



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال پنجم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۶

۱۹

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید پارسائیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: علی دهقان

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

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (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

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۷۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

نصرالله حسین زاده

رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ;

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم 7

□

داوران این شماره

نصرالله آقاجانی، سعید امیرکاو، فاضل حسامی، سیدمیرصالح حسینی جبلی، کریم خان محمدی، حسن خیری، داود رحیمی سجاسی، محمد علینی، ربابه فتحی، سیف‌اله قنبری نیک، فرج‌الله میرعرب، محمود ملکی راد، حسن یوسف‌زاده.

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، راهبردی‌پردازی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

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

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

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی های شکلی مقاله

۱. اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس سامانه فصلنامه ارسال شود؛
۲. مقاله در نرم افزار Word2007 Microsoft (با قلم Noorzar نازک ۱۴) حروف چینی شده باشد؛
۳. ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه یا صفحات)؛
۴. کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
۵. فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
۶. 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

- الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر 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.
- ❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظفند در مقاله خود آدرس الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.
- ❖ در صورتی که مقاله مشترک باشد، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

- ب) 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

- ۶ تحلیل جایگاه آموزه‌های مهدوی در احیای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی
حسن نجفی - علی‌نقی فقیهی - سمیه دریس‌سوی
- ۲۹ شرایط تأسیس نهاد مرجعیت تقلید شیعه
محسن صبوریان - حمید یارسانیا
- ۵۱ نقش تبلیغ سنتی در تحکیم سبک زندگی اسلامی
شمس‌الله مریجی
- ۶۹ موانع و چالش‌های فراروی حق بر توسعه
مهدی فیروزی
- ۹۵ تحلیلی تاریخی بر عناصر و ساختار کالبدی فضایی شهرهای ایرانی - اسلامی
مسعود صفایی‌پور - جعفر سعیدی
- ۱۲۶ روش‌شناسی بنیادین نظریه خرد فرهنگ‌های جوانان ریچارد هبديج
نعمت‌الله کرم‌الهی - محمد عرب‌زاده
- ۱۴۹ تحلیل نقش خانواده در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات از منظر آیات و روایات بر اساس الگوی رفع نیاز
سیده‌محمدهاشم پورمولا - مجتبی جاویدی - محدثه جلیلی‌زاده
- ۱۷۴ مخلصات
Abstracts 187

تحلیل جایگاه آموزه‌های مهدوی در احیای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی

* حسن نجفی
** علی نقی فقیه‌هی
*** سمیه دریس‌سوی

چکیده

از اهداف مهم آموزه‌های رسول اکرم ﷺ و ائمه هدی : فرهنگ‌سازی دینی و ساخت تمدن اسلامی است. در این میان، آموزه‌های آن بزرگان که در مهدویت، زمینه انتظار ظهور منجی و تشکیل حکومت جهانی است، از اهمیت خاصی برخوردار است. این مقاله درصدد بررسی دیدگاه معصومان : در این آموزه‌ها و تأثیر آنها در احیای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی است. روش انجام پژوهش، توصیفی - تحلیلی بوده و برای دستیابی به اهداف پژوهش، داده‌های لازم از متون حدیثی موجود و مرتبط با موضوع پژوهش با استفاده از فرم‌های فیش‌برداری گردآوری شده و با شیوه کیفی مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که عواملی مانند: رشد نسبی عقلی، پیشرفت علمی، تعالی اخلاقی، تدابیر بهینه سیاسی، توسعه اقتصادی، برقراری عدالت و فراهم‌سازی زمینه‌های امنیت از ویژگی‌های جامعه متمدن اسلامی است که در آموزه‌های مهدوی مطرح شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

آموزه‌های مهدوی، فرهنگ، تمدن نوین اسلامی، عصر غیبت.

مقدمه

در اندیشه اسلامی، تمدن‌سازی با فعلیت یافتن توان‌مندی‌های اصیل و تحقق اهداف متعالی انسان است و به تعبیر شهید صدر، پیشرفت و تمدن انسان در عرصه‌های فردی و اجتماعی، عینیت یافتن ظرفیت‌ها، استعدادها و ویژگی‌هایی است که جوهر و غایت اصیل انسانی را تعیین می‌بخشند (ثابت و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۰۵) و خلافت عمومی انسان از خدا تحقق می‌یابد و آدمیان تجلی اسماء و صفات الهی گردند و تمام نیروهای ظاهر و پنهان بالقوه را به فعلیت درآورده و ارزش‌های متعالی چون پیشرفت علمی، ارتقای توانمندی‌ها، عدالت و مانند آن، مسیر پیشرفت و تعالی خویش به سوی بی‌نهایت کمال هموار می‌سازد (صدر، ۱۴۲۴ق: ۱۲۷).

عرصه‌های تمدن نوین اسلامی در آموزه‌های مهدوی بر اساس روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، دیگر انسان‌ها و طبیعت شکل گرفته است. تعالی بخشی به معرفت و ایمان به خداوند و باور به نقش فاعلی و تأثیر وی بر روند روابط شخص با خود، دیگر انسان‌ها و طبیعت و تخلق به اخلاق خداوند مانند: علم، قدرت، عدالت، رحمت و... رهایی از بُت‌های درونی و بیرونی، زمینه‌ساز تمدن بشری بر پایه رویکرد اسلامی است (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۴). در این بستر، شناخت قوانین هستی و ارتقای توان‌مندی انسان‌ها در برآوردن نیازها با استفاده از طبیعت و پیشرفت در عرصه مناسبات اجتماعی و حاکمیت بخشی به ارزش‌های اخلاقی در روابط انسان‌ها با یکدیگر، نقش مهمی را ایفا می‌کند (همو، ۱۴۰۳ق: ۷۰۷).

با توجه به مطالب فوق، در پژوهش توصیفی - تحلیلی حاضر، علاوه بر مفهوم‌شناسی درباره آموزه‌های مهدوی، فرهنگ، فرهنگ اسلامی، تمدن و تمدن نوین اسلامی، درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال هستیم که با توجه به رویکرد کلی آموزه‌های مهدوی، شاخصه‌های جامعه متمدن نوین اسلامی چیست؟

مفهوم‌شناسی

الف) آموزه‌های مهدوی

منظور از آموزه‌های مهدوی، مجموعه آموزش‌های اولیای معصوم ۷ است که در حوزه مهدویت، در روایات، توقیعات و ادعیه به صورت موردی، جزئی و گزاره‌ای مطرح

شده‌اند، و از معارفی منسجم و نظام‌مند و رویکرد مهدوی اولیای دین و اصول راهبردی تمدن مهدوی، به خوبی، حکایت دارند (پورسیدآقایی، ۱۳۸۶: ۶).

ب) فرهنگ

برای فرهنگ، تعاریف گوناگون ارائه شده است. به نظر می‌رسد، تعریف جامع فرهنگ عبارت است از: مجموعه عقاید، سنت‌ها، آداب و رسوم و ارزش‌ها که دارای ویژگی‌های زیر باشد: ۱. فراگیر و مورد پذیرش عامه مردم باشد؛ ۲. برای پذیرش و قبول آن، به استدلال و مجادله علمی و چون و چرا نیازی نباشد؛ ۳. محو و ایجاد آن، نیازمند گذر زمان باشد؛ ۴. در یک زمان و مکان و شرایط خاص ایجاد و حادث نشده باشد؛ ۵. در بستر زایش و ایجاد، دارای علل و عوامل مختلف، گاهی متضاد باشد؛ ۶. در بین دارندگان و قائلان به آن، نوعی همدلی، هم‌رنگی و الفت ایجاد کند (عیوضی، ۱۳۸۶: ۲۱).

پ) فرهنگ اسلامی

بهترین تعریف از فرهنگ اسلامی عبارت است از: «مجموع عقاید، باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم، الگوها، روش و شیوه‌های عمل متخذ از قرآن کریم و سنت معصومین». این مجموعه، معیار ارزیابی فرهنگ هر یک از جوامع اسلامی است. فرهنگ هر یک از افراد و جوامعی که دین رسمی آن‌ها اسلام است، در صورتی اسلامی قلمداد می‌شود که همواره عناصر مذکور در این تعریف بر تمام روابط چهارگانه ایشان با خدا، خود، طبیعت و جامعه حاکم باشد (بصراوی، ۱۳۹۴: ۱۳).

بنابراین تعریف، مجموع آثار مثبت مادی و غیرمادی جوامع اسلامی که افراد آن عقاید، باورها، ارزش‌ها، آداب و رسوم، الگوها و شیوه‌های عمل خود را از قرآن کریم و سنت معصومین : اخذ نموده باشند و در پیروی از آن، هیچ‌گونه کوتاهی عمدی به عمل نیاورند؛ نیز، فرهنگ اسلامی نامیده می‌شود.

ت) تمدن

تمدن، به معنای شهرنشینی (دهخدا، ۱۳۷۹، ج ۴: ۶۱۰۹)، وجود قوانین مکتوب و سنت‌های

نوشته شده و مدیریت شهری، مجموعه‌ای پیچیده از پدیده‌های اجتماعی قابل انتقال، شامل جهات دینی و مذهبی، اخلاقی، زیباشناختی، فنی یا علمی مشترک در همه اجزای یک جامعه وسیع و یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر (باتومور؛ آوتوبت، بی تا: ۴۷)، وجود آثار هنری و باستانی، برقراری روابط خارجی و تحسن جریان امور داخلی کشور (محمدی، ۱۳۷۳: ۴۷) حالت ترقی و علوم و فنون ملت‌ها (حجازی، ۱۳۸۳: ۱۹) مطرح شده است. همچنین تمدن، نظمی اجتماعی دانسته شده که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵) و یا بر «مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور یا عصر معین، یا حالات پیشرفته و سازمان یافته فکری و فرهنگی هر جامعه که نشان آن، پیشرفت در علم، هنر، ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی است» (انوری، ۱۳۸۳: ۳۳۷) اطلاق شده است. تمدن در اجتماعی شدن انسان معنی پیدا می‌کند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵) و بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به‌شمار می‌آید (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۷).

ث) رابطه فرهنگ و تمدن

برخی برای فرهنگ هویتی مستقل از تمدن قائلند. بسیاری از جوامع وجود دارد که فرهنگ در آن‌ها به پایین‌ترین درجه انحطاط پیدا کرده است با این که متمدن خوانده می‌شوند و در مقابل جوامع در عرصه‌اند که از فرهنگ غنی برخوردارند که به مرحله تمدن نرسیده‌اند. بنابراین، همان گونه که متمدن بی فرهنگ وجود دارد، فرهنگ بی تمدن نیز وجود دارد (آقاجانی، ۱۳۸۱: ۲۸) پس می‌توان گفت: هیچ تمدنی بدون پشتوانه فرهنگی امکان رشد نمی‌یابد و هر تمدنی در پرتو فرهنگی، سر از خاک برداشته و رشد کرده اما این چنین نیست که هر فرهنگی به جایگاه تمدن برسد و شاید به همین دلیل باشد که دانشمندان آنگلو ساکسون، اصلاً، مفاهیم فرهنگ و تمدن را در برابر هم قرار داده‌اند. آنان، مجموع عناصر مادی، آثار فنی و اشکال و صور سازمان اجتماعی را که امکان بروز تجلی یک جامعه را فراهم می‌سازند، تمدن می‌خوانند. در این نگاه، فرهنگ عبارت است از: مجموع جلوه‌های معنوی آفرینش‌های ادبی، هنری و ایدئولوژی‌های چیره‌ای که تشکیل دهنده واقعیتی نو و ویژه از مردمی در یک دوران می‌باشد (بیرو، ترجمه ساروخانی، ۱۳۸۰: ۷۱). برخی

هم، تا زمانی که تمدنی در عرصه و پرتکاپو باشد، از آن با عنوان فرهنگ یاد می‌کنند و زمانی که به حالت ایستا درآمد، آثار و جنبه‌های مادی آن را با عنوان تمدن یاد می‌کنند. از این‌رو، آنان در مقایسه تمدن‌ها با یکدیگر و بیان بزرگی هر یک، هم، بخش اندیشه و علوم آن‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهند و هم، بخشی را که جنبه تاریخی دارد و پیشرفت‌هایی که در آثار به جای مانده از تمدن‌ها تبلور یافته است (شیخی، ۱۳۹۳: ۲۷).

برخی مانند استاد مطهری، ضمن توجه به نایکسانی و فرق بین تمدن و فرهنگ، معتقدند: اختراعات مربوط به تمدن و معنویات، برخاسته از فرهنگ است. همچنین، تاکید دارد بر این‌که، بشر بدون اخلاق و معنویت هرگز در کارهای دیگر خود موفق نخواهد بود. یک بشر منحط از نظر اخلاق، هرگز در قسمت‌های دیگر هم نمی‌تواند موفق باشد. این است که جنبه‌های معنوی بر تمدن انسانی نیز بدون شک مؤثر بوده‌اند و فوق‌العاده هم مؤثر بوده‌اند و نمی‌توان تاثیر آن‌ها را نادیده انگاشت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۲). بنا بر نظر شهید مطهری: «تمدن بدون فرهنگ پویا، نه پا می‌گیرد و نه می‌پوید. تمدن، بدون مبنا و زمینه قبلی پدید نخواهد آمد. مبنای تمدن، فرهنگ است. این فرهنگ است که جامعه را به جلو می‌برد، بالا می‌برد و به مرحله‌ای می‌رساند که با یک رخداد، با یک جرعه و یا یک تکان شدید، تمدنی از دل خاک سر بر می‌آورد. پس از پدید آمدن تمدن، فرهنگ و تمدن در دادوستد با یکدیگر پیش می‌روند و چنانچه تمدنی، فرهنگ پویای خود را که سبب پدیداری تمدن بوده، از دست بدهد، به‌مرور از پیشروی و شکوفایی باز می‌ایستد و رو به افول می‌رود و روح آن که همان فرهنگ باشد از کالبد خارج می‌شود و به سرزمین‌های فرهنگ‌پرور، بال می‌گشاید و یا تمدن پدید می‌آورد و یا تمدن‌های نوپا را به اوج می‌رساند. پس از این دگرگونی، از تمدن گذشته فقط نامی می‌ماند. آثار علمی آن در کتاب‌ها و آثار تاریخی آن در بناها بازتاب می‌یابد» (همان: ۴۵).

ج) تمدن اسلامی

تمدن اسلامی: به تمدن ملت‌های اسلامی گفته شده است که شامل تمدن‌های ملت‌های عرب، ایرانیان، ترک‌ها و دیگران است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۷۳: ۱۹۱) و به‌وسیله دین اسلام و زبان علمی و ادبی عربی با یکدیگر متحد شدند (تولد، ۱۳۳۷: ۷). هنرهای ایرانی و رومی و

سایر جوامع با این تمدن عجین شده است (تاج‌بخش، ۱۳۸۱: ۹۹).

تمدن اسلامی نسبت به تمدن‌های پیشین، موضع ویژه‌ای را اتخاذ نمود؛ بدین صورت که نه در مقابل آن‌ها، صف‌آرایی نمود و نه در برابر آن‌ها، منفعل شد بلکه دستاوردهای مثبت آن‌ها را گرفته و در خود هضم نموده و جهات منفی را هم نپذیرفته است؛ به عبارت دیگر، «تمدن اسلامی، نه تقلیدکننده صرف از فرهنگ‌های سابق بوده و نه ادامه‌دهنده محض، بلکه ترکیب‌کننده بوده و تکمیل‌سازنده داشته است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۲۱). تمدن اسلامی با محوریت قرآن، دیدگاهی جهانی و فراملیتی داشته و هیچ‌گاه خود را منحصر در یک قوم و نژاد ننموده است، لذا در حوزه وسیع دنیای اسلام، اقوام مختلف عرب ایرانی، ترک، هندی، چینی، مغولی، آفریقایی و حتی اقوام ذمی به هم آمیختند، به نظر می‌رسد.

این تمدن، گرچه براساس برخی از ایده‌های اسلامی بنیان نهاده شده بود ولی ضعف‌های بنیادی فراوانی چون: تبدیل امامت معصوم به حکومت جور و دورماندن حاکمیت‌ها از هدایت‌های معصومین؛ و اولی‌الامر خواندن هر کسی ولو به زور حاکم شود و هر ظلمی را بر افراد جامعه روا دارد، روحیه استبدادی حاکم بر شاهان، مخالفت با آزاداندیشی‌ها، اشاعه فکر جبرگرایی، خودباختگی و غرب‌زدگی روشنفکران داشته است و لذا با اینکه در قرون ۴ و ۵ و ۶ هجری اوج داشته است ولی توانسته در برابر هجوم اقوام وحشی مثل مغول، جنگ‌های غرب علیه مسلمانان در قرون وسطی و تحمیل فرهنگ‌های بیگانه دوام بیاورد.

چ) تمدن نوین اسلامی

تمدن نوین اسلامی، نه احیای همان تمدن مسلمانان است و نه بازسازی آن تمدن؛ بلکه تمدنی است مبتنی بر افکار، باورها و فرهنگ اسلامی که از ساختار علمی و منطقی برخوردار است. روابط بین فردی، ملی و بین‌المللی آن، بر نظم، قانون و اخلاق متکی بر فطرت خدادادی متکی است. برآوردن نیازها و بهره‌مندی از طبیعت و جهان هستی مبتنی بر کوشش مستمر برای پرورش استعدادها و ارتقای توانمندی‌هایش در شناخت واقع‌بینانه از

نظام هستی است و برای اهداف سعادت‌مندانه و رشد و تکامل همه‌جانبه به صورت پیوسته در تکاپو و تلاش است. بنابراین باید تمدن نوین اسلامی را ساخت.

تمدن نوین اسلامی همانند تمدن غرب امروزی نیست که فقط جنبه ابزاری و سخت‌افزاری دارد و نتوانسته نیازهای حقیقی انسان از جمله: سعادت، امنیت و آرامش روانی و هدف‌مندی زندگی را برای جامعه غرب به همراه آورد (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جوانان خراسان شمالی (۱۳۹۱/۷/۲۳)).

در تمدن نوین اسلامی همه نیازهای مادی و معنوی آدمی برآورده می‌سازد و روابط چهارگانه انسان را با خود، خدا، جامعه و هستی را در برمی‌گیرد و زمینه زندگی سعادت‌مندانه را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند.

تمدن غرب، بر اومانیزم استوار است ولی تمدن نوین اسلامی بر خداگرایی استوار است. تمدن غرب، به نیازهای مادی می‌پردازد و از برآوردن نیازهای معنوی بی‌بهره است. ولی محور اساسی تمدن نوین اسلامی، معنویت است.

برای ایجاد تمدن نوین اسلامی، پیشرفت همه‌جانبه علم و صنعت، رشد سلامت، تعالی معنوی، رفاه معیشتی، حکومت عقلانی و حاکمیت ارزش‌های اخلاق در جامعه لازم است. این پیشرفت همه‌جانبه، باید در متن زندگی جامعه نمود پیدا کند و سبک زندگی را در حوزه‌های مختلف خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و امنیتی و... را در حد عالی آن بسازد.

جهان وطنی، نبود تعصبات جاهلانه و همزیستی اقوام و نژادها و کشورها نیز از نمودهای تمدن نوین اسلامی است.

در تمدن‌سازی نوین اسلامی، عزت و کرامت انسان در کنار برخورداری از دستاوردهای علمی و تکنولوژیکی احیا می‌شود و پیشرفت همه‌جانبه و حرکت و تعالی در همه عرصه‌ها و همه جنبه‌های زندگی مادی و معنوی تحقق می‌یابد (همان).

در تمدن نوین اسلامی، نه تنها بعد مادی و سخت‌افزاری تمدن غرب را نفی نمی‌کند بلکه به آن جهت داده و آن را از آفاتی که بشر دچار آن شده است مانند: پوچ‌گرایی، عدم احساس امنیت، نابرابری و فقدان معنی در زندگی، نجات خواهد داد.

رویکرد آموزه‌های مهدوی و تمدن نوین اسلامی

رویکرد اولیای دین در آموزه مهدویت، تبیین شاخصه‌های فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و زمینه‌سازی تربیتی در افراد، برای تحقق آن‌ها در جامعه است. از این‌روست که در روایات معصومان 7، انسان‌ها برای فراهم‌سازی زمینه ظهور نجات‌بخش بشر و ساخت تمدن اسلامی، موظفند و باید با هم، همکاری کنند^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳: ۷). با عمل به وظیفه و همکاری مؤمنان است که دین خدا غالب می‌شود و بدعت‌ها و باطل‌ها از میان می‌روند^۲ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۸۷). انجام مسئولیت‌ها بر اساس رهنمودهای امام 7 اختلافات مسلمانان و دشمنی‌ها و فتنه‌های برپاشده تمام می‌شود و الفت و مهربانی در جامعه اسلامی مستقر می‌گردد^۳ (ابن‌طاووس، ۱۴۱۶ق: ۱۷۷).

در ادامه ویژگی‌های احیای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی که در آموزه‌های مهدوی به آن پرداخته است، تبیین می‌شود.

ویژگی‌های جامعه متمدن اسلامی در آموزه‌های مهدوی

در آموزه‌های اولیای دین در زمینه مهدویت، برای ساخت جامعه اسلامی نوین و متمدن، بر تلاش برای تحقق ویژگی‌های زیر تأکید شده است:

۱. رشد عقلی

در آموزه‌های مهدوی فراهم‌سازی رشد نسبی عقلی مردم، از ویژگی‌های جامعه امام‌زمانی و متمدن اسلامی است. در انسان‌شناختی مبتنی بر آیات و روایات اسلامی عقل، محدود به عقل ابزاری یا عقل معاش نیست، بلکه سطوح برتر آن؛ یعنی عقل نظری و عقل

۱. «يَقِفُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ، فَيَصْرُخُ صَرْخَهُ فَيَقُولُ: يَا مَعَاشِرَ نُبَّانِي، وَ أَهْلَ خَاصَّتِي وَ مَنْ الدَّخْرَهُمُ اللَّهُ لِنُصْرَتِي قَبْلَ ظُهُورِي عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ: إِثْنُونِي طَائِعِينَ! فَتَرُدُّ صَبِيحَتَهُ عَلَيْهِمْ وَ هُمْ فِي مُحَارِبِهِمْ وَ عَلَيَّ فُرُشِهِمْ فِي شَرْقِ الْأَرْضِ وَ مَغْرِبِهَا، فَيَسْمَعُونَ فِي صَبِيحِهِ وَاحِدَهُ فِي أُذُنِ كُلِّ رَجُلٍ، فَيَجِئُونَ نَحْوَهَا».

۲. امام باقر 7: «والمهدي وأصحابه يملكهم الله مشارق الأرض ومغاربها، ويظهر الدين ويميت الله به وأصحابه البدع والباطل».

۳. «بل منا، بنا يختم الدين كما بنا يفتح، وبنا يستقدون من ضلاله الفتنه كما استقدوا من ضلاله الشرك، وبنا يؤلف الله بين قلوبهم في الدين بعد عداوه الفتنه، كما ألف الله بين قلوبهم ودينهم بعد عداوه الشرك».

عملی را نیز شامل است و همین سطح عقل است که بشر را به پیروی از وحی به‌عنوان مهم‌ترین و موثق‌ترین منبع معرفتی نشانده است. این نگاه متفاوت از اندیشه غربی به عقل، آثار و تبعات زیادی در ساخت تمدن اسلامی دارد و آنرا کاملاً از تمدن کنونی غرب جدا می‌کند (وحیدی‌منش، ۱۳۸۶).

در روایات اسلامی، عقل، مهم‌ترین و محبوب‌ترین مخلوق الهی است که رشد ادراکاتش، درست را از نادرست تشخیص می‌دهد و مسیر سعادت را برای آدمی هموار می‌سازد^۱ (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۱۰). و از این‌رو، بزرگ‌ترین سرمایه بشر^۲ (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷) و هدایت‌گر مؤمنان^۳ خوانده شده (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۲۵)؛ زیرا عقل، ارزش‌ها را به‌خوبی شناسایی می‌کند، گمراهی را از رستگاری تشخیص داده^۴ (رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۴۲۱) و آدمی را به کارهای پسندیده سوق می‌دهد و از کارهای ناپسند باز می‌دارد^۵ (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۷).

اسلام به پرورش عقل، اهمیت فراوان داده است. از این‌رو، قرآن بر استفاده از عقل تأکید کرده و مردم را موظف به تفکر می‌کند^۶ (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۱۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۲۰۷) تا خلاقیت پیدا کنند و فرآیند آفرینندگی را پیمایند و زمینه ذهنی را برای تحقق عینی و عملی نوآوری‌ها در مراحل متعالی زندگی فراهم سازند. همچنین با تربیت عقل، موانع تفکر عقلانی را از سر راه خویش بردارند؛ زیرا عقل به‌دلیل محدودیت ادراک، دخالت عوامل عارضی، آموزش‌های غلط، تأثیرپذیری از شرایط و موقعیت‌های روانی و محیطی، احتمال خطا در ادراک دارد و چه‌بسا حجیتش را از دست می‌دهد^۷ (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۴۷۲). از این‌رو، لازم است درستی درک عقل را با معیارهایی چون: هماهنگی مُدرک با بدیهیات عقلی چه در بعد نظری و چه در بعد عملی، هماهنگی با بقیه امیال و خواسته‌های

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَرَّيْتِي وَ جَلَّالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرْتُ وَ إِيَّاكَ أَنَهَيْتِي وَ إِيَّاكَ أَعَاقَبْتُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ».

۲. «يَا عَلِيُّ إِنَّهُ لَا فُقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ وَ لَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعَقْلِ».

۳. «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ».

۴. «كَفَاكَ مِنْ عَقْلِكَ مَا أَوْضَحَ لَكَ سُبُلَ عَيْتِكَ مِنْ رُشْدِكَ».

۵. «العقل منزله عن المنكر أمر بالمعروف».

۶. «ان لكل شيء دليل العقل التفكر».

۷. «غير منتفع بالحكمة عقل مغلول بالغضب و الشهوه».

فطری (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۵۲ و ۳۷۱)، هماهنگی با دین و وحی الهی، هماهنگی با عقل جمعی بشری، بدست آورد.

قرآن، دامنه تعقل آدمی را همه جهان هستی که هر کدام نشانه‌هایی از خداوند و صفات کمالی اوست، دانسته^۱ (آل‌عمران: ۱۹۰) تا حقایق عالم برای‌شان مکشوف شود و در سایه پیشرفت علمی - معنوی و ایمان و عمل صالح به سعادت جاویدان برسند.

توانمندی عقل خدادادی، با علم و تجربه افزایش می‌یابد^۲ (آمدی، ۱۴۱۰: ۹۱). آموزه‌های دینی و وحیانی، این توانمندی‌ها را بارور می‌سازند و دامنه ادراکات عقل بشری را بیشتر می‌کنند^۳ (رضی، ۱۴۱۴: ۱) و حجیت عقل را بالا می‌برند^۴ (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۱۶) ارتقای توانمندی عقلانی با تفکر صائب^۵، استقبال از نظرات گوناگون، نگاه به عواقب امور^۶ (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۷۸)، پیروی از حق^۷ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵) و توجه به ابعاد فطری آدمی که بی‌توجهی به آن‌ها باعث می‌شود کارآیی و کارآمدی عقل آسیب ببیند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۵۴)، به‌ویژه توجه به بعد عاطفی عقل که بیشترین توانمندی‌های عقل در این جنبه‌ها نمود می‌یابد. از این جهت است که مودت نصف عقل دانسته شده^۸ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۱) و در حدیث عقل و جهل، از ۷۵ صفت عقل، ۶۷ صفت عاطفی مطرح شده است^۹ (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۲۱). در آموزه‌های مهدوی به این ویژگی احیاء فرهنگ و تمدن نوین اسلامی توجه شده؛ به‌طوری که عقل‌ها در زمان ظهور حضرت حجت (عج) به کامل‌ترین سطح خواهند رسید^{۱۰} (همان: ۲۵)؛ عقل‌هایی که به دور از افراط و تفریط به عقل،

۱. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ».

۲. «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب».

۳. «ليثيروا لهم دافن العقول».

۴. «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ : وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ».

۵. در قرآن بیش از سیصد آیه وجود دارد که انسان را به تفکر و تعقل و دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۲۵۵).

۶. «إِنَّ اللَّيْبَ مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ يَفْكَرُ صَائِبٌ وَنَظَرَ فِي الْعَوَاقِبِ».

۷. «لَا يَكْمُلُ الْعَقْلُ إِلَّا بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ».

۸. «التوود نصف العقل».

۹. «مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدِ... التتعطف».

۱۰. «أَبِي جَعْفَرٍ 7: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَحْسَالَهُمْ».

پویایی دایمی اسلام را موجب می‌شوند و به تمدن‌سازی جهانی می‌پردازند (وحیدی‌منش، ۱۳۸۶).

در واقع، تمدن اسلامی بدون عمومی شدن عقلانیت اسلامی به وجود نمی‌آید، لذا امروز وظیفه دانشمندان و روشنفکران مسلمان است که از یک سو در عقلانیت اسلامی به کاوش بپردازند و با اتکا به معارف فقهی و اصولی و همچنین با استفاده از دستاوردهای علمای اسلام در فلسفه، عرفان و حدیث و معارفی که امروز بشر بدان‌ها نائل شده، ماهیت عقلانی اسلام را کشف و اجزا و ارکان آن را دریابند و از سوی دیگر، این معرفت را در حد مبانی و اصول - که در عمل قابل کاربرد باشد - برای عموم تشریح کنند (لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۰). پرورش صحیح عقلانیت به صورتی که هماهنگ با گرایش‌های فطری، همه توانمندی‌های شناختی، عاطفی و عملکردی افراد جامعه را افزایش دهد؛ ساخت تمدن نوین اسلامی را موجب می‌شود؛ زیرا از پایه‌های تمدن نوین اسلامی، رشد عقلی بشر است؛ به گونه‌ای که همه ابعاد زندگی انسانی به دور از افراط و تفریط تحت هدایت‌های عقل مؤید شده به وحی قرار گیرد و روابط انسان در ارتباط با خدا، افراد، جامعه و جهان هستی در عالی‌ترین سطح ارتقا یابد.

۲. پیشرفت علمی

از موارد ایجاد تمدن نوین اسلامی، فراهم‌سازی زمینه تعلیم و تعلم علوم اهل بیت : و توسعه همه‌جانبه آن در جامعه اسلامی است. امام رضا ۷ فرمود: خدا رحمت کند بنده‌ای را که امر ما را زنده کند. راوی می‌گوید: گفتیم: چگونه امر شما را زنده کند؟ فرمود: علوم ما را فرا گیرد و به مردم بیاموزاند. اگر مردم، زیبایی‌های سخنان ما را بدانند، ما را پیروی خواهند کرد^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۷). در آموزه‌های مهدوی، برای ساخت تمدن بر توسعه و پیشرفت علمی^۲ (همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۶۰) انسان‌ها، اعم از زن و مرد تأکید شده است

۱. «عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا ۷ يَقُولُ رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُحْيِي أُمَّرَكُمْ قَالَ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَخَاسِنَ كَلَامِنَا لَا تُبْعَثُنَا».

۲. رسول گرامی اسلام ۹ می‌فرماید: «يَمَلَأُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِه الْأَرْضَ نُورًا بَعْدَ ظِلْمَتِهَا وَ عَدْلًا بَعْدَ جَوْرِهَا وَ عِلْمًا بَعْدَ جَهْلِهَا».

و انتظار می‌رود مردم آن‌چنان از دانش و حکمت برخوردار شوند که حتی یک زن بتواند بر اساس کتاب خدای تعالی و روش پیامبر ۹ درست قضاوت کند^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۳۹). توسعه دانش و تکنولوژی می‌تواند بشر را به مرحله‌ای از اقتدار برساند که بر پایه آن، جامعه جهانی موعود را بنا نهد. رشد علوم و پیشرفت ابزارها و سیستم‌های پیچیده ارتباطی چون ماهواره و اینترنت^۲ (رامین، ۱۳۸۹) به سمت عصر ظهور است و در آن دوران، همه علوم به نهایت خویش می‌رسند. در روایت مشهوری آمده است که علم ۲۷ شعبه یا حرف دارد و تاکنون تنها دو شعبه آن آشکار شده و در عصر ظهور، ۲۵ شعبه یا حرف دیگر آن تجلی خواهد یافت^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۳۶).

در جهان امروز، جامعه اسلامی به دلایل مختلف از کاروان علم دنیا عقب افتاده است. از جمله راهبردهای جبران این عقب‌ماندگی، جنبش تولید علم است که همواره مورد تأکید مقام معظم رهبری است و ایشان توصیه می‌کند: «تولید علم کنید، به سراغ مرزهای دانش بروید، فکر کنید، کار کنید، با کار و تلاش می‌شود از مرزهایی که امروز دانش دارد، عبور کرد. در بعضی رشته‌ها زودتر و در بعضی دیرتر، فناوری هم همین‌طور است؛ علم باید ناظر به فناوری باشد» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از جوانان استان همدان، ۱۳۸۳).

بنابراین، یکی از مهم‌ترین عناصری که بستر مناسبی را برای تمدن نوین اسلامی ایجاد می‌کند، پیشرفت‌های علمی در همه حوزه‌های مورد نیاز جامعه بشری است که در آموزه‌های مهدوی بر آن تأکید شده است. پیشرفت‌هایی که به رشد علمی، اختراع،

۱. «... توتون الحکمه فی زمانه حتی إن المرأه لتقضى فی بیتها بکتاب الله و سنه رسول الله ۹».

۲. برای مثال به برخی از این روایات می‌توان اشاره کرد: ۱. «إن المؤمن فی زمان القائم و هو بالمشرق لیری أخواه الذی فی المغرب؛ مؤمن در عصر ظهور در حالی که در مشرق است برادر خویش را در مغرب می‌بیند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ۳۹۱)؛ ۲. «إن قائمنا إذا قام مد الله لشیعتنا فی أسمعهم و أبصارهم حتی [لا] یکون بینهم و بین القائم برید، یکلمهم، فیسمعون و ینظرون الیه و هو فی مکانه؛ همانا زمانی که قائم ما قیام کند، خداوند به گوش‌ها و چشمان شیعیان ما مدد می‌کند به شکلی که بدون بیک و واسطه‌ای امام با آن‌ها سخن می‌گوید و آن‌ها سخن او را می‌شنوند و او را می‌بینند، در حالی که او در جای خود قرار دارد» (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۸: ۲۴۱).

۳. «عن أبي عبد الله 7 قَالَ أَلْعَلُّمُ سَبْعَةٌ وَعَشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعٌ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أُخْرِجَ الْحَمْسَةُ وَالْعَشْرِينَ حَرْفًا فَبَيَّنَّهَا فِي النَّاسِ وَصَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبَيَّنَّهَا سَبْعَةٌ وَعَشْرِينَ حَرْفًا».

گسترده شدن تکنولوژی و صنعت می‌انجامد و اقتدار علمی در مدیریت اقتصادی، سیاسی و حتی نظامی را برای حکومت دینی در پی دارد. این نوع پیشرفت‌ها در جامعه اسلامی به سبک زندگی مطلوب انسانی برای بشریت منتهی می‌شود.

۳. تعالی اخلاقی

از ویژگی‌های تمدن نوین اسلامی که در آموزه‌های مهدوی درباره تمدن زمینه‌ساز، بر آن تأکید شده است، رشد همه‌جانبه اخلاقی جامعه بشری است. در مهم‌ترین و درخشان‌ترین اصلاح و اقدامات زمینه‌ساز تمدنی که صورت می‌گیرد، اخلاق فاسد مردم تغییر بنیادین پیدا می‌کند^۱ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷۳). آنان دیگر به نورانیتی از معنویت می‌رسند^۲ (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۶۸) که رفتارها، گفتارها و پندارهای‌شان اخلاقی است؛ زیرا برنامه‌ریزی‌های آموزشی و تربیتی مهدوی به گسترش ارزش‌های الهی و سجایای انسانی در میان مردم و کمال اخلاق آنان منتهی می‌شود^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۳۶).

نقش بی‌بدیل فضائل اخلاقی در امر تمدن‌سازی بر کسی پوشیده نیست. هر اجتماعی از انسان‌ها که تقیدی به خصلت‌های نیکو نداشته باشد؛ حتی اگر از همه سطوح و ابعاد عالم طبیعت آگاهی داشته و از حد‌اعلای آن نیز برخوردار باشد؛ حلاوت انسانیت را نخواهد چشید. در حقیقت، لزوم خصلت‌های نیکو برای یک جامعه متمدن، لزوم آب برای هر روئیده نیازمند آب است. بدون پایبندی به اخلاق، آدمیان در خوشی‌های بی‌اساس و زندگی بی‌هدف و بیمارگونه‌ای غوطه‌ور می‌شوند» (جعفری، ۱۳۸۳: ۵۶).

۴. حاکمیت سیاسی صالحان

ویژگی حاکمیت سیاسی در تمدن نوین اسلامی، در آموزه‌های مهدوی نمود بیشتری دارد. حکومت صالحان^۴ (انبیاء: ۱۰۵) و مستضعفان^۵ (قصص: ۵) وعده الهی است که به تعبیر

۱. امام باقر ۷، می‌فرماید: «... ان يصلح الامه بعد فسادها».

۲. «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَاسْتَغْنَى النَّاسُ (العباد)».

۳. «أَبِي جَعْفَرٍ ۷ قَالَ: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَعَّ يَدُهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ... وَ أَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ».

۴. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ».

۵. «وَأَنْزَلْنَا عَلَى الْمُذَلِّينَ اشْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجَعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ».

امام صادق 7، با گسترش اتحاد، همدلی، برادری و ارتباط سالم میان جوامع بشری، یک‌دستی و وحدت کلمه میان مردم به وجود می‌آید و افکار و عقاید ناسازگار با هم الفت و دوستی پیدا می‌کنند و زمینه آن فراهم می‌شود^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۴۷) همان‌طور که رسول خدا ﷺ فرمود: «مردمی از مشرق زمین قیام می‌کنند و زمینه را برای قیام حضرت مهدی (عج) فراهم می‌سازند»^۲ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۷۷) آنان از روحیه قوی برخوردارند و با قدرت و تحمل سختی‌ها^۳ (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ۱۱۹) برای حاکمیت دین و ساخت تمدن اسلامی مصمم‌اند و مرعوب تمدن‌های مادی اجانب نمی‌شوند؛ زیرا که در ارتباط با خدا، در دل احساس بی‌نیازی و استقلال نسبت به آن‌ها دارند^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱: ۸۴). و از این‌رو، در انجام فعالیت‌های یاورانه برای حاکمیت اسلام و تمدن مهدوی، در جنگ‌ها حاضرند جان‌شان، در معرض خطر قرار دهند و انجام وظیفه کنند^۵ (همان، ج ۵۲: ۳۰۸).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان عنوان کرد که نظام حاکم بر تمدن نوین اسلامی، باید نظام دینی باشد و بهترین شیوه در نظام‌های سیاسی مذهبی، نظامی است که در رأس آن، یک دین‌شناس عالم، عادل، متخلق به اخلاق قرآنی، الهی و وارسته از حرص و دل‌بستگی و زیاده‌خواهی به مادیات دنیا باشد تا مردم به صداقت و ایمان او اعتماد داشته و از وی و نظام سیاسی - مذهبی حاکم، حمایت و پیروی کنند، که این امر در اقتدار نظام اسلامی به‌ویژه در مقابل نظام‌های ظالم، سلطه‌گر و مستکبر جهانی بسیار مؤثر است. بنابراین، بهترین مدل برای نظام سیاسی حاکم در تمدن نوین اسلامی، نظام سیاسی - مذهبی مبتنی بر ولایت فقیه است که همراه با رضایت و اراده مردم جامعه اسلامی است. در چنین نظام سیاسی که صالحان ولایت می‌یابند و والی جز به راستی هدایت نمی‌کند، پیروی و همکاری مردم برای پیشبرد اهداف جامعه اسلامی و استیفای شایسته حقوق همه مردم ضرورت می‌یابد^۶ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۰: ۴۳۳).

۱. «و یحسن حال عاتقه العباد و یجمع الله الکلمه و یؤلف بین قلوب مختلفه...».

۲. پیامبر اسلام ﷺ: «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُؤَطُّونَ لِمَهْدِيِّ يَعْنِي سُلْطَانَهُ».

۳. «إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبل خراسان فأتوها ولو حبوا علي التلج، فإن فيها خليفه الله المهدي».

۴. «... و يجعل الله الغني في قلوب هذه الامه».

۵. «و يقوته بأنفسهم في الحروب و يكونه ما يريد منهم».

۶. «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوها».

۵. توسعه اقتصادی

در تمدن نوین اسلامی، فعالیت‌های زمینه‌ساز در جنبه رشد اقتصادی جامعه به حدی است که جامعه به بی‌نیازی کامل روی می‌آورد و شکاف‌های اقتصادی، فقر و ناداری کاهش می‌یابد. پیامبر ۹ می‌فرماید: در امت من، در جامعه مهدوی، مردم به رفاه و نعمت‌هایی دست می‌یابند که در هیچ زمانی دست نیافته باشند. همه، چه نیکوکار و چه بدکار، از آن جمله‌اند. آسمان، باران رحمتش را بر آنان ببارد و زمین چیزی از روئیدنی‌های خود را پنهان ندارد^۱ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۶۷). همچنین در حکومت مهدوی، امکانات برای استخراج آن‌چه در اعماق زمین است، فراهم می‌شود و از داشته‌های زمینی به خوبی بهره‌برداری می‌شود^۲ (رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۳۸)؛ زیرا زمین بر کاتش را خارج می‌سازد و هر حقی به صاحبش می‌رسد؛ به طوری که موردی را برای انفاق و صدقه و کمک مالی نمی‌یابد؛ زیرا همه مؤمنان بی‌نیاز خواهند شد^۳ (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۳۸۴) و به تعبیر دیگر، خدا به واسطه صالحانی که حکومت جهانی را در دست دارند، برکات خاصی را بر آنان ارزانی می‌دارد^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۰۸) که دیگر کسی نیازمند زکات نیست و وضع معیشتی مردم سامان می‌یابد^۵ (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۶۳).

در جامعه متمدن نوین اسلامی، بر مبنای تأمین زندگی اجتماعی برای همه افراد جامعه و فقرزدایی استوار است و ابزارهایی برای تولید، توزیع و مصرف ارائه می‌شود تا ثروت در دست افراد معدودی تمرکز نیابد و از فاصله‌های طبقاتی در جامعه کاسته شود و سطوح درآمد و ثروت افراد - در عین وجود تفاوت‌ها - به یکدیگر نزدیک گردد. برخی ابزارهایی

۱. پیامبر اسلام ۹: «أَنَّهُ قَالَ: «يَكُونُ مِنْ أُمَّتِي الْمُهْدِيُّ ... تَنْتَعِمُ أُمَّتِي فِي زَمَانِهِ نِعِمًا لَمْ يَنْتَعِمُوا مِثْلَهُ قَطُّ الْبُرُّ وَالْفَاجِرُ يُرْسِلُ اللَّهُ السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَلَا تَدْخُرُ الْأَرْضُ شَيْئًا مِنْ نَبَاتِهَا».

۲. امام علی ۷: «... و تخرج له الأرض أقاليد كبدها و تلقي إليه سلماً مقاليدها».

۳. امام صادق ۷: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ، حَكَمَ بِالْعَدْلِ، وَأَزْتَفَعَ الْجَسُورُ فِي آيَاتِهِ، وَ أَمِنَتْ بِهِ السُّبُلُ، وَ أَخْرَجَتْ الْأَرْضُ بَرَكَاتِهَا، وَ رُدَّ كُلُّ حَقٍّ إِلَى أَهْلِهِ... وَ لَا يَجِدُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَوْمَئِذٍ مَوْضِعًا لِمَوْضِعِهِ وَ لَا لِبِرِّهِ لِمَسْئُولِ الْعِنَى جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ».

۴. «يَتَمَسَّحُونَ بِسَوْجِ الْإِمَامِ تَطَلُّبُونَ بِذَلِكَ الْبَرَكَهَ يَجْفُونَ بِهِ».

۵. «أَبَا جَعْفَرٍ ۷ يَقُولُ «الْقَائِمُ مِنَّا مَنْصُورٌ بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنُّصْرِ تُطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ وَ تَظْهَرُ لَهُ الْكُنُوزُ يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ وَ يُظْهِرُ بِهِ اللَّهُ دِينَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ خَرَابٌ إِلَّا عُغِرَ».

که تعدیل ثروت و فقرزدایی را در جامعه هموار می‌سازد، عبارتند از:

الف) تنبیه به این امر که خداوند مالک مطلق و رازق همه کائنات است و انسان‌ها نباید به مال و ثروت خود مغرور شوند و راه اسراف و تبذیر پیش گیرند؛^۱

ب) مالکیت عمومی دولت اسلامی درباره زمین‌های انفال و ثروت‌های بسیار طبیعی و غیرطبیعی و حذف مالکیت خصوصی در باب آن‌ها؛^۲

ج) وجوب انفاق در شکل خمس و زکات^۳ و تأکید بسیار بر انفاق‌های مستحبی^۴ به منزله راه کاری برای حذف فاصله طبقاتی؛

د) حذف کامل رشوه^۵ و ربا^۶ که از عوامل بسیار مهم ناکارآیی اقتصادی است؛

ه) حل مشکل بیکاری و مسکن با آزادی شغل، مسافرت، تجارت و حذف مالیات و قوانین ظالمانه برای طبقه متوسط مردم (امینی گلستانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۹۰ - ۲۹۱).

۶. برقراری عدالت

در جامعه متمدن اسلامی مهدوی، دادگستری و عدالت، نمود بیشتری نسبت به دیگر ویژگی‌های تمدنی دارد؛ زیرا برقراری عدالت زمینه‌ساز اجرای دیگر احکام الهی است (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۳۱) و در میان مردم، در عمل به احکام قرآن و سنت پیامبر ۹ حیات می‌بخشد (رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۳۸). احادیث بسیاری بر ظلم‌ستیزی و عدالت‌گستری حضرت دلالت دارند، از آن جمله این که رسول گرامی اسلام ۹ فرمودند: اگر از دنیا به

۱. «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا شُحْرِيًّا» (زخرف: ۳۲).

۲. چون قائم مایم کند، زمین انفال را جمع‌آوری کند، چنان‌که پیامبر جمع‌آوری نمود و از چنگ دیگران درآورد و آن‌ها را بیرون نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۳۹۰).

۳. دو خون است که در اسلام حلال است، ولی هیچ کس در آن دو خون حکم نکند تا اینکه خداوند قائم اهل بیت را مبعوث نماید. پس او به حکم خدا در رابطه آن دو حکم کند و بی‌ینه نخواهد: زناکننده محصن را سنگسار کند و مانع زکات را گردن زند (همان: ۳۲۵).

۴. در باب این گونه انفاق‌ها در عصر ظهور آمده است: اگر کسی از امام چیزی بخواهد و بگوید: ای مهدی! به من بده، امام ۷ بر دامن او آن قدر می‌ریزد که توان حمل آن را نخواهد داشت (امینی گلستانی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۵۱).

۵. این صفت ناپسند (رشوه) در عصر قائم بر اثر مراقبت امام و رشد فرهنگی و شدت ایمان مردم نابود و ریشه کن خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۲۶۹).

۶. ربا در زمان قائم ۷ به‌طور کامل از بین می‌رود (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹ق: ۴۷۴).

جز یک روز باقی نمانده باشد، خدای متعال آن روز را چندان طولانی می‌کند تا در آن روز، مردی از اهل بیت من مبعوث شود، او هم نام من است و زمین را پس از آن که پر از ظلم و جور شده، پر از قسط و عدل می‌کند^۱ (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۱). عدالت در جامعه مهدوی در سه سطح فردی، اجتماعی و تاریخی قابل بررسی و عدالت اجتماعی نیز در سه بُعد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جلوه می‌نماید.

عدالت اجتماعی، به معنای «عمل به گونه برابر و هم‌آهنگ» است، اما معیار برابری چیست؟ معیار عدالت، حقوق افراد و اعطا کردن حق به صاحب حق است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲). به عبارت دیگر، معیار عدالت اجتماعی، قرارداد هر چیزی در جای خود و در نظر گرفتن ظرفیت‌ها، استعدادها و صلاحیت‌ها در گزینش افراد است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء: ۵۸). در جامعه متمدن مهدوی، بنیاد برقراری عدالت، بر معرفت و احساس مسئولیت همه افراد در جامعه بشری است؛ به گونه‌ای که هر کس، خود، به حق دیگری احترام می‌گذارد و مانع تضییع حقوق دیگران از ناحیه خودش و از ناحیه دیگران می‌شود. از این رو، همه پاس‌دار و ضامن اجرای جریان عدالت هستند؛ زیرا که زمینه ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت‌های انسانی و شکوفاشدن جنبه‌های مختلف خلیفه الهی بودن انسان‌ها فراهم می‌شود.

رهبر معظم انقلاب (۱۳۹۱)، با اشاره به موضوع عدالت گستری، این امر مهم را یکی از شاخصه‌های پیشرفت در منطق اسلام معرفی نموده و فرموده‌اند: «اگر کشوری در علم و فناوری و جلوه‌های گوناگون تمدن مادی پیشرفت کند، اما عدالت اجتماعی در آن نباشد، این به نظر ما و با منطق اسلام، پیشرفت نیست. امروز در بسیاری از کشورها، علم پیشرفت کرده است، صنعت پیشرفت کرده است، شیوه‌های گوناگون زندگی پیشرفت کرده است، اما فاصله طبقاتی عمیق‌تر و شکاف طبقاتی بیشتر شده است؛ این، پیشرفت نیست؛ این، پیشرفتِ سطحی و ظاهری است». پس جامعه متمدن نوین اسلامی، در اجرای عدالت و تأمین حقوق همه مردم بر اساس شایستگی‌های آنان می‌کوشد. بر این اساس، بهره‌مندی از نظام به پادارنده عدل و قسط در جامعه و پرهیز از ظلم و ستم به افراد جامعه، از معیارها و

۱. پیامبر اسلام ۹: «لَوْ كُنْتُمْ يَتَّقُونَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمَ لَطَوَّلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ ذَلِكُمُ الْيَوْمَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ رَجُلًا مِنِّي يُوَاطِعُ اسْمُهُ اسْمِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا».

بایسته‌های جامعه و تمدن نوین اسلامی و عوامل رشد و شکوفایی جامعه به‌شمار می‌رود و نادیده‌انگاشتن آن، مخالفت با نظام طبیعی هستی است.

۷. فراهم‌سازی زمینه‌های امنیت

زمینه‌سازی برای احساس امنیت مردم، از ویژگی‌های جامعه متمدن نوین اسلامی و مهدوی است؛ زیرا لازمه یک اجتماع صالح و رو به پیشرفت، تحقق امنیت در همه بخش‌ها و رفع تهدیدها در همه حوزه‌هاست (صمدی، ۱۳۸۶: ۷۸). قرآن کریم چنین تصویری را برای جامعه صالح و سالم به مؤمنان بشارت داده است^۱ (نور: ۵۵) امام صادق ۷ در اهمیت امنیت در جامعه و در پاسخ عمار ساباطی که پرسیده بود: فدایت گردم! برای چه در این زمان، ما آرزو کنیم که از یاران امام قائم ۷ در دوران ظهور باشیم، حال آن‌که کارهای ما در این روزگار که در سایه امامت شما به سر می‌بریم و از شما پیروی می‌کنیم، افضل از اعمال یاران دولت حق است؟ امام صادق ۷ با تعجب از سخن عمار ساباطی، اظهارات وی را این‌گونه پاسخ می‌دهد؛ (کنایه از این‌که چرا چنین فکر می‌کنی و این‌گونه آرزو داری): آیا دوست نداری که خدای بزرگ حق و عدالت را در آبادی‌ها آشکار سازد و حال عموم مردم را بهبودی بخشد و وحدت کلمه پدید آورد و افکار ناسازگار را سازگار کند و در زمین معصیت نشود و حدود الهی میان مردم اجرا شود و خداوند حق را به اهلیش باز گرداند و ایشان آن را آشکار کنند تا همه در آرامش به سر برند و هیچ چیزی از حق، به علت ترس از کسی مخفی نماند؟^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲: ۶۴۵). همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این حدیث، مقوله امنیت، بااهمیت‌ترین مؤلفه ساختار اجتماعی برشمرده شده

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

۲. «عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ ... قَالَ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَمَا تَتَمَنَّى إِذَا أَنْ نَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْأِمَامِ الْقَائِمِ فِي ظُهُورِ الْحَقِّ وَنَحْنُ الْيَوْمَ فِي إِمَامَتِكَ وَطَاعَتِكَ أَفْضَلُ أَعْمَالًا مِنْ أَعْمَالِ أَصْحَابِ دَوْلَةِ الْحَقِّ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ أَمَا تُجِبُونَ أَنْ يُظْهِرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْحَقَّ وَالْعَدْلَ فِي الْبِلَادِ وَيُحْسِنَ حَالَ عَامَةِ الْعِبَادِ وَ يَجْمَعَ اللَّهُ الْكَلِمَةَ وَ يُؤَلِّفَ بَيْنَ قُلُوبٍ مُّخْتَلِفَةٍ وَ لَا يُعْصِي اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَرْضِهِ وَ يُقَامَ حُدُودُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ يَزِدَّ اللَّهُ الْحَقَّ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَيُظْهِرُوهَ حَتَّىٰ لَا يُسْتَحْفَىٰ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ مَخَافَةَ أَحَدٍ مِنَ الْخَلْقِ».

است. از این روست که نه تنها، امنیت راه‌ها^۱ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۶۵) بلکه امنیت تمام کره زمین^۲ (طبرسی، ۱۳۹۰: ۴۵۳)، از ویژگی‌های مهم حکومت مهدوی است. امنیت، از بهترین مظاهر فرهنگ و تمدن نوین اسلامی است؛ همان‌طور که در نخستین تقاضای ابراهیم خلیل ۷ هنگام بنای کعبه (سوره ابراهیم: ۳۵)، انگیزه ساخت سد معروف ذوالقرنین (سوره کهف: ۹۲ - ۹۸)، دلیل هجرت پیامبر اکرم ۹ از مکه به یثرب، امنیت مطرح شده است. تمدن، بدون امنیت اجتماعی پایدار نمی‌ماند و از این رو است که پیامبر اکرم ۹، اقدامات متعددی برای تأمین امنیت انجام داد: انعقاد قرارداد صلح با همسایگان، امضای پیمان زندگی مسالمت‌آمیز با یهودیان مدینه، عقد برادری میان اوس و خزرج، پیمان همبستگی ملی مسلمانان، تلاش برای پیوند برادری میان مسلمانان، اهتمام به وحدت و هشدار نسبت به پیامدهای تفرقه از جمله آن‌هاست (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۹۵). در اثر اقدامات شایسته رسول اکرم ۹، قبایل انحصارطلب به جامعه‌ای ایثارگر؛ مردمان بی‌فرهنگ به امت با فرهنگ؛ دستانی متخاصم به ید واحد؛ و آسیب‌ناپذیر تبدیل گشت. لازم به توجه است که اساس همه ویژگی‌های ذکر شده در مدنیت نوین اسلامی، خدامحوری، معنویت، حق‌مداری و کرامت انسانی است و در حقیقت، این مؤلفه‌ها حرف اول را می‌زنند و تمام آن ویژگی‌ها در سایه این مؤلفه‌ها شکل می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

تمدن نوین اسلامی، نه احیای تمدن مسلمانان است و نه بازسازی آن تمدن، بلکه منظور ایجاد تمدن‌سازی نوین بر اساس آموزه‌های مهدوی اسلام ناب محمدی ۹ است. تمدن نوین اسلامی بر خدامحوری، حق‌گرایی و کرامت انسانی استوار است و پیشرفت‌های همه‌جانبه عقلانی، علمی، صنعتی، سلامتی، معیشتی و رفاهی، بر اساس معنویت و ارزش‌های اخلاقی در جامعه صورت می‌گیرد و در حقیقت، همه نیازهای مادی و معنوی آدمی برآورده می‌شود و زمینه زندگی سعادت‌مندانه در دنیا و آخرت تأمین می‌گردد. تمام این پیشرفت‌ها با تمام گستردگی آن، در متن زندگی جامعه نمود پیدا می‌کند و

۱. «و أمنت به السبل».

۲. «إني أمانٌ لأهل الأرض كما أنّ النُّجُومَ أمانٌ لأهل السَّماء».

سبک زندگی مطلوب در عرصه‌های خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و امنیتی تبلور می‌یابد و روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، جامعه و طبیعت هماهنگ با هم، به بهترین وجه شکل می‌گیرد و در این صورت، همزیستی مسالمت‌آمیز اقوام، نژادها و کشورها با رویکرد جهان وطنی حاکمیت پیدا می‌کند.

از نتایجی که در بررسی از این آموزه‌ها به عمل آورده شد، این است که، انسان‌ها برای فراهم‌سازی زمینه ظهور نجات‌بخش بشر و ایجاد تمدن نوین اسلامی، وظیفه دارند تا با یکدیگر همکاری کنند. بر اساس رهنمودهای مهدوی، اختلافات و دشمنی‌ها و فتنه‌های برپاشده، رفع می‌شود و الفت و مهربانی در جامعه اسلامی مستقر می‌گردد. فرهنگ اسلامی به سبب نگاه صحیح و کامل به دین - که برگرفته از آموزه‌های مهدوی است - بر همه ادیان چیره می‌گردد و تمدن پیشرفته اسلامی را بنا می‌نهد.

در آموزه‌های مهدوی، فراهم‌سازی رشد عقلی مردم، از ویژگی‌های جامعه متمدن نوین اسلامی است، به طوری که عقل‌ها به کامل‌ترین سطح خواهند رسید.

از موارد ایجاد فرهنگ و تمدن نوین اسلامی، توسعه تعلیم و تعلم و پیشرفت علمی همه‌جانبه جامعه اسلامی است. در آموزه‌های اهل‌بیت : برای احیای فرهنگ و تمدن نوین اسلامی بر توسعه و پیشرفت علمی انسان‌ها، اعم از زن و مرد تأکید شده است. همچنین، در آموزه‌های مهدوی برای ایجاد فرهنگ و زمینه‌سازی تمدن نوین اسلامی، رشد همه‌جانبه اخلاقی جامعه بشری مورد توجه بوده و بر برنامه‌ریزی‌های آموزشی و تربیتی مهدوی که به گسترش ارزش‌های الهی و سجایای انسانی در میان مردم و کمال اخلاق آنان منتهی شود، توجه شده است. سازماندهی حکومت صالحان و مستضعفان بر تمام جوامع بشری و نفی استبداد و استعمار و استثمار، به‌عنوان یکی از عناصر مهم پیشبرد تمدن نوین اسلامی است که بر اساس آموزه‌های مهدوی با تربیت مردمانی میسر می‌شود که به صحنه آیند و حاضر شوند در راه امام، ارزش‌ها و انسان‌ها با جان و دل مبارزه کنند.

فعالیت‌های زمینه‌ساز در رشد اقتصادی جامعه نیز، در تمدن نوین اسلامی، باید به حدی باشد که جامعه به بی‌نیازی کامل برسد و فقر و بیچارگی و ناداری از بین برود. دادگستری و عدالت اقتصادی، نیز، صفت ویژه‌ای از جامعه متمدن نوین اسلامی است که از آن، به جامعه مهدوی، نیز تعبیر می‌شود. در جامعه مهدوی برقراری عدالت به اندازه‌ای اهمیت دارد که در اثر اجرای آن، احکام الهی زنده گردیده و جامعه به رشد و شکوفایی خود نائل می‌شود.

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. آقاجانی، علی (۱۳۸۱)، شکوه ایمان: بازشناسی تمدن مسلمین، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
 ۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، تهران: جهان.
 ۴. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: اسلامیه.
 ۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف‌العقول، قم: جامعه مدرسین.
 ۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق)، التشریف بالمنن، قم: مؤسسه صاحب‌الامر.
 ۷. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱)، کشف‌الغمه، تبریز: بنی‌هاشمی.
 ۸. امینی گلستانی، محمد (۱۳۸۵)، سیمای جهان در عصر امام زمان (عج)، قم: مسجد مقدس جمکران.
 ۹. انوری، حسن (۱۳۸۳)، فرهنگ روز سخن، تهران: سخن.
 ۱۰. باتومور، تام و ویلیام آوتوبت (بی‌تا)، فرهنگ علوم اجتماعی، تهران: نی.
 ۱۱. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۲. بصراوی، فرشته (۱۳۹۴)، مقدمه‌ای بر فرهنگ اسلامی: کلیات، دانش‌ها، عقاید و باورها، ج ۱. کرج: نامه مکتب الزهرا ۸.
 ۱۳. بیرو، آلن (۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
 ۱۴. پورسیدآقایی، مسعود (۱۳۸۶)، «مهدویت و رویکردها»، فصلنامه مشرق موعود، ش ۴.
 ۱۵. تاج‌بخش، احمد (۱۳۸۱)، تاریخ تمدن و فرهنگ ایران از اسلام تا صفویه، شیراز: نوید شیراز.
 ۱۶. تولد، و.و. بار (۱۳۳۷)، بررسی مختصر فرهنگ و تمدن اسلامی، ترجمه: علی‌اکبر دیانت. تبریز: ابن‌سینا.

۱۷. ثابت، عبدالحمید و همکاران (۱۳۹۳)، ماهیت و چیستی پیشرفت در اسلام، قم: جامعه المصطفی.
۱۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۸۳)، حرکت و تحول از دیدگاه قرآن، تهران: مرکز نشر آثار علامه جعفری.
۲۰. جمعی از مؤلفان (۱۳۷۳)، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. حجازی، فخرالدین (۱۳۸۳)، نقش پیامبران در تمدن انسان، تهران: بعثت.
۲۲. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت .:
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۳)، بیانات معظم‌له در دیدار جمعی از جوانان استان همدان.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، بیانات معظم‌له در محفل انس با قرآن.
۲۵. _____، بیانات معظم‌له در دیدار جمعی از جوانان استان خراسان شمالی.
۲۶. دوران‌ت، ویل (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن: مشرق زمین، گاهواره تمدن، ترجمه: احمد آرام و دیگران، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۹)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. رامین، فرح (۱۳۸۹)، «ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان‌شهر مهدوی»، فصلنامه مشرق موعود، ش ۱۳.
۲۹. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، ترجمه: صبحی صالح، قم: هجرت.
۳۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۳۶۳)، فروغ ابدیت، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. شیخی، علیرضا (۱۳۹۳)، فرهنگ و سرنوشت تمدن‌ها: جستاری در نظریه‌های جهانی‌شدن؛ برخورد و گفت‌وگوی تمدن‌ها با تاکید بر فرهنگ، تهران: قلم.
۳۳. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۱۹ق)، منتخب‌الأثر، قم: حضرت معصومه ۸.
۳۴. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، الفتاوی الواضحه، بیروت: دارالمعارف للمطبوعات.
۳۵. _____ (۱۴۲۴ق)، الاسلام يقود الحياه بی‌جا: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للامام الشهيد الصدر.

۳۶. _____ (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه: جلال موسوی، تهران: روزبه.
۳۷. صمدی، قنبرعلی (۱۳۸۶)، «امنیت مهدوی الگوی جامعه امن»، فصلنامه مشرق موعود، ش ۶.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی ۴.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰)، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم: آل‌البیت .:
۴۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم: دارالمعارف الإسلامیه.
۴۱. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۶)، «فرهنگ اسلامی؛ مفاهیم، ویژگی‌ها و اصول»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، ش ۵۸.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۴)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۰)، «تمدن نوین بر اساس عقلانیت اسلامی»، نشریه مجلس و پژوهش، ش ۱۷.
۴۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. محمدی، ذکراالله (۱۳۷۳)، نقش فرهنگ و تمدن در بیداری غرب، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ۴.
۴۷. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۰)، مختصر میزان‌الحکمه، قم: دارالحدیث.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار؛ عدل الهی، تهران: صدرا.
۴۹. _____ (۱۳۸۹)، فلسفه تاریخ، تهران: صدرا.
۵۰. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الارشاد، قم: کنگره.
۵۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷)، الغیبه، ترجمه: علی‌اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
۵۲. وحیدی‌منش، حمزه‌علی (۱۳۸۶)، «عناصر تمدن‌ساز دین اسلام»، ماهنامه معرفت، ش ۱۲۳.
۵۳. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴)، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه: مجتبی امیری، تهران: توسعه.

شرایط تأسیس نهاد مرجعیت تقلید شیعه

* محسن صبوریان

** حمید پارسانیا

چکیده

علمای دین، همواره نقش واسط را در انتقال آموزه‌های دینی به مردم ایفا می‌کرده‌اند. با این حال، شکل‌گیری نهاد واسطه مرجعیت تقلید، به‌عنوان یک نهاد متمرکز و دارای ساختار و سلسله مراتب، کمتر از دویست سال قدمت دارد. شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید با شکل‌گیری نظریه اجتهاد و تقلید و تکوین و توسعه نظریه تقلید از اُعلم پیوند خورده است. این نظریه، با کمک برخی عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید در عالم تشیع منجر شد. از عواملی که به شکل‌گیری این نهاد کمک کرد، توسعه نظریه اجتهاد و تقلید از اُعلم، به‌دنبال شکست نظری و سیاسی اخباریان از اصولیان - در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم هجری - است. علاوه بر آن، تثبیت پرداخت خمس به مجتهدان و مجتهدان اُعلم و تمرکز مرجعیت دینی در عتبات عالیات، شرایط لازم اقتصادی و اجتماعی را برای پدید آمدن یک نهاد متمرکز و تا اندازه‌ای دیوان‌سالار پدید آورد. تبدیل علمای بلاد به نهاد متمرکز مرجعیت تقلید، نتایج شگرفی در عرصه سیاسی و اجتماعی به‌دنبال داشت. در این مقاله، به روند تاریخی تحولات فکری و اجتماعی فراهم‌کننده شرایط شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید پرداخته شد.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد، تقلید، مرجع تقلید، نهاد مرجعیت، تقلید از اُعلم.

مقدمه

تاریخ شیعه در سه قرن نخست پیش از غیبت کبری، تجربه رجوع مستقیم و غیرمستقیم مردم به یک فرد در رأس هرم امور دینی را در خود ضبط کرده است. اهل بیت پیامبر : به ویژه از عصر امام صادق ۷ به بعد، در تمامی بلاد اسلامی موکلینی گمارده بودند که مرجع رفع اختلافات مردم، پرداخت وجوهات و پرسش‌های دینی آن‌ها بودند. از آن جایی که اجازه این موکلین مستقیماً به توفیق معصوم ۷ صورت می‌گرفت، جایگاه این و کلا، صبغه‌ای از مشروعیت دینی معصوم داشت. با اینکه در موارد متعدد در دوره ائمه :، مردم هر منطقه از سوی معصومین به عالمان شیعه همان منطقه ارجاع می‌شدند، مرکزیت دینی علما پس از غیبت ضرورت مضاعف پیدا کرد.

تا پیش از شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید، تأثیر علما در تحولات اجتماعی، پراکنده بود. قدرت‌گیری علمای امامیه، در زمان صفویه آغاز شد و تا پایان این سلسله ادامه داشت. در این دوران، حکومت پشتیبان اصلی علما بود. در زمان صفویه، ایران به تدریج شیعی شده بود و بالطبع در بدو امر، نمی‌توانست رابطه محکم و یک‌پارچه‌ای میان عموم مردم و علمای شیعی عرب جبل عاملی برقرار شود. مقایسه‌ای میان سال‌های آغازین و سال‌های پایانی صفویه نشان می‌دهد که در طول دو سده حکومت صفویان، نفوذ روحانیت در فرهنگ عمومی جامعه تثبیت شده بود؛ به طوری که نه حکومت افغانان سنی و نه سنی‌گرایی نادر نتوانست خللی در این فرهنگ ایجاد کند.

پس از فروپاشی صفویه و متعاقب آن در دوران سنی‌گرایی نادر شاه، با قطع منابع درآمدی و غصب موقوفات، ضربه‌ای اقتصادی به روحانیت وارد شد و یکی از منابع اصلی عمده اقتصاد روحانیت از بین رفت (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵). در این دوره حوزه‌های علمیه ایران - به ویژه حوزه اصفهان - اهمیت پیشین خود را به نسبت حوزه‌های کربلا و نجف از دست دادند. در واپسین سال‌های حکومت نادر، هجرت محمدباقر بهبهانی به عراق موجب قدرت‌گیری مجدد اصولیان در عتبات عالیات شد و عملاً سنگ‌بنای شکل‌گیری نهاد مرجعیت نهاده شد. نسل اول و دوم شاگردان او مقدمات نظری مرجعیت را تکمیل کردند. اهتمام فتحعلی شاه به امر علما و مشارکت آن‌ها در اعلام جهاد علیه روسیه بستری برای عملی‌شدن نظریه نیابت عام شد. سرانجام با درگذشت نسل دوم شاگردان بهبهانی و معرفی

شیخ انصاری از سوی شیخ حسن - صاحب جواهر - مسیر تکوین نهاد مرجعیت تکمیل شد و به مدت ۱۵ سال شیخ انصاری، زعامت عام شیعیان را به عهده گرفت. نهاد مرجعیت، دو مرحله تکوین و تکثیر دارد. مرحله اول، شکل گیری نهاد «متمركز» مرجعیت است که عمری کمتر از دو سده دارد (Kazemi Mousavi, 1984: 35; Amanat, 1988: 99). در این مرحله، نهاد مرجعیت با مرکزیت یک فرد روحانی، به عنوان عالی ترین مقام دینی شیعه امامی در عصر غیبت، شکل می گیرد. اوج این تمرکز در زمان شیخ اعظم، مرتضی انصاری پدید آمد. از آن پس، در مرحله دوم، روند تکثریابی مرجعیت، به طور موازی با روند پیشین آغاز می شود. این روند، هرچند لزوماً مخمل روند اولیه نیست، اما در عمل و با توزیع جغرافیایی و اقتصادی مرجعیت، نیاز به مرجع تقلید را در نبود شخصیتی با مرجعیت «تام» مرتفع می کند. بدین سان و پس از میرزای بزرگ شیرازی به جز دو مورد آقا سید ابوالحسن اصفهانی (آن هم پس از وفات شیخ عبدالکریم حائری و همچنین میرزای نائینی) و حاج آقا حسین بروجردی، نه با یک مرجع کل، که با مراجع متکثر مواجهم^۱ (حائری، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۴). در این مقاله تأکید بر روند آغازین، یعنی شکل گیری نهاد متمركز مرجعیت است.

در ادامه این مقاله، ابتدا به تاریخ توسعه اجتهاد، از عصر پیامبر تا زمان حاضر خواهیم پرداخت. نظریه اجتهاد و تقلید، مهم ترین ماده نظری برای امکان یابی پدید آمدن نهاد مرجعیت است. پس از آن، به روند شکل گیری نظریه تقلید از اعلم خواهیم پرداخت. تطورات نظریه تقلید تا زمان حاضر، ما را به شناخت زیربنای نظری نهاد مرجعیت کمک می کند. تأکید ما در این مقاله، عمدتاً ناظر به شرایط و پیش نیازهای معرفتی شکل گیری مرجعیت است. در بخش بعدی، به شرایط اجتماعی و تاریخی شکل گیری این نهاد خواهیم پرداخت. در این بخش، از منظر اجتماعی و اقتصادی، به تحول فتاوی خمس و وجوب پرداخت سهم امام به مجتهد جامع الشرایط خواهیم پرداخت. این تحول فتوا از نظر شرایط اجتماعی و اقتصادی گشایشی را برای پدید آمدن یک نهاد با درآمد منظم اقتصادی فراهم

۱. مرجعیت مرحوم بروجردی در ایران و برخی نقاط دیگر همچون افغانستان، پاکستان، کویت و بحرین سراسری بود، اما به گفته جناتی (۱۳۷۴: ۳۳۸) مردم عراق و لبنان در آن زمان بیشتر مقلد سید محسن حکیم (م ۱۳۹۰) بودند تا بروجردی.

کرد. علاوه بر این، برخی شرایط تاریخی و ساختاری نظیر در گذشت برخی مجتهدان و زعمای شیعی در عراق راه را برای مرجعیت تامه صاحب جواهر و پس از او شیخ انصاری فراهم کرد.

از عصر تشریح تا نیابت فقها: شرایط نظری تأسیس نهاد مرجعیت تقلید

برخی از منابع، پیشینه روحانیت و علما را از عصر برآمدن اسلام روایت کرده‌اند. غالب کتاب‌هایی که در زمینه تاریخ فقها، نوشته شده‌اند، این رویکرد را دنبال می‌کنند و اولین فقها را در زمان پیامبر یا اهل بیت : طبقه‌بندی می‌کنند (گرجی، ۱۳۹۲: ۱۵؛ جناتی، ۱۳۷۴: ۲۵). در زمان پیامبر ۹ مهم‌ترین وظیفه علما، آموزش قرآن بود و از این رو، علمای نخستین، قُرّاء خوانده می‌شدند (شهابی، ۱۳۷۵: ۵۷۵). نمایندگان و شاگردان برجسته ائمه نیز از جنبه علمی، «محدث»، «صحابی» و «راوی حدیث» و از جنبه مالی و مدیریتی «سفیر» یا «وکیل» (حسین، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۱۴۰) خوانده می‌شدند. جاسم حسین، سازمان سری و منظمی از وکلای امامان معصوم : را بررسی می‌کند که از دوران امام ششم به بعد، نقش رابط میان مردم و ائمه را ایفا می‌کردند و هدف اصلی آن‌ها، جمع‌آوری وجوهات شرعی نظیر خمس و زکات برای ائمه بود (همان: ۱۳۴) با این وجود، لفظ علما از ابتدا به کار می‌رفت و در حدیثی مشهور از پیامبر اکرم ۹ چنین آمده که: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۳۷۲: ۹۶). احادیث فراوانی در فضیلت علم و علما در کتب حدیثی و اخلاقی شیعه و سنی نقل شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۲ ج ۱: ۷۰-۱۱۶؛ کلینی، ۱۳۷۲: ۸۰-۱۱۶).

برخی منابع، عصر حیات اهل بیت : را که پس از عصر تشریح است - عصر «تفریح» (جناتی، ۱۳۷۴: ۴۵؛ شهابی، ۱۳۷۵: ۳۸۲-۳۸۳) و برخی دیگر تفسیر و تبیین و تدوین خوانده‌اند (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۳؛ گرجی، ۱۳۹۲: ۱۱۷). تفریح یکی از روش‌های اجتهاد است که لفظ آن مأخوذ از روایات اهل بیت : است (جناتی، ۱۳۷۲: ۹۰) تفریح از ماده فرع، در مقابل اصل، به دو معنا به کار رفته است. نخست، اصل به معنای حکم منصوص است و در مقابل احکام غیرمنصوص، یا فرع، با آن مقایسه می‌شوند. در معنای دوم، اصل یک قاعده کلی است که بر مصادیق و فروع شرعی زیادی قابل تطبیق است. بزرگان اصولی شیعه، این روایات را موافق با اجتهاد دانسته‌اند و بالاتر از آن، وجوب اجتهاد را از آن برداشت کرده‌اند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۷).

در طول سه قرن اول هجری، جریان اصلی علما در عالم تشیع، جریان اصحاب ائمه اطهار : بوده است؛ هرچند این به معنی تعطیلی فقه شیعه در این دوران نیست (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۰). در این دوره، دسترسی مستقیم و غیرمستقیم به معصوم وجود داشته و اصحاب، مسائل خود را با ارجاع به اصول اربع مأه، یا مکاتبه با ائمه مرتفع می کردند. نجاشی از قول امام باقر ۷ خطاب به ابان بن تغلب می نویسد: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ زیرا که به راستی دوست می دارم در میان شیعیانم چون تو باشم» (نجاشی، ۱۴۳۱: ۱۲). علما در این دوره، به طور عمده به دور از مناصب سیاسی بودند و در صورت دخالت در سیاست هم به تقیه رفتار می کردند.

از محدثان تا مجتهدان

بیشتر علمای اهل سنت، اجتهاد صحابه را مجاز می دانستند. مهم ترین دلیل آن ها، روایت معروف معاذ بن جبل است که در آن رسول خدا «اجتهاد به رأی» در قضاوت معاذ را در صورت فقدان مسئله ای در کتاب و سنت، تأیید کرده است (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۱). شافعی، قیاس و اجتهاد را به یک معنا می دانست^۱ (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۴۴). با این توضیح که عمل قیاس برای یافتن حکم شرعی، مورد نکوهش ائمه بوده است و در جوامع اولیه حدیثی، ابوابی در ممنوعیت این عمل وارد شده است (همان: ۴۱). نکوهیده بودن لفظ «اجتهاد» به دلیل ملازمه آن با فوننی؛ چون قیاس و استحسان و استصلاح، و به کاربردن رأی شخصی در جایی که نصی در کتاب و سنت پیدا نشد، در میان علمای قرن چهارم و پنجم شیعه قابل توضیح است (صدر، ۱۳۷۹: ۳۹). اسماعیل بن علی نوبختی (قرن چهارم)، شیخ مفید (م ۴۱۳)، سیدمرتضی (م ۴۳۶)، شیخ طوسی (م ۴۶۰) و ابن ادریس حلی (م ۵۹۸) از جمله علمای شیعی هستند که در رد اجتهاد - به معنای رایج آن زمان - کوشیدند (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۱؛ صدر، ۱۳۷۹: ۴۱). به دلیل همین نکوهیده بودن واژه اجتهاد، علمایی چون شیخ طوسی، که تحت تأثیر مکتب عقل گرای مفید در بغداد هستند، «استنباط» را هم معنی استدلال در حوزه شناختن احکام شرع می داند و برای این منظور از لفظ اجتهاد استفاده نمی کنند. در عوض، در کتب خود

۱. مطهری، ۱۳۸۶: ۴۱۳ و گرجی، ۱۳۹۲: ۳۱۹-۳۱۷ منتقد این دیدگاه هستند.

هرگاه متعرض «باب الاجتهاد» می‌شدند، برای بیان بطلان آن بوده است، نه توجیه جواز آن (عزیزی: ۱۳۸۴: ۲۶؛ صدر، ۱۳۷۹: ۳۹).

هم‌زمان با کوشش‌های جریان محدثین و پیش از دوره شیخ مفید، در اواخر قرن سوم و در طول قرن چهارم، به دو فقیه برجسته شیعی برمی‌خوریم که در طیف مقابل جریان محدثین قمی و رازی بودند. ابن جنید اسکافی و ابن ابی‌عقیل عمانی، فقهای موسوم به قدیمین که در سده چهارم می‌زیستند. وجه شباهت این دو فقیه، رویکرد اجتهادی مستقل از حدیث اما در چارچوب آن، به شکل تفریع از اصول و به کمک استدلال عقلی است؛ هرچند آراء ابن ابی‌عقیل مورد احترام علمای پس از خود بود و ابن‌ادریس و علامه حلی، بسیاری از مطالب کتاب او را نقل کرده‌اند (گرچی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). اما اقبال ابن جنید چندان بلند نبود. مشهور است که او قائل به قیاس بوده و شاگرد او شیخ مفید بود؛ هرچند استعداد فقهی او را می‌ستود. «نقض رساله الجندی إلى اهل مصر» و «النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی» را در رد مشرب فقهی او نوشت (گرچی، ۱۳۹۲: ۱۴۲؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۳؛ صدر، ۱۳۷۹: ۴۰). پس از قرن هفتم که استدلالات عقلی، وارد فقه شیعی شدند، علامه حلی، ابن جنید را در بالاترین مرتبه فقاہت دانسته و آراء فقهی او را در آثار خود نقل کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۳؛ عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۰).

شیخ مفید از سویی، از آراء استادش ابن جنید انتقاد کرد و از سوی دیگر، اندیشه‌های اهل حدیث و قمیان را مورد نقد قرار داد. او با اینکه شاگرد صدوق بود، رساله تصحیح الاعتقاد را در شرح اعتقادات صدوق نوشت و عقائد و آراء او و مکتب قم را به شدت مورد انتقاد قرار داد. شریف مرتضی هم به همین سان، همگی محدثان قمی را به فساد عقیده متهم کرد، به جز صدوق که حساب او را از دیگران جدا کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸: ۴۶-۴۷). بدین سان، محدثان مخالف شیوه‌های عقلی استدلال و استنباط، در لسان شیخ مفید به عنوان «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» (دبا، ج ۷: ۱۶۰) و «اهل التقلید» و در شیخ طوسی به چوب «اصحاب الجمل» نواخته شدند (کاظمی موسوی، ۱۳۶۹: ۱۷). مکتب فقهی شیخ الطائفه - طوسی - ترکیب و تلاقی عناصر دو مکتب حدیثی قم و مکتب کلامی بغداد (مفید و سیدمرتضی) است. شیخ طوسی، اولین مدون اصول فقه شیعه به شکل منسجم بود

که باب فقه تفریعی را به دور از قیاس و رأی باز کرد و حوزه نجف را بنیان‌گذاری کرد (عزیزی، ۱۳۸۴: ۳۲۳).

از مفتی و مستفتی تا اجتهاد و تقلید از اعلم

به ظاهر اولین بار سیدمرتضی در کتاب الذریعه بابی به نام «فی صفة المفتی و المستفتی» آورده است. این فصل، بلافاصله پس از فصلی است تحت عنوان «باب الکلام فی الاجتهاد و ما يتعلق به» که در آن اجتهاد به شیوه قیاس فقهی رد شده، اما در برخی موارد محدود کاربردی، به عنوان ادله ظن آور، مثلاً برای یافتن قبله، تأیید شده است (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۶۲). در فصل مفتی و مستفتی، که در ادوار بعدی در کتب فقهی تبدیل به «اجتهاد و تقلید» شد، سیدمرتضی رجوع مستفتی (غیرعالم) را به مفتی (عالم) لازم می‌داند و قول منسوب به برخی از علمای امامی مذهب حلب را - که معتقد بودند هر عامی باید عالم به فروع باشد - رد می‌کند. او سپس شرایط مفتی را بیان می‌کند که از جمله به علم، تقوا و عدالت اشاره می‌کند (همان: ۱۶۳). اگر در شهری، دو عالم یا بیشتر برای مستفتی وجود داشته باشند: «تردیدی نیست که اگر این اوصاف و ویژگی‌ها، بر اساس دانش عامی، جز برای یک عالم در شهر نباشد، الزاماً باید از او پرسد، اما اگر چندین نفر واجد آن صفات هستند، در انتخاب‌شان مخیر است». با توجه به اینکه برخی از مفتیان، اعلم یا أروع از دیگران هستند، سیدمرتضی نظر علما را در این باب، مختلف می‌داند. برخی مستفتی را مخیر دانسته‌اند و در مقابل، برخی گفته‌اند که باید از اعلم و أروع استفتا کرد (همان: ۱۶۴)؛ البته سیدمرتضی قول دوم؛ یعنی مراجعه به اعلم را اولی می‌داند؛ چراکه «اعتماد و اطمینان به آن بیشتر و تمام اصول بر آن شاهد و گواه است» (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۰۲). قبل از سیدمرتضی هم می‌توان ردی از مفهوم اعلمیت را در برخی روایت‌ها از جمله مقبوله عمر بن حنظله یافت (همان)؛ با این حال، چیزی که به طور خاص و به صراحت در مورد اعلمیت مفتی مطرح شود، در این روایت‌ها یافت نمی‌شود.

رد لفظ «اجتهاد» تا اواخر قرن ششم و در آثار ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸) ادامه دارد: «ولا ترجیح عند ذلک عند أصحابنا، و القیاس و الإستحسان و الاجتهاد باطل عندنا» (صدر، ۱۳۷۹: ۴۱). با این وجود، بعد از این دوران، رفته‌رفته اجتهاد تغییر معنا یافت. امروزه دیگر این لفظ در

متون فقهی شیعه، در معنای منفی و معادل قیاس و استحسان گرفته نمی‌شود. ظاهراً اولین کسی که اجتهاد را از قیاس جدا کرد و استنباط در فقه شیعه را به اجتهاد بدل کرد، محقق حلی (م ۶۷۶) بوده است. او در کتاب معارج، ذیل عنوان «حقیقه الاجتهاد» می‌نویسد: «[اجتهاد] در عرف فقها، به معنی تلاش و کوشش در استخراج احکام شرعی است و به همین اعتبار، استخراج احکام از ادله شرع اجتهاد است». او قیاس را تنها یکی از انواع اجتهاد می‌داند، که بالطبع در فقه شیعی باطل است. اما می‌نویسد: «اگر قیاس را استثنا کنیم، ما هم در به دست آوردن احکام به شیوه نظری، که هیچ‌یک [از این شیوه‌ها] قیاس نیست، از اهل اجتهاد خواهیم بود» (صدر، ۱۳۷۹: ۴۲). شهید صدر یادآوری می‌کند که در معنای جدید اجتهاد در فقه شیعی، خود اجتهاد نمی‌تواند مصدر حکم شرعی قرار گیرد، (با اینکه در معنای قیاس و استحسان در فقه سنی می‌تواند) بلکه به عملیات استنباط احکام از مصادر آن اطلاق می‌شود. با این‌طور مفهوم، عملیات اجتهاد بدل به فعالیت ضروری اصولیان شد (همان: ۴۳).

محقق حلی، به پیروی از سیدمرتضی، بابی تحت عنوان «فی المفتی و المستفتی» در کتاب معارج الأصول گشود (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۲۷۵). در این باب، که مفصل‌تر از بحث سیدمرتضی در الذریعه است، پس از بیان دلایل لزوم مراجعه مستفتی به مفتی و ارائه شواهد قرآنی و پاسخ به سخن منتقدین، بحثی پیرامون اعلمیت مطرح کرده است. بر اساس نظر محقق حلی، اگر در شهری یک نفر واجد صفات مفتی باشد، بر عوام است که به او مراجعه کنند. اگر بیش از یک نفر چنین صفتی را داشته باشند، در صورتی که در علم و عدالت با هم برابر باشند، تفاوتی در مراجعه به آنها نیست. اگر یکی در هر دو مورد علم و عدالت ارجح باشد، عمل به فتوای او واجب است و اگر یکی از دو نفر، اعلم و دیگری، أروع باشد، مراجعه به اعلم واجب است؛ چراکه فتوا از علم برمی‌خیزد، نه ورع (همان: ۲۸۰).

از محقق حلی به بعد، اصولیین بزرگ شیعی قائل به «جواز» تقلید از مجتهد اعلم بوده‌اند. از آن جمله می‌توان به علامه حلی اشاره کرد که با استناد به آیه نَفَر (توبه: ۱۲۲) «وجوب» تعلّم احکام را برای بعضی (واجب کفایی) و «جواز تقلید» را برای دیگران، نتیجه گرفته است: «الحق أنه يجوز للعامة أن يقلد المجتهد في فروع الشرع» (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۲۹۰). آنچه تا پیش از علامه حلی تحت عنوان مفتی و مستفتی در کتب اصولی مطرح می‌شد، از

به علامه حلی به بعد، عنوان «تقلید» گرفت. نکته مهم اینجا است که آنچه تا زمان علامه حلی به عنوان جواز رجوع یا جواز تقلید مطرح بود، در زمان شاگرد او، شهید اول به وجوب تبدیل شد: «وَجِبَ أَتْبَاعُ الْأَعْلَمِ الْأَوْعِ» (شهید اول، ۱۳۷۷: ۴۳). پذیرش این موضوع بعدها در کتب فقهی تحت عنوان اجماع یا سیره عقلا مطرح شد. از محقق حلی به بعد موضوع اجتهاد و تقلید تا جایی اهمیت یافت که به صورت فصلی تحت عنوان «فی الاجتهاد» (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۳۳۳) و بعدها تحت عنوان «فی الاجتهاد و التقلید» (صاحب معالم، ۱۳۷۶: ۳۲۵). در کتب اصولی مطرح شد. فصل اجتهاد و تقلید که تا قرن سیزدهم در کتب اصولی مطرح می شد، ملازم با تأسیس مرجعیت، به عنوان آغازین فصل از کتاب های فقهی گنجانده شد.

فتاوی ای مربوط به تقلید در رساله صاحب جواهر موسوم به نجاه العباد فی یوم المعاد نیامده است (صاحب جواهر، ۱۳۱۸ ق). با این حال، در ابتدای «مجمع الرسائل» و وجوب تقلید از مجتهد بیان شده است. رساله شیخ انصاری حاشیه ای است بر نجاه العباد صاحب جواهر. در اولین مسئله رساله فارسی شیخ انصاری موصوف به صراط النجاه، که حاشیه ای بر رساله صاحب جواهر است، می خوانیم: «عمل عامی ملتفت غیر محتاط بی تقلید، باطل است» (انصاری، ۱۳۷۳: ۳۰). در کتاب متأخر عروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷ ق)، که مبنای بسیاری از رساله های توضیح المسائل پس از خود تا زمان حال بوده است، بحث تقلید ابتدا و پیش از کتاب طهارت مطرح می شود. در مسئله پنجم آن می خوانیم: «عمل عامی، بدون تقلید و احتیاط باطل است» (یزدی، ۱۳۹۲ ج ۱: ۷).

هر چند در شکل گیری نهاد مرجعیت، بی گمان عوامل مادی و غیر معرفتی هم دخیل بوده اند، در بدو شکل گیری این نهاد، مهم ترین ایده، نظریه تقلید از اعلم بوده است. نظریه اعلمیت جایگاه ویژه ای به عالم ترین زمانه بخشید. برخلاف تصور رایج مبنی بر اهمیت جایگاه خاندان های پرنفوذ یا شبکه های قوی اقتصادی در شکل گیری نهاد مرجعیت، نه صاحب جواهر و نه شیخ انصاری هیچ یک از خاندان های صاحب نفوذ (همچون طباطبایی یا بهبهانی) نبودند و هیچ کدام پیوندهای مالی عمیقی با بازرگانان و اصناف نداشتند (آن چنان که فی المثل در مورد کاشف الغطا و حجت الاسلام شفتی وجود داشت). اهمیت صاحب جواهر به شاهکار فقهی اش و همچنین حلقه یگانه درسی اش بود که گفته می شود بالغ بر ۶۰ مجتهد در آن شرکت می کردند. اهمیت شیخ انصاری نیز به تأیید استادش -

صاحب جواهر - و تسلط بی نظیر علمی اش مرتبط می‌شود؛ هر چند همه گیر شدن تقلید از شیخ انصاری را نمی‌توان بی ارتباط به ورع و پارسایی او دانست.^۱ (Kazemi Moussavi, 1991: 109)؛ دولت آبادی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴).

پیوند نظریه «نیابت عامه» با «تقلید از اعلم» بستر مناسبی را برای ارتقاء جایگاه فقیه از مفتی به حاکم شرع فراهم کرد. نیابت عامه در برابر نیابت خاصه امام معصوم ۷ قرار می‌گیرد که مختص دوران کبری، پس از درگذشت چهار سفیر و نائب خاص امام زمان ۷ است. فقهای امامی با استفاده از برخی احادیث مانند: مقبوله عمر بن حنظله، توفیق شریف «و اما الحوادث الواقعة»، و مشهوره ابن خدیجه و دیگر روایات، برخی از اختیارات امام را به فقهای جامع الشرایط تسری داده‌اند. تسری اختیارات امام در مورد اجرای حدود و به اصطلاح امور حسبه، کم‌وبیش از زمان شیخ مفید مورد توافق فقها بوده است (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰). آنچه در کلمات شیخ مفید «تفویض» خوانده شد، در کلمات شهید اول به شکل بسیطی به نیابت بدل شد (شهید اول، ۱۴۱۴: ۴۷) و نهایتاً در گفتار کرکی و علمای پس از او نایب امام خوانده شد (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲). مورد کرکی نقطه مهمی در تاریخ تحول نظریه نیابت است و نگاهی به متن حکم شاه طهماسب برای او، بیان‌گر این تحول است (خوانساری، ۱۳۹۰ ج ۴: ۳۶۲-۳۶۳). پس از محقق کرکی و در زمان قاجار، با توجه به شکست اخباریان از اصولیان و برقراری روابط متقابل حسنه میان علما و فتحعلی‌شاه، نظریه نیابت بیش از پیش امکان بسط و توفیق عمل یافت. نظریه نیابت در دوره‌های متأخر به شکل گسترده‌ای مقبول واقع شده است و مراجع به‌عنوان نمایندگان امام غایب شناخته می‌شوند (کربلانی، ۱۳۸۲: ۹۲).

شرایط اجتماعی و تاریخی شکل‌گیری نهاد مرجعیت

هر چند برشمردن همه عوامل غیر معرفتی در شکل‌گیری نهاد مرجعیت ممکن نیست، اما مروری به تحولات نهاد روحانیت و تاریخ فقاها، مهم‌ترین این موارد را بر ما آشکار

۱. مشهور است که هنگامی که مردم پس از درگذشت صاحب‌جواهر، برای مرجعیت به شیخ انصاری رجوع کردند، او مردم را به هم‌درس سابق خود، سعیدالعلماء مازندرانی ارجاع داد و مرجعیت را تنها پس از سرباز زدن سعیدالعلماء پذیرفت (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴ ج ۳: ۳۸).

می‌کند. از جنبه تاریخی، شکست جریان اخباری‌گری، به‌عنوان مهم‌ترین جریان معارض اجتهاد، امکان فراگیری جغرافیایی جریان اصولی را فراهم کرد. تصاحب کرسی درس شیخ یوسف بحرانی در کربلا، به‌معنی تفوق جریان اصولی در کربلا بود و پس از آن، کل ایران و عراق بود (معلم حبیب‌آبادی، ۱۳۶۴ ج ۱: ۲۲۴). جدال اخباریان و اصولیان در طی قرون ۱۱ و ۱۲ و نهایتاً برتری نظری و عملی اصولیان، شرایط را برای مجتهد - مرجع فراهم‌تر کرد. این جدال پُردامنه تبعات گفتمانی و غیرگفتمانی زیادی برای تثبیت نفوذ اجتماعی مجتهدان داشت. به اجمال اشاره می‌کنیم که طبق نظر اخباریان، حصر مردم به مجتهد و مقلد بی‌معنا است و مردم یا معصوم هستند و یا غیرمعصوم و غیرمعصومین، باید به معصومین رجوع کنند. به علاوه، اخباریان عمل به ظن اجتهادی را نیز تخطئه می‌کردند و فقط عمل به علمی که از مراجعه به اخبار اهل‌بیت می‌شود را تأیید می‌کردند (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸). اخباریان در مواردی که نصی در اختیار نداشتند، اصل را بر احتیاط می‌گذارند؛ در حالی که اصولیان معتقد به اصل برائت و اباحه هستند (همان: ۱۲۹). نتیجه‌ای که به‌طور مشخص از دیدگاه اخباریان حاصل می‌شود، سرگردانی مردم در عصر غیبت است. در شرایطی که نه امکان اجتهاد برای فهم نظر شارع در یک حکم مشخص وجود داشته باشد و نه دسترسی مستقیم و غیرمستقیم به معصوم ممکن باشد، دیدگاه اخباری جمودی پدید می‌آورد که دین را به سرستگی و عزلت می‌کشد. در بعد اجتماعی هم عقاید اخباریان - هم‌چنان که در مورد خمس به آن خواهیم پرداخت - مانع هرگونه گسترش نفوذ علما برای عمل به مصالح مسلمین بود.

تحول فتاوی‌ای خمس

خمس از زمان ائمه : توسط نمایندگان ایشان از شیعیان جمع‌آوری می‌شد. وجوهات، بازوی محکم اقتصادی شبکه و کالت در دوران خفقان عباسی بود و مراقبت بر جمع‌آوری آن توسط ائمه، به‌ویژه از امام صادق ۷ به بعد آن‌گونه که از اخبار دریافت می‌شود، مؤید اهمیت وجه اقتصادی برای زنده نگاه‌داشتن مذهب بوده است (حسین، ۱۳۸۶: ۶۴ و ۸۵). اخبار پراکنده‌ای از وجود شکلی از نمایندگی پس از غیبت کبری وجود دارد که با نمایندگی متأخر در قرن‌های ۱۳ و ۱۴ هجری قابل قیاس نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۶ و ۱۰۷: ۷۰).

پس از غیبت کبری - هر چند بیشتر علمای امامیه همچنان معتقد به وجوب پرداخت خمس بودند - در چگونگی پرداخت آن اختلاف نظر وجود داشت. شیخ مفید، در مقنعه به این اختلافات اشاره کرده است. ابهام، مربوط به نیمی از خمس؛ موسوم به سهم امام بوده است. علمای قرون چهار و پنج هجری بر این عقیده بودند که باید خمس را به هر طریقی به امام رساند، از ذخیره یا دفن آن گرفته تا سپردن آن به فردی عادل تا اینکه نهایتاً به دست امام برسد (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۸۵-۲۸۶).

محقق حلی در شرایع، پنج نظریه را برای پرداخت و مصرف خمس در دوران غیبت ذکر کرده است: (۱) اباحه؛ (۲) وصیت برای نگهداری تا زمان ظهور؛ (۳) دفن؛ (۴) پرداخت نیمی از خمس به سادات و نگهداری نیمی دیگر به واسطه وصیت یا دفن و (۵) پرداخت تمامی آن به سادات. او از بین این نظریه‌ها، گزینه آخر را به عنوان «اشبه» برگزید. با این حال، متولی صرف سهم امام برای سادات را کسی دانست که بر پایه حق نیابت حکم در دست اوست (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۶۷) پس از او، علامه حلی در تذکره الفقها (مسئله ۳۳۴) به اقوال مختلف اختلافی درباره خمس در زمان غیبت اشاره کرد و ظاهراً قول مفید را، مبنی بر وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت و جواز صرف نیمه سهم امام درباره سادات، برگزید. علامه در پایان اضافه کرده: «اگر جواز پرداخت سهم امام به باقی اصناف (سادات) را بپذیریم، متولی آن فقط فقیه جامع شرایط فتوا است» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۴۴۵).

شیخ بهایی (م ۱۰۳۱) از سوی دیگر، فتوا به پرداخت سهم امام به مجتهد داد (شیخ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۶۸). از جمله اصولیانی که در مورد پرداخت خمس محتاطانه فتوا داده‌اند، می‌توان به شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) اشاره کرد. او نیز همچون سایر اصولیان، ادله اباحه خمس را دارای اشکال می‌دانست (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۲۸). اما ضرورتی در پرداخت سهم امام به مجتهد نمی‌دید. او معتقد بود: مقلد می‌تواند سهم امام را صرف مواردی کند که علم به رضایت امام از آن‌ها دارد؛ هر چند پرداخت آن به مجتهد هم برای صرف در این راه مجاز است (همان: ۳۳۷).

عمده درآمد اقتصادی روحانیت و حوزه‌های علمیه در دوره صفویه، از مقرری دولتی یا اوقاف تأمین می‌شد. آن‌طور که از گزارش ملامحمدباقر مجلسی فهمیده می‌شود، خمس دهندگان به نسبت فقرای سادات بسیار کم بودند، به همین سبب، او اباحه و

نگهداری خمس را به شدت رد می‌کند (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۶۸؛ بحرانی، ۱۳۶۳ ج ۱۲: ۴۶۸). از آنجایی که مهم‌ترین متعلق خمس برای عامه مردم، ارباح مکاسب است و هر فردی را با هر سطح درآمدی شامل می‌شود، تنها توضیحی که برای کم‌بودن خمس‌دهندگان می‌توان ذکر کرد، عدم تثبیت فتاوی‌ای مربوط به خمس است. در آن زمان، عقیده به اباحه خمس، تحت تأثیر دیدگاه اخباریان فراگیر بوده است (بحرانی، ۱۳۶۳ ج ۱۲: ۴۶۹). همچنین، نهاد متمرکز دینی برای دریافت این وجوهات شکل نگرفته بود و کسانی هم که به فتوای وجوب خمس عمل می‌کردند، به شکل پراکنده این وجوه را به مصرف می‌رساندند.

پس از دوره کوتاه افغان‌ها، در زمان نادرشاه افشار، با شدت‌گیری سیاست سنی‌گری نادر، درآمدهای معین روحانیون در دوره صفوی قطع شد و بسیاری [از] اوقاف نیز از دست آن‌ها خارج شد (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵). پس از تثبیت حکومت قاجار، آغامحمدخان، بار دیگر تشیع را مذهب رسمی ایران کرد. پس از او، برادرزاده‌اش فتحعلی‌شاه روابط حسنه‌ای را با علما برقرار کرد و عتبات و حرم‌های ائمه را مورد توجه و بازسازی قرار داد. او همچنین، علما را مورد پشتیبانی مالی قرار داد و مقرری ثابتی برای سادات و علمای عالی تعیین کرد (حائری، ۱۳۹۴: ۳۵۷). در این زمان، میرزای قمی (م ۱۲۳۱) سرآمد مجتهدان ایران بود. او معتقد به احتیاط در پرداخت سهم سادات و وجوب در پرداخت سهم امام به مجتهد بود (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۱۸۴).

شیخ جعفر کاشف‌الغطا (م ۱۲۲۸) با قبول و توسعه نظر علامه حلی، متولی دریافت سهم امام را مجتهد و در نبود او «عدول مؤمنین» ذکر کرده و احتیاط را در پرداخت آن به مجتهد «افضل» دانسته است. با این وجود او مجتهد را فقط متولی اخذ و پرداخت سهم امام به سادات می‌دانست (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ ج ۴: ۲۱۱). نظریه علامه حلی با توفیقاتی که اصولیان در مکتب وحید بهبهانی در عراق و ایران پیدا کردند، بسط یافت (نجفی، ۱۳۶۲ ج ۱۶: ۱۷۷) و تا امروز مورد قبول اکثر علمای اصولی قرار گرفته است.

در میان علمای قرن چهاردهم، سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی (م ۱۳۳۷) تحویل سهم امام به مجتهد جامع‌الشرایط را واجب دانسته. او هرچند احتیاط را در مصرف سهم امام برای سادات دانسته، اما اختیار مصرف آن را به نایب امام؛ یعنی مجتهد جامع‌الشرایط سپرده است (یزدی، ۱۳۹۲ ج ۲: ۲۶۸-۲۶۹). آنچه توسط کاشف‌الغطاء تحت عنوان «افضلیت» به مجتهد

جامع‌الشرایط الصاق شد، سرانجام در فتوای سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵) و علمای پس از او، به وجوب پرداخت خمس به «مرجع تقلید» مبدل شد (اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۱۵). هرچند تا پیش از شکل‌گیری نهاد مرجعیت هم وجوهاتی برای علمای بزرگ در ایران و عراق ارسال می‌شد (تنکابنی، بی تا: ۱۴۲) اما تحول فتاوی‌ای مربوط به خمس از «اباحه» و «دفن» و «امانت»، به «وجوب» پرداخت به مجتهد، مجتهد اعلم و سپس مرجع تقلید، بسط یدی را برای علمای اعلام فراهم کرد. از اواخر دوران محمدشاه و با درگذشت شفقتی، علمای اعلام در عتبات عالیات تمرکز یافتند و به همین سبب، وکلای آن‌ها در شهرهای دیگر اقدام به اخذ وجوه از مقلدین می‌کردند (همان: ۱۰) این وجوه، یا به اذن مرجع در همان مکان هزینه می‌شد و یا به سوی مرجع تقلید حواله می‌شد.

شرایط ساختاری و سیاسی ظهور نهاد مرجعیت

پس درگذشت وحید بهبهانی (م ۱۲۰۸)، شاگردان او همانند ملامهدی نراقی (م ۱۲۰۹)، سیدمحمد مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲)، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸)، سیدعلی طباطبایی (م ۱۲۳۱) و میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱) که همگی از مجتهدان به نام در عراق و ایران بودند، جریان اصولی را تحکیم بخشیدند. در این میان کاشف‌الغطاء و میرزای قمی توسط فتحعلی‌شاه و دیگران به عنوان «نائب‌الامام»، «مرجع‌الاسلام» و «مقتدی‌الانام» خوانده شدند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۴: ۲۷۰ و ۲۷۳؛ Kazemi Moussavi, 1994: 287 در دوره ناصرالدین‌شاه، لفظ مرجع تقلید به طور کامل متداول شده بود و برای میرزای شیرازی به کار می‌رفت (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۰؛ مستوفی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۷۱).

مهم‌ترین شاگرد بلافصل وحید بهبهانی، سیدمحمد مهدی طباطبائی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) بود که پس از او، زعامت جامعه شیعی عراق را به عهده گرفت. مشهور است که وحید در اواخر عمر، مسائل فقهی را به بحرالعلوم ارجاع می‌داد. بحرالعلوم در میان شاگردان وحید، شخصیت یکتایی داشت که هم در علوم نقلی و هم عقلی صاحب‌نظر بود (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۰۴). اکثر علمای زمان، از بحرالعلوم اجازه داشتند؛ افرادی همچون شیخ جعفر کاشف‌الغطاء و میرزا احمد نراقی و سیدمحمد کربلائی (مجاهد) و حتی امثال میرزامحمد اخباری (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۰۴-۲۰۵). بحرالعلوم، ظاهراً برای اولین بار، مقام افتاء را به

شیخ جعفر کاشف الغطاء، امامت مسجد جامع را به شیخ حسین نجف و قضاوت را به شیخ شریف محی‌الدین تفویض کرد. بدین ترتیب، وی با وجود تکیه‌زدن بر جایگاه رهبری دینی جامعه شیعه - به ویژه عراق - وظایف روحانیت را میان شاگردان تراز اول خود تفکیک کرد (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱). با اینکه وحید بهبهانی نسبت به معرفی بحرالعلوم به‌عنوان زعیم پس از خود اقدام کرده بود، ظاهراً بحرالعلوم کسی را پس از خود تعیین نکرده است. بنا به قولی، بحرالعلوم تمایل داشته؛ نماز میت را شیخ حسین نجف بر جنازه او بخواند (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۳). با این حال، این مهم را سیدمهدی شهرستانی حائری پس از درگذشت بحرالعلوم به جای آورد (آل محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۳: ۴۲۱). نهایتاً، رهبری عام پس از او به کاشف الغطاء رسید (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۱).

شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء که در دستگاه بحرالعلوم مقام افتاء داشت، پس از او، رهبری تامه جامعه شیعیان عراق و ایران را به عهده گرفت (همان: ۲۰۰). در زمان او، میرزا محمد اخباری، آخرین مدافع پرکار اخباریان، پس از جدال‌های قلمی و اقدامات عملی علما از عراق گریخت. در این زمان، میرزامحمد از ترس شیخ جعفر، به فتحعلی شاه پناه برد. شیخ جعفر، ابتدا رساله‌ای در رد میرزامحمد برای فتحعلی شاه فرستاد و پس از آن شخصاً به ایران آمد. پس از درگذشت شیخ جعفر، به حکم فرزندش شیخ موسی و تأیید علمایی مانند سیدمحمد مجاهد (م ۱۲۴۲) و سیدعبدالله شبر (م ۱۲۴۲)، میرزامحمد اخباری، آخرین مدافع پرکار اخباریان، از میان برداشته شد.

در زمان شیخ جعفر، جنگ‌های ایران و روس در جریان بود و نیاز دستگاه حکومت به فتوای مجتهدان، رابطه گرمی را میان آن دو برقرار کرده بود. فتوای جهادیه شیخ جعفر که در احکام الجهاد میرزا بزرگ قائم‌مقام گردآوری شد، مؤید این رابطه است. پس از شیخ علی کرکی که از جانب طهماسب، نائب‌الامام خوانده شده بود (خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۳۶۱). این بار، شیخ جعفر به نیابت از امام ۷ به فتحعلی شاه اذن جهاد داد و خود در تهییج مردم برای شرکت در جهاد کوشید (رجبی، ۱۳۹۰: ۴۶).

روند بزرگداشت متقابلی که در زمان فتحعلی شاه میان مجتهدان و شاه وجود داشت، در زمان محمدشاه، با گرایش‌های صوفی‌گری کاهش یافت. در تمام دوران صدارت آقاسی، رابطه شاه و مجتهدان متزلزل بود. اوج این اختلافات با لشکرکشی دوم محمدشاه به اصفهان

و آرزوی مرگ حجت‌الاسلام شفتی (م ۱۲۶۰) نمایان می‌شود (الگار، ۱۳۶۹: ۱۸۴). شفتی، واپسین مجتهد مقتدر و صاحب‌نام در ایران عصر محمدشاه بود. توجه علما در این زمان - به دلیل سیاست مذهبی شاه - به عتبات بود و درگذشت باقیمانده شاگردان و حید بهبهانی در ایران، اهمیت حوزه‌های نجف و کربلا را بیش از پیش افزایش داد. در همین زمان، محمدشاه، صاحب جواهر را متهم کرده بود که در نجف کارخانه مجتهدسازی به راه انداخته است (آل‌محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۲: ۱۲۹).

پس از شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، به دلیل کثرت مجتهدان و شاگردان جوان یا با واسطه و حید بهبهانی، رهبری دینی یکپارچه‌ای در ایران و عراق وجود نداشت. نسل بعدی مجتهدان بلندآوازه اصولی در شهرهای مختلفی پراکنده بودند و در ادوار مختلفی ریاست مذهب را به صورت تام یا محلی بر عهده داشتند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: سیدمحمد طباطبایی معروف به مجاهد (م ۱۲۴۱)، ملااحمد نراقی (م ۱۲۴۵) در کاشان، شیخ موسی (م ۱۲۴۳)، شیخ علی (م ۱۲۵۳) و شیخ حسن (م ۱۲۶۲) کاشف‌الغطاء در نجف، حجت‌الاسلام شفتی (م ۱۲۶۰) در اصفهان، سیدمهدی طباطبایی (م ۱۲۶۰) و سیدابراهیم موسوی قزوینی (م ۱۲۶۴) در کربلا. پس از شیخ جعفر، ریاست مذهبی در عراق به‌طور عمده متوجه فرزند ارشد او شیخ موسی بوده است؛ به‌طوری که گفته می‌شود برخی او را در دقت بر پدرش نیز ترجیح داده‌اند. باین حال، امامت مذهبی بر اساس مناطق، متکثر بود و به‌عنوان مثال، سیدعبدالله شبر پیشوای شیعیان کاظمین بود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۸: ۱۸۵)؛ هرچند پس از شیخ موسی، شیخ علی (همان: ۲۴۰) و پس از او نیز شیخ حسن جانشین برادر می‌شود. از شیخ موسی به بعد، ریاست مذهبی در مرکز دینی نجف تا اندازه‌ای متکثر شده بود و در زمان شیخ حسن، امر ریاست میان او و صاحب جواهر تقسیم شده بود (همان: ۲۸۴ و ۲۹۲) با درگذشت شیخ حسن کاشف‌الغطاء، ریاست دینی نجف در محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) تثبیت شد. پس از وفات سیدابراهیم قزوینی (صاحب ضوابط)، این ریاست به‌طور بلامنازع به کربلا و سایر نقاط ایران و عراق نیز تسری یافت. شبکه علما و نمایندگان محلی در زمان صاحب جواهر و پس از او توسعه یافت (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۰۸) و حاشیه مراجع دیگر بر رساله توضیح المسائل او (موسوم به نجات العباد) تا حدود ۷۰ سال مبنای عمل مکلفین بود. سرانجام علی‌رغم اینکه فرزندان صاحب جواهر، خود مجتهدان برجسته‌ای بودند، در

واپسین روزهای عمرش، شیخ مرتضی انصاری را به‌عنوان جانشین اعلم پس از خود معرفی کرد (آل‌محبوبه، ۱۴۰۶، ج ۲، ۱۳۴). تثبیت زعامت و مرجعیت تام در سال‌های آخر در صاحب جواهر، و قوت علمی، رونق کلاس‌های درس و ورع مثال‌زدنی شیخ انصاری مقام زعامت و مرجعیت را پس از صاحب جواهر در او تثبیت کرد. بین سال‌های ۱۲۶۶ تا ۱۲۸۱ مرجع تقلید تام ایران و عراق و بسیاری [از] نقاط دیگر، شیخ انصاری بود (حرزالدین، ۱۴۰۵، ج ۲، ۴۰۲). شیخ انصاری، بسیار محتاط بود و مشهور است که اجازه‌ای برای کسی صادر نکرد. او به رغم ترجیح ظاهری میرزای شیرازی، کسی را برای زعامت پس از خود تعیین نکرد (جناتی، ۱۳۷۴: ۳۱۵).

نتیجه‌گیری

علمای دین، از عصر ظهور اسلام و حضور معصومین : نقش واسطه را در انتقال آموزه‌های دینی و افتا به عهده داشته‌اند. این مقام در عصر غیبت اهمیت یافت و نقش اساسی علما را از محدث-متکلم، به فقیه تغییر داد. دوگانه مفتی-مستفتی و بعدها مجتهد - مقلد از همان ابتدای عصر غیبت به کتب اصولی و سپس فقهی راه یافت. اجتهاد - که در میان اهل سنت حتی در زمان پیامبر مجاز شمرده می‌شد - در میان شیعیان با تحولی معنایی از عصر محقق حلی به رسمیت شناخته شد و در مکتب حله تثبیت شد. تحولات سیاسی ایران و قدرت‌یابی حکومت شیعی صفویه، منجر به تحولی اساسی در فقه سیاسی شد که شخصیت مرکزی آن محقق ثانی است. از صفویه به بعد، تجربه اقتدار مرکزی دینی به وجود آمد؛ تجربه‌ای که بیش از آن که خاستگاهی دینی داشته باشد، از منبع قدرت سرچشمه می‌گرفت. هجوم افغانان و متعاقب آن حکومت ضدشیعی نادرشاه سبب تضعیف جایگاه و قدرت سیاسی و اجتماعی علما شد. قدرت علما که در زمان صفویه بیشتر منبعت از دولت مرکزی بود، در زمان نادرشاه بیش از پیش تضعیف شد. این قدرت، بار دیگر و در زمان قاجار، اما این بار از خاستگاهی دینی سربرآورد و منجر به تحولات مهمی در تاریخ معاصر ایران و تشیع شد.

در این مقاله، شرایط تأسیس نهاد مرجعیت تقلید با تمرکز بر سه عامل اصلی مورد بررسی قرار گرفت. از منظر معرفتی، شکل‌گیری و توسعه نظریه اجتهاد و تقلید از اعلم،

به‌عنوان مهم‌ترین ماده نظری شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید، مورد بررسی قرار گرفت. رشد و توسعه نظریه اجتهاد و تقلید هم‌زمان با شکست اخباریان در عتبات و قدرت‌گیری مجتهدان در اوایل دوره قاجار، تحولی را در نهاد دین به وجود آورد. مجتهدانی که حدود یک قرن پس از سقوط صفویه، جایگاه مرکزی خود را در نهاد سیاسی از دست داده بودند، بار دیگر و این‌بار با منابع مشروعیتی جدید و درون‌زا به عرصه عمومی بازگشتند. به‌لحاظ اقتصادی، تحول فتوای پرداخت خمس به مجتهد اعلم (و سپس مرجع تقلید)، گشایشی را برای تأسیس یک نهاد متمرکز فراهم کرد. بدون یک درآمد منظم، امکانی برای رشد و توسعه هیچ نهاد اجتماعی وجود ندارد. تحول فتوای خمس به سوی استفاده بهینه از مالیات‌های شرعی، امکان برآمدن نهاد متمرکز مرجعیت تقلید را تسهیل کرد. علاوه بر دو عامل معرفتی و اقتصادی پیش‌گفته، مرکزیت یافتن عتبات عالیات عراق هم‌زمان با تضعیف حوزه‌های علمیه ایران، تجمیع اقتدار دینی و علمی (زعامت) در علمایی مانند: کاشف‌الغطا، صاحب‌جواهر و شیخ انصاری باعث شکل‌گیری نهاد متمرکز مرجعیت تقلید در اواسط دوران قاجار شد. از شیخ مرتضی انصاری به بعد، که هم‌زمان رئیس طائفه و اعلم علما بود، نهادی به نام مرجعیت تقلید شکل گرفت که کارکردهای تعریف‌شده و اقتدار دینی قابل توجهی داشت و می‌توانست در برخی موارد، قدرت حاکمه را به چالش بکشد. نمونه این قدرت تأثیرگذاری را در فتوای معروف تنباکو میرزای شیرازی، جانشین شیخ انصاری می‌توان مشاهده کرد.

کتابنامه

- * قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۱. آل محبویه، جعفر (۱۴۰۶ ق)، ماضی النجف و حاضرها، جلد ۱-۳، بیروت: دارالاضواء.
 ۲. اصفهانی، سیدابوالحسن (۱۴۲۲ ق)، وسیلة النجاة، با تعلیقات روح الله خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ۴.
 ۳. الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: توس.
 ۴. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین (۱۳۷۳)، صراط النجاة، تحقیق: محمدحسین فلاحزاده، قم: کنگره جهانی بزرگداشت دوستان سالگرد تولد شیخ انصاری.
 ۵. _____ (۱۴۱۵ ق)، کتاب الخمس، قم: مؤسسه الهادی.
 ۶. بحر العلوم، محمدصادق و حسین بحر العلوم (۱۳۶۳)، مقدمه محققین بر: رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالیة، تهران: مکتبه الصادق.
 ۷. تنکابنی، محمد (بی تا)، قصص العلماء، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی.
 ۸. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳)، الذریعة إلى تصانیف الشریعة، بیروت: دارالاضواء.
 ۹. جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۲)، ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران: کیهان.
 ۱۰. _____ (۱۳۷۴)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران: کیهان.
 ۱۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، «تاریخ اجتهاد و تقلید از سیدمرتضی تا شهید ثانی و تأثیر آن در اندیشه سیاسی شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۷.
 ۱۲. حرزالدین، محمد (۱۴۰۵)، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الأدباء، ۳ جلد، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی ۴.
 ۱۳. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰-۱۳۹۲)، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: امیرکبیر.
 ۱۴. _____ (۱۳۶۷-۱۳۹۴)، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.

۱۵. حسین، جاسم (۱۳۶۷ - ۱۳۸۶)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه: سیدمحمدتقی آیت‌اللهی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ۸ جلد، تهران: مطبعه حیدریه.
۱۷. دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱)، حیات یحیی، ۴ جلد، تهران: عطار.
۱۸. رجبی، محمدحسن (۱۳۹۰)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، ج ۱، تهران: نشر نی.
۱۹. شهابی، محمود (۱۳۷۵)، ادوار فقه، جلد اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی العاملی (۱۳۷۷)، ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البت ۷ لإحياء التراث.
۲۱. _____ (۱۴۱۴)، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه، ج ۲، قم: دفتر نظر اسلامی.
۲۲. شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد عاملی (۱۴۲۹)، جامع عباسی: رساله عملیه حضرت شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی با حواشی هشت فقیه عالی مقام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰)، المقنعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. صاحب معالم، حسن بنزین‌الدین (۱۳۷۶)، معالم الاصول، با حواشی سلطان‌العلماء، قم: قدس.
۲۵. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۹)، المعالم الجدیدة للأصول: غایة الفکر، قم: کنگره شهید صدر.
۲۶. عزیززی، حسین (۱۳۸۴)، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم: بوستان کتاب قم.
۲۷. بن‌یوسف، حسن (علامه حلی) (۱۴۲۱)، تهذیب الوصول إلی علم الأصول، تحقیق: سیدمحمدحسین الرضوی الکشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی ۷.
۲۸. _____ (۱۴۱۴)، تذکرة الفقهاء، جلد ۵، قم: مؤسسه آل‌البت ۷ لإحياء التراث.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲)، راه روشن، ترجمه: کتاب المهجّة البيضاء فی تهذیب الإحياء، ج ۱، ترجمه: سیدمحمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۱۳)، جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، تصحیح: مرتضی رضوی، ج ۱، تهران: کیهان.

۳۱. کاشف الغطاء، جعفر (۱۴۲۲)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، تحقیق: عباس تبریزیان و دیگران، قم: بوستان کتاب.
۳۲. کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۱۸)، العباة العنبریه فی الطبقات الجعفریه، بیروت: بیسان للنشر و التوزیع.
۳۳. کاظمی موسوی، سیداحمد (۱۳۶۹)، «دوره‌های تاریخی تدوین و تحول فقه شیعه»، تحقیقات اسلامی، سال پنجم، ش ۱ و ۲.
۳۴. اصفهانی، شیخ حسن (۱۳۸۲)، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش: رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲)، اصول کافی، ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، ج ۱، تهران: اسوه.
۳۶. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۲-۱۳۷۵)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. _____ (۱۴۲۳)، زاد المعاد - مفتاح الجنان، بیروت: اعلمی.
۳۹. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق: عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: اسماعیلیان.
۴۰. _____ (۱۴۲۳)، معارج الأصول، تصحیح: محمدحسین رضوی کشمیری، لندن: مؤسسه الامام علی ۷.
۴۱. محقق کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹)، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق: محمد حسون، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۴۲. مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، ریحانة الأدب، ج ۱-۱، تهران: خیام.
۴۳. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتاب‌شناسی، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۴. _____ (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶-۱۳۸۶)، خدمات متقابل ایران و اسلام، تهران: صدرا.

۴۶. میرخلیلی، سیداحمد (۱۳۸۲ - ۱۳۸۸)، فقه و قیاس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۷. مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۷)، ایران در زمان نادرشاه، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

۴۸. نجاشی، أحمد بن علی (۱۴۳۱)، رجال النجاشی، بیروت: شرکه الأعلمی للمطبوعات.

۴۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح الشرایع الإسلام، تحقیق: ابراهیم سلطانی نسب، ۴۳ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۰. _____ (۱۴۱۵)، مجمع الرسائل (محتی صاحب جواهر)، با حواشی: شیخ انصاری، سیدمحمد کاظم طباطبایی و دیگران، مشهد: موسسه صاحب الزمان ۸.

۵۱. _____ (۱۳۱۸ق)، نجات العباد (المحتی)، با حواشی: سیدمحمد کاظم طباطبایی یزدی و سیداسماعیل صدر موسوی، بی جا.

۵۲. یزدی، سیدمحمد کاظم (۱۳۹۲)، غایة الغصوی فی ترجمة عروة الوثقی، ترجمه: شیخ عباس قمی، تهران: دینا.

53. Amanat, Abbas (1988), "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in Amir Arjomand, Said, *Authority and political Culture in Shi'ism*, State University of New York Press.

54. Kazemi Moussavi, Ahmad (1991), *The Struggle for Authority in the Nineteenth Century Shi'ite Community: The Emergence of the Institution of Marja'i Taqlid*, PhD thesis, Institution of Islamic studies, McGill University.

55. _____ (1994), *The Institutionalization of Marja'i Taqlid in the Nineteenth Century Shiite Community*, *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 3-4 July-October.

نقش تبلیغ سنتی در تحکیم سبک زندگی اسلامی

شمس‌الله مریجی*

چکیده

انسان هنگامی قادر است نیازهای حیاتی خود را تامین کند که زندگی گروهی را برگزیده و در جامعه انسانی با اتخاذ سبک ویژه‌ای از زندگی، به حیات اجتماعی خود ادامه دهد؛ البته جامعه نیز، زمانی می‌تواند بنای اجتماعی‌اش را تحکیم بخشد که ابتدا سبک زندگی خود را بر مبنای فرهنگ متناسب، نهادینه نماید. از این رو، دغدغه اصلی عالمان و حاکمان جوامع، شناساندن فرهنگ و تثبیت آن در اجتماع انسانی است. برای این منظور نیز غالباً دو شیوه جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری را برای آموزش و نهادینه کردن فرهنگ خود انتخاب کرده‌اند و چون فرهنگ‌پذیری در تحقق این هدف موثرتر است، حاکم جامعه اسلامی عامل و یا عوامل موثر در فرهنگ‌پذیری را مهم‌تر دانسته و بر آن تاکید بیشتری دارد. نوشتار پیش‌رو، نشان می‌دهد که با توجه به کم‌رنگ شدن نقش خانواده در جامعه در حال گذار - که نقش بی‌بدیل خانواده در برابر عوامل اجتماعی موثر در جامعه‌پذیری تحت‌الشعاع قرار گرفته است - مبلغ دینی می‌تواند با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام و تبیین و ترویج آن‌ها، گام موثری در فرهنگ‌پذیری مسلمانان برداشته و در حقیقت، مبنای سبک زندگی اسلامی را تحکیم و تقویت بخشد. بنابراین، نه تنها نباید از تبلیغ سنتی غافل شد و فقط به روش‌های جدید و رسانه‌های مدرن تکیه کرد، بلکه باید به این شیوه تبلیغی اهتمام ورزیده و برای تقویت و نهادینه کردن آن تلاش کرد.

کلیدواژه‌ها

تبلیغ سنتی، مبلغ، جامعه‌پذیری، فرهنگ‌پذیری، خانواده، رسانه.

مقدمه

بدون شک ارتباط، نه تنها یکی از عناصر مهم و اساسی زندگی اجتماعی است بلکه سنگ بنای جامعه انسانی و زندگی گروهی است چه این که در نظام‌های اجتماعی کوچک و بزرگ مانند خانواده، اجتماعات روستایی، شهری، کشوری و بین‌المللی، ارتباط در انتقال دانش‌ها و مهارت‌ها، نگرش‌ها و باورها و ارزش‌ها نقش کلیدی دارد. به‌طور اساسی، ارتباط یکی از ابزارهای اصلی تغییرات اجتماعی و سیاسی است (امیر تیموری، ۱۳۷۷: ۱۰). به همین سبب، کانون گفت‌وگوی اندیشمندان علوم اجتماعی و ارتباطات قرار گرفته و با توجه به این که عصر ارتباطات است، کماکان شاهد چنین گفت‌وگوهایی هستیم. ارتباط، که عبارت است از: «فرایند انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آن که دربرگیرنده پیام مشابهت معنی با معنی مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود» (حسین‌نژاد، ۱۳۸۰: ۵۷) انواعی دارد. اغلب تصور می‌شود که ارتباطات فقط بین دو نفر و بیشتر از دو نفر شکل می‌گیرد، اما واقعیت امر چنین نیست، ارتباطات مختلف و با افراد و گروه‌های مختلف شکل می‌گیرد، گاهی ما با خود ارتباط برقرار می‌کنیم، زمانی با انسانی دیگر و گاه با تعداد کثیری از افراد (فرهنگی، ۱۳۷۳: ۱۱). اصولاً فرایندهای ارتباط را می‌توان بر حسب معیارهای مختلف به انواع تقسیم نمود. مثلاً ارتباط از لحاظ رسانه‌های مورد استفاده می‌تواند به دو صورت کلامی و غیر کلامی باشد. ارتباط کلامی، نوعی ارتباط است که در آن پیام‌ها در قالب رمزهای کلامی چه به صورت شفاهی و چه به شکل نوشتاری منتقل می‌شود. در ارتباط غیر کلامی، رمزهای غیر کلامی نظیر طراحی، نقاشی، عکس، فیلم و... مورد استفاده قرار می‌گیرد. ارتباط بر حسب تعداد افراد درگیر نیز انواعی دارد مثل: ارتباط درون‌فردی یا درون‌شخصی که فرد با خود در ارتباط است؛ ارتباط میان‌فردی یا ارتباط چهره‌به‌چهره و ارتباط جمعی که در آن افراد زیادی که به‌آسانی قابل شمارش نیستند، مشارکت دارند مثل سخنرانی در مجالس (امیر تیموری، ۱۳۷۷: ۱۳).

بی‌تردید، از عوامل مهم و تأثیرگذار در پیچیدگی زندگی گروهی عصر حاضر، تنوع در ارتباطات و وجود ابزار و وسایل پیچیده ارتباط جمعی از یک سو و شیوه‌های متنوع برقراری ارتباط از سوی دیگر می‌باشد و این حقیقت، موجب گردید تا برخی از مبلغان دینی در تأثیر تبلیغ به روش سنتی تردید کرده و گمان کنند که با وجود پیچیدگی‌های

پدید آمده در عصر ارتباطات، تبلیغ سنتی جایگاه خود را از دست داده و باید در آن تغییراتی داد. به همین دلیل در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی، عده‌ای از روحانیون و سخنرانان مذهبی، برخلاف شیوه گذشته، به جای نشستن بر منبر - که در میان عرف مسلمانان، معروف به منبر پیامبر است - در جایگاه سخنرانی قرار گرفته و همانند سخنرانی‌های رسمی در مجامع علمی و سیاسی، به وعظ می‌پرداختند تا جایی که امام خمینی 4 با پیامی حکیمانه روحانیون را ملزم به سخنرانی به همان روش سنتی نموده و تأکید داشتند تا وعظ همچون گذشته، بر منبر وعظ نشسته و حتی از روضه پایان وعظ نیز غافل نباشند و رهبر معظم انقلاب نیز در جمع روحانیون مبلغ بر روضه تأکید داشتند.

مبلغ باید بداند که تبلیغ و تبیین ارزش‌ها، منحصر در سخنرانی و موعظه شفاهی نیست بلکه مبلغ می‌تواند از طریق رسانه‌های نوشتاری، صوتی و تصویری به تبیین ارزش‌ها بپردازد و این امر نه تنها ناممکن نیست بلکه با اشاره «قیدوا العلم بالکتاب»، معصومین : علما، مبلغان و تبیین‌کنندگان ارزش‌های دینی از دیرباز به انتقال ارزش‌ها پرداخته و هرگاه امکان بهره‌گیری از رسانه‌های صوتی و تصویری مهیا بود از آن نیز استفاده می‌کردند. اما در عین حال، نباید تردید داشت که حضور در میان مخاطبان و ارتباط چهره‌به‌چهره با آنان، با وجود رسانه‌های غول‌آسا، کارایی خود را از دست نداده و به اعتقاد علمای ارتباط‌شناسی، کامل‌ترین نوع ارتباط است و تبلیغ سنتی با توجه به ویژگی‌های یاد شده‌اش، نه تنها جایگاه خود را از دست نداده بلکه رسانه‌های موجود به‌رغم گستردگی و فزونی مخاطبان آنها، توان مقابله با آن را ندارند؛ چرا که تأثیر آن‌ها سطحی و زودگذر است؛ در حالی که تأثیر سخنرانی‌ها و حضور در میان مردم بسیار عمیق‌تر و ماندگارتر است. حضور دین و آموزه‌های فراوان دینی در میان مجامع انسانی با همه کارشکنی‌های انجام شده، خود شاهد روشنی بر این ادعا است.

نکته شایان ذکر این است که نوشتار پیش‌رو، درصدد بحث درباره اصل سبک زندگی نیست تا لازم باشد از آن تعریفی ارائه کرده و اصول و مولفه‌هایش را بر شمارد بلکه درصدد مباحثی پیشینی است و آن این که سبک زندگی - هر نوع که باشد - برای ترویج اصول و مولفه‌هایش نیاز به شیوه‌های موثر و عوامل و کارگرانی دارد که بتوانند برای ترویج و تبیین بنیان و پایه‌های نظری آن تلاش کنند. تلاش نگارنده در این تحقیق آن است

تا نقش مبلّغ و تبلیغ سنتی را در فرهنگ‌پذیری به تصویر کشیده و با بهره‌گیری از آموزه‌های علمی و مشاهدات عملی خود در نزدیک به سه دهه تبلیغ سنتی دین، نشان دهد که یک مبلّغ دینی با رویکرد و روش تبلیغ سنتی می‌تواند با توانمندی‌ها و ویژگی‌های خود از طریق فرهنگ‌پذیر کردن مخاطبین خود در واقع، راه تقویت و تحکیم سبک زندگی اسلامی را هموار سازد.

اما پیش از آن لازم است، ابتدا بحث کوتاهی درباره جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری و تفاوت آن دو و جایگاه و اهمیت فرهنگ‌پذیری در اسلام و زندگی دینی و اسلامی داشته و سپس نشان دهیم که چگونه مبلّغ و مبلّغان دینی با تبلیغ سنتی خود می‌توانند جامعه اسلامی را در فرهنگ‌پذیر نمودن اعضایش کمک کنند.

۱. جامعه‌پذیری

انسان موجودی است که لزوماً در جامعه پرورش یافته و هیچ‌گاه از جامعه و زندگی جمعی فاصله نمی‌گیرد. کودکانی که از آغاز تولد، از حمایت اعضای جامعه بهره‌ور نشوند یا از بین می‌روند یا در مواردی استثنایی، به وسیله حیوانات دیگر پرورده و مانند آن‌ها گشته و زندگی حیوانی دارند. مانند «جنی» که همانند حیوانات راه می‌رفت و غذا می‌خورد (گیدنز، ۱۳۷۶: ۳۲)؛ البته آن دسته از افرادی که از جامعه‌گريزانند و در گوشه‌ای انزوا می‌گیرند، با افراد مذکور متفاوتند؛ زیرا هیچ‌گاه کاملاً از جامعه جدا نیستند بلکه زمانی میان اعضای جامعه زندگی کردند و موارث اجتماعی را به صورت خاطره به همراه دارند و الزاماً از دریچه فرهنگ جامعه پیشین خود جهان را می‌نگرند.

پرواضح است که دوره رشد انسان نسبت به جانوران دیگر، بسیار طولانی‌تر است. از این‌رو، نوزاد انسانی دیر زمانی به دیگران تکیه می‌کند و به مدد آنان زنده مانده و پرورش می‌یابد. انسان در میان شبکه [اجتماعی]، روابط جامعه را به خود گرفته و جامعه‌پذیر و فرهیخته می‌گردد (آگ‌برن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰: ۲۲۳) و این امری مهم و حیاتی است؛ زیرا جامعه در صورتی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد که اعضایش با یکدیگر همکاری کنند. اگر هر فرد، به دلخواه خود رفتار کند، بدیهی است که بی‌نظمی، برخوردها و مناقشات بسیاری به وجود خواهد آمد و در نتیجه، زندگی جمعی متلاشی خواهد شد؛ از این‌روست که

دانشمندان علوم اجتماعی، جامعه‌پذیری را بسیار با اهمیت می‌دانند (کوئن، ۱۳۷۲: ۱۲۶).

تعریف جامعه‌پذیری^۱

فرایندی است که به انسان، راه‌های زندگی کردن در جامعه را می‌آموزد؛ به تعبیر دیگر، جامعه‌پذیری، فرایند و جریانی است که فرد را تنها با هنجارهای اجتماعی سازگار می‌کند. جریان جامعه‌پذیری به دو صورت پیش می‌رود: گاهی گروه و هنجارها و الزامات گروهی عمداً به جامعه‌پذیر کردن فرد می‌پردازد و گاهی زندگی گروهی خودبه‌خود فرد را جامعه‌پذیر می‌گرداند (مریجی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). رسوم اجتماعی، میثاق‌های اجتماعی، آداب اجتماعی، شعائر اجتماعی، شیوه‌های قومی، مقررات اجتماعی از جمله هنجارهای گروه‌های بزرگ یا جوامع هستند.

۲. فرهنگ‌پذیری^۲

فرایندی است که فرد را به‌طور عمیق و از جهات فراوان با فرهنگ جامعه همانند می‌کند. برخلاف جامعه‌پذیری که فقط فرا را هماهنگ می‌کرد؛ البته اگر جریان جامعه‌پذیری به‌طور عمیق صورت گیرد و دوام آورد، افراد جامعه از مشابهت‌های فراوان برخوردار خواهند شد. اعضای جدید جامعه در این جریان، رفته‌رفته در زندگی مشترک جامعه خود سهم می‌شوند، راه و رسم آن را می‌آموزند و زمینه فرهنگ‌پذیری در آن‌ها مهیا می‌گردد (آگ‌برن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰: ۱۷۱) و چنین افرادی را می‌توان با فرهنگ و ارزش‌های حاکم همانند کرد.

۳. تفاوت جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری

در جامعه‌پذیری، فرد با فرهنگ و ارزش‌های حاکم هماهنگ می‌گردد اما در فرایند فرهنگ‌پذیری با ارزش‌های حاکم همانند می‌گردد؛ به تعبیر دیگر، در فرهنگ‌پذیری، فرد علاوه بر یادگیری فرهنگ و ارزش‌ها و هنجارهای حاکم در جامعه که در جامعه‌پذیری هم

1. Socialization
2. Accutration

صورت می‌گیرد، اعتقاد و التزام عملی به فرهنگ حاکم پیدا می‌کند. در جریان جامعه‌پذیری، شخص التزامی ندارد و از باب «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شو» خود را با جمع و هنجارهای موجود در میان آنان هماهنگ می‌کند، در حالی که در فرهنگ‌پذیری، بود و نبود جمع تفاوتی ندارد؛ چون فرد عمیقاً به آن اعتقاد پیدا کرده است. در نظر بگیرد موتورسواری را که فرهنگ‌پذیر شده است، اگر در ساعت دوازده شب به چهارراهی برسد و با چراغ قرمز مواجه شود، توقف می‌کند تا چراغ راهنما سبز گردد، ولو هیچ اتومبیلی در چهارراه نباشد و شخص دیگری که در ساعت دوازده ظهر با چراغ راهنمایی برخورد کند، اما پلیس راهنمایی و یا دوربین مداربسته نباشد؛ هر چند اتومبیل‌ها، در حال حرکت باشند، وی از میان اتومبیل‌ها خواهد گذشت؛ سرش این است که اولی اعتقاد پیدا کرد که چراغ قرمز به معنای هشدار است و تخلف از آن در معرض خطر قرار گرفتن است و باید آن را رعایت کرد اما در مورد دوم، فرد، تنها خود را با چشم قانون هماهنگ کرده است و در صورت نبود آن، از قانون سرپیچی می‌کند ولو خود را در معرض خطر قرار دهد. پر واضح است که فرهنگ‌پذیری بسیار مفیدتر از جامعه‌پذیری است زیرا:

اولاً: در فرهنگ‌پذیری استمرار و استحکام بیشتری وجود دارد و به آسانی از میان نمی‌رود؛ چون اعتقاد و التزام است اما جامعه‌پذیری، امری متزلزل است؛ چون اگر استمرار پیدا نکند به تدریج کم‌رنگ شده و از میان می‌رود.

ثانیاً: در فرهنگ‌پذیری، نیاز به وجود کنترل رسمی نیست؛ یعنی نیاز به پلیس و دادگاه و امثال آن نیست. اما در جامعه‌پذیری، نیاز به حضور چشم قانون؛ یعنی نیروی انتظامی و دادگاه از ناحیه کنترل رسمی است و در صورت عدم حضور آن جامعه با خطر مواجه است. در گزارشی آمده است که چند سال پیش از این، به مدت ۲۵ دقیقه برق در نیویورک قطع شد، چندین قتل و هزاران دلار خسارت مالی بر مؤسسات خصوصی و دولتی وارد شد. چون چشم قانون بسته شد و هیچ‌گونه ثبت و ضبط جرم صورت نمی‌گرفت (جی بنت، ۱۳۸۱). بنابراین، در فرهنگ‌پذیری، امنیت اجتماعی بیشتری خواهد بود.

۴. اهمیت فرهنگ‌پذیری در اسلام

بی‌تردید، یکی از اهداف خلقت انسان، رشد و تکامل این موجود پر رمز و راز بوده است اما بنی آدم برای رسیدن به مقصد مطلوب، نیاز به آموزش و راهنمایی سرمدی دارد. از این رو، خالق مهربان انبیاء را برای محقق‌شدن هدف مذکور در میان امم مبعوث کرده و در قرآن فرموده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲). ارزش‌های و حیانی و فرهنگ دینی مواد درسی‌ای بود که پیامبران از جانب خدا بر بشر عرضه داشته و آن‌ها را تحت تعلیم خود قرار دادند. در این که کدام یک از دو شیوه جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری را در آموزش خود به کار گرفته‌اند، باید گفت که پیامبر گرامی اسلام ﷺ پس از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، از هر دو شیوه بهره گرفته‌اند اما جامعه‌پذیری را بیشتر در برابر اقوامی چون یهود و مسیحی در دستور کار حکومتی قرار دادند؛ به این معنا که اگرچه آن‌ها مجبور به پذیرش دین اسلام نبودند و می‌توانستند بدون دشمنی و کارشناسی به دین خود وفادار باشند اما در جامعه اسلامی موظف به رعایت هنجارهای حاکم بودند، مثلاً حق نداشتند مثل گذشته در شهر با رفتار ناهنجار خود حرکت کنند، باید حجاب را رعایت می‌کردند اما در مورد مسلمانان و آن‌دسته از افرادی که به دین اسلام روی آورده و آموزه‌های آن را پذیرفته‌اند، رسول گرامی اسلام ﷺ سعی داشت تا آن‌ها را فرهنگ‌پذیر کند؛ به تعبیر دینی، تأکید فراوان بر ایمان آنان داشت نه اسلام آنها؛ یعنی به صرف گفتن لا اله الا الله و شهادت به رسالت رسول الله اکتفا نمی‌کرد و آن گروه از اعرابی که نزد رسول الله آمدند و اظهار داشتند که ما ایمان آوردیم، خطاب از جانب خدا رسید که «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴).

حقیقت این است که در نگاه دین و آموزه‌های دینی، شیوه فرهنگ‌پذیری مورد تأکید است. به همین سبب، انبیاء و اولیای دین در فرایند تربیتی خود تلاش داشتند که اعضای جامعه دینی را فرهنگ‌پذیر و اهل ایمان نموده تا علاوه بر هموارشدن راه سعادت فردی افراد، امنیت اجتماعی نیز تأمین گردد. چون در صورت ایمان و فرهنگ‌پذیرشدن، نیاز به کنترل رسمی و حضور پلیس و دادگاه نیست؛ چه این که اگر شخص ایمان به خدا و دین پیدا کند، خود را در محضر خدا دیده و در محضر معبود خطا نمی‌کند. آیه شریفه «أَلَمْ

يَعْلَمُ بَأَنَّ اللَّهَ يَرِي» (علق: ۱۴) را پیش روی خود داشته و با توجه به آیه «إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۴). حتی از تصور ناهنجاری و رفتارهای غیرمنطبق با ارزش‌های دینی، منصرف شده و تلاش می‌کند فکر گناه هم نکند؛ چه رسد به اقدام و ارتکاب آن و نتیجه چنین باوری، بهداشت روانی و امنیت اجتماعی برای افراد جامعه خواهد بود.

۵. مبلغ و فرهنگ‌پذیری

هرچند جامعه، برای نهادینه کردن ارزش‌ها و هنجارهای حاکم در افراد و اعضای خود، دو شیوه جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری را پیش‌رو دارد، اما فرهنگ‌پذیری با توجه به ویژگی‌های شمارش شده‌اش، مناسب‌تر و ماندگارتر است. از منظر اسلام نیز فرهنگ‌پذیری مطلوب بوده و اولیای دین بر تحقق آن تأکید داشته و بر این باورند که اگر خانواده‌ها رسالت ارزشی خود را به خوبی اجرا کنند، جامعه شاهد فرزندان خواهد بود که معتقد و ملتزم به ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر جامعه بوده و در حقیقت، فرهنگ‌پذیر شده‌اند.

جامعه‌شناسان عواملی مانند: مدرسه، رسانه‌ها، گروه‌های اجتماعی را در آگاهی‌بخشی افراد نسبت به ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر جامعه مؤثر می‌دانند، اما حقیقت این است که این تنها خانواده است که توانایی فرهنگ‌پذیر کردن فرزندان را داشته و با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد خود، موفق به اجرای کامل فرایند و جریان فرهنگ‌پذیری باشد؛ هرچند در عصر حاضر، زندگی مدرن و فرهنگ شهرنشینی، نقش این عامل بی‌بدیل را کمرنگ نموده و به مراکز دیگری مثل مدرسه منتقل کرده است؛ مدرسه‌ای که به تعبیر دورکیم، در جامعه نوین امروزی، صرفاً ابزاری است برای انتقال هنجارهای پذیرفته شده به نسل جدید و دغدغه اعتقاد و الزام علمی ندارد؛ زیرا همین که افراد با ارزش‌ها و هنجارها هماهنگ باشند، کافی است (مریجی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

البته اینکه چرا در جامعه مدرن نقش خانواده در انتقال ارزش‌ها کمرنگ شده و به تبع آن، جامعه‌شناسان هم در آثارشان نامی از فرهنگ‌پذیری به میان نیاورده و تنها در زمینه شیوه جامعه‌پذیری سخن می‌گویند، برمی‌گردد به سبک زندگی‌شان که بر تفکر امانیستی تکیه کرده و همه واقعیت را در این عالم خلاصه کرده و تنها همراهی صوری افراد از

ارزش‌های حاکم بر جامعه - آن هم ارزش‌های اجتماعی مبتنی بر ذوق و سلیقه - را مطلوب دانسته و دغدغه اعتقاد درونی ندارند تا به دنبال فرهنگ‌پذیری‌ای باشند که خانواده عامل اساسی آن است.

این در حالی است که در جوامع دینی، علی‌رغم تغییرات و دگرگونی‌های پدیدآمده، همچنان بر فرهنگ‌پذیری فرزندان و افراد جامعه تاکید دارند. از این‌رو، خانواده در آموزه‌های دینی جایگاه ممتازی دارند؛ در عین حال، عامل دیگری به نام مبلغ و مربی ارزش‌های دینی وجود دارد که با توجه به ویژگی‌های تخصصی‌اش، می‌تواند همانند خانواده در فرایند فرهنگ‌پذیری افراد مؤثر بوده و افراد را معتقد به ارزش‌ها و ملتزم به انجام آن‌ها نماید.

از آنجایی که از یک‌سو، بنیان هر سبکی از زندگی، ارتباط وثیق و مستقیمی با ارزش‌های حاکم بر جامعه داشته و از دیگر سو، این سبک زندگی زمانی می‌تواند از تداوم و استواری لازم برخوردار باشد که اعضای جامعه با اعتقادی عمیق، ارزش‌های حاکم را درونی کرده و بر مبنای آن، رفتار فردی و اجتماعی خود را سامان دهند. بی‌تردید فرهنگ‌پذیری مسیر این مهم را هموارتر خواهد کرد. این بخش از مباحث برخی از ویژگی‌هایی که مبلغ دینی را قادر می‌سازد که همانند خانواده، حتی در مواردی توان‌مندتر از آن، در فرهنگ‌پذیری افراد مؤثر باشد را مرور می‌کنیم تا روشن گردد که مبلغ دینی با روش سنتی خود چگونه می‌تواند در فرایند تحکیم سبک زندگی اسلامی تاثیرگذار باشد:

۱-۵. عامل بودن

نخستین ویژگی مبلغ، عامل بودن است. وی، پیش از آن که اقدام به تبلیغ و تبیین ارزش‌های دینی نماید، خود سال‌ها با آن‌ها انس داشته و پس از اعتقاد و التزام عملی، درصدد آموزش و تبیین آن‌ها در میان مردم بر می‌آید؛ همانند والدینی که قبل از اجرای رسالت ارزشی‌شان - که همانا تربیت فرزندان در جهت نهادینه‌شدن ارزش‌های دینی می‌باشد - سال‌ها با آن مأنوس بوده و با عمل، فرزندان خود را به آموزش و التزام ترغیب می‌کنند؛ به تعبیر دیگر، نقش، بازی نمی‌کنند. نتیجه آن می‌شود که کودک از ابتدای زندگی با مشاهده رفتار ارزشی والدین با آن مأنوس و بر آن معتقد می‌شود. عالمان و مروجان ارزش‌های دینی نیز بر منابر و کرسی وعظ، نقش بازی نمی‌کنند، بلکه درصدد

اخبار و آموزش‌های دینی و وحیانی هستند مثلاً؛ اگر از اهمیت نمازهای واجب می‌گویند، خود در خواندن نمازهای مستحبی نیز کوتاهی نمی‌کنند یا اگر از دعای نیمه شب، سخن می‌گویند، خود پیش‌تر انجام می‌دهند. معروف است که مرحوم شیخ عباس قمی - مؤلف مفاتیح الجنان - گفته است: قبل از به چاپ‌رساندن آن، چندبار خود و خانواده، به دعاها و مناجاتی که در مفاتیح هست، عمل کردیم و سپس به چاپ‌خانه سپردم. بنابراین بی‌سبب نیست که پس از قرآن، بیشترین انتشار را به خود اختصاص داده است.

۲-۵. اخلاص در عمل

ویژگی دوم مبلّغ، اخلاص در عمل است؛ یعنی همه دغدغه مبلّغ در میان ارزش‌های دینی، ارتقای فهم و اعتقاد مردم نسبت به ارزش‌هاست و این عمل را برای اُجرت انجام نمی‌دهد. در حقیقت تبلیغ، شغل نیست؛ همان‌گونه که والدین نیز در رفتار ارزشی‌شان، مُزدی دریافت نمی‌کنند و آموزش دادن به فرزندان نیز به خاطر دستمزد و دریافت پول نیست. اصلی‌ترین نگرانی پدر و مادر متدین این است که فرزند متخلّق به اخلاق الهی گشته و ملتزم به تکالیف دینی باشد و تنها در این صورت آرامش پیدا می‌کند که فرزند خود را عامل به احکام دین ببیند. مبلّغ و مروجان احکام الهی، دغدغه‌ای جز نهادینه کردن ارزش‌ها در جان و روح مخاطب ندارند؛ چه اینکه مردم در ازای این کار و عمل‌شان، مزدی به آنان پرداخت کنند و یا اینکه در موارد بسیاری چنین اتفاقی نیفتد و البته اگر مردم هدیه‌ای به مبلّغ دهند، او از پذیرش آن استنکاف نمی‌کند اما مهم آن است که به هنگام اجرای نقش تبلیغ، با اخلاص عمل کند و هدفی جز کمال انسانی انسان نداشته باشد؛ چون در این صورت می‌تواند شاهد پذیرش و التزام عملی مخاطبان باشد و این حقیقتی غیرقابل انکار است، به این دلیل که اگر مردم به مبلّغ، هدیه‌ای ندهند، وی نیز هرگز مطالبه نمی‌کند؛ چه بسیار مواردی که مبلّغ، هدایایی در اختیار مخاطبان داده و در عمران و آبادانی‌ها مشارکت نموده است؛ البته در هر امری، استثنائاتی نیز وجود دارد که نگارنده از آن غافل نیست.

این در حالی است که سایر عوامل و کارگزاران آن، بر اساس رسالت خویش، اگر بتوانند افراد را نسبت به ارزش‌ها و هنجارهای حاکم آشنا کنند، می‌توانند در جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن آن‌ها نقش داشته باشند؛ چه این که بیشترین انتظار آن است که این گروه بر

اساس توافق و دستمزدی که از متولیان رسانه یا مدرسه و یا... می‌گیرند، ارائه خدمات نمایند؛ اکنون، آیا این ارائه خدمت، نتیجه‌بخش بوده است یا نه؟ به سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان برمی‌گردد!

در نظر بگیریید استادی که در مدرسه - به‌ویژه در جامعه امروزی - مشغول به تدریس است، زمان مقرر به اتمام برسد، تعهدی برای ادامه کار ندارد، آموزش را رها می‌کند تا از سرویس ایاب و ذهاب جا نماند! خواه دانش‌آموز مباحث را فهم کرده باشد و یا فرایند آموزش او ناقص مانده باشد. درحالی که یک مربی دینی برای تفهیم و حل مسائل معنوی، زمان و محدودیت زمان را نمی‌شناسد و مادامی که مخاطب قانع نگردد، او را از فهم و روشن شدن محروم نمی‌سازد. بنابراین، نقشی جز ترویج، تبلیغ و تبیین ارزش‌ها نمی‌شناسد و آن را به‌عنوان حرفه و شغل در نظر نگرفته است تا پیامدهای مادی‌اش دامن‌گیر او گردد و تفاوت اساسی کارگزاران رسمی و اداری آموزش ارزش‌ها با والدین و مبلغ دینی، در همین نکته است که آن‌ها حرفه‌ای‌اند، اما پدر و مادر و مربی دینی به کار خود یعنی نهادینه کردن ارزش‌ها، نگاه حرفه‌ای و شغلی ندارند و این یکی از عوامل نفوذ کلام و رفتار آن‌هاست. ناگفته نماند که در جوامع دینی، اگر آموزش و تبلیغ به‌صورتی رسمی و به تعبیری، حرفه و شغل درآید، قدرت و نفوذ مبلغان و مروجان رسمی را به شدت کاهش می‌دهد و به‌طور کلی، آن‌ها را تحت برنامه‌ای خاص - که غالباً دولتی و کمیت‌گراست - درآورند، خطر آن بیش از فواید احتمالی آن است. برای درک این حقیقت، کافی است عملکرد مراکزی همچون «الازهر مصر» که تحت اشراف و برنامه‌ریزی دولت هستند را مورد توجه قرار داده را با مرکزی مانند حوزه علمیه شیعه مقایسه کرد و این حقیقتی است که حتی علمای الازهر مصر نیز بر آن اذعان داشته و معتقدند که موفقیت حوزه‌های شیعه به دو عامل: تبلیغ و استقلال آن‌ها از دولت برمی‌گردد، دو عاملی که در الازهر و حوزه‌های علمی اهل تسنن وجود ندارد.

۳-۵. فضای تبلیغ سنتی دین

از مسائلی که دانشمندان علوم تربیتی در امر تربیت بر آن تأکید دارند، فضای آموزشی و تربیتی در فرایند تربیت و آموزش است. به اعتقاد آنان، خانواده‌هایی که توانسته‌اند فضای

صمیمی و گرم در محیط خانه و خانواده ایجاد کنند، در امر تربیت و انتقال ارزش‌های خانوادگی و دینی به فرزندان، موفق‌تر بوده و فرزندان صالح و هم‌ناتری را به جامعه انسانی هدیه دادند (مریجی، ۱۳۸۲). آن دسته از کودکانی که در ابتدای زندگی خود، آغوش گرم مادر و محبت پدر را لمس کرده و از آن برخوردار بودند، کمتر به ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی مبتلا شده‌اند. این حقیقت، حتی در میان موجودات غیرانسانی مانند میمون‌ها و... نیز مشاهده شده است؛ محققان، سه نوزاد میمون را برگزیده و در سه قفس آهنی جداگانه قرار دادند، با این تفاوت که یکی از آن‌ها به همراه مادرش، دومی به صورت تنها و سومی نیز، به همراه میمونک پشمی شبیه مادرش بود، نتیجه آزمایش آن شد که اولی بسیار به‌هنگار و سومی نسبتاً به‌هنگار اما آنکه در قفس تنها و بدون بهره‌گیری از محبت مادر و حتی مادر دروغین بود، بسیار ناهنگار، ترسو و در مقابل تحریک‌ها، بسیار مضطرب نشان می‌داد. قدرت برقراری ارتباط با هم‌نوعان را نداشت و بسیار ناهمنوا بوده و لذا نمی‌توانست خود را با محیط اطراف، هماهنگ کند.

فضای تبلیغی نیز خصوصیتی دارد که به مبلغ، توان اجرای فرایند فرهنگ‌پذیری را می‌دهد؛ چون فضای معنوی حاکم بر مجالس مذهبی - به‌ویژه در مراسمی که در اماکن مقدس و معنوی نظیر مساجد، حسینیه‌ها و مشاهد ائمه معصوم : برگزار می‌گردد - علاوه بر معنویت، صمیمیت میان مؤمنان و متدینان را دوچندان می‌کند. وجود چنین فضایی، به مبلغ کمک شایانی می‌کند تا ارزش‌های الهی را، به خوبی تبیین کرده و اشتیاق لازم برای اعتقاد و التزام به آن‌ها را در افراد ایجاد کند. از سوی دیگر، لذت روحی حاصل از این محافل، خاطره‌خوشی در ذهن مخاطب ایجاد کرده و او را نسبت به پذیرش و درونی کردن آن، مهیاتر نموده و فرایند فرهنگ‌پذیری را آسان‌تر می‌نماید.

۴-۵. مواد آموزش

دیگر ویژگی مبلغ که وی را از سایر عوامل اجتماعی تأثیرگذار در فرایند جامعه‌پذیری متمایز ساخته و زمینه موفقیت او را در اجرای فرایند فرهنگ‌پذیری فراهم کرده است، معارفی است که او درصدد تبیین و تبلیغ آن است. چنانچه پیش از این گفته شد، به‌سبب آنکه معارف و ارزش‌های دینی، از منبع غنی وحی سرچشمه می‌گیرند، دارای خصوصیات

ویژه‌های هستند؛ از یک سو با فطرت انسانی مطابقت دارند و از سوی دیگر، همه امور و شئون مورد نیاز انسانی اعم از امور شناختی، هیجانی، رفتاری و... را در بر گرفته و ابزار لازم برای رسیدن انسان به سعادت و خوشبختی را در اختیار او قرار می‌دهد. این است که انسان‌ها غالباً تمایل فطری به آن دارند و این امر خود زمینه مناسبی را برای مبلغ فراهم می‌آورد تا وی بتواند به پشتوانه آن، فرایند فرهنگ‌پذیری را به خوبی اجرا کند. در حقیقت، جامعیت ارزش‌های الهی به مبلغ آن، ویژگی متمایزی می‌بخشد؛ البته شرط لازم آن است که خود مبلغ اشراف و آگاهی کافی نسبت به معارف و ارزش‌ها را داشته باشد.

۵-۵. سهل الوصول بودن

ویژگی دیگری که عالمان دینی و مبلغ و مروجان ارزش‌های دینی از آن برخوردارند در دسترس بودن آن‌ها بدون تکلف و به آسانی این ویژگی، در زندگی ماشینی و مدرن امروزی که حتی دیدار و ملاقات با خویشاوندان را نیز تحت الشعاع خود قرار داده و بدون اطلاع قبلی، به دید و بازدید نمی‌پردازند، دیدار با عالم و روحانی‌ای که به عنوان مبلغ جامعه تبلیغی حضور دارد، بدون تکلف و احساس مزاحمت، صورت می‌گیرد و افراد از هر قشر و طبقه‌ای که باشند؛ فقیر و غنی، عالم و جاهل و... می‌توانند به راحتی با او ملاقات نموده و به گفت‌وگو بپردازند. در این میان، گاه حتی فرصت استراحت کافی نیز به مبلغ داده نمی‌شود و نه مبلغ اظهار نارضایتی می‌کند و نه مخاطب و ارباب رجوع، احساس شرمندگی دارد. بنابراین از این وجه نیز، مبلغ، شبیه والدین نسبت به فرزندان است که همیشه در دسترس فرزندان بوده و به تعبیری سهل الوصول هستند.

۶. بایسته‌های مبلغ در فرایند فرهنگ‌پذیری

مبلغ، گرچه با برخورداری از این ویژگی‌های پنج‌گانه، می‌تواند عامل مؤثر و مفیدی در فرایند فرهنگ‌پذیری باشد، اما باید در نظر داشت که عدم برخورداری از هر یک از ویژگی‌های یاد شده به نوبه خود، نه تنها در فرایند فرهنگ‌پذیری اختلال ایجاد می‌کند، بلکه چه بسا، فرایند جامعه‌پذیری افراد نسبت به ارزش‌های دینی را نیز به مخاطره انداخته و سبب روی گردانی آن‌ها از دین و ارزش‌های دینی می‌گردد و بی‌تردید، این خطری بزرگ

و جبران ناپذیر است؛ زیرا اگر برخی از خانواده‌ها، به دلیل عدم آگاهی یا سهل‌انگاری و امثال آن، نتوانند فرایند فرهنگ‌پذیری را به خوبی اجرا کنند، فرزندان یک فرصت دیگری خواهند داشت و آن بهره‌گیری از عوامل دینی و حضور در محافل مذهبی و آموزشی دینی است اما اگر عالم دینی و مربی ارزش‌های الهی، نتواند نقش تبلیغی خود را به خوبی اجرا کند و یا حتی در ایفای این نقش، دچار انحراف گردد، افراد را نسبت به آموخته‌های خانوادگی نیز متزلزل نموده و از دین‌گریزان می‌کند. و این حقیقت غیرقابل‌انکار که همواره توسط ائمه معصوم : و علمای دین یادآوری شده است، مسئولیت مبلغان را دو چندان می‌کند و بنابراین، مبلغ باید همواره جایگاه ویژه و نقش حساس خود را در نظر داشته، موارد ذیل را به‌عنوان بایسته‌ها در نظر داشته باشد:

- ۶-۱. باید خود را توان‌مند در کسب آموزه‌های ناب دین نموده و هیچ‌گاه از چشمه زلال معرفت دینی بازمانده و همواره به مطالعه پرداخته و اطلاعات لازم برای تبلیغ را دارا باشد.
 - ۶-۲. از ابلاغ ارزش‌ها به مردم در هر زمان و مکان دریغ نورزیده و همواره ویژگی سهل‌الوصول بودن را حفظ نموده و وابسته به التزامات دست‌وپاگیر زندگی صنعتی نباشد.
 - ۶-۳. همانند والدین نسبت به فرزندان، با مخاطبان رابطه صمیمی و گرم داشته باشد و محیط تبلیغی به‌گونه‌ای باشد که افراد اشتیاق حضور در آن را از دست نداده و آنجا را محل آرامش و پناه خود بدانند.
 - ۶-۴. دغدغه‌ای جز ابلاغ کامل و درست ارزش‌ها به مخاطبان نداشته و همواره خود را امانت‌داری بداند که خداوند حکیم وی را امانت‌دار معارف الهی و مبلغ رسالات خود قرار داده است و فراموش نکنند که رزاق دانا و توانا، هیچ بنده‌ای را از نظر دور نداشته و همان‌گونه که مخاطبان را از دارایی و امکانات برخوردار نموده، او را نیز فراموش نکرده و از نعمت فراوانش بهره می‌دهد اما با ابزاری که خود می‌داند.
 - ۶-۵. خود، بیش و پیش از همه به ارزش‌ها التزام داشته و با رفتار و کردار خود مخاطبان را به اعتقاد و التزام به ارزش‌ها ترغیب کند و حدیث شریف «کونوا دعاه الناس بغیر السننهم» را به منصفه ظهور برساند (مریجی، ۱۳۸۶: ۱۸۰-۱۸۴).
- بی‌تردید کوتاهی در هر یک از موارد یادشده، نه‌تنها اجرای درست نقش مبلغ را به مخاطره می‌اندازد، بلکه او را دچار شکست در نقش نموده و این ناکامی در نقش،

پیامدهای آشکار و پنهان فراوانی دارد که کمترین آن، تزلزل در جایگاه روحانیت و پدیداری نفاق و بی‌دینی در میان مخاطبان خواهد بود.

به هر حال، بهترین شیوه نهادینه کردن ارزش‌ها در جامعه، فرهنگ‌پذیری است و اهمیت این امر در جوامع اسلامی با توجه به تأکیدات آموزه‌های دینی بیشتر می‌شود. اما امروزه، هدف در جوامع انسانی - به‌ویژه جوامعی که ارزش‌های سکولاری بر آن حاکم است - جامعه‌پذیر کردن افراد است؛ چون دغدغه مجریان جامعه، حفظ آسایش زندگی جمعی است و به هر اندازه‌ای که بتوانند افراد را با ارزش‌های حاکم هم‌نوا و هماهنگ نموده و شاهد رفتارهای کجروانه نباشند، کافی است. این هم‌نوايي، به سبب ترس از مجازات قانونی باشد یا نه، مهم نیست. به علاوه، دو عامل اساسی فرهنگ‌پذیری؛ یعنی خانواده و دین را نیز از دست داده است. خانواده با پیدایش زندگی صنعتی و فرهنگ شهرنشینی، کارکرد خود را از دست داده و باورهای دینی نیز با هجوم نَحله‌های بشری نوپدید مانند امانیسم و سکولاریسم، کم‌رنگ‌شده و تربیت دینی متزلزل گشت. از این‌رو، حاکمان و مجریان جوامع، عواملی را جایگزین آن‌ها کرده و نقش انتقال ارزش‌ها و آموزش را بر عهده این عوامل گذارده است که مهم‌ترین آن‌ها مدرسه یا مراکز آموزش رسمی و رسانه‌ها هستند.

در جوامع پیشرفته، اجتماعی کردن کودکان، به سازمان‌های رسمی همچون مدرسه واگذار شده است. در واقع، مدرسه نخستین مرکزی است که مسئولیت انتقال دانش‌ها و معارف انباشته‌شده به کودک را به عهده دارد و راهی است که کودک از حدود شش سالگی برای وارد شدن به جامعه باید بییماید. مدرسه، بر اساس قواعدی که انتظار می‌رود هر فرد از آن تبعیت کند، سازمان یافته است و مدارس به نحوی سازمان یافته که درجه‌بندی شده و در پایان هر سال، به‌طور منطقی کودک را به دوره یا کلاس بالاتر هدایت می‌شود. آموزش و پرورش رسمی در دنیای جدید به حدی اهمیت یافته است که تقریباً تنها راه دستیابی به بسیاری از مشاغل مانند: پزشکی و قضاوت، موفقیت‌پی‌درپی در یک دوره مشخص تحصیلی در آن است.

شکی نیست که رسمی شدن و تحت برنامه قرار گرفتن هر چیزی مزیت‌هایی دارد اما با این وجود، پیامدهایی را نیز به همراه دارد؛ چون نوعی اجبار و اکراه در آن نهفته است. این رسمی‌بودن، اگر در امور معنوی دینی باشد، پیامد منفی‌اش بیشتر است؛ چراکه امر معنوی،

نظیر امور مادی و معیشتی و مقررات مدنی نیست و بدون اعتقاد قلبی و باور درونی، کارکرد خود را از دست می‌دهد. در نظر بگیریید کلاس‌های تعلیمات دینی در مدارس را که در بدترین ساعات هفته برگزار می‌گردد، غالباً بی‌روح و بی‌نشاط برگزار می‌گردد، به سبب آنکه از این رو، بعید است که دانش‌آموزان از طریق کلاس‌های تعلیمات دینی، متدین گردند؛ مبلغان نیز باید توجه داشته باشند که حضور آن‌ها در مدارس، شکل اجباری به خود نگیرد و ساعات برنامه‌های آن‌ها هم مهم است. چرا دانش‌آموزان درس زیست‌شناسی را ساعت اول داشته باشند و سخنرانی مذهبی ساعت دوازده‌ونیم و غالباً بین دو نماز؟ گاهی مراسم مذهبی را در ساعت ورزش دانش‌آموزان برگزار می‌کنند که این می‌تواند کارکرد منفی داشته باشد؛ ساعتی که باید نشاط فیزیکی ایجاد گردد، می‌خواهند نشاط معنوی ایجاد کنند! غافل از این که نشاط معنوی، شرایط روحی خاص خود را می‌طلبد. اگر مبلغی، جامعه تبلیغی‌اش، مدرسه بود، باید توانایی اجرای بانشاط نقش تبلیغی را داشته باشد و الا موفقیتی نخواهد داشت؛ حتی ممکن است گرایش افراد را نسبت به دین و ارزش‌های دین کم‌رنگ کند، درحالی‌که، رسالت و نقش وی آن است که مخاطبان خود را نسبت به ارزش‌ها فرهنگ‌پذیر کند.

نتیجه‌گیری

امروزه جامعه بشری، در پی تغییرات صنعت و تکنولوژی با مسائل متعددی روبرو گردیده است که بی‌تردید، عمده‌ترین آن را می‌توان مربوط به حوزه سبک زندگی دانست. در این میان، با توجه به گسترش تقریباً نامحدود ارتباطات، جوامع به‌ویژه ملل اسلامی با توجه به ویژگی آموزه‌ها و ارزش‌های بنیادین‌شان، در عرصه زندگی اجتماعی خود با وضعیت جدیدی مواجه شدند که الگوی زندگی اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داده است. نادیده گرفتن ارزش‌های حاکم بر جامعه، یکی از عوامل تسهیل‌کننده این وضعیت خواهد بود و البته تنها راه مقابله صحیح و تاثیرگذار در برابر این نابسامانی و انحرافات رفتاری، پیشگیری و دفع آن است که در پرتو فرهنگ‌پذیری - که موجب اعتقاد قلبی و التزام عملی افراد در برابر ارزش‌ها و قوانین اجتماعی می‌گردند - ممکن خواهد بود؛ شیوه‌ای که جوامع سکولار در عمل از آن دست برداشته و با اتکاء به عواملی چون مدرسه، گروه‌های

اجتماعی، سیاسی و به‌ویژه رسانه‌های تصویری، شنیداری و نوشتاری در صدد جامعه‌پذیری و یا هماهنگ‌کردن اعضای جامعه با ارزش‌ها و قوانین حاکم بر جامعه هستند و اگر این هدف با هزاران پلیس و دوربین‌های آشکار و پنهان و به عبارتی؛ کنترل رسمی محقق شود، باکی نیست؛ چه این که مبنای حقوقی جوامع سکولار و هدف‌شان از این قوانین و ارزش‌های حاکم بر جامعه، تأمین مصالح دنیوی و پیشگیری از هرج و مرج است و رعایت ظاهری افراد در جامعه، نیز این امر را محقق می‌کند هر چند اعضای جامعه اعتقاد قلبی نسبت به ارزش‌های حاکم نداشته باشند و حتی در خلوت و زندگی فردی خویش و دور از چشم ابزارهای کنترلی جامعه، خلاف آن عمل کنند.

اما با توجه به اینکه از یک سو در مکتب اسلام، انسان موجودی تک‌بعدی نبوده و علاوه بر بعد مادی، جنبه معنوی را نیز باید در سبک زندگی‌اش، مطمع نظر قرار دهد؛ از دیگر سو، نیز جامعه اسلامی تنها تأمین مصالح دنیوی را هدف قرار نداده است بلکه در صدد تأمین مصالح واقعی و سعادت ابدی انسان است و رسیدن انسان به کمال حقیقی و قرب الهی، هدف نهایی و اساسی اوست و این زمانی محقق می‌شود که اعضای مسلمان جامعه تنها به ظاهر احکام و ارزش‌ها بسنده نکنند بلکه علاوه بر رعایت آن در زندگی اجتماعی، در نمان و آشکار و زندگی شخصی‌اش نیز پای‌بند آن باشد و با رعایت آن در خلوت و جلوت، راه سعادت ابدی خویش را هموار سازد. و برای تحقق این هدف، بر شیوه تاثیرگذار فرهنگ‌پذیری تاکید داشته و مبلغ دینی را دارای رسالتی بزرگ که همان «رسالت الله» باشد، دانسته و خواسته است با کمک او افراد جامعه را فرهنگ‌پذیر نماید.

در این نوشتار، نشان داده شد که مبلغ دینی چگونه می‌تواند با بهره‌گیری از ویژگی‌های یادشده، افراد جامعه را فرهنگ‌پذیر نماید؛ شیوه‌ای که نه تنها قادر است در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی موثر باشد بلکه برای تقویت، تحکیم و تداوم آن نیز می‌تواند بسیار موثر باشد. با توجه به این حقیقت است که سیاست‌گذاران فرهنگی و حوزه‌های علمیه باید توجه داشته باشند که امروزه نه تنها نباید از تبلیغ سنتی غافل شد بلکه باید اهتمام بیشتری به آن ورزید و طلاب و فضلا را در این راه بسیج نمود تا با دلگرمی بیشتر، تبلیغ چهره‌به‌چهره را برگزیده و بیش از پیش به این امر اهتمام ورزند، تا ارزش‌های ناب اسلامی در دل و جان مخاطب‌شان رسوخ کرده و در پرتو خودسازی، جامعه‌ای امن و الهی داشته باشند.

کتابنامه

*قرآن کریم.

۱. آگک برن و نیم کوف (۱۳۸۰)، زمینه جامعه‌شناسی، تهران: نشر همراه.
۲. امیر تیموری، محمدحسن (۱۳۷۷)، رسانه‌های آموزشی، شیراز: انتشارات ساسان.
۳. جی بنت، ویلیام (۱۳۸۱)، شاخص‌های فرهنگی قرن بیستم ایالات متحده آمریکا، ترجمه: فاطمه فراهانی، وزارت ارشاد.
۴. حسین‌یان‌راد، مهدی (۱۳۸۰)، ارتباط‌شناسی، تهران: انتشارات سروش.
۵. فرهنگی، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، ارتباطات انسانی، تهران: مؤسسه تهران تایمز.
۶. کوئن، بروس (۱۳۷۲)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس: توسلی، فاضلی، تهران: انتشارات سمت.
۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۸. مریجی، شمس‌الله (۱۳۸۲)، عوامل موثر در انحراف از ارزش‌ها، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۹. _____ (۱۳۸۶)، کاربرد جامعه‌شناسی در تبلیغ، قم: انتشارات تپش.

موانع و چالش‌های فراروی حق بر توسعه*

مهدی فیروزی**

چکیده

طرح و تصویب «اعلامیه حق بر توسعه» در ۴ دسامبر ۱۹۸۶ در قالب قطعنامه ۴۱/۱۲۸ مجمع عمومی سازمان ملل را باید نقطه عطفی در تلقی توسعه به‌عنوان یک حق بشری دانست. این اعلامیه، «حق بر توسعه» را یک حق غیرقابل انکار انسانی تلقی می‌کند که به سبب آن، همه مردم حق دارند تا در فرآیند توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مشارکت داشته و از نتایج آن بهره‌مند گردند.

علی‌رغم اهمیتی که حق بر توسعه می‌تواند در گسترش حقوق بشر و آزادی‌های اساسی داشته باشد، تحقق این حق با موانع و چالش‌های اساسی و متعددی روبه‌رو است. سؤالی که این مقاله درصدد یافتن پاسخ آن می‌باشد این است که موانع و چالش‌های فراروی حق بر توسعه کدامند؟

به نظر می‌رسد مهم‌ترین موانع و چالش‌هایی که بر سر راه تحقق حق بر توسعه وجود دارند، عبارتند از: موانع و چالش‌های راهبردی و ساختاری، موانع و چالش‌های حقوقی و سیاسی، مخاصمات مسلحانه و بحران‌های زیست محیطی. برای پاسخ به سؤال فوق و ارزیابی فرضیه مطروحه، این مقاله با تکیه به روش اسنادی و نیز تحلیل وضعیت و دیدگاه‌های کشورهای کمتر توسعه یافته، در قالب چهار گفتار، موانع و چالش‌های فراروی حق بر توسعه را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

توسعه، حقوق بشر، حقوق همبستگی، حق بر توسعه، موانع حق بر توسعه.

* این مقاله برگرفته از پروژه‌ای است که نویسنده در پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال اجرای آن است.

m.firozi14@yahoo.com

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

حقوق بشر در یک قرن اخیر، شاهد تحولات فراوانی بوده و گسترش و پیشرفت‌های چشمگیری را تجربه کرده است. نگاهی اجمالی بر تحول حقوق بشر از زمان تبدیل آن به مفهومی جامع و جهانی، بیانگر این است که حقوق بشر ابتدا منحصر به «نسل اول»^۱ حقوق بشر یعنی حقوق مدنی و سیاسی بود اما گذشت زمان، نیاز به توسعه حقوق بشر به «نسل دوم»^۲ یعنی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را آشکار کرد که در نهایت با تصویب «اعلامیه جهانی حقوق بشر»^۳ در سال ۱۹۴۸ وارد مرحله جدیدی شد (See: Brownlie, 1995: 263,275).

این تحولات و سیر تکاملی در شرایط و اوضاع و احوال کنونی، منجر به تولد و تکوین نسل جدیدی از حقوق بشر، تحت عنوان «نسل سوم»^۴ شده که به آن «حقوق همبستگی»^۵ می‌گویند. شناسایی این حقوق به‌منزله پاسخی است که جامعه بین‌المللی در برخورد با نیازها و اوضاع و احوال متحول و متغیر زمانه، به آن نیازمند است (پارسا، ۱۳۷۷: ۱۳۱؛ راسخ، ۱۳۸۱: ۱۶).

پیدایش مفهوم «حق بر توسعه»^۶ که یکی از مقولات نسل سوم حقوق بشر است، بر همین اساس قابل تحلیل و ارزیابی است؛ زیرا توسعه، فرآیندی است که طی آن باورهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به‌صورت بنیادی متحول شده تا متناسب با ظرفیت‌های شناخته‌شده جدید شوند و طی این فرآیند، سطح رفاه جامعه ارتقاء یابد. بنابراین، تلقی توسعه به‌عنوان یک حق بشری، پاسخی است به نیازها و شرایط ناگواری که در برخی از کشورهای جهان از حیث فقر و توسعه‌نیافتگی وجود دارد.

بند ۱ ماده ۱ «اعلامیه حق بر توسعه»^۷ در توصیف حق بر توسعه، مقرر می‌دارد: «حق بر توسعه یک حق مسلم و غیرقابل سلب بشری است که بر اساس آن، هر فرد انسانی و همه

1. First Generation.
2. Second Generation.
3. Universal Declaration of Human Rights.
4. Third Generation.
5. Solidarity Rights.
6. Right to Development.
7. Declaration on The Right to Development.

مردم، استحقاق مشارکت و بهره‌بردن از توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در قالبی که همه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را بتوان استدراک نمود، دارند.^۱ بنابراین، از نظر این اعلامیه، حق بر توسعه می‌تواند زمینه تحقق تمامی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی انسان را فراهم کند.

به اعتقاد «محمد بجاوی»^۲ حقوق‌دان برجسته الجزایری که تجربه قضاوت در دیوان بین‌المللی دادگستری و ریاست آن را نیز دارد، گفتمان حق بر توسعه، ریشه در دوران تاریخی و با شکوه استعمارزدایی در دهه ۱۹۶۰ میلادی دارد (See: Bedjaoui, 1991: 1177). اعتقاد به وجود چنین حقی را باید به‌عنوان یک ابتکار ارزش‌مند، به نام وزیر امور خارجه وقت سنگال ثبت کرد که برای اولین بار، این موضوع توسط وی، در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۶۶ مطرح گشت. بعد از وزیر امور خارجه سنگال، اشخاص دیگری نیز به بحث درباره این مفهوم پرداخته‌اند. برای مثال، «کبا ام. بای»^۳ اولین رییس دیوان عالی سنگال و معاون مؤسسه بین‌المللی حقوق بشر و عضو کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در زمینه حق بر توسعه، در سال ۱۹۷۲ به این موضوع پرداخت. هم‌چنین اشخاص دیگری همچون «هکتور گروس اسپیل»^۴، «ژرژ ابی صعب»^۵، «ویل زروی»^۶ درباره توسعه به‌عنوان یک حق بشری دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند (موسوی، ۱۳۷۸: ۴۷۴).

در مقابل این رویکرد، کشورهای توسعه‌یافته قرار دارند که دیدگاه مثبتی نسبت به تلقی توسعه به‌مثابه یک حق بشری ندارند و مطرح کردن آن را اقدامی تضعیف‌کننده نسبت به حقوق نسل اول، یعنی حقوق مدنی و سیاسی می‌دانند (رک: همان: ۴۸۴-۴۸۷). دیدگاه این گروه را در مباحث بعدی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بر اساس دیدگاه اول، حق بر توسعه یک حق بنیادین، شرط و پیش‌زمینه آزادی،

1. Declaration on The Right to Development, Adopted by UN General Assembly Resolution No.41/128 of 4 December 1986.

2. Mohammed Bedjaoui.

3. Keba M. Baye.

4. Hector Gros Espiell.

5. George Abi Caab.

6. Wil Zerwey.

پیشرفت، عدالت و خلاقیت است. از این حق، دیگر حقوق سرچشمه می‌گیرند؛ لذا اگر جامعه انسانی از حق بر توسعه محروم گردد، به دشواری خواهد توانست اجرای دیگر حقوق بشر را تضمین کند (عباسی، ۱۳۹۵: ۴۷۰). بنابراین، هر عاملی که مانع از حق دستیابی انسان به توسعه شود، چالشی در مقابل حق بر توسعه محسوب می‌شود. هر چند حق بر توسعه با مشکلات و چالش‌های فراوانی روبه‌رو است، اما با این حال، شاید بتوان مهم‌ترین اموری را که می‌تواند باعث محدودیت یا مانع تحقق و اجرای حق بر توسعه شوند، در چهار عامل: موانع و چالش‌های راهبردی و ساختاری، موانع و چالش‌های حقوقی و سیاسی، مخاصمات مسلحانه و بحران‌های زیست محیطی دانست.

در زمینه حق بر توسعه، به صورت مستقل یا ضمن مباحث نسل سوم حقوق بشر، آثار متعددی اعم از کتاب و مقاله وجود دارد (برای نمونه ر.ک: شایگان، ۱۳۸۸ و Bedjaoui, 1991)، اما به صورت خاص، در مورد موانع و چالش‌هایی که حق بر توسعه با آن مواجه است، بحثی وجود ندارد. از این رو، تلاش می‌شود در این مقاله این موانع و چالش‌ها مورد بررسی قرار گیرند.

گفتار اول: موانع و چالش‌های راهبردی و ساختاری

یکی از موانع و چالش‌های فراروی حق بر توسعه، به راهبردها و ساختارها در عرصه ملی و بین‌المللی مربوط می‌شود. فقدان راهبردها و ساختارهای مناسب باعث شده بسیاری از کشورها در شرایط و وضعیت توسعه‌نیافتگی یا کم‌تر توسعه‌یافته قرار گیرند و در نتیجه، مردم این کشورها از حق بهره‌مندی از مواهب توسعه محروم شوند. در این گفتار، زوایای مختلف این مسئله و آثار آن مورد بررسی و کنکاش قرار می‌گیرد.

بند اول: موانع و چالش‌های راهبردی

یکی از مسائلی که حق بر توسعه را تهدید می‌کند، موانع و چالش‌های استراتژیک یا راهبردی است. معمولاً برای رسیدن به هر هدفی، می‌توان روش‌های مختلف بهره‌برد؛ این که کدام روش برای رسیدن به هدف مورد نظر مناسب‌تر است، یک مسئله اساسی است که در موضوع تعیین استراتژی‌ها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

اهمیت تعیین راهبردهای مناسب در عرصه‌های گوناگون اداره یک کشور، آن‌قدر حائز اهمیت است که می‌توان گفت اصولاً اداره موفق یک جامعه، مرهون استراتژی‌های موفق و مناسب است؛ تا جایی که برخی از محققان معتقدند: وظیفه اصلی رهبران و سیاستمداران یک کشور، محدود به تعیین و تبلیغ راهبردها و استراتژی‌ها است نه اداره کشور. رؤسای جمهور، وزرا و سیاستمداران نباید پرکارترین مردم کشور باشند؛ زیرا این استراتژی‌ها هستند که کشور را اداره می‌کنند نه پرکاری آن‌ها و اگر کشوری خوب اداره شود، بدین معنی است که استراتژی‌ها، خوب انتخاب شده‌اند نه آن‌که مدیران خوبی انتخاب شده‌اند. از سوی دیگر، اگر کشوری بد اداره شود، نشان‌دهنده آن است که استراتژی‌ها بد انتخاب شده‌اند نه آن‌که لزوماً سیاستمداران ضعیف بوده‌اند. ضعف سیاستمداران، به عدم توانایی آنان در تدوین و طراحی استراتژی‌ها و یا تبلیغ آن منحصر و محدود می‌گردد (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳: ۶۶۱).

تعیین استراتژی‌های مربوط به توسعه، از جنبه‌های پُراهمیت تعیین راهبردهای اصلی یک کشور است. این‌که چه خط‌مشی و کدام راه می‌تواند یک کشور را به توسعه نزدیک کند، مورد بحث نهادهای تصمیم‌ساز کشورهای مختلف است. بر همین اساس، در کشور ما نیز بیش از دو دهه است که این مسئله به صورت جدی در عالی‌ترین سطوح تصمیم‌سازی، مورد بررسی قرار گرفته است. طرح موضوع «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت»، پاسخی به همین ضرورت حیاتی و اجتناب‌ناپذیر بوده و در همین راستا قابل تحلیل و ارزیابی است (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۹-۲۰).

این مسئله از آن جهت حائز اهمیت است که تأثیرات متعدد سیاست‌ها و راهبردهای توسعه بر جنبه‌های گوناگون زندگی انسان‌ها مانند فرهنگ، اقتصاد، حقوق، سیاست، انکارناپذیر است. از این رو، به نظر می‌رسد استراتژی‌های مربوط به توسعه هر کشور، باید با دقت هر چه تمام‌تر و متناسب با مقتضیات، فرهنگ و آداب و رسوم هر کشور تدوین و طراحی گردد تا ضمن این‌که در مسیر تکاملی جامعه، خللی ایجاد ننماید و اثربخشی لازم را نیز داشته باشد.

از مهم‌ترین موانع و مشکلات راهبردی در مقابل حق بر توسعه، عدم نگرش جامع و همه‌جانبه به انسان و جهان و بی‌توجهی به اقتضانات و ابعاد مادی و معنوی فرد و جامعه در

تهیه و طراحی راهبردهای توسعه است. هدف غایی حق بر توسعه، سعادت و کمال انسان است. از این رو، در طراحی سیاست‌های مربوط به توسعه، باید از نگاه یک‌سویه و غیرجامع به انسان به‌عنوان محور توسعه اجتناب کرد؛ زیرا طراحی سیاست‌های توسعه به‌صورت ناقص، تک‌بعدی و نه همه‌جانبه، تحقق حق بر توسعه را غیرممکن یا با مشکل مواجه خواهد کرد. بنابراین، هر جامعه‌ای بسته به جهان‌بینی و فرهنگ خود، باید تعریفی از سعادت و کمال انسان داشته باشد و توسعه، وقتی توسعه است که به سعادت و کمال انسان بینجامد. اگر معنای انسان در یک تمدن مبتنی بر مبنای الهی و معنوی با معنای انسان در یک تمدن مبتنی بر مبانی مادی و دنیوی فرق می‌کند، بی‌گمان سعادت انسان نیز در این دو تمدن متفاوت خواهد بود و در نتیجه، توسعه و الگوی توسعه نیز نمی‌تواند در آن‌ها یکسان باشد؛ زیرا اجرای الگوهای توسعه مربوط به تمدن مادی در حوزه تمدنی مبتنی بر مبانی دینی، انسان و جامعه را از مسیر تکامل و سعادت دور خواهد کرد و زمینه‌ها و ظرفیت‌های پیشرفت و توسعه حقیقی و واقعی را از بین خواهد برد. ضمن این‌که، تفاوت در جهان‌بینی و اعتقادات و فرهنگ، به تفاوت در اخلاق می‌انجامد و تفاوت در اخلاق، در تفاوت میان سبک زندگی هویدا می‌شود.

برای مثال، جامعه‌ای که به حکم آموزه‌های اخلاقی خود، قناعت را یک ارزش و فضیلت می‌داند و حرص را ضد ارزش و رذیلت، نمی‌تواند الگوی توسعه همسان با جامعه‌ای که در آن مصرف بیشتر ارزش و اعتبار محسوب می‌شود، داشته باشد (حداد عادل، ۱۳۸۹: ۱۱۲)؛ چراکه در این صورت، دچار تناقض در باورها و رفتارهای خود خواهد شد و زمینه‌های انحراف از مسیر سعادت و کمال پدیدار خواهد شد. آثار بعضاً ناگوار راهبردهای توسعه غربی مانند: افزایش شکاف‌های اجتماعی و طبقاتی، گسترش بی‌عدالتی، از خودبیگانگی انسان و مهم‌تر از همه، کم‌رنگ شدن معنویت یا به فراموشی سپرده شدن فلسفه زندگی و مرگ، از نگرش تک‌بعدی و یک‌سویه به انسان نشأت می‌گیرد (ر.ک: سوزنچی کاشانی، ۱۳۹۱: ۲۹۴-۳۱۵). که همین امر باعث شده تا در مقابل استراتژی‌های مربوط به توسعه در غرب، علامت سؤال بزرگی قرار گیرد و توسعه غربی، توسعه‌ای ناقص و تک‌بعدی که حق بر توسعه را به‌صورت کامل محقق نمی‌کند، جلوه نماید. در نتیجه، غالب اندیشمندان، که در بین آنان اندیشمندانی از کشورهای توسعه‌یافته و جهان سوم نیز حضور دارند، به این

نتیجه رسیده‌اند که توسعه را فقط در حوزه اقتصادی خلاصه نکنند بلکه اموری همچون ارزش‌های متعالی انسانی را در مباحث مربوط به توسعه، مدنظر قرار داده و تعریف جامع و مانعی از توسعه به عمل آورند که شامل ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده و ابعاد مادی و معنوی انسان به‌عنوان محور توسعه، با هم مورد توجه قرار گیرد.

بر همین اساس، یکی از مشکلات و ناکامی‌های کشورهای جهان سوم و برخی کشورهای اسلامی را باید پیروی از راهبردهای توسعه غربی دانست که این مسئله، این کشورها را با چالشی بزرگ مواجه ساخته است؛ چنان‌که حضرت امام خمینی ۴ می‌فرماید: «ملت ایران با داشتن مکتبی مترقی چون اسلام، دلیلی ندارد که در پیشرفت و تعالی خود از الگوهای غربی و یا کشورهای کمونیست تقلید کند» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۰۷).

بنابراین، انتخاب راهبردها و سیاست‌های صحیح برای تحقق توسعه به‌عنوان یک حق بشری، عامل مهمی در رسیدن به حق بر توسعه است؛ لذا نباید تصور کرد که صرف وجود منابع مادی و مالی می‌تواند یک جامعه را به توسعه برساند؛ بلکه چه‌بسا به خاطر عدم توجه به نیازها و اقتضائات خاص هر جامعه و در نتیجه، اتخاذ راهبردهای غیرواقع‌بینانه، همین منابع مادی، خود به موانع توسعه و ناکامی در نیل به حق بر توسعه تبدیل گردند.

بند دوم: موانع و چالش‌های ساختاری

از مهم‌ترین عواملی که موفقیت یک راهبرد را تضمین می‌کند، وجود ساختارهای مناسب است. ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، جایگاه بسیار مهمی در تحقق یا عدم تحقق حق بر توسعه دارند. بنابراین، هرچه ساختارها اصولی‌تر و منطقی‌تر طراحی شوند، تحقق راهبردها و در نتیجه، رسیدن به اهداف امکان‌پذیرتر خواهد بود. از مهم‌ترین عواملی که می‌تواند به محرومیت انسان‌ها در برخورداری از حق بر توسعه منجر شود، فقدان ساختارهای مناسب، سالم و کارآمد دانست. لازم است موانع ساختاری فراروی حق بر توسعه، در دو عرصه بین‌المللی و داخلی مورد ارزیابی قرار گیرد.

الف: موانع و چالش‌های ساختاری در عرصه بین‌المللی

گسترده‌گی فقر و محرومیت از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در عرصه

بین‌المللی، یکی از نشانه‌های وجود موانع ساختاری بر سر راه کشورهای در حال توسعه، برای دستیابی به توسعه و پیشرفت است. ساختار کنونی اقتصادی، تجاری و مالی موجود در جهان، هم مانعی برای تحقق «اهداف توسعه هزاره»^۱ و هم مانعی در برابر حق بر توسعه است. امروزه سه سازمان مهم بین‌المللی شامل «صندوق بین‌المللی پول»،^۲ «بانک جهانی»^۳ و «سازمان تجارت جهانی»،^۴ ساختار اصلی اقتصاد جهانی را تشکیل می‌دهند. بر اساس گزارش‌های برخی نهادهای بین‌المللی، این ساختار بر روابط نابرابر قدرت پی‌ریزی شده است که سعادت عده‌ای را بر فقر سایرین بنا می‌کند؛ نظامی که در ذات خود، انبوه مردم در کشورهای کم‌درآمد را به سوی فقر سوق داده و آن‌ها را از حقوق انسانی خود محروم می‌کند و در نهایت، مانع تحقق و اجرای حق بر توسعه برای انسان‌ها می‌شود. این واقعیت که بیش از ۱/۲ میلیارد نفر در جهان با کمتر از یک دلار در روز زندگی می‌گذرانند، بیان‌گر همین ساختار نامطلوب است که مبتنی بر قواعد و سیاست‌هایی است که نتایج نامتوازن و غالباً غیرمنصفانه ایجاد می‌کند (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۵؛ سالومون، ۱۳۹۴: ۸۰-۸۲).

وجود همین موانع ساختاری در برابر اجرای برخی مفاد معاهدات حقوق بشری سبب شده است تا «کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»^۵ به‌عنوان نهاد نظارتی بر اجرای «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»^۶ در نظر تفسیری عام شماره ۱۴ خود راجع به ماده ۱۲ این میثاق درباره حق سلامتی، اظهار کند که بهره‌مندی کامل از حق بر سلامتی برای میلیون‌ها انسان در سراسر جهان هنوز هدفی دور دست است. به‌ویژه برای کسانی که در فقر زندگی می‌کنند، این هدف روزبه‌روز دست‌نیافتنی‌تر می‌شود. کمیته مزبور، موانع سرسخت ساختاری و غیرساختاری ناشی از عوامل بین‌المللی و دیگر عوامل خارج از کنترل دولت‌ها را مانع تحقق کامل ماده ۱۲ در بسیاری از کشورهای متعاقد

1. Millennium Development Goals
2. International Monetary Fund (IMF).
3. World Bank.
4. World Trade Organization (WTO)
5. The Committee on Economic, Social and Cultural Rights.
6. The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 1966.

می‌داند (کریون، ۱۳۸۷: ۵۵۱). در این تفسیر که نسبت به موانع ساختاری برای بهره‌مندی از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حساس است، کمیته مذکور به ضرورت حمایت بیش‌تر مؤسسات مالی بین‌المللی، به‌ویژه بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول از حق بر سلامتی، با توجه به قابلیت آن‌ها برای لطمه‌زدن به این حق در چارچوب سیاست‌های وام‌دهی، موافقت‌نامه‌های اعتباری و برنامه‌های تعدیل ساختاری آن‌ها اشاره می‌کند (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

«کمیته حقوق کودک»^۱ نیز به‌عنوان نهاد ناظر بر اجرای «کنوانسیون حقوق کودک»^۲ در نظر تفسیری عام شماره ۵ خود، در نظر گرفتن جایگاهی اساسی برای منافع برتر کودک در فعالیت‌های گروه بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی در زمینه همکاری بین‌المللی و توسعه اقتصادی را ضروری دانسته است. این در حالی است که کشورهای توسعه‌یافته و قدرت‌های بزرگ اقتصادی و سیاسی جهان، تأثیرگذاران و تصمیم‌گیران اصلی در این نهادها هستند؛ لذا کارکرد حاصل از ساختار فعلی مؤسسات مالی و تجاری بین‌المللی نمی‌تواند به نفع کشورهای در حال توسعه باشد؛ بلکه ساختار موجود، بیش‌تر به نفع خود کشورهای ثروتمند است (ر.ک: موسی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۴۲-۲۴۸).

مسئله مهم دیگر آن است که ساختارهای فعلی مالی و پولی جهانی، باعث می‌شود استقلال کشورهای فقیر و کم‌تر توسعه‌یافته، تحت تأثیر کشورهای ذی‌نفوذ و تأثیرگذار در این نهادها قرار گرفته و از نظر اقتصادی، مالی و حتی فرهنگی تحت سلطه کشورهای قوی‌تر قرار گیرند؛ زیرا کشورهای وام‌گیرنده، اولاً باید نظر کشورهای تأثیرگذار در این نهادها را جلب نمایند و ثانیاً وظیفه دارند برنامه‌ها و سیاست‌های تحمیلی و مدنظر این نهادها را در کشور خود پیاده و اجرا کنند؛ هرچند که این سیاست‌ها با اقتضانات سیاسی، فرهنگی و بومی این کشورها تناسبی نداشته باشد. از این‌رو، این مسئله می‌تواند بر استقلال کشورها تأثیر منفی داشته باشد.

1. The Committee on the Rights of the Child.

2. Convention on the Rights of the Child, 1989.

وجود این موانع و چالش‌ها که فراروی حق بر توسعه قرار دارند و باعث بروز و تداوم فقر شده‌اند، سبب گشته در برخی از اسناد بین‌المللی، هم‌چون ماده ۱۱ «اعلامیه هزاره ملل متحد»^۱ تصریح گردد که برخورداری همگان از حق بر توسعه جز در سایه ریشه‌کنی و محو فقر امکان‌پذیر نیست (سازمان ملل متحد، ۱۳۸۳: ۶). در ماده ۱۳ این اعلامیه نیز، موفقیت در ریشه‌کنی و محو فقر با هدف تحقق حق بر توسعه، تنها از طریق دستیابی به «حکمرانی مطلوب»^۲ چه در سطح کشورها و چه در سطح بین‌المللی منوط شده است. بنابراین، اصلاح ساختارها و برخورداری از حکمرانی مطلوب می‌تواند عاملی اساسی در جهت تحقق حق بر توسعه باشد (در این باره ر.ک: هداوند، ۱۳۸۴: ۵۱-۸۶).

ب: موانع و چالش‌های ساختاری در عرصه داخلی

کشورها سعی می‌کنند بر اساس راهبردهای خود، ساختارهای داخلی را به گونه‌ای طراحی و استوار کنند که بتوانند جامعه و مردم خود را هرچه بهتر در مسیر نیل به اهداف از پیش تعیین‌شده اداره نمایند. برای مثال، کشوری که ساختار سیاسی خود را بر مردم‌سالاری، حاکمیت ملی، تفکیک قوا و توزیع قدرت بنا کرده باشد، بهتر می‌تواند حقوق بشر و آزادی‌های اساسی شهروندان را تأمین نماید و در مقابل، نظام‌های مبتنی بر ساختارهای استبدادی و دیکتاتوری، مانع اساسی شهروندان در دسترسی به حقوق بشر از جمله حق بر توسعه هستند.

«آمارتیا سن»^۳ اندیشمند و اقتصاددان معاصر در زمینه توسعه، در بیان چگونگی ارتباط میان ساختار نامناسبی که مانع اساسی بهره‌مندی مردم آن جامعه از حق بر توسعه می‌شود، معتقد است که کارکرد نظام مردم‌سالار می‌تواند حتی به پیشگیری از قحطی‌ها و سایر مشکلات اقتصادی کمک کند. وی، سپس مدعی می‌شود که هرگز در تاریخ آن بخش از جهان که حکومت مردم‌سالار داشته است - چه به لحاظ

1. United Nations Millennium Declaration, 2000.

2. Amartya Sen.

3. Good Governance.

اقتصادی ثروتمند باشد و چه نسبتاً فقیر باشد - قحطی رخ نداده است. قحطی‌ها در قلمرو مستعمراتی که توسط حاکمان خارجی اداره شده یا در حکومت‌های تک‌حزبی یا در استبدادهای نظامی رخ داده‌اند (سن: ۱۳۸۲: ۳۰-۳۱).

فارغ از ارزش‌گذاری این سخن، در این مسئله نمی‌توان تردید کرد، نظامی که ساختارهای سیاسی آن بر مردم‌سالاری پی‌ریزی و حق مردم در تعیین سرنوشتشان به رسمیت شناخته شده باشد، شهروندان از حقوق و آزادی‌های بیش‌تری نسبت به حکومت‌های استبدادی و خودکامه برخوردارند.

از نمونه‌های دیگر چالش ساختاری در عرصه داخلی که بسیاری از کشورهای فقیر و کمتر توسعه‌یافته با آن مواجه‌اند، ساختارهای اداری ناکار و معیوب است. نظام و ساختار اداری هر کشور، موتور محرک آن کشور است. ساختار اداری کارا، مطلوب و قانونمند، ساختاری است که تسهیل‌کننده امور برای عملیاتی‌سازی راهبردهای کشور باشد. ساختار اداری شکل‌گرفته بر اساس دیوان‌سالاری و بوروکراسی پیچیده دولتی، مانعی اساسی برای توسعه و پیشرفت هر کشور خواهد بود. در این ساختار، ضمن این‌که تحقق راهبردها دشوار خواهد شد، سرمایه و نیروی انسانی نیز هدر خواهد رفت. چنین ساختاری، فساد و ناهنجاری اداری تولید خواهد کرد و به تعبیر رایج، رابطه بر ضابطه حاکم خواهد شد و در نهایت، مانع پیشرفت و عدم تحقق حق بر توسعه خواهد بود.

یکی از دیگر چالش‌های ساختاری فراروی حق بر توسعه، ساختار اقتصادی ناکارآمد است. بی‌تردید، اقتصاد یکی از محوری‌ترین عوامل توسعه و پیشرفت هر کشور به حساب می‌آید. از همین‌رو، ساختار ناسالم اقتصادی می‌تواند چالشی در برابر پیشرفت و توسعه محسوب گردد. برای نمونه، ساختار اقتصادی تک‌محصولی، اتکای بیش از حد به درآمدهای نفتی، سهم ناچیز مالیات بر درآمد دولت، اقتصاد دولتی و دخالت بیش از اندازه دولت در اقتصاد، بخشی از عواملی هستند که ساختار اقتصادی کشورهای جهان سوم را دچار چالش کرده و در نتیجه، مردم این کشورها نیز در دسترسی به حق بر توسعه با مشکل مواجه شده‌اند.

گفتار دوم: موانع و چالش‌های حقوقی و سیاسی فراروی حق بر توسعه

بخش از موانع و چالش‌هایی که دسترسی به حق بر توسعه با مشکل مواجه ساخته است، موانع حقوقی و سیاسی است. در این گفتار این موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بند اول: موانع و چالش‌های حقوقی

یکی از مشکلاتی که حق بر توسعه با آن مواجه است، مشکلات و چالش‌های حقوقی است. منظور از چالش حقوقی، فقدان قواعد و مقررات حقوقی الزام‌آور و عدم ضمانت اجرا در زمینه حق بر توسعه است. برخی از حقوق‌دانان مطرح، همچون محمد بجاوی، حق بر توسعه را «حقی بنیادین»^۱ می‌دانند که آغاز و انجام حقوق بشر، اولین و آخرین حق و وسیله و هدف حقوق بشر قلمداد می‌گردد؛ به گونه‌ای که سایر حقوق از آن ناشی می‌گردد. محمد بجاوی در توصیف حق بر توسعه از این هم بالاتر رفته و آن را یک «قاعده آمره»^۲ محسوب می‌کند. او از طریق قیاس، به این نتیجه می‌رسد که چون حق بر توسعه، مبتنی بر حق حیات و حق تعیین سرنوشت است و این دو حق، از قواعد آمره محسوب می‌گردند، لذا حق بر توسعه نیز - که مبتنی بر آنها می‌باشد - خصیصه آمره خواهد داشت (شایگان، ۱۳۸۸: ۷۴؛ عباسی، ۱۳۹۵: ۴۸۳).

بر خلاف دیدگاه فوق، دیدگاه‌هایی وجود دارد که برای حق بر توسعه، ارزش و اعتبار حقوقی چندانی قائل نیستند و آن را به‌عنوان یک حق حقوقی که دارای الزام باشد، به رسمیت نمی‌شناسند. بر همین اساس، تلاش‌های متراکم کشورهای جهان سوم و کمیسیون سابق حقوق بشر سازمان ملل برای گنجاندن حق بر توسعه در یک سند الزام‌آور بین‌المللی به سرانجام نرسیده است. «کمیسیون حقوق بشر»^۳ به درخواست دولت‌های عضو جنبش عدم‌تعهد، در سال ۲۰۰۳ طی قطعنامه‌ای از کمیسیون فرعی ترویج و حمایت از حقوق بشر خواست تا سندی تهیه کند و در آن گزینه‌هایی را برای اجرای حق بر توسعه و عملی‌بودن

1. Fundamental right.

2. Jus Cogens.

3. Human Rights Commission.

این گزینه‌ها، از جمله یک استاندارد حقوقی بین‌المللی با ماهیت الزام‌آور، رهنمودهایی در مورد اجرای حق بر توسعه و اصولی برای شراکت توسعه ارائه نماید اما کمیسیون فرعی، موفق به تهیه سند مورد نظر کمیسیون حقوق بشر نشد.

بی‌نتیجه ماندن تلاش‌های کمیسیون حقوق بشر در این زمینه، نشان‌دهنده اختلاف نظر شدید میان دولت‌ها و نیز شخصیت‌های برجسته حقوقی درباره درج حق بر توسعه در یک چارچوب حقوقی الزام‌آور است. با این وجود، به نظر می‌رسد در حال حاضر، همه دولت‌ها اگرچه وظیفه منفی عدم ممانعت و عدم ایجاد مانع برای توسعه خود و سایر دولت‌ها را - لاقلاً از حیث نظری - مورد حمایت قرار می‌دهند، اما وظیفه و تعهد مثبت کمک به توسعه دیگران را هنوز چنان که باید، نپذیرفته‌اند و حداقل تا آن‌جا که به کشورهای اعطاکننده کمک‌های توسعه مربوط می‌شود، این کمک‌ها جنبه اختیاری و داوطلبانه دارد (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۶). در حالی که بر اساس بند ۱ ماده ۳ اعلامیه حق بر توسعه، دولت‌ها وظیفه اساسی ایجاد شرایط ملی و بین‌المللی مناسب جهت تحقق حق توسعه را برعهده دارند.

بند دوم: موانع و چالش‌های سیاسی

موضوع حق بر توسعه از ابتدای مطرح شدن آن، با مجادلات سیاسی همراه بوده است. با وجود تلاش‌های زیادی که کمیسیون سابق حقوق بشر، از طریق تعیین کارشناس مستقل و ایجاد گروه‌های کاری در این باره انجام داده است، اما فضای سیاسی حاکم بر این نهادها، مانع از حصول نتایج عملی مطلوب در این زمینه گردیده است. برای درک علت این برخورد‌های سیاسی با موضوع حق بر توسعه، کافی است به خاستگاه مفهوم حق بر توسعه، یعنی مفهومی که به‌طور اساسی از خواست‌ها و نگرانی‌های مشروع کشورهای در حال توسعه و به‌ویژه کشورهای تازه استقلال یافته، برای ایجاد یک نظم اقتصادی عادلانه در جهان نشأت گرفته است، توجه شود. در مقابل، کشورهای توسعه یافته معتقدند که پس از ناکامی کشورهای در حال توسعه برای تغییر در ساختارهای اقتصاد جهانی، با هدف رسیدن به همان خواست‌ها، به طرح موضوع حق بر توسعه روی آورده‌اند (همان: ۹۴-۹۵).

در تبیین اختلاف دیدگاه کشورهای توسعه یافته (شمال) و در حال توسعه (جنوب)

نسبت به حق بر توسعه باید گفت، کشورهای در حال توسعه، معتقدند که حق بر توسعه از حیث ماهیت، حقی جدید و جدا از سایر حقوق به رسمیت شناخته شده برای بشر است. این حق، حق دولت‌ها و حق جمعی مردم نسبت به توسعه است که جامعه بین‌المللی و کشورهای توسعه‌یافته، متعهد به کمک و همکاری برای ارائه منابع و ایجاد شرایط بین‌المللی مساعد برای تحقق حق بر توسعه در کشورهای کمتر توسعه‌یافته هستند. کشورهای جهان سوم، به وجود تعهد حقوقی الزام‌آور در این زمینه اصرار دارند و آن را تعهدی صرفاً اخلاقی که اجرایش به احسان و کرم جامعه بین‌المللی و کشورهای توسعه‌یافته بستگی داشته باشد، نمی‌دانند. کشورهای در حال توسعه (جنوب) بر خلاف کشورهای توسعه‌یافته (شمال) معتقدند که مفهوم حق بر توسعه، به قدر کافی روشن است و نمی‌باید مورد تعریف مجدد قرار گیرد؛ بلکه تلاش‌های بین‌المللی باید بر اجرا و عملی ساختن آن متمرکز شود. به نظر این کشورها، باید این مباحث در «شورای حقوق بشر»^۱ (کمیسیون سابق حقوق بشر) مورد بحث و بررسی قرار گیرند. در مقابل، کشورهای توسعه‌یافته معتقدند، اصولاً این مباحث در صلاحیت شورای حقوق بشر نبوده و جزو تعهدات حقوق بشری کشورها هم نیست.

کشورهای در حال توسعه با توجه به وضعیت خاص خود اعتقاد دارند که باید به «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»،^۲ نسبت به «حقوق مدنی و سیاسی»^۳ اولویت داده شود اما این امر از نظر کشورهای توسعه‌یافته، به معنی قائل شدن شرط برای تحقق حقوق مدنی و سیاسی است. جالب این است که کشورهای توسعه‌یافته بر خلاف دیدگاه کشورهای در حال توسعه، قائل به اولویت حقوق مدنی و سیاسی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هستند. این در حالی است که هیچ‌کدام از این دو دیدگاه با مفاد اعلامیه حق بر توسعه سازگار نیست؛ زیرا هم در مقدمه اعلامیه و هم در مواد آن، توجه یکسانی به نسل اول (حقوق مدنی و سیاسی) و نسل دوم (حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) حقوق بشر شده است (همان: ۹۶-۹۷).

1. Human Rights Council.

2. Economic, Social and Cultural Rights.

3. Civil and Political Rights.

یکی از اشکال موانع سیاسی فراروی حق بر توسعه، تحریم‌های اقتصادی است که با اهداف سیاسی صورت می‌گیرد؛ اگرچه تحریم‌های اقتصادی با هدف بی‌ثبات کردن و یا تغییر رفتار یک نظام سیاسی طراحی و اجرا می‌شود، اما معمولاً این تحریم‌ها، توسعه و اقتصاد یک کشور را که با زندگی و معاش روزمره مردم آن کشور سر و کار دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد و آثار این تحریم‌ها مستقیماً در زندگی انسان‌ها اثرگذار خواهد بود و به حقوق اساسی و بنیادین بشر همچون حق حیات، آسیب جدی وارد می‌کند. درحالی‌که این امر بر خلاف قواعد حقوق بین‌الملل است.

متأسفانه باید اذعان کرد امروزه در جامعه بین‌المللی، حقوق، کم‌وبیش بازیچه دست سیاست است. وضع و اعمال تحریم‌های اقتصادی یکی از آسیب‌های فضای سیاست‌زده جامعه بین‌المللی، است که بر خلاف منشور ملل متحد و قواعد حقوق بین‌الملل و بعضاً به صورت یک‌جانبه توسط برخی کشورهای قدرتمند و توسعه‌یافته علیه دیگر کشورها، به ویژه کشورهای کمتر توسعه‌یافته یا در حال توسعه، صورت می‌پذیرد، که این مسئله با اصل همکاری و تعامل کشورها در سطح بین‌المللی، که یکی از اهداف و اصول سازمان ملل متحد است، منافات دارد (ضیایی بیگدلی، ۱۳۷۴: ۲۵۰-۲۵۱).

«میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»^۱ به عنوان یک سند لازم‌الاجرا، در بند ۲ ماده ۱، بر ممنوعیت هر گونه اخلال در روند همکاری‌های اقتصادی بین کشورها تأکید و تصریح می‌کند: «کلیه ملت‌ها می‌توانند برای نیل به هدف‌های خود در منابع و ثروت‌های طبیعی خود، بدون اخلال به الزامات ناشی از همکاری اقتصادی بین‌المللی مبتنی بر منافع مشترک و حقوق بین‌الملل، آزادانه هر گونه تصرفی بنمایند. در هیچ موردی نمی‌توان ملتی را از وسایل معاش خود محروم کرد».

اعلامیه حق بر توسعه نیز در مواد مختلف، بر همکاری میان دولت‌ها برای تحقق حق بر توسعه در قالب احترام کامل به قوانین بین‌المللی مربوط به روابط دوستانه و همکاری‌ها میان کلیه دولت‌ها بر اساس منشور ملل متحد تأکید می‌کند.

بند ۳ ماده ۳ این اعلامیه با رد ایجاد هر گونه مانع در راه تعامل و همکاری بین‌المللی،

1. The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 1966.

به‌ویژه در روابط اقتصادی، مقرر می‌دارد: «کشورها وظیفه دارند تا در تعامل با یکدیگر، تحقق توسعه و برچیدن موانع بر سر راه توسعه را تضمین کنند». علاوه بر این، بند ۲ ماده ۴ اعلامیه حق بر توسعه، نه تنها تحریم اقتصادی را بر نمی‌تابد، بلکه ضرورت اعطای امکانات و تسهیلات به کشورهای در حال توسعه را یادآور می‌شود.

علاوه بر تحریم‌های اقتصادی یک‌جانبه - که توسط برخی از کشورها صورت می‌گیرد - نوع دیگری از تحریم‌های اقتصادی، تحریم‌هایی است که شورای امنیت بر اساس فصل هفتم منشور، وضع و اجرا می‌نماید. به نظر می‌رسد، حتی اگر این گونه تحریم‌ها بر طبق منشور و به شکل قانونی هم اتخاذ شوند، نباید حقوق بنیادین و اساسی ملت‌ها و شهروندان را که لازمه کرامت و انسانیت آن‌ها است، نقض کند. تجربه تحریم‌های اقتصادی اعمال‌شده علیه کشورها، بیانگر این مطلب است که این تحریم‌ها قبل از آن که نظام سیاسی یک کشور را هدف بگیرد، مردم و شهروندان عادی آن کشور به‌ویژه افراد ضعیف از جمله کودکان و مادران را متأثر ساخته است. آثار و عوارض ناخوشایند این تحریم‌ها بر روی افراد عادی کشورها مورد اذعان مجامع و اسناد بین‌المللی است. پاراگراف ۸ ماده ۹ اعلامیه هزاره ملل متحد، یکی از اهداف کشورهای جهان را که در این اعلامیه متبلور شده، رفع آثار زیان‌بار همین تحریم‌ها می‌داند و بر تعهد کشورهای امضاکننده این اعلامیه تأکید و مقرر می‌دارد: «عوارض ناخوشایند جانبی تحریم‌های اقتصادی سازمان ملل را روی افراد عادی کشورها به حداقل برسانیم، تحریم‌ها را در معرض بازبینی‌های منظم قرار دهیم و آثار زیان‌بار تحریم‌ها روی افراد و طرف‌های ثالث را حذف کنیم» (سازمان ملل متحد، ۱۳۸۳: ۵).

گفتار سوم: مخاصمات مسلحانه داخلی و بین‌المللی

رابطه بین مخاصمات مسلحانه و توسعه‌نیافتگی یکی از مباحث مهمی است که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول و این سؤال را مطرح کرده که آیا رابطه‌ای منطقی بین محروم شدن انسان‌ها از حق بر توسعه با جنگ و مخاصمات مسلحانه وجود دارد یا خیر؟ متأسفانه باید گفت که پاسخ این سؤال مثبت است. از همین رو، در مقدمه اعلامیه حق بر توسعه با اشاره به هزینه‌های فراوانی که برای تولید سلاح، به‌ویژه سلاح‌های سنگین

می‌شود و نیز آثار مخربی که بر توسعه و پیشرفت کشورها دارد، به رابطه خلع سلاح و توسعه پرداخته و تاکید می‌کند که رابطه نزدیکی میان خلع سلاح و توسعه وجود دارد و این که پیشرفت در زمینه خلع سلاح به‌طور قابل ملاحظه‌ای ارتقای پیشرفت در زمینه توسعه را به همراه خواهد داشت. اعلامیه، یادآوری می‌کند که منابع مالی عایدشده ناشی از اقدامات در زمینه خلع سلاح باید به توسعه اقتصادی و اجتماعی و رفاه همه مردم به‌ویژه مردم ساکن در کشورهای در حال توسعه اختصاص یابد. در این گفتار، این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بند اول: رابطه حق بر توسعه و مخاصمات مسلحانه داخلی

بدون تردید، تحقق و استیفای حقوق بشر و آزادی‌های به رسمیت شناخته شده برای انسان‌ها جز در فضایی امن، باثبات و به دور از تنش، درگیری و منازعه امکان پذیر نیست. محیط تنش‌زا، منازعات مسلحانه، شورش، عملیات تروریستی و توسل به زور در عرصه ملی، مناسب‌ترین فضا را برای نقض و نادیده گرفتن حقوق انسان‌ها فراهم می‌آورد. حتی اگر بی‌ثباتی و محیط تنش‌زا به جنگ داخلی و مخاصمه هم ختم نشود، باز می‌تواند سرمایه‌هایی را که باید در مسیر سازندگی، توسعه و پیشرفت یک کشور صرف شوند، نابود ساخته یا در راه خرید تسلیحات و انباشت آن هزینه شود که این امر خود می‌تواند زمینه مناسبی برای بروز جنگ داخلی باشد. آنچه این منازعات باعث آن می‌شوند، این است که منابع عظیم انسانی و مادی به جای این که در مسیر پیشرفت و توسعه و تعالی انسان‌ها و جامعه بشری به کار گرفته شوند، در درگیری‌ها و مخاصمات مسلحانه صرف شده و ضمن نابودی این منابع و امکانات، منجر به فقر، بیکاری و عقب ماندگی خواهد شد که نتیجه آن، نقض گسترده حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی بشر است که در این میان شاید بتوان حق بر توسعه را یکی از اولین و اصلی‌ترین قربانیان مخاصمات مسلحانه داخلی دانست.

در برخی کشورهای آفریقایی، علی‌رغم این که انسان‌های زیادی با فقر، قحطی و گرسنگی دست و پنجه نرم می‌کنند و از امکانات اولیه زندگی مانند غذا و بهداشت محروم هستند، میلیون‌ها دلار هزینه خرید جنگ افزار و تسلیحات و به کارگیری آن در منازعات مسلحانه داخلی می‌شود. آثار و پیامدهای ناگوار این درگیری‌ها، مانع اصلی در راه تحقق و

اجرای حق بر توسعه است. آسیب دیدن توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و انسانی، کشته و زخمی شدن افراد، تخریب و نابودی زیرساخت‌ها، کاهش درآمد ملی، کاهش تولید و در نتیجه، کاهش کالاهای مورد نیاز، گرانی و تورم، سوء تغذیه و بهداشت، مرگ و میر کودکان و مادران، فقر و بیکاری، محدود شدن آزادی‌های فردی و سیاسی و ده‌ها چالش دیگر، همگی از آثار و پیامدهای مخاصمات و منازعات مسلحانه داخلی هستند (موثقی، ۱۳۸۸: ۳۲۵-۳۳۱) که در نتیجه، این مسائل می‌توانند حق برخورداری شهروندان از توسعه را دچار مشکل و مانع اساسی نمایند.

بند دوم: رابطه حق بر توسعه و مخاصمات مسلحانه بین‌المللی

تا جایی که بشر به یاد دارد و تاریخ توانسته است آن را ثبت و ضبط نماید، سایه ویران‌گر و تباہ‌کننده جنگ و تجاوز بر سر جامعه بشری گسترده بوده است؛ به گونه‌ای که بر اساس تحقیقات به عمل آمده در طول تاریخ، بشر فقط ۲۵۰ سال را در صلح و آرامش زیسته است (کمیتة ملی حقوق بشر دوستانه جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰: ۱۲). هر چند جنگ‌ها در قدیم با وسایل و ابزار ابتدایی صورت می‌گرفت که همین امر باعث می‌شد تلفات جنگ‌ها گسترده نباشد، اما خشونت به کار رفته در برخی از همین جنگ‌ها، کشتارهای فراوانی را به دنبال داشته است. متأسفانه با پیشرفت علم و فن‌آوری و دست‌یابی بشر به سلاح‌های کشتار جمعی و با قدرت تخریب فراوان همچون سلاح‌های هسته‌ای، آثار ویران‌گر استفاده از این سلاح‌ها در جنگ‌ها، برای بشر نمایان گردیده است. جهانی که می‌توانست در صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز زندگی کند و سرمایه‌های مادی و معنوی خود را در راه پیشرفت و توسعه و رفاه خود هزینه کند، صرف جنگ و منازعه کرده است؛ هر چند با تصویب منشور ملل متحد در سال ۱۹۴۵، توسل به زور در روابط بین‌المللی ممنوع گردید، اما متأسفانه علی‌رغم این اقدامات، قواعد حقوق بین‌الملل در این باره منفعل و ناکاراستند. «رأی مشورتی ۱۹۹۸ دیوان بین‌المللی دادگستری در خصوص مشروعیت تهدید یا استفاده از سلاح هسته‌ای»^۱ در مقام پاسخ به سؤال از مجاز یا ممنوع بودن تولید و تکثیر یا استفاده از

1. Advisory Opinion on the Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, 8 July, 1996.

سلاح هسته‌ای جالب است. دیوان در پاسخ به این سؤال در بخشی از رأی خود اعلام می‌کند که «در حقوق بین‌الملل عرفی و قراردادی فی‌نفسه هیچ‌گونه ممنوعیت جامع و جهانی برای تهدید یا استفاده از سلاح‌های هسته‌ای وجود ندارد» و «در وضعیت فعلی حقوق بین‌الملل و عوامل موجود در آن، دیوان نمی‌تواند به‌طور قطعی نتیجه بگیرد که در مقام دفاع مشروع در شرایطی که کشوری شدیداً در معرض نابودی باشد، تهدید یا استفاده از سلاح هسته‌ای مشروع است یا نامشروع» (البرزی و رکی، ۱۳۸۳: ۱۱).

این مسائل نشان می‌دهد سایه تهدید و پیامدهای ویران‌گر مخاصمات مسلحانه بین‌المللی بسیار فراتر از اقداماتی است که در جهت محدود کردن آن صورت گرفته است. آثار ناگواری را که جنگ به‌ویژه بر توسعه دارد، باعث شده رابطه مستقیمی بین جنگ و توسعه‌نیافتگی برقرار گردد (موثقی، ۱۳۸۸: ۳۱۹). از این رو، اصل ۲۴ «اعلامیه کنفرانس ملل متحد درباره محیط زیست و توسعه»، به‌صراحت مقرر می‌دارد: «جنگ به‌طور نابودکننده توسعه پایدار است» (See: Birnie and Boyle, 1996: 9.14).

بر همین اساس، اگر وضعیت کشورهای جهان سوم، که بیشتر درگیر مخاصمات مسلحانه بوده‌اند، بررسی شود، این واقعیت که یکی از مهم‌ترین عوامل توسعه‌نیافتگی این کشورها، مخاصمات مسلحانه بوده است، بیش‌تر آشکار خواهد شد. هزینه‌های فراوان انسانی و اقتصادی که کشورها در این‌گونه مخاصمات پرداخت کرده‌اند، سبب عقب‌ماندگی هرچه بیش‌تر آن‌ها در سازندگی، توسعه و پیشرفت شده است. این در حالی است که کشورهای پیشرفته و صنعتی، در سایه صلح و امنیت و دوری از منازعات، توانسته‌اند به توسعه و پیشرفت نائل آیند اما بسیاری از کشورهای جهان سوم مانند افغانستان، عراق، سوریه، لیبی، سودان درگیر مخاصمات مسلحانه هستند. به‌طور ویژه، امروزه چالش عمده‌ای که این کشورها با آن مواجه هستند، تروریسم است. شکل مخرب تروریسم، تروریسم سازمان‌یافته و دولتی است؛ آنچه امروز در سرزمین‌های اشغالی فلسطین می‌گذرد و یا آنچه جریان‌های سازمان‌یافته تروریستی همچون داعش، القاعده، النصره، بوکوحرام و... انجام می‌دهند، چالشی بزرگ در مقابل حق بر توسعه است (ر.ک: بندک و مانگوپولوس، ۱۳۸۹: مقدمه مترجم؛ واربریک، ۱۳۸۳: ۸۹-۱۱۵).

بنابراین، باید درآمدهای کشورهای جهان به جای اینکه برای خرید تسلیحات جنگی و استفاده از آن برای نابودی جمعیت و منابع دیگر کشورها مصرف شود، برای آبادانی، توسعه، بهداشت و رفع فقر و گرسنگی و در یک کلام، ترویج و توسعه همه حقوق و آزادی‌های شناخته‌شده برای بشر استفاده گردد. بر همین اساس، علاوه بر مقدمه اعلامیه حق بر توسعه، «اعلامیه کنفرانس بین‌المللی حقوق بشر تهران مصوب ۱۹۶۸» در ماده ۱۹، موضوع خلع سلاح و اختصاص منابع مربوطه در راه ترویج حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را مطرح کرده و مقرر داشته است: «خلع سلاح می‌تواند منابع انسانی و مادی عظیمی که در حال حاضر به مقاصد نظامی اختصاص داده شده را آزاد کند. این منابع باید در راه توسعه حقوق و آزادی‌های اساسی بشر صرف شود. خلع سلاح عمومی و کامل یکی از والاترین آرمان‌های تمامی ملل است» (ر.ک: کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۳۲-۱۳۷).

گفتار چهارم: چالش‌ها و بحران‌های زیست محیطی

محیط زیست به‌عنوان ظرف و بستر رشد، حیات و تعالی انسان، جایگاه ارزش‌مندی در تمامی عرصه‌های حیات بشری، از جمله در موضوع حق بر توسعه دارد و در نتیجه، هر گونه مشکل و چالش زیست محیطی، می‌تواند زندگی و حیات انسان را با خطر مواجه سازد.

چالش‌های زیست محیطی عصر حاضر، مشکل تنها یک کشور و یا یک قلمرو خاص جغرافیایی نیست، بلکه مشکل کل جهان و جامعه جهانی است که در بر دارنده مسائل مختلفی است که از آن جمله می‌توان به آلودگی آب و هوا، گرم شدن کره زمین، بالا آمدن سطح آب دریاها، نابودی گونه‌های گیاهی و جانوری، فرسایش لایه ازن، تخریب جنگل‌ها، باران‌های اسیدی، آلودگی‌های صوتی، تغییرات آب و هوایی، سوانح و آزمایش‌های هسته‌ای و... اشاره کرد (فیروزی، ۱۳۸۵: ۹).

از سوی دیگر، همان‌گونه که اشاره شد، توسعه و نیز تحقق حق بر توسعه باید در ظرف محیط زیست روی دهد؛ زیرا اغلب اقدامات مربوط به توسعه مرتبط با منابع طبیعی و

محیط‌زیست می‌باشد و بروز هرگونه مشکلی در عرصه محیط‌زیست، حق بر توسعه را نیز دچار مشکل می‌کند. این امر، بیانگر وجود رابطه‌ای وثیق میان محیط‌زیست و توسعه می‌باشد و از این نظر، می‌توان رابطه محیط‌زیست و توسعه را یک رابطه چندوجهی دانست؛ از یک سو، برای تحقق توسعه، لازم است از امکانات و مواهب طبیعی بهره‌گرفت و از سوی دیگر، تحقق توسعه نیز، نباید موجب تخریب و نابودی محیط‌زیست گردد. آنچه امروز باعث پدید آمدن چالش‌های زیست‌محیطی شده است، بیش‌تر مربوط به بهره‌برداری بی‌رویه از طبیعت در جهت توسعه، توسط کشورهای بزرگ و صنعتی است که این امر باعث شده است هم محیط‌زیست دچار خسارت‌های فراوان شود و هم خود توسعه به‌عنوان یک حق بشری، با چالش جدی مواجه شود. هر چند صنعتی شدن بعضی از کشورها و توسعه رو به رشد آن‌ها دستاوردهای فراوانی برای بشریت داشته است اما این‌گونه توسعه، خطرات و پیامدهای ناگواری را نیز به همراه آورده که اولین و مهم‌ترین آثار آن، آلودگی و تخریب محیط‌زیست بوده است؛ به طوری که حق انسان‌ها بر توسعه در تعارض با حق آن‌ها بر محیط‌زیست قرار گرفته است. این امر باعث شد تا اندیشمندان راه چاره‌ای بیابند تا در عین این که توسعه و رشد کشورها دچار وقفه نشود، محیط‌زیست نیز از آسیب و تخریب مصون بماند. بر همین اساس، سازمان ملل متحد، از سوم تا چهاردهم ژوئن ۱۹۹۲، کنفرانسی را تحت عنوان «کنفرانس ملل متحد درباره محیط‌زیست و توسعه»^۱ در شهر «ریودوژانیرو» پایتخت برزیل برگزار کرد که موضوع و محور اصلی آن، مباحث مربوط به محیط‌زیست و توسعه بود (See: Birnie and Boyle, 1996: 9).

مهم‌ترین سند مصوب این اجلاس، «اعلامیه کنفرانس ملل متحد درباره محیط‌زیست و توسعه»^۲ بود که به «اعلامیه ریو»^۳ نیز مشهور است و مشتمل بر ۲۷ اصل کلی برای تعیین وظایف دولت‌ها در قبال توسعه و محیط‌زیست است. اصل سوم اعلامیه مزبور مقرر می‌دارد: «حق بر توسعه، باید به تریبی تحقق یابد که احتیاجات مربوط به توسعه و محیط‌زیست نسل‌های حاضر و آینده را تأمین کند».

1. The United Nations Conference on Environment and Development (UNCED).

2. Declaration of the United Nations Conference on Environment and Development, 1992.

3. Rio Declaration.

موضوع «توسعه پایدار»^۱ یکی از محوری‌ترین اموری است که این اعلامیه به آن پرداخته است تا توسعه و حفاظت از محیط‌زیست با هم مورد توجه قرار گیرد (فیروزی، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۳). در اصل چهارم این اعلامیه آمده است: «برای دستیابی به توسعه پایدار، فرایند توسعه باید متضمن حفاظت از محیط‌زیست باشد و نمی‌تواند مجزا از آن باشد» (See: Birnie and Boyle, 1996: 9-14). بنابراین، ضمن این که محیط‌زیست و توسعه، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، برای حفظ محیط‌زیست و عدم توقف رشد و توسعه، باید هم محیط‌زیست و هم توسعه، با هم مدنظر قرار گیرند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که از اعلامیه حق بر توسعه و سایر اسناد بین‌المللی حقوق بشر استفاده می‌شود، حق بر توسعه یکی از حقوق بنیادین است که زمینه‌ساز تحقق سایر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای انسان است. ایجاد مانع در برابر حق بر توسعه باعث خواهد شد تحقق و اجرای دیگر حقوق بشر نیز با دشواری مواجه گردد. آن‌گونه که از مباحث مطرح شده در این مقاله به دست می‌آید، هر چند حق بر توسعه با موانع، مشکلات و چالش‌های متعددی مواجه است، اما با این حال، مهم‌ترین اموری که می‌تواند باعث محدودیت یا مانع عمده تحقق و اجرای حق بر توسعه شوند، چهار عامل زیر هستند:

۱. موانع و چالش‌های راهبردی و ساختاری: بررسی وضعیت کشورهای جهان سوم که کمتر از مواهب توسعه برخوردارند، بیانگر آن است که فقدان راهبردها و ساختارهای مناسب در بسیاری از این کشورها، آن‌ها را در شرایط و وضعیت توسعه‌نیافتگی یا کم‌تر توسعه‌یافته قرار داده است و در نتیجه، مردم این کشورها از حق بهره‌مندی از مواهب توسعه محروم شده‌اند. ضمن این که باید بین راهبردها و ساختارها در مسیر توسعه، نوعی هماهنگی و پیوستگی وجود داشته باشد؛ زیرا تحقق راهبردهای توسعه در گرو ایجاد ساختارهای مناسب است. از این رو، فقدان یا کاستی در هر یک از این دو، چالش و مانع عمده‌ای برای نیل به حق بر توسعه شده است.

۱. توسعه پایدار (Sustainable Development)، توسعه‌ای است که نیازهای جوامع کنونی را برطرف سازد اما خللی در توانایی نسل‌های آینده برای رفع نیازهایشان وارد نسازد (کیس، ۱۳۷۹: ۹۹).

۲. موانع و چالش‌های حقوقی و سیاسی: در عرصه حقوقی، فقدان قواعد و مقررات حقوقی الزام‌آور و عدم ضمانت اجرای لازم و کافی در زمینه حق بر توسعه باعث شده این حق در مرحله اجرا با مشکلات عدیده‌ای مواجه گردد. علی‌رغم تلاش‌های بین‌المللی نسبت به درج حق بر توسعه در یک چارچوب حقوقی الزام‌آور، این اقدامات بی‌نتیجه مانده است. در حوزه مسائل سیاسی نیز، از آن‌جا که به‌طور اساسی حق بر توسعه، بیانگر خواسته کشورهای در حال توسعه برای ایجاد یک نظم اقتصادی عادلانه است اما کشورهای توسعه‌یافته معتقدند که ناکامی کشورهای در حال توسعه برای تغییر در ساختارهای اقتصاد جهانی، باعث طرح موضوع حق بر توسعه توسط آن‌ها شده است. بنابراین، در مقابل آن، مقاومت می‌کنند. جنبه دیگر موانع سیاسی فراروی حق بر توسعه، استفاده ابزاری و سیاسی کشورهای بزرگ از حربه تحریم‌های اقتصادی است. این مسئله، باعث شده تا مردم کشورهای هدف، در دستیابی به حق بر توسعه با مشکل مواجه شوند.

۳. مخاصمات مسلحانه: به‌طور کلی تحقق و اجرای حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مستلزم وجود محیطی امن، باثبات و به دور از تنش، درگیری و جنگ است. حتی اگر بی‌ثباتی و تنش به جنگ و درگیری هم ختم نشود، باعث می‌شود سرمایه‌های یک کشور، که باید در مسیر توسعه و پیشرفت صرف شوند، به خاطر هراس از وقوع جنگ در آینده، در راه خرید تسلیحات و انباشت آن هزینه گردد. از سوی دیگر، منابع عظیم انسانی و مادی به جای این که در مسیر پیشرفت و توسعه و تعالی انسان‌ها و جامعه بشری به کار گرفته شوند، در جنگ و درگیری صرف شده که ثمره آن ضمن نابودی این منابع و امکانات، فقر و بیکاری و عقب‌ماندگی خواهد بود و در نتیجه، عدم دستیابی به حق بر توسعه رقم خواهد خورد.

۴. بحران‌های زیست‌محیطی: رابطه وثیقی بین محیط‌زیست و توسعه وجود دارد. از یک‌سو، طبیعت و محیط‌زیست، ظرف تحقق حق بر توسعه است؛ یعنی در یک محیط‌زیست امن و سالم می‌توان به مواهب توسعه دست یافت. بر این اساس، هر آسیبی که به محیط‌زیست وارد شود، چالشی در برابر حق بر توسعه خواهد بود و از سوی دیگر، دسترسی به حق بر توسعه نیز باید با حفظ محیط‌زیست همراه باشد. بنابراین، در دستیابی به حق بر توسعه باید به گونه‌ای عمل کرد که ضمن برآوردن نیازهای نسل حاضر، به نیازهای نسل‌های آینده نیز لطمه‌ای وارد نگردد.

کتاب‌نامه

۱. آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار.
۲. البرزی ورکی، مسعود (۱۳۸۳)، «نقد و بررسی نظر مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری راجع به تهدید یا توسل به سلاح‌های هسته‌ای»، در: مجله حقوقی بین‌المللی، ش ۳۱.
۳. بندک، ولفگانگ و آلیس مانگوپولوس (۱۳۸۹)، «تورسیم و حقوق بشر»، ترجمه: نادر ساعد و همکاران، تهران: انتشارات دادگستر.
۴. پارسا، علیرضا (۱۳۷۷)، «محیط زیست و حقوق بشر: بررسی حق برخورداری از محیط‌زیست سالم و شایسته به‌عنوان حقی بشری»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۱۳۵-۱۳۶.
۵. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۹)، «تأملی در معنای الگوی اسلامی ایرانی توسعه»، در: کتاب نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی؛ الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹)، «بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی»، در: کتاب نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی؛ الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.
۷. خمینی، (امام) سیدروح‌الله (۱۳۸۷)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی ۴.
۸. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، تهران: انتشارات طرح نو.
۹. سازمان ملل متحد (۱۳۸۳)، اعلامیه هزاره ملل متحد، تهران: مرکز اطلاعات سازمان ملل.
۱۰. سالومون، مارگوت ای. (۱۳۹۴)، «مسئولیت جهانی برای حقوق بشر: فقر جهانی و توسعه حقوق بین‌الملل، زیر نظر: فریده شایگان»، تهران: انتشارات مجد.
۱۱. سن، آمارتیا (۱۳۸۲)، توسعه به‌مثابه آزادی، ترجمه: وحید محمودی، تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.

۱۲. سوزنچی کاشانی، ابراهیم (۱۳۹۱)، «پارادایم‌شناسی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: ضرورت شناخت رابطه میان نظام سرمایه‌داری و مرگ معنویات»، مجموعه مقالات نقشه راه تدوین و طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، دبیرخانه کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
۱۳. سیمونیدس، جانوس (۱۳۸۳)، حقوق بشر؛ ابعاد نوین و چالش‌ها، ترجمه: محمدعلی شیرخانی، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۴. شایگان، فریده (۱۳۸۸)، حق توسعه، تهران: نشر گرایش.
۱۵. ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۷۴)، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۱۶. عباسی، بیژن (۱۳۹۵)، حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، تهران: نشر دادگستر.
۱۷. فیروزی، مهدی (۱۳۸۵)، حق بر محیط‌زیست، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۸. کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو (۱۳۸۱)، اسناد بین‌المللی حقوق بشر، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۹. کریون، متیو سی. آر. (۱۳۸۷)، چشم‌اندازی به توسعه میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، ترجمه: محمد حبیبی مجنده، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۰. کمیته ملی حقوق بشردوستانه جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۰)، حقوق بین‌الملل بشردوستانه ناظر بر حمایت از افراد در درگیری‌های مسلحانه، گردآوری و ترجمه: هاجر سیاه‌رستمی، کتابون حسین نژاد و محسن افچنگی، تهران: مؤسسه آموزش عالی علمی کاربردی هلال ایران.
۲۱. کیس، الکساندر (۱۳۷۹)، «مقدمه‌ای بر حقوق بین‌الملل محیط‌زیست»، در: حقوق محیط‌زیست، ترجمه: محمد حسن حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. موثقی، سیداحمد (۱۳۸۸)، «جنگ و توسعه‌نیافتگی در جهان سوم»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۳۹.
۲۳. موسوی، سیدعلی (۱۳۷۸)، «حق توسعه؛ بررسی ابعاد حقوق بشری توسعه»، مجله سیاست خارجی، ش ۵۰.
۲۴. موسی‌زاده، رضا (۱۳۸۹)، سازمان‌های بین‌المللی، تهران: نشر میزان.
۲۵. واربریک، کالین (۱۳۸۳)، «تروریسم و حقوق بشر»، در: جانوس سیمونیدس، حقوق بشر؛ ابعاد نوین و چالش‌ها، ترجمه: محمدعلی شیرخانی، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۲۶. هداوند، مهدی (۱۳۸۴)، «حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر»، در: نشریه حقوق اساسی، سال سوم، ش ۴.

27. Bedjaoui, Mohammed, (1991), "The Right to Development", in: Mohammed Bedjaoui, (ed), *International Law: Achievements and Prospects*, Paris, UNESCO, Martinus Nijhoff Publishers.
28. Birnie, Patricia W. and Boyle, Alan E., (1996), *Basic Documents on International Law and The Environment*, Oxford, Clarendon Press.
29. Brownlie, Ian (1995), (ed), *Basic Documents in International Law*, Oxford, Clarendon Press.
30. Convention on the Rights of the Child, 1989.
31. Declaration of the United Nations Conference on Environment and Development, 1992.
32. Declaration on The Right to Development, Adopted by UN General Assembly Resolution No.41/128 of 4 December 1986.
33. ICJ, Advisory Opinion on the Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, 8 July, 1996.
34. The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 1966.
35. United Nations Millennium Declaration, *Resolution adopted by the General Assembly 2000*.

تحلیلی تاریخی بر عناصر و ساختار کالبدی فضایی شهرهای ایرانی - اسلامی

* مسعود صفایی پور
** جعفر سعیدی

چکیده

در سیر تاریخی اسلام گرایی، شهرهای بزرگی شکل گرفتند که در کنار آن‌ها شمار شهرهای کوچک و متوسط نیز افزایش یافت که در عین همسانی با سایر شهرها، ویژگی‌های منحصر به فردی را از لحاظ کالبدی نمایان کردند. ساخت، بافت و بناهای شهری؛ همچون: مسجد، بازار، مدرسه، کاروان‌سرا، سقاخانه، در شهر اسلامی هر کدام نمادی از مفاهیم، ارزش‌ها و تجلی بسیاری از مفاهیم اسلامی می‌باشند. تحقیق حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی در قالب مطالعات اسنادی و کتابخانه‌ای، ضمن اشاره به ویژگی‌ها و ساخت کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی، به بررسی و تحلیل عوامل ایجاد و تکوین شهرهای ایرانی اسلامی در ابعاد کالبدی فضایی می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عناصر کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی به لحاظ تاریخی، به ارزش‌ها و اعتقادات فرهنگی که ریشه در احکام اسلامی داشته است، بستگی دارند؛ به طوری که این عناصر، ساختار کالبدی و جنبه‌های گوناگون زندگی مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

ساختار فضایی کالبدی، شهر ایرانی - اسلامی، مسجد، بازار، احکام اسلامی.

مقدمه

شهر اسلامی نخستین بار در ربع اول قرن بیستم به یک موضوع جدی تحقیقی تبدیل شد. پس از آن، مطالعات و پژوهش‌های متعددی صورت گرفت و مقالاتی در این زمینه انتشار یافت. در اواخر دهه ۱۹۶۰ مشخص شد، رهیافت‌ها و روش‌شناسی‌های متفاوت این مطالعه، را می‌توان ذیل وجود الگویی تحت عنوان شهر اسلامی جمع‌بندی کرد (دانش، ۱۳۸۹: ۱۶). در پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه شهرسازی اسلامی، نگرش‌های شکلی و کالبدی بیش از نگرش‌های ماهیتی بوده است. خاورشناسان برگرفته از اندیشه‌های نویسندگان مسلمان سده‌های میانه، شهر را جایی شناسایی کرده‌اند که دارای «مسجد جامع، بازار و گرمابه همگانی» باشد. الگوی همه شهرهای اسلامی خاورمیانه نیز، دارای ویژگی‌های شکلی و کالبدی ویژه‌ای دانسته شده است (رضایی، ۱۳۹۲: ۱۷۰). قالب و محتوای شهرهای اسلامی بر سه محور مهم؛ یعنی محلی برای سکونت، مکانی برای عبادت و در نهایت فضایی برای تجارت شکل گرفته است (موحد و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۸). در این میان، شهرهای ایرانی - اسلامی در ساختار خود دارای عناصر گوناگونی هستند که هرچند کالبد شهر را شکل می‌دهند، اما در ورای آن با تکرار نقش آفرینی در زندگی روزمره ساکنان و نقش آفرینی در حافظه جمعی بلندمدت آنان، به عناصری هویت‌بخش تبدیل می‌شوند که تغییر و تحول در این ساختارها می‌تواند تغییرات اساسی را در بنیان‌های هویتی شهر ایجاد نمایند (کلاتری خلیل‌آباد و ملاحسینی اردکانی، ۱۳۹۱: ۴۰). در این شهرها، فضاها به گونه‌ای استقرار یافته بودند که هیچ‌یک از نیازها و موقعیت‌ها نقش اخلاقی، معنوی و الهی را خدشه‌دار نمی‌ساختند و روابط بنیادی در شهر به گونه‌ای بود که انسانیت و معنویت را در میان ساکنان آن به وجود می‌آورد و هرگونه تبعیض فضایی، اقلیمی که با روح عدالت و تقسیم منابع و امکانات مغایرت داشت، از بین می‌رفت (غنی‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۰۲). در نهایت، تجلی همه صفات شهر اسلامی (از دیدگاه تعالیم اسلام) در درون و سیمای شهر، چهره‌ای از آرمان‌شهر اسلامی را در ذهن متبادر می‌سازد (رفیقدوست و شهبان، ۱۳۸۷: ۱۵۵). این مقاله به‌طور کلی، درصدد آن است تا با شناخت عناصر اصلی شهر کهن ایرانی - اسلامی به ارزیابی کیفی عناصر کالبدی فضایی بپردازد؛ بنابراین، هدف اصلی این تحقیق، بازشناسی تاریخی هویت و عناصر کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی است.

بیان مسأله

اصطلاح شهرهای اسلامی برای عموم پژوهش‌گران مسلمان، بیانگر هویت ویژه فرهنگی، فضایی و تاریخی خاصی است که محیط شهری خود را از غیر آن جدا می‌کند. هر یک از محققین برای نشان‌دادن این تمایز به دنبال شناخت ابعادی بوده‌اند تا با آن‌ها شهر اسلامی را به عنوان پدیده‌ای منحصر به فرد و دارای هویت معرفی نمایند؛ گاه با مسائل کالبدی، گاه با مسائل انسانی و اجتماعی و گاه با شناخت ماهیت و چیستی شهر اسلامی (موحد و همکاران: ۱۳۹۱: ۳۸). در شهرهای ایرانی - اسلامی فرم، به تبع معنا تعریف می‌شود و کالبد، هویت خود را از محتوی اخذ می‌کند و این متأثر از بنیان‌های نظری هنر معماری ایرانی - اسلامی است که نسبت قالب و محتوی همچون نسبت روح و کالبد در بنیادهای جهان‌بینی آن نیز آشکار است (پوراحمد و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۸). آنچه در منابع به عنوان هویت کالبدی و بافت و ساخت شهری در عصر حاضر یاد می‌شود، در واقع، نوعی بی‌هویتی کالبدی و بحران هویت در محیط کالبدی شهر ایرانی است که اکنون، فاقد نامی برازنده برای آن است. حال سؤال این است که عناصر ساختار فضایی کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی در دوره‌های تاریخی کدامند و این عناصر در گذر زمان چه تغییراتی یافته‌اند؟

اهمیت و ضرورت تحقیق

اگر ویژگی کالبدی شهر اسلامی و کارکرد عناصر آن را تبلور بصری ماهیت اسلامی آن بدانیم، آن وقت لزوم توجه به نقش و کارکرد عناصر کالبدی برای برجسته‌تر شدن آن هویت، بیش از پیش ضرورت می‌یابد. در صورت بی‌توجهی به آن‌ها، هویت اسلامی و تاریخی آن‌ها کم‌کم رنگ می‌بازند و عناصری جانشین می‌شوند که رنگ و بوی بومی ندارند و کارکردهای قبلی خود را از دست می‌دهند (شکویی، ۱۳۸۰: ۱۸۵؛ موحد و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۸). نمونه بارز چنین تحولی را می‌توان در تغییر در میزان تأثیرگذاری نقش مسجد در ایفای نقش هویت شهر اسلامی دانست. مساجد جامع تا گذشته‌ای نه‌چندان دور، نقش مرکزی داشته‌اند و این نقش کانونی، همواره منشأ تحركات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در اسلام و نیز روابط نزدیک دانشمندان با طبقه متوسط شهری بوده‌اند. رویکرد این مقاله بر تحلیل عناصر کالبدی فضایی شهر ایرانی - اسلامی متمرکز است و سعی دارد تا با

مشخصه‌های فیزیکی به بررسی هویت کالبدی شهر اسلامی پردازد. آنچه در شهرهای اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است وجود عناصری مانند (اماکن مذهبی، قصر، دارالاماره، بازار، حمام عمومی و میدان و مانند آن) است.

روش تحقیق

در تحقیق حاضر با رویکردی تاریخی، از روش توصیفی-تحلیلی در قالب مطالعات اسنادی، کتابخانه‌ای، استفاده شده است. همچنین تلاش می‌شود اصول و ارزش‌های کلی مطرح شده در شهرهای ایرانی - اسلامی در بعد کالبدی فضایی بررسی گردد.

پیشینه تحقیق

در این بخش، به تعدادی از مطالعاتی که متناسب با موضوع تحقیق است، اشاره می‌شود. کریمی (۱۹۹۷)، در تحقیقی با عنوان «منطق فضایی شهرهای ارگانیکی در ایران و انگلستان»، با مطالعه ساختار شش شهر ایرانی به بررسی رابطه عناصر اصلی با ساختار کلی شهر پرداخته است. نتایج، نشان می‌دهد که رابطه و منطق فضایی توزیع عناصر اصلی شهرها نظیر بازار، میادین، کاروان‌سراها و مسجد جامع با کلیت شهر، منطق فضایی با نحوه استفاده مردم از فضا، عملکردهای اجتماعی - اقتصادی آن و الگوی دسترسی‌ها در ارتباط مستقیم است. بنابراین، تحلیل ساختار کالبدی - فضایی شهر اسلامی، متأثر از ساخت کالبدی و منطق فضایی عناصر آن بر اساس قوانین شریعت اسلامی، نیاز اجتماعی و کارکرد اقتصادی است.

اعظم (۲۰۰۷)، در مطالعه‌ای با عنوان «منطق اجتماعی مسجد؛ مطالعه روابط بین ساختمان و مورفولوژی شهری»، با بررسی ساختار کالبدی - فضایی تعداد نه شهر اسلامی به تحلیل رابط گونه‌شناسی معماری مسجد جامع با مورفولوژی شهر پرداخته است. یافته‌ها، نشان می‌دهد که چیدمان فضایی عنصر مسجد جامع در ارتباط مستقیم با ساختار و استخوان‌بندی اصلی شهر قرار دارد.

دانش (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای به بررسی «مبانی شکل‌گیری و اصول سازمان‌یابی کالبدی

شهر اسلامی» پرداخته است. در این تحقیق، پیشینه تاریخی شهرهای اسلامی، خصوصیات کالبدی و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. این تحلیل، در تبیین مبانی انتظام و شکل‌گیری شهرهای اسلامی، با طرح بُعد معناگرا و عرفانی فرهنگ و هنر اسلامی در بنیاد و حیات کالبد شهری، اصول وحدت‌گرای فرهنگ دینی در انتظام هماهنگ، شهر اسلامی را مورد تأکید قرار داده است.

خدایی و تقوایی (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «شخصیت‌شناسی شهر اسلامی؛ با تأکید بر ابعاد کالبدی شهر اسلامی» به این نتیجه رسیدند که اصطلاح شهر اسلامی، بیانگر هویت ویژه فرهنگی، اجتماعی و تاریخی خاص ساکنان آن است. فضای کالبدی بیشتر شهرهای اسلامی متأثر از ویژگی‌های سرزمینی و جغرافیایی آن است که وجود روح مشترک و منتج از مکتب الهی را در آن‌ها تأیید می‌کند.

موحد و همکاران (۱۳۹۱)، در مطالعه‌ای با عنوان «بازشناسی هویت کالبدی در شهرهای اسلامی (مطالعه موردی: شهرری)»، به این نتیجه رسیدند که مشخصه‌های کالبدی شهر اسلامی در شهرری قابل بازشناسی هستند و شهرری در سرزمین ایران هویت یک شهر اسلامی را از نظر عناصر کالبدی داراست و کارکردهای لازم را ارائه می‌دهد.

مفاهیم، دیدگاه‌ها و مبانی نظری

هویت کالبدی - فضایی شهر

مطالعه و تحلیل عناصر کالبدی اصلی که در ریخت یک شهر وجود دارد، امکان بازشناسی و تبیین نقش نیروهای اجتماعی در زندگی شهری و بروز تغییر در شکل شهرها را فراهم می‌نماید؛ که بر اساس آن، شناسایی و تبیین گرایش‌های اجتماعی - اقتصادی که در ایجاد تحول در جامعه شهری مؤثر واقع می‌شدند، امکان‌پذیر می‌گردد (یوسفی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۲۱). بنابراین، بافت کالبدی و ساختار مکانی - فضایی شهرها، از مهم‌ترین ابعاد هویتی شهرها را شکل می‌دهد؛ زیرا شکل‌گیری بافت کالبدی شهری، متأثر از اندیشه‌ها، عقاید، باورها، فعالیت‌ها و سطح فرهنگ جامعه می‌باشد. از این رو، شناخت این بخش از شهرها می‌تواند

به شناخت بیشتر سایر ابعاد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نیز بیانجامد. در این زمینه، شهر از منظر روند سامان‌یابی شکلی، در سه دوره مطالعه می‌شود: تکوین تاریخی شهر؛ الگویابی و شکل‌گیری کالبدی (دوره شکل‌گیری خیابان‌ها، راه‌ها و ظهور استخوان‌بندی شهر)؛ پیکربندی (ظاهر شدن مشخصات ریخت‌شناسی شهر، روشن شدن رابطه بین کارکرد با ریخت‌شناسی شهر)، (شکویی، ۱۳۸۰: ۲۶۴). بر این اساس، هدف طراحی شهری در نهایت نظم‌بخشیدن به ترکیب کالبدی - فضایی ساختار فضایی شهر است (توسلی، ۱۳۸۲: ۳۳). از این‌رو، توسعه کالبدی و فضایی شهرها متأثر از فرآیندهای طبیعی، اقتصادی، زیست‌محیطی، اجتماعی و سیاسی است که در طول تاریخ، مراحل گوناگونی را طی کرده است (امیدوار و هاتفی، ۱۳۹۱: ۶۴). مهم‌ترین ابعاد مورد توجه در هویت کالبدی فضایی به‌طور خلاصه در ذیل آورده شده است.

ابعاد هویت کالبدی فضایی شهرها

- ✓ شکل‌گیری شهر (سابقه سکونت‌گزینی و پیدایش شهر) و سیر تحول آن در گذر زمان
- ✓ ویژگی‌ها و ساختار کالبدی شهر
- ✓ عناصر سازنده بافت کالبدی
- ✓ مکان‌های باستانی و قدیمی (آرامگاه‌ها، آتشگاه‌ها، امامزاده‌ها، مدارس، پل‌ها، گورستان‌ها، ساختمان‌ها، بناها و غیره)
- ✓ ویژگی‌های دسترسی (شبکه مواصلاتی و ارتباطی درون‌شهری و برون‌شهری)
- ✓ ویژگی‌های عملکردی عناصر و اجزاء سازنده بافت کالبدی شهر
- ✓ محله‌های قدیمی
- ✓ محورهای گردشگری و توریستی
- ✓ نماهای شهری، سبک و سیاق معماری و ساخت‌وسازهای شهری و غیره

منبع: (شهرداری مشهد، ۱۳۸۵)

نظریه تاریخی شهر

فوستل دو کولانژ^۱، پیشگام نظریه تاریخی شهر محسوب می‌شود. او نهاد حساس شهر را دین دانسته است. هسته اصلی اجتماعی پیش از شهرنشینی، خانواده بود که نقطه تمرکز و تجمع خود را در قلب نهاد دینی خود و ستایش پدر به‌عنوان کشیش می‌یافت و اتحاد چند خانواده، قلب یا هسته فراتری (قبیله) را تشکیل می‌داد. چند قبیله نیز مشروط بر اینکه دین هر یک محترم شمرده شود، با هم متحد می‌شدند و روزی که چنین اتحادی صورت گرفت، شهر به وجود آمد (پاپلی یزدی و رجبی سناجردی، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۲). او از نظر تاریخی، استقرار شهر را در رابطه با نهادها و تأسیسات مذهبی - حقوقی می‌دانست و بر آن پای می‌فشرد و در شهر عتیق می‌کوشد تا نشان دهد که دعا و نیایش خاصه برای مردگان، اساس باورهای انسانی است و بنیاد خانواده به حساب می‌آید. بنابراین، به نظر او پیدایش صورت‌بندی‌های اجتماعی به نهاد مذهب مربوط می‌شود؛ امری که در بررسی‌های شهرهای یونان و روم به خوبی منعکس است. او برای نشان دادن پیدایش شهر و ارتباط آن با نهادهای مذهبی - حقوقی، تمامی اسناد و مدارک تاریخی در دسترس را به کار می‌برد تا شهرهای یونان و روم را در قالب نمونه‌های نظری^۲ بازسازی کند و سپس به مقایسه آن‌ها پردازد.

نظریه مذهبی: گسترش معابد و عبادت‌گاه‌ها

بیشتر محققانی که درباره نقش مذهب در پیدایش شهرها به تحقیق پرداخته‌اند، در میان ادیان بیش از همه بر ارتباط دین اسلام با توسعه شهری تأکید می‌کنند. بسیاری از جغرافی‌دانان و تاریخ‌نگاران اسلامی مانند ابن خلدون، هنگام بحث درباره شهرنشینی، به تفاوت‌های دو سیستم فرهنگی قبل و بعد از اسلام اشاره می‌کنند:

(۱) سیستم فرهنگ بادیه‌نشینی - کوچ‌نشینی که قبل از اسلام در بیشتر نقاط عربستان

دیده می‌شد؛

1. Fustel de Coulange

2. Idea type

۲) سیستم فرهنگ شهری که با ظهور اسلام در همه جا گسترش یافت (شکونی، ۱۳۸۰: ۱۴۵). هنگام گذر از فرهنگ بادیه‌نشینی - کوچ‌نشینی، به فرهنگ شهری، ایجاد سازمان‌های اجتماعی ویژه‌ای ضرورت می‌یابد که فرهنگ اسلامی بیش از دیگر ادیان بر این سازمان اجتماعی تأکید می‌کند.

شهر اسلامی و شهرسازی اسلامی

شهرهای اسلامی، دوره‌ای مشخص و محدود یعنی چهارده قرن پیش تاکنون را در بر می‌گیرد که با کمال شگفتی بر پهنه‌ای بسیار وسیع گسترده شده و در سه گوشه جهان گسترش یافته است. این پهنه از اقیانوس اطلس تا دریای چین، از خلیج گینه تا آسیای مرکزی، از بالکان تا اندونزی و از شاخ آفریقا تا خلیج بنگال گسترده است (موسوی، ۱۳۸۸: ۴).

جغرافی‌دانان و خاورشناسان، به‌ویژه اسلام‌شناسان، نخستین گروه‌های علمی بودند که شهر اسلامی را مورد مطالعه قرار دادند؛ اما غالب کارهای علمی در این زمینه، اختصاص به شهرهای منطقه غربی خاورمیانه دارد و شهرهای واقع در ترکیه، ایران، افغانستان، پاکستان و آسیای میانه را کمتر مورد مطالعه خویش قرار داده‌اند و یا شهرهای آسیای جنوب شرقی را به‌بوته فراموشی سپرده‌اند. لذا در نشان‌دادن چهره واقعی شهرهای اسلامی کوتاهی شده است (شفقی، ۱۳۸۷: ۲۳۰). وقتی به یک شهر، صفت اسلامی داده شد که ساخته و پرداخته تفکرات و باورهای اوست. پس آن آثار مصنوع، بر پایه و اساس مکتب و تعالیم اسلامی پدید آمده است، اما گروهی از شهرشناسان به مخالفت چنین اندیشه‌ای برخاسته و وجه مشترک شهر اسلامی با سایر شهرهای حوزه فرهنگی را مورد توجه قرار داده‌اند. این پیشامد را اغلب نویسندگان اسلامی، نتیجه استعمار غرب در سرزمین‌های اسلامی دانسته که با انقلاب صنعتی اروپا صورت پذیرفته و زندگی در شهرها را به‌سوی [بُعد] مادی هدایت نموده است (اعتضادی، ۱۳۷۷: ۳۴). در حالی که تصویر جهان در شهر اسلامی، بر اساس پیوند و وحدت زندگی مادی و معنوی به رابطه جدانشدنی اقتصاد، سیاست و مذهب اشاره دارد و بر این اساس هویت ویژه خود را می‌سازد (مظاهری، ۱۳۴۸: ۲۴۲). مفهوم شهر اسلامی که شرق‌شناسان به کار برده‌اند، مبتنی بر این فرض است که چون اسلام یک نظام ارزشی کامل است و تمام الگوهای رفتاری و سازمان اجتماعی را تعیین می‌کند، پس ریخت‌شناسی

کالبدی سکونت گاه‌ها (شامل شهرها) نیز محصول ایمان اسلامی است و با درک درست از اسلام، می‌توان ساختار شهر اسلامی را هم فهمید (محمدی و شیخ بیگلو، ۱۳۸۷: ۳۸۰). اسلام با جهان‌بینی خود، علاوه بر تحول در ساخت اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک، ساختار کالبدی - فضایی شهر ایرانی را نیز متأثر کرده است (سلطانی فرد، ۱۳۹۲: ۱۵). به‌طور کلی، سه عنصر انسان، کالبد و رفتار، در ایجاد فضای کالبدی شهر دخیل می‌باشند؛ اما در شهر اسلامی سه عنصر «جهان‌بینی توحیدی، اخلاق و رفتار اسلامی، عمل و ارتباط اسلامی با عالم» در شکل‌گیری آن سهیم می‌باشند (برقی و تقدیسی، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

شهرسازی مشتمل بر مبانی نظری تئوری‌های مربوط به اصول و ارزش‌هایی است که باید طراحی و برنامه‌ریزی و ایجاد محیط زندگی مسلمانان رعایت شوند و بر روابط انسان با محیط (طبیعی و مصنوع) و با سایر هم‌نوعان خویش (جامعه) حاکم باشند. این اصول و ارزش‌ها از تعالیم اسلامی استخراج خواهند شد و دربردارنده عوامل مهم فرهنگ ملی که با آن‌ها در تضاد و تناقض نباشند، نیز هستند (نقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۶). باید گفت که منبع اصلی اصول حاکم بر کلیه اعمال مسلمانان و از جمله شهرسازی آن‌ها، قرآن کریم و سنت پیامبر ۹ هستند.

بررسی و تحلیل

ویژگی‌ها و خصوصیات ساخت کالبدی شهرهای ایرانی اسلامی

خصوصیات کالبدی، نشانگر تأثیر فرهنگ و ارزش‌های اسلامی بر کالبد شهرهاست (موسوی، ۱۳۸۸: ۵). کالبد شهر که بر اساس خواست و طرح‌های مردم و معماران خلق می‌شود، ظرفیت قابل توجهی برای نمایاندن شخصیت اسلامی شهر داشته باشد. معماری منبعث از دوران اسلامی گذشته و مسجد و جلوه‌های خاص معمارانه آن، مهم‌ترین زمینه برای خلق فضای کالبدی منبعث از فرهنگ اسلامی در شهرهاست (همان: ۸). به‌طور کلی در اوایل گسترش اسلام، از همه عناصری که ساخت داخلی و مورفولوژیک شهرهای اسلامی را تشکیل می‌داد: سه عنصر مهم یعنی محل زندگی حاکمان، مساجد جامع با مناره‌ها و مأذنه‌ها و راسته‌بازارها بسیار چشمگیر بود (وارثی، ۱۳۸۷: ۴۷۷). شهرهای ایرانی نیز پس از اسلام، در ابتدا با همان شکل اولیه به حیات خویش ادامه دادند. کهندژ، ربض و شارستانی که در زمان ساسانیان در ساخت شهرها پدید آمد، در ابتدای ظهور اسلام نیز اجزای اصلی شهر بود اما به‌تدریج توسعه

شهرنشینی باعث گسترش حومه (ربض) در شهرها شد و از اهمیت بیشتری نسبت به شارستان برخوردار شد و از نظر شهری تکامل یافته و دارای فضاها و نمادهای شهری شد (کمیلی و خدایی، ۱۳۹۰: ۹۴۸). بازارها که در ابتدا در نزدیکی دروازه شهر بودند به تدریج تا مرکز شهر ادامه یافتند و در امتداد راه‌های اصلی امتداد پیدا کردند و هر قسمت به فضایی برای عرضه یا تولید کالایی خاص اختصاص یافت و کاروان‌سراها و انبارهایی نیز برای جواب‌گویی به نیازهای جدید ایجاد شد. مساجد و به‌ویژه مسجد جامع، مرتبط با بازار از نظر فضا و در نزدیکی ارگ و یا در ربض ساخته شد. از بازارها که ستون فقرات شهر بودند، کوچه‌های ثانوی جدا شدند.

ریخت‌شناسی^۱ شهرهای اسلامی

برادری و برابری و تحرک عمودی و افقی در هر بخش از زندگی، باعث تحرک و پویایی جامعه شهری و همیاری مردم در جامعه اسلامی شده است. از طرفی اسلام، همواره برای حریم زندگی خانوادگی و ارزش‌های آن اهمیت قائل بوده است؛ از این رو، این دستورات و قوانین، به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی شهری و ساخت شهرهای اسلامی را تحت تأثیر قرار داده و به ریخت‌شناسی شهرهای اسلامی هویت ویژه‌ای بخشیده است که با شهرهای نواحی دیگر دنیا متفاوت است (شکوئی، ۱۳۸۰: ۱۸۷). در ساخت مورفولوژیک شهرهای اسلامی، عوامل زیر دخالت داشته است:

(۱) عوامل مذهبی؛ (۲) عوامل اقلیمی؛ (۳) عوامل اقتصادی؛ (۴) عوامل ارتباطی؛ (۵) عوامل دولتی و نظامی؛ (۶) عوامل بهداشتی؛ (۷) عامل وقف.

عده‌ای از محققان، عوامل مؤثر در ریخت‌شناسی شهرهای اسلامی را این چنین ذکر می‌کنند؛

۱. بیشتر شهرهای اسلامی با دیوارهایی احاطه می‌شد و شهر دارای چند دروازه بود. ۲. حوزه اداری شهر در بخش مرکزی شهر و در مجاورت مسجد جامع به وجود می‌آمد. ۳. بازارها در شکل خطی و در طول راه‌های اصلی به وجود می‌آمد. ۴. در همه شهرهای اسلامی با الهام از ایدئولوژی اسلامی، همواره یک جدایی چشمگیر بین بخش خصوصی و عمومی وجود داشته است (همان: ۱۸۹).

1. Morphology

ریخت‌شناسی شهرهای ایران قبل از اسلام

شهرهای ایران تا قبل از ظهور اسلام، از سه بخش اصلی؛ یعنی شارستان یا شهرستان، کهندژ یا ارگ و پروست یا بخش بیرونی تشکیل می‌شدند. اجزاء تشکیل‌دهنده هریک از بخش‌های سه‌گانه مزبور را می‌توان به شرح زیر در (جدول شماره ۱)، ارائه کرد.

جدول شماره ۱) استخوان‌بندی شهرهای ایران قبل از اسلام

شارستان یا شهرستان	گذرهای اصلی	که دروازه‌های شهر را به یکدیگر و به عناصر اصلی شهر مانند: بازار، ارگ و مانند آن متصل می‌کرد.
	باغات و فضاهای سبز	محل زندگی بزرگان و اعیان، مرکز عمومی
	شارستان	مجموعه‌ای از فضاها و بناهای خدماتی، تجاری و مذهبی برای عموم شهروندان
	مفصل‌های ارتباطی	که در تقاطع گذرها ایجاد شده و تقسیمات شهری و محلات را نیز مشخص کرد.
	محله‌های مسکونی	محل زندگی عموم مردم
	کهندژ یا ارگ	مقر حکومتی بوده و معمولاً معبد، آتشکده و تالارهای پذیرایی نیز در آن قرار می‌گرفت. ارگ؛ که به قصبه مشهور است، نماد حاکمیت بوده است.
پروست (بخش بیرونی)	جاده ارتباطی	برای ایجاد ارتباط بین شهر با دیگر آبادی‌ها و ولایات
	مزارع و باغات	برای تأمین محصولات کشاورزی شهر
	مکان مقدس	که آتشکده یا مقبره یکی از بزرگان قوم یا مقدسین بوده و این مکان، معرف شهر و هویت آن نیز بوده است.
	قبرستان	محل دفن مردم عادی
	محل تجمع کاروانی‌ها	بارانداز (میدان) در پشت حصار برای استراحت کاروانی‌ها وجود داشته که تجار، معاملات خود را قبل از ورود کالا به شهر انجام می‌داده‌اند.

منبع: (نگارندگان با تلخیص)

بنابراین، به نظر می‌رسد که با توجه به عناصر حفاظتی و تدافعی شهرها مانند: خندق، حصار، دروازه‌ها و درب‌های آن‌ها و عناصر مشابه، عمده‌ترین فضای فکری حاکم بر بافت و ساختار فضایی شهرهای قبل از اسلام، موضوع امنیت و حفظ آن بود.

ریخت‌شناسی کلی شهرهای ایران پس از ظهور اسلام

توسعه شهرهای این دوره بر پایه زیرساخت‌های شهرهای قبل از اسلام ادامه یافته و همواره سه بخش اصلی به صورتی کاملاً مشخص در شهرهای ایران وجود داشته است که بعد از اسلام حفظ شده‌اند؛ با این تفاوت که با نوعی معنویت گره خورد؛ به طوری که مسجد آدینه به صورت یکی از ارکان اصلی زندگی شهری و یکی از نشانه‌های مشخص کننده شهر شد (برقی و تقدیسی، ۱۳۸۷: ۱۲۵). به طور کلی، شهرهای پس از ورود اسلام به ایران با اجزای سه گانه و مهم ارگ، مسجد جامع و بازار به همراه محله‌های مسکونی، کاروان‌سراها، شبکه معابر ارتباطی و سایر فضاها و عناصر شهری همه با نظم و دقتی حساب شده در بافت شهر جای گرفته و مجموعه‌های کاملی را پدید آورده بودند. بازارها، دارای آن‌چنان اجزای حساب شده و منطقه نفوذ شهرها بودند که امروزه نیز در پاره‌ای موارد به حیات خود ادامه می‌دهند (پوراحمد و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰). محله‌های مسکونی با ویژگی‌های فرهنگی و کالبدی خاص شهرسازان جدید را وا داشته‌اند تا به روابط همسایگی، جمعیت و ویژگی‌های دیگر در برنامه‌ریزی‌های شهری امروزی توجه کنند و سعی کنند تا ویژگی‌های قبلی و حیات دیروزی محله‌ها را شامل شبکه‌های ارتباطی، سلسه‌مراتب حساب شده‌ای که تحت تأثیر عوامل دفاعی، اجتماعی، طبیعی، اقلیمی، فرهنگی و زیبایی در معماری شکل گرفته بودند، بازگردانند. در شهر ایرانی - اسلامی هر چه هست، تبلوری از محیط‌زیست، فرهنگ و آداب و سنن است.

توسعه فضایی - کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی قبل از مدرنیسم

ساخت هر شهر از یک سو، نمایان‌گر هماهنگی فضایی کالبدی شهر با شرایط و عوامل زمان و از سوی دیگر، گویای چگونگی جریان فعالیت‌های اصلی شهر است. شهرسازی قبل از ۱۳۰۰ در ایران حاوی نشانه‌هایی بود که گویای نمونه‌های ویژه شهر سنتی خاورمیانه

به‌شمار می‌رفت (پوراحمد و یزدانی، ۱۳۸۴: ۳۰). معماری رایج و شهرسازی وابسته به آن، تابعی بود از انواع مصالح ساختمانی، دانش فنی و اعتقادات و باورهای دینی و در مناطق مختلف متناسب با آنچه طبیعت از انواع مصالح ساختمانی مانند: سنگ، چوب و گِل در اختیار انسان می‌گذاشت و از آن‌ها استفاده می‌کرد. رعایت و تأکید بر انواع جدایی‌گزینی‌ها در ادوار مختلف از ویژگی‌های کلی شهرسازی بوده که در شکل‌گیری شهرها نقش داشته است.

شهرهای ایرانی - اسلامی بعد از مدرنیسم

شروع تحولات در روند شهر و شهرسازی در ایران را شاید بتوان از دوره مشروطیت دانست. البته پیش از آن - در زمان قاجار و یا حتی صفویه - می‌توان شاهد تأثیرپذیری و الگوبرداری‌هایی بود. اما آغاز دگرگونی‌های شدید و تأثیرپذیری از رشد سرمایه‌داری را می‌توان از اوایل حکومت پهلوی دانست. از دهه ۱۳۰۰ به بعد، در شهرهای ایران تغییرات کالبدی چشم‌گیری رخ داد. همه این تغییرات در رابطه با ساخت اجتماعی و اقتصادی جامعه و قرارگرفتن ایران در سیستم سرمایه‌داری جهانی قابل بررسی است. خیابان‌های بسیاری بنابر خواست‌های بورژوازی در حال رشد، ایجاد شد. بدین ترتیب ساخت شهرها نیز دگرگون شد. کانون‌های شهری مانند: تهران، تبریز و اصفهان بر اثر رشد نامتعادل شهری از ۱۳۰۴ به بعد، شاهد گسترش بی‌سابقه‌ای شدند. شریان‌های اصلی آمدو شد به‌عنوان محور احداث شبکه‌های منظم خیابانی با جهت شرقی - غربی و شمالی - جنوبی مطرح شدند که غالباً از وسط حوزه‌های مسکونی می‌گذشتند (پوراحمد و همکاران، ۱۳۹۰: ۵۱). در این دوره، شهرهای ایرانی - اسلامی به‌لحاظ کالبدی سه بخش مجزا از هم را شکل دادند: ۱) بخش متحول‌شده سنتی؛ ۲) محله‌های جدید برنامه‌ریزی‌شده؛ ۳) محله‌های حاشیه‌نشین. محله‌های جدید، مطابق با اصول و قواعد ساخت‌وساز برنامه‌ریزی شدند و تحت نظارت دولت و اداره شهرداری و سازمان‌های مربوطه به وجود آمدند. این محلات جدید از اصول شهرسازی معاصر و مدرن متأثر بودند. در این محلات، اصول شهرسازی ایرانی - اسلامی رنگ‌باخته، الگوهای جدیدی به تقلید از شهرسازی مدرن غرب جایگزین آن‌ها شد.

عناصر اصلی شهرهای ایرانی - اسلامی

در گذشته، ویژگی‌های محیط طبیعی و ایدئولوژی حاکم؛ از جمله اعتقادات مذهبی در شکل‌گیری ساخت، بافت و سیمای شهری نقش به‌سزایی داشته است. از این منظر است که شهر درگیر روند اجتماعی مردمی است که آن را تشکیل می‌دهند و در واقع، محصول طبیعت و به‌ویژه طبیعت بشر است (کلاتری خلیل‌آباد و ملاحسینی اردکانی، ۱۳۹۱: ۴۰). با توجه به خصایص فرهنگی هر منطقه، شهرها نیز بر اساس آن ایدئولوژی‌ها، ویژگی‌های ظاهری و باطنی مخصوصی به خود می‌گیرند. از این منظر، خصایص شهر اسلامی در سه قلمرو اقتصادی، کالبدی و اجتماعی دسته‌بندی می‌شوند که برخی از این خصایص دارای تبلور ظاهری همچون بازار، ارگ و قلعه هستند و برخی دیگر نیز به شکل سازمان‌های اجتماعی مانند: اصناف، اتحاد محله‌ای، جدایی‌گزینی مذهبی و قومی ظاهر می‌شوند. در (جدول شماره ۲)، به تعدادی از شاخص‌های شهر اسلامی اشاره می‌شود.

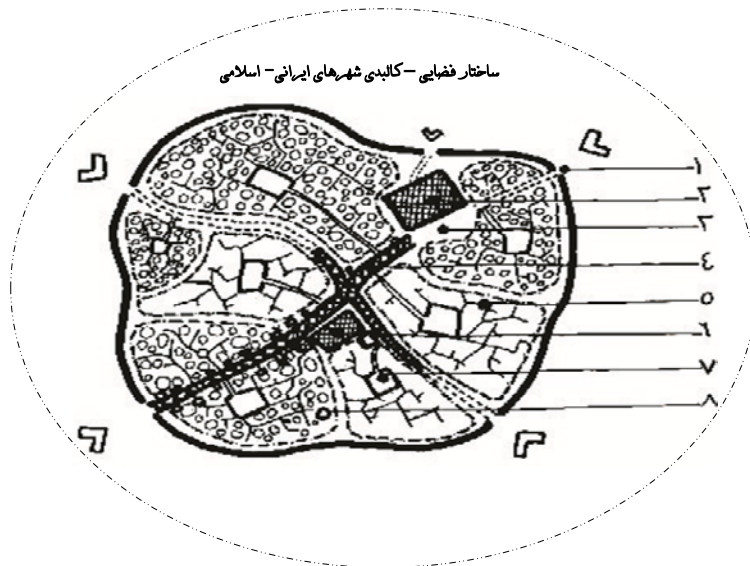
جدول شماره ۲) شاخص‌های شهر اسلامی

شاخص‌های شهر اسلامی
• پاسخ‌گوبودن بزرگی منزل به نیازهای افراد خانواده
• محوریت نقش مسجد در شهر یا محله
• سادگی مساجد
• وجود فضاهای عمومی هدف‌مند
• سلسله‌مراتب دسترسی‌ها
• وجود آرامستان در بافت درونی محلات مسکونی
• تعادل بخشی به عملکردهای مادی و معنوی در شهر
• کالبد متعادل و هماهنگ شهر

منبع: (امیری و قنبری، ۱۳۹۳: ۹)

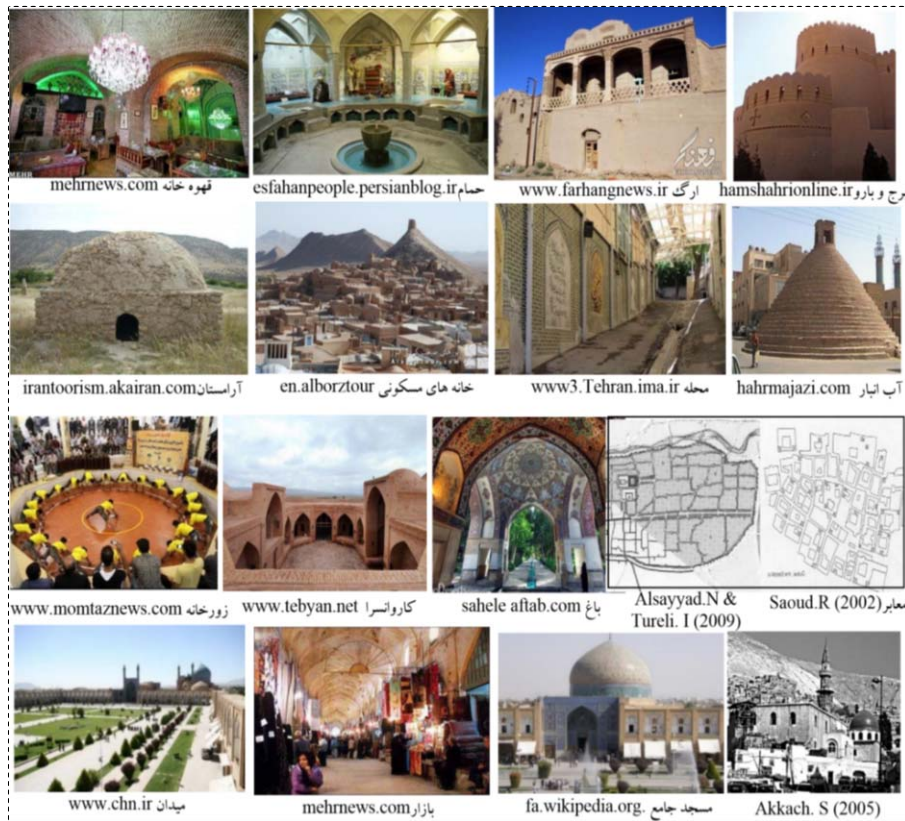
عناصر و اجزایی که در شهرهای کهن ایرانی - اسلامی وجود داشتند، دارای نوعی ارتباط متقابل، فضای یکپارچه و به هم پیوسته بوده‌اند. در این شهرها، فضاها ضمن آنکه هر کدام جا، مرتبه و شخصیت خاص خود را در سلسله مراتب فضاهای شهری حفظ کرده و به ایفای نقش خود می‌پردازند، با هم مجموعه‌ای واحد را پدید می‌آورند که شهر را از نظر فضا، واحدی منسجم و به هم پیوسته نشان می‌دهد. عناصر و ساختار فضایی شهر ایرانی - اسلامی در (شکل ۱)، نشان داده شده است. این عناصر عبارتند از: ۱. دروازه و بارو ۲. ارگ ۳. میدان ۴. بازار ۵. محله مسکونی ۶. مسجد جامع ۷. مرکز محله و ۸. واحدهای مسکونی؛ که در نوع خود، گویای شهرسازی برگرفته از اندیشه‌های اعتقادی و بومی است.

شکل ۱) ساختار فضایی - کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی



منبع: (سلطان‌زاده، ۱۳۶۵)

شکل ۲) معرفی عناصر کالبدی فضایی شهر ایرانی - اسلامی



منبع: (www.icas.ir)

عملکرد مسجد در سازمان فضایی و ساختار کالبدی شهر ایرانی - اسلامی

مسجد در صدر اسلام، به عنوان اولین و با اهمیت ترین نهاد اجتماعی دارای وظایف و کارکردهای گوناگونی بود؛ به گونه‌ای که افزون بر مهم ترین کارکرد آن - عبادت - فعالیت‌های آموزشی، نظامی و سیاسی نیز در آن جریان داشت (هلین براند، ۱۳۸۰). موقعیت و جایگاه مسجد در شهر اسلامی به گونه‌ای است که جزو اولین بناهای طراحی شده در شهر اسلامی می‌باشد. مسجدی که به دست پیامبر ۹ در مدینه ساخته شد، به عنوان نخستین الگوی ساخت مسجد مورد توجه مسلمانان واقع گردید. مکانی که در ابتدا، مرکز عبادت،

سیاست، قضا و آموزش بود؛ اما با گسترش اسلام و فعالیت‌های مسلمانان، عملکردهای سیاسی، قضایی، آموزشی و غیره از مسجد جدا شده و هر کدام مکان خاصی را به خود اختصاص دادند؛ اما ارتباط خود را با مسجد حفظ نمودند (امینی و منتظرالقائم، ۱۳۸۷: ۶۶). لذا در قرون نخستین اسلامی، بسیاری از مساجد منطبق با سنت نبوی ساخته شدند که از آن جمله می‌توان به مساجد بصره، کوفه، بغداد، واسط، فسطاط، قیروان، سامرا و غیره اشاره کرد. در شهرهای ایرانی - اسلامی مساجد کارکردهای متفاوتی داشته‌اند که در توسعه و بسط این بنا و حفظ این سنت اسلامی نقش مؤثری داشته است که در ذیل مواردی از آن‌ها ذکر می‌شود:

• کارکرد عبادی

اصلی‌ترین کارکرد مسجد، رویکرد عبادی آن است. نماز برترین و مهم‌ترین وظیفه دینی است؛ لذا در اسلام، ادای این فریضه در مسجد و به صورت جماعت بسیار سفارش شده است. جدای از این، آیین‌های عبادی دیگر مانند: برگزاری مجالس، خواندن دعا، انجام نذورات، مراسم احیا و مانند آن در مسجد انجام می‌گیرد.

• کارکرد آموزشی

مسجد، از همان ابتدای اسلام دارای کارکرد آموزشی و تربیتی بوده است. از منظر تاریخی، شاخه‌های مختلف علوم دینی مانند فقه، کلام در مسجد آموزش داده شده است. مساجد، همواره دارای کتابخانه بوده‌اند که بیانگر ارتباط مشخص مسجد با این رویکرد آموزشی می‌باشد. علاوه بر جنبه آموزشی، کارکرد تربیتی مسجد نیز نشان می‌دهد که این مکان مقدس همواره کانونی برای تعالی انسان و رشد اخلاقیات انسانی و اسلامی بوده است.

• کارکرد اجتماعی

مساجد، دارای کارکردهای اجتماعی متعددی بوده‌اند؛ از جمله: گردآوری کمک برای مستمندان، برگزاری مراسم ترحیم مردگان، برگزاری گردهمایی‌ها، اقامت موقت در راه‌ماندگان.

• کارکرد سیاسی

در طول تاریخ، مساجد به عنوان یکی از کانون‌های مهم در شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی و اجتماعی شناخته شدند.

• کارکرد معماری و نقش آفرینی در فضای کالبدی شهری

وجه دیگر کارکرد مسجد، توجه به فضای کالبدی شهری و کارکرد معماری آن است. معماری مسجد، یک معماری پر رمز و راز و در یک نگاه کلی، نماد اندیشه توحیدی و واسطه عالم علوی با عالم سفلی است (مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی شهر تهران، ۱۳۹۳).

• کارکرد اقتصادی

در قرون اولیه اسلامی، مساجد، محل نگهداری و توزیع بیت‌المال بودند و بسیاری از فقرا و افراد بی‌پناه که از موقعیت سیاسی برخوردار نبودند، در آنجا اسکان داده می‌شدند و این‌گونه، مساجد در رفع معضلات اقتصادی مسلمانان ایفای نقش می‌کردند. لذا مساجد همواره پاسخ‌گوی نیازهای غیرعبادی مسلمانان نیز بوده است و افراد مقروض در بسیاری از مواقع، مشکلات اقتصادی خود را در مساجد برطرف می‌کردند (امینی و منتظرالقائم: ۱۳۸۷).

• کارکرد فرهنگی و ارتباطاتی

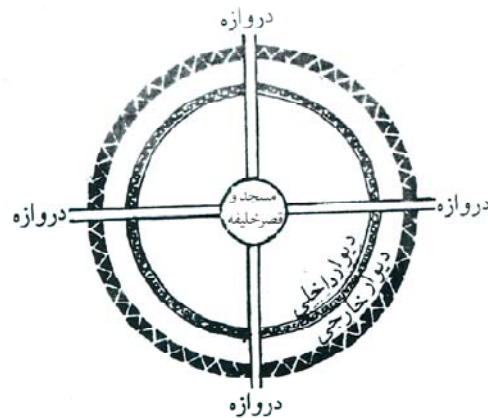
مسجد، اصلی‌ترین مکان شکل‌دهی افکار عمومی، فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی است. حتی امروزه نیز با به وجود آمدن رسانه‌های متعدد، همچنان این کارکرد برقرار است. مسجد، می‌تواند با تجمع مسلمانان در یک مکان خاص، به برقراری و تعمیق روابط انسانی و دوستانه یاری رساند (قاسمی و قربانی، ۱۳۹۳: ۳۱۴).

• کارکرد قضایی و حقوقی

قضاوت و برقراری عدالت - به نحوی - کارکرد اجتماعی مسجد را تداعی می‌کند. بین مسجد و قضا، سابقه طولانی وجود دارد. در عهد رسول اکرم ﷺ مسجد، مکانی برای دادخواهی و دادرسی مردم بود و پس از آن، خلفا روزهای معینی از هفته را برای دادرسی و برگزاری دادگاه در نظر می‌گرفتند و رسم بر این بوده است که قاضی در مسجد بنشیند (امینی و منتظرالقائم، ۱۳۸۷: ۷۵).

بنابراین، در شهرهای ایرانی - اسلامی، مهم‌ترین عنصر اعتقادی در شهرسازی، مساجد هستند که بر حسب اهمیت و جامعیت، انواع مختلفی دارند. شهرهای اسلامی در آغاز نوعی ویژگی داشتند که وجه تمایز آن‌ها از روستاها به‌شمار می‌آمد و آن، داشتن مسجد جامع و منبر بود. هر شهری نیز باید تنها یک مسجد جامع می‌داشت که نماز جمعه در آن برقرار می‌گردید (میرمحمدی، ۱۳۷۵: ۱۷۹). (شکل شماره ۳)، جایگاه مسجد را در شهرهای اسلامی نشان می‌دهد.

شکل شماره ۳) جایگاه مسجد در شهرهای اسلامی

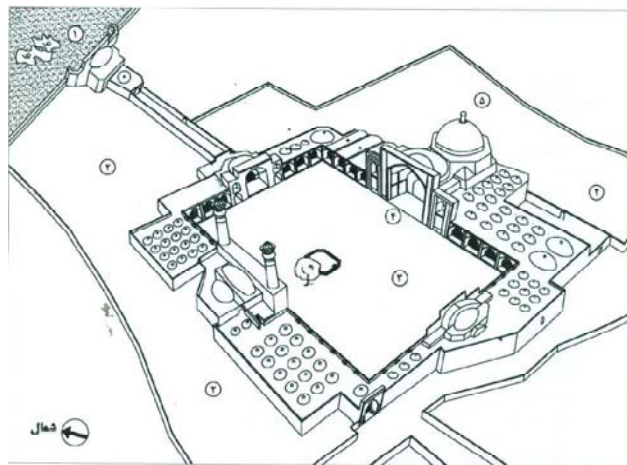


عملکرد بازارهای سنتی در سازمان فضایی و ساختار کالبدی شهر ایرانی - اسلامی

بازار، به مثابه عنصر و جزء اصلی شهرهای ایرانی اسلامی، از یک سو از شاخص‌های اعتبار شهر در دوران تاریخی بوده و از سوی دیگر، از مشخصه‌های شهر شرق اسلامی شمرده شده است. از این رو، در نظریه پردازی درباره شهرهای اسلامی، این عنصر مورد توجه خاص بوده است. بر اساس جمع‌بندی مدل‌های جغرافی دانان در مورد کارکردهای اصلی و ویژگی‌های اساسی شهر سنتی شرق اسلامی، بازار و سلسله‌مراتبی از بازار همراه با مسجد آدینه، به مثابه قلب و هسته اقتصادی شهر و وجود سلسله‌مراتب بازرگانی و پیشه‌وری در درون بازار از مشخصه‌های بارز و جدایی‌ناپذیر شهرهای اسلامی از جمله ایرانی بوده است (ایران‌دوست و بهمنی اورمانی، ۱۳۹۰: ۶). عنصر بازار، تنها وجه مشخصه اصلی و بهترین معیار اصالت شهرهای شرق اسلام است. بازارها به وسیله معابر اصلی به دروازه‌های شهر وصل شده و در فاصله بین دروازه‌های شهر و بازار، محلات مسکونی استقرار یافته‌اند. مجموعه بازار، همانند ستون فقراتی در درون بافت ارگانیک شهر ریشه دوانده است؛ ضمن اینکه انشعابات فرعی بازار در امتداد راسته‌های اصلی گسترده شده و تا دروازه‌های شهر رسیده است. بدین ترتیب بازار، نظام حیات شهری را تغذیه کرده و تداوم می‌بخشد (شفقی، ۱۳۸۰: ۷۵). از امتیازهای بازارهای اسلامی، تقسیم‌بندی بازار بر مبنای تخصص حرفه‌ای مانند

بازار کتاب‌فروشی‌ها، بازار کاغذفروشان، بازار صحاف‌ها و غیره بوده است (سعیدی رضوانی، ۱۳۶۷: ۱۱۰). بازار، به‌منزله مرکز مهم اقتصادی شهر در کنار عناصر دیگری چون مساجد جامع، امامزاده، مدارس، کاخ‌ها یا مقر حکومتی و دروازه شهر در مرکز شهر یا ارتباط‌دهنده دروازه شهر با مرکز است (موحد، ۱۳۸۵). (شکل شماره ۴).

شکل شماره ۴) مسجد جامع عتیق شهر قزوین و اتصال آن به بازار و بافت شهر



منبع: (رضایی، ۱۳۹۲: ۱۷۲)

همچنین، بازار به‌عنوان یکی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده شهرهای ایرانی - اسلامی به‌واقع، جایگاه خوبی برای نشان‌دادن ابعاد مختلف سلسله‌مراتب در شهرهای ایرانی - اسلامی می‌باشد. این عنصر، از مهم‌ترین فضاهای ارتباطی و عمومی شهر به‌شمار می‌آید و بیش‌ترین رفت‌وآمد در آن صورت می‌گرفت. بسیاری دیگر از فضاهای عمومی شهر نیز در کنار راسته اصلی بازار یا با فاصله اندکی از آن ساخته می‌شد (طیبیان و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۲). برای مثال، می‌توان به مسجد جامع اشاره کرد که به‌طور معمول در کنار بازار - مگر در موارد خاص - ساخته می‌شد.

مناطق مسکونی (خانه‌ها)

در شهرهای اسلامی، مناطق مسکونی به مجموعه‌ای از خانوارها گفته شده که

زندگی‌شان بر نزدیکی و صمیمیت استوار بوده است؛ امری که در پیونددهی شخصی، منافع مشترک و وحدت اخلاقی مشترک، متجلی بوده است. این مناطق مسکونی، عملاً متراکم بوده و هر کدام دارای عناصر تشکیل‌دهنده خاص خود بوده است. آن‌ها هر کدام دروازه‌های خودشان را داشته‌اند که معمولاً پس از آخرین عبادت در شب بسته و پیش از آغاز نخستین عبادت صبحگاهی، باز می‌شدند. مناطق مسکونی در الجزایر و تونس از چنین نمونه‌هایی بوده‌اند. این مناطق به لحاظ قومی سازمان‌یافته بوده‌اند. برخی مسلمانان نیز در مناطق مسکونی دیگر جمع شده و هر گروه باورهای فرهنگی خودش را پیاده می‌کرده و برای آن‌ها جشن می‌گرفته‌اند (محمدی و شیخ بیگلو، ۱۳۸۷: ۳۸۲). در این راستا، خانه شخصی، فضای داخلی بسته‌ای است که ضمن تأمین آرامش و امنیت خانواده، اندرونی اعضای آن به‌شمار می‌آید. پنجره‌ها کمتر به خانه‌های مجاور و کوچه‌ها اشراف دارند؛ البته پنجره‌ها چنان مشبک تهیه گردیده‌اند که افراد داخل منزل بتوانند فضای اطراف و مناظر محله‌ای را نظاره‌گر باشند بدون اینکه خودشان دیده شوند (ضرابی و نژاد طیبی، ۱۳۸۹: ۲۰). تفکیک حریم خانوادگی از فضاهای دیگر به صورت اندرونی و بیرونی در ساخت خانه‌ها و جداسازی از طریق دیوار بلند و نصب در ورودی برای کنترل رفت‌وآمد به (شکل L) بوده و فضاهای اختصاصی و حیاط‌ها از موارد رعایت اصول معماری است. واحدهای مسکونی، اغلب دارای مدخل ورودی‌اند تا از دید جلوگیری کنند.

محله

اجزای اصلی تشکیل‌دهنده شهر مثل اصناف و محله‌ها به قسمت‌های مجزا تقسیم شده بودند و تابع هیچ سلسله‌مراتبی نبودند. محلات هم‌پای توسعه شهر، سازماندهی نشده بودند و همه آنها، ساختارهایی کاملاً مستقل را تشکیل می‌دادند (ریمون، ۱۳۷۰: ۱۳۴). درباره تداوم حیات و رونق اجتماعی - اقتصادی محله‌ها به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. در شهرهای سده‌های میانه، روند رشد و توسعه کالبد شهر به صورت تأسیس و برپاشدن محله‌ها و شهرک‌هایی در حومه شهر اصلی به صورت امری معمول درآمده بود.
۲. امور عمرانی این گونه محلات تابع الگوی عمرانی شهر اصلی بوده؛ از این رو، تحت تأثیر اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شهر قرار داشتند.

۳. نکته مهم دیگر درباره ایجاد و احداث محله در شهرها و نیز توسعه بعدی کالبد آن، به اقامت افراد سرشناس و معتبر در آنجا باز می‌گشت؛ زیرا در صورتی که در محله تازه تأسیس، رجال صاحب‌نام و دارای قدرت و نفوذ اجتماعی - سیاسی و اقتصادی اسکان می‌گزیدند، بر اعتبار آن محله در شهر افزوده می‌شد. بر این اساس، بسیاری از مورخان در توضیحی که از محلات شهر مورد نظرشان ارائه می‌دهند، به ذکر نام و شرح احوال ساکنان معروف آن می‌پردازند (سلطان‌زاده، ۱۳۶۷: ۲۳۹). در (جدول شماره ۳)، اجزای محله و عملکرد هر یک از این اجزا در شهرهای ایرانی - اسلامی ذکر شده است. این اجزا، معمولاً در تمامی محلات قدیمی شهرهای ایرانی - اسلامی مشاهده می‌شود.

جدول شماره ۳) اجزای محله و عملکرد آن‌ها در شهرهای ایرانی - اسلامی

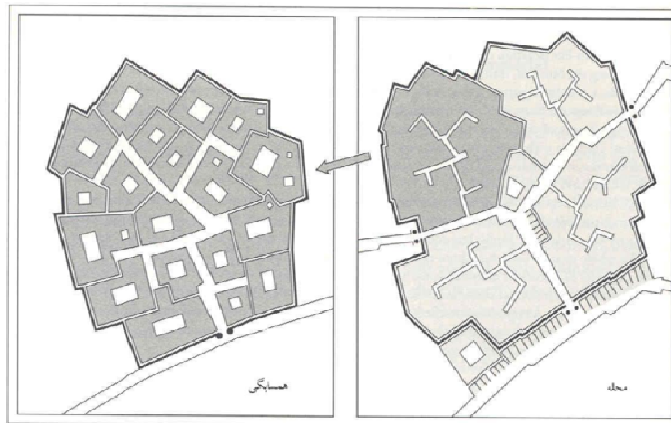
اجزای محله	توضیحات	عملکرد
مرکز محله	نقطه ثقل محله و شامل عناصر عمومی (بازارچه، مسجد، حمام) که در کنار یکدیگر گردآمده و در میان محله استقرار دارند.	محل تقاطع راه‌های اصلی محله، دارا بودن بهترین دسترسی به راه‌ها و مراکز اصلی شهر.
شبکه راه‌های محله	تاروپود محله است و تا آخرین واحد مسکونی محله را دربر می‌گیرد. عبور کرده و راه‌های محله‌ای را شامل گذرگاه‌های فرعی و بسط می‌دهد. کوچه‌های اصلی و فرعی و بن‌بست‌ها می‌باشد.	گذر اصلی محله و از میان محله عبور کرده و راه‌های محله‌ای را بسط می‌دهد.
فضاهای خصوصی محله	هستی‌ها و بن‌بست‌های محله را از فضاهای عمومی و پرتحرک شهر دور می‌کند و محل تردد افراد بیگانه نیست. فضاهای کوچک و مسقفی هستند که به خانه متصل می‌شوند.	در منتهی‌الیه خانه قرار داشته، امکان دید از درب کوچه به داخل نیست و محرومیت خانه محفوظ می‌ماند.

عملکرد	توضیحات	اجزای محله
معمولاً پنجره و درب خانه مسکونی وجود ندارد. فضای عمومی بوده و رعایت اصول محرمیت و دفاع ضروری بوده است.	محورهای ارتباطی در محله که در تقاطع آن‌ها فضاهای باز بزرگ‌تر نسبت به گذرها وجود دارد و مرکز محله شکل داده است.	راسته محله‌ها
متعلق به مذهب یا صنف خاصی بوده و به همان اسم نامیده می‌شد.	برخی محلات دارای چند محله کوچک‌تر بودند که اصطلاحاً زیر محله نامیده می‌شوند.	زیر محله

منبع: (صارمی و همکاران، ۱۳۹۲: ۴۸۴)

- به‌طور کلی در شکل‌گیری محله‌ها در شهرهای اسلامی چند ویژگی قابل ذکر است:
- شکل‌گیری اولیه محله بر اساس تقسیم‌بندی‌های نژادی، قومی، دینی یا خویشاوندی بود و اهالی محله به‌طور عموم با یکدیگر احساس همبستگی و به محله احساس تعلق می‌کردند.
 - هر محله، دارای گروهی از فضاها بود که به آن نوعی استقلال نسبت به محلات دیگر می‌داد. این فضا شامل همه فضاهای اصلی شهر در ابعادی کوچک‌تر می‌شدند؛ مثل بازار محلی، مغازه‌ها، مسجد، حمام، مدرسه و آب‌انبار.
 - محله در ساخت خود تأثیرپذیری از عوامل اقلیمی، اقتصادی و سیاسی را نشان می‌داد.
 - محله‌ها عموماً دارای یک ساختار سیاسی و مدیریتی بودند که در مجموعه ساختاری بزرگ‌تر قرار می‌گرفت (فکوهی، ۱۳۸۵: ۳۹۰)؛ رئیس محله، کدخدا یا کلانتر بود که در همکاری با سایر مناصب شهری مثل محتسب، عسس، داروغه و غیره و زیر قدرت رئیس یا حاکم شهر فعالیت می‌کرد.
 - محله‌ها به‌لحاظ حجم و عناصر تشکیل‌دهنده خود بسیار متفاوت بودند. (شکل ۵)، مدلی از یک محله را نشان می‌دهد.

شکل شماره ۵) مدلی از یک محله و همسایگی یا هم‌جواری



منبع: (شفقی، ۱۳۸۷: ۲۲۷)

مدارس

اصول اعتقادی اسلام بر دانش‌اندوزی، طلب علم، تفکر و اندیشه صحیح تأکید فراوان دارد (نظریان، ۱۳۸۸: ۲۷). در همین زمینه، یکی از نقش‌های مسجد، از همان ابتدا امر آموزش بود؛ اما در قرن‌های دوم و سوم هجری شمار مکتب‌ها و معلمان رو به فزونی نهاد. جنبه مذهبی مدارس از عوامل مهم تعیین‌کننده موقعیت آن‌ها در شهر بود. اغلب مدارس بزرگ اسلامی، در امتداد یا جوار بدنه بازار و راسته‌های اصلی شهر احداث می‌شدند. مدرسه، از تحولات دیگر مساجد است اما باید گفت در گذشته مسجد و مدرسه گاه به‌جای هم مورد استفاده قرار می‌گرفتند. ایجاد مدارس از قرن چهارم به بعد در ایران اهمیت یافت و حتی موقوفاتی نیز به آن‌ها اختصاص یافت. جنبه‌های مذهبی به‌عنوان خصوصیت برجسته آن‌ها بدان‌ها موقعیتی بااهمیت می‌بخشد. مدارس، علاوه بر کارکردهای مذهبی دارای کارکردهای سیاسی و اجتماعی بودند (میرآبادی و همکاران، ۱۳۹۲). در صدر اسلام، تدریس علوم مذهبی در مساجد انجام می‌شد. بنابراین، مساجد اولیه در حقیقت اولین مرکز آموزشی اسلامی بودند که در ایران و سایر بلاد اسلامی به‌طور گسترده‌ای رواج پیدا کردند. به تدریج با توسعه علوم اسلامی، فضای آموزشی از مساجد جدا گشت (وارثی، ۱۳۸۷: ۴۸۱). در

دوره‌های مختلف تاریخی، توجه خاصی به ساختن مدارس می‌شد، مانند مدارس نظامیه که در دوره سلجوقی احداث شدند. همچنین در دوره صفویه مدارس در اصفهان، مشهد و دیگر شهرهای ایران ساخته شد (نظریان، ۱۳۸۸: ۲۷).

شبکه ارتباطی

شبکه ارتباطی برحسب عوامل مختلف و نیازهای گوناگون شکل می‌پذیرند. در گذشته، احداث شبکه معابر در شهرهای اسلامی از اصول کلی زیر پیروی می‌کرد:

- راه‌های اصلی کاروان‌رو، پس از ورود به شهر تقریباً به‌طور مستقیم به بازار ختم می‌شد.

- استفاده از کوچه‌های پُر پیچ‌وخم در سطح کوی‌ها و برزنها به سبب ملاحظات دفاعی.

- احداث راه‌های زیرزمینی یا مخفی برای گریز در مواقع بحرانی.

- احداث برخی گذرگاه‌های مسقف در شهرهای مناطق گرمسیری یا پرباران.

- بسنده کردن به کوچه‌های تنگ و باریک به‌عنوان شریان‌های گذرگاهی در سطح

محل و پرهیز از احداث خیابان‌های وسیع به علت ملاحظات دفاعی.

- عرض راه‌های شبکه، ارتباط غیرمستقیم با مرتبه و میزان خلوت‌گزینی افراد داشته است.

باریک‌ترین معابر یا بن‌بست‌ها منحصراً توسط ساکنان منازل واقع در آن‌ها یا ملاقات‌کنندگان‌شان مورد استفاده قرار می‌گرفت. این‌گونه معابر دارای و ملک مشترک ساکنان محلی به‌شمار می‌رفتند (میرآبادی و همکاران، ۱۳۹۲). کوچه‌ها، اگر چه به‌عنوان دارای و ملک شخصی تلقی نمی‌شدند، اما دقیقاً نیز ملک عمومی نبودند و تنها توسط ساکنان محلات مورد استفاده قرار می‌گرفتند. کوچه‌های باریک به‌ویژه بن‌بست‌ها به‌وسیله ساکنان محل و برای کلیه فعالیت‌ها مورد استفاده بودند. این وضعیت احساس حریم خصوصی را در ساکنان تقویت می‌نمود؛ بنابراین، یک فرد غریبه به‌سرعت در این فضاها شناخته می‌شد. خیابان‌های اصلی یا گذرها از کوچه‌ها عریض‌تر بوده و موارد استفاده بیشتری داشتند. آن‌ها مراکز محله‌ای را به یکدیگر وصل نموده و همچنین به بازار اتصال می‌یافتند.

میدان

مطالعه شهر از دوران کهن، به ویژه شهرهای ایران بعد از اسلام تا زمانی که شهرسازی از لحاظ ورود مفاهیم تازه، غریبه و گسستن از ارزش‌های گذشته خود قرار نگرفته است، گویای آن است که همواره میدان نیز همچون دیگر اندام‌های مؤثر و کارکردی، در حیات جاری شهر حضوری مؤثر دارد (ضرابی و نژادطیبی، ۱۳۸۹: ۲۲). به عبارت دیگر، می‌توان گفت که در شهرهای دوره اسلامی، نقش و عملکرد میدان از قبل مهم‌تر می‌شود و می‌توان از بازار و میدان به عنوان عناصر اصلی شهر اسلامی یاد کرد؛ به طوری که میدان از دوره سلجوقیان به بعد شروع به تثبیت خود کرد و در دوره صفویه به مفاهیم عمیق و کارآمدی در معماری و شهرسازی رسیده و در دوران قاجار به نهایت نقش خود دست یافته است.

کاروان‌سراها

کاروان‌سرا، یکی دیگر از عناصر عمده شهرهای اسلامی است و بینش اسلامی در شکل ظاهری کاروان‌سراها اثر زیادی نهاده است. در مجموعه بناهای شهرهای اسلامی کاروان‌سرا در رابطه با بافت مرکزی شهر و شریان‌های ارتباطی شهر و روستا فضای گسترده‌ای را اشغال می‌کند. موقعیت جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی در ایران از علل ازدیاد و گسترش این بناها بوده است (وارثی، ۱۳۸۷: ۴۸۲). کاروان‌سرا در بطن اقتصادی شهر در محدوده بازار و نزدیک به دروازه‌های شهر قرار می‌گرفت (نظریان، ۱۳۸۸: ۲۸). در این دوره، معماری کاروان‌سراها از دیدگاه سبک و تنوع نقشه‌ها به اوج شکوفائی رسیده و در مسیر شهرها و روستا و معابر کوهستانی و نواحی کویری، کاروان‌سرا و رباط‌های برون‌شهری و مراکز اقتصادی و راسته‌بازارها، کاروان‌سرا و رباط‌های برون‌شهری با ویژگی‌های متفاوت کاربردی احداث شدند (www.icas.ir).

نتیجه‌گیری

ساختار کالبدی فضایی شهرهای - ایرانی اسلامی یکی از ویژگی‌های مهم این شهرها به‌شمار می‌رود که در طول تاریخ شکل گرفته و تکامل یافته است. شهر اسلامی با مرکزیت مسجد شکل می‌گیرد، با محوریت بازار توسعه می‌یابد و با شکل‌گیری محله‌ها نمایان

می‌شود. شهر اسلامی، تجلی‌گاه فعالیت‌های سیاسی - حکومتی، نظامی، مذهبی و اقتصادی بوده است. بررسی ساختار و سازمان فضایی شهرهای کهن ایرانی - اسلامی در موارد متعدد حاکی از وجود نظامی استوار در سازمان فضایی و عملکردی این شهرهاست. اغلب شهرهای ایران دارای استخوان‌بندی مشخص از عناصر و عملکردهای اصلی شهری مانند: بازار، مسجد جامع، مدارس و مانند آن بوده‌اند. شهرهای ایرانی - اسلامی دارای ویژگی‌های تکامل یافته در طی قرن‌های متمادی بوده‌اند. در این شهرها، بافت‌های قدیمی به همراه عناصر و فضاهای درون‌شهری علاوه بر شکل فیزیکی و خصوصیات کالبدی، ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای را داشتند. به‌طور کلی می‌توان عوامل مؤثر بر ساختار کالبدی شهرهای اسلامی را به‌صورت زیر برشمرد: عوامل مذهبی، عوامل اقلیمی، عوامل اقتصادی، عوامل ارتباطی، عوامل دولتی، عوامل بهداشتی و عامل وقف. مطالعات صورت گرفته حاکی از آن است که نحوه شکل‌گیری و اصول طراحی کالبدی شهر ایرانی - اسلامی به لحاظ تاریخی عمدتاً به ارزش‌ها و اعتقادات فرهنگی اسلام که ریشه در ماهیت احکام اسلامی داشته است، بستگی دارد؛ به‌طوری که جنبه‌های گوناگون زندگی مسلمانان و از جمله ساخت کالبدی شهرها و سکونت‌گاه‌ها را نیز تحت تأثیر قرار داده است. باید گفت که شهر اسلامی برخلاف تعریف برخی پژوهش‌گران که هویت شهر اسلامی را تنها در دارابودن یک‌سری عناصر کالبدی مثل مسجد و بازار و حمام می‌بینند و شهر اسلامی را محدود به شهرهای حکومت‌های اسلامی از چهارده قرن پیش تاکنون می‌دانند؛ شهری برخاسته از اصولی کارکردی و عملکردی است. در واقع، کالبد شهر اسلامی به‌ظاهر فیزیکی است، اما در حقیقت بر اساس اصول فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی خاصی ساخته می‌شود که این اصول نقش مهمی در تربیت و پرورش ساکنان، تنظیم رابطه انسان‌ها با یکدیگر و سعادت‌مندی آن‌ها دارد.

کتابنامه

۱. اعتضادی، لادن (۱۳۷۷)، «نقش مسجد در ساختار شهرهای مسلمان‌نشین»، ماهنامه مسجد، ش ۴۴.
۲. امیدوار، کمال و محمدرضا هاتفی (۱۳۹۱)، «توسعه فیزیکی شهرهای اسلامی و تعیین جهت‌های توسعه (مطالعه موردی: شهر اردکان یزد)»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۷.
۳. امیری، حکمت و معصومه قنبری (۱۳۹۳)، شاخص‌های شهر اسلامی با تأکید بر متون اسلامی، کانون ملی معماری ایران، همایش ملی معماری، عمران و توسعه نوین شهری، تبریز.
۴. امینی، رقیه و اصغر منتظرالقائم (۱۳۸۷)، «ارزیابی عملکرد مسجد در قرون نخستین اسلامی»، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۵. ایراندوست، کیومرث و آرمان بهمنی اورمانی (۱۳۹۰)، «تحولات کالبدی بازار سنتی در شهرهای ایران (مطالعه موردی: بازار شهر کرمانشاه)»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۵.
۶. برقی، حمید و احمد تقدیسی (۱۳۸۷)، «بررسی چگونگی شکل‌گیری شهر اسلامی و ویژگی‌های آن»، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۷. پاپلی‌یزدی، محمدحسین و حسین رجبی‌سناجردی (۱۳۸۲)، نظریه‌های شهر و پیرامون، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۸. پژوهشکده فرهنگ، هنر و معماری جهاد دانشگاهی، www.icas.ir.
۹. پوراحمد، احمد و همکاران (۱۳۹۰)، «تأثیر مدرنیسم بر توسعه فضایی - کالبدی شهرهای ایرانی - اسلامی»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۶.
۱۰. پوراحمد، احمد و داریوش یزدانی (۱۳۸۴)، «تأثیر مدرنیسم بر توسعه کالبدی شهرهای اسلامی، نمونه موردی: شهر تبریز»، فصلنامه پژوهش‌های جغرافیایی، ش ۶۰.
۱۱. توسلی، محمود (۱۳۸۲)، «اصل ارتباط در طراحی شهری»، فصلنامه هنرهای زیبا، ش ۱۴.

۱۲. خدایی، زهرا و علی اکبر تقوایی (۱۳۹۰)، «شخصیت‌شناسی شهر اسلامی؛ با تأکید بر ابعاد کالبدی شهر اسلامی»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، سال دوم، ش ۵.
۱۳. دانش، جابر (۱۳۸۹)، «مبانی شکل‌گیری و اصول سازمان‌یابی کالبدی شهر اسلامی»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۱.
۱۴. رضایی، محمود (۱۳۹۲)، «ارزش‌های جاوید و جهان‌گستر شهرسازی اسلامی (بازنمودی از نگرش‌های فرا کالبدی و فرازمانی شهر اسلامی)»، پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ش ۳: ۱۶۹-۱۹۰.
۱۵. رفیقدوست، رضا و پویان شهبان (۱۳۸۷)، «درآمدی بر شناخت وجوه زیبایی در قرآن با تأکید بر تجلی جمال توحیدی در صفات شهر اسلامی»، نشریه پژوهش دینی، ش ۱۶.
۱۶. ریمون، آندره (۱۳۷۰)، مقدمه‌ای بر شهرهای بزرگ عربی اسلامی، ترجمه: حسین سلطان‌زاده، تهران: ناشر مترجم.
۱۷. سعیدی رضوانی، عباس (۱۳۶۷)، بینش اسلامی و پدیده‌های جغرافیایی، انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. سلطان‌زاده، حسین (۱۳۶۷)، مقدمه‌ای بر تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. سلطانی‌فرد، هادی و همکاران (۱۳۹۲)، «تحلیل دگرگونی ساختار کالبدی فضایی شهر ایرانی - اسلامی»، مطالعه موردی: شهر سبزوار، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۱۴.
۲۰. شفقی، سیروس (۱۳۸۰)، «نقش بازار در ساختار فضایی شهر اسلامی»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، ش ۵۲.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، «پیش‌درآمدی بر شهر اسلامی و افتراق آن با شهر غربی»، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۲۲. شکویی، حسین (۱۳۸۰)، دیدگاه‌های نو در جغرافیای شهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
۲۳. صارمی، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۲)، «تحلیل تطبیقی ساختار محله‌ای، شهر در دوره اسلامی در ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی»، اصفهان: ویژه‌نامه دومین همایش شهر اسلامی.

۲۴. ضرابی، اصغر و علی نژادطیپی (۱۳۸۹)، «تحلیلی بر عناصر و کاربری‌های شهری در شهرهای اسلامی»، کتاب ماه هنر، ش ۱۴۳.
۲۵. طیبیان، منوچهر و همکاران (۱۳۹۰)، «بازتاب اصل سلسله‌مراتب در شهرهای ایرانی - اسلامی»، فصلنامه آرمانشهر، ش ۷.
۲۶. غنی‌زاده، مسعود (۱۳۸۵)، «نگاهی به شهر در تمدن اسلامی»، مجله راهبرد توسعه، ش ۷.
۲۷. فکوهی، ناصر (۱۳۸۵)، انسان‌شناسی شهری، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
۲۸. قاسمی، احمدرضا و ساناز قربانی (۱۳۹۳)، «ارزیابی تأثیرات اجتماعی مرمت و بازسازی گلدسته‌های مساجد منطقه ۹ شهرداری تهران»، فصلنامه مدیریت دولتی، دوره ۶، ش ۲.
۲۹. کلاتری خلیل‌آباد، حسین و رضا ملاحسینی اردکانی (۱۳۹۱)، «تفاوت الگوی شهرسازی در میزان محله‌گرایی نواحی فرهنگی و جغرافیایی مشابه (مطالعه تطبیقی: شهرهای اردکان و میبد)»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش ۷.
۳۰. کمیلی، محمد و زهرا خدایی (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی عناصر هویت‌بخش به شهر اسلامی؛ نمونه مورد مطالعه: شهر ری، اولین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی»، دانشگاه هنر اسلامی تبریز.
۳۱. محمدی، جمال و رعنا شیخ‌بیگلو (۱۳۸۷)، کارآیی شهر اسلامی در مواجهه با چالش‌های شهری امروز، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۳۲. مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی شهر تهران (۱۳۹۳)، بررسی کارکردهای چندگانه مدرن مساجد تهران امروز (مطالعه موردی مسجد جامع شهرک غرب)، گزارش شماره ۱۸۹.
۳۳. مظاهری، علی (۱۳۴۸)، زندگی مسلمانان در قرون وسطی، ترجمه: مرتضی راوندی، تهران: نشر سپهر و فرانکلین.
۳۴. منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۷)، «جایگاه مسجد و نقش آن در شهر اسلامی»، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۳۵. موحد، علی و همکاران (۱۳۹۱)، «بازشناسی هویت کالبدی در شهرهای اسلامی (مطالعه موردی: شهر ری)»، فصلنامه برنامه‌ریزی منطقه‌ای، سال دوم، ش ۵.

۳۶. موحد، علی (۱۳۸۵)، احیای بازارهای تاریخی، هویت بخشی به فضای کالبدی شهر: مطالعه موردی بازار شهر زواره، همایش علمی منطقه‌ای معماری کویر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردستان.
۳۷. موسوی، سیروس (۱۳۸۸)، «اختصاصات کالبدی و اجتماعی شهر اسلامی»، ماهنامه اطلاع‌رسانی، آموزشی و پژوهشی شوراها، ش ۳۸.
۳۸. میرآبادی، مصطفی و همکاران (۱۳۹۲)، «تحلیل فضایی-کالبدی و شناخت عناصر هویت بخش در شهرهای اسلامی»، دومین همایش ملی معماری و شهرسازی اسلامی، دانشگاه هنر، تبریز.
۳۹. میرمحمدی، حمیدرضا (۱۳۷۵)، «سیما و بافت شهرهای اسلامی»، مجله مشکوه، ش ۵۳.
۴۰. نظریان، اصغر (۱۳۸۸)، جغرافیا شهری ایران، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۴۱. نقی‌زاده، محمد (۱۳۹۲)، «شهر اسلامی و روش بهره‌گیری از متون مقدس»، کتاب ماه هنر، ش ۱۷۷.
۴۲. شهرداری مشهد (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی هویت شهری، رویکردی نو به مسائل شهری، اولین همایش ملی مهندسی مسیله‌ها (کالها)، مشهد: (www.civilica.com).
۴۳. وارثی، حمیدرضا (۱۳۸۷)، «ویژگی‌های شهر اسلامی»، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان شهر اسلامی، دانشگاه اصفهان.
۴۴. هیلن براند، رابرت (۱۳۸۰)، معماری اسلامی، ترجمه: باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: انتشارات روزنه.
۴۵. یوسفی‌فر، شهرام (۱۳۸۵)، «الگوهای گسترش کالبدی شهر در سده‌های میانه تاریخ ایران»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۲.
۴۶. _____ (۱۳۸۹)، «الگوهای پیدایش شهر و شهرنشینی در تاریخ ایران»، فصلنامه تاریخ ایران، ش ۶۴/۵.
47. Aazam, Z (2007), *The Social Logic of the Mosque: a study in the relationships between building typology and urban morphology*, Proceedings, 6th International Space Syntax Symposium, Istanbul, Turkey.
48. Karimi, K (1997), *The Spatial Logic Organic in Iran and United Kingdom*, Space Syntax First International Symposium, Proceeding Volume I. Comparative Cities, London.

روشن‌شناسی بنیادین نظریه خرده‌فرهنگ‌های جوانان ریچارد هبديج

نعمت‌الله کرم‌الهی*
محمد عرب‌زاده**

چکیده

ظهور خرده‌فرهنگ‌های جوانان در بریتانیای پس از جنگ جهانی دوم، توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرد. ریچارد دیک هبديج، از چهره‌های شاخص مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام و از تاثیرگذارترین نظریه‌پردازان حوزه جوانان، با ارائه الگویی سیاسی و طبقاتی تلاش کرد که این تحولات را تبیین کند. از دید وی، این خرده‌فرهنگ‌ها تلاش می‌کنند با نافرمانی‌های حساب‌شده و مقاومت‌های نمادین، نظم مسلط را به چالش بکشند و واجد انگیزه‌های سیاسی هستند. نظریه ایشان همچون هر نظریه علمی دیگر بر مبادی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی خاصی از قبیل: رئالیسم انتقادی، اصالت تضاد، فرهنگ سیاسی‌شده، انسان بدون ذات و در میانه جبر و اختیار و حقیقت‌ساز و برساختی‌بودن حقیقت استوار است.

گروهی از جامعه‌شناسان ایرانی کوشیده‌اند از نظریات وی برای تحلیل حیات جوانان در ایران، به‌ویژه در سال‌های پس از پایان جنگ استفاده کنند. تبیین مختصات نظریه هبديج، نشان می‌دهد که عدم توجه به مبادی آن، سبب بروز خطا در شناخت وضعیت اجتماعی ایران و ناتوانی محققان از پیش‌بینی وقایع آینده و واکنش‌های این نسل می‌شود. نتیجه این‌که، نظریه‌پردازان ایرانی باید ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های احتمالی نظریات موجود در حوزه مطالعات جوانان، به الگوی جدیدی برای تبیین شرایط جامعه خودشان برسند. این الگو باید از یک‌سو ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های جوان امروز ایرانی را بشناسد و از سوی دیگر، ریشه‌ها و سابقه فرهنگی او را مورد توجه قرار دهد.

کلیدواژه‌ها

خرده‌فرهنگ‌های جوانان، مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام، روشن‌شناسی بنیادین، دیک هبديج.

مقدمه

بی‌تردید، مسأله فرهنگ یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کنونی مسئولان جمهوری اسلامی ایران است؛ دغدغه‌ای که خود را در نام‌گذاری سال‌های متمادی و در سیاست‌های اعلامی نهادهای مختلف نشان می‌دهد و البته سابقه آن دست کم به دو دهه گذشته و سال‌های پس از پایان جنگ تحمیلی باز می‌گردد.

با توجه به مختصات جمعیتی و سهم نسبتاً بالای جوانان از جمعیت کل کشور، وضعیت و فعالیت‌های فرهنگی این گروه به کانون دغدغه‌های فرهنگی مسئولان نظام بدل شده و متأسفانه معمولاً با نگاهی آسیب‌شناسانه و منفی به آن نگریده می‌شود. از سوی دیگر، گروهی از محققان اجتماعی تلاش کرده و می‌کنند که با تقلید و نسخه‌برداری از نظریات رایج در مراکز علمی غرب، این تغییرات را به مثابه بدیل پدیده‌های غربی تبیین کنند.

هبدیج^۱ یکی از نظریه‌پردازان شناخته‌شده و موثر مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام است و نظریات او در زمینه تحلیل خرده‌فرهنگ‌های جوانان در انگلستان تاثیر زیادی بر سیاست‌گذاری مسایل جوانان در کشورهای مختلف به‌ویژه ایران داشته است.

بدیهی است که بهره‌برداری حساب‌نشده از نظریه‌ای که در زیست‌بوم معرفتی و فرهنگی خاصی متولد شده، در فرهنگ و جامعه‌ای دیگر می‌تواند آسیب‌زا بوده و آثار متعدد و شاید جبران‌ناپذیری بر عرصه اجتماع و فرهنگ بگذارد.

آنچه به این پیامدها دامن می‌زند، آن است که هر نظریه‌ای برای شکل‌گیری و تکون تاریخی خود از برخی مبانی وجودی معرفتی و نیز زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی وجودی معرفتی شامل مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و مبانی برگرفته از سایر علوم است و مبادی وجودی غیرمعرفتی را ویژگی‌های فردی و اجتماعی - فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و ... می‌سازند.

اگر مبادی معرفتی و غیرمعرفتی نظریه‌ای با زیست‌بوم جامعه‌ای خاص سازگار یا هماهنگ باشد، امکان بهره‌برداری سازنده و مثبت از این نظریه، برای تحلیل مسایل آن جامعه وجود دارد و در غیر این صورت، پیامدها و آسیب‌های گوناگون معرفتی، اجتماعی،

1. Richard [Dick] Hebdige

فرهنگی و حتی سیاسی بروز خواهد کرد. همین اثرگذاری پربسامد و گسترده، عامل اهمیت و ضرورت روش‌شناسی بنیادین نظریات وارداتی و بیگانه است تا با شناخت مبادی و مبانی آن‌ها امکان تفکر، برنامه‌ریزی و گزینش‌گری فراهم آید.

نمونه‌ای از این بهره‌برداری وارداتی را می‌توان در آثار برخی از محققان و نویسندگان ایرانی دید که البته به رغم تلاش برای تطبیق نظریات هبديج با مسایل جوانان ایرانی، هیچ‌یک به تحلیل مبانی و مبادی این نظریه نپرداخته و تنها در موارد محدودی ویژگی‌های بیان‌شده در این نظریه را با ویژگی‌های جامعه معاصر مقایسه کرده‌اند. برخی از این آثار عبارتند از:

محمدرضا حیدری (۱۳۷۶) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «پژوهشی در پدیده مدگرایی جوانان» به این نتیجه می‌رسد که جوانان مدگرا را بر مبنای معنای عمل و انگیزه آنان در پیروی از مُد می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، جوانانی که مدگرایی آنان به معنای پیروی از خرده‌فرهنگ گروه‌های مطرود و حاشیه‌ای است و دوم، جوانانی که معنای عمل آنها صرفاً جنبه خودآرایی یا خودنمایی دارد. وی توسعه امکانات تفریحی، علمی، آموزشی و پرهیز از تهاجم به هویت و شخصیت جوانان، تولید مُد بومی و ایجاد انجمن‌ها و سازمان‌های اجتماعی و سیاسی متناسب با شرایط و نیازهای نسل جوان را راهگشای این مسأله اجتماعی معرفی می‌کند.

ابوالفضل اشرفی (۱۳۷۷) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بررسی عوامل اجتماعی و فرهنگی موثر بر گرایش به الگوهای فرهنگ غربی (رپ و هوی‌متال) در تهران» به این نتیجه رسید که بین احساس بی‌هویتی اجتماعی نوجوانان نسبت به نظام اجتماعی و گرایش به این گروه‌ها رابطه مستقیم وجود دارد و این گروه‌ها را می‌توان واجد ویژگی‌های خرده‌فرهنگی دانست.

مجید کوه‌دخیل (۱۳۸۱) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «عوامل موثر بر گرایش جوانان به الگوهای غربی»، معتقد است که رابطه معناداری بین پایگاه اقتصادی و اجتماعی و گرایش به غرب وجود ندارد. اما سستی باورهای مذهبی و گرایش به الگوهای غربی رابطه معناداری با هم دارند.

محمود شهابی (۱۳۸۷) به این نتیجه رسیده که علاوه بر تعلق جوانان به خرده‌فرهنگ‌ها،

رابطه مثبتی بین پایگاه اقتصادی و اجتماعی و نگرش جهان‌وطنانه با درجه این تعلق وجود دارد. وی در نوشتار دیگری (۱۳۸۲) چهار قرائت جایگزین را درباره تحلیل رابطه خرد فرهنگ‌های جوانان و جهانی‌شدن مطرح و بررسی می‌کند.

کریم خان محمدی (۱۳۹۲ب) در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی انتقادی مکتب بیرمنگام با رویکرد حکمت اسلامی»، به روش‌شناسی انتقادی مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام پرداخته است. هرچند پژوهش وی و مقاله حاضر از نظر محتوایی قرابت دارند، اما خان محمدی، به کلیت مکتب بیرمنگام پرداخته و نه بررسی تخصصی نظریات زیرمجموعه آن.

این مقاله بر آن است تا با معرفی مبادی معرفتی و غیرمعرفتی نظریه هدیج، سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان عرصه‌های فرهنگی و به‌ویژه جوانان را با حقیقت و مبانی این نظریه آشنا سازد و از مسیر تبیین تفاوت‌ها و احیاناً شباهت‌های مبادی آن با منظومه اندیشه بومی اسلامی و ایرانی جامعه ما، به آنان در انتخاب و کاربست آگاهانه و هوشمندانه آن کمک کند.

۱. مفاهیم

۱-۱. روش‌شناسی بنیادین

روش‌شناسی بنیادین در مقابل روش‌شناسی کاربردی قرار دارد. روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۰). به عبارت دیگر، روش‌شناسی بنیادین نه شیوه کاربست نظریات در مطالعه موضوعات مختلف، بلکه سازوکار شکل‌گیری نظریات علمی را دنبال می‌کند.

این رویکرد با مطالعه انتقادی مبانی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی نظریات علمی، افزون بر تمهید زمینه جهت فهم و نقد مبنایی آن‌ها، زمینه لازم برای گزینش نظریات مناسب را نیز فراهم می‌آورد.

۱-۲. فرهنگ

هدیج، معتقد است تا مفهوم فرهنگ روشن نشود، نمی‌توان به مفاهیم دیگری چون خرد فرهنگ پرداخت. گرچه برخی از واژه‌نامه‌های انگلیسی‌زبان واژه فرهنگ را به کاشتن

و پرورش دادن گیاهان معنا کرده‌اند^۱، اما هبديج متأثر از نظرات ريموند ويليامز^۲، تي اس اليوت^۳ و رولان بارت، قرائتي انسان‌شناسانه از آن را برمي‌گزیند (سرفراز، ۱۳۸۹: ۷).

ويليامز معتقد است: «فرهنگ يعني شيوه خاص زندگي که معاني و ارزش‌هاي خاصي را نه تنها در هنر و فراگيري، بلکه در نهادها و رفتار عادي متجلي مي‌سازد. تحليل فرهنگ از منظر چنين تعريفی، توضيح معاني و ارزش‌هايی است که در يک شيوه خاص زندگي و يک فرهنگ خاص به صورت صريح يا ضمنی وجود دارد» (هبديج، ۱۳۷۸: ۳۸۳).

اليوت، نیز فرهنگ را ترکیبی می‌داند از همه‌چیز؛ همه‌چیز یعنی «همه علايق و فعاليت‌هاي شاخص يک قوم، [از قبيل] مسابقه اسب‌دواني، مسابقه کرجی‌رانی، مسابقه دوازدهم آگوست، مسابقه نهایي جام، مسابقه سگ‌دواني، ميز بين‌بال، تخته دارت، پنير ونسلی‌دیل، کلم پخته تکه‌تکه‌شده، ترشي چغندر، کلیساهای گوتیک قرن نوزدهم، موسیقی الگار و ...» (همان).

بارت، نیز مانند اليوت و ويليامز نیز فرهنگ را فراتر از کتابخانه، تالار اپرا و تئاتر یا به اصطلاح فرهنگ والا و نخبگانی می‌شمرد و همه زندگي روزمره را در شمار آن می‌آورد (همان: ۳۸۵).

۳-۱. خرده‌فرهنگ

ادگار، خرده‌فرهنگ را ارزش‌ها، باورها، گرایش‌ها و سبک زندگي يک اقليت یا خرده‌گروه می‌داند (ادگار، ۱۳۸۸: ۲۲۶) و فيسک معتقد است که خرده‌فرهنگ به صورت مشخص، موقعیت‌هاي ناهمخوان و تناقض‌هايی است که گروه‌هاي اجتماعی و حتی طبقات اجتماعی در چارچوب ساختارهاي کلی‌تر اجتماعی و تاریخی با آنها مواجه می‌شوند (فيسک، ۱۳۸۵: ۳۲۹).

هبديج، خرده‌فرهنگ را هم‌چون اختلالی می‌نماید که در جريان اصلی صدا ایجاد

۱. فرهنگ‌نامه انگلیسی معاصر لانگمن.

2. Raymond Henry Williams

3. Thomas Stearns Eliot

می‌شود. به نظر او، خرد فرهنگ با تولید پارازیت، بر سر راه جریان اصلی بازنمایی واقعیت توسط رسانه‌های جمعی و سایر صنایع فرهنگی مانع‌تراشی می‌کند (هدیج، ۱۳۷۸: ۹۰). البته مقاومت خرد فرهنگی از نوع سنتی و راهکارها و سیاست‌های چپ‌گرایانه نیست که اندیشه براندازی فرهنگ مسلط را در سر پیوردد؛ بلکه نوعی تلاش فرقه‌ای برای احراز هویت در درون فرهنگ مسلط است. خرد فرهنگ همیشه حامل و شامل مفهوم «جایگزین و پنهانی» هست و گاهی با اندکی شرط و بیعت، فرهنگ عامه را نیز در بر می‌گیرد (قره‌باغی، ۱۳۸۲: ۳۶).

۴-۱. صدای مورب^۱

برای فهم این مفهوم باید با نظریه اونل^۲ - جامعه‌شناس آرژانتینی - آشنا شویم. او معتقد است که سه نوع صدا در جوامع مختلف قابل شناسایی است (دهقانی، ۱۳۹۳: ۴۹):

۴-۱-۱. صدای افقی^۳

صدایی که بین اعضای جامعه مدنی در حال حرکت است و از طریق احزاب، اتحادیه‌ها، سمن‌ها و نهادهای مشابه، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به قدرت‌مندان و هیات حاکمه منتقل می‌شود. این مطالبات و درخواست‌های مردمی ممکن است توسط اعضای هیات حاکمه به رسمیت شناخته شود و مورد پذیرش قرار گیرد و به صورت سیاست و قانون درآید. چنین وضعیتی جزو ویژگی‌های جوامع مردم‌سالار است.

۴-۱-۲. صدای عمودی^۴

وقتی جامعه مدنی، نهادهای واسط و گفت‌وگو وجود نداشته باشد، افراد به صورت مستقیم و با استفاده از ابزارهایی چون شرح حال و عریضه و ارتباط‌گیری مستقیم با صاحبان قدرت، درخواست‌ها و مشکلات خود را پیگیری می‌کنند. از سوی دیگر، نیز قدرت‌مندان به صورت مستقیم و بدون حضور نیروهای واسط با مردم ارتباط برقرار می‌کنند و توده

1. Oblique Voice

2. O'nel

3. Horizontal Voice

4. Vertical Voice

بی‌شکلی به نام مردم را مورد خطاب قرار می‌دهند. این حالت ویژگی جوامعی است که جامعه مدنی ندارند و خیلی از حقوق به امتیاز تبدیل می‌شوند.

۱-۴-۳. صدای مورب

این صدا را در جوامع اقتدارگرا می‌توان یافت. جوامعی که از اختناق رنج می‌برند و گونه‌های دیگر صدا - عمودی و افقی - در آن‌ها ممنوع است. در چنین جوامعی، افراد و شهروندان به تولید صدای مورب روی می‌آورند. اندیشمندان مطالعات فرهنگی از عبارت‌هایی مانند زبان نمادین به عنوان مترادف این نوع صدا استفاده می‌کنند و همین معنا در بیان هبديج با عنوان تولید سبک فرهنگی آمده است.

صدای مورب با استفاده از سازوکار «چهل‌تکه‌سازی»^۱ ساخته می‌شود. چهل‌تکه‌سازی هم‌معنایی مدرن و سیاسی دارد و هم معنایی پسامدرن و غیرسیاسی. هبديج، از معنای مدرن و سیاسی آن استفاده می‌کند و معتقد است که هرگاه شما یک معنای فرهنگی را از یک بافت و زمینه^۲ به بافت و زمینه دیگری منتقل کنید، یک امر غیرسیاسی را به امری سیاسی تبدیل کرده‌اید و چهل‌تکه‌سازی انجام داده‌اید. یکی از مثال‌های مشهور چهل‌تکه‌سازی را در لهستان دوران حکومت نظامی می‌توان دید. زمانی که مردم به هنگام پخش اخبار رسمی کلاه خود را وارونه بر سر می‌گذاشتند و با تمسک به این عمل که در هیچ فرهنگ و قانونی جرم نبود، اعتراض‌شان را اعلام می‌کردند، این‌جا، یک عمل غیرسیاسی به امری سیاسی تبدیل شده بود.

با این توضیحات، روشن شده است که صدای مورب یا نمادین، مصداق تولید سبک خرده‌فرهنگی است که گونه‌ای از نافرمانی و به اصطلاح هبديج، متضمن «جنگ چریکی نشانه‌شناختی» است. در این جنگ، قرار نیست مخالفت و نبرد علنی و خشن رخ بدهد، بلکه همه چیز نمادین و مستتر است.

گاه ممکن است فرد با بهره‌گیری انفعالی از قرائت مخالف‌خوان یا تخالفی، از پیام مراجع رسمی رمزگشایی و قرائت مرجح آنان را رد کند. اما در جنگ چریکی

1. Bricolage.

2. Context

نشانه‌شناختی، فرد با تولید فعالانه صدای مورب، معنایی دیگر خلق می‌کند. این جنگ، هیچ فرماندهی و سازمان روشنی ندارد و مبارزان آن با انگیزه‌های مختلف و بدون سازماندهی مشخص به میدان نبرد وارد می‌شوند.

۵-۱. خرده‌فرهنگ جوانان^۱

پیدایش این مفهوم به سال‌های پساجنگ در انگلستان باز می‌گردد؛ زمانی که گروه‌های جوانان به شکلی متفاوت و پررنگ خودنمایی می‌کردند. خرده‌فرهنگ‌های جوانان به یک جنبش اجتماعی پراکنده (از نظر جغرافیایی) و متشکل از نوجوانان و جوانان که دارای مجموعه مشترکی از ارزش‌ها، علایق و نظام باور هستند، نیز اطلاق می‌شود. ارتباط این افراد لزوماً چهره‌به‌چهره نیست و شرایط قاطع و سخت‌گیر آن‌ها برای عضویت در گروه یا وفاداری نسبت به آن وجود ندارد.

خرده‌فرهنگ جوانان را می‌توان به گروهی از جوانان اطلاق کرد که ضمن برخورداری از وجوه مشترک با فرهنگ ملی، باورها، ارزش‌ها، فعالیت‌های فراغتی و سبک‌های اختصاصی یا متفاوتی با سایر جامعه نیز دارند و همین امر موجب پدید آمدن هویت خرده‌فرهنگی ویژه ایشان می‌شود (شهابی، ۱۳۸۷: ۹۲).

هدیج، معتقد است خرده‌فرهنگ‌ها به چهار شیوه مختلف، سبک خرده‌فرهنگی خاص خود را تولید می‌کنند و از این چهار شیوه، می‌توان برای ردیابی و شناسایی یک خرده‌فرهنگ استفاده کرد:

۱. «پوشش»: اعضای هر خرده‌فرهنگ، آرایش و پوشش مخصوصی دارند که ظاهر متمایزی به آنان می‌دهد؛

۲. «موسیقی»: گروه‌های خرده‌فرهنگی، موسیقی‌های ویژه‌ای دارند که به بیان اعتراض‌شان کمک می‌کند؛

۳. «مناسک»^۲: اعضای خرده‌فرهنگ‌ها، رفتارهای جمعی و مکرری دارند و به اصطلاح پاتوق‌سازی می‌کنند.

1. Youth Subculture

2. Ritual

۴. «زبان مخفی»^۱: اعضای خرده‌فرهنگ برای آن که همبستگی درونی خود را تقویت کنند و معیاری برای تشخیص خودی از غیر خودی داشته باشند، زبان مخفی و ویژه‌ای برای خود خلق کنند. یکی از مصادیق سرمایه خرده‌فرهنگی، مجهز بودن به چنین زبان مخفی است و وقتی کسی بتواند به آن مجهز شود، می‌تواند در گروه حضور یابد و با سایر اعضا ارتباط برقرار کند (دهقانی، ۱۳۹۳: ۵۱).

البته ذکایی (۱۳۸۱) مفهوم «خرده‌فرهنگ جوانان» را در مقابل مفهوم «سبک زندگی»^۲ قرار می‌دهد و معتقد است به سبب روند فزاینده جهانی شدن فرهنگ و تولد پدیده‌ای به نام فرهنگ جهانی که مولودی به نام جوانان جهان وطن را هم با خود به دنبال آورده، رویکرد خرده‌فرهنگی دیگر نمی‌تواند مانند سابق رفتارها و گرایش‌های جوانان را تحلیل کند و باید از مفهوم «سبک زندگی» بهره بگیریم.

۲. درباره هدیج

ریچارد دیک هدیج - متولد ۱۹۵۱ میلادی - جامعه‌شناس و نظریه پرداز فرهنگی و رسانه‌ای بریتانیایی که بیش از همه به مطالعاتش در قلمرو خرده‌فرهنگ‌ها شناخته می‌شود. او در آثارش به موضوعاتی همچون خرده‌فرهنگ‌های جوانان، موسیقی، هنر و طراحی معاصر و فرهنگ مصرف کننده و رسانه پرداخته است. وی در کنار چهره‌هایی مانند استوارت هال، از نظریه پردازان برجسته و تاثیرگذار مکتب مطالعات فرهنگی بریتانیایی است.

موسیقی دیجیتال، وجودگرایی^۳ و موج نوی فرانسه^۴ را می‌توان جزو قلمروهای جدید مطالعه هدیج دانست. یکی از آخرین نوشته‌های او در سال ۲۰۰۸ در یکی از فصول کتاب «رهایی موسیقی: نمونه برداری از موسیقی دیجیتال و فرهنگ» (میلر، ۲۰۰۸) منتشر شده است. شاهکار او کتابی است با نام «خرده‌فرهنگ: معنای سبک» که بر اساس پژوهش‌های قبلی وی درباره خرده‌فرهنگ‌های جوانان، برای نخستین بار در سال ۱۹۷۹ منتشر شده و تا

1. Argot

2. Lifestyle

3. Existentialism

4. French New Wave

مدت‌ها تنها منبع معتبر و پذیرفته‌شده در زمینه مطالعه فرهنگ‌های جوانان بود و اکنون نیز یکی از آثار مرجع و ماندگار حوزه فرهنگی است. پژوهش‌های هدیج در این موضوع، در زمان حضور او در مرکز بیرمنگام انجام شده بود و به روابط بین خرده‌فرهنگ‌ها و طبقه اجتماعی در انگلستان پس از جنگ جهانی می‌پرداخت.

کتاب خرده‌فرهنگ: معنای سبک به دو بخش تقسیم شده است. نخستین بخش، شامل چهار فصل است و مفاهیم مهمی مانند فرهنگ، هژمونی، مطالعات فرهنگی، خرده‌فرهنگ، ایدئولوژی و سبک را با قرائت هدیج توضیح می‌دهد. تاریخچه‌ای از حیات خرده‌فرهنگ‌های انگلستان در آن زمان - هیپسترها^۱، بیت‌نیک‌ها^۲، تدی‌بوی‌ها، مادها^۳، کله‌پوستی‌ها^۴، رودبوی‌ها^۵، گلم و گلیرا کرها^۶، پانک‌ها و دردها^۷ - هم در همین بخش ارائه شده است.

دومین بخش کتاب هم روایت برخورد نویسنده با خرده‌فرهنگ پانک است. در فصل پنجم که نخستین فصل این بخش از کتاب است، هدیج، خرده‌فرهنگ جوانان طبقه کارگری و سبک آنان را مقاومت و مبارزه‌ای نشانه‌شناختی و نمادین می‌داند. سخن اصلی فصل بعدی نیز کالایی شدن، خنثی شدن و انتشار سبک در رسانه‌های جمعی است. در فصول بعدی نیز به جنبه‌های دیگر این سبک جوانانه می‌پردازد. هدیج، در سراسر این کتاب تلاش کرده که مفهوم نوظهور و پیچیده خرده‌فرهنگ را تحلیل، تبیین و ارائه کند.

۳. روش‌شناسی بنیادین نظریه خرده‌فرهنگ جوانان

برای روش‌شناسی بنیادین نظریه هدیج، بایستی مبادی وجود معرفتی و غیرمعرفتی آن را به صورت مجزا و دقیق بررسی کرد.

-
1. Hipsters
 2. Beats (Beatniks)
 3. Mods
 4. Skin Heads
 5. Rud Boys
 6. Glam And Glitter Rockers
 7. Dreads (Rastafarians)

نظریه هبديج، بخشی از مجموعه کلان‌تر مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام است و از این‌رو، به صورت گسترده‌ای متأثر از مبادی معرفتی و غیرمعرفتی این مکتب است. به همین دلیل، برای شناخت مبادی آن باید به این مکتب مراجعه کرد و البته این نکته نباید از نظر دور بماند که مکتب بیرمنگام، مجموعه‌ای متکثر از نظریات گوناگون و متفاوت است و هیچ‌گاه مجموعه کاملاً یکپارچه و تغییرناپذیری از مفاهیم و مبانی نبوده است. اما با تسامح می‌توان به عناوین مشترکی دست یافت (خان‌محمدی، ۱۳۹۲: ۹۷).

۱-۳. مبادی وجودی معرفتی

۱-۳-۱. هستی‌شناسی

نظریه هبديج و مکتب مادر آن، یعنی مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام، بخشی از جریان چپ نو به‌شمار می‌آیند و وام‌دار مفاهیم کلانی چون طبقه، تضاد طبقاتی و سرمایه‌داری هستند. نظریه پردازان پیرو اندیشه چپ به رئالیسم انتقادی باور دارند و امر اجتماعی را دارای وجود حقیقی و جامعه را واجد عمق هستی‌شناختی می‌دانند. ایشان، معتقدند که جهان اجتماعی ساختاری بنیادی و شالوده‌ای دارد که همه تحولات سیاسی و اجتماعی بیرونی و مشاهده‌پذیر روینای این بنیاد و شالوده به‌شمار می‌روند.

هم‌چنین تکاپوی نظریه‌پردازان مکتب بیرمنگام با هدف حفظ و حراست از فرهنگ طبقه کارگر در برابر چپاول فرهنگ توده‌ای مسلط آغاز شد و ادامه یافت. جهان به اعتقاد هبديج و سایر چپ‌های جدید، عرصه تقابل این دو جبهه است و مقاومت و مبارزه کارگری، موتور حرکت تحولات اجتماعی است.

ماهیت فرهنگ نیز به تمامی سیاسی شده و کنش فرهنگی، حتی در مقیاس بسیار خرد آن، واجد معنا و اثر سیاسی است. همین نگاه، موجب شده بود که هبديج هم‌چون اسلافش معتقد باشد که باید به فرهنگ طبقه کارگری توجه کرد و تمایز سنتی میان فرهنگ برتر و والا^۱- فرهنگ نخبگان و اشراف - و فرهنگ پست^۲ - فرهنگ طبقات فقیر و فرودست - را

1. High culture

2. Low culture

کنار گذاشت.

در نقد هستی‌شناسی اجتماعی رئالیسم انتقادی دیک هدیج، باید گفت که وی قایل به وجود حقیقی جامعه است و به همین دلیل، نقدهای معطوف به قایلان وجود حقیقی جامعه، متوجه این نگاه است. طرفداران وجود حقیقی جامعه، هویت اجتماع را مقدم بر هویت افراد می‌دانند. از دید آنان، «افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماع، هیچ هویت انسانی ندارند؛ ظروفی خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها، قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می‌باشند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹). این در حالی است که در منظومه اندیشه اسلامی - در چارچوب حکمت متعالیه صدرایی - جامعه، موجودی حقیقی نیست که وجودی جدای از انسان‌ها و مغایر با آن‌ها داشته باشد، بلکه ترکیبی حقیقی است (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۱۸۲). در این نگاه، هر کدام از افراد انسان با سرمایه فطری و نیز سرمایه اکتسابی از طبیعت، پای در زندگی اجتماعی می‌نهند و با ادغام روحی در یکدیگر، هویت روحی جدیدی - روح جمعی - می‌یابند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۸). در ترکیب حقیقی، واقعیت جدیدی ایجاد می‌شود که آثاری حقیقی و ارجاع‌ناپذیر به اجزای اولیه‌اش دارد. این واقعیت جدید در عرض واقعیات قبلی نیست، بلکه در طول و محیط بر آن‌ها است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۴). اجزای جامعه در این حالت در ذیل صورت نوعی و در استخدام آن فعال می‌شوند و نه تنها پس از اتحاد، مضمحل نمی‌شوند که در حرکت به سوی آن به گونه‌ای مختار و فعال برخورد می‌کنند. هم‌چنین این صورت اجتماعی پس از آن که از طریق حرکت افراد به زندگی انسان‌ها راه پیدا کرد، ساختار و روابطی خلق می‌کند که فرع بر حضور آن است (همان: ۱۲۱). «در ترکیب جامعه و فرد، ترکیب واقعی است. زیرا تاثیر و تاثر و فعل و انفعالی واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب که همان افراد اجتماعند، هویت و صورت جدیدی می‌یابند. اما به هیچ وجه کثرت، تبدیل به وحدت نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹). هم‌چنین در اندیشه اسلامی، طبقات اقتصادی و اجتماعی مبنای تحلیل قرار نمی‌گیرند و تضاد آنها نیز اصالت ندارد.

اندیشمندان مکتب بیرمنگام و از آن جمله هبديج، به تبعیت از اندیشه مارکسیستی، معرفت را محصول نظامات اجتماعی می‌دانند. آن‌ها معتقدند که حقیقت برساخته‌ی مناسبات فرهنگی و دستاویزی برای کسب مشروعیت و سلطه است (خان‌محمدی، ۱۳۹۲: ۱۰۷). همین مساله، موجب اهمیت یافتن زبان، نشانه و نماد در تحلیل فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌ها در دیدگاه هبديج است. چنین تقلیل‌گرایی‌ای سبب می‌شود که حقیقت، امری فرهنگی تلقی شود و همه‌ی لایه‌های حقیقت و معرفت به سطح توافق و کنش اجتماعی، محدود شود و فرصتی برای ظهور افق‌های معرفتی فراتر پدید نیاید (حاج‌محمدی، ۱۳۹۲).

به باور پیروان مکتب بیرمنگام، هیچ‌ی بنیایی برای تولید حقیقت وجود ندارد و از این‌رو، آنان را می‌توان ضد‌مبناگرا دانست. از دید آنان، حقیقت نه امری ثابت و یافتنی، بلکه امری یافتنی و ساختنی است که توسط انسان‌ها و در جامعه ساخته می‌شود (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۳۰). برساخت‌گرایی هم به نسیت هویتی می‌انجامد و هم نسیت معرفتی را به دنبال دارد.

روشن است که رویکرد معرفت‌شناختی برساخت‌گرا مورد انتقاد بنیایی است. بر اساس معرفت‌شناسی اسلامی، حقیقت صرف‌نظر از پدیده‌های اجتماعی و فراتر از فرهنگ‌ها، وجود اصیل و مجزایی دارد و انسان می‌تواند به این حقیقت دست یابد. در حکمت اسلامی معانی و ادراکات به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. شهید مطهری، قیاس اعتباریات با حقایق و تعمیم مطالعات حوزه اعتباریات به حوزه حقایق را خطای بزرگ فیلسوفان غرب معرفی می‌کند؛ خطایی که باعث نسبی و متغیرانگاری حقایق شد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳۹). این در حالی است که ادراکات حقیقی، کشف واقع و انعکاس ذهنی واقعیات‌اند. اما ادراکات اعتباری با واقعیات سروکاری ندارند و انسان، آن‌ها را برای رفع نیازهای خود وضع می‌کند (پارسانیا و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۶). معانی و ادراکات حقیقی ثابت، لازم و ضروری‌اند و به دست انسان ساخته نمی‌شوند، بلکه انسان آن‌ها را می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). به بیان دیگر، انسان به معانی حقیقی ایمان می‌آورد یا کفر می‌ورزد و این ایمان یا کفر به معانی حقیقی نیز بر ساخت معانی اعتباری اثر می‌گذارد. نتیجه این که «اعتبارات حاکم بر جوامع در دو نظام مادی و الهی متفاوت می‌شوند. در نگاه مادی به هستی و اتفاقی و تصادفی دانستن وقایع آن و حقیرپنداشتن انسان به عنوان موجودی که هستی‌اش در فاصله بین تولد و مرگ خلاصه می‌شود و غایتی جز سعادت مادی و لذت‌های دنیوی ندارد، اعتباراتی متفاوت با جوامع

معتقد به مبدا و معاد شکل می‌گیرد. انسان و جامعه‌ای که پیدایش و بقای هستی را مستند به نیرویی مافوق عالم و منزّه از ماده می‌داند و در پی زندگی دیگری پس از زندگی دنیوی است و افزون بر سعادت دنیا، سعادت ابدی را نیز در نظر می‌گیرد، چنین کسی و چنین اجتماعی سنت‌ها و اعتبارات متفاوتی را وضع و از آن‌ها پیروی خواهند کرد» (پارسایا و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۳).

۳-۱-۳. انسان‌شناسی

هدیج، مبتنی بر مبانی انتقادی خود، انسان را موجودی فعال می‌داند که به رغم برخوردای از قابلیت خلاقیت، معناسازی و مقاومت، قابلیت اسارت در موقعیت‌های اجتماعی را نیز دارد. وی همچون دیگر انتقادیون، انسان را موجودی خلاق، اما گمراه‌شده و دارای ظرفیت‌های تحقق‌نیافته تعریف می‌کنند. البته در زمینه عاملیت انسان بر مفهوم «خودمختاری مقید»^۱ یا «خودتعیینی مشروط»^۲ تاکید دارد؛ یعنی اراده آزاد، اختیار و عقلانیت نه مفاهیمی نامحدود و باز، بلکه در محدوده‌های خاصی قرار دارند که خروج از آن‌ها به سادگی امکان‌پذیر نیست (محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۷). در این نگاه، شخصیت انسان محصول عملکرد و نقش‌های معنایی متفاوت فرهنگی و کاملاً اجتماعی است و معنا و ارزش خود را از هویت گروهی، عملکردش و ارتباطاتش با جامعه به‌عنوان واحد بزرگتر کسب می‌کند. بیرمگامی‌ها و هدیج با تاثیرپذیری از رویکرد پساساختارگرایی، وجود انسانی دارای معنای پایدار را نفی می‌کنند (خان‌محمدی، ۱۳۹۲: ۹۵). بنابراین، از دید آنان انسان در وضعیتی میانه جبر و اختیار واقع شده است. اصحاب این مکتب به دلیل اتخاذ مبانی سازه‌گرا در قبال انسان، هیچ ذات و جوهر ثابتی برای انسان و هویت انسانی قایل نبوده و بر آنند که انسان به‌گونه‌ای تصادفی در شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خاصی قرار می‌گیرد و متاثر از این شرایط هویت می‌یابد (کریمی، ۱۳۹۱: ۳۴).

هم‌چنین مفهوم هویت در اندیشه هدیج، در مقابل این تلقی از هویت قرار می‌گیرد که

1. Realist Orientation

2. Bounded Autonomy

آن را پدیده‌ای ثابت و مجزا از تاثیرات خارجی می‌داند. وی هویت را واکنش، پاسخ و محصول دایمی تغییرات بیرونی می‌داند (بارکر، ۱۳۸۷: ۳۹۲).

گرچه برخی ابعاد معرفتی نظریه هبیدیج در نگاه اول تناسب بیشتری با انسان‌شناسی اسلامی دارد و در رویکرد اسلامی نیز انسان موجودی فعال و مختار است که می‌تواند مقاومت کند و دست به عمل بزند. اما در نگاه هبیدیجی، به انسان، به شکلی کاملاً صوری نگریسته می‌شود و به دلیل ابتنا بر مبانی سازه‌گرا، انسان با قدرت خلاقیت خود می‌تواند حقیقت‌ساز باشد. در حالی که بر اساس اندیشه اسلامی، انسان خلاق، فطرتی الهی دارد (جعفری، ۱۳۸۳: ۵۸) و بنده خدا است و با ایمان به حق می‌تواند اعتباریات و سبک زندگی خود را رقم زند (عندلیبی، ۱۳۸۵: ۱۳۲). نیز، هرچند یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فطری انسان، آزاد و آزادی‌خواه بودن او است، عقیده به جهان پس از مرگ و معاد در او، تعهد و مسئولیت‌پذیری به وجود می‌آورد و مانع از زشت‌کاری و تخلف او می‌شود (صالحی، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

هم‌چنین در منظومه معرفت اسلامی، «انسانی که در مسیر فطرت و جان خود حرکت می‌کند، ... به واقعیت خود پی می‌برد که آیت و نشانه خداوند سبحان است» (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۴۸). پس انسان هم واجد فطرت و گوهر اصیل و وابسته به حقیقت هستی است، هم در مسیر تحقق این فطرت حرکت می‌کند و هم نقطه مطلوب و ارزش‌مندی برای حرکتش می‌شناسد که از ارتباطات اجتماعی استقلال دارد. چنین نگاهی، درست در نقطه مقابل نگاه هبیدیجی قرار می‌گیرد. انسان هبیدیجی که «هستی و وجود را به خود نسبت می‌دهد، با نیستی و عدم، هم‌خانه است؛ زیرا در هر موردی که هستی کاذب باشد، نیستی صادق است. هر ماهیتی را که انسان به نام حیوان ناطق، حیوان ابزارساز و مانند آن برای خود تصویر کند و آن را به‌طور مستقل در معرض ادراک و آگاهی قرار دهد، به‌لحاظ ذات خود از دو طرف هستی و نیستی بیرون است» (همان: ۴۹).

۲-۳. مبادی وجودی غیرمعرفتی

سابقه نظریه‌پردازی درباب خرده‌فرهنگ‌های جوانان به بریتانیای پس از پایان جنگ جهانی دوم باز می‌گردد؛ زمانی که این کشور با هزاران سرباز بازگشته از جنگی روبرو شد که مشتاقانه خواهان تغییر وضع موجود بودند. این گروه که اغلب تحصیل‌کرده دانشگاه‌ها

بودند، سرخورده از بیکاری و دردهای برآمده از جنگ، از یک سو خواهان مشارکت در عرصه بازسازی کشور جنگ‌زده‌شان بودند و از سوی دیگر به دولت محافظه‌کارشان که سابقه خوبی در حل مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در میانه دو جنگ جهانی نداشت، اعتماد نمی‌کردند. نتیجه این که حزب چپ‌گرای کارگر زمام امور را بر عهده گرفت و عهده‌دار اصلاحات و تغییرات مهمی شد. یکی ارتقای سطح زندگی و دیگری حرکت به سمت یک اقتصاد ترکیبی که هم از روش‌های سرمایه‌داری بهره می‌برد و هم نگاه‌های سوسیالیستی در آن وجود داشت و به اصطلاح یک «دولت رفاه»^۱ بود که برای پیشبرد توسعه مدنظرش به شدت به نیروی کار ارزان قیمت نیاز داشت.

در نتیجه، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این کشور در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، سیل بی‌امان مهاجرانی بود که عمدتاً از مستعمره‌های پیشین امپراتوری بریتانیای کبیر کوچ کرده بودند و به دنبال کار می‌گشتند. بخش زیادی از این مهاجران کارایی، آفریقایی تبار و جاماییکایی‌های حاضر در ارتش این کشور بودند و مهاجرت‌شان به خاک بریتانیا در سال‌های پس از دهه ۱۹۴۰ رخ داد. مهم‌ترین عامل این سیل مهاجرت، تصویب قانون تابعیت و ملیت انگلیسی بود که به همه اتباع مستعمره‌ها یا کشورهایی که پیش از این مستعمره بودند، اجازه می‌داد به خاک انگلستان مهاجرت کنند و گواهی شهروندی بگیرند. گرچه بسیاری از اهالی مستعمرات به دلیل فقر و تنگدستی امکان مهاجرت نداشتند، اما سیل مهاجران آفریقایی و آسیایی موجب تغییرات و تکان‌های شدیدی در فرهنگ شهری جامعه انگلیس شد. یکی از این تغییرات، تزلزل و کمرنگ شدن جایگاه سلطه استعماری طبقه کارگری انگلیس بر نیروی کار مستعمراتی بود که در شهروند شدن این نیروی کار و تبدیل شدن بخشی از آن به همین طبقه کارگر رخ داد. نتیجه این که از یک سو تقابل و شکاف پیشین این بار در چالش‌های قوم‌گرایانه و نژادپرستانه تبلور یافت و از سوی دیگر نوعی علاقه و تمایل مردمی به فرهنگ بومیان مستعمرات و رنگین‌پوستان و عطش نسبت به شناخت خرده‌فرهنگ‌های نوظهور و نه‌چندان زیرزمینی در میان بدنه اجتماعی انگلیس

۱. Welfare State: دولتی است که در آن وظیفه قانونی نهادهای قدرت تامین و بهبود رفاه عمومی است. این نظام اقتصادی، دولت به همه کسانی که به هر دلیل نتوانند هزینه‌های خود را تامین کنند، کمک می‌کند. این کار از طریق پرداخت مستمری (حداقل درآمد) یا کمک‌های نقدی دیگر انجام می‌شود (رحیق‌اغصان، ۱۳۸۴: ۴۰۳).

پدید آمد (سرفراز، ۱۳۸۹: ۴).

به صورت مشخص، سابقه پیدایش مفهوم خرده فرهنگ^۱ به سال ۱۹۵۳ میلادی برمی گردد، یعنی زمانی که نخستین گروه‌های جوانان در مناطق کارگرنشین جنوب و شرق لندن شکل گرفتند و به «تدی بوی‌ها»^۲ مشهور شدند. حیات این گروه تا اواخر دهه ۱۹۶۰ ادامه داشت (شهابی، ۱۳۸۷: ۹۳).

نظریه پردازان گوناگونی تلاش کردند تا با خلق و تدوین نظریات مختلف، این تغییرات را تبیین کنند که شاید معروف‌ترین آن‌ها اندیشمندان مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام و از میان آنان، ریچارد هیدیج باشد. آنان ادعا کردند که شکل‌گیری و وجود خرده فرهنگ‌ها نشانه ضعف دولت انگلیس در شرایط پس از جنگ جهانی دوم است و این جوانان به نمایندگی از والدین شان که به طبقه کارگر تعلق دارند، در برابر تسلط دولت بریتانیا یا طبقه مسلط قد علم می‌کنند و فرهنگ مسلط را به چالش می‌کشند و به مقاومت نمادین متوسل می‌شوند.

این گروه و به ویژه هیدیج، در کتاب خود با عنوان «خرده فرهنگ: معنای سبک» (هیدیج، ۱۹۷۹) با تأثیرپذیری از مکتب ساختارگرایی و نشانه‌شناسی^۳ به عنوان روشی مناسب برای تحلیل پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی، معتقد بودند که جوانان مستعمراتی بیگانه که اکنون بخشی از بدنه جامعه انگلیس به حساب می‌آمدند و به ویژه جاماییکایی‌ها، با به وجود آوردن فضا، طبقه و فرهنگ ویژه و خاص خود، از آن به عنوان سنگری برای مقابله با نابرابری و بی‌عدالتی طبقه سفیدپوست حاکم استفاده می‌کردند و با خلق این شیوه خاص، یک سپر دفاع جمعی در برابر حملات فرهنگ رسمی شکل می‌دادند. این «سبک» از نظر نشانه‌شناختی مهم‌ترین ابزار خرده فرهنگ آنان برای چانه‌زنی بر سر هویت و قدرت محسوب می‌شد؛ البته همین تقابل از سوی دیگر موجب شد که جوانان سفیدپوست بریتانیایی عضو طبقه کارگر نیز تلاش کنند تا سبک و فرهنگ خاص خودشان را خلق کنند که این تلاش منشا رخدادها، اتفاقات و مطالعات دیگری شد.

1. Subculture

2. Teddy Boys

3. Semiotics

باید توجه کرد که هرچند ظهور خرد فرهنگ‌ها ثمره فروریختن یکپارچگی حاکم در انگلستان پس از جنگ جهانی بود، اما این پدیده‌ها فقط بازتاب این واقعیت نبودند؛ بلکه خود نیز سازنده بخشی از همان واقعیت پساجنگ در جامعه بریتانیایی هستند و با به چالش کشیدن غیرمستقیم سلطه حاکم از طریق ارائه یک سبک متفاوت و متمایز با جریان اصلی، نوعی فرهنگ مقاومت به وجود می‌آورند که چون یک نظام نشانه‌شناختی است، می‌توان آن را به شیوه‌ای علمی مطالعه کرد (هدیج، ۱۳۷۸: ۳۹۲).

افزون بر تفاوت مبانی معرفتی و فلسفی نظریه خرد فرهنگ هدیج و مکتب مطالعات فرهنگی بیرمنگام با مبانی معرفتی اسلامی، زمینه‌های غیرمعرفتی این نظریه نیز تفاوت اساسی با زمینه‌های تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری خرد فرهنگ جوانان در ایران دارد. بررسی زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی خرد فرهنگ جوانان ایرانی، نشان از ریشه‌داشتن این پدیده در اصلاحات ارضی در زمان پهلوی و نیز شرایط اجتماعی و فرهنگی پس از جنگ در دوران جمهوری اسلامی دارد.

پس از وقوع اصلاحات ارضی در زمان پهلوی دوم و سیل مهاجرت روستاییان به شهرها، شاهد نشانه‌هایی از ظهور خرد فرهنگ‌های جوانان در میان این طبقه مهاجر هستیم. طبیعی بود که این نشانه‌ها توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرد و کسانی چون صاحب‌الزمانی، بهنام، راسخ و نراقی از نظرگاه مکتب شیکاگو به خرد فرهنگ جوانان نگرسته و آن را مصداق کجروی و بزه می‌دانستند. از دید آنان، با وقوع اصلاحات ارضی و مهاجرت نیروی کار از روستاها به شهرهایی مانند تهران، این قبیل افراد، مسایل اخلاقی و انحرافات اجتماعی گوناگونی را در شهرهای بزرگ رقم زده و موجبات شکل‌گیری خرد فرهنگ جوانان را فراهم کردند.

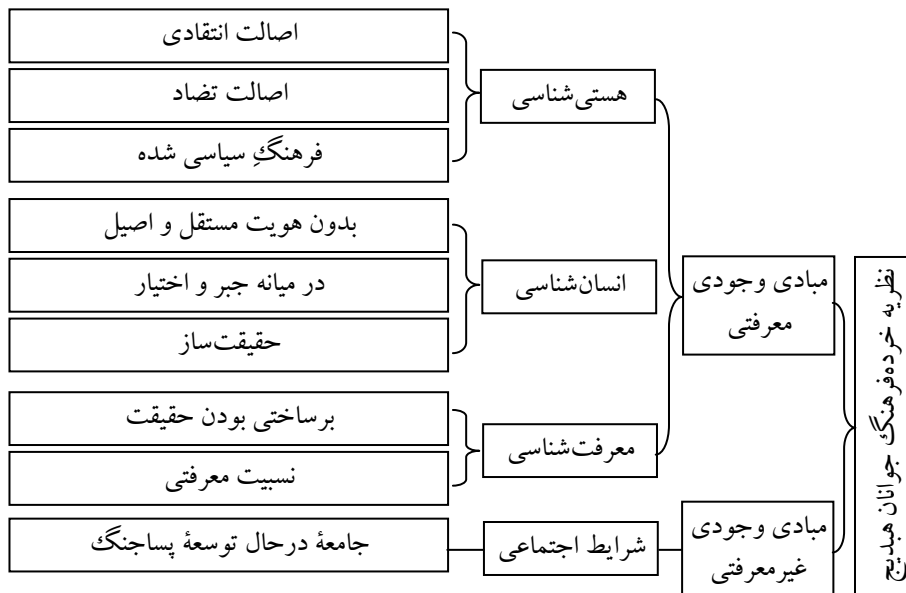
پس از انقلاب و به ویژه پس از پایان جنگ، جامعه ایرانی شاهد حضور جوانانی با ظاهر و رفتار مشابه گروه‌هایی چون رپ‌ها و هوی‌متال‌ها بود. جریان غالب جامعه‌شناسی این دوره با یک برداشت بیرمنگامی و هدیجی، این افراد را مصداق خرد فرهنگ جوانان می‌دانست و رفتار آنان را گونه‌ای از مقاومت و جنگ چریکی نشانه‌شناختی در مقابل فرهنگ رسمی و غالب جامعه می‌شمرد (شهابی، ۱۳۸۷ و ۲۰۰۶).

در این میان، برخی نیز معتقدند که تنها برخی از مولفه‌های چهارگانه خرد فرهنگ‌های

جوانان، در ایران وجود دارد و به همین دلیل، نمی‌توانیم از خرده‌فرهنگ‌های شناسنامه‌داری صحبت کنیم که تجانس درون‌گروهی و مرزبندی روشنی با فرهنگ عمومی و نیز سایر خرده‌فرهنگ‌ها دارند. البته شاید یک سبک خرده‌فرهنگی در میان عده‌ای رواج داشته باشد، اما این‌ها همه عناصر و اجزای خرده‌فرهنگ را ندارند و نمی‌توان نام خاصی روی آن‌ها نهاد. از دید آنان، خرده‌فرهنگ‌های ایرانی دست کم سه تفاوت با هم‌تایان غربی خود دارند: الف) در ایران زیرزمینی هستند و در غرب علنی؛ ب) در ایران از طبقه متوسط به بالا یارگیری می‌کنند و در غرب از طبقه پایین و کارگر؛ پ) در ایران تجانس درونی ندارند و در غرب دارند (دهقانی، ۱۳۹۲: ۶۷).

نتیجه‌گیری

نظریه خرده‌فرهنگ هب‌دیج، هم‌چون هر نظریه علمی دیگر بر مبنای وجودی معرفتی و غیرمعرفتی خاصی استوار است که بررسی آن‌ها می‌تواند تصویر روشن و دقیق‌تری از این نظریه به دست دهد. مبادی معرفتی و غیرمعرفتی نظریه هب‌دیج را در یک نمای کلی می‌توان به این شکل ترسیم کرد:



ذکر این نکته ضروری است که مبادی معرفتی و غیرمعرفتی نظریه هدیج، تفاوت‌ها و ناسازگاری‌های جدی با مبانی معرفتی اسلامی و نیز شرایط اجتماعی و فرهنگی ایران دارد. این قبیل تفاوت‌های معرفتی و غیرمعرفتی نشان می‌دهد که گرده‌برداری محض و پذیرش دربست نظریه خرد فرهنگ‌های هدیج در تحلیل مسایل جوانان ایران، موجب بروز خطا در شناخت و تحلیل وضعیت جوانان ایران می‌شود و محققان را ناتوان از پیش‌بینی وقایع آینده و واکنش‌های این نسل می‌کند. نتیجه این که، نظریه پردازان ایرانی باید ضمن بهره‌گیری از سرنخ‌های بدیع و ظرفیت‌های احتمالی نظریات موجود در حوزه مطالعات جوانان، به الگوی جدیدی برای تبیین شرایط جامعه خودشان برسند. این الگو باید از یک سو ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های جوان امروز ایرانی را بشناسد و از سوی دیگر ریشه‌ها و سابقه فرهنگی او را نادیده نگیرد و مهم‌تر از همه، بر مبنای مبادی معرفتی سازگار با بنیان‌های اسلامی بنا شود.

کتابنامه

۱. اشرفی، ابوالفضل (۱۳۷۷)، بررسی عوامل اجتماعی و فرهنگی موثر بر گرایش نوجوانان به الگوهای فرهنگ غربی (رپ، پانک، هوی متال) در تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
۲. بارکر، کریس (۱۳۸۷)، مطالعات فرهنگی: نظریه و عملکرد، ترجمه: مهدی فرجی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳. پارسانیا، حمید (۱۳۸۱)، «هیوط از منظر عرفان»، قیسات، ش ۲۴.
۴. _____ (۱۳۸۹)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، تهران: کتاب فردا.
۵. _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، تهران: معارف.
۶. _____ (۱۳۹۲)، «نظریه فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
۷. پارسانیا، حمید؛ دانایی فرد، حسن و سیدابوالحسن حسینی (۱۳۹۳)، «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۴.
۸. جعفری، علی اصغر (۱۳۸۳)، «مبنای معرفت‌شناسی فطرت»، ماهنامه خردنامه صدرا، ش ۳۸.
۹. حاج‌محمدی، حسین (۱۳۹۲)، نقد نظریه فرهنگی مکتب بیرمنگام بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه، نشست علمی در پژوهشکده مطالعات دینی فرهنگ: ricac.ac.ir/news.php?extend.891.
۱۰. حیدری، محمدرضا (۱۳۷۶)، پژوهشی در پدیده مدگرایی جوانان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۱. خان‌محمدی، کریم (۱۳۹۲ الف)، «بررسی تطبیقی مکتب انتقادی فرانکفورت و مطالعات فرهنگی بیرمنگام»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۶۲.
۱۲. خان‌محمدی، کریم و حسین حاج‌محمدی (۱۳۹۲ ب)، «روش‌شناسی انتقادی مکتب بیرمنگام با رویکرد حکمت اسلامی»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۲.

۱۳. دهقانی، روح‌الله (۱۳۹۳)، درس‌گفتارهای نظریه فرهنگی، قم: دانشگاه باقرالعلوم ۷.
۱۴. ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۱)، «خرد فرهنگ، سبک زندگی و هویت»، ماهنامه رشد آموزش علوم اجتماعی، ش ۲۱-۲۰.
۱۵. رحیق‌اغصان، علی (۱۳۸۴)، دانشنامه در علم سیاست، تهران: فرهنگ صبا.
۱۶. سرفراز، حسین (۱۳۸۹)، «دیک هبدايچ، خرد فرهنگ و معنای سبک»، فصلنامه نامه فرهنگ و ارتباطات، ش ۲.
۱۷. شهابی، محمود (۱۳۸۲)، «جهانی‌شدن جوانی: خرد فرهنگ‌های جوانان در عصر جهانی‌شدن»، فصلنامه مطالعات جوانان، ش ۵.
۱۸. _____ (۱۳۸۷)، «تعلق به خرد فرهنگ جوانان در شهر تهران»، فصلنامه مطالعات جوانان، ش ۱۲.
۱۹. _____ (۱۳۹۲)، نظریه مطالعات فرهنگی، سخنرانی در دانشگاه باقرالعلوم ۷.
۲۰. صالحی، اکبر و زهرا مهراییان (۱۳۸۷)، «بررسی انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی وجودگرا و مقایسه آن‌ها»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال سوم، ش ۷.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۲. عندلیبی، عادل (۱۳۸۵)، «عبد: استعاره کانونی در انسان‌شناسی قرآن»، فصلنامه نامه حکمت، ش ۷.
۲۳. فیسک، جان (۱۳۸۵)، مفاهیم کلیدی ارتباطات، ترجمه: میرحسن رئیس‌زاده، تهران: فصل نو.
۲۴. قره‌باغی، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، «واژگان و اصطلاحات فرهنگ جهانی: خرد فرهنگ»، ماهنامه گلستانه، ش ۴۹.
۲۵. کریمی، جلیل (۱۳۹۱)، «جامعه‌شناسی و مسئله هویت ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، سال سیزدهم، ش ۱.
۲۶. کوه‌دخیل، مجید (۱۳۸۱)، بررسی عوامل موثر بر گرایش جوانان به الگوهای غربی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۲۷. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، ضدروش: منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، مقدمه و پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.

۲۹. _____ (۱۳۷۵)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. هبديج، ديك (۱۳۷۸)، از فرهنگ تا هژموني، در مجموعه مقالات مطالعات فرهنگي، ترجمه: حميرا مشيرزاده، تهران: موسسه فرهنگي آينده پويان
۳۱. يوسفیان، نويد (۱۳۸۹)، سازه‌انگاری معرفتی و برساخت‌گرایی اجتماعی، فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگي، ش ۱.

32. Hall, s. & Jefferson (1970), T., *Resistance through rituals*, Routledge.
33. Hebdige, D. (1979), *Subculture: The meaning of Style*, London: Methuen.
34. Longman *Dictionary of Contemporary English: Culture*.
35. Miller, Paul, D. (2008), *Sound Unbound: Sampling Digital Music and Culture*, MIT Press.
36. Shahabi, Mahmmmod (2006), *Youth Subcultures in Post-Revolution Iran*, in Nilan, Pam, *Global Youth: Hybrid Identities, Plural Worlds*, Routhledge.

تحلیل نقش خانواده در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات از منظر آیات و روایات بر اساس الگوی رفع نیاز

سیدمحمدهاشم پورمولا*

مجتبی جاویدی**

محدثه جلیلی‌زاده***

چکیده

انسان موجودی اجتماعی است که در سایه ارتباط با دیگران می‌تواند به استعدادهای خویش واقف شده و نیازهایش را برطرف کند. این تعامل از خانواده شروع و سپس به خویشاوندی و بعد از آن به دیگر افراد جامعه سرایت می‌کند. از آنجایی که پیش‌گیری از رفتارهای مجرمانه در فهرست وظایف انبیاء و پیشوایان دینی قرار می‌گیرد، همواره پیش‌گیری از وقوع جرائم و انحرافات در نظام اجتماعی اسلام مقدم بر اصلاح مجرم بوده است؛ در قرآن کریم و روایات معصومین بهترین شیوه‌ها برای پیش‌گیری از جرائم و مفساد اجتماعی معرفی شده است.

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی با تأکید بر شیوه اجتهاد به دنبال بررسی این سؤال است که با محوریت آیات و روایات، خانواده چگونه بر اساس الگوی رفع نیاز از ارتکاب جرائم و انحرافات جلوگیری می‌کند؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در آموزه‌های دین اسلام، مجموعه‌ای از لایه‌های کنترلی در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات وجود دارد که قبل از لایه حکومت و مقدم بر آن است. این لایه‌ها عبارتند از: لایه فرد، خانواده، خویشاوندی، همسایگی، اخوت و برادری ایمانی که از طریق دو رویکرد مهم حمایتی (رفع نیاز از طریق مشروع) و حفاظتی (جلوگیری از ارضای نیازها به صورت نامشروع) نقش مهمی در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات ایفا می‌کنند.

کلیدواژه‌ها

خانواده، پیش‌گیری، جرم، انحراف.

۱. مقدمه

از آنجایی که رسالت دین، هدایت و راهنمایی انسان‌ها و بیرون‌راندن آن‌ها از گمراهی و فتنه‌ها است، پیشوایان دینی به لحاظ وظیفه‌ای که خداوند بر عهده آنان گذاشته، کوشش کردند تا به این مهم دست یابند. به همین دلیل است که پیش‌گیری از انحراف و رفتارهای مجرمانه در فهرست وظایف انبیاء و پیشوایان دینی قرار گرفته است. همواره پیش‌گیری از وقوع جرائم و انحرافات در نظام اجتماعی اسلام مقدم بر اصلاح مجرم بوده و بر این اساس، دارای مبنایی عقلایی است. اگر اقدامات لازم در جهت پیش‌گیری از جرم صورت نگیرد، این وضعیت موجب افزایش جرائم و انحرافات در جامعه شده که بعدها مانعی برای جلوگیری از توسعه آن نمی‌توان یافت (نعمت‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۷).

دین مبین اسلام از همان ابتدای تشریح یعنی حدود ۱۴۰۰ سال قبل، در مواجهه با جرائم و انحرافات، لایه‌های دیگری را نیز در کنار لایه حکومت و ابزار مجازات پیش‌بینی کرده است؛ ولی چون آن لایه‌ها مورد دقت و عنایت لازم قرار نگرفته‌اند؛ برای ترسیم سیاست جنایی کشور ایران، به نقش آن‌ها کمتر توجه شده است؛ بنابراین، در هنگام بررسی نحوه واکنش دین در برخورد با جرائم و انحرافات، تنها مراجعه به ابواب فقهی حدود و قصاص و دیات کافی نیست؛ چون آنچه در این باره آورده شده است، همگی مربوط به لایه حکومت است؛ یعنی جایی که فردی مرتکب جرمی شده و جرمش به اثبات رسیده و اکنون باید به مجازات برسد. در حالی که در دین اسلام، مجموعه‌ای از لایه‌های کنترلی با دو رویکرد حمایتی و حفاظتی در پیش‌گیری و مقابله با جرائم و انحرافات اجتماعی وجود دارد که باید در کنار ابواب فقهی به معنای مصطلح، در آیات و روایات غیرفقهی نیز آن‌ها را جست‌وجو کرد. این لایه‌ها عبارتند از: لایه فرد، لایه خانواده، لایه خویشاوندی، لایه همسایگی، لایه اخوت و برادری ایمانی و در نهایت لایه حکومت.

فرآیند اجتماعی شدن کودک از خانواده شروع می‌شود. تصویری که فرد از خود و از جهان پیرامون و از افراد پیرامون خود دارد، نتیجه بازتاب احساسی است که اعضای خانواده نسبت به او دارند و کودکان به‌طور مستقیم تحت تأثیر وجهه نظر و باورهای خانواده‌هایشان هستند. ارزش‌هایی که فرد می‌پذیرد و نقش‌های مختلفی را که از او انتظار می‌رود، در بدو امر، در درون شبکه روابط خانوادگی آموخته می‌شود و کودک آن‌ها را

فرا می‌گیرد (کوئن، ۱۳۸۱: ۱۱۰). خانواده، به‌عنوان دومین لایه کنترلی بعد از لایه فرد، می‌تواند هم نقش حمایت‌کننده در رفع نیاز پیدا شده برای فرد و هم نقش حفاظت‌کننده برای پیش‌گیری از جرائم و انحرافات او داشته باشد. در قرآن و روایات اسلامی به اهمیت تشکیل خانواده و روابط دوستانه بین اعضای خانواده تأکید فراوان شده است. سؤالی که در این مقاله مطرح است این است که با محوریت آیات و روایات، خانواده چگونه بر اساس الگوی رفع نیاز، از ارتکاب جرائم و انحرافات جلوگیری می‌کند؟

هدف این مقاله، بررسی آیات و روایات مربوط به خانواده و نقشی که می‌تواند در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات داشته باشد، بر اساس الگوی رفع نیاز است. روش مورد استفاده برای دستیابی به پاسخ، روش توصیفی - تحلیلی با تأکید به شیوه اجتهاد است.

۲. تعریف مفاهیم

«پیش‌گیری» در لغت به معنای عمل پیش‌گیر، دفع و جلوگیری، مانع‌گشتن، منع کردن و به نگهداری برخاستن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴: ۵۹۹۱). ریموند گسن، معتقد است: پیش‌گیری دارای دو معنای رایج لغوی است: یکی جلوگیری نمودن، پیشی گرفتن و به جلوی چیزی رفتن و دیگری، آگاه کردن و هشدار دادن است. اما در جرم‌شناسی، پیش‌گیری در همان معنای اول مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی یکی از تکنیک‌هایی است که به منظور ممانعت از وقوع جرم صورت می‌گیرد (گسن، ۱۳۷۰: ۱۳۳).

«جرم» در لغت به معنای گناه، ذنب، تعدی، عصیان، کار ناشایست و مانند آن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵: ۷۶۵۷). راغب اصفهانی گفته است: «جرم در اصل به معنی کندن و چیدن میوه از درخت است. این واژه، به‌طور استعاره برای ارتکاب زشتی و انجام و کسب گناه به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳۹۱). در قرآن نیز در آیات متعددی واژه جرم و مشتقاتش به کار رفته است. معنای مشهور جرم که از آیات قرآن فهمیده می‌شود، جرم (به ضمّ اوّل) به معنی گناه است و گناه را به این جهت سبب جرم گویند که باعث جدایی شخص از سعادت و رحمت خدا می‌شود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۹). ماده ۲ قانون مجازات اسلامی «هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است»، را جرم دانسته است.

در لغت‌نامه دهخدا، «انحراف» به معنای میل کردن و انحراف ورزیدن از راه، گمراه شدن و بی‌راه شدن، روی گردان شدن، عصیان کردن و یاغی شدن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۴۸۳). در جرم‌شناسی، منظور از منحرف، «فردی است که با رفتار، افکار و گفتار خود، از مدل‌ها و هنجارهای شاخص گروه متبوع خود - یعنی گروهی که او را به استناد همین هنجارها محاکمه می‌کند - فاصله می‌گیرد و دور می‌شود. منحرف با اکثریت اعضاء گروه اجتماعی که هم‌نوا با هنجارهای آن هستند، مخالفت می‌ورزد ولی، با این وجود، بزه‌کار نیست. هر گروه دارای مقداری حاشیه گذشت و مدارا است، اما زمانی که فرد از بعضی محدوده‌ها و خطوط متغیر گروه عبور کرد، به عنوان منحرف، طرد می‌شود. در این صورت است که چنین فردی ممکن است به بزه‌کار تبدیل شود. مفهوم انحراف، ممکن است نامشخص بنماید، ولی به روشنی بیانگر وجود تعارض معنادار میان فرد و گروه است که اوج آن ممکن است ارتکاب عمل مجرمانه باشد» (پیکا، ۱۳۹۳: ۳۶).

«نیاز» در لغت، به معنای حاجت و احتیاج است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۹۲۴). در برخی از نوشته‌ها، نیاز مترادف است با انگیزه^۱، خواست^۲، تمایل و آرزو^۳. همچنین نیاز، به نیروی ذهنی اطلاق می‌شود که موجب سرزدن رفتار خاص، برای رفع نیاز پیدا شده می‌باشد (رحیمی‌نیک، ۱۳۷۴: ۹).

اکثر جرائمی که در اجتماع اتفاق می‌افتد، یا برای رفع یک نیاز است یا حل یک مشکل، که بازگشت مشکلات نیز به عدم رفع یک نیاز برمی‌گردد. مثلاً نیاز مالی، یکی از نیازهای مهمی است که اگر شخص نتواند آن را از طریق مشروع به دست آورد، دست به ارتکاب جرائم مالی مانند سرقت می‌زند. یا نیاز جنسی، که اگر فرد امکانات لازم برای ارضای نیازش را نداشته باشد، دست به اعمال منافی عفت می‌زند. گاه نیز اتفاق می‌افتد که افراد با وجود داشتن امکانات اولیه زندگی، باز هم برای آسایش بیشتر و رفع نیازهای غیر ضروری، دست به اعمال مجرمانه می‌زنند؛ لذا از این جهت می‌توان نیازها را به دو دسته تقسیم کرد: نیازهای واقعی و نیازهای کاذب. برخی نیاز را چنین تعریف کرده‌اند: «حالت یا

1. Motive

2. Want

3. Desir

وضعیتی که اگر برآورده شود، به ارگانسیم کمک خواهد کرد. نیاز، ممکن است چیزی اساسی و زیست‌شناختی (مثل غذا)، یا مربوط به عوامل اجتماعی و شخصی بوده و از فرم‌های پیچیده یادگیری ناشی شود (مثل پیشرفت و اعتبار) و یا یک حالت درونی ارگانسیم که حاکی از شرایط محرومیت است» (پورافکاری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۷۵). دین اسلام درباره هر کدام از نیازها رویکرد خاصی را اتخاذ کرده است.

دین بیان می‌دارد که در لایه فرد، شخص در ارضای نیازهایش بایستی دارای دو ویژگی باشد: ۱- توانا باشد ۲- مقاوم باشد؛ یعنی اگر شخصی دارای نیازهایی است، باید توان رفع آن نیازهایش را داشته باشد و اگر توان رفع نیازهایش را نداشته باشد، حداقل در برابر نیازهایش مقاومت کند. با نداشتن هر یک از این دو ویژگی، زمینه ارتکاب جرائم و انحرافات فراهم می‌شود. از سوی دیگر، خانواده به‌عنوان دومین لایه کنترلی، نقش بسیار مهمی در تکوین شخصیت مجرم یا هر یک از اعضای خانواده ایفا می‌کند.

پژوهش‌های مختلف نشان می‌دهد هنگامی که عمل طبیعی خانواده با بروز فسادی مختل می‌شود، بعد از مدتی شاهد بروز بزه کاری از سوی افراد (به‌خصوص اطفال) می‌باشیم (گسن، ۱۳۷۴: ۱۲۳). مازلو، که هرم ترسیم‌شده توسط او درباره نیاز بسیار معروف است، معتقد است که نیازهای آدمی دارای یک سلسله‌مراتب است، که افراد متناسب با نیازهایی که دارند، رفتار خاصی از خود نشان می‌دهند. هنگامی که فرد شروع به رفع و ارضای نیازهای خود می‌کند، انگیزش فرد دچار تغییر و تحول خواهد شد؛ به این شکل که به جای نیازهای قبلی، نیازهای جدیدی برای وی دارای اهمیت و محرک رفتار خواهد شد. نیازها به همین ترتیب تا پایان سلسله‌مراتب نیازها اوج گرفته و بعد از ارضاء، فروکش می‌کند و نوبت به نیاز بعدی می‌رسد (Maslow .A.H. 1987: 56).

در این نظریه، نیازهای انسان به پنج طبقه تقسیم می‌شوند که به ترتیب عبارتند از:

۱. نیازهای زیستی؛ مانند: خوراک، پوشاک، مسکن و غریزه جنسی، که ارضای این‌گونه نیازها بیشترین تأثیر را در رفتار فرد می‌گذارد.
۲. نیازهای امنیتی؛ شامل هرگونه نیازی می‌شود که موجب حفاظت شخص در زمان حال و آینده می‌شود؛ مانند: نیاز به رهایی از وحشت، تأمین جانی و مالی و عدم محرومیت از نیازهای اساسی.

۳. نیازهای اجتماعی: یا احساس تعلق و محبت؛
۴. نیاز به احترام؛ ابتدا این احترام نسبت به خود است و سپس دیگران. با احترام گذاشتن به فرد بایستی برای وی قدر و منزلت قائل شد.
۵. نیاز خودشکوفایی؛ یعنی شکوفاشدن تمامی استعدادهای پنهانی انسان (ibid.: 16-22).

از دیدگاه اسلام، نیازها به دو دسته نیازهای واقعی و کاذب تقسیم می‌شوند:

نیاز واقعی: با توجه به آموزه‌های اسلامی، انسان فقیر بالذات است (سوره فاطر: ۱۵) و چنین فقری که انسان را وجوداً متکی به خدا می‌کند، عین فخر است (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۹؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۳) و همین فقر، سبب بالندگی انسان می‌شود. این آیه بیان می‌دارد که انسان‌ها وجود مستقل از خود ندارند، بلکه همواره متکی به وجود بالا و نیروی مافوق‌الطبیعه هستند؛ لذا فقر انسان را می‌توان در دو بعد مورد بررسی قرار داد: ۱- فقر معنوی ۲- فقر مادی.

فقر معنوی انسان از طریق سیر و سلوک الی‌الله رفع می‌شود. انسان‌ها بیش از نیازهای مادی، دارای یک‌سری نیازهای معنوی هستند که بایستی آن‌ها را تأمین کنند؛ مانند نیاز به عبودیت که نقش تأثیرگذاری در نحوه نگرش فرد نسبت به جامعه و رفتار فرد با اطرافیان خود دارد. هنگامی که این نیاز به‌درستی رفع شود و شخص از نظر دینی به درجه‌ای از عبودیت و بندگی برسد با این اعتقاد که زندگی دنیا ارزش ندارد، دیگر برای اندک نیازی مرتکب جرم و انحراف نمی‌گردد. آیه ۱۸ سوره اسراء درباره بی‌ارزشی زندگی دنیا وارد شده است. لذا می‌توان گفت؛ تعارضات هنگامی باعث انحراف می‌شوند که مخالف با الگوهای پذیرفته‌شده، خواه دینی و یا قراردادی باشند.

انسان علاوه بر فقر معنوی، دارای فقر مادی نیز هست. به همین دلیل است که خداوند در آیاتی از قرآن کریم انسان را به گردش در زمین برای برآوردن نیاز دنیوی و کسب اجر اخروی سفارش کرده است (سوره ملک: ۱۵).

در قرآن، آیات بسیاری درباره تأمین نیازهای واقعی انسان وارد شده است؛ چنان‌که آمده است: «و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم و برای شما در آن، وسایل معیشت نهادیم، [اما] چه کم سپاس‌گزاری می‌کنید» (سوره اعراف: ۱۰). خداوند تمامی امکانات لازم برای دوام زندگی از جمله سکونت در زمین و تسلط و برتری بر آن را در اختیار انسان نهاده است و منظور از «مَعَايشَ» همان خوردنی و آشامیدنی‌ها و همه آن چیزی است که

گذران زندگی بدون آن‌ها امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۲). همچنین، خداوند در آیه ۲۲ سوره فرقان امکانات لازم برای تأمین نیازهای واقعی انسان را بیان داشته است. به عبارت دیگر، منظور از «معایش» همان نیازهای واقعی و فطری انسان است که زندگی کردن بدون تأمین این‌گونه از نیازها، امکان‌پذیر نیست. خداوند در این دو آیه، همه نعمت‌هایی که انسان‌ها برای گذران زندگی به آن‌ها نیاز دارند را بیان کرده است و شیوه به‌دست آوردن آن‌را نیز به انسان نشان داده و او را بر زمین مسلط کرده است تا درصدد رفع نیازهای خود از طریق مشروع باشند؛ لذا رفتن به سراغ راه‌های نامشروع برای رفع نیاز، به‌معنای تخلف از دستور الهی و ارتکاب جرائم و انحرافات است.

امام صادق ۷ نیازهای واقعی انسان را چنین بیان کرده است: «سه چیز است که همه مردم به آنها نیاز دارند: امنیت، عدالت و آسایش» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۲۰) ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «پنج چیز است که هر کس یکی از آن‌ها را نداشته باشد، همواره در زندگی‌اش کمبود دارد و کم‌خرد و دل‌نگران است: اول، تندرستی؛ دوم، امنیت؛ سوم، روزی فراوان؛ چهارم، همراه هم‌رأی. راوی پرسید: همراه هم‌رأی کیست؟ امام فرمودند: همسر و فرزند و همنشین خوب و پنجم که در برگیرنده همه این‌هاست، رفاه و آسایش است (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۸۴).

نیازهای کاذب: درباره نیازهای کاذب نیز آیات بسیاری در قرآن ذکر شده است؛ به‌عنوان مثال: آیات ۵۰ سوره قصص، ۲۸ سوره کهف و ۷۱ سوره مؤمنون درباره پیروی نکردن از هواهای نفسانی آمده است. مراد از هوس در آیات، همان خواسته‌های کاذب انسان است و اثر طبیعی آن‌ها، تباهی آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آن‌ها است (خلیلی تیرتاشی، ۱۳۸۲: ۱۱۶). از آن‌جایی که خداوند در آیه ۴۱ سوره روم می‌فرماید: این فساد که ظاهر در زمین است، به‌خاطر اعمال مردم است؛ لذا اکثر اعمال خلافی که در جامعه اتفاق می‌افتد، به‌دلیل برآورده کردن بعضی نیازهای غیرضروری و کاذب توسط افراد است.

امام علی ۷ می‌فرماید: اگر انسان به‌دنبال اصلاح نفس خود باشد، خوش‌بخت می‌شود و اگر نفس خود را در راستای ارضای نیازهای کاذب خود که باعث لذت‌های زودگذر می‌شود به کارگیرد، سبب دورشدن از درگاه الهی می‌شود (محمدری‌شهری، ۱۴۱۶، ج ۵: ۵).

۱۳۰۳). به دست آوردن لذت‌ها در این جا اشاره به تلاش برای رفع نیازهای کاذب دارد. لذا نیازهای کاذب، به مجموعه نیازهایی اطلاق می‌شود که ریشه در فطرت انسان و شکوفاشدن استعدادها نداشته، بلکه ریشه در زیاده‌خواهی و نداشتن قناعت دارد. تأمین این گونه نیازها، سبب فساد کلی جهان هستی از جمله خود انسان شده و زمینه ارتکاب جرائم و انحرافات را در وی تقویت می‌کند.

۳. اقسام نیازهای قابل ارضا در نهاد خانواده

درباره اهمیت خانواده آیات و روایات بسیاری وجود دارد که در هر یک از آن‌ها به یکی از نقش‌های مهم خانواده پرداخته شده است. در ادامه براساس آیات و روایات، اقسام نیازهایی که نهاد خانواده آن‌ها را تأمین کرده و بدین ترتیب، از ارتکاب جرائم و انحرافات جلوگیری می‌نماید، بررسی می‌شود.

۳-۱. نیاز زیستی

۳-۱-۱. نیاز جنسی

از مهم‌ترین نیازهای زیستی، نیاز جنسی است. نیاز جنسی، یکی از نیازهای غیرقابل اجتنابی است که در همه افراد بشر وجود دارد و برای ارضای این نیاز، دو راه در پیش روی انسان نهاده شده است: یکی، راه صحیحی است که از طریق ازدواج - که مورد تأکید اسلام قرار گرفته است - برآورده می‌شود و دیگری، راه‌های نامشروع، که علاوه بر این که شخص مرتکب فعل حرامی شده، در برخی موارد، در صورت تحقق شرایط، مجازات نیز می‌گردد. به همین دلیل است که اسلام به اهمیت تشکیل خانواده و نقشی که می‌تواند در جلوگیری از فسادهای اخلاقی در جامعه داشته باشد، تأکید فراوان کرده است. گزینه جنسی، نیرویی است که در زن و مرد قرار داده شده و ازدواج، وسیله‌ای مجاز برای اطفای نیروی شهوت و پاسخ به این گزینه خدادادی است. با اشباع گزینه جنسی در زن و مرد، زمینه گناهان شهوت‌انگیز از میان می‌رود. لذا می‌توان گفت؛ یکی از آثار ازدواج برای زن و مرد، ایجاد زمینه تقوا و دوری از گناهان است.

ازدواج باعث جلوگیری از فساد اخلاقی و اجتماعی می‌شود و مستند آن آیات و

روایاتی است که در این باره بیان شده است. در آیه ۱۴ سوره آل عمران، شهوات گوناگونی که انسان‌ها به آن‌ها علاقه‌مند هستند، بیان شده است که در میان این شهوات، علاقه به زن مقدم شمرده شده است. همچنین آیه ۱۸۷ سوره بقره بیان می‌کند که زنان و مردان نسبت به یکدیگر به عنوان «لباس» هستند. بر اساس نظر علامه طباطبایی، منظور از کلمه لباس در این آیه، در همان معنای معروفش، یعنی جامه‌ای که بدن آدمی را می‌پوشاند، به کار رفته است؛ زیرا زن و شوهر، طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه‌دادن آن در بین افراد نوع بشر باز می‌دارند؛ پس در حقیقت، مرد، لباس زن است و زن، ساتر (پوشاننده) مرد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۴).

علاوه بر آیاتی که بیان کردیم، روایاتی نیز در اهمیت ازدواج وارد شده است. پیامبر خدا ﷺ فرمودند: «هیچ جوانی نیست که در نوجوانی ازدواج کند، مگر آن که شیطان فریاد برآورد: «ای وای بر من! دو سوم دینش را از گزند من نگه داشت. پس، بنده باید در یک سوم دیگر دینش، پروای خدا پیشه کند» (کوفی، بی‌تا: ۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳: ۲۲۱، ح ۳۴). از آن جایی که نوجوان در سن بلوغ با تغییرات جسمی و فیزیولوژیک روبه‌رو است، این تغییرات موجب افزایش میل جنسی در وی می‌شود و برای تأمین این نیاز، ازدواج کردن بهترین حربه برای مقابله با آن محسوب می‌شود. در غیر این صورت؛ یعنی زمانی که شخص راه مشروعی برای ارضای نیازهایش نداشته باشد، به راه‌های نامشروع روی آورد.

علاوه بر این، برخی از روایات به صراحت به نقش حمایتی خانواده پرداخته است. به عنوان مثال در دین اسلام، پدران وظایفی در ارتباط با فرزندان برعهده دارند که همان ادای حقوقی است که فرزندان بر گردن پدران دارند. از حقوق فرزند بر پدر، تشکیل خانواده برای فرزند است. امام علی ۷ درباره حق فرزند بر پدر فرمودند: «از حق فرزند بر پدرش این سه حق است: نام نیک برای او بگذارد و به او نوشتن یاد دهد و زمانی که بالغ شد او را به ازدواج برساند» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱: ۴۸۲). در روایت دیگری پیامبر ﷺ درباره ازدواج فرمودند: «ازدواج کنید و زمینه ازدواج دیگران را فراهم کنید! هیچ چیزی در پیشگاه خداوند محبوب‌تر از خانه‌ای که در اسلام با ازدواج عمران و آباد گردد، نیست» (همو، ۱۴۱۲، ج ۷: ۶۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۳۲۸)

هنگامی که شخص نتواند از راه‌های مشروع نیاز جنسی‌اش را برطرف کند، به دنبال

رفع نیاز خود از راه‌های نامشروع می‌رود که این خود، سبب بروز مشکلاتی در فرد و سپس بروز جرائمی در جامعه می‌شود؛ از جمله مشکلات ایجاد شده: افزایش اعمال منافی عفت، تجاوز به عنف، تجاوز به کودکان، همجنس‌بازی و... است. برای حل این مشکلات لازم است ابتدا فرد خود را توانا سازد و تمام تلاش خویش را به کار گیرد؛ از جمله این که با داشتن شغل مناسب از نظر مالی تأمین شود تا بتواند زمینه ازدواج را برای خود فراهم آورد. اما ممکن است با وجود تلاش فرد، باز هم زمینه ازدواج برای وی فراهم نشود، در این صورت است که نقش حفاظتی خانواده آشکار می‌شود. خانواده بایستی به کمک جوان بشتابد و امکانات لازم را برای ازدواج او فراهم آورد. گاهی مواقع پیش می‌آید که جوان خودشان قدرت بر تأمین هزینه‌های ازدواج دارد، اما خانواده با این امر مخالفت می‌کند و یا بالعکس، در حالی که هم خانواده باید در امر تسهیل ازدواج جوان تمام تلاش خود را به کارگیرد و هم جوانان زمانی که بستر ازدواج برای آنها فراهم است، از این امر روی گردانی نکنند؛ زیرا ازدواج به موقع، زمینه بروز بسیاری از جرائم، از جمله جرائم جنسی را کاهش داده یا حتی از بین می‌برد. بنابراین، نقش اصلاح درونی و تقویت نهاد خانواده در این مسئله بسیار مهم است.

۲-۱-۳. نیاز مالی

از مهم‌ترین عواملی که سبب ارتکاب جرائم و انحرافات در جامعه می‌شود، مشکلات اقتصادی، فقر و بیکاری است و از آنجایی که این عوامل به معنای عدم رفع نیاز مالی از طریق مشروع است، ممکن است افراد برای رفع این نیاز، دست به اعمال مجرمانه متعددی همچون سرقت و حتی آدم‌ربایی و قتل بزنند. لذا هنگامی که فرد قادر به رفع نیاز خود نباشد. بایستی سایر نهادهای اجتماعی، به وظیفه خود در رفع این نیاز عمل کنند.

در شریعت اسلامی، خانواده مهم‌ترین نهاد اجتماعی محسوب می‌شود و افراد آن حقوق و تکالیف متقابلی در برابر یکدیگر دارند. یکی از این تکالیف مهم، نفقه و تأمین هزینه‌های لازم (خوراک، پوشاک، مسکن) برای حفظ حیات سالم و آبرومند اعضای خانواده است. در نظام حقوقی اسلام، وظیفه تأمین مخارج خانواده بر عهده شوهر بوده و او مکلف است نفقه زن را پرداخت کند؛ البته در صورت وجود فرزند، مخارج او را نیز باید

تأمین کند. از آنجایی که نیازهای مادی یکی از نیازهای مهم بشر محسوب می‌شود، اسلام برای ارضای این نیاز، ضوابط خاصی را قرار داده است که عدول از آن، به منزله خروج از مسیر حق است و سبب ارتکاب جرم از سوی فرد می‌شود. لذا شوهر می‌تواند با پرداخت نفقه و مهریه از خانواده خود حمایت مالی کرده و از ارتکاب جرائم و انحرافات توسط آنان جلوگیری نماید.

آیاتی از قرآن کریم به موضوع نفقه و تأمین هزینه‌های زندگی توسط شوهر پرداخته است. در آیه ۳۴ سوره نساء، مردان به سبب برتری‌هایی که خداوند برای آن‌ها قرار داده است و به خاطر پرداخت نفقه به زنان، به‌عنوان سرپرست زنان معرفی شده‌اند. در این آیه، یکی از علل برتری مردان بر زنان، پرداخت مهر و نفقه بیان شده است (طبرسی، بی‌تا، ج ۵: ۱۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۴۳). همچنین در روایاتی نیز به پرداخت نفقه تأکید شده است: شیخ صدوق ۴ در خصال با سند خود از حریر نقل می‌کند که به امام صادق ۷ عرض کردم: «آن کسی که مجبور بدان می‌شوم و نفقه او بر من لازم می‌شود، کیست؟ حضرت فرمود: والدین (پدر و مادر)، فرزند و همسر» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱: ۵۲۵).

در میان فقهای شیعه نیز حکم وجوب نفقه زن بر مرد، امری اجماعی و متفق‌علیه به شمار رفته است (نجفی، بی‌تا، ج ۳۱، ۳۰۳ و ۳۰۴؛ مکی‌العاملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۴). همچنین نفقه فرزند و پدر و مادر در صورت نیاز واجب دانسته شده است (همان: ۹۶).

با توجه به آیات و روایات بیان‌شده و عبارات فقها درباره پرداخت نفقه زوجه و فرزندان و همچنین نفقه پدر و مادر در صورت نیاز که جزء حقوق واجب آن‌ها محسوب می‌شود. اگر این وظیفه به درستی انجام نشود و هر یک از اعضا، توان برآورده کردن نیازهای‌شان را نداشته باشند، ممکن است برای حل مشکلات خود دست به اقداماتی زده و زمینه ارتکاب جرائم و انحرافات از سوی آن‌ها فراهم شود؛ زیرا فقر و مشکلات اقتصادی، زمینه بروز جرائم بسیاری مانند: سرقت، محاربه، خودفروشی و ... را فراهم می‌آورد. چنانچه پیامبر ۹ یکی از عوامل کفر در جوامع را فقر و تنگدستی می‌داند؛ «کاد الفقر ان یکون کفراً» (کافی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۰۷).

در صورت تأمین نیازهای مالی خانواده توسط شوهر، زمینه ارتکاب جرائم مالی در خانواده از بین می‌رود؛ البته اگر مرد به هر علتی از تأمین هزینه زندگی ناتوان باشد، حمایت

و حفاظت از کیان خانواده برعهده لایه‌های دیگر (خویشاوندی، همسایگی، اخوت و برادری ایمانی و حکومت) است و از نظر فقهی نیز تحت پوشش واجبات یا مستحبات مالی فقهی مانند: زکات و خمس و صدقات قرار می‌گیرد (مکی‌العاملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۹۶ و ۱۰۰).

۲-۳. نیازهای عاطفی

۱-۲-۳. نیاز عاطفی بین زوجین

از بناهای پُراهمیت اجتماع، ازدواج و تشکیل خانواده است. از آن‌جا که دین اسلام دارای نظام خانوادگی بسیار کاملی است، موضوع محبت و صمیمیت بین اعضای خانواده را اساس و ریشه سعادت خانوادگی دانسته است. صمیمیت میان اعضای خانواده، انسان را در عرصه ازدواج به آرامش و تکامل می‌رساند. هنگامی که روابط عاطفی میان اعضای خانواده از بین برود، هر یک از اعضای خانواده ممکن است برای دوری از تنش‌های خانوادگی، به کانونی غیر از خانواده روی آورند که زمینه‌ساز جرائم و انحرافات متعددی خواهد شد.

خداوند در آیه ۲۱ سوره روم، هدف از ازدواج را سکونت و آرامش قرار داده است؛ نظیر این تعبیر در آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز آمده است. برخی از مفسران، برخلاف نظر علامه طباطبایی که قبلاً بیان شد، مقصود از لباس را، سکون و آرامش دانسته‌اند؛ «عبارت لباس در آیه «وَجَعَلْنَا لِبِئَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبِئَاسٍ لَّهُنَّ» نیز به سکون و آرامشی که با همسر حاصل می‌شود، اشاره خواهد داشت؛ یعنی آنان (سبب) آرامش‌اند برای شما و شما نیز آرامش [هستید] برای آن‌ها؛ همان‌طور که می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبِئَاسٍ»؛ یعنی شب را آرامش برای شما قرار دادیم و معنایش این است که شما با زنان با آرامش زندگی می‌کنید و بسیار کم اتفاق می‌افتد که زن و مرد بدون یکدیگر، آرامش و آسایشی داشته باشند» (طبرسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲۱).

بر این اساس قرآن، مهم‌ترین حکمت ازدواج را، ایجاد آرامش روانی بین اعضای خانواده می‌داند؛ زیرا هنگامی که آرامش روانی در خانواده برقرار نباشد، نمی‌توان از انسان انتظار تقوا داشت و بدون آرامش روانی نه تنها نسل سالم و صالح پدید نمی‌آید، بلکه باعث افزایش ناسازگاری‌های اخلاقی و اجتماعی می‌شود و خانواده نمی‌تواند در این زمان از

ورود اعضای خود به این وادی حفاظت نماید.

در روایتی از امام زین‌العابدین 7 آمده است: «حَقَّ همسر این است که بدانی خدای عزوجل، او را مایه آرامش و انس تو قرار داده و بدانی که این، خود نعمتی است از جانب خداوند عزوجل به تو. پس، او را گرامی بداری و با او مهربان باشی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۵، ح ۱). برخی از پژوهش‌های میدانی انجام‌شده در جوامع دیگر، نشان می‌دهند که اضطراب روانی و عدم تعادل روحی، نقش مهمی در فسادهای اخلاقی و اجتماعی دارد و بیشتر جنایات و خودکشی‌ها در میان افراد مجرد و به دست آنها صورت می‌گیرد. براساس برخی از پژوهش‌ها، میزان ارتکاب جرائم و خطر آفرینی در سال‌های نوجوانی و جوانی (پیش از ازدواج) بیش از دیگر سنین است (تایلر، ۱۳۷۶: ۱۷). همچنین، هنگامی که روابط بین زوجین خشونت‌آمیز شود و آرامش روانی در خانواده از بین برود، یکی از پیامدهای آن، طلاق است که خود از عوامل مهم اضطراب و تنش است و سبب نابسامانی در کانون خانواده می‌شود و در تمام مراحل زندگی فرزندان، تأثیر منفی دارد؛ به‌طوری که از نگاه برخی، ۳۰ تا ۶۰ درصد نوجوانان بزه‌کار در خانواده‌هایی که میان پدر و مادر جدایی واقع شده یا اختلاف بوده، پرورش یافته‌اند (کی‌نیا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱۲).

در کنار بحث از اهمیت ازدواج، باید از نهی از طلاق نیز سخن گفت. پیامبر 9 می‌فرماید: «خداوند خانه‌ای را که در آن مراسم عروسی باشد، دوست می‌دارد و خانه‌ای را که در آن طلاق باشد، دشمن می‌دارد و هیچ چیزی در پیشگاه خداوند، منفورتر از طلاق نیست» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۳۲۸). با جداسدن زن و مرد از یکدیگر و فروپاشی خانواده، دیگر خانواده‌ای باقی نخواهد ماند که بتوانند با دو رویکرد حمایتی و حفاظتی از ارتکاب جرم توسط اعضای آن جلوگیری کنند؛ البته نباید فراموش کرد که در برخی موارد، طلاق آخرین راه‌حل است و شاید هم ضروری باشد. طلاق‌نگرفتن و تحمل اجباری زندگی، ممکن است خود عامل ارتکاب برخی از جرائم و انحرافات گردد.

خداوند در آیه ۳۵ سوره نساء برای جلوگیری از طلاق می‌فرماید: «اگر نشانه‌های اختلاف و جدایی در میان زوجین پیدا شد، برای بررسی علل و جهات ناسازگاری و فراهم‌شدن مقدمات صلح و سازش، یک نفر حکم و داور از فامیل مرد و یک نفر از وابستگان زن، انتخاب کنید؛ اگر این دو حکم با حسن‌نیت و دل‌سوزی وارد کار شوند و

هدف‌شان اصلاح بین آن دو همسر باشد، خداوند [در این صورت چه بسا] به وسیله آنان سازگاری بین آن دو (زن و شوهر) فراهم آورد و آنها را به یکدیگر نزدیک گرداند [و خانواده از انحلال نجات یابد]». پس باید دو داور برگزیده شوند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۴۷).

۳-۲-۲. نیاز فرزند به محبت

اگر فرد از شناخت لازم و کافی برخوردار باشد، اما از جهت عواطف و احساسات، ارضا نشده باشد، مثلاً دچار کمبود محبت والدین باشد، همین مسئله می‌تواند زمینه انحراف وی را فراهم آورد. از این رو، در اسلام نسبت به محبت و مهرورزی به کودکان بسیار سفارش شده است. به طوری که پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «به کودکان خود محبت کنید و نسبت به آنها مهربان باشید و هنگامی که به آنها وعده دادید، به وعده خویش عمل کنید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳: ۴۸۳).

محبت و مهربانی به کودکان، علاوه بر تحکیم نهاد خانواده، باعث می‌شود که کودک، خانواده را کانون امنی برای خود بداند و به دنبال جستجوی محبت در خارج از خانواده نباشد؛ زیرا زمینه ایجاد دوستی‌های خطرناک که باعث انحراف کودک و گاهی وقوع جرم از طرف وی می‌شود، فراهم می‌آید؛ خانواده با این رویکرد حفاظتی، نقش مهمی در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات ایفا می‌کند؛ زیرا در بسیاری از موارد کودکان و نوجوانان بزه‌کار، عادات ناپسند خود را از پدر و مادر و یا دوستان و افراد منحرفی که با آنان در ارتباط هستند، فرا می‌گیرند و از باب عنوان تقلید دست به کارهای خلاف می‌زنند.

باید توجه داشت، همان‌گونه که کمبود محبت می‌تواند زمینه انحراف اعضای خانواده را فراهم کند، زیاده‌روی و افراط در محبت نیز می‌تواند پیامدهای نامطلوبی داشته باشد. بنابراین محبت باید عاقلانه، منطقی و در حد اعتدال باشد تا مصلحت فرد را تأمین نماید. رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «بهترین مردان امت من کسانی هستند که نسبت به خانواده خود خشن نباشند و اهانت نکنند و دلسوزشان باشند و به آنان ظلم نکنند» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۱۶).

در باب شیوه پیش‌گیری از جرائم، اسلام ضمن برشمردن تأثیر محبت در تربیت فرزندان تأکید دارد که با سخت‌گیری نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود؛ زیرا انسان موجودی نیست که با خشونت و سخت‌گیری تربیت شود. دسته‌ای از پژوهش‌های جرم‌شناسان نشان

می‌دهد که خطرناک‌ترین مجرمان کسانی هستند که در دوران کودکی طعم محبت را از پدر و مادر خود نچشیده‌اند (کی‌نیا، ۱۳۸۸: ۲۶۱). از این‌رو، تشکیل خانواده سالم می‌تواند نقشی اساسی در آرامش روانی و سازندگی اجتماعی ایفا نماید و این، رمز تأکید قرآن و احادیث اسلامی بر تشکیل خانواده و تحکیم آن و پیش‌گیری از فروپاشی این کانون مقدّس است.

بر اساس مجموع آموزه‌های دینی، هنگامی که فرزندان مرتکب جرمی شدند، اسلام برای مقابله و واکنش نسبت به جرم صورت گرفته، تنها به دنبال برخورد حکومتی نمی‌رود، بلکه خانواده می‌تواند نقش مقابله‌ای با جرم داشته باشند. حتی بر اساس برخی از روایات، ولی طفل، حق تربیت و ادب کردن فرد نابالغ برای جلوگیری از منکرات را دارد. امام علی ۷ می‌فرماید: «یتیم را همانند فرزند ادب کن، و آن‌گونه که فرزندت را تنبیه بدنی می‌کنی، او را نیز تنبیه کن» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۱۱). هنگامی که فرزندان مرتکب انحرافی شوند، خانواده در صورت لزوم با اقدامات تنبیهی فرزندان از ورود دوباره آنان به وادی جرائم و انحرافات حفاظت می‌کنند.

۳-۳. نیاز به احترام

۳-۳-۱. احترام در بین زوجین

احترام در بین افراد جوامع و به‌خصوص در میان اعضای خانواده (در روابط بین زوجین و روابط آن‌ها با فرزندان) نقش بسیار مهمی در سلامت رفتار اشخاص ایفا می‌کند. کم‌رنگ شدن احترام در میان اعضای خانواده و استفاده از کلمات رکیک، باعث سرد شدن روابط زوجین و از بین رفتن شخصیت آن‌ها و دور شدن آن‌ها از کانون گرم خانواده می‌شود و در نتیجه؛ زمینه بروز مفاسد مختلف فراهم می‌شود. لذا کرامت و بزرگواری از عوامل مهم در سلامت رفتاری محسوب می‌شود. امام باقر ۷ در اهمیت احترام به همسر می‌فرماید: «گرامی‌ترین شما نزد خدا، کسی است که بیشتر به همسر خود احترام بگذارد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۵۸). امام سجاد ۷ نیز می‌فرماید: «حق زن این است که بدانی خداوند عزّوجل او را مایه آرامش و انس تو قرار داده و این نعمتی از جانب اوست، پس

احترامش کن و با او مدارا نما، هر چند حق تو بر او واجب تر است اما این حق اوست که با او مهربان باشی» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۲۱، ح ۳۲۱۴).

احترام میان زوجین و حفظ شخصیت یکدیگر، علاوه بر تأثیر مثبتی که در رفتار تعاملی میان آنها دارد، نقش تربیتی بسیار مهمی در کودکان نیز ایفا می‌کند. لذا این احترام، علاوه بر حفاظت از کانون خانواده، سبب جلوگیری از جدایی هر یک از زوجین یا فرزندان از خانواده شده و بدین ترتیب نقش پیش‌گیرانه از وقوع جرائم و انحرافات ایفا می‌کند.

۳-۲-۳. احترام به فرزندان

علی‌رغم اهمیت احترام فرزندان به والدین و تأکید اسلام در این باره می‌توان به اهمیت رفتار والدین با فرزندان نیز توجه ویژه کرد. بدون تردید، خانواده نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری شخصیت و تربیت فرزندان ایفا می‌کنند. کودک، بسیاری از خصلت‌ها را از والدین فرا می‌گیرد و آنان را در زندگی سرمشق خود قرار می‌دهد. اگر والدین در رفتار تعاملی خود با فرزندان، به آن‌ها احترام بگذارند، نقش حفاظتی مهمی ایفا می‌کنند؛ زیرا فرزندان نسبت به خود و در تعامل با دیگران نگرش مثبت می‌یابند. اما اگر والدین به فرزندان احترام نگذارند، بلکه شخصیت ایشان را پایمال کنند، فرزندان نیز احساس ارزشمندی نخواهند کرد و این خود سبب سرخوردگی فرزندان و دورشدن از کانون خانواده و روی آوردن به دوستان ناباب می‌شود و زمینه ارتکاب جرائم و انحرافات در آن‌ها فراهم می‌شود. بنابراین نقش خانواده در تربیت و شکوفایی ارزش‌های اخلاقی از نظر دین، بسیار برجسته و تعیین‌کننده است. پیامبر گرامی ﷺ به نحوه برخورد احترام‌آمیز با فرزندان تأکید کرده‌اند (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶، ج ۱۳: ۵۰۶).

برخورد بی‌ادبانه با فرزندان باعث سرخوردگی فرزندان و سردشدن روابط میان آنان شده و زمینه انحراف فرزندان فراهم می‌شود. همچنین، تنبیه و سرزنش بیش از حد کودک، باعث تحقیر و درهم‌شکستن شخصیت او می‌شود و این نگرش و برداشت در او ایجاد می‌شود که موجودی بی‌ارزش و غیرمفید است. چه بسا کودک، براساس این تصوّر از خود، به انجام رفتارهای ناهنجار روی آورده و می‌کوشد آن‌گونه که والدین او را ارزیابی کرده‌اند، عمل کند؛ بدین سبب، امیر مؤمنان علیه السلام ۷ می‌فرماید: «زیاده‌روی در ملامت، آتش

لجاجت را شعله‌ور می‌کند» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۸۴).

خانواده و والدین نخستین واحد اجتماعی و الگوهای رفتاری هستند که می‌توانند نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد و تقویت «خودباوری و اعتماد به نفس» اعضای خانواده، به‌ویژه فرزندان داشته باشند. «شخصیت انسان در سال‌های نخستین زندگی او در حال تکوین است. شیوه زندگی دوران کودکی و رفتار پدر و مادر و اطرافیان در تشکیل و پرورش شخصیت و منش او تأثیر قاطع دارد. رشد وجدان اخلاقی انسان، مرهون آموزش و پرورش است. کانون خانواده‌ای که بر اثر ناسازگاری پدر و مادر و اختلاف آنان آشفته است آثاری شوم در وجدان کودک می‌گذارد که چندین سال پس از آن، یا از آستانه بلوغ به بعد، به صورت عصیان و سرکشی از مقررات اجتماعی بروز می‌کند» (کی‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۴۳).
 درباره احترام فرزندان به والدین تأکیدات فراوانی در آموزه‌های اسلامی شده است؛ آیات ۸۳ بقره، ۳۶ نساء و ۱۵۱ انعام بر این امر تأکید دارند. همچنین، خداوند متعال در آیه ۲۳ سوره اسراء، فرزندان را توصیه به احسان به پدر و مادر کرده و از پرخاش و سخن ناشایست به آن‌ها نهی کرده‌اند.

۳-۴. نیاز به امنیت

از ارکان مهم برقراری امنیت در جامعه، نقشی است که خانواده می‌تواند در این حوزه ایفا کند؛ زیرا رفتار و حالات والدین، یکی از بزرگ‌ترین منابع آموزشی در مقولات امنیتی محسوب می‌شود (خورشیدوند، ۱۳۸۸، ش ۲۶: ۲۵). در آیه ۵۸ سوره اعراف به نقش تأثیرگذار خانواده در اصلاح اعضای خود و به تبع آن جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی توجه ویژه شده است؛ براساس این آیه، از زمین پاک و طیب، ثمره‌ای نیک به اذن پروردگار خارج می‌شود و از زمین آلوده و شوره‌زار، حاصلی ناقص و بی‌فایده خارج خواهد شد. بنابراین، خانواده آرمانی قرآن، خانواده‌ای است که آماده‌ی پذیرش و پرورش انسان است. چنان‌که از امام صادق ۷ چنین نقل شده است: «خداوند می‌فرماید: «خود و خانواده‌تان را از آتش دوزخ حفظ کنید»، گفتند: چگونه خانواده‌مان را از آتش دوزخ حفظ کنیم؟ فرمودند: {به آن‌چه خدا دوست دارد} امرشان کنید و {از آن‌چه خدا نمی‌پسندد} نهی‌شان نمائید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۶۲). راهنمایی‌های پدر و مادر به فرزندان و نشان‌دادن مسیر درست

می تواند نقش مهمی در تحقق امنیت اجتماعی ایفا کند؛ چنان که مادر حضرت موسی ۷ به دستور خداوند بزرگ و برای این که بچه اش از شر دشمنان در امان باشد، او را درون سبد چوبی گذاشت و سبد را به رودخانه سپرد (سوره قصص: ۷).

از جمله مصادیق امنیت، حجاب زنان است که موجب حفظ آنان از تعرض و در نهایت سبب گرم شدن کانون خانواده و امنیت جسم و روح زن می گردد. در آیات متعدد، حدود حجاب و موارد استثنا، وظیفه چشم پوشی مردان و زنان نسبت به نامحرم و حفظ دامن و آشکارنشدن زینت های زنان و نحوه سخن گفتن آنان آمده است (سوره نور: ۳۱ و ۳۲). رعایت حریم محرم و نامحرم و روابط پسر و دختر نیز اثر مهمی در امنیت روانی فرد و خانواده و حتی جامعه دارد و نمونه های قرآنی، آن را برجسته می سازد؛ مانند رفتار دختران حضرت شعیب با حضرت موسی که کوتاه ترین عبارت را از طرف پدرشان و در نهایت رعایت حیا و عفت می گویند (سوره قصص: ۲۳ و ۲۴).

مازلو درباره اهمیت روابط زوجین با یکدیگر و رفتارشان با فرزندان و به طور کلی نقشی که نهاد خانواده می تواند در تحقق امنیت کودک داشته باشد، می گوید: «نیاز کودک به ایمنی شامل آن نوع فعالیت های عادی و یا یکنواختی می شود که آرامش او را بر هم نزنند. ناسازگاری در والدین باعث می شود کودک احساس نگرانی و ناامنی کند. نقش محوری والدین و اوضاع بهنجار خانوادگی، امری مسلم و غیرقابل بحث است. مشاجره، نزاع، جدایی، طلاق یا مرگ یکی از اعضای خانواده می تواند به گونه ای خاص وحشت آور باشد. همچنین پیامدهای تهدید والدین مبنی بر تنبیه بدنی فرزندان گاهی بیش از دردهای جسمانی است. در عین حال که در برخی کودکان، این وحشت می تواند در واقع نشانگر ترس از فقدان محبت والدین باشد؛ چنین وحشتی می تواند برای کودکانی اتفاق افتد که کاملاً مطرود هستند و به نظر می رسد که وابستگی عاطفی آنها به والدین کینه توزشان، بیشتر به خاطر ایمنی و حمایت صرف باشد تا به خاطر امید به محبت» (Maslow, A.H. 1987: 19). همچنین، تربیت درست فرزندان توسط والدین و ارائه آموزش های دینی، اجتماعی و اخلاقی به آنان، پشتوانه قوی ای در تأمین امنیت و آسایش فرزندان است. هنگامی که فرزندان از این وجوه تأمین شوند، خانواده را کانون امنی برای خود می دانند. این امر می تواند سبب جلوگیری از جرائم و انحرافات شود که ممکن است توسط جوانان و

نوجوانان به وقوع بپیوندند. اما اگر والدین در رفتارشان با فرزندان از خشونت و بدرفتاری استفاده کنند، سبب فرار فرزندان از خانه و گرفتار شدن در باندهای بزه‌کاری و فساد خواهند شد؛ لذا خانواده بایستی در همه زمینه‌ها، امنیت را برای فرد فراهم آورد (رحیمی خورشیدوند، ۱۳۸۸، ش ۲۶: ۳۵).

۳-۵. نیاز به خودشکوفایی و تربیت سالم

آخرین نیازی که مازلو در سلسله‌مراتب خود بیان کرده است، نیاز به خودشکوفایی است. مازلو در تعریف این نیاز می‌گوید: چنان‌چه همه این نیازها رفع شوند، باز هم می‌توانیم انتظار داشته باشیم که به‌زودی نارضایتی و بی‌قراری تازه‌ای به‌وجود خواهد آمد، مگر آن‌که فرد به انجام کاری مشغول باشد که برای شخص او مناسب است. اگر موسیقی‌دان می‌خواهد در نهایت در خود به آرامش برسد، بایستی آهنگ بسازد و به همین ترتیب، یک نقاش باید تابلو بکشد و یک شاعر باید شعر بسراید. یک فرد هر چه که می‌تواند باشد، باید با سرشت خودش صادق باشد. این نیاز را می‌توانیم نیاز به خودشکوفایی بنامیم (Maslow, A.H.1987: 22) لذا می‌توان گفت، منظور از این نیاز، این است که شخص بتواند زمینه شکوفاساختن استعدادهای خویش را فراهم سازد؛ والدین بایستی با اعمال اصول تربیتی، زمینه شکوفاسازی استعدادهای فرزندان خود را فراهم آورند.

انسان در ابتدا برای رسیدن به تعالی، بایستی نفس خویش را از ارتکاب محرمات باز دارد تا بتواند زمینه شکوفاسازی دیگر استعدادهای خویش را فراهم آورد؛ اگر شخص نتواند نفس خویش را کنترل کند، نفس، وی را به ارتکاب جرائم و انحرافات وامی‌دارد. لذا مبارزه با نفس اماره در آموزه‌های اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۱۰، ح ۵۸۹۳). در روایت حدیث بصری آمده است: «چون بنده خدا تدبیر امور خود را به مُدبّرش بسپارد، مصائب و مشکلات دنیا بر وی آسان می‌گردد و زمانی که اشتغال ورزد به آن‌چه را که خداوند به وی امر کرده و نهی نموده است، دیگر فراغتی از آن دو امر نمی‌یابد تا فرصتی برای خودنمائی و فخریه‌نمودن با مردم پیدا نماید» (محمدی‌ری‌شهری، ۱۴۱۶، ج ۸: ۶۴). خانواده در همین راستا می‌تواند نقش مهمی در تفهیم چنین آموزه‌های دینی به فرزندان داشته باشد.

از دیگر عوامل شکوفاسازی فرد، کار و تلاش برای کسب روزی است. خداوند در آیه ۱۰ سوره جمعه مردم را به تلاش در زمین برای کسب روزی سفارش کرده است. و مراد از «انتشار در ارض» متفرق شدن مردم در زمین و مشغول شدن در کارهای روزانه برای به دست آوردن فضل خدا - رزق و روزی - است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۴۶۱).

نبی گرامی اسلام ۹ عبادت را ده جز دانسته که نه جز آن در کار و تلاش برای به دست آوردن روزی حلال است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۱۲). اگر فرد با کار و تلاش بتواند در صدد رفع نیازهایش بر آید؛ هرگز به دنبال راه‌های نامشروع برای رسیدن به خواسته‌هایش نمی‌رود و جلوی بسیاری از جرائم و انحرافات گرفته می‌شود.

لذا والدین علاوه بر آموزش‌های دینی، وظیفه آموزش اخلاق اجتماعی که تا حد زیادی موجب سلامت زندگی اجتماعی می‌شود را نیز به عهده دارند. در این باره می‌توان به توصیه امام موسی بن جعفر ۷ به فرزند خود اشاره کرد. ایشان فرمودند: «فرزندم! از اظهار تنگدلی و تنبلی پرهیز؛ زیرا این خصلت تو را از بهره‌مندی دنیا و آخرت بی‌بهره می‌کند» (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۵۹۱). اظهار تنبلی توسط شخص سبب می‌شود وی برای رفع نیازهای خود به دنبال کار و تلاش نباشد؛ بلکه راحت‌ترین راه را برای رسیدن به خواسته‌هایش انتخاب کند؛ اگرچه آن راه مجرمانه باشد. همچنین در بررسی اختلالات رفتاری و انحرافات اجتماعی، برخی از روان‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که ریشه بسیاری از اختلالات و آسیب‌ها به دلیل آن است که افراد نمی‌توانند تحلیل صحیح و مناسب از خود و موقعیت خویش، داشته باشند. همچنین عدم احساس کنترل جهت رویارویی با موقعیت‌های دشوار و عدم آمادگی برای حل مشکلات و مسائل زندگی نیز ریشه در ناتوانی آنان دارد. بنابراین، با توجه به تغییرات و پیچیدگی‌های روزافزون جامعه و گسترش روابط اجتماعی، آماده‌سازی افراد به‌ویژه نسل جوان برای مواجهه با موقعیت‌های دشوار توسط خانواده امری ضروری به نظر می‌رسد (پاشا، یادآوری، ۱۳۸۶، ش ۱۰-۱۱: ۳۰). امام علی ۷ می‌فرماید: «شایسته‌ترین چیزهایی که نوجوانان باید بیاموزند، آن چیزهایی هستند که هنگام بزرگسالی به آن‌ها نیاز دارند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ۳۳۳، ح ۸۱۷).

نتیجه‌گیری

دین اسلام از همان ابتدای تشریح در مواجهه با جرائم و انحرافات، تنها به مجازات مجرم اکتفا نکرده است، بلکه یک‌سری لایه‌های دیگری را نیز در کنار مجازات برای پیش‌گیری و مقابله با جرائم و انحرافات بیان کرده است؛ این لایه‌های کنترلی عبارتند از: لایه فرد، لایه خانواده، لایه خویشاوندی، لایه همسایگی، لایه برادری و در نهایت لایه حکومت. خانواده بعد از لایه فرد، مهم‌ترین نهاد در میان نهادهایی است که در پیش‌گیری از جرم نقش دارند؛ زیرا خانواده نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری شخصیت افراد خود دارد. همه افراد در اجتماع با یک‌سری نیازها و مشکلاتی روبه‌رو هستند که درصدد رفع آنها از راه‌های گوناگون بوده و در صورت عدم ارضای آن نیازها، زمینه ارتکاب جرائم و انحرافات فراهم می‌شود. نهاد خانواده می‌تواند با ایفای نقش حمایتی و حفاظتی، بستر را برای رفع این نیازها و مشکلات فراهم کند و از این طریق، نقش مهمی در پیش‌گیری و مقابله با جرائم فراهم آورد. اما اگر این نهاد وظیفه خود را به‌درستی انجام ندهد، نه تنها نمی‌تواند از عوامل مهم پیش‌گیری محسوب شود بلکه عاملی برای سوق‌دادن اعضای خود برای ارتکاب جرم می‌باشد. کارکردهای مختلفی که لایه خانواده با توجه به آیات و روایات در پیش‌گیری از جرائم و انحرافات ایفا می‌کند، عبارتند از:

- ۱- تأمین نیاز زیستی (جنسی و مالی): اولین و مهم‌ترین نیازی که توسط حمایت خانواده بایستی رفع شود؛ پرداخت هزینه‌ها و فراهم کردن امکانات لازم برای ازدواج جوانان و رفع نیاز جنسی آنها از طریق مشروع است که مانع بسیاری از جرائم جنسی و اجتماعی خواهد بود. همچنین رفع نیاز مالی و تأمین هزینه‌های واجب (پرداخت نفقه همسر و فرزند و مهریه زن) توسط شوهر، می‌تواند در پیش‌گیری از آسیب‌هایی مانند طلاق، اعتیاد و یا جرائمی مانند سرقت، محاربه و قتل موثر باشد.
- ۲- تأمین نیاز عاطفی: رفع این نیاز توسط نهاد خانواده به شکل محبت و صمیمیت در بین اعضا (روابط میان زوجین و ارتباط والدین با فرزندان) سبب ایجاد آرامش و امنیت در میان اعضای خانواده خواهد شد و در غیر این صورت سبب دورشدن فرزندان و همسر از کانون خانواده و در نتیجه، زمینه‌ساز انجام برخی از جرائم و انحرافات خواهد شد.
- ۳- تأمین نیاز به احترام: روابط احترام‌آمیز میان زوجین و در تعامل با فرزندان و رفع این

نیاز توسط نهاد خانواده، نقش بسیار مهمی در سلامت رفتار اعضای خانواده ایفا می‌کند و از سرد شدن روابط میان اعضای خانواده و از بین رفتن شخصیت زوجین - از زمینه‌های وقوع جرم - جلوگیری می‌نماید.

۴- تأمین نیاز به امنیت: رفتار و حالات والدین، از بزرگ‌ترین منابع آموزشی در مقولات امنیتی محسوب می‌شود. اگر والدین در رفتارشان با فرزندان، از خشونت و بدرفتاری استفاده کنند، سبب فرار آنها از خانه و گرفتار شدن در باندهای بزه‌کاری و فساد خواهند شد؛ لذا خانواده بایستی در همه زمینه‌ها امنیت را برای فرد فراهم آورد.

۵- تأمین نیاز به خودشکوفایی و تربیت سالم توسط والدین و ارائه آموزش‌های دینی، اخلاقی و اجتماعی می‌تواند نقش مهمی در شکل‌گیری رفتار فرد داشته و نیز سبب پیش‌گیری از جرائم و انحرافات گردد.

کتابنامه

✽ قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴)، نهج البلاغه، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲. ابن‌ادریس حلی، محمد (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، در ۳ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن‌بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳)، خصال، محقق: علی‌اکبر غفاری، ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. _____ (۱۴۱۳)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن‌شعبه حرانی (۱۴۰۴)، تحف العقول عن آل الرسول ۹، مصحح: علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. احسایی، محمد بن علی معروف به (ابن‌ابی‌جمهور) (۱۴۰۵)، عوالی اللثالی العزیزیه، چاپ اول، قم: دارسیدالشهداء للنشر.
۷. پاشا، غلامرضا و ماندانا یادآوری (۱۳۸۶)، «نقش اثر آموزش مهارت‌های زندگی بر سلامت عمومی»، عزت نفس و خودابرازی، مجله مطالعات جوانان، ش ۱۰-۱۱.
۸. پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۷۳)، فرهنگ جامع روان‌شناسی-پزشکی (انگلیسی-فارسی)، ج ۲، تهران: فرهنگ معاصر.
۹. پیکا، ژرژ (۱۳۹۳)، جرم‌شناسی، مترجم: علی‌حسین ابرندآبادی، تهران: نشر میزان.
۱۰. تایلر، استیو (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی خودکشی، اصفهان: انتشارات اصفهان.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیت ۷.
۱۲. _____ (۱۴۱۲)، هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۱۳. اسدی حلی، جمال‌الدین احمد بن محمد (۱۴۰۷)، عدة‌الداعی و نجاح‌الساعی، چاپ اول، بیروت - لبنان: دارالکتاب العربی.

۱۴. خلیلی تیرتاشی، نصرالله (۱۳۸۲)، «معیار تشخیص نیازهای واقعی انسان از نیازهای کاذب از دیدگاه اسلام»، مجله معرفت، ش ۷۵.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳)، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی حسینی، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۷. خورشیدوند، رحیم (۱۳۸۸)، «نقش خانواده در تأمین امنیت و جایگاه پلیس در ارتقاء آن»، دو ماهنامه توسعه انسانی پلیس، ش ۲۶.
۱۸. رحیمی نیک، اعظم (۱۳۷۴)، تئوری‌های نیاز و انگیزش، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. رضی‌الدین طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۹۲)، مکارم الأخلاق، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، مترجم: نوری همدانی، تهران: فراهانی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۳. قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۴. کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵)، المصباح، چاپ دوم، قم: دارالرضی (زاهدی).
۲۵. کوفی، محمد بن اشعث (بی‌تا)، الجعفریات، بیروت: داراحیاء التراث کوفی.
۲۶. کوئن، بروس (۱۳۸۱)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: نشر سمت.
۲۷. کی‌نیا، مهدی (۱۳۸۸)، مبانی جرم‌شناسی، چاپ نهم، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی (ط - الإسلامية)، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۹. گسن، ریموند (۱۳۷۰)، جرم‌شناسی کاربردی، مترجم: مهدی کی‌نیا، تهران: چاپخانه علامه طباطبایی.
۳۰. _____ (۱۳۷۴)، جرم‌شناسی نظری، مترجم: مهدی کی‌نیا، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۲. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۴۱۶)، میزان‌الحکمه (اخلاقی، عقائدی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ادبی)، چاپ اول، در ۴ جلد، قم: دارالحدیث.
۳۳. مکی‌العاملی، محمد بن جمال‌الدین (۱۳۸۷)، اللمعة‌الدمشقیة، ج ۱ و ۲، ترجمه: علی شیروانی و محسن غرویان، چاپ ۲۴، قم: دارالفکر.
۳۴. نجفی، محمدحسن (بی‌تا)، جواهر‌الکلام، محقق: شیخ محمد قوچانی، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۵. نوری، میرزا حسین (۱۰۴۸)، مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل، چاپ اول، ۱۸ جلد، بیروت: مؤسسه آل‌البیت ۷.
۳۶. نعمت‌زاده، رجبعلی (۱۳۹۲)، «پیش‌گیری از وقوع جرم؛ نیاز ضروری نظام و جامعه» مجموعه مقالات «همایش علمی کاربردی پیش‌گیری از وقوع جرم»، بابل: دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل و دادگستری بابل.
37. Maslow. A.H. (1987), Motivation and personalitys, Third edition, by Addison-Wesley Educational Publishers Inc.

فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال پنجم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۶

مخلّصات

تحليل مكانة التعاليم المهدوية في إحياء الثقافة والحضارة الإسلامية الحديثة

* حسن نجفي

** علي نقفي فهيمي

*** سمية دريساوي

الخلاصة

من أهم أهداف تعاليم النبي الأعظم ﷺ والأئمة الميامين : التثقيف الديني وتنشئة الحضارة الإسلامية. ثمة تعاليم مهمة في طيّ أحاديث الرسول وآله تتناول القضية المهدوية وتمهّد انتظار منقذ الأنام من الظلام وتأسيس حكومة عالمية. هذا المقال يروم دراسة وجهات نظر المعصومين : في تلك التعاليم ومدى تأثيرها في إحياء الثقافة الإسلامية وحضارتها الحديثة. منهج هذا البحث وصفي - تحليلي واعتمدنا لنيل غايات البحث على استمارات مُعدّة للحصول على بيانات ترتبط بالموضوع مستنداً إلى متون الأحاديث وحسب المنهج الكيفي فمُنّا بتحليل النتائج، وقد توصلنا إلى أن أبرز العوامل نحو: النمو العقلي النسبي، التقدم العلمي، الترفع الأخلاقي، الحكم السياسية القيمة، التنمية الاقتصادية، إقامة العدالة وتوفير التمهيّدات الأمنية هي من خصائص المجتمع المتحضّر الإسلامي المذكور في التعاليم المهدوية. من أبرز مناهج نيل الفكرة المذكورة: إنتاج وقراءة جديدة للقيم الأخلاقية المشتركة، ارساء المعتقدات الدينية لا سيّما عقيدة الإمامة، انشاء روح العلاقات العاطفية في ما بين الناس، ابتداء الهوية الاجتماعية والاتحاد بين الفئات القومية المختلفة والثقافات الفرعية وتنشئة الثقة العامة بين جميع مكونات الشعب من خلال الاهتمام البالغ بالقيم والإلتزام بالمبادئ الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية

التعاليم المهدوية، الثقافة، الحضارة الإسلامية الحديثة، عهد غيبة الإمام (عج).

hnajafih@yahoo.com

an-faghi@qom.ac.ir

derisavi@yahoo.com

* دكتوراه في دراسات البرمجة الدراسية بكلية علم النفس وعلم التربية في جامعة العلامة الطباطبائي 2

** مدرس مساعد في قسم علم التربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة قم

*** طالب ماجستير في علوم القرآن والحديث، كلية المعارف الإسلامية بجامعة قم

مقتضيات تأسيس نظام المرجعية الدينية الشيعية

* محسن صبوريان

** حميد بارسانيا

الخلاصة

لعلماء الدين دور وسيط لنقل التعاليم الدينية الى الناس. مع ذلك تأسيس نظام وسيط تحت عنوان المرجعية الدينية بمثابة نظام مقوم وذو بناء وتدرج في الشأن تناهز ٢٠٠ عام. يرتبط تكوين نظام المرجعية الدينية بتطوير نظرية الاجتهاد والتقليد وتوسيع نظرية التقليد من المجتهد الأعلّم. هذه النظرية تعتمد على بعض الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث أدت الى تأسيس نظام المرجعية الدينية عند الشيعة. من الأسباب التي ساندت هذا النظام هي نظرية الاجتهاد والتقليد من الأعلّم بعد إخفاق الإخباريين مقابل الأصوليين نظرياً وسياسياً في نهاية القرن ١٢ ومطلع القرن ١٣، إضافة الى ذلك تثبيت دفع الخمس الى المجتهدين لاسيما الأعلّم منهم وارتكاز تواجد المرجعية الدينية في المدن المقدسة توفر الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتشنة نظام مقوم ونوعاً ما بيروقراطية.

تبدل علماء الدين الى نظام مرجعية دينية له آثار بالغة في الصعيد السياسي والاجتماعي. يتناول هذا المقال المسار التاريخي للتقلبات الفكرية والاجتماعية المؤدية الى تكوين نظام المرجعية الدينية.

الكلمات المفتاحية

الاجتهاد، التقليد، المرجعية الدينية، التقليد من المرجع الأعلّم.

دور الدعوة التقليدية في ترسيخ نمط الحياة الإسلامي

شمس الله مريجي*

الخلاصة

يستطيع الإنسان أن يحقق حاجات الحياة الضرورية عندما يعيش حياة إجتماعية وكذلك يتخذ نمط الحياة الخاص في المجتمع الإنساني ويواصل حياته الإجتماعية. بالتأكيد أن المجتمع عندما ينظم نمط الحياة حسب ثقافته المناسبة بإمكانه ترسيخ بنائه الاجتماعي. لذا من أهم هواجس العلماء وزعماء المجتمعات تعريف الثقافة وتثبيتها في المجتمع الإنساني ليُبل هذا الغرض يمكن اتباع منهجين: التنشئة الإجتماعية والتنشئة الثقافية حيث بهما من الممكن تعليم الثقافة وتنظيمها وبما أن التنشئة الثقافية لها دور كبير في تحقيق الهدف لذا يؤكد حاكم المجتمع الإسلامي على عناصرها المؤثرة ويهتم بها كثيراً.

هذا المقال يشير الى أن في العصر الراهن الذي ضعف دور الأسرة في المجتمع - حيث أن الدور التفاعلي للأسرة تأثر بعناصر التنشئة الإجتماعية الأخرى - يستطيع الداعية الإسلامية أن يقطع شوطاً في تقبل التنشئة الثقافية عند المسلمين مستلهماً من التعاليم الدينية ومستمداً بنشرها وتبينها وبذلك يرسخ أواصر نمط الحياة الإسلامي ويعززها. إذن علينا أن لا نغفل عن الدعوة التقليدية معتمدين على الأساليب ووسائل الإعلام الحديثة بل يجب الإهتمام بها والجهد لتقويتها وتنظيمها.

الكلمات المفتاحية

الدعوة التقليدية، الداعية، التنشئة الإجتماعية، التنشئة الثقافية، الأسرة، وسائل الإعلام.

المعوقات والعقبات في طريق الحق في التنمية*

** مهدي فيروزي

الخلاصة

اعتمد ونشر "إعلان الحق في تنمية" بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 41/128 المؤرخ في كانون الأول/ديسمبر 1986 شكل نقطة تحوّل باعتبار التنمية التي احتسبت حقاً من حقوق الإنسان. إذ تسلّم بأن التنمية عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان بأسرهم والأفراد جميعهم على أساس مشاركتهم، النشطة والحرّة والهادفة ويمتحن بتأنيها. رغم دور الحق البارز في التنمية في نشر وتوسيع حقوق الإنسان والحريات الأساسية ثمة تحديات ومعوقات أساسية وعديدة يبغى المقال ذكرها وتبيينها. كما يبدو من أهم العقبات في تنفيذ وتحقيق ذواتهم تحقيقاً تاماً من جملتها: المعوقات والتحديات الاستراتيجية والبنوية، العقبات الحقوقية والسياسية، نزاعات مسلحة، أزمات في البيئة، للإجابة عن استفسار حول نوع العقبات وتبينها وتقييم الفرضية المطروحة، يعتمد هذا المقال على المنهج الوثائقي وتفسير البيانات ودراسة الحالة ووجهات نظر الدول المتنامية قليلاً في إطار أربعة محاور نقوم بتحليل ودراسة العقبات ومعوقات المساورة للحق في التنمية.

الكلمات المفتاحية

التنمية، حقوق الإنسان، حقوق الإنسجام، الحق في التنمية، عقبات الحق في التنمية.

* هذا المقال مقتبس من بحث يقوم به الكاتب في مركز ابحاث العلوم والثقافة الإسلامية قسم الفقه والحقوق.
** عضو في الهيئة العلمية بمركز ابحاث العلوم والثقافة الإسلامية
m.frouzi14@yahoo.com

تحليل تاريخي عن أجزاء وهيكلية الحيز الفراغي المعماري للمدن الإيرانية الإسلامية

* مسعود صفائي بور

** جعفر سعیدی

الخلاصة

تشكّلت مدن في مسار الإقبال الى الإسلام مدى التاريخ وأحاطتها مدائن صغيرة ومتوسطة المساحة وقد تماثل بعض المدن ومن جهة قد تمتاز بخصائص متميزة في الهيكلية. البناء الهيكلية والنسيج المعماري والمباني المدنية نحو: المسجد، السوق، المدرسة، نُزُل القوافل، دار السقاية وفي المدن الإسلامية كل من الأماكن المذكورة ترمز لمفاهيم وفكر وقيم وتتجلى فيها كثير من المبادئ الإسلامية. هذا المقال بمنهج وصفي - تحليلي في إطار البحث الوثائقي من المكتبة، قد أشرنا الى خصائص الهيكلية المعمارية للمدن الإيرانية الإسلامية وخصائصها وقمنا بتحليل ودراسة عناصر تكوين المدن وتأسيس المدن الإيرانية الإسلامية في إطار الهيكلية والحيز الفراغي للمعمارية. الدراسات تدلي بعناصر الهيكلية العمرانية للمدن المذكورة ومن حيث التاريخ تعتمد على القيم والعقائد والأفكار الثقافية التي لها جذور في أحكام الشريعة الإسلامية وقد تؤثر هذه العناصر على الهيكلية المعمارية والحيز الفراغي وجوانب أخرى من حياة المسلمين.

الكلمات المفتاحية

هيكلية الحيز الفراغي للمعمارية وأسسها، المدينة الإيرانية الإسلامية، المسجد، السوق، أحكام الشريعة الإسلامية.

safaee_p@scu.ac.ir

* مدرس مساعد في قسم الجغرافيا والتخطيط المدني لجامعة الشهيد جمران - أهواز

j_saedi69@yahoo.com

** طالب دكتوراه في قسم الجغرافيا والتخطيط المدني لجامعة الشهيد جمران - أهواز

المنهجية البنيوية لنظرية الثقافات الفرعية لشباب ريتشارد هبديج

* نعمت الله كرم الهدي
** محمد عرب زاده

الخلاصة

ظهور الثقافات الفرعية أوساط الشباب البريطاني بعد الحرب العالمية الثانية لفت انتباه كثير من علماء الاجتماع والباحثين ومن أبرز الشخصيات العلمية مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية هوريتشارد ديك هبديج الذي لعب دوراً متميزاً في التنظير في مجال الشبان وقدم أطروحة سياسية وطبقية لتبيين سلوكياتهم . من وجهة نظره هذه الثقافات الفرعية حاولوا المشاكسة المنظمة والإحتجاجات المخططة وصمود مثالي أن يعارضوا النظام الحاكم بخلفيات سياسية. تعتمد نظريته على المبادئ المعرفية ولا معرفية خاصة: الواقعية النقدية، أصالة الضدية، الثقافة المسيية، الانسان دون ذاتيته ويعيش حالة بين الجبر والإختيار الذي ينشأ الحقيقة ويتكل على بنوية الحقيقة. قد حاول بعض علماء الاجتماع في ايران أن يستلهموا من هذه النظرية لتحليل سلوكيات الشباب الإيراني لاسيما في السنوات التي أعقبت الحرب. تبين نظرية هبديج تشير الى أن عدم الإنتباه الى أسسها تسبب خطأ في معرفة ظروف ايران الاجتماعية ويؤدي الى عجز الباحثين لإبداء تنبؤات وتوقعات مستقبلية ومعرفة ردود فعل هذه الأجيال .

قد توصلنا الى هذه النتيجة أن الباحثين الإيرانيين إضافة الى قابليات النظريات في مجال الشباب للإنتفاع بها لا بد لهم من تقديم عرض جديد لدراسة ظروف مجتمعاتهم وهذه الأطروحة تقتضي معرفة الخصائص المعقدة للشباب الإيراني وكذلك معرفة أسسه الثقافية وماضيها وخلفيته الفكرية.

الكلمات المفتاحية

الثقافات الفرعية للشباب، مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية، المنهجية البنيوية، ديك هبديج.

تحليل دور الأسرة في توقي الجرائم والانحرافات من الايات والروايات حسب أسلوب سد الحاجة

* السيد محمد هاشم بور مولا

** مجتبی جاویدی

*** محدثة جلیلی زاده

الخلاصة

الإنسان كائن إجتماعي يبصر قابليته من خلال تعامله مع الآخرين ويقضي حاجاته اليومية. هذا التصرف ينطلق من الأسرة ومن ثم يتوسّع عند الأقرباء وينتقل الى باقي افراد المجتمع. بما أن حسب سيرة الأنبياء واولياء الدين الوقاية من الجرائم من مهامهم الأساسية كذلك في النظام الإجتماعي الإسلامي التوقي من الجرائم والانحرافات السلوكية يتقدّم على اصلاح المنحرفين والمجرمين. يبين لنا القرآن الكريم والروايات أرقى أساليب الوقاية عن المفاسد والجرائم الإجتماعية .

هذا المقال بمنهج وصفي - تحليلي مرتكزا على منهج الإجتهد يحاول دراسة هذا الاستفسار أنه كيف تتمكّن الأسرة منع الانحرافات السلوكية حسب أسلوب سدّ الحاجة؟ توصلنا الى نتائج في هذه الدراسة وهي أن تعاليم الإسلام لها مراحل رقابية عدّة في توقي الجرائم والانحرافات وهي تسبق مرحلة الحكومة وتتقدّم عليها. هذه المراحل هي: غطاء الفرد، الأسرة، الأقرباء، الجيران، الأخوة الإيمانية حيث لها مدخلية من اتجاهين اساسيين الداعم (سدّ الحاجة المشروعة) والحفاظي (الإجتنب عن اشباع الرغبات بطريقة غير مشروعة) ولها دور أساسي في توقي الجرائم والانحرافات السلوكية.

الكلمات المفتاحية

الأسرة، الحاجة، التوقي، الجريمة، الانحراف.

pourmola@shiraz.ac.ir

mojtabajavadi@gmail.com

mh.jalilzadeh@gmail.com

* أستاذ مساعد في كلية الشريعة والمعارف الإسلامية في جامعة شيراز

** أستاذ مساعد في كلية الشريعة والمعارف الإسلامية في جامعة شيراز

*** طالبة ماجستير في فرع الفقه ومباني الحقوق الإسلامي في جامعة شيراز

Analyzing the Role of the Family in Preventing Crimes and Deviations from the Perspective of the Verses and Narrations Based on the Need Satisfaction Model

Seyyed Mohammad Hashem Pourmola¹
Mojtaba Javidi²
Mohadeseh Jalilzadeh³

Abstract

The human being is a social being that, in the light of connection with others, can understand its talents and meet its needs. This interaction begins with the family, then goes to kinship and then to other community members. Since the prevention of criminal behavior is on the list of duties of prophets and religious leaders, prevention of crime and deviations in the social system of Islam has always taken precedence over reforming the perpetrator. In the Quran and the narrations of the infallibles, the best practices for the prevention of social crimes and corruption have been introduced.

By the descriptive-analytic method with emphasis on ijihad method, the present paper investigates this question which, with the focus on verses and narrations, how does the family prevent crimes and deviations based on the need satisfaction model? The results of the research show that in the teachings of Islam, there is a set of control layers in the prevention of crime and deviations that is prior to the layer of the state and precedes it. These layers include layers of the person, family, kinship, neighborhood, and faith fraternity and brotherhood that play an important role in the prevention of crimes through two important approaches of support (meeting the needs lawfully) and protection (preventing the satisfaction of needs illegally).

Keywords

family; need; prevention; crime; deviation.

1. Assistant Professor, School of Theology & Islamic Studies, Shiraz University: pourmola@shirazu.ac.ir

2. Assistant Professor, School of Theology & Islamic Studies, Shiraz University: mojtabajavidi@gmail.com

3. MS in Jurisprudence and Principles of Islamic Law: mh.jalilzadeh@gmail.com

Hebdige's Fundamental Methodology of Youth Subcultures Theory

Nematollah Karamollahi¹
Mohammad Arabzadeh²

Abstract

The emergence of youth subcultures in Britain after the Second World War attracted the attention from many scholars. Richard Dick Hebdige, a prominent figure in Birmingham School of Cultural Studies, and one of the most influential theorists in the youth field, tried to explain these developments by presenting a political and stratified model. In his view, these subcultures are struggling to challenge the dominant order and have political motives, with calculated disobediences and symbolic resistances.

His theory, like any other scientific theory, is based on certain epistemological and non-epistemological foundations. Critical realism, the originality of conflict, a politically motivated culture, human without essence and in the midst of determinism and in indeterminism and as a truth maker, and the construction of the truth can be considered the epistemic foundations of Hebdige's theory. This theory was also the result of social developments The British developing society of the post-World War II years.

A group of Iranian sociologists have tried to use his ideas to analyze the lives of young people in Iran, especially in the years after the end of Iran-Iraq War. The explanation of characteristic of Hebdige's theory shows that the lack of attention to its foundation leads to errors in understanding of Iran's social status and the inability of researchers to predict future events and reactions of this generation. The result is that Iranian theorists must, while taking advantage of the potential capacities of the ideas within the field of youth studies, come up with a new model for explaining the conditions of their own society. This model should, on the one hand, recognize the features and complexities of today's Iranian young people and, on the other hand, it does not ignore its roots and cultural background.

Keywords

youth subcultures; Birmingham School of Cultural Studies; fundamental methodology; Dick Hebdige.

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

2. Doctoral Student of Cultural Policymaking, Baqir al-Olum University: 1404iran@chmail.ir

A Historical Analysis of the Elements and physical-spatial structure of Iranian-Islamic Cities

Masoud Safaeepour¹
Jafar Saedi²

Abstract

In the historical course of Islamism, large cities were formed, along with the increase in the number of small and medium-sized towns, which, while coinciding with other cities, exhibited unique features in terms of physical appearance. Construction, texture and urban buildings, such as mosque, bazaar, school, caravanserai, and drinking fountain, each symbolizes the concepts, values and manifests many Islamic concepts in the Islamic city. Using a descriptive-analytical method in the form of documentary and library studies, the present study examines and analyzes the factors of the creation and development of Islamic-Iranian cities in the spatial dimension while referring to the physical characteristics and structure of Iranian-Islamic cities. Studies show that the physical elements of Iranian-Islamic cities are historically dependent on the cultural values and beliefs rooted in Islamic laws, as these elements affect the physical structure and various aspects of Muslim life.

Keywords

physical-spatial structure; Iranian-Islamic city; mosque; bazaar; Islamic laws.

1. Associate Professor, Department of Geography and Urban Planning, Shahid Chamran University of Ahvaz: safae_p@scu.ac.ir

2. Doctoral Student of Geography and Urban Planning, Shahid Chamran University of Ahvaz: j_saedi69@yahoo.com

Obstacles and Challenges to the Right to Development¹

Mahdi Firouzi²

Abstract

The drafting and approval of the "Declaration of the Right to Development" on December 4, 1986, in the form of United Nations General Assembly resolution 41/128, should be considered a milestone in considering development as a human right. The declaration recognizes the "right to development" as an inalienable human right, by which all people have the right to participate throughout the process of economic, social, cultural and political development and to benefit from it.

Despite the importance that the right to development can have in the development of human rights and fundamental freedoms, the realization of this right is faced with numerous and fundamental barriers and challenges. The question that this article seeks to answer is what are the obstacles and challenges facing the right to development?

It seems that the main obstacles and challenges facing the realization and implementation of the right to development include: strategic and structural barriers and challenges, legal and political barriers and challenges, armed conflicts and environmental crises. In order to answer the above question and evaluate the proposed hypothesis, this paper analyzes the barriers and challenges of the development right in four discourses, based upon the documentary method, as well as the analysis of the situation and views of the less-developed countries.

Keywords

development; human rights; solidarity rights; right to development; right to development barriers.

1. This article is from a project that the author is working on at the Islamic Sciences and Culture Academy

2. Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy: m.firouzi14@yahoo.com

The Role of Traditional Tabligh in Consolidating the Islamic lifestyle

Shamsullah Mariji¹

Abstract

Human beings are capable of meeting their vital needs, choosing to live in a community and continuing to live in a human society with a special style of life; of course, society can consolidate its social fabric when institutionalizes its lifestyle based upon a culture that fits in. Hence, the main concern of the scholars and the governors of societies is to identify the culture and consolidate it in the human community. For this purpose, they have often chosen two forms of socialization and acculturation for the education and institutionalization of their own culture, and because acculturation is more effective in achieving this goal, the governor of the Islamic society considers the factor or factors influencing acculturation more important and places more emphasis on them.

This paper shows that with regard to the diminution of the role of the family in the transitional society - which underscores the vital role of the family in relation to social factors affecting socialization - the religious missionary can take an effective step in acculturation of Muslims using Islamic teachings and explaining and promoting them. In fact, it can strengthen and consolidate the basis for Islamic lifestyle. Therefore, not only should not be ignored of traditional preaching, and relied only on modern methods and media, but importance must be attached to this method of preaching, and we should try to strengthen and institutionalize it.

Keywords

traditional preaching; preacher; socialization; acculturation; family; media.

1. Associate Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University: mariji@bou.ac.ir

The Conditions for Establishment of Shiite's Marja'iyat Taqlid Institution

Mohsen saboorian¹
Hamid Parsania²

Abstract

Religious scholars have always played the intermediate role in transferring religious teachings to people. However, the formation of the intermediary institution of marja'iyat taqlid, as a centralized institution with a structure and hierarchy, is less than two hundred years old. The formation of the marja'iyat taqlid institution has been linked with the formation of the theory of ijihad and the imitation (taqlid) and development of the theory of imitation of A'alam (the most knowledgeable). This theory, with the help of some political, social and economic factors, led to the formation of the institution of marja'iyat taqlid in the Shiite world. One of the factors contributing to the formation of this institution is the development of the theory of ijihad and imitation of A'alam, following the theoretical and political defeat of the Akhbaris from Usulis - in the late 12th and early 13th centuries AH. In addition, the stabilization of the payment of khums to the mujtahids and A'alam mujtahids and the concentration of religious marja'iyat in Iraq provided the necessary economic and social conditions for the emergence of a centralized and somewhat bureaucratic institution. The transformation of the scholars of countries into a central institution of marja'iyat taqlid was followed by dramatic results in the political and social field. In this article, the historical process of intellectual and social developments that provided the conditions for the formation of the marja'iyat taqlid institution, is discussed..

Keywords

ijihad; taqlid; marja' taqlid; marja'iyat institution; imitation of A'alam.

1. Doctorate in Sociology from University of Tehran (Corresponding Author): saboorian@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran: h.parsania@yahoo.com

Abstracts

An Analysis of the Status of Mahdship Teachings in the Revival of Modern Islamic Culture and Civilization

Hassan Najafi¹
Alinaghi Faghihi²
Somaye Derisavi³

Abstract

One of the main goals of the teachings of the Prophet and the Imams is religious culture-building and the creation of Islamic civilization. Meanwhile, the teachings of their Excellencies that are about Mahdship, the grounds for the emergence of Savior and the formation of a global state, are of particular importance. This article seeks to examine the views of the infallible persons on these teachings and their impact on the revival of modern Islamic culture and civilization. The research method is descriptive-analytical and to achieve research objectives, the research data gathered from the existing and related hadith texts using note taking forms and analyzed by a qualitative method. The results from this study indicate that factors such as relative rational growth, scientific progress, moral excellence, optimal political measures, economic development, justice, and the establishment of security grounds are among the characteristics of the civilized Islamic community that have been introduced in the teachings of Mahdship.

Keywords

Mahdship teachings; culture; modern Islamic civilization; era of absence.

1. Doctorate in Curriculum Studies from Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabataba'i University: hnajafih@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Education, Faculty of Humanities and Literature, University of Qom: an-faghihi@qom.ac.ir
3. MS in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom: derisavi@yahoo.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 3, Winter, 2018

- **An Analysis of the Status of Mahdship Teachings in the Revival of Modern Islamic Culture and Civilization**
Hassan Najafi & Alinaghi Faghihi & Somaye Derisavi
- **The Conditions for Establishment of Shiite's Marja'iyat Taqlid Institution**
Mohsen saboorian & Hamid Parsania
- **The Role of Traditional Tabligh in Consolidating the Islamic lifestyle**
Shamsullah Mariji
- **Obstacles and Challenges to the Right to Development**
Mahdi Firouzi
- **A Historical Analysis of the Elements and physical.spatial structure of Iranian-Islamic Cities**
Masoud Safaeepour & Jafar Saedi
- **Hebdige's Fundamental Methodology of Youth Subcultures Theory**
Nematollah Karamollahi & Mohammad Arabzadeh
- **Analyzing the Role of the Family in Preventing Crimes and Deviations from the Perspective of the Verses and Narrations Based on the Need Satisfaction Model**
Seyyed Mohammad Hashem Pourmola & Mojtaba Javidi & Mohadeseh Jalilizadeh

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Nasrullah Aqajani

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Nasrullah Hussein.zadeh

Chief of Baqer_uUlum Publications and Quarterlies

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Sayyed Abbas Salehi

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

Hassan Ghaffari.far

Assistant Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Nematullah Karamullahi

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University

Shamsullah Mariji

Associate Professor, School of Social Science, Baqer_uUlum University



Reviewers of this Volume

Nasrullah Aqajani, Saeed Amir Kaveh, Fazel Hesami, Mir salehe Hosseini Jebeli, Karim khanmohamadi, Hassan Kheyri, Davood Rahimi Sojjasi, Mohammad Elleni, Robabeh Fathi, Seifollah Qanbari Nik, Farajollah Mirarab, Mahmoud Maleki Rad, Hassan Yousefzadeh.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 5, No. 3, Winter, 2018

19

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 و نام خانوادگی:	نام نهاد یا شرکت:
نام:	نام نهاد:
نام:	نام 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: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۰۲۵
رایانامه: magazine@jsca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی