را به کار بگیریم که آن هم برای ما انسان‌های عادی کفایت نمی‌کند، باید تزکیه نفس بکنیم، نفس را مستعد کنیم تا بتوانیم با شهود به چیزهایی دست پیدا کنیم. یک‌یک

این‌ها کفایت نمی‌کنند بلکه همه این‌ها باید با هم به کار بسته شوند؛ معرفت صائب صحیح، جامع و کامل، برآیند کارگرفت و فرآیند به کار بست همه این مجاری با هم است» (رشاد، ۱۳۹۳).

اینکه تجربه در معنای تقلیل‌گرایانه حسی‌اش، برای شناخت امر اجتماعی کفایت نمی‌کند، نقدی موجه و قابل اعتناست. اما همین مسئله سال‌هاست که در جامعه علمی مطرح شده و کسانی در جست‌وجوی یافتن راهی بدیل برای آن برآمدند که بتواند ملزومات علم را رعایت کند. در واقع، از قرن نوزدهم که میان علوم طبیعی و علوم انسانی تمایز گذارده شد، اختلاف نظرهای اساسی بروز پیدا کرد. کسانی معتقد بودند راه علوم انسانی همانند علوم طبیعی است و باید از روش‌ها و اهداف علوم طبیعی برای علوم اجتماعی استفاده کرد. روش علوم طبیعی که مبتنی بر فرضیه اتحاد کلی بشر است، هنگامی که برای مطالعه انسان به کار گرفته شود، مشکلاتی را ایجاد می‌کند؛ زیرا تفاوت‌های ملی و طبقاتی که به وضوح قابل رویت هستند، را نادیده می‌گیرد و همچنین قرار آن بر این است که از علوم اجتماعی برای کنترل انسان استفاده شود. این نوع نگرش به علوم اجتماعی از جانب پوزیتیویسم خام و تقلیل‌گرا حمایت می‌شد. اما در مخالفت با این دیدگاه، تصور دیگری از علوم اجتماعی پدید آمد که شیوه‌های دیگری را ضروری می‌دانست. از جمله تفهم، شهود تاریخی، نزدیکی درونی با موضوع مورد مطالعه به جای حفظ فاصله از آن و ارتباطی درونی با آن به جای بررسی بیرونی آن. این برداشت از علوم اجتماعی تمام پدیده‌های اجتماعی را متشکل از انسان‌ها و معانی مشترکی می‌دانست که انسان‌ها به وجود آورده‌اند. بدین ترتیب، از این منظر پدیده‌های اجتماعی دارای ماهیت شکل‌یافته ابدی نبوده و موجودیتی جدای از انسان ندارند. بر این اساس، برای فهم جهان بیرونی باید به شکافتن درون پرداخت و آگاهی نسبت به خود، شرط ضروری کسب آگاهی نسبت به جهان است. در اینجا بود که تلاش‌های بسیاری از جانب افراد متعددی از جمله وبر، برای معرفی روش‌های همدلانه‌ای که بتواند اقتضائات علمی را دربربگیرد، صورت گرفت. از طرف دیگر، در اینکه علم مدرن، حقیقت را تمام و کمال ارائه نمی‌دهد، مناقشه‌ای نیست. اما دعوی عالمان علم مدرن نه شناسایی حقیقت، بلکه به حیطه آگاهی و شناخت رساندن زوایای واقعی است که در جریان زندگی حاکم است و این ممکن نیست مگر با رعایت

اقتضائات علم و به محک سنجش قراردادان تمام نظریاتی که در خدمت توضیح امر اجتماعی‌اند. از این‌رو، نقد درستی است که در میان جامعه‌شناسان، خصوصاً کلاسیک‌ها، مورد توجه و تأکید بوده است.

نتیجه‌گیری

موضوع اصلی در این تحقیق، واکاوی دعاوی مربوط به الگوی امتناع اندیشه جامعه‌شناختی و علوم اجتماعی اسلامی بود. اینکه این دعاوی به چه معنایی به کار برده شده‌اند و برای توجیه آن چه استدلالاتی ارائه شده است. نتایج به دست آمده بدین گونه بود که در درجه اول، صحبت از وضعیت امتناع به مثابه آسیب علوم اجتماعی در ایران، به معنای حکم قطعی و صادرشده مرگ علوم اجتماعی و یا از بین رفتن هرگونه امکان اندیشه جامعه‌شناختی نیست بلکه به معنای مشخصی به کار برده شده است. طباطبایی، به عنوان چهره اصلی این رویکرد، بحث امتناع (تداوم در گسست)، را در مقابل بحث امکان علوم در مغرب‌زمین که بر مبنای گسست در تداوم (گسست‌های متعدد از سنت) است، قرار داده و با مقایسه‌ای بنیادین، سعی در فهم وضعیت کنونی آگاهی در ایران داشته است. از نظر وی، امکان نیل به آگاهی از مجرای طرح بحران و تعمیق آن به عنوان مفهومی بنیادین است. در وضع ایران امروز، تنها طرح بحران به عنوان مفهومی بنیادین می‌تواند مؤدی به فراهم آمدن شرایط امکان حصول آگاهی باشد و لاجرم باید نه تنها از طرح پرسش آن بحران طفره نرفت، بلکه باید بحران را چونان مفهوم بنیادین پدیدارشناسی وجدان ایرانی طرح کرد. از نظر وی، مشکل آگاهی چنان که در ایده آلیسم آلمانی و به ویژه در فلسفه هگل مطرح شده، کوششی از این دست در جهت طرح پرسش آگاهی در آلمانی بود که در بحران ژرف تجدید فرو رفته بود و در واقع، طرح این بحران و تأمل فلسفی در آن، چونان امکان فراگذشتن از «گسیختگی» ناشی از بحران و تاسیس نظریه وحدتی است که در نهایت و به طور اساسی، باید در حوزه اندیشه فلسفی طرح و راه برون‌رفتی برای آن پیدا شود. بنابراین، اگرچه انتقال آگاهی ممکن نیست، اما اتخاذ موضع جدید آگاهی، از مجرای طرح مشکل بحران امکان‌پذیر می‌تواند باشد و در واقع، با تکیه بر دستاورد فلسفه هگل، می‌توان مفهوم بحران را به عنوان شرایط امکان‌گذار از بحران مطرح کرد.

دعاوی مربوط به علوم اجتماعی اسلامی نیز ذیل چهار مولفه (اتخاذ پیش‌فرض‌های دینی، دین به‌عنوان موضوع علم، روش‌شناسی دینی و کافی‌نبودن روش‌های پوزیتیویستی) قرار داده شدند و هر کدام مورد بررسی انتقادی قرار گرفتند. بررسی این دعاوی نشان داد، در بحث از علوم اجتماعی اسلامی، به طرح ضرورت ایده‌ها و کلیاتی درباب دعاوی پرداخته شده است و گاهی نقدهای به‌جایی که در میان جامعه‌شناسان کلاسیک نیز مطرح‌نظر بوده، توجه شده است. در این مباحث، عمدتاً ملزومات و منطق بحث مورد توجه قرار نگرفته و جزئیات به دقت تفصیل نیافته است. بدیهی است تا زمانی که ملزومات و اقتضانات علمی، مورد توجه قرار نگیرد، دعوی صرف راه، به جایی نخواهد برد. همچنین، ضرورت دارد هر ادعایی، زوایای متعدد بحث خود را با شفافیت لازم مطرح کند و خود را در بوته نقد اجتماع علمی قرار دهد. در صورت عملیاتی کردن و تطبیق‌پذیرساختن دعاوی علوم اجتماعی اسلامی و پدیده‌های نوین در ایران، می‌توان اعتبار آنها را مورد ارزیابی قرار داد.

کتابنامه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، مقدمه، ترجمه: پروین گنابادی، نشر الکترونیکی کتابناک.
۲. پارسایا، حمید (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، مجله پژوهش، ش ۲.
۳. _____ (۱۳۹۵)، دومین جلسه از سلسله‌نشست‌های آسیب‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی، دانشگاه تهران.
۴. دورکیم، امیل (۱۳۸۷)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی‌محمد کاردان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۳)، دین و حقیقت؛ پاسخ به مغالطه‌ای در حوزه دغدغه تولید علم دینی، تهران: نشست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
۶. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۱)، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: نشر ثالث.
۷. کچویان (الف)، حسین (۱۳۹۱)، «عبدالرحمن‌ابن‌خلدون و مفسران: بررسی آراء طه حسین، محسن مهدی و سیدجواد طباطبایی»، فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال دوم، ش ۱.
۸. کچویان (ب)، حسین (۱۳۹۱)، نگاهی به علم و علوم انسانی، در گفت‌وگو با خبرنگار شورا عالی انقلاب فرهنگی.
۹. گولدنر، آلوین (۱۳۶۸)، بحران جامعه‌شناسی غرب، ترجمه: فریده ممتاز. تهران: نشر شرکت سهامی انتشار.
۱۰. مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش؛ پلخائف، گئورگی (۱۳۹۳)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه: پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه.
۱۱. ویر، ماکس (۱۳۹۰)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: مرکز.
۱۲. قانع‌راد، محمدمین؛ محدثی، حسن و جواد میری (۱۳۹۵)، هم‌اندیشی نقد کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۳. هگل، گئورگ و ویلهلم فردریش (۱۳۷۸)، عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست، ترجمه: مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره.

بررسی رابطه میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه در میان دانشجویان شهر قم

* ابراهیم فتحی

** علیرضا پویا

*** محسن مقدمی

چکیده

در عصر حاضر، بهره‌گیری از رادیو، تلویزیون، ماهواره و شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان رسانه‌های ارتباطی سریع و در دسترس، ضرورتی اجتماعی و بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی شده است. از سویی در جهان امروز، رسانه‌ها به ابزارهایی برای نشر اندیشه و ایدئولوژی‌های گوناگون در سراسر جهان تبدیل شده‌اند و همین نفوذ رسانه‌ها، پیامدهای شایان توجهی در جنبه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها، از جمله نگرش آنها داشته است. این مقاله درصدد بررسی رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه در بین دانشجویان شهر قم است. جامعه نمونه تحقیق ۶۳۸ نفر انتخاب شد و پرسشنامه به‌صورت تصادفی ساده توزیع و جمع‌آوری شد. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آماری ضریب همبستگی پیرسون و رگرسیون چندگانه استفاده شد. یافته‌ها نشان می‌دهد بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه در بین دانشجویان $r = 0/381$ رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. همچنین رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه با متغیرهای کنترلی جنسیت، وضعیت تأهل، وضعیت شغلی، مثبت و معنادار است. همچنین بین این متغیر با ابعاد نگرش مانند عاطفی، شناختی و رفتاری رابطه وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

وسایل ارتباط جمعی، نگرش، جامعه ایران.

E.fathi@iribu.ac.ir

pooya@iribu.ac.ir

mohsenmoqadami@gmail.com

* دکتری فرهنگ و ارتباطات و مدیر گروه ژورنالیسم دانشکده ارتباطات و رسانه‌های نوین دانشگاه صدا و سیما

** دکتری فرهنگ و ارتباطات و استادیار گروه فلسفه رسانه دانشکده دین و رسانه قم

*** کارشناسی‌ارشد علوم و ارتباطات اجتماعی دانشکده دین و رسانه قم

مقدمه و طرح مسئله

رسانه‌ها در شرایط کنونی از مهم‌ترین دستاوردهای پیشرفت بشری و بارزترین وسیله آگاهی‌رسانی همگانی هستند که پیوسته و با سرعت سرسام‌آوری به دلیل جایگاه و اهمیت کلیدی و بر اساس نیاز مخاطبان در حال گسترش و فراگیری‌اند. از منظر جامعه‌شناختی، رسانه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در تمام ابعاد زندگی روزانه دارند. رسانه‌ها، همچنین فهم ما از جهان و تعامل ما با سایرین را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، رسانه‌های جمعی، جزء جدایی‌ناپذیر فرایند روابط اجتماعی هستند؛ بنابراین، چنان جایگاهی را برای خود در عصر دانش و تکنولوژی به دست آورده‌اند که حتی توان‌مندی، قدرت، اقتصاد، فرهنگ و هنر در پناه آن، راه پیشرفت و شکوفایی را می‌پیمایند. توان‌مندی رسانه‌ای، شاخص مهمی در کسب پیشرفت و رفاه و توانایی مادی به‌شمار می‌آید. در جهان معاصر، انتقال اندیشه‌ها بسیار سریع‌تر انجام می‌گیرد؛ چنان‌چه از این تکنولوژی برای تبلیغات هر چه بیشتر سیاسی و تجاری استفاده شود، دنیایی پدید می‌آید که هر روز بر آزادی صوری افزوده می‌شود لیکن آزادی واقعی، هر روز کمتر می‌شود؛ انسان‌ها مسخ می‌شوند و به اصطلاح از دور هدایت‌شده و فرمان می‌گیرند. بدین‌سان، شستشوی مغزی بشر بهتر و سریع‌تر صورت می‌یابد.

در این میان، نگرش، یک جنبه مهم از زندگی عاطفی و احساسی ما را تشکیل می‌دهد. ما نسبت به افراد و اندیشه‌ها، نظرات خاصی داریم که ناشی از اطلاع ما از آن‌ها، احساس ما نسبت به آن‌ها و تمایل ما به انجام عملی در مورد آن‌ها است. این‌گونه نظرات، غالباً تعیین‌کننده شیوه برخورد ما با آن اشیاء، افراد یا اندیشه‌هاست (کریمی، ۱۳۷۹: ۹).

نگرش‌ها، نقش مهمی در زندگی، اندیشه‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی ما دارند. در واقع، نگرش‌ها بخشی از انگیزه‌های افراد برای انجام اعمال خاصی را توجیه می‌کنند (روش‌بلانو، ۱۳۷۷: ۱۱۹). زمانی که نگرش‌های فردی به افکار عمومی تبدیل می‌شوند، فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی یک جامعه را تعیین می‌کنند و به‌طور منظم، زندگی شخصی مردم را در جامعه تحت تأثیر قرار می‌دهند. نگرش‌ها، به دلیل نقش و اهمیت فراوانی که در حیات سیاسی، اجتماعی و شغلی انسان‌ها به‌ویژه به دلیل رابطه تنگاتنگی که با رفتار دارند، باعث حفظ روابط اجتماعی می‌شوند (بهنر و انک، ۱۳۸۴: ۱۶). بنابراین،

نگرش‌ها با شکل‌دادن به دنیای اجتماعی افراد، گروه‌ها و جوامع در سطح کلان، بیشترین رابطه را با زندگی روزانه هر فرد دارد (همان: ۲۶-۲۷).

امروزه رسانه‌های جمعی بر نگرش و بینش‌های مردم تأثیر گذارند. آن‌ها انواع گوناگون اطلاعات را که افراد نمی‌توانند به گونه دیگری به دست بیاورند، انتقال می‌دهند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۷). در جهان امروز که نفوذ رسانه‌های جمعی، به ویژه رسانه‌های دیداری و اثرگذاری شدید آن‌ها بر مخاطبان در سراسر دنیا بر کسی پوشیده نیست، رسانه‌ها به ابزارهایی برای نشر اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون در سراسر جهان تبدیل شده‌اند و همین نفوذ رسانه‌ها، پیامدهای درخور توجهی در جنبه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها از جمله نگرش داشته است.

استفاده از وسایل ارتباط جمعی به عنوان یکی از دلایل تعارض بین نگرش‌های سنتی و نگرش‌های جدید است که حاصل تماس با فرهنگ‌های دیگر، به ویژه فرهنگ‌های سکولار غربی و مانند آن‌هاست و سبب شده تا بسیاری از حساسیت‌های جامعه سنتی از میان برود. معمولاً این نگرش با فن‌آوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تبلیغ، اشاعه و تقویت می‌شود. اشاعه این رفتارهای اجتماعی به دگرگونی نگرش در جوانان ایرانی می‌انجامد و نمود آن را به‌خصوص در سبک زندگی و رفتارهای آن‌ها می‌توان دید. ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که از رسانه‌های جمعی اشباع شده است. رسانه‌ها با فراهم آوردن اطلاعات و تصاویر، می‌توانند باور تازه‌ای را شکل دهند؛ و یا می‌توانند نگرش‌های موجود را تقویت کنند و آن‌ها را در برابر هرگونه تغییر مقاوم سازند (پاتر، ۱۳۹۱: ۶۱۷-۶۱۸).

بحث اصلی این است که جوانان نیازهای ویژه‌ای دارند که شاید در میان دیگر گروه‌های اجتماعی دیده نشود و از آنجا که بخش زیادی از جمعیت کشور ما را جوانان و بالأخص دانشجویان تشکیل می‌دهند، شایسته است به رابطه آن‌ها با وسایل ارتباط جمعی همچون تلویزیون، ماهواره، شبکه‌های اجتماعی و ارتباط این وسایل بر نگرش جوانان توجه کرد. جوانان دارای علائق، خواسته‌ها و نیازهایی هستند که در پاسخ به آن‌ها در کندوکاوند. جوان امروز خواستار آزادی، شادی و زیبایی است؛ عناصری که روح و جسم وی را به سمت خود می‌کشاند و هر فرد، فکر، فرهنگ و دولتی که این عناصر را به او ارائه دهد، جوان را به سمت خود جذب می‌کند و او را به حیطه اقتدار خود در می‌آورد.

به دنبال ناامیدی دشمنان نظام جمهوری اسلامی از هجمه‌های نظامی، جنگ نرم فرهنگی علیه ایران در دستور کار آنان قرار گرفته است. یکی از ابزارهای به کار رفته در این جنگ نرم علیه ایران، راه‌اندازی شبکه‌های ماهواره‌ای فارسی زبان و استفاده حداکثری از نرم‌افزارهای شبکه‌های اجتماعی است. بیشتر این شبکه‌ها، مخاطبان جوان را هدف قرار داده‌اند؛ چراکه جوان به‌عنوان نیرویی در حال رشد، بسیار اثرپذیرتر از دیگر سنین است. هدف دشمنان که روی آن تکیه کرده و آن را نشانه گرفته‌اند، نگرش‌ها، باورها و اعتقادات جوانان نسبت به جمهوری اسلامی ایران است.

همچنین با توجه به اهتمام حداکثری شبکه‌های تلویزیونی فارسی‌زبان ماهواره‌ای از یک سو و امکانات تکنولوژیکی ارتباطی از جمله شبکه‌های اجتماعی که سعی در ایجاد تغییرات اساسی در نگرش، رفتار و کنش‌های اقشار مختلف جامعه به‌خصوص جوانان و دانشجویان دارند، از سوی دیگر، مسئله این است که وسایل ارتباط جمعی تا چه اندازه در تغییر نگرش مردم جامعه ایران و گمراهی آنان و همچنین بدبینی آنان نسبت به جامعه نقش ایفا کرده‌اند؟ مقاله پیش‌رو، درصدد است تا «رابطه میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی (راديو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت، شبکه‌های اجتماعی) با نگرش به جامعه ایران (سیاسی - فرهنگی - اجتماعی) را در بین دانشجویان شهر قم» مورد بررسی قرار دهد.

سؤالات تحقیق

سؤال اصلی

رابطه بین میزان و نوع استفاده از وسایل ارتباط جمعی دانشجویان شهر قم با نگرش آنان به جامعه ایران چیست؟

سؤالات فرعی

۱. رابطه بین میزان و نوع استفاده از وسایل ارتباط جمعی دانشجویان شهر قم با بُعد عاطفی نگرش آنان به جامعه ایران چیست؟
۲. رابطه بین میزان و نوع استفاده از وسایل ارتباط جمعی دانشجویان شهر قم با بُعد شناختی نگرش آنان به جامعه ایران چیست؟

۳. رابطه بین میزان و نوع استفاده از وسایل ارتباط جمعی دانشجویان شهر قم با بُعد رفتاری نگرش آنان به جامعه ایران چیست؟

چارچوب نظری

تعریف مفاهیم

وسایل ارتباط جمعی

رسانه‌های ارتباطی، فرایندهای فناورانه متفاوتی هستند که ارتباط بین فرستنده و گیرنده پیام را تسهیل می‌کنند. توجه اصلی در این تحقیق، رسانه‌های جمعی است، یعنی رسانه‌هایی که دارای مخاطبان نسبتاً زیادی می‌باشند که عموماً شناخته شده نیستند (کروتی، هونیس، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۴). رسانه بر روش یا ابزار فنی یا مادی تغییر شکل پیام به علاماتی دلالت می‌کند که مناسب انتقال از یک مجرای معین هستند. رسانه‌های جمعی را در کل می‌توان رسانه‌هایی مکانیکی (تلفن، رادیو، تلویزیون، ویدئو، سینما، مطبوعات، اینترنت) دانست (کریمیان، مهاجر و نبوی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

ارتباطات جمعی، فرایندی است که توسط آن پیام‌هایی را برای افراد زیادی تولید و منتقل می‌کنند و نیز فرایندی است که به وسیله آن، این پیام‌ها توسط مخاطبان جست‌وجو، استفاده و فهمیده می‌شوند و همچنین تحت تأثیر قرار می‌گیرند (نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۱۲). در این تحقیق، منظور از وسایل ارتباط جمعی رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در نظر گرفته شده است. میزان استفاده از این وسایل ارتباط جمعی در قالب سؤالاتی به صورت متوسط میزان استفاده از هر کدام در طول شبانه‌روز می‌باشد که متغیری فاصله‌ای می‌باشند و بنابراین، قابلیت جمع‌پذیری داشته و در نهایت در قالب یک متغیر به صورت میزان استفاده قابل بیان است.

نگرش

«نگرش نوعی حالت آمادگی ذهنی است که از طریق تجربه، سازمان‌دهی شده است و تأثیر پویا و جهت‌داری را بر روی پاسخ‌های افراد به تمامی اشیا و موقعیت‌هایی که به آن مربوط می‌شود، می‌گذارد» (آپورت، ۱۹۵۸: ۴۵).

بعضی از پژوهشگران بر این باورند که مفهوم نگرش، اولین بار در سال ۱۹۱۸ در مطالعه‌ای توسط «توماس» و «زنایکی» به شیوه‌ای علمی مورد استفاده قرار گرفت. آن‌ها نگرش را چنین تعریف کردند: «با نگرش ما می‌توانیم فرایند خودآگاهی فردی را که فعالیت ممکن یا واقعی افراد را در جهان اجتماعی تعیین می‌کند، بشناسیم». این تعریف با تعاریف دیگری که به تازگی ارائه شده است، چندان تفاوت ندارد. تعاریف دیگر عبارت‌اند از: «نگرش، نظامی پایدار از ارزیابی‌های مثبت یا منفی، احساسات عاطفی و تمایلات عملی موافق یا مخالف در خصوص یک موضوع اجتماعی است».

پژوهشگران دیگری مثل «روزنبرگ» و «هاولند» در سال ۱۹۶۰ پیشنهاد کردند که نگرش سه بخش دارد: الف: جزء احساسی (ارزیابی چیزی یا داشتن احساس نسبت به آن) ب: جزء شناختی (واکنش‌های ادراکی یا اظهارات شفاهی یا عقیده) ج: جزء رفتاری (اقدامات و اعمال آشکار) (سورین، تانکارد، ۱۳۹۰: ۲۳۶-۲۳۷).

اما تعریفی که اکثر روان‌شناسان اجتماعی از واژه نگرش دارند که به‌عنوان تعریف عملیاتی در این تحقیق مورد استفاده خواهد بود عبارت است از: نگرش، نظامی بادوام است که شامل یک عنصر شناختی، یک عنصر احساسی و عمل است. عنصر شناختی، شامل اعتقادات و باورهای شخص درباره یک اندیشه یا شیء است. عنصر احساسی یا عاطفی، آن است که معمولاً نوع احساس عاطفی با باورهای ما پیوند دارد و عمل به جهت آمادگی برای پاسخ‌گویی به شیوه‌ای خاص اطلاق می‌شود (کریمی، ۱۳۷۹: ۲۹۵). منظور از نگرش در این مقاله، نگرش دانشجویان نسبت به مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ذکر شده در تعریف می‌باشد.

جامعه

واژه «Society» از ریشه لاتین «Societas» به معنی شریک و همنشین گرفته شده و به مفهوم وضع و حالت اجتماعی انسان‌ها و حیواناتی است که تحت یک قاعده و قانون مشترک و معین زندگی می‌کنند. کلمه جامعه، یک واژه عربی و مؤنث جامع به معنی گردآورنده، فراهم‌آورنده، مجتمع، مردم یک ده، شهر یا کشور، محل تجمع به کار رفته است (آراسته‌خو، ۱۳۸۱: ۴۵۵).

فردیناند تونیس، جامعه‌شناس آلمانی، جامعه (گزل شافت) را روابط افراد مبتنی بر

روابط رسمی، اقتصادی و غیرعاطفی می‌داند که شامل شهرهای صنعتی، شرکت‌های تجاری و احزاب سیاسی و کلیه گروه‌هایی است که در آن نیازهای مادی افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ۵۸). جامعه، محصول گردآمدن انسان‌ها و کنش‌های متقابل میان آنان است که با هم زندگی می‌کنند و در رسیدن به هدف معینی با یکدیگر همکاری دارند؛ به‌علاوه معیارها و مقرراتی ساده یا پیچیده بر روابط عادی آن‌ها حاکم است و نهادها و سازمان‌هایی، تداوم و پایداری اجتماع آنان را تأمین می‌کند (قنادان، مطیع و ستوده، ۱۳۷۶: ۵۱).

در این تحقیق، جامعه ایران به‌لحاظ محدوده جغرافیایی، تمامیت ارضی کشور جمهوری اسلامی ایران را شامل می‌شود که در آن کلیه افراد، انسان‌ها، حکومت و دولت بر اساس معیارها و مقررات ساده و یا پیچیده در کنار هم زندگی می‌کند و نهادها و سازمان‌هایی، تداوم و پایداری اجتماع آنان را تأمین می‌کنند.

تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع

با توجه به موضوع مقاله که به بررسی رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش می‌پردازد، در این بخش با توجه به اینکه دو متغیر اصلی در مسئله وجود دارد، ابتدا نظریات مرتبط با هر کدام از متغیرها آورده می‌شود. در بخش اول که استفاده از رسانه‌ها است، در ذیل به نظریات «کاشت» و «وابستگی مخاطبان» پرداخته خواهد شد.

بخش اول: استفاده از رسانه‌ها

نظریه کاشت

نظریه کاشت بر آثار تدریجی و درازمدت رسانه‌ها به‌ویژه تلویزیون بر شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطبان از دنیای اطراف و مفهوم‌سازی آنان از واقعیت اجتماعی تأکید می‌کند. جرج گربنر، واضع نظریه کاشت در دهه ۱۹۶۰ تحقیقاتی را با عنوان «شاخص‌های فرهنگی» شروع کرد تا تأثیر تماشای تلویزیون بر باورها و دیدگاه‌های بینندگان درباره جهان واقعی را بررسی کند. از نظر گربنر و همکارانش کاشت، یک فراگرد بی‌سمت‌وسو نیست، بلکه شبیه فراگرد جاذبه‌ای است. گربنر، استدلال می‌کند که اهمیت رسانه‌ها نه در

تشکیل «توده» بلکه در خلق راه‌های مشترک انتخاب و نگرستن و فهم جهان می‌انجامد. در واقع، رسانه‌ها به‌ویژه تلویزیون روایت‌هایی یکسان و نسبتاً مورد وفاق از واقعیات اجتماعی ارائه و مخاطبان خود را نیز با آن سازگار و «فرهنگ‌پذیر» می‌کند (مک کوایل، ۱۹۹۴: ۹۹). این نظریه یکی از اشکال اثر رسانه‌ها در سطح شناختی بوده و مربوط به این موضوع است که قرار گرفتن در معرض رسانه‌ها تا چه حد می‌تواند به باورها و تلقی عموم از واقعیت خارجی، شکل دهد؟ نظریه کاشت یا اشاعه برای ارائه الگویی از تحلیل، تبیین شده است؛ تا نشان‌دهنده تأثیر بلندمدت رسانه‌هایی باشد، که اساساً در سطح برداشت اجتماعی، عمل می‌کنند (گوتتر، ۱۳۸۴: ۳۱۰).

گرنبر، عقیده دارد که تلویزیون به‌لحاظ عمق و نفوذ قابل‌ملاحظه‌اش، نیروی فرهنگی قدرت‌مندی است. وی، تلویزیون را ابزاری در دست نظم تثبیت‌شده صنعتی اجتماعی می‌داند که تهدید یا تضعیف نظام سنتی باورها، ارزش‌ها و رفتارها، در خدمت حفظ، تثبیت یا تقویت آن‌هاست (همان: ۳۱۰).

«گرنبر» می‌گوید: از نظر تماشاگران پرمصرف، تلویزیون عملاً، دیگر منابع اطلاعات، افکار و آگاهی‌ها را به انحصار درآورده و یک کاسه می‌کند. اثر این مواجهه با پیام‌های مشابه، چیزی را تولید می‌کند که وی آن را کاشت یا آموزش جهان‌بینی رایج، نقش‌های رایج و ارزش‌های رایج، می‌نامد (سورین و تانکارد، ۱۳۹۰: ۳۹۰-۳۹۱).

نظریه پردازان کاشت معتقدند که تلویزیون اثرات درازمدت، تدریجی، غیرمستقیم اما متراکم و انباشتی دارد. تماشای زیاد تلویزیون، به‌عنوان «کاشت» نگرش‌هایی دیده می‌شود که بیشتر با جهانی که برنامه‌های تلویزیونی [آن را] به تصویر می‌کشند، هماهنگ است تا با جهان واقعی (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۸-۶۹).

گرنبر، معتقد است کاشت در وهله نخست، درباره فرایند فرهنگی داستان‌گویی است؛ بنابراین مهم است که چه کسی فرصت داستان‌گویی به دست می‌آورد و داستان‌های چه کسانی گفته می‌شود. بیشتر آنچه که ما می‌دانیم و فکر می‌کنیم که می‌دانیم، حاصل تجربه شخصی ما نیست؛ بلکه حاصل داستان‌ها و روایت‌هایی است که می‌شنویم، می‌خوانیم و می‌بینیم. در زمان‌های قبل، داستان‌های مربوط به هر فرهنگ معمولاً به‌صورت چهره‌به‌چهره از سوی اعضای اجتماع، والدین، معلمان یا کلیسا گفته می‌شد. داستان‌های بزرگ

اسطوره‌ای، مذهبی، آموزشی، هنری و... به نحو فزاینده‌ای به وسیله تلویزیون بسته‌بندی و پخش می‌شود. تأثیرات این داستان‌ها درازمدت، تدریجی و فرهنگی است (همان: ۷۰-۷۱).
 گرنبر، عقیده دارد که پیام تلویزیون از چندین جنبه اساسی از واقعیات فاصله دارد؛ اما به جهت تکرار دائمی‌اش، نهایتاً به‌عنوان دیدگاه مورد وفاق جامعه، پذیرفته می‌شود و تماس ممتد با جهان تلویزیون، می‌تواند نهایتاً به قبول دیدگاه تلویزیون، که همواره واقعیت را به‌درستی منعکس نمی‌کند، درباره جهان واقعی منجر شود (مک کوایل، ۱۳۸۵: ۳۹۹).
 بنابراین، کاشت آن چیزی است که یک فرهنگ انجام می‌دهد؛ زیرا فرهنگ، رسانه اصلی است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند و می‌آموزند. فرهنگ یک نظام، قصه یا روایت و سایر مصنوعات است که به نحو فزاینده تولید انبوه می‌شود و میان هستی و آگاهی از هستی، نقش میانجی ایفا و در نتیجه، به هر دوی آن‌ها کمک می‌کند. تلویزیون، به‌عنوان فراگیرترین و متداول‌ترین قصه‌گو، در زمینه کاشت ایدئولوژی، ارزش‌ها و باورهای مشترک، نقش مهمی دارد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ۷۱).

نظریه وابستگی مخاطبان

نظریه وابستگی مخاطبان روابط بین رسانه‌ها، جامعه و مخاطبان را مورد توجه قرار می‌دهد و با اشاره به نیازهای مخاطب از جمله داشتن اطلاعات از رویدادهای پیرامون از یک سو، نیز ندانستن و گریز از واقعیات از سوی دیگر، او را عنصری منفعل وابسته به رسانه‌ها فرض می‌کند. بال روکیچ^۱ و دی فلور^۲ که این نظریه را در سال ۱۹۷۶ وضع کردند، در توصیف آن می‌نویسند: «نظریه وابستگی به‌عنوان یک نظریه بوم‌شناختی^۳، بر روابط بین نظام‌های بزرگ، متوسط و کوچک و اجزای آن‌ها تمرکز می‌کند. یک نظریه بوم‌شناختی، جامعه را به‌عنوان یک ساختار ارگانیک تلقی می‌کند و درصدد فهم ارتباط بین بخش‌های خرد و کلان نظام‌های اجتماعی و تبیین رفتار هر یک از بخش‌ها برحسب این روابط است. نظام رسانه، یک بخش مهم از تاروپود اجتماعی جامعه مدرن و دارای

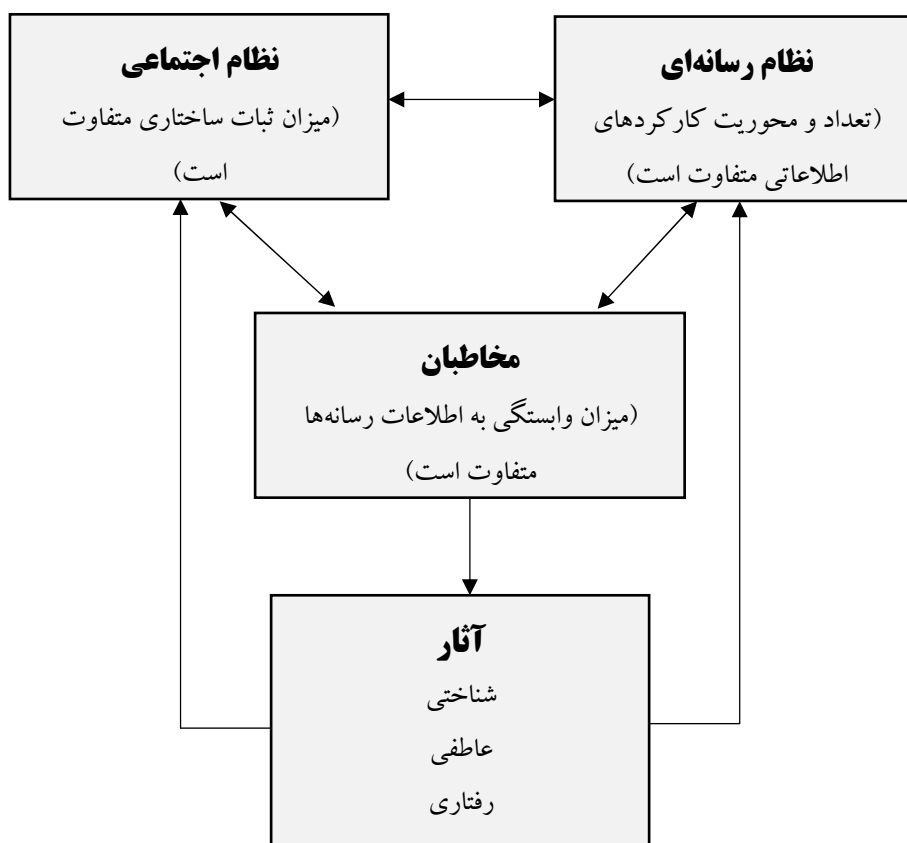
1. Ball-Rokeach

2. M. Defleur

3. Ecological

رابطه با افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها و دیگر نهادهای اجتماعی است» (همان: ۷۹)

این نظریه حاکی از آن است که افراد، وابستگی‌های متفاوتی به رسانه‌ها دارند و این وابستگی‌ها، از شخصی به شخص دیگر، از گروهی به گروه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر، متفاوت است. در جامعه توسعه‌یافته جدید، بسیاری از اعمال زندگی و تجارب، مستلزم اطلاعات تازه و قابل اعتماد است و مخاطبان، وابستگی زیادی به اطلاعات رسانه‌های جمعی دارند. مک کوایل و سون ویندال، مهم‌ترین و اصلی‌ترین ایده نظریه وابستگی مخاطبان را وابسته‌بودن مخاطبان به منابع اطلاعاتی رسانه‌های جمعی برای دانستن و جهت‌گیری نسبت به رویدادهای اجتماعی ذکر می‌کنند. الگوی نظریه وابستگی مخاطبان به شکل زیر ترسیم شده است:



شکل شماره ۱: الگوی وابستگی مخاطبان

مهم‌ترین و اصلی‌ترین ایده نظریه وابستگی مخاطبان، وابسته بودن مخاطبان به منابع اطلاعاتی رسانه‌های جمعی برای دانستن و جهت‌گیری نسبت به رویدادهای اجتماعی است. الگوی نظریه وابستگی مخاطبان در انگاره بالا ترسیم شده است که در هر یک از سه واحد (جامعه، رسانه‌ها و مخاطبان) عواملی باعث افزایش یا کاهش میزان وابستگی مخاطبان به رسانه‌ها می‌شوند، این عوامل به صورت زیر تشریح می‌شوند:

۱. هرگاه در جامعه میزان تغییر، تضاد و بی‌نظمی افزایش یابد، مردم برای رفع ابهام و

کسب اطمینان، به اطلاعات رسانه‌ها وابستگی بیشتری پیدا می‌کنند.

۲. هر چقدر تعداد و محوریت کارکردهای اطلاعات رسانه‌ای بیشتر و گسترده‌تر باشد،

میزان وابستگی مخاطبان افزایش می‌یابد.

۳. هر چقدر دامنه و میزان نیاز مخاطبان به اطلاعات رسانه‌ای بیشتر باشد، میزان

وابستگی شان به رسانه‌ها بیشتر است.

آثار شناختی، عاطفی و رفتاری رسانه‌ها بر مخاطب در شرایط وابستگی را می‌توان به

شکل زیر خلاصه کرد:

• شناختی^۱: ایجاد و از بین بردن ابهام؛ برجسته‌سازی؛ گسترش نظام‌های اعتقادی

مردم؛ تبیین ارزش‌ها.

• عاطفی^۲: ایجاد ترس و اضطراب؛ افزایش و کاهش روحیه.

• رفتاری^۳: فعال‌سازی یا منفعل‌سازی؛ ایجاد مسئله یا حل مسئله؛ رسیدن به

استراتژی یا فراهم کردن آن برای عمل؛ باعث رفتار معقول‌شدن (مثلاً اختصاص

پول به امور خیریه) (مک کوایل، ۱۳۸۸: ۱۰).

1. Cognitive

2. Affective

3. Behavioural

بخش دوم: نگرش

در این بخش از تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع به «نگرش» پرداخته می‌شود، نظریات «راکیش»، «کنش مستدل» و «رفتار برنامه‌ریزی شده» مورد بحث قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که نظریه راکیش از دسته‌بندی «الگوی شناختی تغییر نگرش» و نظریه «کنش مستدل» و «رفتار برنامه‌ریزی شده» از دسته‌بندی الگوی انتظار - پاداش می‌باشد.

راکیش: نگرش‌ها، عقاید و ارزش‌ها

یکی از جامع‌ترین دیدگاه‌ها در زمینه نگرش و تغییر، نظریه میل‌تون راکیش است. او تعریفی جامع از رفتار انسان بر اساس عقاید، نگرش‌ها و ارزش‌ها ارائه داده است. نظریه او بر پایه کارهای دیگران نیست، اما کار او نظریات پیشین را به طور ارزشمند و قابل توجهی بسط و تعمیم داده است. راکیش، عقیده دارد که هر انسانی، نظام بسیار سازمان‌یافته‌ای از عقاید، نگرش‌ها و ارزش‌ها دارد که رفتار او را هدایت می‌کند. عقاید، شامل صدها هزار اظهاراتی است که افراد در مورد خود و جهان بیان می‌کنند. عقاید می‌تواند خاص یا عام باشد و برحسب اهمیت یا مرکزیت نسبت به نفس در آن نظام قرار گرفته‌اند. در بطن هر نظام اعتقاداتی، عقاید سازمان‌یافته‌تر و نسبتاً غیرقابل تغییر، هسته آن نظام را تشکیل می‌دهند. در پیرامون آن نظام، عقاید بی‌اهمیت بی‌شماری نهفته است که می‌توانند به راحتی تغییر کنند (نوربخش، ۱۳۹۲: ۲۴۰)؛ هر چه اعتقادی، مرکزی‌تر (اصولی‌تر) باشد، مقاومت بیشتری برای تغییر می‌طلبد و این تغییر تأثیر زیادی بر کل سیستم خواهد داشت؛ به عبارت دیگر، اگر یکی از عقاید مرکزی دستخوش تغییر شود، شیوه تفکر نسبت به موارد زیادی متحمل تغییرات نسبتاً عمیقی می‌گردد (همان: ۲۴۰-۲۴۱).

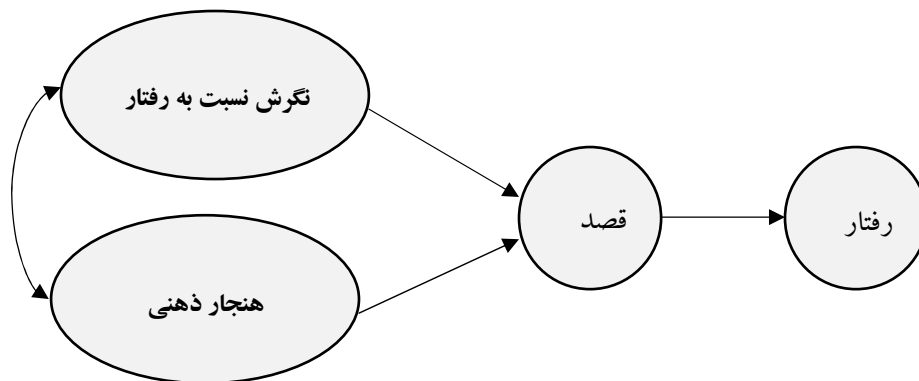
نگرش‌ها، گروهی از عقاید هستند که درباره یک شیء اصلی سازمان می‌یابند و شخص را مستعد رفتار خاصی نسبت به آن شیء می‌کنند. افراد صدها هزار عقیده و شاید هزاران نگرش دارند که هر کدام شامل شماری اعتقاد درباره نگرش موردنظر است (همان: ۲۴۱).

راکیش، معتقد است که نگرش‌ها دو نوع مهم دارند که باید همیشه با هم مورد توجه قرار گیرند و عبارت‌اند از: نگرش نسبت به شیء و نگرش نسبت به شرایط. رفتار فرد در شرایط خاص، عملکرد ترکیبی از این دو است. اگر در شرایط خاصی با نگرش مثبت (ثابت) نسبت به موارد مشخصی رفتار نشود، احتمالاً به این دلیل است که نگرش شخص نسبت به شرایط مانع آن است. نمونه‌ای از این نوع بی‌ثباتی، غذاهایی است که علی‌رغم میل‌تان در میهمانی‌ها می‌خورید. در این جا، نکته این است که رفتار، عملکرد پیچیده‌ای از انواع مجموعه نگرش‌هاست و نظام آن شامل عقاید زیادی با گستره وسیعی از اصول است. راکیش، معتقد است که از سه مفهوم توضیح‌دهنده رفتار انسان، ارزش‌ها از همه مهم‌ترند. ارزش‌ها، نوع خاصی از عقاید هستند که در این نظام حائز اهمیت هستند و نقش راهنمای زندگی را ایفا می‌کنند. ارزش‌ها دو نوع هستند: ارزش‌های ابزاری مانند: سخت‌کوشی و وفاداری؛ دستورالعمل‌هایی برای زندگی هستند که رفتار عادی خود را بر پایه آن‌ها قرار می‌دهیم. ارزش‌های نهایی، اهداف نهایی زندگی هستند که برای دستیابی به آن‌ها تلاش می‌کنیم و شامل مواردی مانند ثروت و خوشبختی هستند. راکیش کار خود را «نظریه جامع تغییر» می‌خواند (همان: ۲۴۲).

نظریه کنش مستدل (منطقی)

الگوی اصلی نظریه کنش مستدل (TRA^۱) فیشین و آجزن در شکل (۲) نشان داده شده است. بر اساس این نظریه، هر عامل اثرگذار بر رفتار، تحت تأثیر تصمیم آگاهانه به انجام عمل معین می‌باشد. همچنین دو بخش اساسی تعیین‌کننده در یک تصمیم آگاهانه؛ «نگرش نسبت به رفتار» و «هنجار ذهنی» هستند که نگرش نسبت به رفتار به‌عنوان مجموعه‌ای از حاصل ضرب «انتظار در ارزش» آن رفتار تعریف می‌شود. همچنین، هنجار ذهنی نیز متشکل از باوری است که مرجعی مهم (شخص یا گروه) چنین فکری می‌کنند که یک فرد باید رفتاری را انجام دهد که انگیزه تبعیت از این مرجع را داشته باشد (بهنر وانک، ۱۳۸۴: ۲۶۷).

1. Theory of Reasoned Action

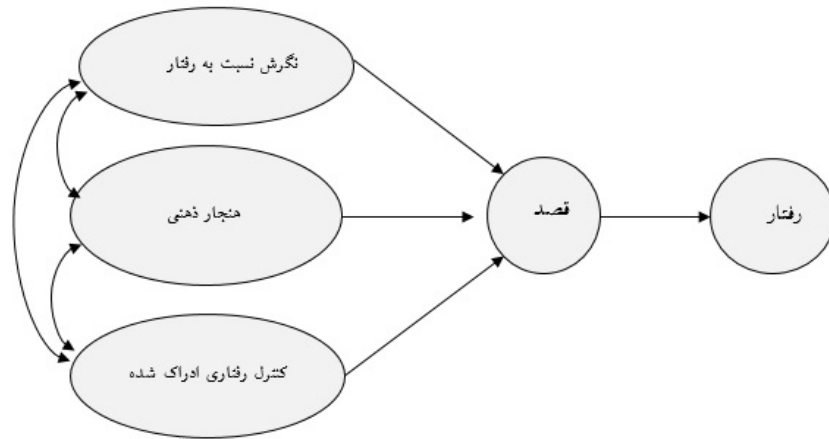


شکل شماره ۲: الگوی اصلی نظریه کنش مستدل فیشبین و آجزن

دومین تعیین کننده قصد رفتاری سازه، هنجار ذهنی می باشد. آن هم به عنوان مجموعه حاصل ضربها تعریف شده است؛ هر حاصل ضرب، متشکل از باوری است که مرجعی مهم (شخص یا گروه) چنین فکر می کنند که یک فرد باید رفتاری را انجام دهد و فرد، انگیزه تبعیت از این مرجع را داشته باشد.

نظریه رفتار برنامه ریزی شده

این نظریه، علاوه بر نگرش به رفتار و هنجار ذهنی که در نظریه کنش مستدل بود، متغیر دیگری به نام «کنترل رفتاری ادراک شده» را نیز شامل می شود که شامل رفتارهای پیچیده ای است که نیاز به برنامه ریزی گسترده دارند. در این الگو بیان می شود که انجام یک رفتار با دو عامل همراه با هم ارتباط دارد: انگیزه (قصد رفتاری) و توانایی (کنترل رفتاری). آیزن، نظریه خود را چنین بیان کرد: فردی که درک بالایی از کنترل بر روی رفتار خود دارد و قصد انجام آن رفتار نیز در او وجود دارد، به احتمال فراوان آن کار را انجام خواهد داد. کنترل درک شده به وجود یا فقدان تسهیل کننده ها یا موانع انجام یک رفتار، یا توان درک شده بستگی دارد. در حضور میزان بالای باورهای کنترلی درباره وجود تسهیل کننده برای یک رفتار، توان درک شده فرد بر روی رفتار بالا می رود (همان: ۲۶۹).

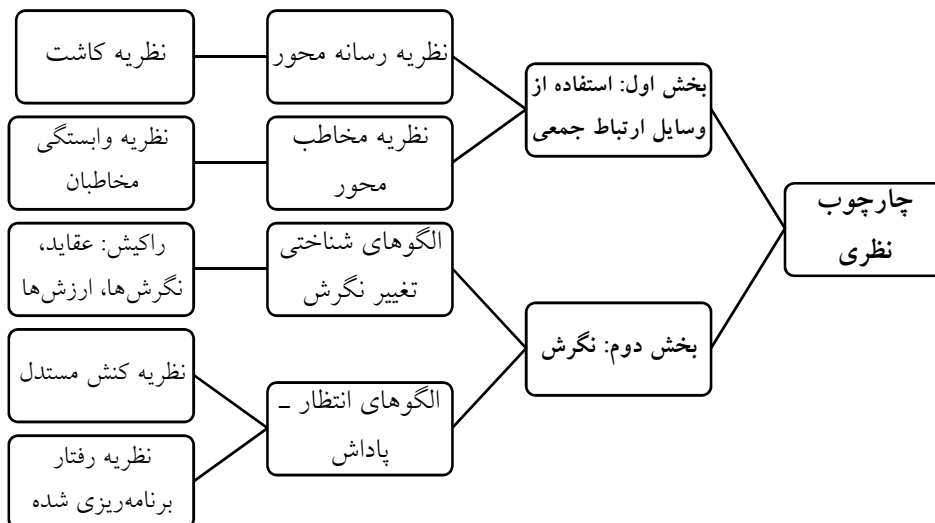


شکل شماره ۳: الگوی نظریه رفتار برنامه‌ریزی شده

مدل نظری

بر اساس نظریه کاشت، تماشای تلویزیون نگرش‌های را بر مخاطبین خود در درازمدت هماهنگ با زیست جهان برنامه‌های تلویزیون تحمیل می‌کند. بر اساس این نظریه، دانشجویان که از تلویزیون و یا هر رسانه دیگر استفاده می‌کنند، دارای نگرش‌های خاصی هستند. از طرفی، افراد وابستگی‌های متفاوتی به رسانه‌ها دارند و این وابستگی‌ها از شخص به شخص دیگر، از گروهی به گروه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است اما مهم‌ترین و اصلی‌ترین وابستگی مخاطبان وابسته‌بودن آن‌ها به منابع اطلاعاتی رسانه‌های جمعی برای دانستن و جهت‌گیری نسبت به رویدادهای اجتماعی است. یکی از برنامه‌های تلویزیونی داخلی و خارجی ارائه تصویری از ابعاد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی جامعه ایران است. مخاطبان نسبت به رسانه‌ها وابستگی خواهند داشت که این وابستگی می‌تواند در گرایش آن‌ها به رسانه یا رسانه‌های خاصی مؤثر باشد که در این میان، این رسانه‌ها با شیوه‌هایی چون کاشت می‌توانند بر نگرش آن‌ها تأثیر بگذارند. نگرشی که خود دارای ابعاد سه‌گانه شناختی،

عاطفی و رفتاری است. بر این اساس، نیز به طور قطعی دانشجویان نسبت به مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه ایران نگرش خاصی دارند. در این پژوهش، بررسی این نگرش نسبت به این مسائل مدنظر است و با توجه به اینکه نظریه کاشت بر نگرش و از طرفی نظریه وابستگی مخاطبان نیز به منابع اطلاعاتی برای دانستن و جهت گیری نسبت به رویدادهای اجتماعی اشاره دارد که این دانستن و جهت گیری نیز به نوبه خود منجر به ایجاد نگرش خاص می شود. بنابراین، در قسمت چارچوب نظری تحقیق در بخش اول استفاده از وسایل ارتباط جمعی دو قسمت نظریه های رسانه محور (نظریه کاشت) و مخاطب محور (نظریه وابستگی) و در بخش دوم، نگرش دو قسمت الگوهای شناختی تغییر نگرش (الگوی راکیش) و الگوهای انتظار - پاداش (نظریه رفتار برنامه ریزی شده) مدنظر می باشند.



شکل شماره ۴: تقسیمات چارچوب نظری

روش تحقیق

جمعیت آماری و حجم نمونه

این تحقیق، با هدف «بررسی رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه در بین دانشجویان شهر قم» در سال ۱۳۹۵ صورت گرفته است. برای این منظور، جامعه آماری این تحقیق را تمامی دانشجویان در حال تحصیل در دانشگاه‌های شهر قم، تشکیل می‌دهند. انتخاب نمونه از بین دانشجویان محصل در دانشگاه‌های شهر قم به صورت تصادفی ساده بوده است.

برای برآورد حجم نمونه از فرمول کوکران استفاده شده است که تعداد ۵۹۷ نفر به دست آمد و به عنوان حجم نمونه تحقیق مبنای کار قرار گرفت و با توجه به ماهیت تحقیق برای گردآوری داده‌ها از روش پیمایش و از ابزار پرسش‌نامه استفاده شده است که توسط دانشجویان پاسخ داده شد.

تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته

این بخش شامل سه قسمت «همبستگی»، «رگرسیون» و «تحلیل مسیر» می‌باشد. در قسمت همبستگی، به بررسی رابطه بین متغیرها پرداخته می‌شود و با استفاده از رگرسیون معادله خطی متغیر وابسته را با استفاده از متغیرهای مستقلی که پیش‌بینی کننده آن هستند نوشته شده است و در نهایت، با استفاده از تحلیل مسیر، میزان تأثیر هر کدام از ابعاد عاطفی، شناختی و رفتاری نگرش بر کل نگرش بیان شده است.

همبستگی

۱. رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش به مسائل اجتماعی،

سیاسی و فرهنگی

در ارتباط بین میزان و نوع استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش رابطه وجود دارد. نظریه وابستگی مخاطبان به عنوان یک نظریه بوم‌شناختی، بر روابط بین نظام‌های بزرگ، متوسط و کوچک و اجزای آنها تمرکز می‌کند. این نظریه، جامعه را به عنوان یک ساختار

ارگانیک تلقی می‌کند و به دنبال فهم ارتباط بین بخش‌های خُرد و کلان نظام‌های اجتماعی و تبیین رفتار هر یک از بخش‌ها بر حسب این روابط است. در این میان، رسانه یک بخش مهم از تاروپود اجتماعی جامعه مدرن و جهت‌دهنده، تقویت‌کننده و یا تضعیف‌کننده نگرش‌هاست و دارای رابطه با نگرش افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها و دیگر نهادهای اجتماعی است. در جامعه توسعه‌یافته جدید، مخاطبان وابستگی زیادی به اطلاعات رسانه‌های جمعی دارند. هر چه دامنه و میزان نیاز مخاطبان به اطلاعات رسانه‌ای بیشتر باشد، میزان وابستگی‌شان به رسانه‌ها بیشتر است و جهت‌دهی و تقویت‌کنندگی نگرش توسط رسانه‌ها افزایش می‌یابد.

با توجه به جدول زیر، آماره ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد رابطه بین دو متغیر؛ میزان استفاده از رسانه‌ها و نگرش به جامعه برابر با $0/381$ می‌باشد و این مقدار ضریب همبستگی پیرسون، معنی‌دار بودن رابطه میان میزان استفاده از رسانه و نگرش به جامعه را نشان می‌دهد. در این رابطه، در سطح معنی‌داری $0/05$ و با مقدار آماره $0/381$ می‌توان چنین نتیجه گرفت که با افزایش استفاده از رسانه‌ها، میزان نگرش به مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه در میان دانشجویان دانشگاه‌های شهر قم مثبت‌تر می‌شود؛ به عبارت دیگر، رسانه در خدمت توسعه مختصات و مؤلفه‌های جامعه است.

این ارتباط نشان می‌دهد، مؤلفه رسانه در خصوص این مطالعه توانسته است نقش خوبی در نگرش دانشجویان به جامعه ایفا نماید. چنان‌چه در جدول زیر مشاهده می‌شود، رسانه‌های مورد استفاده دانشجویان، توانسته‌اند مؤلفه‌های «کسب تکلیف از رهبران مذهبی و تقلید از آنها در موضوعات اخلاقی»، «وظیفه‌دانستن اطاعت از ولایت فقیه»، «فداکردن جان و مال خود در راه اعتقادات و باورهای ملی»، «وجود آرامش در جامعه با شرکت در مراسم مذهبی»، «وجود زندگی شاد با ارتباط با مردم جامعه»، «احساس غرور و رضایت مردم با اقتدار نظامی ایران»، «سهام عمده وزارت اطلاعات در امنیت کشور»، «نارضایتی مردم از ارائه‌نشدن خدمات شایسته از طرف نهادهای دولتی»، «آمادگی برای دفاع از سرزمین ایران»، «واجب بودن شرکت در راهپیمایی‌ها و تظاهرات» را با آماره ضریب همبستگی پیرسون به ترتیب $0/248$ ، $0/250$ ، $0/288$ ، $0/163$ ، $0/187$ ، $0/179$ ، $0/173$ ، $0/190$ ، $0/184$ ، $0/127$ به صورت مناسب تبیین نماید.

همچنین نتایج آماره ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش در بین مردان برابر $0/379$ و در بین زنان برابر $0/377$ می‌باشد. این آماره در سطح معناداری $0/05$ نشان می‌دهد که در بین مردان و زنان نیز رابطه مستقیم بین میزان استفاده از رسانه‌ها با نگرش به جامعه در بین دانشجویان وجود دارد. همچنین این آماره نشان‌دهنده این است که میزان این رابطه در بین مردان اندکی بیشتر از زنان است.

جدول شماره ۱: ضریب همبستگی میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی

با نگرش و گویه‌های مربوط به آن

میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی			
سطح معناداری	ضریب همبستگی	جنسیت	
۰.۰۰۰	۰.۳۷۹	مرد	نگرش
۰.۰۰۰	۰.۳۷۷	زن	
۰.۰۰۰	۰.۳۸۱	کل	
۰.۰۰۰	۰.۲۴۸	کسب تکلیف از رهبران مذهبی و تقلید از آنها در موضوعات اخلاقی	
۰.۰۰۰	۰.۲۵۰	وظیفه‌دانستن اطاعت از ولایت فقیه	
۰.۰۰۰	۰.۲۸۸	فداکردن جان و مال خود در راه اعتقادات و باورهای ملی	
۰.۰۰۰	۰.۱۶۳	وجود آرامش در جامعه با شرکت در مراسم مذهبی	
۰.۰۰۰	۰.۱۸۷	وجود زندگی شاد با ارتباط با مردم جامعه	
۰.۰۰۰	۰.۱۷۹	احساس غرور و رضایت مردم با اقتدار نظامی ایران	
۰.۰۰۰	۰.۱۷۳	سهم عمده وزارت اطلاعات در امنیت کشور	
۰.۰۰۰	۰.۱۹۰	نارضایتی مردم از ارائه‌نشدن خدمات شایسته از طرف نهادهای دولتی	
۰.۰۰۰	۰.۱۸۴	آمادگی برای دفاع از سرزمین ایران	
۰.۰۰۱	۰.۱۲۷	واجب بودن شرکت در راهپیمایی‌ها و تظاهرات	

۲. رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با ابعاد نگرش

نتایج ذکر شده در جدول زیر نشان‌دهنده رابطه بین میزان استفاده از رسانه‌ها با ابعاد نگرش با استفاده از آماره ضریب همبستگی پیرسون در سطح معناداری ۰/۰۵ است که به ترتیب بُعد عاطفی نگرش ۰/۳۳۱، بُعد شناختی نگرش ۰/۳۱۳ و بُعد رفتاری نگرش ۰/۳۰۴ می‌باشد که با توجه به مثبت بودن ضریب همبستگی، مقدار آماره مورد نظر، نشان‌دهنده این است که میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با ابعاد نگرش نیز دارای رابطه مستقیم و خطی است.

این آماره‌ها، نشان می‌دهند رسانه‌های جمهوری اسلامی بُعد عاطفی نگرش را بیشتر از سایر ابعاد نگرش مورد توجه قرار داده‌اند و تولیدات خود را بر پایه این بُعد بنا نهاده‌اند و همین امر باعث شده است که بُعد عاطفی نگرش توسط دانشجویان از سایر ابعاد نگرش قوی‌تر باشد و بیشتر از سایر ابعاد نگرش تبیین شود. در حالی که انتظار می‌رود، رسانه‌ها در بُعد شناختی نگرش دانشجویان به‌عنوان افسران جنگ نرم بهتر عمل می‌کردند اما با توجه به آماره ضریب همبستگی بُعد عاطفی نگرش به دست آمده در بین پاسخ‌گویان نشان می‌دهد که همچنان رسانه‌های جمهوری اسلامی ایران بیشتر در سطح عاطفی به تولید و پخش برنامه‌ها مبادرت ورزیده‌اند. همچنین مشاهده می‌شود که در بُعد عاطفی نگرش، مقدار آماره ضریب همبستگی پیرسون در زن‌ها با مقدار ۰/۳۴۹ از مردها با مقدار ۰/۳۰۵ بیشتر باشد که با توجه به احساسی‌تر بودن زنان نسبت به مردان کاملاً این مطلب نمایان است؛ این در حالی است که در دیگر ابعاد نگرش، مقدار آماره ضریب همبستگی پیرسون در مردان بیشتر از زنان است.

جدول شماره ۲: همبستگی ابعاد نگرش با میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی به تفکیک جنسیت

میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی		جنسیت	بُعد عاطفی نگرش
سطح معناداری	ضریب همبستگی		
۰.۰۰۰	۰.۳۰۵	مرد	بُعد عاطفی نگرش
۰.۰۰۰	۰.۳۴۹	زن	
۰.۰۰۰	۰.۳۳۱	کل	
۰.۰۰۰	۰.۳۱۱	مرد	بُعد شناختی نگرش
۰.۰۰۰	۰.۳۰۷	زن	

میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی		جنسیت	
سطح معناداری	ضریب همبستگی		
۰.۰۰۰	۰.۳۱۳	کل	بُعد رفتاری نگرش
۰.۰۰۰	۰.۳۰۹	مرد	
۰.۰۰۰	۰.۲۹۸	زن	
۰.۰۰۰	۰.۳۰۴	کل	

حال با توجه به اینکه بین ابعاد نگرش با میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی رابطه وجود دارد، در ادامه به بررسی این که وسایل ارتباط جمعی مورد استفاده دانشجویان کدام یک از مؤلفه‌های ابعاد مختلف نگرش را به خوبی تبیین نموده‌اند، می‌پردازیم:

با توجه به جدول فوق مشاهده می‌شود که در:

- بُعد عاطفی نگرش: رسانه‌های مورد استفاده دانشجویان، توانسته‌اند مؤلفه‌های «وجود آرامش در جامعه با شرکت در مراسم مذهبی»، «وجود زندگی شاد با ارتباط با مردم جامعه» و «احساس غرور و رضایت مردم با اقتدار نظامی ایران» را به ترتیب با آماره ضریب همبستگی ۰/۲۵۱، ۰/۲۰۵ و ۰/۲۳۰ در سطح معناداری ۰/۰۵ تبیین نمایند.

- بُعد شناختی نگرش: رسانه‌های مورد استفاده دانشجویان، توانسته‌اند مؤلفه‌های «ارزش فرهنگی و تربیتی بالاتر برنامه‌های فرهنگی نهادهای کشور در مقایسه با برنامه‌های ماهواره‌ای»، «سهام عمده وزارت اطلاعات در امنیت کشور» و «پیشرفت‌های چشم‌گیر دانشمندان ثمره جمهوری اسلامی» را به ترتیب با آماره ضریب همبستگی پیرسون ۰/۱۸۹، ۰/۱۷۳، ۰/۱۷۳ را در سطح معناداری داری ۰/۰۵ تبیین نمایند.

- بُعد رفتاری نگرش: رسانه‌های مورد استفاده دانشجویان، توانسته‌اند مؤلفه‌های «کسب تکلیف از رهبران مذهبی و تقلید از آنها در موضوعات اخلاقی»، «آمادگی برای دفاع از سرزمین ایران»، «فداکردن جان و مال خود در راه اعتقادات و باورهای ملی» و «وظیفه‌دانستن اطاعت از ولایت فقیه» را به ترتیب با آماره ضریب همبستگی پیرسون ۰/۲۷۱، ۰/۲۷۸، ۰/۳۰۶، ۰/۲۸۸ را در سطح معناداری ۰/۰۵ تبیین نمایند.

جدول شماره ۳: همبستگی بین مؤلفه‌های ابعاد نگرش با میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی

میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی		مؤلفه‌های ابعاد نگرش	ابعاد
ضریب همبستگی	سطح معناداری		
۰.۲۵۱	۰.۰۰۰	وجود آرامش در جامعه با شرکت در مراسم مذهبی	بُعد عاطفی
۰.۲۰۵	۰.۰۰۰	وجود زندگی شاد با ارتباط با مردم جامعه	
۰.۲۳۰	۰.۰۰۰	احساس غرور و رضایت مردم با اقتدار نظامی ایران	
۰.۱۸۹	۰.۰۰۱	ارزش فرهنگی و تربیتی بالاتر برنامه‌های فرهنگی نهادهای کشور در مقایسه با برنامه‌های ماهواره‌ای	بُعد شناختی
۰.۱۷۳	۰.۰۰۰	سهم عمده وزارت اطلاعات در امنیت کشور	
۰.۱۷۳	۰.۰۰۰	پیشرفت‌های چشمگیر دانشمندان ثمره جمهوری اسلامی	
۰.۲۷۱	۰.۰۰۰	کسب تکلیف از رهبران مذهبی و تقلید از آنها در موضوعات اخلاقی	بُعد رفتاری
۰.۲۷۸	۰.۰۰۰	آمادگی برای دفاع از سرزمین ایران	
۰.۳۰۶	۰.۰۰۰	فداکردن جان و مال خود در راه اعتقادات و باورهای ملی	
۰.۲۸۸	۰.۰۰۰	وظیفه‌دانستن اطاعت از ولایت فقیه	

رگرسین

در این بخش، وسایل ارتباط جمعی مانند رادیو، تلویزیون، اینترنت، شبکه‌های اجتماعی، ماهواره، روزنامه و کتاب (به‌عنوان متغیرهای مستقل) و نگرش دانشجویان شهر قم به جامعه (به‌عنوان متغیر وابسته) مورد بررسی قرار گرفتند.

جدول شماره ۴: خلاصه اطلاعات مدل

مدل	ضریب همبستگی	ضریب تعیین	تفاضل ضریب تعیین‌ها
۱	۰.۱۵۶	۰.۰۲۴	-
۲	۰.۲۳۲	۰.۰۵۴	۰.۰۳۰
۳	۰.۲۹۲	۰.۰۸۵	۰.۰۳۱
۴	۰.۳۵۵	۰.۱۲۶	۰.۰۴۱
۵	۰.۳۷۶	۰.۱۴۲	۰.۰۱۶
۶	۰.۳۹۶	۰.۱۵۷	۰.۰۱۵
۷	۰.۴۰۵	۰.۱۶۴	۰.۰۰۷

در جدول فوق، چکیده اطلاعات مربوط به مدل رگرسیون برازش داده‌شده را مشاهده می‌کنیم. چنانچه مشاهده می‌شود ضرایب همبستگی چندگانه R ، ضریب تعیین R^2 ، ضریب تعیین تعدیل یافته R_{adj}^2 و تفاضل ضریب تعیین‌ها در هر مدل با مدل قبلی به نمایش درآمده است. شایان ذکر است در خروجی به دست آمده بایستی همیشه از یافته‌ها و ارقام مدل نهایی جدول استفاده نمود.

با مراجعه به ردیف ۷ این جدول، می‌توان بیان کرد که میزان همبستگی متغیر نگرش به جامعه در یک ترکیب خطی با متغیرهای وارد شده در معادله برابر با $۰/۴۰۵$ می‌باشد. همچنین ضریب تعیین حاصل (R^2) برابر با $۰/۱۶۴$ گزارش شده است؛ یعنی، در واقع $۱۶/۴$ درصد از واریانس متغیر نگرش به جامعه از طریق متغیرهای مستقل تبیین و توجیه شده است و مابقی متعلق به سایر متغیرهایی است که در این مطالعه لحاظ نگردیده است. همان‌گونه که از مدل اول جدول مشاهده می‌شود، مقدار ضرایب همبستگی چندگانه و تعیین، کمتر از مدل هفتم می‌باشد و نشان‌دهنده این است که وارد شدن رادیو باعث افزایش همبستگی معادله رگرسیونی می‌شود.

جدول زیر، آزمون معناداری ضریب تعیین را نشان می‌دهد. در واقع، وقتی درصد این موضوع باشیم که آیا ضریب تعیین به دست آمده به لحاظ آماری معنادار است یا نه؟ از آزمون تحلیل واریانس استفاده می‌کنیم. مقدار سطح معناداری در این آزمون چنانچه کمتر

از ۰/۰۵ باشد، نشان‌دهنده این است که رگرسیون برازش داده‌شده معنی‌دار و چنانچه بیشتر از ۰/۰۵ باشد نشان می‌دهد که رگرسیون برازش داده‌شده غیرمعنادار است. بر این اساس، مقدار F برابر است با نسبت متوسط واریانس رگرسیون به متوسط واریانس باقیمانده که برابر با ۱۵/۸۴۱ و دارای سطح معناداری ۰/۰۰۰ است و نشان می‌دهد یک رابطه خطی معنی‌داری بین وسایل ارتباط جمعی با نگرش به جامعه وجود دارد. به عبارت دیگر، رگرسیون برازش داده‌شده معنی‌دار است.

جدول شماره ۵: آنالیز واریانس

مدل	ضرایب	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	آماره F	سطح معنی‌داری
رگرسیون		۴۴۱.۱۵۸	۷	۶۳.۰۲۳	۱۷.۶۳۱	۰/۰۰۰
باقیمانده		۲۲۵۱.۹۷۱	۶۳۰	۳.۵۷۵		
کل		۲۶۹۳.۱۲۸	۶۳۷			

جدول ضرایب رگرسیون خروجی اصلی آزمون تحلیل رگرسیون را نشان می‌دهد. به نحوی که در هر ستون مقدار ثابت عرض از مبدأ، ضرایب غیراستاندارد، ضرایب استاندارد، آزمون t و سطح معناداری را برای هر یک از متغیرهای مستقل محاسبه نموده است.

جدول شماره ۶: ضرایب رگرسیون

مدل	ضرایب غیراستاندارد		ضرایب استاندارد	
	B	انحراف استاندارد	Beta	آماره t
عرض از مبدأ	۱۲.۸۶۵	۰.۲۶۸		۴۸.۰۰۲
شبکه‌های اجتماعی	۰.۱۲۰	۰.۰۱۸	۰.۲۵۳	۶.۵۹۱
اینترنت	۰.۲۰۴	۰.۰۲۹	۰.۲۷۷	۷.۰۱۶
تلویزیون	۰.۱۵۹	۰.۰۲۶	۰.۲۴۰	۶.۱۱۰
کتاب	۰.۱۰۳	۰.۰۲۰	۰.۱۹۵	۵.۰۰۴
روزنامه	۰.۰۶۵	۰.۰۲۱	۰.۱۱۶	۳.۱۰۷
ماهواره	۰.۱۲۰	۰.۰۳۵	۰.۱۳۲	۳.۴۳۶
رادیو	۰.۰۸۰	۰.۰۳۵	۰.۰۸۷	۲.۳۰۳

جدول فوق ضمن تأکید بر اینکه هفت متغیر مستقل (شبکه‌های اجتماعی، اینترنت، تلویزیون، کتاب، روزنامه، ماهواره و رادیو) در مدل وجود دارد، نشان می‌دهد عرض از مبدأ مدل برابر ۱۲/۸۶۵، ضریب متغیر شبکه‌های اجتماعی برابر ۰/۱۲۰، ضریب متغیر اینترنت برابر ۰/۲۰۴، ضریب تلویزیون برابر ۰/۱۵۹، ضریب کتاب برابر ۰/۱۰۳، ضریب روزنامه برابر ۰/۰۶۵، ضریب ماهواره برابر ۰/۱۲۰ و ضریب رادیو برابر ۰/۰۸۰ است. لذا می‌توان مدل زیر را به‌عنوان مدل رگرسیونی بر اساس ضرایب غیراستاندارد معرفی کرد:

$$\text{(تلویزیون)} \times 0/159 + \text{(اینترنت)} \times 0/204 + \text{(شبکه‌های اجتماعی)} \times 0/120 + 12/865 = \text{نگرش}$$

$$+ \text{(رادیو)} \times 0/080 + \text{(ماهواره)} \times 0/120 + \text{(روزنامه)} \times 0/065 + \text{(کتاب)} \times 0/103$$

همچنین بر اساس ضرایب استاندارد نیز مدل رگرسیونی به‌صورت زیر بیان می‌شود:

$$\text{(تلویزیون)} \times 0/240 + \text{(اینترنت)} \times 0/277 + \text{(شبکه‌های اجتماعی)} \times 0/253 = \text{نگرش}$$

$$+ \text{(رادیو)} \times 0/087 + \text{(ماهواره)} \times 0/132 + \text{(روزنامه)} \times 0/116 + \text{(کتاب)} \times 0/195$$

تحلیل مسیر

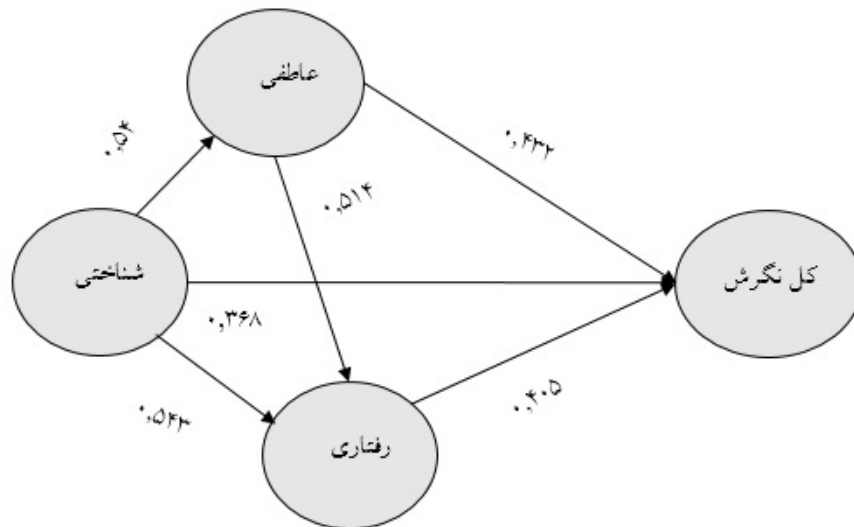
بر اساس تعریفی که اکثر روان‌شناسان اجتماعی از واژه نگرش دارند، نگرش نظام بادوامی است که شامل یک عنصر شناختی، یک عنصر احساسی و یک عنصر عمل است. عنصر شناختی، شامل اعتقادات و باورهای شخص درباره یک اندیشه یا شیء است. عنصر احساسی یا عاطفی، آن است که معمولاً نوع احساس عاطفی با باورهای ما پیوند دارد و عمل به جهت آمادگی برای پاسخ‌گویی به شیوه‌ای خاص اطلاق می‌شود (کریمی، ۱۳۷۹، ۲۹۵)؛ بنابراین، این تحقیق در پی آن است که رابطه بین ابعاد مختلف نگرش را با هم و با نگرش به دست آورد و میزان سهم مستقیم و غیرمستقیم ابعاد نگرش بر روی نگرش می‌گذارند را با توجه به نمونه آماری به دست آورد.

جدول زیر، نتایج مربوط به انواع رابطه مستقیم و غیرمستقیم متغیرهای مستقل با متغیر وابسته نگرش کل را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۷: میزان تأثیر مستقیم، غیرمستقیم و کل متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته نگرش

انواع تأثیر			متغیرها
کل	غیرمستقیم	مستقیم	
۰.۹۳۵	۰.۵۶۷	۰.۳۶۸	بُعد شناختی نگرش
۰.۶۴۰	۰.۲۰۸	۰.۴۳۲	بُعد عاطفی نگرش
۰.۴۰۵	-	۰.۴۰۵	بُعد رفتاری نگرش

نتایج به دست آمده از جدول فوق را می توان در قالب نمودار زیر نیز مشاهده کرد:



شکل ۵: تحلیل مسیر ابعاد نگرش با کل نگرش

نتیجه‌گیری

نظام رسانه، یک بخش مهم از تاروپود اجتماعی جامعه مدرن و جهت‌دهنده، تقویت‌کننده و یا تضعیف‌کننده نگرش‌هاست و دارای رابطه با نگرش افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها و دیگر نهادهای اجتماعی است. داده‌ها، نشان‌دهنده وجود رابطه بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش است که در این میان، میزان موافقت دانشجویان با مؤلفه‌های «کسب تکلیف از رهبران مذهبی و تقلید از آنها در موضوعات اخلاقی»، «وظیفه‌دانستن اطاعت از ولایت فقیه»، «فداکردن جان و مال خود در راه اعتقادات و باورهای ملی»، «وجود آرامش در جامعه با شرکت در مراسم مذهبی»، «وجود زندگی شاد با ارتباط با مردم جامعه»، «احساس غرور و رضایت مردم با اقتدار نظامی ایران»، «سهام عمده وزارت اطلاعات در امنیت کشور»، «نارضایتی مردم از ارائه‌نشدن خدمات شایسته از طرف نهادهای دولتی»، «آمادگی برای دفاع از سرزمین ایران»، «واجب‌بودن شرکت در راهپیمایی‌ها و تظاهرات» بیشتر بوده است. بنابراین پیشنهاد می‌شود وسایل ارتباط جمعی فعالیت خود را در این باره متمرکز نمایند.

با توجه به جدول زیر مشاهده می‌شود که در بین ابعاد نگرش، بُعد عاطفی نگرش دارای بیشترین مقدار آماره ضریب همبستگی می‌باشد. بر این اساس، این آماره نشان می‌دهد که رسانه‌های جمهوری اسلامی ایران این بُعد نگرش را قوی‌تر از سایر ابعاد نگرش تبیین کرده‌اند. در حالی که انتظار می‌رود رسانه‌ها در بُعد شناختی نگرش دانشجویان به‌عنوان افسران جنگ نرم بهتر عمل می‌کردند. این امر نشان‌دهنده این است که همچنان رسانه‌های جمهوری اسلامی ایران بیشتر در سطح عاطفی به تولید و پخش برنامه‌ها مبادرت ورزیده‌اند. همچنین تولید بیش از حد برنامه‌های رسانه ملی در سطح عاطفی، باعث دل‌زدگی از رسانه ملی و گرایش به رسانه‌های دیگر می‌شود که این مسئله باعث تقویت قوای دشمن در خط مقدم جنگ نرم است. بنابراین، پیشنهاد می‌شود که در این خصوص تمهیدات لازم اتخاذ شود و از بُعد عاطفی به سایر ابعاد پیش‌رفته و مبادرت به تولید و پخش برنامه‌هایی در ابعاد شناختی و رفتاری نگرش نمایند.

جدول شماره ۸: پیشنهاد‌های کاربردی

نتایج پژوهش	شرح و تفسیر	پیشنهاد
بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با نگرش رابطه مستقیم وجود دارد	با توجه به مقدار آماره ضریب همبستگی پیرسون بین دو متغیر که برابر $۰/۳۸۱$ می‌باشد می‌توان چنین نتیجه گرفت که بین دو متغیر بیان شده رابطه مستقیم ولی نسبتاً ضعیفی وجود دارد.	با توجه به اینکه مقدار ضریب همبستگی پیرسون نسبتاً ضعیف است. بنابراین پیشنهاد می‌شود که با در نظر گرفتن مؤلفه‌های مورد نظر درباره تقویت این مؤلفه‌ها توسط برنامه سازان اهتمام لازم صورت گیرد.
رابطه میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با بُعد عاطفی نگرش بیشتر از سایر ابعاد نگرش است.	مقدار آماره ضریب همبستگی پیرسون بین میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی و نگرش که برابر $۰/۳۳۱$ می‌باشد.	پیشنهاد می‌شود رسانه‌ها برای بوجود آوردن نگرش‌های عمیق در بین دانشجویان مبادرت به تولید برنامه‌هایی در ابعاد شناختی و رفتاری نگرش نمایند.
رابطه میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی با بُعد شناختی نگرش بیشتر از بُعد رفتاری نگرش است.	مقدار ضریب همبستگی پیرسون بین بُعد شناختی نگرش با میزان استفاده از رسانه‌ها برابر $۰/۳۱۳$ می‌باشد؛ در حالی که این مقدار برای بُعد رفتاری برابر $۰/۳۰۴$ می‌باشد.	با توجه به اینکه بُعد رفتاری نگرش در مقایسه با بُعد شناختی نگرش در سطح بالاتری قرار دارد. پیشنهاد می‌شود که رسانه‌ها با توجه به مؤلفه‌های مورد بررسی در این سنجش، به رفع نقایص خود در تولیدات رسانه‌ای مبادرت نمایند و به تولید برنامه‌هایی در سطح رفتاری نمایند.

کتابنامه

۱. آراسته‌خو، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، تهران: انتشارات چاپخش.
۲. جرد بُهنر و میکائیل وانک (۱۳۸۴)، نگرش‌ها و تغییر آن‌ها، ترجمه: علی مهداد، تهران: انتشارات جنگل.
۳. روش بلاو، آن ماری؛ نیون، ادیل (۱۳۷۷)، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: سیدمحمد دادگران، تهران: انتشارات مروارید.
۴. سورین، ورنر و جیمز تانکارد (۱۳۹۰)، نظریه‌های ارتباطات، ترجمه: علیرضا دهقان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. کریمی، یوسف (۱۳۷۸)، روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)، تهران: انتشارات نشر ارسباران.
۶. کریمیان، رامین؛ مهاجر، مهران و محمد نبوی (۱۳۸۴)، الفبای ارتباطات، تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۷. مک کوایل، دنیس (۱۳۸۵)، نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه: پرویز اجلالی، تهران: انتشارات دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۸. مهدی‌زاده، سیدمهدی (۱۳۹۳)، نظریه‌های رسانه اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی، تهران: انتشارات همشهری.
۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۰. پاتر دیبلو. جمیز (۱۳۹۱)، بازشناسی رسانه‌های جمعی با رویکرد سواد رسانه‌ای، ترجمه: امیر یزدیان، پیام آزادی و منا نادعلی، قم: انتشارات مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۱۱. کروتی، دیوید و ویلیام هوینس (۱۳۹۱)، رسانه و جامعه (صنایع، تصاویر و مخاطبان)، ترجمه: مهدی یوسفی و سیدرضا مرزانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۲. نوربخش، سیدمرتضی (۱۳۹۲)، مفاهیم اساسی دانش ارتباطات، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.

۱۳. قنادان، منصور؛ مطیع، ناهید و هدایت‌اله ستوده (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی مفاهیم کلیدی، تهران: مؤسسه انتشارات آوای نور.
۱۴. گونتر، بری (۱۳۸۴)، روش‌های تحقیق رسانه‌ای، تهران: انتشارات اداره کل پژوهش‌های سیما.

تبلیغ و الگوی مطلوب مبلغ*

سیدمحمدحسین هاشمیان

ناصر رفیعی محمدی

حوریه بزرگی

چکیده

در عصر حاضر مبلغان دینی، وظیفه احیای آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و هدایت‌گری آحاد جامعه را عهده‌دار هستند؛ تحقیق پیش‌رو با توجه به این وظیفه مهم مبلغان دینی در پی تدوین الگوی مطلوب مبلغ است. این الگو در چهار بعد ویژگی‌های اخلاقی مبلغ، مخاطبان و شیوه‌های تبلیغی متناسب با آن و عرصه‌های تبلیغ، به مدد روش تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار تبیین گردیده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در بعد ویژگی‌های اخلاقی هفت ویژگی «یکسانی گفتار و کردار»، «زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی»، «مردمی‌بودن و درد آشنا»، «شجاعت و قاطعیت»، «صبر و استقامت»، «نفوذ کلام» و «انتقادپذیری» از مهم‌ترین فضایی است که مبلغ در ارتباط با دیگران بایستی به آن مجهز باشد. مخاطبان مبلغ به سه دسته کلی خانواده، مخاطبان عام و مخالفان قابل تقسیم‌بندی است که متناسب با هر کدام شیوه‌های تبلیغی طرح شده است. در بعد چهارم با عنوان عرصه‌های تبلیغ نیز به «تقدم پرداختن به مسائل اعتقادی بر احکام و اخلاق»، «تقدم خانواده و خویشاوندان بر دیگران» و «تقدم نوجوانان و جوانان بر سایرین» اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

مبلغ، الگوی مطلوب مبلغ، ویژگی‌های اخلاقی مبلغ، مخاطبان مبلغ، شیوه‌های تبلیغ، عرصه‌های تبلیغ.

* این مقاله مستخرج از پژوهشی است که در پژوهشکده باقرالعلوم علیه‌السلام قم وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی انجام شده است.

hashemian@bou.ac.ir

N.rafei110@yahoo.com

bozorgi.h14@gmail.com

** دانشیار گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

*** دانشیار گروه شیعه‌شناسی جامعه‌المصطفی

**** دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام (نویسنده مسئول)

مقدمه

در نظام ارتباطی شیعی همه ذرات عالم، دارای شعور و حیات هستند و در این میان، انسان به‌مثابه خلیفه‌الله به سبب قدرت منحصر به فرد اختیار - که از جانب خداوند حکیم به او عطا شده است - می‌تواند جریان‌ساز بوده و کنش او - در محدوده ساختارهای مبتنی بر سنت‌های الهی - به نسبت مرتبه وجودی‌اش در تعالی یا سقوط کل ذرات و موجودات عالم مؤثر باشد. جریان‌سازان و انسان‌های مؤثر در این عالم، از ابتدای خلقت همواره در طیفی از دو جریان حق و باطل وجود داشته‌اند و در این میان، پیامبران و امامان علیهم‌السلام، طلایه‌داران جریان حق‌اند؛ سردمدارانی که وظیفه محوله به آنان، ابلاغ پیام الهی و تلاش برای تعالی هر چه بیشتر ساکنان عالم ناسوت برای ادراک حقایق متعالی و فراهم کردن بستر مدینه فاضله بوده است. این وظیفه مهم، پس از ختم رُسل و در عصر غیبت به استناد آیات و روایات به عالمان دین محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم واگذار شده است؛ امری مهم و سرنوشت‌ساز که می‌تواند به‌عنوان یکی از علل محوری در فرا رسیدن هنگامه موعود و فرج باشد.

در پژوهش پیش‌رو، مبتنی بر وظیفه مهم و نقش تاثیرگذار مبلغان دینی در احیای امر اهل‌بیت علیهم‌السلام و هدایت جامعه در پی «تدوین الگوی مطلوب مبلغ» هستیم. الگو، برداشتی انتزاعی و بازسازی‌شده از دنیای واقعی است که شناخت ما از واقعیت مورد نظر را تسهیل می‌کند.

از آنجا که مطلوبیت در هر الگو، مبتنی بر مبانی اندیشه‌ای ناظر بر آن الگو است، برای تأمین مطلوبیت الگو در پژوهش حاضر در کنار بررسی کتب تبلیغی و روایی به آیات قرآن و تفاسیر المیزان، نمونه، نور و تسنیم نیز رجوع شده است.

در این نوشتار روش به مقتضای بحث، تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار است؛ در این روش، پژوهشگران در رویکردی قیاسی با به‌کاربردن نظریه‌های موجود یا پژوهش‌های پیشین، کار خود را با شناسایی متغیرها یا مفاهیم اصلی برای طبقه‌بندی رمزهای اولیه آغاز می‌کنند. در مرحله بعد، تعاریف عملیاتی برای هر مقوله با استفاده از نظریه یا تحقیقات پیشین مشخص می‌شود و سپس زیرمقوله‌ها تعیین می‌گردد (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۶). در مرحله نخست، چهار بُعد اصلی «ویژگی‌های اخلاقی مبلغ»، «مخاطبان مبلغ»، «شیوه‌های تبلیغ» و «عرصه‌های تبلیغ» کدگذاری و در مرحله بعد برای هر بُعد زیرمقوله‌ها مشخص

گردیده است. در تعیین مقوله‌های اصلی و زیرمقوله‌ها، با هدف تامین پایایی تحقیق چندین بار بازبینی انجام گرفته است. ابعاد مذکور، چهار بعدی است که در پژوهش به‌مثابه ابعاد الگوی مطلوب مورد بررسی قرار می‌گیرد. استخراج این ابعاد و بررسی نسبت آنها در قالب الگو، نقطه تمایز و مزیت ویژه نوشتار پیش‌رو با سایر تحقیقات مرتبط است.

بررسی و تبیین ابعاد چهارگانه الگوی مطلوب مبلغ

بعد اول: ویژگی‌های اخلاقی مبلغ

در این بخش، برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی مبلغ در حوزه میان‌فردی مطرح و سپس بایسته‌های ارتباط با خداوند و ارتباط درون‌فردی مرتبط با هر ویژگی مورد بررسی قرار گرفت. به‌علاوه، به موانع و تقویت‌کننده‌های ارتباطی نیل به ویژگی‌های اخلاقی پرداخته شد. از میان ویژگی‌های اخلاقی مطرح‌شده در منابع متعدد تبلیغی، قرآنی و روایی، هفت ویژگی اخلاقی: «یکسانی گفتار و کردار»، «زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی»، «مردمی‌بودن و درد آشنا»، «شجاعت و قاطعیت»، «صبر و استقامت»، «نفوذ کلام» و «انتقادپذیری» از مهم‌ترین بایسته‌های اخلاقی هر مبلغ در فرآیند تبلیغ و در بعد ارتباط با دیگران است. کسب فضایل اخلاقی و نسبت آن در ارتباط با خداوند و ارتباط با دیگران در سخن امام علی علیه السلام قابل پیگیری است؛ آن‌جا که در می‌فرماید: «کسی که میان خود و خدا را اصلاح کند، خداوند میان او و مردم را اصلاح خواهد کرد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۹). به‌علاوه، در حوزه ارتباط با خود و ارتباط با دیگران باید گفت: انسان تا از ناحیه اخلاقی تکامل پیدا نکرده و از درون خود و حیوانیتش، رهایی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد که در رابطه‌اش با انسان‌های دیگر حُسن رابطه داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۵: ۵۲۰-۵۲۱).

یکسانی گفتار و کردار

در حوزه ارتباطات میان‌فردی مبلغ، یکسانی گفتار و کردار، از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که می‌تواند از یک‌سو اسباب تعالی را برای خود مبلغ فراهم نماید و از سوی دیگر، عاملی تأثیرگذار در تعالی مخاطب باشد. چه بسیار مخاطبانی که از بستر شیفتگی به کنش و رفتار و سبک زندگی افراد به سمت اعتقادات آنان رهنمون شده‌اند. استاد مطهری در باب

علت این شیفتگی معتقد است که «فرزندان آدم با آنکه دارای قوه فکر و تشخیص هستند و بایستی همواره مستقل فکر کرده و مستقل عمل کنند، منتها کمابیش تحت تأثیر عمل و روش دیگران هستند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲: ۱۸۰-۱۸۱).

لزوم رعایت تبلیغ عملی در دهها آیه از قرآن اشاره شده است؛ آیات ۴۴ سوره بقره و ۲ و ۳ سوره صف از جمله این آیات است که خداوند در آن عالمان یهود و ایمان آوردندگان را به سبب عمل نکردن به گفتارشان نکوهش می کند.

در احادیث وارده از پیامبر گرامی اسلام و ائمه معصومین علیهم السلام نیز در گام نخست به التزام عملی خود به گفتار خویش تأکید کرده و در گام بعد مبلغین را به شیوه‌های گوناگون به تبلیغ عملی توصیه و از عمل نکردن به گفتار خویش نهی کرده‌اند. چنان‌که امام علی علیه السلام می فرماید: «کسی که می خواهد پیشوای مردم باشد، پیش از آنکه بخواهد به دیگران یاد بدهد، به خودش تعلیم (و تلقین) کند» (نهج البلاغه، حکمت ۷۳).

ارتباط با خدا و خود و وصول به مرتبه یکسانی گفتار و کردار

مبلغ، برای آنکه بتواند در عرصه ارتباطات میان فردی‌اش در مقام عالمان باعمل باشد، باید بتواند در حوزه ارتباط با خداوند و ارتباط درون فردی‌اش به بایسته‌های اخلاقی خاصی مجهز شود. خداوند در آیات ۴۵ و ۴۶ سوره بقره پس از نکوهش عالمان بی عمل، راه‌های وصول به مرتبه یکسانی علم و عمل را بیان می کند. «استعانت از صبر» و «یاد مرگ» در حوزه ارتباط با خود و «نماز» و «خشوع» در حوزه ارتباط با خدا از جمله این راه‌ها است.

صبر یعنی؛ بازداشتن نفس به فرمان الهی و تحمل چیزی که نفس انسان از آن کراهت دارد؛ چنین وصف بلندی بدون داشتن قلبی خاشع، ممکن نیست؛ سالک با صبر و کف نفس از توجه به اَجْوَفَین - که مصداق بارز چنین صبری روزه است - می تواند از واردات قلبی مدد بگیرد. در این میان، نماز به دلیل اشتغال بر رکوع و سجود، نماد خضوع و خاک‌ساری است. انجام و تحمل این بزرگ، جز بر صاحب قلب خاشع، دشوار و سنگین است. خداوند در پایان آیه ۴۶، یاد مرگ و قیامت را عامل خشوع انسان معرفی می کند؛ چراکه کسانی از قلب ترسان و دل‌شکسته برخوردارند که می دانند روزی با خدا ملاقات می کنند و به سوی او بازمی گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۶۳-۱۶۸).

موانع ارتباطی وصول به یکسانی گفتار و کردار

در راه رسیدن به مرتبه یکسانی گفتار و کردار، بی‌شک انسان و به‌طور ویژه مبلغ با موانعی روبه‌رو است که این موانع به‌مثابه مختل‌کننده‌های ارتباطی، از شکل‌گیری ارتباط مطلوب مبلغ با خداوند، خود و در نهایت دیگران جلوگیری می‌کند. تأمل در آیات ۴۵-۴۶ سوره بقره و ۲-۳ سوره صف، آشکارکننده این مختل‌کننده به‌مثابه هشدار و اعلام خطر برای مبلغ است؛ خودفراموشی (تَسْوَنَ أَنْفُسَكُمْ)، جهل و عدم تعقل (أَفَلَا تَعْقِلُونَ)، تکبر (و انہا لکبیرہ...)، سستی اراده و همت (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ)، و نفاق (تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ) از جمله مختل‌کننده‌های قابل طرح است.

در آیه ۴۵ سوره بقره، از عالم بی‌عمل به «خودفراموشی» تعبیر شده است؛ منظور از این خود، خود انسانی در برابر خود حیوانی و خود گیاهی است و ناظر به افرادی است که به سبب مشغول‌شدن به حُبّ جاه و مقام و یا خوردن و خوابیدن، روح اصلی و انسانی خود را فراموش می‌کنند. قرآن کریم منشاء خودفراموشی انسان را «خدا فراموشی» می‌داند و می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). تعقل نکردن و بی‌بهره‌گی از علم موجود نیز با خودفراموشی در ارتباط بوده و یکی از عوامل خودفراموشی انسان است. خداوند در این باره می‌فرماید: «ما این مثل‌ها را می‌زنیم تا عالمان و آگاهان عاقل شوند» (سوره عنکبوت: ۴۳). بنابراین، نشانه بی‌عقلی، خودفراموشی است که طبق تلازم قبلی، منشأ خودفراموشی، خدا فراموشی است. پس علامت مستقیم بی‌عقلی، خدا فراموشی است؛ چنان‌که به یاد خداوند بودن علامت عقل و خردورزی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۴۸-۱۴۹). استفاده از واژه «لکبیرة» نیز می‌تواند آشکارکننده تکبر در برابر خدا باشد و نشانه این تکبر، سنگین‌بودن نماز است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۰۸).

از منظر آیت‌الله جوادی هر چند ظاهر آیات ۲ و ۳ سوره صف آن است که گفتن بدون عمل، مبعوض خداوند است اما این آیات ناظر به منافقانی است که بنای بر عدم فعل، داشتند و انجام‌ندادن عمل برای آنان بر اثر نفاق به حدّ ملکه رسیده بود، لذا در آیات مذکور با دو نوع مخاطب روبرو هستیم؛ انسان‌هایی که از چیزی که بدان عمل نمی‌کنند، گزارش می‌دهند و آنانی که به آنچه می‌گویند، عمل نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۵۳). در واقع، گاه فرد از همان نخست که وعده می‌دهد، بنای عمل نکردن به آن را دارد و گاه

انسان موفق نمی‌شود بدان‌چه قبلاً گفته، عمل کند و یا رسماً خلف وعده می‌کند؛ گروه اول مبتلا به نفاقند و گروه دوم دچار ضعف اراده و سستی همت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۲۱).

زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی

زمان‌شناسی، به معنای آگاهی مبلغ از مقتضیات عصری است که در آن زندگی می‌کند و این به مثابه یک مقوله کلی، در بردارنده مؤلفه‌هایی مانند: آگاهی در باب مقتضیات فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی یک کشور یا منطقه محل تبلیغ است. غفلت از این بایسته، می‌تواند سبب انحراف مخاطب و یا مبلغ شود.

خبر دادن خداوند از معجزات متفاوت انبیاء الهی در آیات قرآن، بیانگر تبلیغ متناسب با مقتضیات و «نیاز غالب» هر عصر است. معجزه موسی علیه السلام در دورانی که به واسطه غلبه وهم، جادوگری رواج دارد، ید بیضا و اژدهایی است که باطل‌کننده سحر ساحران و زمینه بیداری صاحبان جادو و ایمان آوردن آنهاست. عیسی علیه السلام در زمانه‌ای که مردم مبتلا به بیماری و نیازمند شفا و درمانند، معجزه‌اش علاج بیماران غیرقابل شفای و در گامی فراتر زنده کردن مردگان است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز در میان مردمی که به فصاحت و بلاغت کلام شهره‌اند، موظف به تبلیغ به تناسب نیاز مردم زمانش و مردمان آخرالزمان، یعنی ابلاغ کلام الهی در قالب قرآن کریم می‌شود. خانه‌نشینی وجود مبارک امام علی علیه السلام در کنار جنگ‌های دوران خلافت ایشان، صلح امام حسن علیه السلام، قیام امام حسین علیه السلام، مناجات‌های امام سجاد علیه السلام و... نیز در راستای تبلیغ دین به تناسب مقتضیات زمانه قابل طرح است.

ائمه معصومین علیهم السلام به بیانات مختلف بر توجه به امر مهم زمینه‌شناسی مخاطب در تبلیغ تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرمودند: «هر علمی، چنان نیست که دارنده‌اش بتواند آن را برای تمام مردم تبیین کند؛ زیرا برخی از مردم (در فهم آن) قوی و برخی ضعیف‌اند و برخی دانش‌ها، قابل تحمّل و برخی غیرقابل تحمّل‌اند، مگر برای آن‌که از اولیای مخصوص خداوند باشد که خدا شنیدن آن را برایش آسان می‌کند و او را در این کار کمک می‌رساند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۰: ۲۹۶)

ارتباط با خدا و خود و زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی

راه شناخت مقتضیات هر زمانه و نیازهای خاص مردم هر عصر در گام نخست، نیازمند

عزم مبلغ به علم‌آموزی و کسب آگاهی است. کسب علم و آگاهی در مورد معارف دینی خود، به‌طور مستقل یکی از ویژگی‌های اخلاقی مهم مبلغ است که می‌تواند در عین زمینه‌سازی، واجد ارتباطی دو سویه و نزدیک با ویژگی زمان‌شناسی مبلغ باشد؛ بدین معنا که احاطه علمی مبلغ بر پیام موردنظرش در صورتی می‌تواند دارای تأثیر مطلوب و به دور از شبهه باشد که مبتنی بر نیازهای زمان، نیازهای مخاطب و ظرفیت وجودی او باشد و بالعکس، چه بسا که پیامی متناسب با مقتضیات زمانه و مخاطب است اما به سبب عدم احاطه علمی مبلغ نه سبب هدایت بلکه زمینه‌ساز ایجاد تردید و شبهه در مخاطب می‌گردد. خداوند در آیه ۲۲ سوره توبه با بیان واژه «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» به‌طور خاص، مبلغین را به کسب علم و آگاهی و احاطه بر آن فرامی‌خواند. اما این علم در صورتی می‌تواند مفید و سبب هدایت مخاطب باشد که با تقوای الهی همراه بوده و به بصیرت و گستره دید مبلغ منتج شود؛ امری که از یک سو خود در گرو خواست علم نافع و از دیگر سو، در گرو عنایت حق تعالی است. امام صادق علیه السلام در توصیه‌های‌شان به‌عنوان بصری، علم را نه امری (صیرف) آموختنی بلکه نوری از جانب خداوند می‌دانند که بایستی برای طلب آن دعا کرد (جمعی از راویان، ۱۳۸۴: ۵).

بدین سان، «علم‌آموزی و آگاهی»، «درخواست علم نافع و گستره دید از جانب خداوند حکیم» در حوزه ارتباط با خود، «عنایت الهی و اعطای بصیرت از جانب خدا» و «تقوا» از سوی مبلغ در حوزه ارتباط با خداوند از جمله ویژگی‌های اخلاقی قابل طرح برای وصول به ویژگی زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی مبلغ است.

موانع ارتباطی زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی

وصول به زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی برای مبلغ با موانعی روبه‌رو خواهد بود. این موانع به‌مثابه مختل‌کننده، مانع شکل‌گیری ارتباط مطلوب با خداوند، خود و در نهایت دیگران می‌شود. به‌سبب آنکه علم‌آموزی و تقوا از مقدمات وصول به زمان‌شناسی مطرح شد، لذا کلیه آفاتی که برای اهل علم مطرح شده^۱ در کنار غفلت از یاد خداوند و گناه به‌عنوان مختل‌کننده قابل طرح است. همچنین مبتلاشدن به شبهه درونی و ایجاد شبهه در مخاطب به سبب ناتوانی و عدم احاطه علمی یا عدم آشنایی با مقتضیات زمان، توجه صرف یا افراطی

۱. جهت اطلاعات بیشتر به کتب چهل حدیث، معراج السعاده و اصول کافی جلد ۱ مراجعه شود.

به علم آموزی و غفلت از تزکیه نفس، ایجاد بدعت‌ها و مذهب‌سازی به سبب علم بی‌تقوا از دیگر مختل‌کننده‌ها به‌شمار می‌آید.

فروتنی و مردمی‌بودن

تواضع و فروتنی، به‌معنای شکستن نفس به‌گونه‌ای است که مانع از آن شود که آدمی خود را برتر و بالاتر از دیگران ببیند (نراقی، ۱۳۶۷: ۱۱۷)؛ «مبلغی که می‌خواهد پیامی را، آن هم پیام خدا را به مردم برساند، باید در مقابل مردم در نهایت درجه فروتن باشد؛ یعنی پرُمُدعایی نکند، اظهار انانیت و منیت نکند، مردم را تحقیر نکند و در نهایت خضوع و فروتنی باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۳۵۴).

آیات متعددی از قرآن کریم، پیامبر گرامی اسلام، مؤمنان خاص و مسلمانان را به فروتنی در برابر مردم فرامی‌خواند. از جمله در آیات ۲۱۵ سوره شعراء و ۸۸ سوره حجر، خداوند به پیامبر امر می‌کند تا در برخورد با مؤمنان و پیروان خود «خفض جناح» داشته باشد. این تعبیر، کنایه از تواضع توأم با محبت و ملاطفت است.

ارتباط با خدا و خود و وصول به مرتبه تواضع در برابر دیگران

شکل گرفتن ملکه تواضع در ارتباط با دیگران، نیازمند دارا بودن یک‌سری صفات در ارتباط با خداوند متعال و نفس خود است؛ «خودشناسی» و «علم‌آموزی» (خاصه علم به مبدء و معاد) در حوزه ارتباط با خود و «خشوع در برابر خداوند متعال و خشیت از ذات اقدس او» از جمله این صفات است.

امام علی علیه السلام برای خودشناسی و عدم تکبر آدمی می‌فرماید: «در شگفتم از آدمیزاد که آغازش نطفه‌ای است و فرجامش لاشه‌ای و در این میان، انبار نجاست و با این حال، تکبر می‌ورزد» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۲۳). علم‌آموزی و توفیق دریافت حکمت حقیقی به عنایت الهی - آنچه در بخش قبل به آن اشاره شد - از دیگر راه‌های وصول به تواضع است. «هر کس علمش بیشتر، روحش بزرگ‌تر و صدرش منشرح‌تر است، متواضع‌تر می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۹۵).

مرتبه تواضع در برابر دیگران، حاصل نمی‌شود مگر آنکه فرد به مدد خودشناسی و

خداشناسی به خشوع و خشیت در برابر ذات الهی دست یافته باشد. مبلغی که خاضعانه به واسطه ادراک عظمت ذات حق سر بر سجده می‌ساید و اعتراف به فقر وجودی خود در برابر حی متعال دارد، برای خود منیتی نمی‌بیند که به واسطه آن خود را از دیگری برتر بداند (نراقی، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

موانع ارتباطی ارتباط فروتنانه

مختل‌کننده محوری در شکل‌گیری ارتباطات متواضعانه، «کبر» است که به واسطه این حالت نفسانی، انسان بر غیر خود بزرگی کرده و بزرگی می‌فروشد. این رذیله اخلاقی ثمره «عُجب» به معنای خودپسندی است. عُجب زمانی در وجود آدمی شکل می‌گیرد که فرد به سبب کمالی که دارد، به سرور و تدلل دست می‌یابد. خودپسندی مذکور که با غفلت از صاحب اصلی کمال شکل می‌گیرد، منشائی است که فرد را مبتلا به کبر می‌کند و او خود را به سبب فقدان دیگران از کمال متوهم، مقدم می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۷۹).

«کبر» در حوزه ارتباط مبلغ با دیگران، می‌تواند به طُرُق مختلف مانند: طرد محرومان؛ تجمل‌گرایی، کراحت و غفلت از تبلیغ چهره‌به‌چهره بروز و ظهور داشته باشد. خداوند در آیات ۲۷ و ۲۹ سوره هود و ۵۲ سوره انعام به پیامبر اکرم ﷺ امر می‌کند که مردم باایمان را به سبب فقرشان از خود نراند و این امر مهم را گوشزد می‌کند که مخالفان ثروتمند به سبب تکبرشان همواره در طول تاریخ و در مواجهه با پیامبران فقیر، پیروان آنان را دستاویزی برای رسیدن به منافع خود قرار داده‌اند.

در حال حاضر غفلت از تبلیغ چهره‌به‌چهره و اداری‌شدن امر تبلیغ می‌تواند یکی از مصادیق مختل‌کننده ارتباط متواضعانه مبلغان دینی باشد.

شجاعت و قاطعیت

شجاعت، حد وسط میان «تهور» - که نوعی بی‌باکی و افراط در القاء نفس به مهالک است - و «جبن» که نوعی ترس غیر ضرور مانند ترس و سکون در هنگام انتقام به حق است (نراقی، ۱۳۶۷: ۱۰۳-۱۰۴).

در قرآن کریم؛ آیات بسیاری بیانگر شجاعت و قاطعیت ستودنی پیامبران الهی در امر

تبلیغ دین است. مثلاً آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام که شجاعانه و قاطعانه در برابر انبوه کافران ایستاد و فرمود: به خدا سوگند! حتماً بت‌های شما را در هم می‌شکنم (سوره انبیا: ۵۷)؛ من از آنچه شما همتای (خدا) قرار می‌دهید، نمی‌ترسم (سوره انعام: ۸۰-۸۱).

مواضع شجاعانه به‌ویژه در هنگامه‌ای که بدعت‌ها، شبهات و خرافات در جامعه‌ای رواج پیدا می‌کند، می‌تواند عاملی بسیار تأثیرگذار در هدایت افراد جامعه باشد؛ عدم واکنش مناسب در چنین جامعه‌ای، می‌تواند جامعه مسلمان را تبدیل به جامعه کفر کرده و مجال هرگونه ابراز و آشکار ساختن علم مبلغ را از بین ببرد و یا سخت کند. پیامبر گرامی اسلام در حدیثی تأمل‌برانگیز، لعنت خدا را شامل عالمانی می‌داند که در هنگامه آشکار شدن بدعت‌ها، علم خود را آشکار نمی‌کنند و (سکوت را بر سخن گفتن ترجیح می‌دهند) (کلینی، ج ۱: ۵۴ به نقل از عابدی، ۱۳۹۲).

ارتباط با خداوند و خود و شجاعت

برخی از فضایل اخلاقی در عرصه ارتباط با خدا و ارتباط مبلغ با خویشان، می‌تواند به مبلغ کمک کند تا در عرصه ارتباط با دیگران شجاعانه و قاطعانه عمل کند؛ «خشیت الهی» در حوزه ارتباط با خداوند از جمله این مؤلفه‌هاست که قرآن کریم در آیه ۳۹ سوره احزاب یکی از راه‌های وصول به شجاعت را خشیت الهی می‌داند و متذکر می‌شود که پیام‌رسانان الهی تنها از خداوند می‌ترسند و او را برای حساب‌رسی کافی می‌دانند و بدین وسیله به صورت ضمنی به آنان امر می‌کند که با قاطعیت و شجاعت به ابلاغ دستورات الهی بپردازند.

در حوزه ارتباط با خود، «عزت نفس» است که به مبلغ شجاعت و قاطعیت می‌دهد. شجاعت با عزت نفس، رابطه مستقیم و نزدیکی دارد؛ یعنی به میزانی که فرد از عزت نفس بالاتری برخوردار باشد، ترس از دیگرانی غیر از «الله» در وجودش کمتر و در نتیجه، توان و شهامتش برای بیان حقایق بیشتر خواهد بود.

موانع ارتباطی ارتباط شجاعانه

سازش کاری و ترس از مردم و مصلحت‌سنجی‌های بی‌اساس، از مختل‌کننده‌های ارتباط شجاعانه است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «کسی که سخن حقی می‌داند، نباید از بیم مردم، از گفتن آن خودداری کند» (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۴۶).

خداوند متعال نیز در آیه ۱۲۰ سوره بقره به پیامبر گرامی اسلام ﷺ سفارش می‌کند که مبادا برای راضی کردن یهود و نصاری با آنان سازش کنی؛ چراکه آنان با این مسامحه‌ها از تو راضی نمی‌شوند و تا شما را صددرصد در راه خود نیابند، از شما راضی نخواهند شد.

صبر و استقامت

صبر؛ یعنی تحمل چیزی که نفس انسان از آن کراهت دارد. این معنای جامع در بردارنده همه موارد صبر؛ اعم از صبر بر مصیبت، صبر در طاعت و صبر از معصیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۶۸). به سبب آنکه مخاطب پیام‌های الهی، بُعد فطری وجود آدمی است و دسترسی به این بعد وجودی با مانع خواسته‌های نفس انسانی روبه‌روست، همواره مبلغ با مقاومت افراد لجوج و بوالهوس، تبلیغات سوء و جوسازی مواجه است و از همین رو، به شدت نیازمند پرورش خصیصه صبر در خود است.

نکته مهم آن‌که، ویژگی صبر در ادبیات قرآنی و روایی از جایگاه ارزشمندی برخوردار بوده و به‌مثابه بستری برای وصول به سایر صفات نیکو است؛ به‌عنوان مثال، صبر مقدمه وصول به ویژگی ارزشمند «شرح صدر» است (همو، ۱۳۸۸، ج ۱۶: ۷۸۰). شرح صدر، به‌معنای وسعت روح، بلندی فکر و گسترش افق عقلی فرد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۳۴). امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «مَثَلُ صَبْرٍ نَسَبٌ إِلَى الْإِيمَانِ، مَثَلُ سُرِّ نَسَبٌ إِلَى بَدَنِ الْإِنْسَانِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۲)؛ یعنی همان‌گونه که تن بی‌سر، خیر و برکتی ندارد، ایمان بدون صبر نیز خیری ندارد.

ارتباط با خدا، خود و صبر

آراستگی به زیور صبر در امر تبلیغ و مواجهه با گروه‌های متفاوت مخاطبان از خانواده گرفته تا مؤمنان، منافقان و مخالفان، نیازمند دارا شدن برخی از ویژگی‌ها در حوزه ارتباط با خدا و خود است. «صبر در اطاعت» و «توکل بر خداوند» در حوزه ارتباط با خدا و «صبر از معصیت و صبر در مصیبت» و «ایمان به هدف» در حوزه ارتباط با خود از جمله این ویژگی‌هاست.

«صبر در اطاعت» چنان‌چه از نامش پیداست، تحمل دشواری انجام تکالیف الهی است. این

تکلیف، می‌تواند فردی و در ادراک معارف دینی و عمل به اصول یا فروع شرعی باشد و می‌تواند اجتماعی و واجب عینی یا کفایی باشد (جوای آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶: ۷۸۲). صبر و استقامت در اطاعت و بندگی خداوند، مبلغ را در عرصه‌های دیگر صبر در ارتباط با خود و دیگران توانمند می‌کند؛ البته عملی کردن هر یک از این ویژگی‌های اخلاقی، نیازمند مرتبه‌ای از صبر در اطاعت است و به عبارت دیگر، متجلی‌کننده مرتبه‌ای از صبر بنده در اطاعت از امر خالق است. «توکل»، اعتقاد بر مسبب‌الاسباب بودن خداوند در جمیع امور، تکیه بر اراده او و تفویض امور خویش بر اوست. که به استناد قرآن کریم، سبب افزایش صبر و استقامت فرد است: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَاتَّخَذْتَهُمْ خَسْبًا وَاللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل‌عمران: ۱۷۳).

«صبر از معصیت و صبر در مصیبت»، مقامی است که در پرتو صبر بر طاعت به فرد عطا می‌شود؛ چراکه طاعت خداوند، موجب تقویت اراده و عزم در بخش عقل عملی و مایه آگاهی و جزم در بخش عقل نظری است (همان: ۷۸۲).

«ایمان به هدف»، روح رسالت انسان مبلغ است و او را یاری می‌کند تا از رسوخ مسائل مادی و کمیت‌اندیشی‌های یافته و سختی‌های راه تبلیغ، تبدیل به بستری برای افزایش ایمان و امیدواریش گردد (عارفی مسکونی، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

قرآن کریم در کنار صبر و شکیبایی ایمان و یقین به آیات الهی در امر تبلیغ را رمز پیروزی و شرط پیشوایی و امامت می‌داند «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يوقِنُونَ» (سجده: ۲۴)؛ تعابیر «بهدون» (هدایت می‌کنند) و «یوقنون» (یقین دارند) - به صورت فعل مضارع - دلیل بر نیاز به استمرار این دو صفت در تمام طول زندگی مبلغین است؛ چراکه مسأله رهبری، لحظه‌ای از مشکلات خالی نیست و در هر گام پیشوای مردم با مشکل جدیدی روبرو می‌شود که باید با نیروی یقین و استقامت مداوم به مبارزه با آن برخیزد و خط هدایت به امر الهی را تداوم بخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۶۶).

موانع ارتباطی ارتباط صبورانه

«شتاب و عجله برای رسیدن به مقصود» و «ناامیدی از رحمت الهی» از مهم‌ترین مختل‌کننده‌های ارتباط صبورانه است. «عجله» از مقتضیات شهوت و به معنای؛ طلب

شیء پیش از وقت آن است (راغب، ۱۳۷۴: ۵۴۸). خداوند در آیه ۱۱ سوره اسراء این ویژگی انسان را مورد مذمت^۱ قرار داده و می‌فرماید: «وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا».

مختل کننده ناامیدی از رحمت الهی، به معنای زود خسته شدن از تبلیغ با توجه به رذیله اخلاقی عجله در انسان از دیگر موانع مهم ارتباط صورانه است که خداوند آن را از گناهان کبیره و معادل با کفر: «إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ» (یوسف: ۸۷) و ویژگی گمراهان معرفی کرده است: «وَمَنْ يَقْنُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر: ۵۶).

نفوذ کلام

تمام ویژگی‌های اخلاقی که برای مبلغ مطرح شد، هر کدام واجد مرتبه‌ای از تأثیر و نفوذ کلام هستند، اما گاه مبلغ به واسطه گذر از وصول به برخی از مراتب سلوک - و در سایه عنایت الهی - کلامش دارای نفوذی خاص و اثرگذار است که چنین مبلغانی در میان مخاطبان خود مشهورند به اینکه مثلاً نفس فلان عالم ربانی گرم است، نگاهش و سکناش مایه آرامش است، صدایش سوز خاصی دارد و مانند آن.

ارتباط با خداوند، خود و نفوذ کلام

برخورداری از نفوذ کلام در ارتباط با دیگران، بستگی عمیقی به ارتباط فرد با خداوند و خود دارد. از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در حوزه ارتباط با خداوند، «اخلاص» و «محبوب خدا شدن» است. در حوزه ارتباط با خود نیز مؤلفه‌هایی مانند «توئی و تبری»، «برخورداری از ویژگی‌های محبوبان خدا»، «یقین، علم و تسلیم قلبی و عملی جوارح قابل طرح است.

«اخلاص» به معنای خالص نمودن نیت و عمل از هرگونه اهداف غیرالهی (نراقی، ۱۳۶۷: ۳۴۴)، از مهم‌ترین و البته سخت‌ترین مؤلفه‌ها در حوزه ارتباط مبلغ با خداوند است؛ به میزانی که

۱. این ویژگی فی‌نفسه منفی نیست و می‌تواند سوق‌دهنده انسان به سوی خیر و سعادت باشد؛ چنانچه امیرالمومنین علی علیه السلام می‌فرماید: «عجله در هر امری مذموم است مگر در مقام دفع شر» (تیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۰۷).

مبلغ بتواند خلوص را در نیت و کنش خود افزایش دهد، در پرتو بارش رحمت و مدد الهی قرار گرفته و کلامش از نفوذ و تأثیرگذاری بیشتری برخوردار خواهد بود.

بر اساس روایت، وادی محبت، سرزمین اخلاص است؛ از این رو، تا کسی محبوب خدا نشود، از اخلاص تام سهمی ندارد. اخلاص به فرموده پیامبر اسلام ﷺ، از اسرار الهی است که جز در قلب حبیب خدا نمی‌گنجد و خداوند این سر را به‌عنوان ودیعه در قلب بندگان محبوب خود می‌گذارد، لذا ممکن است کسی محب خدا باشد اما محبوب او نباشد و چون به مقام محبوبیت نرسیده، امین و حافظ آن سر نیست، از این رو به مرحله اخلاص راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۶۵).

در حوزه ارتباط با خود، مبلغ با مدیریت حُب و بُغض‌ها و توکی و تبری می‌تواند به مرتبه محبوب خدا شدن تقرب پیدا کند. فردی که همه دوستی‌ها، دشمنی‌ها و بخشش‌هایش برای خدا باشد، «کامل‌الایمان» است.

موانع ارتباطی ارتباط خالصانه و نفوذ کلام

«ریا» به‌عنوان یکی از مختل‌کننده مهم در ارتباطی خالصانه است. فرد ریاکار به دنبال اعتبار و منزلت در دلهای مردم است؛ جهت رسیدن به این هدف، وی تظاهر به صفات نیک و پسندیده و یا آثار آن دارد (نراقی، ۱۳۶۷: ۳۳۵). بدین‌سان، ریاکار به سبب آنکه در صدد به دست آوردن قلوب مردم است، خیال‌زده است؛ زیرا دلهای مردم به دست خداست و خدای سبحان تنها محبت اهل ایمان و عمل صالح را در قلب مردم جای می‌دهد. وی، عاقل بالقوه و متخیل بالفعلی است که تنها در همان محور خیالش دور می‌زند و لذا در نقطه خلاف مؤمن مخلص است که هم عاقل بالفعل است و هم محور فخر او عقل و عبودیت خدای سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲: ۳۷۶).

«نگاه مادی مبلغ و مزدطلبی» از دیگر موانع ارتباط خالصانه است. از منظر استاد مطهری رحمته‌الله مسأله عدم مزدخواهی پیامبران، در ارتباط مستقیم با اخلاص و ناصح‌بودن است؛ «پیامبر برای تبلیغ خود، مزدی نمی‌خواهد؛ چرا که ناصح و خیرخواه در عمل خویش، باید نهایت اخلاص را داشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۳۵۱-۳۵۲).

انتقادپذیری

انتقاد مخاطب از مبلغ، نمایان‌گر پویا بودن فرآیند تبلیغ و گذر مخاطب منفعل در فرآیند ارتباطی به مخاطب فعال است. انتقاد مخاطب برای مبلغ فرصتی بی‌نظیر است که وی می‌تواند از یک سو نقاط قوت و ضعف خود را دریابد و از سوی دیگر، میزان انتقال معنا به مخاطب را بسنجد.

اولویت دادن به «شنیدن» سخن مخاطبان در برابر «سخن گفتن»، از شاخصه‌های فرد انتقادپذیر است. خداوند متعال با توصیف ویژه از پیامبر ﷺ به داشتن شاخصه مذکور و با آوردن تعبیر «اذن خیر» در مورد ایشان می‌فرماید: «از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را می‌آزارند و می‌گویند: «او سراپا گوش است»؛ بگو، او گوش خوبی برای شماست، خدا را (در همه گفتارش) تصدیق می‌کند و به مؤمنان اعتماد می‌ورزد...» (سوره توبه: ۶۱).

ارتباط با خدا و خود و انتقادپذیری و موانع ارتباطی آن

«خشیت و خشوع» در برابر حق تعالی در حوزه ارتباط با خداوند و «خودشناسی» در حوزه ارتباط با خود، از جمله ویژگی‌های یاری‌رسان مبلغ برای آراستگی به ویژگی انتقادپذیری است. عجب، کبر و ریا نیز از جمله مختل‌کننده‌های قابل طرح در این عرصه است.

تقویت‌کننده‌های ارتباطی

رجوع به منابع آشکارکننده اصولی، به مثابه تقویت‌کننده ارتباطی در فرایند تبلیغ برای مبلغ است. این تقویت‌کننده‌ها وصول به ویژگی‌های اخلاقی را سهل‌تر کرده و از تاثیرات موانع ارتباطی می‌کاهند. یقظه و بیداری، عزم و اراده، محاسبه نفس شامل مراحل چهارگانه مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاتبه ذکر، شکر و توبه از جمله این اصول است.^۱

۱. جهت اطلاعات تفصیلی به کتب اخلاقی مانند معراج السعاده، اخلاق در قرآن، چهل حدیث و مراجعه شود.

جدول شماره ۱: فرآیند ارتباطی تبلیغ و ویژگی‌های اخلاقی مبلغ^۱

ردیف	ویژگی اخلاقی مبلغ در ارتباط با دیگران	بایسته اخلاقی در ارتباط با خدا	بایسته اخلاقی در ارتباط با خود	موانع ارتباطی	تقویت کننده های ارتباطی
۱	یکسانی گفتار و کردار	نماز و خشوع در برابر خدا	صبر و یاد قیامت	خودفراموشی، جهل و عدم تعقل، تکبر، سستی همت، نفاق	۱. یقظه
۲	زمان شناسی و زمینه شناسی	عطای بصیرت از جانب خدا تقوا از جانب مبلغ در حوزه ارتباط با خداوند از گستره دید از جانب خداوند حکیم	علم آموزی و آگاهی، درخواست علم نافع و به شبهه درونی، ایجاد شبهه در علم آموزی و غفلت از تزکیه نفس، ایجاد بدعت‌ها و مذهب سازی	۲. عزم ۳. محاسبه نفس (مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاتبه)	۳. محاسبه نفس (مشارطه، مراقبه، محاسبه و معاتبه)
۳	مردمی بودن و درد آشنا	و خشوع و خضوع در برابر خداوند متعال و خشیت الهی	خودشناسی و علم آموزی (خاصه علم به مبدء و معاد) در حوزه ارتباط با خود	کبر، طرد محرومان و تجمل گرایی، کراهت و غفلت از تبلیغ چهره به چهره	۴. توبه ۵. ذکر ۶. شکر
۴	شجاعت و فاطعیت	خشیت الهی.	عزت نفس	سازش کاری و ترس از مردم، مصلحت سنجی های بی اساس	
۵	صبر و استقامت	صبر در اطاعت، توکل بر خدا	صبر بر مصیبت و از معصیت، ایمان به هدف	شتاب و عجله برای رسیدن به مقصود و ناامیدی از رحمت الهی	
۶	تقوؤ کلام	اخلاص و محبوب شدن	تولی و تبری، برخورداری از ویژگی های محبوبان خدا، یقین، علم و تسلیم قلبی و عملی جوارح	ریا، مزدخواهی	
۷	انتقادپذیری	خشیت و خشوع در برابر خداوند	خودشناسی	عجب، کبر، ریا	

۱. توجه به این نکته لازم است که طبعاً همه آموزه های اخلاقی ناظر به هر طالب طریق و سالک مسلمان هست و مباحث این فصل نیز از این اصل کلی مستثنا نیست اما در این بخش به طور خاص بحث بر سر شدت و ضعف این بایسته ها و اهمیت و تاثیرات فردی و اجتماعی رعایت و عدم رعایت آن از سوی مبلغان است.

بعد دوم و سوم: مخاطبان و انواع شیوه‌های تبلیغ

مبلغ در حوزه ارتباط با دیگران با انواع متفاوتی از مخاطبان روبه‌روست؛ تفاوت در نوع مخاطبان، ضرورت تناسب شیوه انتقال پیام با مخاطب را آشکار می‌کند. در این بخش با تقسیم مخاطبان به سه دسته: «خانواده»، «مخاطبان عام» و «مخالفان» به بررسی شیوه‌های انتقال پیام در هر گروه با تکیه بر آیات قرآنی می‌پردازیم.

شیوه‌های تبلیغ در ارتباط با خانواده

روش‌شناسی تبلیغی قرآن کریم آشکار می‌کند که خداوند هدایت جامعه را از افراد خانواده آغاز می‌کند؛ زیرا جامعه را قوم و قبیله و گروه می‌سازد و هر یک از اینها نیز از کانون خانواده و افراد آن سرچشمه می‌گیرد. لذا خطاب‌های قرآنی در وهله اول، متوجه تک‌تک مردم و سپس خانواده و روابط عاطفی و معنوی میان همسران و والدین و فرزندان و در مرحله نهایی، جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۸). مبتنی بر ادبیات قرآن در عرصه خانواده و شیوه مواجهه، سه حوزه والدین، همسر و فرزندان قابل طرح است.

شیوه مواجهه با والدین: شیوه محترمانه

مبتنی بر آیات قرآن، در نظام ارتباطی اعضای خانواده، بیشترین دستورالعمل‌ها و تأکیدات، متوجه ارتباط فرزند با والدین است تا آنجا که اطاعت و سپاس‌گزاری از والدین در کنار شکر و پرستش خداوند آمده است.

خداوند در قرآن کریم نحوه مواجهه فرزندان با والدین را چنین بیان می‌کند:

«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَوْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا. اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء: ۲۳-۲۴).

این دو آیه، بیانگر شیوه برخورد محترمانه در مرتبه تام خود است؛ آیات مذکور بازگوکننده مؤلفه‌های برخورد محترمانه با والدین از جمله «احسان»، «بیان‌نکردن کوچک‌ترین سخن اهانت‌آمیز»، «قول کریم»، «خفض جناح» و «تقاضای رحمت برای

والدین از جانب پروردگار» است؛ به علاوه این آیات با یادآوری دوران کودکی و نیازمندی فرزندان به زمان پیری والدین و نیاز آنان اشاره کرده و یادآور موانع ارتباطی مانند فراموشی حق تربیت والدین به سبب کاهش وابستگی عاطفی به آنان، خستگی و دلزدگی ناشی از رنج نگهداری آنان و اموری از این دست است.

شیوه‌های مواجهه با همسر

خداوند در آیه ۲۱ سوره روم، خلقت هر یک از همسران را از نشانه‌های خدا دانسته و اساس خانواده را بر محور مودت و رحمت استوار می‌داند. از این رو، شیوه مواجهه زوجین با یکدیگر باید به گونه‌ای باشد که به حفظ مودت و رحمت اعطایی از جانب خداوند منجر گردد.

شیوه مواجهه با فرزندان

در ارتباط والدین با فرزندان نیز مبتنی بر آیات قرآنی، می‌توان رعایت تقوای الهی و حفظ خانواده از آتش دوزخ (سوره تحریم: ۶)، اهتمام به امر تربیت فرزندان و پرورش استعدادهای انسانی آنان (سوره اسراء: ۲۴)^۱، دعوت اهل خانواده به اقامه نماز و پرداخت زکات (سوره مریم: ۵۴ - ۵۵)، رعایت مسائل مادی (سوره نساء: ۱۱) اشاره کرد. محبت افراطی به فرزندان، تأمین و ذخیره افراطی مال برای آنان، تکیه بر فزونی فرزندان و حمایت آنان از موانع ارتباطی قابل طرح در این حوزه است که می‌تواند به سست شدن ارتباط مطلوب با خداوند و خود بیانجامد.

شیوه مواجهه با بستگان

در حوزه ارتباط با خانواده، رعایت حال بستگان، نیکی به آنان و صله ارحام از

۱. آیه ۲۴ سوره اسراء به نحو کلی به تربیت فرزندان اشاره می‌کند و می‌فرماید: (و قل رب ارحمهما کما ربیبانی صغیراً) این تعبیر در عین حال که به فرزندان فرمان دعا درباره والدین می‌دهد، اشاره می‌کند که اگر می‌خواهید فرزندان خوب و دعاگویی داشته باشید، باید در تربیت آنها بکوشید. به نحو جزئی و مصداقی نیز، بعضی از نکات تربیتی را به والدین گوشزد می‌کند: (یا ایها الذین امنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر...) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۳۷۸-۳۷۷).

تأکیدات قرآن کریم و روایات اسلامی است. بستگان در امر تبلیغ، می‌توانند عهده‌دار نقش‌های مهم و حامی مبلغ باشند؛ چنان‌چه خدای سبحان نیز در آغاز بعثت رسول گرامی‌اش به او می‌فرماید: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴).

بر این اساس، مشغولیت‌های علمی و اجرایی و برخی مسائل صنفی مبلغ در این حوزه می‌تواند به‌عنوان موانع ارتباطی قابل طرح باشد؛ چراکه سبب کاهش ارتباطات خانوادگی می‌گردد.

شیوه تبلیغ در ارتباط با عموم مردم

بررسی کتب تبلیغی و بهره‌مندی از شیوه استقراء عام، آشکارکننده آن است که شیوه‌های موعظه، انذار و تبشیر، فرض مخالف، الگوسازی، قصه‌گویی، مقایسه، تکرار، پرسش و پاسخ و کنایه‌گویی را می‌توان از شیوه‌های انتقال پیام در ارتباط با مخاطب عام دانست.

شیوه موعظه و انذار و تبشیر

این دو شیوه از شیوه‌های مهم در فرآیند تبلیغ است. شیوه موعظه سعی در خطاب قرار دادن عواطف مخاطب خود دارد و هدفش ترقیق عواطف مخاطب و زمینه‌سازی هدایت اوست. انذار و تبشیر نیز نوعی اعلام‌خبر و آگاهی‌پیشینی در باب جزا و پاداش افعال و کنش‌های مخاطب است که نقش انگیزشی مؤثری در هدایت مخاطب و تصحیح کنش‌های او دارد.

شیوه فرض مخالف

از شیوه‌های تأمل‌برانگیز که خداوند متعال برای زمینه‌سازی هدایت مخاطب از آن استفاده می‌کند، شیوه فرض مخالف است که در آن، بستر تأمل در مورد فرض بازپس‌گرفتن نعمت‌ها و یا جایگزینی آنها به وسیله چیزهای ناگوار فراهم می‌شود. این شیوه می‌تواند پیش از نابودی نعمت، فرد را در باب ارزش نعمتی که دارد هوشیار کند؛ چراکه اغلب انسان‌ها به سبب غفلت در مورد داشته‌ها و نعمت‌هایی که دارند، تأملی نمی‌کنند و به حسب عادت از آنها بهره‌مند شده یا به آنها می‌نگرند. فکر کردن در تلخ‌شدن

آب شیرینی که همواره در دسترس است (سوره واقعه: ۷۰)، فرورفتن تمام آب‌ها در زمین و عدم دسترسی به آنها (سوره ملک: ۳۰)، قدرت خداوند متعال در از بین بردن یک قوم ناسپاس و جایگزینی آن با قومی محب پروردگار (سوره مائده: ۵۴)، از جمله موضوعاتی است که با شیوه فرض مخالف در قرآن بیان شده است.

شیوه الگوسازی

چرایی مطلوبیت بهره‌مندی از الگو در انتقال پیام را بایستی در گزینش‌گری و در عین حال، کمال‌طلبی وجود انسان جستجو کرد. در واقع، انسان زمانی که با الگویی برخورد کند که کمال مورد نظرش را در آن بیابد، ناخودآگاه در پی الگوپذیری از او و رفع نیاز عاطفی درونی خود خواهد بود. اما انتخاب الگو تا حد زیادی وابسته به تمایلات و نوع غلبه قوایی مخاطب است و چه بسا به علل مختلف مخاطب غیرالگوها را به مثابه الگو پذیرفته و به پیروی از آنها پردازد. «الگودهی» و «الگوزدایی» از روش‌های قابل استخراج از قرآن کریم برای انتقال پیام دین است.

الگودهی به معنای ارائه الگوی مثبتی است که به صورت واقعی در خارج تحقق یافته و در فرآیند تبلیغ مورد مشاهده مخاطب قرار می‌گیرد (قائمی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۲۸) تحقق خارجی الگو در فرآیند تبلیغ را می‌توان به دو سطح «الگوگیری از خود مبلغ» و «معرفی الگوهای پیشین»، تقسیم کرد. نکته مهم در سطح نخست آن است که مبلغ باید همواره این نکته را مدنظر داشته باشد که رفتار و گفتارش هر لحظه در جایگاه یک الگو در زیر ذره‌بین نگاه مخاطب بوده و فارغ از محتوای پیام مبلغ، وجود خود مبلغ می‌تواند الگو یا ضدالگو باشد. در سطح دوم، نوع بیان و معرفی الگو باید به گونه‌ای باشد که مخاطب بتواند از طریق تخیل خود به تجسم الگو و تطبیق آن با واقعیات موجود خود و جهان پیرامونش پردازد. استفاده از بیان تمثیلی و داستان و بیان ویژگی‌ها و نشانه‌های دقیق الگو دو راه اثرگذاری مطلوب مخاطب از طریق الگودهی در سطح یاد شده است (قائمی‌مقدم، ۱۳۸۲: ۲۹).

الگوزدایی یعنی الگوها و شخصیت‌های منفی چنان ترسیم می‌شوند که نوعی دلزدگی و دید منفی نسبت به آنها در نظر مخاطب شکل می‌گیرد و طبیعتاً بستر تمایل به الگوهای متقابل جایگزین در فرد فراهم می‌شود. در روش الگوزدایی نیز مانند روش الگودهی؛

می‌توان به دو شیوه الگوزدایی از طریق بیان داستان و تمثیل و الگوزدایی از طریق بیان ویژگی‌ها اشاره کرد (همان: ۳۰-۳۱). الگودهی و الگوزدایی بستر الگوسازی مطلوب در ذهن مخاطب و در نتیجه، الگوگیری و اقدام عملی است.

شیوه داستان‌گویی

شیوه بیان قصص در قرآن از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که آگاهی از آنها می‌تواند الگویی روشی برای مبلغ در انتقال پیام باشد. گزینش قصه‌ها و عدم پرداختن به جزئیات غیرضروری، تبیین قصه با عبارات تصدیقی و تکذیبی، حقیقی‌بودن قصص و تفکیک بیان تمثیلی از حقیقی از مهم‌ترین ویژگی‌های قصص قرآنی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۸-۲۱۹).

شیوه مقایسه

روش مقایسه با ایجاد یک تضاد درونی، مخاطب را بر سر دو راهی قرار داده و بستری جهت تدبیر برای مخاطب خویش فراهم می‌کند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۰ الف: ۸۴). این تدبیر، می‌تواند به مقتضای حال مخاطب هشداردهنده، بیدارکننده و زمینه‌ساز اصلاح رذایل نفسانی و یا نشاط‌آور و زمینه‌ساز تقویت فضایل نفسانی فرد باشد.

مقایسه بین قدرت خداوند و خدایان دروغین، مقایسه بین تفسیر حق و باطل از رویدادهای زندگی، مقایسه سرانجام مؤمنان و کافران در دنیا و آخرت از انواع مقایسه‌هایی است که از آیات قرآنی قابل استخراج و الهام‌دهنده برای مبلغ است.

شیوه تکرار

تکرار از دیگر شیوه‌های قابل استخراج از نحوه پیام‌رسانی قرآنی است. این شیوه هم در قالب تکرار یک عبارت یا آیه مشخص و هم در قالب تکرار مفاهیم مترادف قابل طرح است؛ به‌عنوان مثال، آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» به تنهایی ۳۱ بار در سوره الرحمن و عبارت «إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» و «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» بیش از ده بار در قرآن تکرار شده است.

آیت‌الله جوادی آملی سز تکرار در قرآن را برای موعظه و یادآوری مردم می‌دانند و می‌فرمایند: «قرآن حکیم، کتاب نور و هدایت است و به مناسبت‌های مختلف در هر فرصتی، مطلب مهمی را با یادکردهای گوناگون بیان می‌کند تا همراه تعلیم، اثر اندرزگویی نیز داشته باشد؛ البته نکات اختصاصی برای هر مورد ملحوظ است. بنابراین، تکرار محض نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰: ۴۶۶).

زمان تکرار، نحوه تکرار و تعداد تکرار یکی از نکات مهم در شیوه تکرار پیام است؛^۱ چراکه اگر این امر به درستی انجام نگیرد، می‌تواند سبب دل‌زدگی و تنفر مخاطب شود.

شیوه پرسخ و پاسخ

پرسیدن سؤال از مخاطب از دیگر شیوه‌های انتقال پیام است که می‌تواند زمینه‌ساز هدایت گردد. گاه خود سؤال، پاسخش را دربردارد و لذا پرسیدن صرف سؤال می‌تواند زمینه‌ساز هدایت باشد؛ چراکه مخاطب آن سؤال، آگاهی‌های درونی فرد است و فرد با رجوع به درون خویش، می‌تواند پاسخ سؤال را دریابد؛ به‌عنوان نمونه، خداوند در سوره مؤمنون از انسان‌ها می‌پرسد: «آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده و عبث آفریدیم و اینکه به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟»^۲ اما گاه سؤال کردن، مقدمه‌ای برای آگاهی مخاطب از جهل او و فراهم کردن انگیزه برای یادگیری و پیگیری پاسخ حق است.

خداوند در مورد نحوه برخورد با سؤالات مخاطبان نیز نکاتی را مطرح کرده است: بیان مسائل مهم در برخورد با سؤالات جزئی یا بی‌ربط و هدایت مخاطب به سمت مطلوب (سوره بقره: ۱۸۹ و ۲۱۷)، برخورد هوشمندانه با سؤالات مغرضانه از طریق خودداری از پاسخ، پاسخ کوتاه‌دادن و مانند آن (قرآنی، ۱۳۷۷: ۲۳۲-۲۳۴).

۱. تجربه‌های روان‌شناسی ثابت کرده است که تکرار پیام‌ها در شرایط گوناگون زمان‌ها و مکان‌های مختلف در اشکال متفاوت، تأثیر مضاعف دارد و آن را در ذهن مخاطبان تثبیت می‌کند، امروزه چنین تکنیکی در انواع تبلیغات تجاری، فرهنگی، سیاسی، جنگ روانی و ... جای خود را باز کرده و در کارآیی آن جای هیچ‌گونه تردیدی نیست.

۲. مومنون: ۱۱۵.

شیوه کنایه‌گویی و رعایت حیا در کلام

یکی از شیوه‌های مهم در انتقال پیام، کنایه‌گویی و رعایت حیا و ادب به‌ویژه در تبلیغ جمعی - در برابر تبلیغ چهره‌به‌چهره - است. این شیوه، از ویژگی‌های خاص بیان قرآن است. قرآن کریم از الفاظ قبیح و مستهجن استفاده نمی‌کند، بلکه برای بیان معانی مستهجن، الفاظ کنایی را به کار می‌برد تا ادب محاوره رعایت شود؛ به‌عنوان مثال: خداوند برای روابط زناشویی کلمات کنایی مانند «مَسَّ» یا «رَفَثَ» را به کار می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۱). این شیوه، نقش مؤثر در هدایت‌گری مخاطب داشته و به صورت غیرمستقیم او را به رعایت ادب و حیا دعوت می‌کند.

شیوه‌های مواجهه با مخالفان

مبتنی بر ادبیات قرآنی، شیوه‌های انتقال پیام در مواجهه با مخاطبان مخالف، متمایز از مخاطبان عام و واجد ویژگی‌های خاصی است. مؤمنان کافر - به‌معنای افرادی که به بخشی از آموزه‌های دین معتقدند و با بخشی مخالف -، اهل کتاب، کفار و منافقان ذیل مخالفان قابل طرح است.

شیوه قول لَیْن

«قول لَیْن»؛ یعنی «هم خوب حرف بزنید و هم حرف خوب بزنید» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۲). در واقع، واژه قول در این شیوه، دربردارنده و رهنمون‌کننده مبلغ به محتوای پیام در کنار نحوه ارائه پیام است.

خداوند در سوره طه به حضرت موسی و هارون علیهم‌السلام امر می‌کند که در مواجهه با فرعون «قول لَیْن» داشته باشند: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَیْنًا لَعَلَّهُ یَتَذَكَّرُ أَوْ یَحْشَى» (طه: ۴۴)؛ امر به نرمی در سخن و رفتار با مخالفان، نفی‌کننده «قول لَیْن» داشتن با عامه مخاطبان نیست، بلکه نشان‌دهنده شیوه برخورد اختصاصی با کافران در مرحله اول دعوت است که می‌تواند عاملی برای جذب حداکثری و به‌مثابه اتمام حجت باشد.

به‌علاوه آوردن دو واژه «یتذکر» و «یحشی» می‌تواند بیانگر آن باشد که سخن نرم و ملایم با مخاطب کافر می‌تواند زمینه‌ساز تحول درونی و ایمان‌آوردن او باشد و یا ممکن

است، فرد از ترس مجازات الهی، سرتسلیم فرود آورد. آوردن تعبیر «لعل»، تداعی کننده احتمال سومی است که فرد نه متذکر شود و نه از خدا بترسد، بلکه راه مخالفت و مبارزه را پیش گیرد که در این صورت نیز «قول لین» بی فایده نخواهد بود و به مثابه اتمام حجت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۰۸)، لذا «قول لین» به معنای سست یا موهون و موهوم نیست، بلکه به معنای محکم و ظریف سخن گفتن است.

شیوه برخورد استدلالی

استدلال، برهان یا احتجاج از شیوه‌های مؤثر انتقال پیام در مواجهه با مخالفان است. برهان، یکی از صناعات خمس در منطق است و قیاسی است که هدفش شناخت واقعیت‌هاست. «حکمت» به مثابه یکی از راه‌های دعوت^۱، منطبق بر طریق منطقی برهان دانسته می‌شود (هدایت‌نیا، ۱۳۹۰ الف: ۹۵-۹۷). مبلغ در شیوه استدلالی، بایستی تلاش کند تا با تکیه بر استدلالات عقلی، زمینه آشکارگی حق را برای مخاطب خویش فراهم کند. این شیوه گرچه ذیل مخاطبان مخالف آمده است اما نمی‌توان آن را خاص مخالفان دانست لذا می‌توان گفت؛ این روش در مواجهه با مخالفان از تأثیر نفوذ بیشتری برخوردار است، ولی برای همگان می‌تواند مؤثر باشد؛ به علاوه، این شیوه برای آنان که از مراتب ادراکی بالاتری برخوردارند، از میزان اقناع بیشتری برخوردار است.

شیوه مجادله

مجادله، شیوه‌ای است که در آن مبلغ با پایه قراردادن پیش فرض‌های مقبول خصم، در احتجاج با کسانی که در برابر اصل دین سرسختی نشان می‌دهند به استدلال و مناظره می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۴۵). در واقع، مجادله نیز نوعی شیوه‌ای استدلالی است، اما تفاوت آن با برهان، آن است که برهان، قیاسی است که هدفش شناخت واقعیت‌هاست، اما جدل، قیاسی است که هدفش، برهم زدن عقیده‌هاست. در مجادله، همواره دو طرف وجود دارد که یکی سؤال کننده و دیگری پاسخ‌دهنده است؛ سؤال کننده با پرسش‌های

۱. اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل: ۱۲۵).

گونگون تلاش می‌کند طرف مقابل خود را مجاب به پذیرش یا رد عقیده‌ای کند و پاسخ‌دهنده نیز می‌کوشد تا از عقیده خود دفاع کند (هدایت‌نیا، ۱۳۹۰ الف: ۹۷).

مخاطبان شیوه مجادله مبتنی بر ادبیات قرآنی، مخالفان غیرمعاند و اهل کتاب است؛ خداوند در آیه ۴۶ سوره عنکبوت به‌طور آشکار از اهل کتاب سخن آورده و می‌فرماید: «وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» و سپس با آوردن «إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ»، افرادی که از بستر مجادله احسن سوء استفاده کرده و مغرضانه عمل می‌کنند را مستثنی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۰۵). بدین سان، شیوه مورد تأیید مجادله برای مبلغ، شیوه جدال احسن است. در جدال احسن، بایستی الفاظ مؤدبانه و به دور از هر گونه درشت‌خویی و طعنه و اهانت، لحن سخن دوستانه، محتوای آن مستدل، آهنگ صدا خالی از فریاد و جنجال و هر گونه خشونت و هتک احترام و حرکات دست و چشم و ابرو مناسب باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۲۹).

شیوه سخت‌گیرانه

شیوه سخت‌گیرانه و برخورد های تند و خشن از باب «آخر الدواء الكی» در پایان مرحله اصلاح و آخرین داروی درمان و شیوه مواجهه با مخالفان در فرآیند تبلیغ است. چنان‌که داغ کردن یا عمل جراحی، احسانی در حق بیمار است. این شیوه به‌مثابه مرهمی برای درد فرد یا جامعه و رحمتی در حق اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۳۸۵). چنان‌که خداوند متعال به‌صراحت رسول گرامی اسلام را به جهاد و سخت‌گیری با کافران و منافقان فرا می‌خواند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَاوْنَهُمْ جَهَنَّمَ وَاوْنَهُمْ جَهَنَّمَ» (توبه: ۷۳).

منظور از جهاد با کفار، جهاد همه‌جانبه و مخصوصاً جهاد مسلحانه است، اما از آن‌جا که پیامبر اسلام با منافقان جهاد مسلحانه نداشته‌اند و منافقان به حکم ظاهرشان، محکوم به تمام آثار اسلام هستند، منظور از جهاد با منافقان را می‌توان انواع و اشکال دیگر مبارزه غیر از مبارزه مسلحانه مانند: مذمت، توییح، تهدید، رسواساختن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱) و مقاومت در برابر کارشکنی‌ها و نقشه‌های آنان به هر وسیله‌ای که مصلحت باشد، دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۵۷).

تقویت‌کننده‌های شیوه انتقال پیام

توجه به برخی اصول در بهره‌گیری از شیوه‌هایی که ذکر شد، می‌تواند بازدهی فرآیند تبلیغ را افزایش دهد؛ مبتنی بر بررسی کتب و مقالات تبلیغی و با نگاهی استقرایی رعایت سه اصل «تناسب»، «تنوع» و «تدرّج» از مهم‌ترین اصول مذکور است.

اصل تناسب

بررسی آیات قرآنی، آشکار کرد که خداوند از شیوه‌های گوناگون برای انتقال و تبیین معارف استفاده کرده است؛ از شیوه حکمت، موعظه و جدال احسن گرفته تا مقایسه و برخورد‌های سخت‌گیرانه. این گوناگونی شیوه‌ها برای مبلغ، بیانگر آن است که انسان‌ها علی‌رغم فطرت مشترک به سبب مراتب مختلف ادراک، نیازمند شیوه‌های متناسب با مرتبه ادراکی خویش هستند. تقسیم مخاطبان به گروه‌های سه‌گانه: خانواده، عامه مردم و مخالفان در راستای توجه به امر مذکور بود؛ لذا تمام تلاش مبلغ در وهله نخست، بایستی شناخت مخاطب و استفاده از شیوه متناسب با او باشد. این امر هر چند در عرصه عمل با مشکلاتی روبه‌رو خواهد بود اما دقت، تلاش و تجربه خود مبلغ و بهره‌مندی از تجربه سایر مبلغین، می‌تواند کمک‌کننده باشد.

اصل تنوع

گوناگونی شیوه‌های انتقال پیام در قرآن، تداعی‌کننده اصل تنوع به‌مثابه بهره‌گیری از چند شیوه به اقتضای بحث و مخاطب است. اصل تنوع با ترکیب صحیح چند شیوه می‌تواند عاملی مهم برای افزایش جذابیت پیام باشد؛ ضمن اینکه مباحث اعتقادی به سبب عمقی که دارند برای تفهیم، نیازمند بهره‌گیری از شیوه‌های متنوع هستند.

اصل تدرّج

گاهی مبلغ در انتخاب شیوه، اصل تناسب و تنوع را به خوبی رعایت می‌کند، اما به سبب تعجیل یا شوق در هدایت مخاطب و یا غفلت، سعی در تبلیغ دفعی و بدون مقدمه دارد که این امر یکی از آفات بزرگ در فرآیند تبلیغ است. تدریج در فرآیند تبلیغ را می‌توان

شامل: تدریج در ارائه معارف و قوانین الهی (مانند آیات مرتبط با تحریم شراب)، تدریج در انتخاب مدعوین (مانند شروع دعوت رسول‌الله از اقوام و گسترش تدریجی آن) و تدریج در دعوت و عملی کردن آن (مانند سطوح سه گانه دعوت زبانی، دعوت سلبی و جهاد) دانست. توجه به این سه بُعد، می‌تواند بازدهی شیوه‌های انتقال پیام را در حد زیادی افزایش دهد.

جدول شماره ۲: فرآیند ارتباطی تبلیغ و مخاطبان و شیوه‌های تبلیغ

مخاطبان تبلیغ	شیوه‌های تبلیغ	موانع ارتباطی	تقویت‌کننده‌های ارتباطی
خانواده	والدین	فراموشی حق تربیت والدین، خستگی و دل‌زدگی ناشی از رنج نگهداری والدین	شیوه محترمانه
	همسر	مرد: رعایت حقوق همسر، رفتار شایسته ، شیوه تکریم و بزرگداشت زن: آرامش‌گری برای همسر و فرزندان، تمکین در برابر همسر	رعایت اصل تناسب رعایت اصل تنوع رعایت اصل تدریج
	فرزندان	شیوه تقوا مدار و حفظ خانواده از آتش دوزخ، اهتمام به امر تربیت، رعایت مسائل مادی	عشق و محبت افراطی به فرزندان، ذخیره افراطی مال، تکیه بر فزونی فرزندان
	بستگان	نیکی به آنان، صلح ارحام	عدم توجه لازم به بستگان به سبب مشغولی‌های تبلیغی
	مخاطبان عام	۱. موعظه ۲. انذار و تبشیر ۳. فرض مخالف ۴. الگوسازی ۵. قصه‌گویی ۶. مقایسه ۷. تکرار ۸. پرسش و پاسخ ۹. کنایه‌گویی	
مخالفان	۱. قول لین ۲. برخورد استدلالی ۳. مجادله ۴. شیوه سخت‌گیرانه		

بعد چهارم: عرصه‌های تبلیغ

سخن در باب اینکه چه عرصه‌ها و حوزه‌هایی دارای اولویت برای پرداختن است تا حد زیادی وابسته به شرایط محیط تبلیغ و مقتضای حال مخاطبان است. اما در نگاه کلی تأمل در آیات قرآن کریم و روایات آشکار می‌سازد که حوزه‌ها و موضوعات تبلیغی از درجه یکسانی برخوردار نیستند و می‌توان تقدم و تأخر برای آنان قائل شد.

تقدم پرداختن به مسائل اعتقادی بر احکام و اخلاق

تأمل در آیات قرآنی آشکار می‌کند که حوزه مسائل اعتقادی همواره بر احکام و اخلاق تقدم دارد. سخن گفتن در باب احکام و اخلاق در صورتی تأثیرگذار خواهد بود که فرد به مبنای اعتقادی‌ای که احکام و اخلاق از آن سرچشمه گرفته، باور داشته باشد (هدایت‌نیا، ۱۳۹۰ الف: ۴۹-۵۰).

تقدم خانواده و خویشاوندان بر دیگران

آیات متعددی از قرآن بر شروع فعالیت تبلیغی از خانواده و خویشاوندان تأکید دارد. به‌عنوان مثال خداوند در آیه ۲۱۴ سوره شعراء به پیامبر ﷺ امر می‌کند تا دعوت تبلیغی خود را از خویشاوندان و عشیره خود آغاز کنند، به‌علاوه در آیه ۵۹ سوره مبارکه احزاب نیز تقدم خانواده و بستگان بر سایر مومنین در امر تبلیغ و رساندن پیام دین دیده می‌شود.

تقدم نوجوانان و جوانان بر سایرین

نوجوان و جوان نسبت به سایرین، قلبی آماده‌تر برای پذیرش دارد و این موضوع، ضرورت توجه بیشتر به تبلیغ در این عرصه به‌طور کلی و مسائل مرتبط با آن را آشکار می‌کند. پیامبر ﷺ در این باره می‌فرماید: «شما را به نیکی با جوانان سفارش می‌کنم؛ چرا که آنان، دل‌های رقیق‌تری دارند، به راستی زمانی که خداوند، مرا بشارت‌دهنده و هشداردهنده برانگیخت، جوانان با من هم‌پیمان شدند و پیران با من به مخالفت برخاستند» (قمی، ۱۳۴۴، ج ۲: ۱۷۶).

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز به فرزند گرامی‌شان امام حسن علیه السلام درباره آمادگی نوجوانان و جوانان برای هدایت‌پذیری می‌فرماید: «دل جوان، مانند زمین کشت نشده است. آنچه در آن افکنده شود، می‌پذیرد. از این رو، پیش از آن که دلت، سخت گردد و خردت سرگرم شود، به تربیت تو همت گماشتم» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با هدف تدوین الگوی مطلوب مبلغ، چهار بُعد ویژگی‌های اخلاقی مبلغ، مخاطبان، شیوه‌های تبلیغ متناسب با آن و عرصه‌های تبلیغ مورد بررسی قرار گرفت. نتایج تحقیق حاکی از آن است که در بعد ویژگی‌های اخلاقی، هفت ویژگی: «یکسانی گفتار و کردار»، «زمان‌شناسی و زمینه‌شناسی»، «مردمی‌بودن و درداشنا»، «شجاعت و قاطعیت»، «صبر و استقامت»، «نفوذ کلام» و «انتقادپذیری» جزو مهم‌ترین فضایی است که مبلغ در ارتباط با دیگران بایستی به آن مجهز باشد. روش وصول به این فضایل هفت‌گانه در بستر ارتباط با خداوند و خود و مختل‌کننده‌ها و تقویت‌کننده‌های ارتباطی مرتبط با آن نیز تبیین گردید.

بُعد دوم و سوم به سبب پیوستگی متقابل با یکدیگر در یک بخش توضیح داده شد. در این بخش، گفته شد مبتنی بر آیات قرآنی، می‌توان به سه دسته کلی از مخاطبان شامل: خانواده، مخاطبان عام و مخالفان اشاره کرد. سپس شیوه‌های انتقال پیام متناسب با هر گروه و مختل‌کننده‌ها و تقویت‌کننده‌های مرتبط با آن مورد بررسی قرار گرفت. شیوه‌های محترمانه، تکریم و بزرگداشت، تفوامداری از شیوه‌های انتقال پیام به مخاطب خانواده؛ شیوه‌های قول‌لین، برخورد استدلالی و مجادله جزو شیوه‌های انتقال پیام به مخاطبان مخالف و شیوه‌هایی مانند: موعظه، انذار و تبشیر، فرض مخالف، الگوسازی، قصه‌گویی، مقایسه، تکرار، پرسش و پاسخ و کنایه‌گویی از شیوه‌های انتقال پیام به مخاطبان عمومی ذکر شد. رعایت اصل تناسب، تنوع و تدرج نیز از تقویت‌کننده‌های ارتباطی در این بخش عنوان شد.

در بُعد چهارم با عنوان عرصه‌های تبلیغ نیز مسئله تقدم پرداختن به مسائل اعتقادی بر احکام و اخلاق، تقدم خانواده و خویشاوندان بر دیگران و تقدم نوجوانان و جوانان بر سایرین مطرح شد.

کتابنامه

۱. اکبری، ظاهر (۱۳۹۰)، «ارتباطات درون فردی در منابع اسلامی»، فصلنامه اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال اول، ش ۲.
۲. ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشاد (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، مجله پژوهش، سال سوم، ش ۲.
۳. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه، تهران: انتشارات دنیای دانش.
۴. جمعی از راویان (۱۳۸۴)، حدیث عنوان بصری، قم: انتشارات مسجد جمکران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، هدایت در قرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات اسراء.
۶. _____ (۱۳۷۸)، زن در آینه جلال و جمال، قم: انتشارات اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸) تفسیر تسنیم، ج ۱، ۷، ۱۲، ۱۶، قم: انتشارات اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج ۲، ۴، ۵، ۲۰، قم: انتشارات اسراء.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. عابدی، محمود (۱۳۹۲)، اخلاق مبلغ و آثار اجتماعی آن، مشهد: انتظار مهر.
۱۲. عارفی مسکونی، علی (۱۳۸۹)، «منش روحانی و آداب تبلیغ (۲)»، مجله میقات حق، ش ۷۲.
۱۳. عبدالهیان، محمد (۱۳۸۱)، «عزم، نخستین رکن سیر و سلوک»، رشد آموزش قرآن، ش ۱.
۱۴. قائمی مقدم، محمدرضا (۱۳۸۲)، «روش الگویی در تربیت اسلامی»، مجله معرفت، ش ۶۹.
۱۵. قرائتی، محسن (۱۳۷۷)، تبلیغ در قرآن (بررسی آیات و روایات در روش تبلیغ دین)، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۶. _____ (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۱۷. قمی، شیخ عباس (۱۳۴۴ق)، سفینه البحار، ج ۲، قم: دارالاسوه.
۱۸. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۸)، منتخب میزان الحکمه، چاپ و نشر دارالحديث.
۱۹. محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۸۰)، تبلیغ بر پایه قرآن و حدیث، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ج ۲۲ و ۲۵، تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، ج ۱۷، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۵، ۱۳ و ۱۶، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۲۳. _____ (۱۳۸۷)، اخلاق در قرآن، ج ۲، قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۵. نراقی، احمد (۱۳۷۸)، معراج السعاده، قم: انتشارات هجرت.
۲۶. نراقی، مهدی (۱۳۶۷)، علم اخلاق اسلامی (گزیده کتاب جامع السعادات)، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبی، انتشارات حکمت.
۲۷. نرم‌افزارهای جامع‌التفاسیر، جامع الاحادیث، کتابخانه دیجیتال اسرا.
۲۸. هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۰الف)، شیوه‌های تبلیغ در قرآن، قم: ذوی القربی.
۲۹. _____ (۱۳۹۰ب)، شیوه‌های تبلیغ در احادیث، قم: پادان‌دیشه.
۳۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، مصحح: سیدمهدی رجائی، قم: نشر دارالکتاب الاسلامی.

خلاصة المقالات باللغة العربية

الوظيفة الاجتماعية للإعتقاد بالمهدوية

* محمود ملكي راد

** مجتبي غودرزي

الخلاصة

مقدرة النظام الاجتماعي المتميزة أحد أهم الهواجس التي نالت اهتمام النظم السياسية والحكومية ولبقاء هذا النظام واستقراره وحيويته وديموميته اسباب شتى تلعب دوراً، الاعتقاد بالمهدوية يمثل دوراً أساسياً في قوة النظام الاجتماعي ونموه والوظيفة في هذا المجال تُعد من أهم الوظائف لهذا المعتقد لأنه يجتذب الناس حول محورياته ولتنفيذ غاية محددة يجمعهم في نسق واحد ويمنحهم هوية اجتماعية جديدة موحدة وكذلك يتبعه قوة اجتماعية ويوطد الترابط الاجتماعي وحصيلته تمهيد الأمن والنظم الاجتماعي ويؤدي ذلك الى التضامن الاجتماعي وارساء العلاقات الاجتماعية. نبغي في هذا المقال إبداء الوظيفة الاجتماعية للإعتقاد بالمهدوية على صعيد النظام الاجتماعي في المجتمع المنتظر وعصر الغيبة واطهار سعة الرؤية المهدوية وطاقاتها الكاتمة في تعزيز اواصر النظام الاجتماعي.

من حصائل البحث تبين سعة الرؤية المهدوية في مجال النظم والتماسك والوثام والأمن وتوطيد العلاقات الاجتماعية.

من ابرز مناهج نيل الفكرة المذكورة: انتاج وقراءة جديدة للقيم الأخلاقية المشتركة، ارساء المعتقدات الدينية لاسيما عقيدة الإمامة، انشاء روح العلاقات العاطفية في ما بين الناس، ابتداع الهوية الاجتماعية والاتحاد بين الفئات القومية المختلفة والثقافات الفرعية وتنشئة الثقة العامة بين جميع مكونات الشعب من خلال الاهتمام البالغ بالقيم والالتزام بالمبادئ الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية

المهدوية، النظم الاجتماعي، التماسك، الأمن، العلاقات الاجتماعية.

تطوير المجتمع في قراءة جديدة لفلسفة التاريخ من تفسير الميزان

* ايوب امرائي

** مريم نظريبيكي

*** محمدرضا حسيني

الخلاصة

تطوّر المجتمعات الحضارات ونبيلها الى السعادة والكمال أمنية البشر منذ القَدَم. "فكرة التطوّر" لها تعاريف مختلفة في منظار علماء العلوم الإنسانية وتشمل مصاديق عديدة. انشاء وقوة نفوذ نظرية تطوّر المجتمع، بحاجة الى اعتمادها على مبنى نظري قويم ومتمين نحو "فلسفة التاريخ".

تعدّ "طبيعة التاريخ" و"العوامل المحركة للتاريخ" مقولتين مهمتين لفلسفة التاريخ. يعتبر الفلاسفة وعلماء الاجتماع أن المادة هي "الماهية" وقضايا كالقومية والعوامل الجغرافية والنظرية الإلهية والاقتصاد ورموز التاريخ وابطاله هي أهم العوامل المحركة للتاريخ. قد نبين في هذا البحث أن "فلسفة التاريخ" أحد أهم مقولات "فكرة تطوّر المجتمع" على اساس المنهج التحليلي - الوصفي وفي ضوء تفسير الميزان بعد دراسته وتحليله توصلنا الى أن حسب الأدلة المتقنة "الاختلاف" هي الماهية و"الدين" عامل محرك للتاريخ.

الكلمات المفتاحية

التطور، المجتمع، فلسفة التاريخ، القرآن، تفسير الميزان.

* الأستاذ المساعد ومدير قسم علوم القرآن والحديث في جامعة آية الله بروجردي ﷺ amraee_1360@yahoo.com

** الأستاذة المساعدة وعضوة في الهيئة التدريسية لقسم علوم القرآن والحديث في جامعة آية الله بروجردي ﷺ

nazarbeigil@gmail.com

*** الأستاذ المساعد وعضو في الهيئة التدريسية لقسم علم الاجتماع وعميد كلية العلوم الإنسانية في جامعة آية الله بروجردي ﷺ

mrho_59@yahoo.com

النظرة والتحليل ماوراء ديني لأسس الإفراط ودوافعه

عماد افروغ*

الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى نظرة ماوراء دينية "ما وراء الإسلام، ما وراء المسيحية" الوقائع من خلال استلهاهم عمومية التوحيد في الأديان الإبراهيمية، إنَّ النظرة التي تفتح الحدود الدينية والقومية والجغرافية، والتاريخية، والجنسية، ومن خلال النظر إلى التفاوت والكثرة ليست أسيرة الاختلاف والازدواجية، الاعتقاد بالتوحيد يمكن أن يشكّل البنية الأساسية لنظرة غير ثنوية. من هذه الجهة، تُدرس الشروط الأساسية لحياة مسالمة بعيدة عن العنف والإفراط في عوامل الذات الإحدى عشر المشتركة وطبعاً حق المساواة بين البشر، والالتفات إلى سبب وغاية الخلق، والغيرية، العشق والمحبة، والصبر والمسامحة، الاختلاف والكثرة، والتعاون المشترك، وتحمل المسؤولية، والوحدة في عين الكثرة، منطق الاحتجاج، وثقافة الحوار، والعدالة الاجتماعية وتأمين الاحتياجات، الدولة والوحدة، والنظرة الكونية والشمولية، والمراكز الدولية، وفي النهاية يُعلم وضع الأديان المذكورة.

الكلمات المفتاحية

الشمولية، التوحيدية، الحوار، الحقائق الوجودية، الجدل، الإفراط.

تحليل علاقة الهوية الوطنية بعناصر التشريع الإجماعي في الفكر الصفوي*

** ابراهيم توبه ياني

*** محسن الويري

الخلاصة

في هذا المقال نبغي دراسة الهوية الوطنية التي تعد من مقولات الهوية الايرانية ونتطرق الى مكانة الوطن ودوره في الموسوعة الفكرية والوجودية الاجتماعية للإنسان من جانب ودور الوطن واهميته في الوجود الاجتماعي والهوية الجماعية للمواطنين الإيرانيين من جانب آخر. نتناول أيضاً الحديث عن الفكر الصفوي السياسي وعناصره ومنهج توظيفها وتنسيقها لإنعاش وارساء الوطن بمثابة أحد أهم مقولات الهوية الإيرانية وكما نشير الى استغلال الصفويين من مفهوم الوطن لشرعنة السلطة لديهم. اتجاء هذا المقال للهوية لا يصب في الثبات تماماً ولا في التغيير تماماً حيث لا يؤدي ذلك الى الحتمية الموضوعية في الهوية ولا الى ظاهرة تعتمد على تحليل الخطاب او السلطة بل مفهوم الهوية في هذا الاتجاه ينتهي الى استقرار بعض عناصر ثقافة الشعوب او تجميدها من منطلق و تغييرها وتفعيلها من منطلق آخر.

الكلمات المفتاحية

الهوية الوطنية، عناصر التشريع، الفكر السياسي، الصفويون.

* المقال مقتبس من أطروحة دكتوراه في اختصاص الثقافة والاعلام في جامعة باقر العلوم قد نوقشت تحت اشراف الأستاذ عماد افروغ

ebrahim.tobeyani@gmail.com

** الأستاذ المساعد في قسم اللغة في جامعة باقر العلوم

alvirim@gmail.com

*** عضو الهيئة العلمية في قسم التاريخ في جامعة باقر العلوم

تحليل امتناع نموذج نظرية علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الاسلامية في ايران

* السيد مهدي اعتمادى فرد

** طبيبة صدوقى نيا

الخلاصة

البنية الذاتية للعلوم الاجتماعية ومرتكزاتها وأسسها هي أهم القضايا التي الفت انتباه الكثير وقد طرح البعض في ايران الأبحاث التي اتجه المسار الرئيسي الى ارتكازات انشاء علم الاجتماع ونموه استنادا الى أوجه التشابه والتباين في نمط تغيير علم الاجتماع من داخله بالمقارنة الى باقي المجتمعات. النموذجان التي قمنا بدراستها في هذا المقال هما امتناع النظرية الاجتماعية التي نالت اهتمام بعض الباحثين في المؤتمرات العلمية وكذلك تناولنا أنموذج العلوم الاجتماعية الإسلامية. توصلنا الى أن هذين النموذجين بحاجة الى مزيد من الدراسة والنقاش لكن لم تحظى بالاهتمام بعد ومصيرهما اما الرفض او النكران. أي توسع اوقفي في التنظير في مجال علم الاجتماع يتوقف على تسليط الضوء على امتناع نظرية علم الاجتماع او العلوم الاجتماعية الإسلامية وقد اتخذنا في هذا البحث منهج المقابلة شبه المنظمة والتوثيق وثم نقاش أسس النظرية وبراهينها ووثائقها ونقيّم مستوى امتناع نظريه علم الاجتماع مقارنة بالعلوم الاجتماعية الإسلامية بعد تحليل آراء المؤيدين والرافضين والمنتقدين لهذه النظرية. وتوصلنا الى أن الإمتناع عن تحديات علم الاجتماع في ايران ليس بمثابة انعدام علم الاجتماع وحكم القضاء عليه او رفض امكانية التفكير والتنظير في مجال علم الاجتماع بل يتبع غايات محدّدة وبعد دراسة العلوم الاجتماعية الإسلامية تبين لنا أن هذا العلم لم يحظى باهتمام كما ينبغي من حيث المرتكزات والأسس ويفقد الدلائل والتفاصيل.

الكلمات المفتاحية

دراسة تحديات النظرية، العلوم الاجتماعية الإسلامية، التنظير، نظرية علم الاجتماع.

دراسة نسبة مدى تأثير استخدام وسائل التواصل الاجتماعي على النظرة الى المجتمع عند الطلاب الجامعيين في قم

* ابراهيم فتحى

** عليرضا بويبا

*** محسن مقدمى

الخلاصة

في العصر الراهن استخدام المذياع والتلفاز والقنوات الفضائية و مواقع التواصل الاجتماعي كوسائل تواصل حديثة وسريعة ومتداولة الإستخدام اصبح ضرورة اجتماعية وجزء لا يتجزء من الحياة اليومية. تحوّلت وسائل الإعلام في العالم الحديث الى أدوات نشر الأفكار والاتجاهات الايدنولوجية المختلفة في جميع ارجاء العالم وهذا التمدد الاعلامي له تداعيات بالغة في جوانب حياة الإنسان المختلفة منها رؤيته. نبغي في هذا المقال دراسة علاقة مدى استخدام وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي وتأثيره على رؤية الشخص تجاه المجتمع وأقمنا الدراسة في الوسط الجامعي بين طلاب جامعات قم، عدد العينة في البحث ٦٣٨ طالب وقد تم توزيع استمارات الاستبيان بأسلوب عشوائي وثم تم تجميعها. لتحليل البيانات ودراستها استعنا بالمناهج الإحصائية نحو قانون معامل الارتباط الخطي البسيط لبيرسون و معامل الارتباط لرتب. النتائج تشير الى العلاقة بين مدى استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والرؤية تجاه المجتمع بين الجامعيين تساوي ٣٨٥/٠. علاقة ايجابية وذات دلالة حسب المؤشرات وكذلك نسبة العلاقة بين مدى استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والرؤية الى المجتمع بمتغيرات مركبة وصفية كالجنس (الذكر، الأنثى)، الحالة الاجتماعية (أعزب، متزوج...)، وضع العمل، ايجابية وذات دلالة. كذلك لهذا المتغير علاقة ملحوظة بجوانب الرؤية ازاء المجتمع نحو: العواطف والأحاسيس، المعرفة، السلوك.

الكلمات المفتاحية

وسائل التواصل الاجتماعي، الرؤية، المجتمع الايراني.

* مدير قسم الصحافة في كلية الاعلام ووسائل الاعلام الحديثة في جامعة الإذاعة والتلفاز E.fathi@iribu.ac.ir

** استاذ مساعد في قسم فلسفة الإعلام في كلية الدين والإعلام في قم pooya@iribu.ac.ir

*** طالب ماجستير في قسم علوم العلاقات الاجتماعية في كلية الدين والإعلام في قم mohsenmoqadami@gmail.com

الدعوة والتبليغ والنموذج الأمثل للداعي*

** السيد محمد حسين هاشمیان

*** ناصر رفيعي محمدي

**** حورية بزرگی

الخلاصة

يعتبر دعاة الدين في العصر الحاضر المتكفلين بمهمة إحياء أمر أهل البيت عليه السلام. يسعى هذا البحث الذي أماننا ومن خلال هذه المسؤولية العظيمة إلى تبين الأسوة المنشودة للمبليغ. تظهر هذه القدوة من خلال مما يلي: الأبعاد الأربعة للخصائص الأخلاقية للمبليغ، المتلقي والأساليب التبليغية المتناسبة معه، ومجالات الدعوة في إطار أسلوب تحليل للمحتوى النوعي الموجه. تتحدث نتائج هذا البحث عن بعد الخصائص الأخلاقية السبعة: تطابق القول والعمل، معرفة الزمان والمكان، التعاطف مع الناس وإدراك آلامهم، الشجاعة والحسم، الصبر والاستقامة، نفوذ الكلام، قبول النقد، حيث تعتبر هذه الخصائص من أهم الفضائل التي ينبغي للداعي والمبليغ أن يتمتع بها أثناء تواصله مع الآخرين. يقسم المخاطب أو المتلقي إلى ثلاثة أقسام:

العائلة، المتلقي العام، والمخالفين حيث تم عرض أساليب تبليغية مناسبة لكل نوع منهم. في البعد الرابع المعنون بمجالات التبليغ، تمت الإشارة إلى تقديم البحث في المسائل الاعتقادية على الأحكام والأخلاق، وتقديم الأسرة والأقارب على الآخرين، وتقديم الفتية والشباب على غيرهم.

الكلمات المفتاحية

الداعي، القدوة المنشودة للداعي، الخصائص الأخلاقية للداعي، متلقي أو مخاطب الداعي، أساليب الدعوة، مجالات الدعوة.

* هذا المقال مقتبس من بحث في مركز باقر العلوم عليه السلام للأبحاث.

hashemian@bou.ac.ir

** مدرس مساعد في قسم الإدارة الإستراتيجية بجامعة باقر العلوم عليه السلام

N.rafei110@yahoo.com

*** مدرس مساعد في قسم معرفة التشيع بجامعة المصطفى عليه السلام

**** طالبة دكتوراه في قسم الارتباطات والثقافة بجامعة باقر العلوم عليه السلام (كاتبة المقال) bozorgi.h14@gmail.com

Preaching and the Desirable Model of the Preacher¹

Seyyed Mohammad Hossein Hashemian²

Naser Rafiee Mohammadi³

Hoorie Bozorgi⁴

Abstract

In the current era, Islamic preachers perform the important role of guiding the society. Given this important role of the preachers, this paper seeks to formulate a desirable preacher model. Utilizing a directional qualitative content analysis, the model has been clarified in the four dimensions of ethical features of the preacher, the preaching audiences, the appropriate preaching methods and the preaching fields. The results showed that in the dimension of ethical features of the preacher, the following characteristics are among the most important features that the preacher must possess in relation to the others: "the sameness of the word and the deed", "the awareness of the time and the condition", "being popular and sympathetic", "the courage and the decisiveness", "the patience and the endurance", "the penetration of the word " and "the tolerance towards criticisms". The preaching audiences could be divided into three main categories of the family audiences, the general audience and the opponent audiences for each of which some preaching methods are presented. In the fourth dimension of the preaching fields, these findings have been presented: "the priority of the belief issues over the sharia and ethics issues", "giving primacy of the family and the relatives" and "the priority of teens and youths over the others ".

Keywords

preacher; optimal model of preacher; ethical features of the preacher; preaching audiences; preaching methods; preaching fields.

1. Extracted from a Research Project Carried out in Baqir al-Olum Institute

2. Associate Professor, Department of Strategic Management, Baqir al-Olum University: hashemian@bou.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Shia Studies, Al-Mustafa International University: N.rafei110@yahoo.com

4. Doctoral Student of Culture and Communication, Baqir al-Olum University: bozorgi.h14@gmail.com

The Study of the Relationship between the Use of Mass Media and the Attitude towards the Society among University Students in Qom

Ebrahim Fathi¹
Alireza Pooya²
Mohsen Moqadami³

Abstract

In the present day, the use of radio, television, satellite and social networks as fast and accessible communication media, has become a social necessity and an integral part of the life. On the other hand, in the world today, the media have become tools for the dissemination of ideas and ideologies around the world, and this media influence has had significant implications for many aspects of human life, including their attitude. This article attempts to investigate the relationship between the use of mass media and attitudes toward the society among the university students in Qom. A sample of 638 people was selected and the questionnaire was distributed and collected randomly. Pearson correlation coefficient and multiple regression were used to analyze the data. Findings show that there is a positive and significant relationship between the amount of utilization of mass media and the attitude toward society among students ($r = 0.381$). Also, there is a positive and significant relationship between the mass media usage and the attitude towards society with control variables of gender, marital status, and employment status. Also, there is a relationship between this variable and the dimensions of the attitude such as emotional, cognitive and behavioral.

Keywords

mass media; attitude; Iranian society.

1. Department Head of Journalism, Faculty of Communication and Modern Media, University of Islamic Republic of Iran Broadcasting: E.fathi@iribu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Media Philosophy, Qom Collage of Religion and Media: pooya@iribu.ac.ir

3. MS in Social Communication Sciences, Qom Collage of Religion and Media: mohsenmoqadami@gmail.com

Examining the Pattern of Impossibility of Islamic Theory of Sociology and Social Sciences in Iran

Seyed Mahdi Etemadifard¹
Tayebeh Sadoughinia²

Abstract

The internal structure of the social sciences, the social contexts and implications that allowed to emerge in it, are issues that have attracted attention of the many in recent decades. In the meantime, in view of the differences and similarities that the social sciences have in their evolution in Iran and in relation to other societies, some scholars have raised the issue in such a way as to make the mainstream aware of the necessities of the formation and development of sociology in Iran. The essential requirements for the formation and growth of sociology in Iran. The two patterns that have been considered in this paper are the one approach believing in impossibility of Islamic sociological theory that is considered in some scientific circles and the other is the Islamic social sciences pattern. It seems that these two patterns require more study, but so far they have been largely rejected or denied. Any theoretical development in the field of sociology requires the clarification of the claim of impossibility of Islamic sociology or social sciences theory. In this research, using the semi-structured interview technique and documentary method, the principles of this theory, as well as the reasons and documentation presented for it, are examined and the state of the impossibility of Islamic sociological theory, in comparison with the Islamic social sciences and in accordance with the motives and reasons of advocates and critics, has been explored. The results indicate that talking about the status of impossibility as a harm to the social sciences in Iran, does not mean the definitive death sentence for the social sciences or the elimination of any possibility of sociological thought, but it has been used in a certain sense. Also, the study of Islamic social sciences shows that in addition to not providing the necessary details, the requirements and the implications of the science have not been yet considered.

Keywords

theoretical pathology; impossibility of sociological thought; Islamic social sciences; theorizing.

1. Assistant Professor, Department of Sociology, University of Tehran: etemady@ut.ac.ir

2. Doctoral Student, Allameh Tabataba'i University: sadoughi1989@gmail.com

An Analysis of the Relationship between the Territorial Identity and the Social Legitimation Elements in the Safavid Thought¹

**Ebrahim Tobeyani²
Mohsen Alviri³**

Abstract

This paper discusses "territorial identity as one of the components of Iranian identity"; therefore, the weight and position of the land in the intellectual system and the social existence of human on the one hand, and the role and importance of the land in the social being and the collective identity of Iranians, are examined from the other side.

The idea is about the political thought of the Safavids and the elements of this thought and how to employ and adapt these elements to revive and strengthen one of the components of the identity of Iranians (land), as well as how the Safavids exploited the function of these elements to legitimize their state, is another aspect of the discussion of this article. The approach of the article to identity, is not fully static and unchanged and not fluid, whose results lead to the identity-fossilization or identity as the phenomenon of discourse and power, respectively, but this approach to the identity, believes in the persistence and establishment of some elements and characteristics in culture of nations, and on the other hand, believes in their dynamism and transformation.

Keywords

territorial identity; legitimizing elements; political thought; Safavids.

1. Extracted from the Ph.D. Dissertation in the Field of Culture and Communication, Baqir al-Olum University, under Supervision of Dr. Emad Afrough

2. Assistant Professor, English Department, Baqir al-Olum University: ebrahim.tobeyani@gmail.com

3. Faculty Member, History Department, Baqir al-Olum University: alvirim@gmail.com

A Trans-Religious Attitude towards and Analysis of the Foundations for and Background of Extremism

Emad Afrough¹

Abstract

This article, inspired by monotheistic generalism of the Abrahamic religions, tries to have a trans-religious (trans-Islamic and trans-Christian) look at the phenomena. A look that transcends the religious, racial-ethnic, geographic-historical, class, gender, and cultural boundaries, and while considering differences and pluralities, is not captivated by differentialism and dualism. Belief in monotheism can be a solid foundation for a non-dualist view.

Affected by this view and by believing in the existential truths of the universe, we reach the ontological human rights in individual and social dimensions and their reflection on its fixed and expanding needs. From this perspective, the preconditions for a peaceful life, away from violence and extremism, are examined based on the eleven elements of common nature and, naturally, the same right to human beings, attention to the direction and the ultimate purpose of the Creation, altruism, love and affection, patience and forgiveness, attention to differences and pluralities, mutual cooperation, responsibility and unity at the same time plurality, the logic of reasoning and culture of dialogue, social justice and satisfying needs, the unifying government, universalism and generalism, and international institutions, and finally, the position of the above religions has been briefly outlined.

Keywords

generalism; non-dualism; dialogue; existential truths; dialectics; extremism.

1. Professor: emad_afrough@yahoo.com

Tafsir al-Mizan and another Reading of the Philosophy of History for the Progress of the Community

Ayyub Amraee¹
Maryam Nazarbeigi²
Mohammadreza Hosseini³

Abstract

The progress of the society and the achievement of societies and civilizations to happiness and perfection is the long-standing desire of mankind. "Idea of Progress" has been defined differently by social sciences thinkers, and has various examples.

The development and influence of the idea of society progress require its building on firm theoretical foundations such as "philosophy of history." The "nature of history" and "motive forces of history" are two important components of the philosophy of history. Philosophers of history and sociologists have regarded the "matter" as the nature and subjects of race, geographic factors, God's will, heroes and economy as the most important motive forces of history. Based on honorable al-Mizan's, a Qur'an interpretation book, and using an analytical-descriptive method, this paper intends to analyze and explore one of the most important types of theoretical foundations of "the idea of social progress," namely "philosophy of history," and, by presenting important reasons, it aims to introduce "the controversy" as the nature and "religion" as the motive force of history.

Keywords

progress; community; philosophy of history; Qur'an; Tafsir al-Mizan.

-
1. Assistant Professor and Head of Department of Quranic Science and Hadith, University of Ayatollah Ozma Boroujerdi: amraee_1360@yahoo.com
 2. Assistant Professor, Department of Quranic Science and Hadith, University of Ayatollah Ozma Boroujerdi: nazarbeigi1@gmail.com
 3. Assistant Professor, Department of Social Sciences and the Dean of Faculty of Humanities, University of Ayatollah Ozma Boroujerdi: mrho_59@yahoo.com

Abstracts

The Social Function of Believing in Mahdship

Hahmud Malekirad¹
Mojtaba Goodarzi²

Abstract

The ability of the social system is one of the important issues that is always considered by political and governmental systems. Various factors can contribute to the survival, continuity, dynamism and empowerment of the social system. Belief in Mahdship can play an important role in the dynamism and ability of the social system. Functioning in this area is one of the important functions of this belief because belief in Mahdship can bring people around its axis and, in order to realize a certain goal, it can integrate them and give them a unified identity, and subsequently strengthen social power and improve social communication and, as a result, provide the contexts for social security and order and result in consolidation of social relations. This paper has been presented for the purpose of demonstrating the function of belief in Mahdship in the field of the social system of the waiting community and the age of absence, and the explanting of the capacity and potential of Mahdship's thought in strengthening and consolidating the social system. One of the most important findings of this research is to show the capacity of thought of Mahdship in the areas of order, cohesion and solidarity, security and consolidation of social relations. The most prominent solutions of the thought in these areas include: the production and revision in common moral values, the consolidation of religious beliefs, especially the teachings of Imamate, the establishment of emotional connections in people, the creation of unity and identity among ethnicities and subcultures, and establishment of public trust that results from the strengthening of values and adherence to the moral rules.

Keywords

Mahdship; social order; cohesion; security; social relations.

1. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy: m.malekirad44@gmail.com

2. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy: mjtbgoodarzi@gmail.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 2, Autumn, 2017

- **The Social Function of Believing in Mahdship**
Hahmud Malekirad & Mojtaba Goodarzi
- **Tafsir al-Mizan and another Reading of the Philosophy of History for the Progress of the Community**
Ayyub Amraee & Maryam Nazarbeigi & Mohammadreza Hosseini
- **A Trans-Religious Attitude towards and Analysis of the Foundations for and Background of Extremism**
Emad Afrough
- **An Analysis of the Relationship between the Territorial Identity and the Social Legitimation Elements in the Safavid Thought**
Ebrahim Tobeyani & Mohsen Alviri
- **Examining the Pattern of Impossibility of Islamic Theory of Sociology and Social Sciences in Iran**
Seyed Mahdi Etemadifard & Tayebeh Sadoughinia
- **The Study of the Relationship between the Use of Mass Media and the Attitude towards the Society among University Students in Qom**
Ebrahim Fathi & Alireza Pooya & Mohsen Moqadami
- **Preaching and the Desirable Model of the Preacher**
Seyyed Mohammad Hossein Hashemian & Naser Rafiee Mohammadi & Hoorie Bozorgi

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School 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

Sayed Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari_far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer.ulUlum University

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqer.ulUlum University

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqer.ulUlum University



Reviewers of this Volume

Hujjat.ulIslam Dr. Nasrullah Aqajani, Hujjat.ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat.ulIslam Dr. Mir salehe Jebeli, Hujjat.ulIslam Dr. Seifollah Qanbari Nik, Hujjat.ulIslam Dr. Farajollah Mirarab, Hujjat.ulIslam Dr. Hassan Yousefzadeh, Dr. Saeed Amir Kaveh, Dr. Mohammad Reza Bahmani, Dr. Davood Rahimi Sojjasi, Dr. Ebrahim Fathi, Dr. Robabeh Fathi, Dr. Mohammad Elleni, Dr. Sayyed Mohammad Ali Ghamami.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 2, Autumn, 2017

18

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 371160 (2842) • 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

پژوهش های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام: نام و نام خانوادگی: نام نهاد یا شرکت:

نشانی: استان: شهرستان: کد پستی:
 صندوق پستی:
 تلفن ثابت:
 تلفن همراه:

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

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
 صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی