



## اسلام و مطالعات اجتماعی

سال نهم، شماره اول، تابستان ۱۴۰۰



صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: محسن قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت فر

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

مترجم منابع: علی میرعرب

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 موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar؛ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://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:** پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

سندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir)

رایانامه [Esلام.motaleat1394@gmail.com](mailto:Esলাম.motaleat1394@gmail.com)

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



### داوران این شماره

قاسم ابراهیمی‌پور، اصغر اسلامی تنها، خلیل امیری‌زاده، میترا بهرامی، محمدحسین پوریانی،

ربابه فتحی، کریم خان محمدی، محمدرضا ضمیری و محسن قنبری‌نیک.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی 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 علمی - پژوهشی 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 مسئله‌محوری، راهبردپردازی و آینده‌پژوهی؛

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی 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. پژوهش‌محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

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

## راهنمای تنظیم مقاله

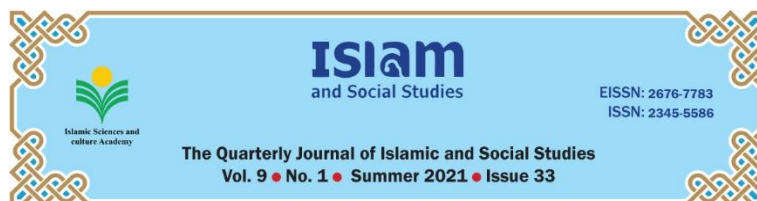
### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \* مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
  ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
  ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایلهایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
  ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
  ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
  ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مریی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
  ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مسئله/سؤال، هدف، روش، نتایج)؛**
  ۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
  ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
  ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
  ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
  ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- **روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.**

## فهرست مقالات

- ۸.....تحلیل جامعه‌شناختی ادوار علوم حدیث شیعه.....  
 قاسم ابراهیمی‌پور
- ۴۳.....تأملی بر سیره اجتماعی امام زمان (عج) در مواجهه با اهل کتاب.....  
 حسین الهی‌نژاد
- ۶۸.....مسئله «دیگری» در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه.....  
 حمید پارسانیا - سیدسعید طوطیان
- ۹۶.....الگوی سرمایه‌اجتماعی در کنشگری امام موسی صدر.....  
 محمد علینی - الله‌کرم کرمی‌پور - محسن کمالیان - وحید سهرابی‌فر
- ۱۲۶.....بازخوانی نظریه فرهنگ ناسرکوبگر مارکوزه از منظر حکمت صدرایی.....  
 محمد رایجی - مهدی سلطانی
- ۱۵۱.....فراتحلیل مطالعات نسبت اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی در ایران.....  
 حسن پیری - محسن نیازی
- ۱۷۹.....نگرشی به کارکرد دین در مدیریت خانواده در مقایسه با رویکرد فمینیسم از منظر قرآن.....  
 راضیه حسینی - علی اصغر تجری - سیدحسن عابدیان



## **A Sociological Analysis of Periods of Shiite Hadith Sciences**

**Qasem Ebrahimipour<sup>1</sup>**

**Received: 18/11/2020**

**Accepted: 10/07/2021**

### **Abstract**

The main issue of the current study is sociological examination of the periods of hadith sciences with the approach of basic methodology and the method of analysis of historical texts. During the six historical periods of hadith sciences, almost half of which have been growing and the other half have been declining, some factors such as belief in the adequacy of existing hadith works, the weight of the shadow of sciences such as jurisprudence and theology on hadith along with inappropriate division of labor, the prevalence of extremist rationalism, political repression and cultural turmoil, have declined hadith sciences, and factors such as individual characteristics of narrators such as questioning, being obligation-oriented and scientific interactions, political and economic support, the differentiation of scientific roles, the existence of an efficient educational system, the formation of organizational and group activities and easy access to scientific resources, have led to the growth of hadith sciences.

### **Keywords**

Sociology of Hadith, Periods of Islamic Sciences, History of Hadith, Basic Methodology.

---

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational & Research Institute, Qom, Iran. ebrahimipour14@yahoo.com.

---

\* Ebrahimipour, Qasem. (1400 AP). A Sociological Analysis of Periods of Shiite Hadith Sciences. Quarterly *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 8-40. DOI: 10.22081 / jiss.2021.59368.1727.



## تحلیل جامعه‌شناختی ادوار علوم حدیث شیعه

قاسم ابراهیمی‌پور<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۸

### چکیده

بررسی جامعه‌شناختی ادوار علوم حدیث با رویکرد روش‌شناسی بنیادین و روش تحلیل متون تاریخی، مسئله اصلی پژوهش حاضر است. در طول شش دوره تاریخی علوم حدیث، که تقریباً نیمی از آن در رشد و نیم دیگر در افول بوده است، عواملی مثل باور به کفایت آثار حدیثی موجود، سنگینی سایه علمی مثل فقه و کلام بر حدیث در کنار تقسیم کار نامناسب، غلبه عقل‌گرایی افراطی، خفقان سیاسی و آشوب فرهنگی، افول و عواملی مثل ویژگی‌های فردی محدثان از جمله پرسشگری، تکلیف‌مداری و تعاملات علمی، حمایت‌های سیاسی و اقتصادی، تمایز نقش‌های علمی، وجود نظام آموزشی کارآمد، شکل‌گیری فعالیت‌های تشکیلاتی و گروهی و دسترسی آسان به منابع علمی، رشد علوم حدیث را به دنبال داشته است.

### کلیدواژه‌ها

جامعه‌شناسی حدیث، ادوار علوم اسلامی، تاریخ حدیث، روش‌شناسی بنیادین.

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. ebrahimipoor14@yahoo.com

\* ابراهیمی‌پور، قاسم. (۱۴۰۰). تحلیل جامعه‌شناختی ادوار علوم حدیث شیعه. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی،

DOI: 10.22081/jiss.2021.59368.1727

۹(۳۳)، صص ۸-۴۰.



## مقدمه

«حدیث» از نظر شیعه یعنی کلام و فعل و تقریر معصوم و به اعتقاد اهل سنت، اصحاب و تابعین (العالمی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰) است و به عنوان یکی از منابع مهم آموزه‌های دین در کنار قرآن، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. بررسی‌های علمی درباره حدیث، به تدریج منجر به شکل‌گیری «علوم الحدیث» شامل دو بخش «روایه» و «درایه» و حوزه‌هایی مثل «جرح و تعدیل»، «غریب الحدیث»، «فقه الحدیث» و «تاریخ حدیث» شده است که تحولات فراوانی را در شش دوره تاریخی پشت سر گذاشته است.

دوره اول (از بعثت تا غیبت صغری)، به مدت ۲۷۲ سال، دوره صدور، دریافت، کتابت، تبویب و تدوین است و دوره دوم (۲۶۰-۴۶۰ق)، به مدت ۲۰۰ سال، دوره تدوین کتب اربعه و تکامل و دوره سوم (۴۶۰-۱۰۳۴ق)، به مدت ۵۷۴ سال، دوره رکود و دوره چهارم، (۱۰۳۴-۱۱۳۴ق)، به مدت ۱۰۰ سال، دوره شکوفایی و دوره پنجم (۱۱۳۴-۱۳۱۹ق)، به مدت ۱۸۵ سال، دوره توسعه و سرانجام دوره ششم (۱۳۱۹-۱۴۴۲ق)، به مدت ۱۲۳ سال، دوره شکوفایی دوم علوم حدیث است.

بنابراین با گذشت ۱۴۵۴ سال از بعثت نبی اکرم، ۲۷۲ سال از تاریخ حدیث به صدور و تدوین، ۴۲۳ سال به رشد و شکوفایی، ۱۸۵ سال به توسعه و ۵۷۴ سال نیز به رکود علوم حدیث اختصاص یافته است؛ یعنی حدیث، غیر از دوره تأسیس، نیمی از عمر خود را در رشد و نیم دیگر را در رکود به سر برده است.

در این پژوهش برآنیم تا تحولات گفته‌شده را بررسی جامعه‌شناختی کنیم؛ یعنی نسبت عوامل معرفتی و ظرفیت‌های راهبردی حدیث را از یک سو و عوامل فردی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را از سوی دیگر با تحولات مذکور، با روش تحلیل متون تاریخی واکاوییم.

## ۱. پیشینه

تدوین آثار تاریخی مستقل در عرصه حدیث از ویژگی‌های دوره معاصر است. آیت‌الله

بروجردی (م ۱۳۶۹ق) در مقدمه جامع احادیث الشیعه، علامه عسکری (بی تا) در نگاهی به سرگذشت حدیث، جعفریان (۱۳۶۸الف) در مقدمه‌ای بر تاریخ تدوین حدیث، معارف (۱۳۷۶) در پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، مدیرشانه‌چی (۱۳۷۷) در تاریخ حدیث و الیوسفی الغروی (۱۴۲۴ق) در من تاریخ الحدیث، به بررسی تاریخی علوم حدیث پرداخته‌اند.

فرونی توجه به تاریخ حدیث در آثاری دیگر قابل مشاهده است، از جمله: دهقان (۱۳۸۳) در آمدی بر تاریخ تدوین و جوامع حدیثی، مؤدب (۱۳۸۴) تاریخ حدیث، علامه عسکری (۱۳۸۶) تاریخ حدیث پیامبر، غروی نایینی (۱۳۸۶) تاریخ حدیث شیعه، طباطبایی (۱۳۸۸) تاریخ حدیث شیعه (۱)، شفیعی (۱۳۸۸) مکتب حدیثی شیعه در کوفه، سبحانی (۱۳۸۹) دور الشیعه فی الحدیث و الرجال، طباطبایی (۱۳۹۰) تاریخ حدیث شیعه (۲)، غلامعلی (۱۳۹۲) تاریخ حدیث شیعه در ماوراءالنهر و بلخ.

## ۲. چارچوب نظری

تحلیل تحولات تاریخی حدیث، در این پژوهش با استفاده از نظریه «روش‌شناسی بنیادین» صورت گرفته است که نقطه آغاز علم را مسئله می‌داند و عوامل معرفتی، فردی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی را در ظهور مسائل و نظریه‌های علمی با دو نسبت درونی و بیرونی، مؤثر می‌شمارد (پارسانیا، ۱۳۹۲، صص ۴۱ - ۶۲).

### ۲-۱. عوامل معرفتی

عوامل معرفتی شامل مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هستند که در فرهنگ حضور می‌یابند و تحقق و تحولات علمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. فرهنگ از این منظر، لایه‌ها و سطوح مختلفی دارد و عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی، عهده‌دار تفسیر انسان و جهان هستند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۸)؛ از این رو عوامل معرفتی هم در جامعه و در عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی حضور دارند و باید آنها را در زمره عوامل

وجودی و در قلمروی جامعه‌شناسی معرفت تلقی کرد و هم تأثیر درونی و محتوایی در نظریه و علم دارند، پس باید برای آنها نقش علی قائل شد.

## ۲-۲. عوامل فردی

عوامل فردی موضوعاتی مثل کانون علایق، شخصیت، تمایزات نقشی و ارتباطات علمی را شامل می‌شوند. کانون علایق یا مسئله، پدیده‌ای است که بر اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۵۵) و کاملاً تحت تأثیر جامعه است؛ اما در مورد دیگر ابعاد عوامل فردی مثل تأثیر جامعه در تکوین شخصیت، تمایز نقش‌های علمی و ارتباط میان دانشمندان، نقش اراده جدی تر است.

## ۲-۳. عوامل سیاسی

تأثیر عوامل سیاسی که به نسبت قدرت و علم توجه دارد، از منظر روش‌شناسی بنیادین، در فرهنگ‌های مختلف، متفاوت است. فرهنگ دنیوی همان‌گونه که در لایه‌های عمیق خود، رویکردهای حس‌گرایانه را به دنبال می‌آورد، به سوی تقدم اراده انسانی بر حقیقت و علم نیز گام برمی‌دارد و به تدریج سیاست را بر ساختار درونی معرفت علمی حاکم می‌گرداند (پارسا، ۱۳۹۲، ص ۵۲)، به ویژه هنگامی که برخی از گروه‌های اجتماعی نتایج تحقیقات علمی را به زیان منافع خود می‌دانند و به همین دلیل تلاش می‌کنند آن را محدود یا محو کنند (توکل، ۱۳۷۰، ص ۴۳).

## ۲-۴. عوامل فرهنگی اجتماعی

عوامل فرهنگی اجتماعی به زمینه‌های اجتماعی مؤثر در تحولات علمی اشاره دارد؛ چراکه نظریه از زمینه‌های معرفتی و زمینه‌های وجودی که بیشتر جنبه انگیزشی و غیر معرفتی دارند نیز بهره می‌برد و تأثیر این دست از زمینه‌ها، کمتر از زمینه‌های معرفتی

نیست؛ البته باید توجه داشت که تأثیر زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل غیر معرفتی فردی و اجتماعی در تکوین نظریه‌های علمی در شرایط فرهنگی و تاریخی مختلف یکسان نیست و دست کم این تأثیرها در همه شرایط به صورتی واحد به رسمیت شناخته نمی‌شوند؛ بنابراین در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی در بین نخبگان علمی حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. در این نوع فرهنگ‌ها زمینه‌های معرفتی، برتری خود را بر انگیزه‌ها و عوامل غیر معرفتی حفظ می‌کنند؛ اما در فرهنگ‌هایی که به دلیل هویت سکولار خود و تحت تأثیر حس گرایی، عالم حقایق را محدود می‌کنند، دامنه تأثیر عوامل غیر معرفتی افزایش می‌یابد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

این گونه عوامل را می‌توان در دو دسته اجتماعی و فرهنگی قرار داد. در زمینه‌های اجتماعی معرفت، منزلت، طبقه، نسل، نقش شغلی، شیوه تولید، ساختارهای گروهی، وضعیت تاریخی، منافع، وابستگی قومی، تحرک اجتماعی، ساختار قدرت و فرایندهای اجتماعی (رقابت، تضاد و غیره) و در شالوده‌های فرهنگی معرفت، ارزش‌ها، خلق و خوها، اوضاع مربوط به عقیده، روحیه ملی، روح زمان، نوع فرهنگ، ذهنیت فرهنگی، جهان‌بینی و غیره بررسی می‌شوند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۷). نکته مهم در این تفکیک، قراردادن برخی از ویژگی‌های فردی در زمینه‌های فرهنگی است.

## ۲-۵. عامل مسلط

برخی از جامعه‌شناسان در میان عوامل اجتماعی، یک عامل را به‌عنوان عامل مسلط دائمی یا موقتی تعیین کرده‌اند؛ اما از منظر روش‌شناسی بنیادین، در هیچ‌یک از انواع فرهنگ‌ها نمی‌توان از عامل مسلط سخن گفت؛ چراکه فشارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، اختیار انسان را سلب نمی‌کنند و سرانجام این فرد است که تصمیم به همراهی با جامعه یا ایستادگی در مقابل آن را می‌گیرد.

### ۳. دوره اول: عصر صدور (از بعثت تا ۲۶۰ق)

این دوره از بعثت نبی اکرم تا ابتدای غیبت صغری (۲۶۰ق)، یعنی دوره حضور معصومان علیهم‌السلام و شامل صدور، دریافت، کتابت، تبویب و تدوین روایات است. این دوره، اندیشمندان بسیاری از جمله اصحاب نبی اکرم و اصحاب ائمه معصوم در جغرافیای گسترده‌ای از مکه و مدینه تا کوفه، قم، ری، خراسان بزرگ و بغداد را دربرمی‌گیرد. از جهت سیاسی نیز با حکومت نبی اکرم، خلفا، امیرالمؤمنین، بنی‌امیه و بخشی از بنی‌عباس مصادف است.

#### ۳-۱. عوامل معرفتی

حدیث، منسوب به معصوم و از سنخ وحی است و به همین دلیل در زمره معرفت‌های تاریخی قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین متن حدیث ماهیت آسمانی و فرازمانی دارد و حتی برای عوامل معرفتی وجودی نیز نمی‌توان نقش علی و محتوایی در حدیث قائل شد، چه رسد به عوامل اجتماعی؛ البته ورود اسرئیلیات و پدیده جعل حدیث را نیز نمی‌توان انکار کرد که در ظاهر تأثیر محتوایی و علی عوامل اجتماعی در حدیث را نشان می‌دهد؛ اما درحقیقت حدیث جعلی در زمره احادیث نیست و با روش‌هایی که از قبل طراحی شده، شناسایی و طرد می‌شود.

اما پذیرش و ترویج حدیث و ظهور و شکوفایی علوم پیرامون آن، نیازمند نیروی انسانی کارآمد و شرایط اجتماعی مناسب بود؛ درحالی‌که باورهای فرهنگی و عوامل معرفتی موجود در لایه‌های عمیق فرهنگ، به هنگام بعثت، مناسب نشر حدیث نبود؛ از این رو پیامبر اعظم دست به تغییر زیرساخت‌های فرهنگی اجتماعی زد و طی ۲۳ سال، موفق به تأسیس حکومت و ایجاد بستر اجتماعی مناسب از طریق برنامه‌های سوادآموزی (سجانی، ۱۳۷۱، صص ۲۱۳ و ۲۴۷) و همچنین تدوین سیاست‌های معرفتی مثل ترغیب افراد به حفظ، کتابت و ترویج حدیث شد.

نبی اکرم به فراگیری، حفظ (شیخ صدوق، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۴۱)، نشر (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱،

ص ۵۰، روایت گری (شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۳۴۷) و نگارش حدیث (المتقی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۲۴۹) توصیه می‌کرد. امیرالمؤمنین علیه السلام هم افراد را به نوشتن و تدوین حدیث ترغیب می‌کرد (نهج البلاغه، حکمت ۳۰۷). این توصیه‌ها و ترغیب‌ها بخشی راهبردی از متن خود حدیث و به همین دلیل در زمره عوامل معرفتی است که افراد بسیاری را مشتاق و آرزومند فعالیت‌های حدیثی کرده و تولید آثار فراوان حدیثی در دوره‌های مختلف را به دنبال داشته است. نتیجه این سیره تربیتی، همان‌گونه که آثاری مثل رجال نجاشی نشان می‌دهند، تدوین آثار حدیثی بسیار فراوانی به قلم اصحاب ائمه به‌ویژه از زمان امام صادق علیه السلام به بعد است.

این‌گونه روایات راهبردی اگر در لایه‌های بنیادین فرهنگ یا خرده‌فرهنگ شیعه قرار بگیرند، رشد حدیث را به دنبال خواهند داشت؛ برای نمونه می‌توان به این روایت که به طرق کثیر از نبی اکرم، در منابع شیعه و اهل سنت، نقل شده است، اشاره کرد: «هر که برای بهره‌مندی امت من در کار دینشان، چهل حدیث را حفظ کند، خدای متعال او را در قیامت به‌عنوان فقیه و دانشمند برمی‌انگیزد» (مجلسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۵۳).

«حفظ چهل حدیث» دو معنای سپردن حدیث به حافظه و حفظ حدیث از نابودی با هر روش ممکن را شامل می‌شود؛ اما مصداق بارز آن نگارش حدیث است و تألیف کتاب‌هایی تحت عنوان «چهل حدیث» شاهد آن است (مجلسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۵۷). تاریخ حدیث حاکی از این است که برداشت اول بیشتر در فرهنگ اهل تسنن و برداشت دوم بیشتر در فرهنگ تشیع، تحقق اجتماعی یافته و پیامدهای متفاوتی به دنبال داشته است.

هرچند عوامل معرفتی و بنیان‌های فرهنگی، بارها در این دوره، تحت تأثیر اولویت‌های سیاسی خلفا، بنی‌امیه و بنی‌عباس دستخوش تغییر شده است، اما واکنش‌های سیاسی و فرهنگی معصومان و فعالیت‌های علمی اصحاب ایشان، بر شرایط نامناسب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در سرتاسر این دوره غلبه کرد و تولید، تثبیت و رشد حدیث را به ارمغان آورد.

### ۲-۳. عوامل فردی

محدثان بزرگی که شخصیت ایشان در فضای فرهنگ و حیانی شکل گرفته بود، به شدت به اهل بیت علاقه مند بودند و فعالیت‌های حدیثی را رسالت و تکلیف خود می‌شمردند. بسیاری از نخبگان حدیثی تبعیدها (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۸) و شکنجه‌ها را در راستای حفظ و ترویج احادیث به جان خریدند و حتی در مواردی به شهادت (جمشیدی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) رسیدند.

تمایز نقش‌های علمی و اشتغال تمام‌وقت عده‌ای از نخبگان اصحاب به فعالیت‌های حدیثی، ارتباطات علمی میان اصحاب و وجود دانشمندان پرسشگری مثل زراره (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۴) و هشام (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۴) و به‌ویژه افرادی که از فرهنگ‌ها و ادیان دیگر به جمع اصحاب پیوسته یا با دیگر فرقه‌ها و مذاهب تعامل و گفت‌وگو داشتند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳) نیز زمینه‌های فردی مناسبی برای رشد حدیث و مقاومت در برابر شرایط نامناسب اجتماعی فراهم می‌کرد.

آموزش حدیث در مجالس عمومی و خصوصی در مسجد رسول الله، مسجد کوفه، منازل ائمه، در موسم حج و هر جا که فرصتی پدید می‌آمد، برقرار می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰) و برگزاری جلسات مناظره که در زمان امام رضا به اوج رسید (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۳) از دیگر فعالیت‌های اساسی در عرصه حفظ، رشد و ترویج حدیث بود.

حدیث‌نگاری به قلم کاتبان نبی اکرم (احمدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰) و ائمه معصوم علیهم‌السلام (سبحانی، ۱۳۸۹، صص ۲۸-۸۰)، نامه‌نگاری حدیثی (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷) و املائی حدیث (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۶) از سوی معصومان که پیروی از این شیوه در میان محدثان، منجر به شکل‌گیری آثاری حدیثی تحت عنوان «امالی» در اواخر قرن سوم شد (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸)، از جمله فعالیت‌هایی است که کارکرد آن نیز حفظ و ترویج حدیث بود.

با وجود فعالیت‌های راهبردی متعدد، هنوز برای بالابردن سطح دقت در دریافت، حفظ و انتقال حدیث به دوره‌های بعد، راهبردهای دیگری لازم بود تا امکان بررسی صحت احادیث را فراهم نماید. عرضه حدیث به قرآن، ائمه و علمای حدیث (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۲۳۲-۲۳۶) در عصر غیبت این کارکرد را به دنبال داشت.

### ۳-۳. عوامل سیاسی

کارکردهای ترویج حدیث برای اصحاب قدرت، مطلوب نبود؛ از این رو سیاست‌های منع از نقل و نگارش (السیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۸) و همچنین جعل حدیث (علامه عسکری، بی‌تا، ص ۲۹) را دنبال کردند. این راهبردها، در جامعه اهل سنت و تشیع دو پیامد مختلف به دنبال داشت. محدثان اهل سنت روایات زیادی را در جهان ذهن خود دفن کردند و بسیاری از آنچه در میان ایشان باقی مانده نیز نقل به مضمون است؛ اما در شیعیان هرچند این موانع و مخالفت‌ها بی‌تأثیر نبود و در بخش‌هایی از این دوره به انزوای امام و عدم دسترسی اصحاب به ایشان، منجر شد، حضور امام معصوم در جامعه هم استمرار صدور روایت را به ارمغان آورد و هم راهی برای شناسایی روایات جعلی گشود؛ بنابراین در این دوره ظرفیت‌های معرفتی خود حدیث از یک سو و عوامل فردی و انگیزه‌های قوی اصحاب، روحیه پرسشگری و تکلیف‌گرایی از سوی دیگر، بر عوامل سیاسی غلبه کرد و حتی برای مدتی شرایط اجتماعی سیاسی را به نفع خود تغییر داد.

### ۳-۴. عوامل فرهنگی اجتماعی

به‌طور کلی در دوره‌هایی مثل عصر حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس که فضای فرهنگی تحت تأثیر رویکردهای سیاسی، به دنیاگرایی و ولنگاری فرهنگی سوق می‌یافت، اراده بر حقیقت و معرفت حدیثی تقدم می‌یافت و حدیث به ابزاری برای حفظ حکومت و سرکوب مخالفان تبدیل می‌شد؛ اما در همین دوره‌ها نیز خرده‌فرهنگ شیعی تلاش می‌کرد حدیث را از آسیب‌های این چنین دور نگه دارد. ارزش‌های حاکم بر خرده‌فرهنگ شیعی که ریشه در معارف حدیثی و وحیانی داشت، از این تلاش حمایت می‌کرد. تقدس علم و علم‌آموزی و منحصرنکردن آموزش و تحصیل به یک طبقه خاص و درنهایت تأسیس یک نظام آموزشی فراگیر در زمان امام صادق علیه السلام از جمله ارزش‌های خرده‌فرهنگ شیعی در این دوره است که رشد و تکامل حدیث را به دنبال داشت.

به‌طور کلی در این دوره، عوامل سیاسی بیش از عوامل اجتماعی و اقتصادی در علوم



حدیث اثرگذار بوده است؛ اما نمی توان آن را عامل مسلط شمرد؛ چراکه درنهایت این اراده انسانی و عامل فردی بود که این تحولات را رقم زد.

#### ۴. دوره دوم: عصر تکامل (۲۶۰ - ۴۶۰ق)

در این دوره شاهد تدوین جوامع حدیثی مهمی تحت عنوان کتب اربعه هستیم. این دوره کمی قبل از تدوین اولین کتاب از این جوامع حدیثی، یعنی از ابتدای غیبت صغری تا کمی بعد از تدوین آخرین کتاب از این جوامع حدیثی، یعنی وفات مؤلف آن را دربرمی گیرد که می توان آن را دوره تکامل نامید. بزرگ ترین محدثان این دوره کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی در جغرافیای قم و بغداد هستند. از جهت سیاسی نیز این دوره با افول بنی عباس، ظهور آل بویه (۳۳۴-۴۴۸ق) و بخش کوتاهی از ابتدای حکومت ترکان سلجوقی (۴۴۷-۵۹۰ق) مصادف است.

#### ۴-۱. عوامل معرفتی

قدرت های سیاسی حاکم بر جغرافیای وسیع سرزمین های اسلامی، هر دو مذهب شیعه و سنی را در قلمروی حکومت خود جای داده بودند. حتی در دوره آل بویه نیز شیعه و سنی در یک جامعه واحد در کنار یکدیگر حضور دارند؛ بنابراین جامعه شیعه و جامعه سنی تمایز جغرافیایی و سیاسی ندارند و عوامل معرفتی و بنیان های فرهنگی در این دوره از تکثر و تنوع برخوردار است. هرچند در مناطقی مثل قم، یکدستی بیشتری وجود دارد، در همین مناطق نیز مسافرت های فراوان نخبگان حدیثی (معارف، ۱۳۷۷، ص ۴۹۵)، آنها را در میان فرهنگ ها مختلف شناور می سازد.

از این رو در این دوره باید از خرده فرهنگ شیعه و سنی و عوامل معرفتی موجود در بنیان های فرهنگی هریک از آن دو سخن گفت. این دو خرده فرهنگ در شرایط سیاسی مختلف تعامل متفاوتی با یکدیگر داشتند. در خراسان همزیستی مسالمت آمیز و در بغداد در دوره ای سازش و در دوره ای دیگر ستیز و تضاد قابل مشاهده است؛ اما آن عوامل معرفتی که موجب تکامل حدیث در این دوره شد، معارف

وحیانی حاضر در خرده‌فرهنگ نخبگانی است که عوامل فردی را برجسته می‌سازند.

#### ۲-۴. عوامل فردی

فضای وحیانی در این دوره، نخبگان حدیثی متناسب با خود مثل شیخ صدوق، کلینی و شیخ مفید را پرورش داد و ویژگی تکلیف‌گرایی با غلبه بر شرایط نامناسب اجتماعی، ایشان را وادار به تدوین جوامع حدیثی در پاسخ به مسائل و شبهات سیل‌آسای این دوره کرد.

تمایز نقش‌های علمی نیز در این دوره وضوح بیشتری دارد. یارگیری‌های شیخ مفید از میان کودکان با استعدادی که در کارگاه‌های بافندگی مشغول کار بوند و حمایت مالی از والدین ایشان (الذهبی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۷، ص ۳۴۴)، تأمین مالی نخبگانی مثل شیخ طوسی (آقابرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۱، حرف ج) به منظور پرهیز از کارهای غیرعلمی و تمکن مالی اندیشمندانی مثل سید مرتضی، زمینه مناسبی برای فعالیت‌های علمی به صورت حرفه‌ای ایجاد کرد.

ارتباط میان دانشمندان به‌عنوان یکی از عوامل اصلی رشد و انتقال علوم، در این میان کاملاً شایع است. مسافرت‌های دور و دراز و اقامت‌های طولانی یا اسکان دائمی دانشمندان با رویکردهای مذهبی و فرقه‌ای متفاوت، برگزاری گفت‌وگوهای علمی، جلسات درس و مناظره به‌ویژه در بغداد و ری، رشد و تکامل علوم حدیث را در پی داشت.

#### ۳-۴. عوامل سیاسی

به‌طور کلی عامل سیاسی در این دوره، تأثیر مستقیمی در علوم حدیث ندارد؛ اما حمایت‌های آل‌بویه از دانشمندان شیعه مثل حمایت‌های مالی عضدالدوله از شیخ مفید (عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۶۸) و دیگر دانشمندان بغداد، مکه و مدینه (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۳۹ و ۴۰) و اقدام صاحب بن عباد، به تأسیس حوزه علمی خود در ری و اصفهان، تأسیس یک کتابخانه بزرگ و فراخواندن علمایی از بغداد به ری و اصفهان (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹)، به صورت غیرمستقیم بر علوم حدیث اثر داشت؛

هرچند با ظهور ترکان سلجوقی فشارها و سخت‌گیری‌ها علیه تشیع شدت گرفت. حمایت‌های سیاسی سلجوقیان از اهل تسنن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، به‌ویژه هنگامی که به فرهنگ عمومی کشیده می‌شد، ستیزهای اجتماعی و برخوردهای خشن با اندیشمندان شیعه و آشوب فرهنگی را به دنبال داشت. مهاجرت اجباری شیخ طوسی از بغداد به نجف (طوسی، ۱۴۰۳ق، مقدمه، ص ۸)، نمونه‌ای از پیامدهای آن است.

#### ۴-۴. عوامل فرهنگی

فاصله گرفتن از عصر حضور، موجب شکل‌گیری متون رجالی شد (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۵۶). همچنین در ابتدای این دوره فرقه اسماعیلیه و زیدیه، طرفداران جعفر کذاب و پیروان زیادی از اهل سنت، شبهاتی علیه شیعه امامیه مطرح و ذهن مردم را مشوش می‌کردند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲). حضور فرقه‌های مذهبی و فکری مختلف، در مناطق جغرافیایی واحد که در بسیاری از موارد به دلیل اختلافات سیاسی و اعتقادی، مسالمت‌آمیز نبود، فضای مناسبی برای فعالیت‌های علمی و رشد و توسعه علم را به دنبال نداشت. در این فضای فرهنگی سرشار از ستیز و تضاد، عوامل فردی و ویژگی تکلیف‌گرایی، اندیشمندی مثل شیخ مفید و شیخ طوسی را به فعالیت‌های علمی و تدوین آثاری در پاسخ به این وضعیت وامی‌داشت؛ بنابراین می‌توان گفت در این دوره عامل فرهنگی بیش از عامل سیاسی در روند علم تأثیر داشت؛ هرچند بستر فرهنگی تحت تأثیر قدرت‌های سیاسی نیز بود.

#### ۵. دوره سوم: دوران رکود (از ۴۶۰ تا ۱۰۳۴ق)

دوره سوم از درگذشت شیخ طوسی در نیمه سده پنجم به‌عنوان آخرین نویسنده جوامع حدیثی ثانویه، تا سال ۱۰۳۴ق، یعنی ظهور جوامع حدیثی متأخر، دوره رکود حدیث نامیده شده است. مشهورترین محدثان این دوره سید بن طاووس، علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول و شهید ثانی، در گستره جغرافیایی حله و جبل عامل فعالیت علمی داشتند. این دوره با حکومت‌های سلجوقیان، مغول، حکومت‌های محلی مثل

سریداران و مرعشیان و بخشی از حکومت صفویه مصادف است. در این دوره با تولید آثاری در عرصه‌های حدیث، رجال و درایه مواجه هستیم؛ اما میزان این آثار نسبت به دوره‌های قبل و بعد، چشمگیر نیست؛ بنابراین رکودنامیدن این دوره، به این معنا نیست که هیچ فعالیت حدیثی صورت نگرفته است.

### ۱-۵. عوامل معرفتی

باور به ماندگاری و کفایت کتب اربعه (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳)، غلبه فقه (مؤدب، ۱۳۸۴، ص ۳۵) و کلام (خدایاری، ۱۳۸۵، ص ۸۱) دو عامل معرفتی مهم در این دوره هستند که اشتغال عالمان به فقه و تا حدی کلام را به دنبال داشتند و رکود حدیث را دامن زدند. غلبه رویکرد کلامی و نیاز به حل اختلافات فقهی، مباحث روش‌شناختی حدیث را در این دوره برجسته می‌سازد. که تحولاتی در علم اصول فقه و تغییر ملاک‌های بررسی صحت و سقم حدیث و تدوین متون فاخری در زمینه رجال و درایه (آقابزرگ، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، صص ۸۱-۸۲) به‌عنوان علوم آلی را به دنبال داشت؛ بنابراین دوره سوم حدیثی یا حداقل بخشی از آن را می‌توان دوره رجال و درایه یا دوره تحول روش‌شناسی حدیث نامید.

### ۲-۵. عوامل فردی

شهر حله در این دوره، دراصل یک مرکز فقهی است؛ اما حدیث و کلام نیز در این حوزه، رونق داشتند (خدایاری، ۱۳۸۵، ص ۲۶) و بسیاری از دانشمندان این مرکز، آثار حدیثی نیز دارند. علامه حلی و فخرالمحققین، دو فقیه و متکلم بزرگ شیعی از آن جمله‌اند که جایگاه و شأن فوق‌العاده‌ای حتی در میان اهل تسنن دارند (عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۷)؛ اما آثار فقهی، کلامی و اصولی ایشان بر آثار حدیثی غلبه دارد؛ بنابراین انگیزه‌های شخصی دانشمندان شیعه و روحیه تکلیف‌گرایی که در دوره‌های دیگر در شرایط نامناسب سیاسی و اجتماعی نیز آثار فاخری را به ارمغان آورده بود، در این دوره نیز وجود دارد؛ اما به علوم دیگری مثل فقه و کلام معطوف شده است و به همین دلیل است که

بزرگ‌ترین محدثان این دوره بیشتر به فقیه و متکلم شهره‌اند.

تمایز نقش‌های علمی در این دوره نیز حداقل در میان برخی از اندیشمندان بزرگ مثل علامه حلی (صدر، ۱۳۷۰، ص ۲۷۰)، شهید اول و شهید ثانی (موسوی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۵۴) وجود دارد و ارتباط میان دانشمندان با رویکردهای فرقه‌ای و مذهبی متفاوت نیز در برخی مناطق مثل حله قابل مشاهده است که البته تأثیر چندانی بر علوم حدیث ندارد.

### ۳-۵. عوامل سیاسی

ابتدای این دوره با حاکمیت سلجوقیان در عراق، غزنویان در شرق و ایوبیان در شام و مصر همراه است که همگی بر شیعه سخت‌گیری می‌کردند. مغول نیز با خوی وحشی‌گری، زمینه تعلیم و تعلم را از بین برد؛ اما اولجایتو در سال ۷۰۹ هجری، تشیع را به‌عنوان مذهب رسمی اعلام کرد (میرخواند، ۱۳۸۰، ص ۹۴۶). پرهیز از ظلم و رفاه نسبی در دوره حکومت او، موجب رونق مذهب تشیع و علم و ادب شد (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷)؛ اما با ظهور تیمور لنگ، در اواخر قرن هشتم و ظهور مجدد استبداد و سرکوب و قتل و عام، زمینه فعالیت‌های علمی به‌طور کلی از میان رفت.

در اواخر این دوره نیز حمایت‌های سیاسی دولت شیعی صفویه و ارتقای جایگاه تشیع و علمای شیعی، بیشتر موجب رونق فقه شد و حدیث تحول قابل توجهی نداشت؛ اما با حضور کمال‌الدین درویش (م بعد از ۹۳۹ ق) به‌عنوان اولین کسی است که حدیث شیعه را در اصفهان منتشر ساخت (امین، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۵) و شیخ عزالدین حسین (م ۹۸۴)، پدر شیخ بهایی که ضمن گلایه از اوضاع نابسامان حدیث (العاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۸)، قرائت کتب احادیث را در سرزمین‌های غیرعرب تجدید کرد (العاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱)، زمینه‌های رشد حدیث در دوره بعد فراهم آمد.

حضور عثمانیه در غرب جهان اسلام و سخت‌گیری بر علمای شیعه نیز که مهاجرت ایشان به ایران را به دنبال داشت، بیشتر بر فقه مؤثر بود (العاملی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۷۸) و تأثیر چندانی در حدیث نداشت.

#### ۴-۵. عوامل فرهنگی

ظهور حکومت‌های ضد شیعی، هجوم‌های مکرر نظامی، قتل و غارت و گسترش ستیز و تنش در روابط اجتماعی به‌ویژه میان شیعه و سنی، فضای مناسبی برای تعلیم و تعلم و تأسیس یک نظام آموزشی منسجم نبود و ارزش‌های اجتماعی و باورهای فرهنگی را به امور روزمره و دغدغه تأمین امنیت و ضروریات زندگی معطوف می‌کرد. تنها در شهر حله که از حمله مغول در امان مانده بود و در اواخر این دوره با ظهور حکومت صفویه آرامش نسبی بر فرهنگ عمومی حاکم و فضای رشد علم تا حدی فراهم شد؛ اما اشتغال به علوم کلام و فقه، همچنان حدیث را در حاشیه قرار می‌داد.

#### ۶. دوره چهارم: عصر شکوفایی اول (۱۰۳۴-۱۱۳۴ق)

این دوره در اوایل قرن یازدهم با ظهور مجلسی اول آغاز و در اوایل قرن دوازدهم با افول صفویه و وفات مجلسی دوم پایان می‌یابد. مهم‌ترین جوامع حدیثی متأخر همچون الوافی، بحار الانوار و وسائل الشیعه در این دوره تألیف شده‌اند و مهم‌ترین محدثان این دوره علامه مجلسی اول، فیض کاشانی، شیخ حر عاملی و مجلسی دوم‌اند. این دوره مصادف با حکومت صفویه است.

#### ۱-۶. عوامل معرفتی

ظهور اخباری‌گری و دستیابی به متون حدیثی مهجور، مهم‌ترین عوامل رشد و شکوفایی علوم حدیث در این دوره است؛ چراکه با تأثیر در باورهای جامعه علمی، به سيطرة کتب اربعه پایان داد. محمدمین استرآبادی با نگارش کتاب الفوائد المدنیه و فرستادن آن به مراکز علمی که با استقبال بیشتر علمای نجف، عتبات عالیات (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶)، عده‌ای از اندیشمندان اصفهان و بیش از همه بحرین مواجه شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۹)، اخباری‌گری را بنیان نهاد که در شکوفایی علوم حدیث و تدوین جوامع حدیثی نقش مهمی داشت.

یکی دیگر از عوامل شکوفایی حدیث در این دوره کشف و دستیابی به کتاب‌های روایی زیادی بود که روایاتشان در کتب اربعه نیامده بود (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴). این حادثه، باور به کفایت کتب اربعه را از میان برد و ضرورت تدوین جوامع حدیثی بزرگ که شامل این آثار نیز باشند، احساس شد.

## ۲-۶. عوامل فردی

زمینه‌های رشد علم حدیث در این دوره با حضور شیخ عزالدین و ملاعبدالله شوشتری (مجلسی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۳۸۲) فراهم شد؛ اما محور تحول، مجلسی اول بود (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰) که رویکرد حدیثی را ترویج داد. مهاجرت شیخ حر عاملی و استقرار ایشان در جغرافیای اهل تسنن و تألیف وسائل الشیعه (العاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵) و حضور فیض کاشانی و فعالیت‌های گسترده حدیثی ایشان به دلیل ناکافی دانستن کتب اربعه (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴) نیز اهمیت فراوانی دارد؛ اما از همه مهم‌تر سیاست‌های علمی علامه مجلسی و تشکیل یک نظام آموزشی منسجم است که با استفاده از موقعیت سیاسی و دستیابی به حمایت‌های مالی ایشان فراهم آمد. او جمع‌آوری کتاب‌های متعدد از سراسر جغرافیای جهان اسلام (مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴)، پرورش شاگردان بسیار، تکثیر منابع حدیثی با به کار گرفتن طلاب علوم دینی در نبود صنعت چاپ و اقدام به فعالیت گروهی و تشکیلاتی در تدوین بزرگ‌ترین جامع حدیثی فریقین را در کارنامه درخشان خود دارد.

انتقال نسخه‌های خطی از سرزمین‌های عربی و هند به ایران (الافندی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۲۶۶) استنساخ کتاب‌ها به‌ویژه کتاب‌های حدیثی و گسترش کمی و کیفی کتابخانه‌ها (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۷۳۹ و ۸۰۷)، انتقال کتاب‌های شخصی علمایی که از جبل عامل، بحرین و عراق به ایران مهاجرت کردند، نسخه‌برداری از کتاب‌های مکتبه العلویه نجف (خلیلی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۳۸)، وقف گسترده کتب (فرهانی‌منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۶۸)، حضور در یک مرکز علمی واحد و گسترش تعاملات علمی اندیشمندان، گسترش منابع انسانی و

استقبال فراوان افراد از علم‌آموزی به‌ویژه علوم حدیث، در زمینه مناسب سیاسی، از جمله عوامل مؤثر بر شکوفایی حدیث در این دوره بودند.

حمایت‌های مالی از علم و عالم و البته انگیزه‌های شخصی و روحیه قناعت و ساده‌زیستی، تمایز نقش علمی و فعالیت‌های علمی تمام‌وقت را در میان بسیاری از محدثان به‌عنوان یک عامل مهم در رشد علم به دنبال داشت.

### ۳-۶. عوامل سیاسی

با دعوت پادشاهان صفوی از علمای مناطق مختلف، بزرگانی همچون شیخ بهایی و شیخ عزالدین از لبنان، محقق کرکی از شام، محقق میسی از عراق و بحرانی از بحرین به ایران آمدند (مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴) و ابتدا بازار فقه و کمی بعد بازار حدیث رونق گرفت. کارکردهای مثبت معرفت شیعی و کمی بعد معرفت حدیثی برای حکومت صفوی در برابر عثمانی‌ها در خارج و جریان‌های صوفی در داخل، زمینه‌گرایش سیاست به علم و حمایت‌های سیاسی و اقتصادی را به دنبال داشت؛ البته باید توجه داشت این گرایش‌ها و حمایت‌ها موجب نگاه ابزاری به علم نشد و فقط به‌عنوان یک عامل زمینه‌ساز تأثیر خود را ایفا کرد. شاهان صفوی برای علمای شیعه منزلت والایی قائل بودند و در برابر جریان تصوف نیز به حمایت از ایشان پرداختند (طاهری، ۱۳۸۰، ص ۳۳۶). با تلاش محدثان، شاهان صفوی نیز به حدیث علاقه‌مند شدند و به مطالعه حدیث پرداختند (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۸). مجلسی اول از شاه عباس دوم و فرمان او به ترجمه کتابش این چنین یاد می‌کند: «بنابراین خورشید فرمان قضا جریان، و حکم نافذ واجب‌الاذعان، از افق شهریاری و جهاننداری ساطع و لامع گردید که این فقیر کتاب مسطور را به فارسی ترجمه نمایم» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱). تقدیم کتاب‌های حدیثی به حاکمان، واکنشی به توجه پادشاهان به فعالیت‌های حدیثی (خدایاری و پوراکبر، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲) و حاکی از وجود زمینه‌های سیاسی مناسب برای رشد و شکوفایی حدیث در این دوره است.



#### ۴-۶. عوامل فرهنگی

مهاجرت علما از دیگر مناطق به ایران و ایجاد مدارس و حلقه‌های درس جهت تعلیم متون دینی و حدیثی در شهرها و مراکز مختلف، از جمله ویژگی‌های این دوره است. علمای مهاجر بیشتر در شهرهای شیراز، تبریز، قزوین و اصفهان که اهمیت سیاسی و رونق علمی داشت یا در مشهد و قم با توجه به اهمیت مذهبی آنها، سکونت گزیدند و به ترویج دانش‌های شیعی پرداختند (فرهانی‌منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷). علامه مجلسی می‌نویسد: «روزگاری قم و ری مرکز نشر حدیث شیعه بودند و در این دوران، اصفهان، مشهد و در مرحله بعد شهرهای قزوین، شیراز، کاشان و قم، صاحب حوزه‌های بالنده‌ای شدند» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵).

به منظور ساماندهی نقل حدیث، دریافت اجازه از استاد در نیمه دوم قرن دهم و اوایل قرن یازدهم محور نقل حدیث شد (خدایاری و پوراکبر، ۱۳۸۵، صص ۳۳۵ - ۳۳۸). حدیث در صدر اسلام نیازمند توسعه و ترویج بود؛ به همین دلیل اذن عمومی برای نقل حدیث وجود داشت. شاهد آن روایاتی مثل این روایت نبوی است: «خداوند مردی را که گفته مرا بشنود و در سینه نگه دارد و به کسی که نشنیده برساند، روشنی و خرمی عطا فرماید» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۴۰)؛ اما در نیمه دوم قرن سوم و نیز در قرن چهارم، نقل حدیث و قرار گرفتن در سلسله راویان، مستلزم دریافت اجازه از راویان حدیث شد. بعدها در عصر شهید ثانی که مجامع حدیثی تدوین و منتشر شدند و انتساب کتاب‌های حدیثی به محدثان متواتر گشت، اجازه بیشتر جنبه تشریفاتی یافت و بدین اکتفا شد که طالب حدیث به استناد از کتاب تصحیح شده او نقل حدیث کند و از آنجا که برخی از محدثان تمایل داشتند خویشان و فرزندان خود در شمار راویان حدیث قرار گیرند و بدین شرافت دست پیدا کنند، وصیت نیز بر اقسام اجازه افزوده شد.

#### ۷. دوره پنجم: رشد عرضی (۱۱۳۴ - ۱۳۱۹ق)

این دوره کمی بعد از وفات علامه مجلسی و با سقوط صفویه آغاز شد و با عرضه کتاب

مستدرک الوسائل در سال ۱۳۱۹ به پایان رسید. از آنجایی که پس از تدوین جوامع حدیثی متأخر تا دوره مرحوم محدث نوری، تألیف مهمی به چشم نمی‌خورد که با هدف جبران نواقص احتمالی جوامع حدیثی یا ضرورتی در تدوین جوامع حدیثی جدید باشد، می‌توان این دوره را دوره توسعه سطحی یا رشد عرضی علوم حدیث نامید؛ زیرا علوم حدیث مانند هر علم دیگری، دو گونه رشد داشته است: رشد عمقی که موجب تحول بنیادین و تدوین آثار ابداعی مثل کتب اربعه یا جوامع حدیثی متأخر می‌شود و رشد عرضی یا توسعه سطحی که موجب شرح و بسط متون قبلی و تدوین متون موضوعی و تخصصی در پاسخ به مسائل و شبهات جزئی‌تر صورت می‌گیرد. در این دوره شاهد رشد به معنای دوم در علم حدیث هستیم.

از جمله مهم‌ترین اندیشمندان حدیثی این دوره می‌توان به تبریزی نویسنده کتاب الشفا فی اخبار آل المصطفی، شبر نویسنده جامع الاحکام، بحرانی نویسنده عوالم العلوم و میرحامد حسین نویسنده عباقات الانوار فی مناقب الائمة الاطهار اشاره کرد. مهم‌ترین مرکز علمی این دوره نجف بود. این دوره مصادف با حکومت‌های افغانه، افشاریه، زندیه و قاجاریه بوده است.

#### ۷-۱. عوامل معرفتی

عقل‌گرایی و غلبه رویکردهای اصولی و اجتهادی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۳۳۰) بر جریان اخباری‌گری، بنیان‌های معرفتی این دوره را شکل می‌دهد؛ هرچند اخباری‌گری همچنان در لایه‌های پنهان‌تر فرهنگ حضور و حتی ظهور سیاسی دارد (رضوی، ۱۳۹۶، ص ۵۴۸). از سوی دیگر ظهور فرقه‌های مذهبی مثل شیخیه، بابیه و بهائیت که بیشتر رویکرد سیاسی دارند نیز علوم دینی و به‌ویژه علوم حدیث را به سوی ابزاری شدن و برداشت‌های مغرضانه سوق می‌داد که واکنش اندیشمندان دیگر را در پی داشت (صفره، ۱۳۸۵، ص ۵۹)؛ اما از آنجایی که اهداف اصلی این جریان‌ها سیاسی بود، به رشد و شکوفایی علوم حدیث منجر نشد.

## ۲-۷. عوامل فردی

باور به کفایت جوامع حدیثی متأخر بر این دوره حاکم است و انگیزه محدثان را به سوی جمع و تبویب متفاوت و شرح و بسط آثار گذشتگان سوق می‌دهد و ایشان را از ابتکار و نوآوری باز می‌دارد. تبریزی در کتاب شفا و شبر در کتاب جامع المعارف (صفره، ۱۳۸۵، ص ۸۲) روایات آثار حدیثی معروف را جمع کرده‌اند. بحرانی نیز عوالم را با تبویب جدیدی از احادیث بحار (صفره، ۱۳۸۵، ص ۷۷) نگاشت که نوآوری شناخته نمی‌شود. ارتباط میان دانشمندان و نظام آموزشی در این دوره تحت تأثیر شرایط نامناسب سیاسی، افول را نشان می‌دهد و معرفت‌های دینی به‌جز در دوره‌هایی کوتاه در میان پادشاهان قاجار، برای صاحبان قدرت کارکرد ندارند و به همین دلیل مورد توجه و حمایت ایشان قرار نمی‌گیرند.

## ۳-۷. عوامل سیاسی

سقوط صفویه و سلطه افغان‌ها بر ایران خرابی‌های فراوانی به بار آورد و با قتل و غارت، بساط علم برچیده شد. نادرشاه (۱۱۴۸ - ۱۱۶۰) نیز که خود سنی‌مذهب بود، مذهب تشیع را از رسمیت انداخت، بر عالمان شیعه سخت گرفت و بسیاری از آنان را به قتل رساند (جعفریان، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۴۱) و بدین ترتیب زمینه فعالیت‌های علمی را از بین برد. رویکرد احترام‌آمیز کریم‌خان زند در دوره کوتاه حکومت او پیامد مهمی نداشت.

هرچند با روی کار آمدن قاجاریه و به‌دست گرفتن قدرت، حکومت واحدی بر ایران سلطه یافت، این خاندان از دوران فتحعلی‌شاه به‌ویژه در دوران امیرکبیر به گسترش و ترویج فرهنگ شیعی پرداخت و زمینه رشد معارف حدیثی دوباره فراهم شد؛ اما حملات متعدد وهابیان به کربلا و نجف، از سال ۱۲۱۶ تا ۱۲۲۵، دو جنگ ایران و روس در سال‌های ۱۲۲۸ و ۱۲۴۲، جنگ ایران و عثمانی در ۱۲۳۷، خروج از اطاعت ایران و تجاوز حاکم هرات به خراسان در سال ۱۲۴۸، حمله نجیب‌پاشا حاکم عثمانی در ۱۲۵۷ به کربلا (امین، ۱۴۰۳ق) زمینه‌های رشد علم را از بین برد.

اما از آن مهم‌تر آشنایی سطحی با غرب و گرایش دولتمردان به آن، تأسیس دارالفنون، اعزام دانشجو به اروپا و ترویج و انتشار کتاب‌های خارجی (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳) بود که به تدریج نظام آموزشی حوزوی و علوم مربوط به آن را به انزوا می‌کشید. عوامل سیاسی، جامعه را به سوی غرب سوق می‌داد و تحت تأثیر آن، زمینه تأسیس مراکز علمی با ساختارهای غربی در مقابل نظام آموزشی سنتی در حال شکل‌گیری بود؛ بنابراین از یک نظام آموزشی مناسب در این دوره نمی‌توان سخن گفت.

#### ۷-۴. عوامل فرهنگی

زمینه‌های فرهنگی غالب این دوره ۱۸۵ ساله، تحت تأثیر شرایط نامناسب سیاسی، به هیچ‌وجه مناسب رشد و تولید علم نبوده است و به همین دلیل شاهد رکود نسبی حدیث در این دوره نسبت به دوره‌های قبل و پس از آن هستیم؛ اما با توجه به تولید قابل توجهی از جوامع حدیثی و شرح متون حدیثی و همچنین تک‌نگاری‌های در موضوعات مختلف، این دوره را رشد عرضی و نه رکود نسبی می‌نامیم.

از سوی دیگر پیدایش صنعت چاپ، موجب انتشار بسیاری از متون حدیثی و دسترسی عمومی به این متون شد و تأثیرگذاری متون حدیثی را گسترش داد. بسیاری از آثار حدیثی قدیمی و جدید، در دوران قاجاریه به چاپ رسیدند و در نسخه‌های فراوانی تکثیر شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵). صنعت چاپ موجب ترک شیوه‌های قدیمی نسخه‌برداری از متون حدیثی شد و امکان بهره‌برداری علمی را افزایش داد.

#### ۸. دوره ششم: عصر شکوفایی دوم (۱۳۱۹ - ۱۴۴۲ق)

این دوره با عرضه محصول تلاش‌های علمی محدث نوری در سال ۱۳۱۹ق آغاز می‌شود و تا دوره کنونی ادامه می‌یابد. مستدرک الوسائل نوشته محدث نوری و جامع احادیث الشیعه نوشته آیت‌الله بروجردی، مهم‌ترین جوامع حدیثی این دوره‌اند. دوره

ششم به لحاظ تاریخی شامل اواخر حکومت قاجار، حکومت پهلوی و انقلاب اسلامی و به لحاظ جغرافیایی شامل نجف، قم و مشهد است.

## ۸-۱. عوامل معرفتی

توجهی گذرا به واژه «مستدرک» و «استدراک» در عنوان کتاب‌های حدیثی محدث نوری و آیت‌الله بروجردی، کافی است تا باور به کافی نبودن جوامع و آثار حدیثی دوره چهارم را وجه تمایز محدثان این دوره بدانیم. در این دوره با حضور کلان روایت‌های معرفتی متنوعی در بنیان‌های فرهنگ مواجه هستیم که هر یک تکرر درونی ویژه خود را دارند. یکی رویکرد معرفتی مدرن که عقل و وحی را به کناری می‌نهد و تنها تجربه را داخل در قلمروی علم می‌داند. این رویکرد به حدیث و علوم مربوط به آن بی‌اعتنا است و آن را خارج از عرصه علم و حداکثر موضوع مطالعه علم می‌داند.

دوم رویکردهای پست‌مدرن است که با بی‌اعتمادی به تجربه، دست از علم و روش‌های علمی برداشته و دستیابی به یقین را حتی با روش‌های تجربی نیز ممکن نمی‌داند. با تنزل جایگاه علم در این دیدگاه، آموزه‌های دینی از جمله حدیث مورد توجه قرار می‌گیرند؛ اما نکته مهم اینجا است که در این نگاه نسبی‌گرایانه، حدیث به‌عنوان سخن معصوم مورد توجه نیست، بلکه سخن معصوم نیز یکی از هزاران سخنی است که در تبیین و تفسیر پدیده‌ها مطرح است و ترجیحی بر سخنان دیگر ندارد.

سوم رویکردهای ظاهرگرایانه و شبهه‌آزاری است که در مشهد و نجف، حضور دارد. در این رویکردها حدیث مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اما از کاربرد عقل و روش‌های عقلی در فهم آن پرهیز می‌شود.

چهارم رویکردهای عقل‌گرا است که با جمع بین فلسفه و عرفان و قرآن، در یک نظام منطقی و منسجم، به حدیث در همه عرصه‌های علمی و اجتماعی توجه می‌کند. این رویکرد بیشتر در مرکز علمی قم حاکم است. وجود مراکز حدیثی در حوزه علمیه قم و برگزاری رشته‌های علوم انسانی در مراکز وابسته به آن، زمینه مناسبی برای ظهور

تبیین‌های علمی و اجتماعی با رویکرد حدیثی ایجاد کرده است که می‌تواند نویدبخش تدوین علمی تحت عنوان حدیث اجتماعی باشد.

### ۲-۸. عوامل فردی

مهم‌ترین انگیزه محدث نوری، تکمیل آثار حدیثی گذشته و توجه به کارهای بر زمین مانده از سوی محدثان بزرگ و پرهیز از کارهای تکراری و موازی است. این ویژگی که خود ناشی از روحیه تکلیف‌گرایی است، تحول و تکامل علوم حدیث را به دنبال داشته است. آیت‌الله بروجردی نیز تدوین «جامع حدیثی شیعه» را در راستای رفع نواقص وسائل با همکاری گروهی از شاگردان خود به انجام رسانید. ری شهری اما به غربت حدیث در حوزه‌های علمیه باور داشت و برای رفع آن به تأسیس یک مؤسسه آموزشی و پژوهشی بزرگ و تدوین و انتشار آثار حدیثی بی‌شمار اقدام کرد.

اما به‌طور کلی کانون علایق اندیشمندان و دانشجویان و همچنین تکوین شخصیت علمی ایشان نیز به تعدد رویکردهای چهارگانه گفته‌شده متنوع می‌شود. از سویی تمایز نقش‌های علمی، از طریق جذب افراد به‌عنوان هیئت علمی، تجربه‌ای منحصر به فرد را در تاریخ علم رقم زده است.

از ویژگی‌های آیت‌الله بروجردی تعاملات علمی ایشان با «دارالتقريب بين المذاهب الاسلاميه» در قاهره و فرستادن نمایندگان به اروپا و آمریکا برای معرفی اسلام بود؛ در حالی که در دوره کنونی، میان اندیشمندان با وجود زمینه‌های ارتباطی و وجود فناوری مناسب ارتباط چندانی وجود ندارد. طلاب شیعه از نظریه‌های اهل تسنن و طلاب اهل تسنن از نظریه‌های شیعه بی‌خبرند. ارتباط تعریف‌شده و مشخصی نیز میان حوزه و دانشگاه و دانشجویان و طلاب وجود ندارد که ممکن است در رشد علم و علوم حدیث به طور خاص، مانع ایجاد کند.

### ۳-۸. عوامل سیاسی

در ایران احمدشاه قاجار و پس از آن دو پادشاه پهلوی، با دخالت‌های وسیع انگلیس

و آمریکا، علم و علما را در تنگنا قرار می‌دادند و گاهی با دخالت مستقیم در حوزه‌های علمیه، علما را تحقیر، تبعید، حبس و حتی ضرب و شتم و قتل و غارت می‌کردند. جنگ جهانی اول (۱۳۳۲ق) امنیت را به یغما برد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران اما به‌ویژه پس از جنگ تحمیلی، شرایط متفاوتی را رقم زد. در عراق نیز با قدرت یافتن حزب بعث (۲۰۰۳ - ۱۹۶۸م) و صدام از ۱۹۷۹م، سخت‌گیری‌های فراوانی علیه تشیع و مراکز علمی شیعه رخ داد که زمینه‌ساز اخراج یا مهاجرت بسیاری از علما و انتقال مرکزیت علمی از عتبات به ایران شد.

انقلاب اسلامی در یک موقعیت تاریخی بی‌نظیر همسو با علوم و حیانی عمل می‌کند و کارکردهای معرفتی حدیثی را پشتوانه تئوریک خود می‌داند؛ هرچند اولویت‌های سیاسی دولت‌ها هر از چندگاهی تغییر می‌کند و از جهت حمایت‌های مالی گاهی حوزه را در مضیقه قرار می‌دهد.

#### ۸-۴. عوامل فرهنگی

بستر فرهنگی - اجتماعی از یک سو به دلیل حضور دین در عرصه‌های مختلف و فعالیت‌های حدیثی در عرصه فرهنگ عمومی، مهیای حمایت از علوم حدیث و زمینه‌ساز رشد و تحول در آن است؛ اما از سوی دیگر خرده‌فرهنگ‌های غرب‌گرا و نفوذ فرهنگ و سبک زندگی غربی در جامعه ما، حدیث را خصوصاً با وجود شبهات فراوان علیه یقینی‌بودن احادیث، مورد بی‌اعتنایی و حتی طرد قرار می‌دهد.

نظام آموزشی حوزه نیز به رغم همه اشکالات، وضعیت خوبی برای رشد علم فراهم کرده است، خصوصاً اینکه شاهد استفاده از تکنولوژی‌های روز مثل رایانه و نرم‌افزارهای حدیثی از یک سو و تأسیس مراکز و رشته‌های تخصصی حدیثی و شکل‌گیری حوزه علمیه خواهران از سوی دیگر هستیم؛ اما در گسست تاریخی با نظام آموزشی دانشگاهی، نفوذ و سیطره خود در بخش‌های مدیریتی و راهبردی را از دست داده یا حداقل با رقیب قدرتمندی مواجه شده است.

## نتیجه‌گیری

حدیث در بسیاری از دوره‌های تاریخی در حاشیه علوم دیگر مثل اخلاق، کلام، تفسیر و بیش از همه فقه، قرار گرفته است و مهم‌ترین عامل رشد و افول آن باور به کفایت یا عدم کفایت منابع حدیثی موجود بوده است. هنگامی که فقها به کفایت کتب اربعه یا جوامع حدیثی متأخر باور داشتند، از فعالیت‌های حدیثی دست می‌کشیدند و هنگامی که نقصی در این متون مورد توجه قرار می‌گرفت، فعالیت‌های حدیثی آغاز می‌شد؛ بنابراین اکنون نیازمند توجهی مستقل به حدیث و ظرفیت‌های گسترده آن در تولید علوم جدید مثل علوم انسانی هستیم.

از سوی دیگر کمیت اندیشمندان و طلاب علوم دینی در طول تاریخ تشیع نیز عاملی مهم و تأثیرگذار تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد تعداد طلاب علوم دینی به نسبت جمعیت تشیع و همچنین در مقایسه با اهل تسنن، هیچ‌گاه حتی در دوره فعلی، به اندازه کافی و قابل قبول نبوده است، به طوری که هرگاه ذهن و فعالیت‌های علمی طلاب به علمی معطوف شده، علوم دیگر روی زمین مانده و دچار رکود شده‌اند؛ بنابراین در مواردی رشد علمی مثل فقه و تفسیر موجب ترک فعالیت‌های حدیثی شده است؛ پس نیازمند توجه به تمایز نقش علمی و تقسیم کار مشخص میان طلاب و پرهیز از کارهای موازی خواهیم بود.



## فهرست منابع

\* قرآن

\* نهج البلاغه

۱. آقابزرگ، تهرانی. (۱۴۰۳ق). الذریعه الى تصانيف الشيعه. بيروت: دار الاضواء.
۲. احمدی میانجی، علی. (۱۳۷۷). مکاتیب الرسول ﷺ. قم: دارالحدیث.
۳. افندی الاصبهانی، عبدالله. (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. قم: مطبعه الخيام.
۴. اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۸۰). تاریخ ایران پس از اسلام. تهران: نامک.
۵. الامین، محسن. (۱۴۰۳ق). اعیان الشيعه. بيروت: دارالتعارف.
۶. الذهبی، شمس الدین. (۱۴۲۵ق). سیر اعلام النبلاء. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۷. السیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. الصدر، حسن. (۱۳۷۰ق). تأسیس الشيعه العلوم الاسلام. عراق: دارالکتب العراقیه.
۹. الطباطبائی البروجردی، حسین. (۱۳۶۹). جامع احادیث الشيعه. قم: نشر مؤلف.
۱۰. الطوسی، ابی جعفر. (۱۴۰۳ق). الخلاف. قم: مطبعه العلمیه.
۱۱. العاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۴۰۱ق). وصول الاخیار الى اصول الاخیار. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۱۲. العاملی، زین العابدین. (۱۴۰۹ق). (الشهید الثاني). الدرايه فی علم مصطلح الحدیث. قم: فیروزآبادی.
۱۳. العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشيعه. بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. المتقی، علی. (۱۴۰۵ق). کز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بيروت: مؤسسه الرساله.
۱۵. الموسوی، محمدباقر. (۱۳۹۲ - ۱۳۹۰ق). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم: اسماعیلیان.

۱۶. الیوسفی الغروی، محمدهادی. (۱۴۲۴ق). من تاریخ الحدیث، روايه و كتابه حتى عهد معاويه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۷. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۹). حدیث پیمانہ پژوهشی در انقلاب اسلامی. قم: معارف.
۱۸. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ. در: بومی سازی جامعه شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. توکل، محمد. (۱۳۷۰). جامعه شناسی علم. بی جا. بی نا.
۲۰. جعفریان، رسول. (۱۳۶۸ الف). مقدمه ای بر تاریخ تدوین حدیث. قم: فواد.
۲۱. جعفریان، رسول. (۱۳۶۸ ب). تاریخ تشیع در ایران (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست (ج ۲). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۳. جمشیدی، اسدالله. (۱۳۸۶). تاریخ حدیث. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم. (۱۳۸۵). گلشن ابرار. قم: معروف.
۲۵. خدایاری، علی نقی؛ پورا کبر. الیاس. (۱۳۸۵). تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم. قم: دارالحدیث.
۲۶. خلیلی، جعفر. (۱۴۰۷ق). موسوعه العتبات المقدسه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. دهقان منگابادی، بمانعلی. (۱۳۸۳). درآمدی بر تاریخ تدوین حدیث و جوامع حدیثی. تهران: هستی نما.
۲۸. رضوی، رسول. (۱۳۹۶). تاریخ کلام امامیه. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۲۹. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۱). فراهایی از تاریخ پیامبر اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). دور الشیعه فی الحدیث و الرجال نشأة و تطورا. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). دور الشیعه فی الحدیث و الرجال نشأة و تطورا. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.

۳۲. شفيعی، سعید. (۱۳۸۸). مکتب حدیثی شیعه در کوفه، تا پایان قرن سوم هجری. قم: دارالحدیث.
۳۳. شیخ صدوق. (۱۳۶۱). معانی الاخبار. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. شیخ صدوق. (۱۳۸۹ق). الخصال. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۵. صفره، حسین. (۱۳۸۵). تاریخ حدیث شیعه در سده‌های دوازدهم و سیزدهم. قم: دارالحدیث.
۳۶. طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۸۰). تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران. تهران: علمی فرهنگی.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۸۸). تاریخ حدیث شیعه (۱). عصر حضور. تهران: دانشکده علوم حدیث.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۹۰). تاریخ حدیث شیعه (۲). عصر غیبت. قم: دارالحدیث.
۳۹. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰). لسان المیزان. بیروت: نشر مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. عسکری، سیدمرتضی. (۱۳۸۶). تاریخ حدیث پیامبر. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۴۱. عسکری، سیدمرتضی. (بی تا). نگاهی به سرگذشت حدیث. بی جا.
۴۲. علیزاده، عبدالرضا؛ اژدری زاده، حسین؛ کافی، مجید و توکل کوثری، محمدعلی. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی معرفت (زیر نظر: محمد توکل، چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۳. غروی نایینی، نهله. (۱۳۸۶). تاریخ حدیث شیعه تا قرن پنجم. قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
۴۴. غلامعلی، مهدی. (۱۳۹۲). تاریخ حدیث شیعه در ماوراءالنهر و بلخ، درآمدی بر مکتب حدیثی خراسان (دفتر اول). قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۴۵. فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷). مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.
۴۶. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی (ع).  
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحدیث.
۴۸. مجلسی. محمدتقی. (۱۳۹۷ق). روضه المتقین. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۴۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۳ - ۱۴۱۱ق). بحار الانوار. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۰. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی. قم: اسماعیلیان.
۵۱. مدیرشانه‌چی، کاظم. (۱۳۷۷). تاریخ حدیث. تهران: سمت.
۵۲. معارف، مجید. (۱۳۷۶). پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه (چاپ دوم). تهران: موسسه فرهنگی هنری ضریح.
۵۳. معارف، مجید. (۱۳۷۷). تاریخ عمومی حدیث. تهران: کویر.
۵۴. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۴). تاریخ حدیث. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵۵. میرخواند محمد بن خاوندشاه بن محمود. (۱۳۸۰). تاریخ روضة الصفا فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفا (مصصح: جمشید کیان‌فر). تهران: اساطیر.

## References

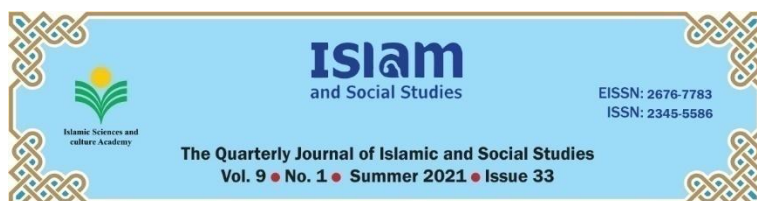
- \* Holy Quran.
- \* Nahj al-Balagha.
- 1. A group of researchers from the seminary of Qom. (1385). *Golshan-e Abrar*. Qom:Ma'rouf. [In Persian]
- 2. Afandi al-Isfahani, A. (1401 AH). *Riyad al-'ulama wa hiyad al-fudala*. Qom: Khayam. [In Arabic]
- 3. Ahmadi Mianejji, A. (1377 AP). *Makatib al-Rasoul*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- 4. Al-Amili, H. (1401 AH). *Wusul al-akhyar ila usul al-akhbar*. Qom: Islamic Reconciliation Association. [In Arabic]
- 5. Alizadeh, A. R., Ajdarizadeh, H., Kafi, M., & Tavakol Kowsari, M. A. (1385 AP). *Sociology of Ma'rifat* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Research Center and University. [In Persian]
- 6. Al-Tabatabai Al-Boroujerdi, H. (1369 AH). *Jami' al-Ahadith al-Shia*. Qom: Mu'alef publication. [In Arabic]
- 7. Al-Yousefi Al-Gharavi, M. H. (1424 AH). *Min Tarikh al-Hadith, Rawayah va Kitabah Hata Ahde Mu'awiyah*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
- 8. Aqabzorg Tehrani, M. M. (1403 AH). *Al-Dhari a ila Tasanif al-Shia*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
- 9. Askari, S. M. (1386 AP). *History of the Hadith of the Prophet*. Tehran: Munir Publishing Cultural Center. [In Persian]
- 10. Askari, S. M. (n.d.). *A look at the story of the hadith*. n.p. [In Persian]
- 11. al-Amin, S. M. (1403 AH). *A'yan al-Shi'a*. Beirut: Dar al-Ta'rif. [In Arabic]
- 12. al-Hurr al-Amili. (1403 AH). *Wasa'il al-Shia*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- 13. al-Kulayni. (1429 AH). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- 14. al-Majlisi, M. T. (1397 AH). *Rawda al-muttaqin*. Qom: Islamic Culture Foundation. [In Arabic]

15. al-Majlisi, M. T. (1414 AH). *Lavame Sahebqarani*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
16. al-Musawi al-Khwansari, M. B. (1392 AH). *Rawdat al-jannat*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
17. al-Muttaqi al-Hindi. (1405 AH). *Kanz al-Ummal Fee Sunan al-Aqwal wa al-Afal*. Birute: Institute of al-Risala. [In Arabic]
18. al-Sadr, H. (1370 AH). *Establishment of Shiite Islamic sciences*. Iraq: Dar al-Kitab al-Iraqiya. [In Arabic]
19. al-Shahid al-Thani. (1409 AH). *Dirayat al-Hadith*. Qom: Firoozabadi.] In Arabic]
20. al-Shaykh al-Saduq. (1361). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
21. al-Shaykh al-Saduq. (1389 AH). *al-Khisal*. Tehran: Imam Sadiq School. [In Arabic]
22. al-Suyuti, J. (1421 AH). *Tadrib al-Rawi*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
23. al-Zahabi, Sh. (1425 AH). *The journey of announcing the prophets*. Beirut: Scientific Library. [In Arabic]
24. Dehghan Mangabadi, B. A. (1383 AP). *An Introduction to the History of Hadith Compilation and Hadith Communities*. Tehran: Hastinama [In Persian]
25. Farhani Monfared, M. (1377 AP). *Migration of Shiite scholars from Jabal Amel to Iran in the Safavid era*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
26. Fayz Kashani, M. (1406 AH). *al-Wafi*. Isfahan: School of Imam Amir al-Momenin.
27. Gholamali, M. (1392 AP). *History of Shiite Hadith in Transoxiana and Balkh, An Introduction to the Khorasan Hadith School (First Book)*. Qom: Dar Al-Hadith Scientific and Cultural Institute Publishing Organization. [In Persian]
28. Ibn Hajar al-Asqalani. (1390 AP). *Lisan al-Mizan*. Beirut: Publication of the Scientific Institute for Press.
29. Iqbal Ashtiyani, A. (1380). *History of Iran after Islam*. Tehran: Namak. [In Persian]

30. Jafarian, R. (1368a AP). *History of Shiism in Iran* (Vol. 2). Tehran: Islamic Development Organization. [In Persian]
31. Jafarian, R. (1368b AP). *An introduction to the history of compiling hadith*. Qom: Fo'ad. [In Persian]
32. Jafarian, R. (1379). *Safavids in the field of religion, culture and politics* (Vol. 2). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
33. Jamshidi, A. (1386 AP). *History of Hadith*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
34. Khalili, J. (1407 AH). *Holy Encyclopedia*. Beirut: Press Institute for Publications. [In Arabic]
35. Khodayari, A. N., & Pourakbar, E. (1385 AP). *History of Shiite hadith in the eighth to eleventh centuries*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
36. Maaref, M. (1376 AP). *A study of the History of Shiite Hadith* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Zareh Cultural and Artistic Institute. [In Persian]
37. Ma'aref, M. (1377 AP). *General history of hadith*. Tehran: Kavir. [In Persian]
38. Majlisi, M. B. (1413). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
39. Mirkhvand. (1380). *Rawzat as-safā fī sīrat al-anbiyā w-al-mulūk w-al-khulafā* (J. Kianfar, Ed.). Tehran: Asatir. [In Arabic]
40. Moadab, S. R. (1384 AP). *History of Hadith*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
41. Modir Shanechi, K. (1377 AP). *History of Hadith*. Tehran: Samt. [In Persian]
42. Parsania, H. (1389 AP). *The hadith of a research measure in the Islamic Revolution*. Qom: Education. [In Persian]
43. Parsania, H. (1392 AP). *Theory and culture, In: Sociological Localization*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
44. Qa'ravi Naeni, N. (1386 AP). *story of Shiite hadith up to the fifth century*. Qom: Shia Studies Publications. [In Persian]

45. Razavi, R. (1396 AP). *History of Imami theology*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
46. Safra, H. (1385 AP). *History of Shiite hadith in the twelfth and thirteenth centuries*. Qom: Dar al-Hadith.
47. Shafiee, S. (1388 AP). *Shiite hadith school in Kufa, until the end of the third century AH*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
48. Shaykh Tusi. (1403 AH). *Al-Khilaf*. Qom: Scientific Press. [In Arabic]
49. Sobhani, J. (1371 AP). *Phrases from the history of the Prophet of Islam*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
50. Sobhani, J. (1389 AP). *Dowar al-Shia fi al-Hadith va al-Rijal Nash'a va Tatawora*. Qom: Imam Al-Sadiq Institute. [In Arabic]
51. Sobhani, J. (1389). *The circle of Shiites in hadith and men originated and evolved*. Qom: Imam Al-Sadiq Institute . [In Arabic]
52. Tabatabaei, S. M. K. (1388 AP). *History of Shiite Hadith (1) (Age of presence)*. Tehran: Faculty of Hadith Sciences. [In Arabic]
53. Tabatabaei, S. M. K. (1390 AP). *History of Shiite Hadith (2) (The Age of Absence)*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
54. Taheri, A. (1380 AP). *Political and social history of Iran*. Tehran: Cultural Science. [In Persian]
55. Tawakul, M. (1370 AP). *Sociology of Science*. n.p. [In Persian]





## **An Examination of Social Lifestyle of Imam Mahdi in the Face of the People of the Book**

Hossein Elahinejad<sup>1</sup>

Received: 11/04/2021

Accepted: 10/07/2021

### **Abstract**

The lifestyle of the Fourteen Infallibles and the type of their interaction and association with different individuals and groups is important and significant for all Muslims, especially Shiites. According to Islamic teachings, the organization of the life of Muslims, both individual and social, and religious and worldly, depends on following the lifestyle and methods of the infallibles. Modeling and depending on the lives of the infallibles especially Imam Mahdi, whose occultation is the period of Imamate and his guardianship, is based on identifying their life and the type of interaction and association with different classes of people and different religions and cultures. This study, which is a qualitative research, has performed descriptive and analytical methods in collecting information through documentary and library methods and data processing. This paper seeks to understand the life of Imam Mahdi during his reappearance and world governance and the type of his interaction and treatment with different groups and individuals in various cultures and beliefs such as belief in Judaism and Christianity to provide the context for Shiites and true waiters of Imam Mahdi to model him, and also culturalize and implement his modeling in accordance with the requirements of the era of

---

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. [hosainelahi1212@gmail.com](mailto:hosainelahi1212@gmail.com)

\* Elahinejad, H. (1400 AP). An Examination of Social Lifestyle of Imam Mahdi in the Face of the People of the Book, *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 43-66.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.60657.1792.

---

occultation in the Islamic government under the supervision of the Wali Faqih. In this regard, Islamic thinkers, based on Qur'anic, narrative and intellectual data, have proposed the type of interaction and treatment of the Imam Mahdi with the People of the Book in two stages of reappearance and world government in the form of a three-pronged approach: "Absolute tolerance and interaction attitude", "Absolute coercive and elimination attitude" and "combined and detailed attitude." In fact, the third attitude is a combination of the first and second attitudes, i.e. tolerance and interaction in the age of reappearance, and violence and elimination in the age of world government. Mukhtar theory is based on the third attitude. The present paper interprets and justifies this claim by providing rational and narrative reasons.

### **Keywords**

Imam Mahdi, Imam Mahdi's social lifestyle, Jews, Christians, People of the Book, Opponents of Imam Mahdi.



## تأملی بر سیره اجتماعی امام زمان علیه السلام در مواجهه با اهل کتاب

حسین الهی نژاد<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

### چکیده

سیره و روش زندگی معصومان علیهم السلام و نوع تعامل و معاشرت آنان با افراد و گروه‌های مختلف برای همه مسلمانان به خصوص شیعیان مهم و قابل توجه است. بر اساس آموزه‌های اسلامی، سامان‌بخشی زندگی مسلمانان اعم از فردی و اجتماعی، و دینی و دنیایی در گرو تبعیت و پیروی کردن از سیره و روش معصومان است. الگوگیری و تأسی به زندگی معصومان علیهم السلام به خصوص امام زمان علیه السلام که دوران غیبت، دوران امامت و ولایت ایشان است، متفرع بر شناخت زندگی و نوع تعامل و معاشرت آنان با اقشار مختلف مردم و مذاهب و فرهنگ‌های گوناگون است. این تحقیق که تحقیقی کیفی است در جمع‌آوری اطلاعات به شیوه اسنادی و کتابخانه‌ای و داده‌پردازی اطلاعات به روش توصیفی و تحلیلی عمل کرده و به دنبال شناخت زندگی امام زمان علیه السلام در دوران ظهور و حکومت جهانی و نوع تعامل و برخورد ایشان با گروه‌ها و افراد مختلف در فرهنگ‌ها و باورهای متنوع نظیر باورمندی به ادیان یهودیت و مسیحیت است تا زمینه الگوگیری شیعیان و منتظران واقعی امام زمان علیه السلام، جهت فرهنگ‌سازی و اجرای آن متناسب با الزامات عصر غیبت در فضای حکومت اسلامی به سرپرستی ولی فقیه فراهم شود. در این راستا اندیشمندان اسلامی بر اساس داده‌های قرآنی، روایی و عقلی نوع تعامل و برخورد امام زمان علیه السلام با اهل کتاب در دو مقطع ظهور و حکومت جهانی را در قالب نگرش سه‌گانه مطرح کرده‌اند: «نگرش مدارایی و تعاملی مطلق»، «نگرش قهری و حذفی مطلق» و «نگرش تلفیقی و تفصیلی» که در واقع تلفیقی از نگرش اول و دوم، یعنی مدارا و تعامل در عصر ظهور، و قهر و حذف در عصر حکومت جهانی است که نظریه مختار براساس نگرش سوم شکل گرفته است و نوشتار حاضر با ارائه دلایل عقلی و نقلی به تفسیر و توجیه این مدعا می‌پردازد.

### کلیدواژه‌ها

امام مهدی علیه السلام، سیره اجتماعی امام مهدی علیه السلام، یهودیان، مسیحیان، اهل کتاب، مخالفان امام مهدی علیه السلام.

hosainelahi1212@gmail.com

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

✽ الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۰). تأملی بر سیره اجتماعی امام زمان علیه السلام در مواجهه با اهل کتاب. فصلنامه علمی -

DOI: 10.22081/jiss.2021.60657.1792

پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۴۳-۶۶.

## ۱. مفهوم‌شناسی سیره

«سیره» در زبان عربی از واژه «سیر» است. سیر یعنی حرکت، رفتن و راه رفتن. سیره بر وزن فَعَلَه دلالت بر نوع رفتن و حرکت کردن می‌کند؛ پس سیر به معنای رفتن و رفتار است؛ ولی سیره به معنای نوع و سبک رفتن و رفتار است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۸۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۰)؛ چنان‌که واژگانی نظیر جَلَسَه، صَبَغَه<sup>۱</sup> و فِطْرَه<sup>۲</sup> دلالت بر نوع نشستن، رنگ کردن و آفرینش دارند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۵۵). در اینجا مقصود از سیره و نوع آن همان سیره و نوع رفتار امام زمان عجل الله تعالی فرجه با مخالفان (یهود و مسیحیت) است. واژه سیره دارای مفاهیم و واژه‌گان همسویی نظیر طریقت، روش، هیئت و حالت (مقری قیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۹) برخوردار، مذهب، خوی، منش، کردار، شیوه و رفتار (بستانی، ۱۳۵۷، ص ۵۰۷)، سنت، طریق و هیئت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۵۹) است که در میان آنها واژه سنت بیشتر در مصاف و همسویی سیره قرار می‌گیرد و بیشتر در کنار آن به کار می‌رود. در نگرش کلی میان سنت و سیره همپوشانی و ترادف وجود دارد؛ ولی در نگرش دقیق‌تر می‌توان میان آن دو تفاوت‌هایی را برشمرد. ۱. کاربست سنت برخلاف سیره، دارای قدمت و سابقه طولانی است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنتَ الْأَوَّلِينَ» (فاطر، ۴۳). ۲. در سنت برخلاف سیره، نوعی قانونمندی حاکم است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ۴۳). ۳. سیره با وقوع یک عمل تحقق پیدا می‌کند؛ ولی سنت با تداوم آن عمل حاصل می‌شود (خطابی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۳۸؛ جصاص، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۳۵؛ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۶۵)؛ یعنی سیره با آغازین عمل شروع می‌شود و وقتی این عمل تداوم پیدا می‌کند، به سنت نامگذاری می‌شود. ۴. براساس بند سوم، سیره همیشه مقدم بر سنت و سنت همیشه متفرع بر سیره است (دوست‌محمدی، ۱۳۸۰، ش ۱، ص ۲۲)؛ ۵. سیره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و جانشینان او در امور دنیایی است؛ ولی سنت آنان در امور دینی است (واعظزاده خراسانی، ۱۴۱۶ق، ش ۱۰، ص ۱۴).

۱. صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً (رم، ۳۰).

۲. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (بقره، ۱۳۸).

## ۲. مفهوم‌شناسی اهل کتاب

اهل کتاب به گروهی گفته می‌شود که دارای دین و کتاب آسمانی‌اند (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۸۴). اصطلاح اهل کتاب در قرآن ۳۱ بار در ۳۱ آیه از ۹ سوره و بیش از همه در آل عمران (۱۲ بار) به کار رفته است (دایرةالمعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۴۳). در قرآن علاوه بر یهودیت و مسیحیت، از مجوسیت و صابئی نیز نام برده شده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ» (حج، ۱۷). میان علما و اندیشمندان اسلامی در خصوص الحاق پیروان مجوسیت و صابئی به اهل کتاب اختلاف نظر پیش آمده است؛ اما در خصوص اهل کتاب بودن پیروان یهودی و مسیحی میان مفسران و اندیشمندان اسلامی اتفاق نظر وجود دارد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ؛ و این خجسته‌کتابی است که ما آن را نازل کردیم پس، از آن پیروی کنید و پرهیزگاری نمایید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید، تا نگویند: کتاب [آسمانی]، تنها بر دو طایفه پیش از ما نازل شده، و ما از آموختن آنان بی‌خبر بودیم» (انعام، ۱۵۵).

صاحب المیزان در توضیح آیات بالا گفته است: منظور از عبارت قرآنی «طائفتین من قبلنا» یهودیان و مسیحیان هستند که تورات و انجیل بر آنان نازل شده است؛ ولی در کتاب‌های پیامبران پیشین که قرآن نامی از آنان برده (مانند کتاب نوح و کتاب ابراهیم)، شریعتشان به صورت تفصیلی بیان نشده است. اگرچه اصل شریعت در آنها وجود دارد، در دیگر کتاب‌های منسوب به انبیا مانند زبور داوود، شریعت نبوده است و عرب‌ها نیز با این کتاب‌ها آشنا نبودند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۸۳).

اندیشمندان اسلامی درباره مصادیق اهل کتاب، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که بیشتر آنان بر این باورند اهل کتاب منحصر در یهودیان و مسیحیان‌اند و غیرمسلمانان دیگر، اهل کتاب نیستند، هرچند پیرو یکی از انبیای الهی باشند؛ البته در این میان تنها مجوس به سبب وجود دلیل خاصی استثنا شده است و در حکم اهل کتاب قلمداد شده‌اند؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ در این زمینه فرموده است: «سُئِلُوا بِهَمِّ

سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَاب؛ شیوه برخورد با زرتشتیان همان شیوه برخورد با اهل کتاب است.

### ۳. نگرش سه‌گانه درباره برخورد امام زمان علیه السلام با اهل کتاب

اندیشمندان اسلامی براساس داده‌های قرآنی، عقلی و روایی در خصوص برخورد امام زمان علیه السلام با اهل کتاب سه نگرش را مطرح کرده‌اند: ۱. نگرش مدارایی مطلق: نگرش مدارایی مطلق که دارای مستندات قرآنی، روایی و عقلی است؛ یعنی امام زمان علیه السلام با اهل کتاب به‌طور مطلق در دو مقطع «ظهور» و «حکومت جهانی» با رویکرد سمحه و سهله برخورد می‌کند و اهل کتاب به‌عنوان شهروندان نظام جهانی مهدوی زندگی آرام و مسالمت‌آمیزی را در کنار شهروندی مسلمانان تجربه می‌کنند. ۲. نگرش قهری مطلق: نگرش قهری مطلق (که دارای مستندات قرآن و روایی است)، یعنی امام زمان علیه السلام بعد از مسلمان شدن بیشتر اهل کتاب با افراد کمی که دارای روحیه عناد و تعصب‌ورزی‌اند و مسلمان نمی‌شوند و همچنان بر عناد و لجاجت اصرار می‌ورزند، برخورد قهری مطلق می‌کند. برخورد مطلق یعنی اختصاص به زمان ظهور یا حکومت جهانی ندارد، بلکه به‌طور یکسان در هر دو زمان این برخورد اجرا می‌شود. ۳. نگرش مدارایی و قهری مقید: در این نگرش امام زمان علیه السلام برای دو مقطع «ظهور» و «حکومت جهانی» در برخورد با اهل کتاب رویه یکسانی را اجرا نمی‌کند، بلکه رویه مدارایی را مقید به زمان ظهور، و سیره قهری را مقید به دوران حکومت جهانی می‌کند.

پس قائلان به نگرش مطلق ادعا می‌کنند امام زمان علیه السلام در برخورد با اهل کتاب فرقی میان دوران ظهور و دوران حکومت جهانی قائل نیست؛ ولی قائلان به نگرش مقید، ادعا می‌کنند امام زمان علیه السلام میان ظهور و حکومت جهانی فرق قائل است و در برخورد با اهل کتاب یکسان عمل نمی‌کند، بلکه در ظهور که ابتدای نهضت است، برخورد مدارایی و در حکومت جهانی که با پایان نهضت شکل گرفته، برخورد قهری دارد.

#### ۳-۱. امام مهدی علیه السلام و برخورد مدارایی مطلق با اهل کتاب

از جمله نگرش‌ها در خصوص برخورد امام زمان علیه السلام با اهل کتاب نگرش برخورد

نرم، مدارا و تعاملی امام مهدی و نظامی جهانی مهدوی با اهل کتاب است که ثمره این برخورد تضمین استمرار حیات آنها در حکومت جهانی مهدوی به عنوان شهروندان نظام جهانی است و توجیهاات این نگرش با مستندات قرآنی، روایی و عقلی که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود، قابل اثبات است.

### ۳-۱- هم‌سانی سیره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه با سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکو است؛ برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند» (احزاب، ۲۱).

سیره و رفتار رسول گرامی اسلام در ابعاد مختلف قابل پیگیری است که در این قسمت به دنبال بیان رفتار سیاسی - اجتماعی پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با اهل کتاب خواهیم بود تا رابطه آن با سیره و رفتار اجتماعی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در دوران حکومت جهانی با اهل کتاب مقایسه و ارزیابی شود.

خداوند در قرآن خطاب به مسلمانان می‌فرماید با اهل کتاب با تندی و خشونت برخورد نکنید، بلکه با ملاطفت و نرمی با آنان به بحث و مجادله بپردازد: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ و با اهل کتاب جز به [شیوه‌ای] که بهتر است، مجادله مکنید» (عنکبوت، ۴۶).

بر همین اساس است پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با اهل کتاب با نرمی و مهربانی رفتار می‌کرد و به پرسش‌ها و بعضاً شبهات آنان با آرامی و نرمش پاسخ می‌داد و با اهل کتاب به منزله یک شهروند جامعه اسلامی برخورد می‌کرد و در امور اجتماعی نظیر عیادت از بیمار و شرکت در تشییع جنازه‌شان حضور پیدا می‌کرد.

نمونه‌هایی از معاشرت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با اهل کتاب چنین است: روزی پیامبر صلی الله علیه و آله در تشییع جنازه یکی از یهودیان مدینه شرکت کرده بود. گروهی از صحابه که همراه او بودند، ناخشنودی خود را ابراز کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله اصحاب خود را مخاطب قرار داد و پرسید: آیا این یهودی انسان نبوده است؟ یاران او خاموش شدند (بخاری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۲).

در روایات بسیاری که در منابع حدیثی آمده، اشاره به همراهی امام مهدی علیه السلام با رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله شده است؛ یعنی امام مهدی در شیوه و روش اجتماعی و در ابعاد مختلف آن، از پیامبر خدا تبعیت می‌کند و براساس همان روش و شیوه، حکومت خویش را تنظیم می‌نماید؛ چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «الْقَائِمُ مِنْ وَوَلَدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي وَ شَمَائِلُهُ شَمَائِلِي وَ سُنَّتُهُ سُنَّتِي يَقِيمُ النَّاسَ عَلَى مِلَّتِي وَ شَرِيْعَتِي وَ يَدْعُوهُمْ اِلَى كِتَابِ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ؛ قائم از فرزندان من است. نامش نام من و کنیه‌اش کنیه من است. شمایل او شمایل من و روش او روش من است و مردم را بر آیین و دینم بدارد و آنها را به کتاب پروردگرم فراخواند» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۱۱).

از روایات و مطالب بالا سه نکته قابل برداشت است: اولاً برخورد پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با اهل کتاب، برخورد مدارایی، تعاملی و مهربانانه بوده است؛ ثانیاً امام مهدی علیه السلام در امور اجتماعی و در برخورد با اهل کتاب همان روش و سیره‌ای را انتخاب می‌کند که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله انتخاب کرده است؛ ثالثاً از آنجایی که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با مخالفان و اهل کتاب با گرمی و ملاحظت رفتار می‌کرد و آنان را شهروند نظام اسلامی می‌شمرد و به مشکلات آنان رسیدگی می‌کرد، امام مهدی نیز همین رویه و سیره را در دوران ظهور و عصر حکومت جهانی اجرایی و عملیاتی می‌کند.

### ۳-۱-۲. رعایت حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها در اسلام

دین اسلام به‌عنوان آخرین دین آسمانی که از طرف خدا به بشر ارزانی شده، دارای ویژگی‌های کمال، جهانی و جامعیت است. وجود چنین شاخصه‌هایی دین اسلام را از ادیان دیگر متمایز و ممتاز کرده است. جامعیت و کمال و جهانی بودن می‌طلبد اسلام برای همه زمان‌ها و برای همه مکان‌ها و برای همه نژادها و ملیت‌ها با فرهنگ و آداب گوناگون برنامه سعادت‌ی ارائه دهد. از جمله نمونه‌های جامعیت دین اسلام، حوزه فقه و حقوق اسلامی است که در آن حقوق همه انسان‌ها با فرهنگ‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته است.

دولت مهدوی نمونه کامل اجرایی شدن اسلام است؛ یعنی اسلام با همه قوانین و



برنامه‌های سعادت‌بخش و کمال‌آفرین در آخرین دولت در پایان تاریخ بشریت اجرا می‌شود. بی‌شک وقتی مهدویت آینه تمام‌نمای اسلام است، یقیناً مسائل فقه و حقوق به صورت کامل در آن اجرایی می‌شوند. از جمله حقوقی که مد نظر اسلام بوده و خواهد بود، حقوق اقلیت‌های دینی است.

چنان‌که قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ درحقیقت کسانی که [به اسلام] ایمان آورده و کسانی که یهودی شده‌اند و ترسایان و صابئان هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد، پس اجرشان را پیش پروردگارشان خواهند داشت و نه بیمی بر آن است و نه اندوهناک خواهند شد» (بقره، ۶۲).

سنت نبوی در خصوص دوره حاکمیت اسلامی الگویی مناسب و خوبی در چگونگی برخورد با اهل کتاب و همچنین دوره حاکمیت امیر مؤمنان علیه السلام که دوره کوتاهی بود، الگویی خوبی در معرفی جامعه چندصدایی از لحاظ عقیدتی برای مسلمانان و جوامع اسلامی است.

چنان‌که در جریان آن زن ذمی که در پناه مسلمانان بود و مورد تعرض مالی قرار گرفت، شکوایه‌ای که امیر مؤمنان به اهل کوفه در مورد این موضوع دارد، نمونه بارزی از رعایت حقوق اقلیت‌ها در جامعه علوی است: به من خبر رسیده که یکی از سربازان اینها به یک زن مسلمان و زن کافری که در پناه اسلام است، حمله کرده، گردن‌بند و دستبند و گوشواره و خلخال از گردن و دست و پای آنها کنده است و آن زن نمی‌توانسته از خود دفاع کند، مگر آنکه گریه و زاری نموده و خویشان خود را به یاری طلبیده است. درحالی‌که ستم‌دیدگان در برابر آن متجاوزان جز زاری و رحمت‌خواستن سلاحی نداشته‌اند و بعد غارتگران بدون آنکه کوچک‌ترین آسیبی ببینند، از معرکه بازگشته‌اند. اگر از این پس مسلمانی از غم چنین حادثه‌ای بمیرد، جای ملامت نیست، بلکه به نظر من سزاوار است (نهج البلاغه، خ ۲۷).

همچنین جریانی از امیر مؤمنان در دوران حاکمیت ایشان نقل شده است که نمونه

خوبی است در رعایت حقوق اقلیت‌های دینی: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا هَذَا قَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصْرَانِي فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبُرَ وَ عَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْفُقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ؛ پیرمرد فقیری درخواست کمک می‌کرد. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود این فرد چه کسی است؟ گفتند این فرد نصرانی می‌باشد. فرمود تا زمانی که توان داشت از او کار کشیدید و حال اینکه پیر و ناتوان شده از او دریغ می‌دارید. از بیت المال او را بی‌نیاز سازید» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۹۳).

امیر مؤمنان علیه السلام در سیره حکومتی خویش نه تنها حق حیات برای اقلیت‌های دینی قائل بود، بلکه برای ادامه حیات و از بین نرفتن کرامت انسانی‌شان به مسئول بیت‌المال دستور می‌دهد از بیت‌المال برای امرار معاش فقیر مسیحی مالی پرداخت کند. بی‌شک وقتی جامعه مهدوی را آینه تمام‌نمای جامعه اسلامی تلقی کنیم، به طور قهری به این نکته رهنمون می‌شویم که باید اسلام در همه ابعاد و زوایای آن در جامعه مهدوی اجرایی شود؛ زیرا امام مهدی علیه السلام در اجرا و عمل به قرآن و سنت نبوی و علوی از همه مردم سزاوارتر است.

### ۳-۱-۳. آزادی انسان

آزادی از حقوق فطری و طبیعی انسان است که خداوند متعال در وجود انسان سرشته و تحقق آن را از جمله رسالت‌های مهم انبیا قرار داده تا بشر را از اسارت‌های نفسانی برهانند. امیر مؤمنان علی علیه السلام این سرشتگی آزادی با فطرت انسان را به خلقت بشر مرتبط دانسته و فرموده است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ برده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفرید» (نهج البلاغه، ن ۲۱).

انسان در طول تاریخ تلاش‌های فراوانی برای به‌دست آوردن آزادی انجام داده است. آزادی چیست که آدمی برای آن این همه فداکاری کرده است؟ دانشمندان تعریف‌های مختلفی از آزادی ارائه کرده‌اند که همه این تعاریف مبتنی بر جهان‌بینی و نوع نگرش آنان به جهان هستی و انسان است. به‌طور کلی نگرش‌های گوناگون درباره آزادی انسان به دو نگرش توحیدی و الحادی خلاصه می‌شوند.

نگرش الحادی که در قالب سکولار تبلور دارد، آزادی را در قالب امور مادی و دنیایی براساس مکتب سکورالیسم و اومانیزم تعریف می‌کند؛ ولی نگرش توحیدی و الهی، آزادی را در قالب امور مادی و معنوی براساس مکتب توحیدی تعریف می‌کند. علاوه بر اینکه روایت بالا از امیر مؤمنان علی علیه السلام دلالت بر فطری بودن آزادی برای انسان دارد. اندیشمندان اسلامی نیز به این موضوع اذعان می‌کنند.

استاد مصباح یزدی در کتاب آموزش عقاید در خصوص اختیار و آزادی انسان می‌نویسد: قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب، یکی از یقینی‌ترین اموری است که انسان شناسایی می‌کند؛ زیرا هر کس آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر می‌یابد. هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می‌یابد که می‌تواند سخنی را بگوید یا نگوید یا دستش را حرکت بدهد یا ندهد، یا غذایی را بخورد یا نخورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۱).

تصمیم‌گرفتن بر انجام کاری، گاهی در جهت اشباع تمایلات غریزی و حیوانی است، مانند گرسنه‌ای که با آزادی کامل دست به غذا خوردن می‌زند یا تشنه‌ای که دست به نوشیدن آب می‌زند و گاهی در تلاش برای ارضای خواسته‌های عقلانی و فطری و تحقق‌بخشیدن به آرمان‌های بلند انسانی است، مانند دین و امور معنوی. موضوعی که در این نوشتار به دنبال آن هستیم، اختیار و آزادی داشتن انسان در امور معنوی و دین است.

بدیهی و فطری بودن آزادی را تنها عقل انسان اعلان نمی‌کند، بلکه آیات و روایات فراوانی داریم که به این مسئله اذعان دارند و انسان را در پذیرش و عدم پذیرش دین آزاد می‌دانند:

۱. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است» (بقره، ۲۵۶).

۲. «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ؛ بگو برهان رسا و ویژه خدا است و اگر [خدا] می‌خواست قطعاً همه شما را هدایت می‌کرد» (انعام، ۱۴۹).

در حقیقت آیه «قل فلله...» اشاره به آن است که برای خدا کاملاً امکان دارد همه

انسان‌ها را اجباراً هدایت کند، آن‌چنان که هیچ‌کس را یارای مخالفت نباشد؛ ولی در این صورت نه چنین ایمانی ارزش خواهد داشت و نه اعمالی که در پرتو این ایمان اجباری انجام می‌گیرد، بلکه فضیلت و تکامل انسان در آن است که راه هدایت و پرهیزکاری را با پای خود به اراده و اختیار خویش بپیماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۵).  
 با توجه به حکم عقل بر فطری‌بودن آزادی و همچنین همراهی کردن آیات و روایات بسیار عقل را در این حکم، نتیجه‌ای که به دست می‌آید در قالب نکاتی چند قابل ذکر است:

۱. فطری‌بودن آزادی یعنی آزادی براساس مصلحت الهی، همراه با آفرینش انسان در وجود او نهادینه شده است.

۲. فطری‌بودن آزادی یعنی آزادی هیچ‌وقت از بین نمی‌رود و از انسان جدا نمی‌شود.

۳. همراهی آیات و روایات با عقل در تأیید فطری‌بودن آزادی، دلیل بر راستین‌بودن گرایش‌های آزادی در وجود انسان است.

بعد از بیان مطالب بالا چنین می‌توان نتیجه گرفت که حضرت مهدی علیه السلام در حکومت جهانی خویش نه تنها با خواسته‌های فطری که خواسته‌های متعالی‌اند و در واقع جزو افعال الهی‌اند، مبارزه نخواهد کرد، بلکه در راستای تحقق آرمان‌های بلند انسانی که از طرف خدا در وجود همه انسان‌ها نهادینه شده است، تلاش می‌کند و آزادی و حریت را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ مَنْ أَدْرَكَهَا مِنْ أَسْرَى فِيهَا بِسِرَاجٍ مُنِيرٍ وَ يَحْدُو فِيهَا عَلَى مِثَالِ الصَّالِحِينَ لِيُحِلَّ فِيهَا رِيقاً وَ يَغْتَقَ فِيهَا رِيقاً؛ آگاه باشید که هر کس او (حضرت مهدی (عج) را درک نماید، او را مشعل فروزانی می‌یابد که براساس صالحان رفتار می‌کند تا بندها را بگشاید و بردگی و اسارت را از بین ببرد» (نهج البلاغه، خ ۱۵۰).

بر این اساس معنا ندارد گفته شود راه و روش حضرت مهدی در راستای فطرت و گرایش‌های فطری که آیات انبوهی آن را همراهی می‌کنند، نیست و مردم از روی اجبار که از ناحیه حکومت جهانی مهدوی بر آنان تحمیل می‌شود، اسلام را می‌پذیرند.

### ۳-۲. امام مهدی علیه السلام و برخورد قهری مطلق با اهل کتاب

یکی از خواسته‌های فطری که در درون همه انسان‌ها وجود دارد و از آن به گرایش‌های فطری تعبیر می‌کنند، گرایش به وحدت و وحدت‌طلبی حول دین حق است؛ یعنی انسان براساس وجدان خدادادی علاوه بر اینکه گرایش به دین راستین و حق دارد، علاقه دارد در جامعه وحدت اعتقادی نیز حاصل شود و همه مردم در اطراف دین حق با اتحاد و انسجام حلقه زنند. از دیرباز این موضوع جزو آرزوهای بشر بوده و تا به حال نیز بشر به این آرزوی فطری خویش نرسیده است. در دوران نظام مقدس مهدوی که یک نظام جهانی و فراگیر است، بشر به این خواسته فطری خود می‌رسد؛ از این رو برای همه باورمندان ادیان ابراهیمی در این راستا پرسش‌هایی مطرح است که کدامین دین ابراهیمی شایستگی این را دارد که خاستگاه نظام جهانی موعود باشد؟ آیا می‌توان چنین ادعا کرد که همه ادیان ابراهیمی با مشارکت و تعامل ساختار نظام موعود را تدوین می‌کنند؟

شاید در ابتدا پاسخ این پرسش‌ها نزد باورمندان ادیان ابراهیمی متنوع باشد؛ یعنی یهودیان دین یهود را شایسته این امر بدانند و نیز مسیحیان دین مسیحیت را و مسلمانان دین اسلام را خاستگاه نظام جهانی منجی تلقی کنند.

بی‌شک قبل از ورود به پاسخ تفصیلی نیاز به پاسخ اجمالی است و آن اینکه در سلسله ارسال ادیان آسمانی، همیشه آخرین دین، کامل‌ترین و جامع‌ترین دین است و نیز بدیهی و روشن است که کامل‌ترین و جامع‌ترین دین، بهترین برنامه و قانون را برای زندگی بشر ارائه می‌دهد؛ پس با توجه به این نکته روشن می‌گردد که همه ادیان ابراهیمی به صورت جمعی در تدوین قانون نظام جهانی منجی نقش ندارند، بلکه آخرین و کامل‌ترین و جامع‌ترین دین آسمانی که اسلام باشد، عهده‌دار سعادت و رستگاری جامعه انسانی در فرجام تاریخ بشریت است و همواره همو بهترین و برترین گزینه برای تدوین قانون و برنامه برای حکومت جهانی منجی دانسته می‌شود.

بر این اساس در فصل حاضر با کمک گرفتن از آیات و روایات به اثبات فراگیری اسلام و از بین رفتن ادیان غیراسلام نظیر یهودیت و مسیحیت در دوران حکومت جهانی منجی خواهیم پرداخت.

### ۳-۲-۱. غلبه ظاهری و منطقی اسلام بر ادیان

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است، پیروز گرداند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند» (توبه، ۳۳؛ فتح، ۲۸؛ صف، ۹).

در اینکه اسلام چگونه بر همه ادیان پیروز می‌گردد و این پیروزی به چه شکلی خواهد بود، در میان مفسران گفت‌وگو است. بعضی این پیروزی را منطقی و استدلالی دانسته‌اند و می‌گویند این موضوع حاصل شده است؛ زیرا اسلام از نظر منطق و استدلال قابل مقایسه با آیین‌های موجود نیست. برخی دیگر برخلاف نظریه قبل، غلبه را غلبه جسمانی و قدرت ظاهری می‌دانند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۷؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰۹)؛ زیرا موارد کاربرد ماده «اظهار» در آیات قرآن نشان می‌دهد این ماده بیشتر به معنای غلبه جسمانی و قدرت ظاهری آمده است؛ چنان که در داستان «اصحاب کهف» می‌خوانیم: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ؛ اگر آنها (دقیانوس و دار و دسته‌اش) بر شما غالب شوند، سنگسارتان می‌کنند» (کهف، ۲۰). نیز درباره مشرکان می‌خوانیم: «كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَقْبَلُوا فِيكُمْ إِلَّا وَّ لَا ذِمَّةَ؛ هرگاه آنها بر شما چیره شوند، نه ملاحظه خویشاوندی و قرابت را می‌کنند و نه عهد و پیمان را» (توبه، ۸).

بدیهی است غلبه در این گونه موارد غلبه منطقی نیست، بلکه غلبه عملی و عینی است؛ به‌هر حال صحیح‌تر این است که پیروزی و غلبه بالا را غلبه همه‌جانبه بدانیم؛ زیرا با مفهوم آیه که از هر نظر مطلق است نیز سازگارتر است؛ یعنی روزی فرا می‌رسد که اسلام هم از نظر منطق و استدلال و هم از نظر نفوذ ظاهری و حکومت بر تمام ادیان جهان پیروز خواهد شد و همه را تحت الشعاع خویش قرار خواهد داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۷۱). آیه بالا که عیناً و با همین الفاظ در سوره صف نیز آمده است و با تفاوت مختصری در سوره فتح تکرار شده، خبر از واقعه مهمی می‌دهد که اهمیتش موجب تکرار شده است؛ خبر از جهانی‌شدن اسلام و عالم‌گیرگشتن این آیین می‌دهد.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه بالا می‌فرماید: «وَ اللَّهُ مَا نَزَلَ تَأْوِيلُهَا بَعْدَ وَ لَا يَنْزِلُ تَأْوِيلُهَا

حَتَّىٰ يَخْرُجَ الْقَائِمُ ﷺ فَإِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عَ لَمْ يَبْقَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا مُشْرِكٌ بِالْإِمَامِ إِلَّا كَرَّةً خُرُوجَةً؛ به خدا هنوز تأویلش فرود نیاید تا قائم ﷺ ظهور کند و چون قائم ﷺ ظهور کند، کافری به خدای بزرگ به جا نماند و هیچ مشرکی به امام نباشد، جز آنکه از ظهور او بدش آید» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۰).

### ۲-۲-۳. تسلیم شدن همه اهل کتاب در برابر دین حق

«أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَشْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ؛ آیا آنها غیر از آیین خدا می طلبند؟ (آیین او همین اسلام است) و تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از روی اختیار یا از روی اجبار در برابر (فرمان) او تسلیم‌اند و به سوی او باز می گردند» (آل عمران، ۸۳).

واژه «اسلم» به معنای اسلام آوردن و مسلمان شدن است (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۵۵)؛ چنان که در قرآن می خوانیم: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَشْلَمْنَا؛ [برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید؛ لیکن بگوئید: اسلام آوردیم» (حجرات، ۱۴).

گرچه واژه «اسلم» به صورت مطلق به معنای تسلیم در برابر فرمان خدا است، در مورد خاص به معنای اسلام آوردن اهل کتاب است که تأویل آن در دوران ظهور و تشکیل حکومت جهانی مهدوی است.

چنان که امام کاظم ﷺ درباره تأویل آیه بالا می فرماید: «أَنْزَلْتُ فِي الْقَائِمِ عَ إِذَا خَرَجَ بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الصَّابِئِينَ وَ الرِّزْدَاقَةَ وَ أَهْلِ الرِّدَّةِ وَ الْكُفَّارِ فِي شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا فَعَرَضَ عَلَيْهِمُ الْإِسْلَامَ فَمَنْ أَشْلَمَ طَوْعاً أَمَرَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ مَا يُؤْمَرُ بِهِ الْمُسْلِمُ وَ يَجِبُ لِلَّهِ عَلَيْهِ وَ مَنْ لَمْ يَسْلَمْ ضَرَبَ عُنُقَهُ حَتَّى لَا يَبْقَى فِي الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ أَحَدٌ إِلَّا وَحْدَ اللَّهِ؛ این آیه درباره قائم نازل شده، هنگامی که علیه یهود و نصارا و صابئین و مادی‌ها و برگشتگان از اسلام و کفار در شرق و غرب کره زمین قیام می کند و اسلام را پیشنهاد می نماید. هر کس از روی میل پذیرفت، دستور می دهد که نماز بخواند و زکات بدهد و آنچه هر مسلمانی مأمور به انجام آن است، بر وی نیز واجب می کند و هر کس مسلمان

نشد، گردنش را می‌زند تا آنکه در شرق و غرب عالم یک نفر منکر خدا باقی نماند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۳).

امام صادق علیه السلام در ذیل آیه می‌فرماید: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَا يَبْقَىٰ أَرْضٌ إِلَّا تُودَىٰ فِيهَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛ هنگامی که قائم ما قیام کرد، جایی در روی زمین باقی نمی‌ماند، مگر اینکه در آنجا صدای اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله بلند می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۳).

از مجموع آیات و روایات بالا برداشت می‌شود که نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام همه مردم را حول دین واحد به نام اسلام جمع‌آوری می‌کند و همه مردم با اذعان به برتری اسلام، به‌عنوان مسلمان، شهروندی حکومت جهانی مهدوی را درک می‌کنند.

### ۳-۲-۳. نزول حضرت عیسی علیه السلام و مسلمان شدن همه اهل کتاب

«وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ؛ و هیچ‌یک از اهل کتاب نیست مگر اینکه به او (حضرت عیسی) قبل از مرگش ایمان می‌آورد» (نساء، ۱۵۹).

در تفسیر آیه دو احتمال وجود دارد که هریک به جهاتی قابل توجه است:

احتمال اول: اگر در آیه ضمیر «موت» به «اهل کتاب» برگردد، این چنین معنا می‌شود: هیچ‌کس از اهل کتاب نیست مگر اینکه به مسیح علیه السلام پیش از مرگ خود ایمان می‌آورد و آن در هنگامی است که انسان در آستانه مرگ قرار می‌گیرد و ارتباط او با این جهان ضعیف و با جهان بعد از مرگ قوی می‌گردد، پرده‌ها از برابر چشم او کنار می‌رود و بسیاری از حقایق را می‌بیند، نسبت به آن آگاهی می‌یابد. در این موقع است که چشم حقیقت‌بین او مقام مسیح علیه السلام را مشاهده می‌کند و در برابر او تسلیم می‌گردد. آنان که منکر او شدند، به او مؤمن می‌شوند و آنانی که او را خدا دانستند، به اشتباه خود پی می‌برند.

احتمال دوم: اگر در آیه، ضمیر «موت» به مسیح علیه السلام برگردد، آیه این چنین معنا می‌شود: و هیچ‌کس از اهل کتاب نیست مگر اینکه به مسیح قبل از مرگش (مسیح) ایمان می‌آورد.



پس منظور این است که تمام اهل کتاب به حضرت مسیح علیه السلام پیش از مرگ او ایمان می آورند. یهودیان او را به نبوت می پذیرند و مسیحیان دست از الوهیت او می کشند و این به هنگامی است که مسیح علیه السلام طبق روایات اسلامی در موقع ظهور مهدی علیه السلام از آسمان فرود می آید و پشت سر او نماز می گذارد و یهودیان و مسیحیان نیز او را می بینند و به او و مهدی علیه السلام ایمان می آورند و روشن است که مسیح علیه السلام به حکم اینکه آیینش مربوط به گذشته بوده، وظیفه دارد در این زمان از آیین موجود یعنی اسلام که مهدی علیه السلام مجری آن است، پیروی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۰۳).

بعد از بیان ترجمه و تفسیر آیه و طرح دو احتمال، در صورت انتخاب احتمال دوم، بیان سه نکته قابل توجه است:

۱. ایمان آوردن اهل کتاب به اسلام: زیرا وقتی که یهودیان و مسیحیان به حضرت عیسی علیه السلام ایمان می آورند و حضرت مسیح نیز به اسلام ایمان آورد، به طور طبیعی اهل کتاب به دین اسلام ایمان می آورند.

۲. عمومیت ایمان اهل کتاب به اسلام: عمومیت ایمان اهل کتاب به اسلام از ترکیب آیه قابل برداشت است؛ زیرا براساس قواعد نحوی، استثنای پس از نفی، دلالت بر عمومیت موضوع دارد؛ پس همه اهل کتاب در راستای تبعیت از پیامبرشان، حضرت عیسی علیه السلام به دین اسلام می گروند (صدر، ۱۳۸۴ق، ص ۵۲۱).

۳. رخدادهای موضوع در آینده: موضوع ایمان اهل کتاب به حضرت عیسی علیه السلام مربوط به گذشته یعنی زمان ظهور دین مسیحیت نیست؛ زیرا در آیه مورد نظر، واژه «لیؤمنن» که فعل مضارع است، دلالت بر آینده می کند؛ آینده ای که حضرت مهدی علیه السلام و آمدن حضرت عیسی علیه السلام را در خود جای داده است (شهر آشوب، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۶).

### ۳-۲-۴. بیعت نکردن امام مهدی علیه السلام با مخالفان

یکی از ویژگی های انحصاری امام مهدی علیه السلام بیعت نکردن با مخالفان اسلام است. شاید نهضت جهانی مهدوی و نیز سازوکار حکومتی امام مهدی علیه السلام از بعضی جهات با حکومت نبوی و علوی دارای تفاوت هایی باشد؛ چنان که امام صادق علیه السلام در خصوص

پرسش از «قائم» می‌فرماید: «كُلُّنَا قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتَّىٰ يَجِيءَ صَاحِبُ السَّيْفِ فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُ السَّيْفِ جَاءَ بِأَمْرِ غَيْرِ الَّذِي كَانَ؛ همه ما قائم به امر خداییم، یکی پس از دیگری تا زمانی که صاحب شمشیر بیاید. چون صاحب شمشیر آمد، امر و دستوری غیر از آنچه بوده می‌آورد (پدرانش مأمور به تقیه و صبر بوده و او مأمور به جهاد و برانداختن ظلم است)» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۲۶).

از جمله تفاوت‌های اساسی میان رهبر جهانی، امام مهدی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام دیگر، بیعت نکردن با ظالمان زمان و مخالفان اسلام است؛ یعنی امام مهدی علیه السلام در موقعیت و مقامی ظهور می‌کند که بیعت هیچ کس بر گردن او نیست؛ از این رو برخورد و معامله‌ای که با مخالفان اسلام می‌کند، متفاوت خواهد بود.

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «يُقَوْمُ الْقَائِمُ وَ لَا يَسُ لَأَحَدٍ فِي عُنُقِهِ عَقْدٌ وَ لَا عَهْدٌ وَ لَا بَيْعَةٌ؛ قائم ما در حالی ظهور می‌کند که در گردن او برای احدی عهد و پیمان و بیعت نباشد» (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱).

از مجموع روایات بالا برداشت می‌شود که روش امام مهدی علیه السلام با روش و سیره حضرات معصوم قبل از ایشان متفاوت خواهد بود و شاید دو موارد مهمی که تفاوت میان دو روش را برملا می‌کند، موضوع بیعت و تقیه باشد؛ یعنی امامان قبل از امام مهدی علیه السلام به سبب مصالح و به جهت اضطرار علاوه بر بیعت با مخالفان، تن به تقیه می‌دادند تا شیعه و باورها شیعه از گزند مخالفان مصون بماند.

بر این اساس نمی‌توان حکومت‌های نبوی، علوی و مهدوی را از لحاظ ساختار و سیستم و قواعد حکومتی که از پایه‌های اعتقادی اسلام برگرفته شده، یکسان و یکنواخت دانست و حقوق اقلیت‌های دینی و رعایت آن از طرف حکومت نبوی و علوی را معیار اجراء شدن آن در حکومت مهدوی دانست؛ زیرا تفاوت حکومت‌ها از لحاظ سازوکار و ساختار و از لحاظ قواعد و معیار، سبب تفاوت در شیوه‌ها و راهکارها جهت پیشبرد اهداف حکومتی خواهد شد؛ بر این اساس در حکومت نبوی و علوی، با رعایت حقوق اقلیت‌ها، اهداف حکومت تأمین می‌شود؛ اما در حکومت جهانی به جهت قدرت رهبر جهانی و فراهم شدن زمینه‌های هدایتی و غیره، نیازی به پیمان با اقلیت‌ها و

رعایت حقوق آنان نیست، بلکه پیروان اهل کتاب به جهت روشنگری نهضت مهدوی درباره تحریفی بودن دین یهودیت و مسیحیت و نیز با تبیین حقانیت اسلام، جایی برای مسلمان نشدن آنان باقی نخواهد ماند.

### ۳-۳. امام مهدی علیه السلام و برخورد تعاملی و قهری مقطعی با اهل کتاب

در دو مورد قبل، به دو سیره مدارایی و حذفی امام زمان علیه السلام همراه با دلایل و مستندات عقلی، قرآنی و روایی پرداخته شد. در سیره اول که به سیره تعاملی و مدارایی امام زمان اشاره شد، علاوه بر دلایل نقلی به دلیل عقلی نیز تمسک جسته شد و توجیحات لازم در خصوص وجود ادیان غیر اسلام و نیز وجود افراد غیرمسلمان نظیر پیروان دین یهودیت و مسیحیت پرداخته شد و نظر دوم که به سیره غلبه و قهری امام زمان علیه السلام اشاره دارد، با دلایل قرآنی و روایی توجیه و مستندسازی گردید. بعد از بیان دو نگرش متقابل که یکی توجیه گر وجود ادیان غیر از اسلام و پیروان آنها و دیگری نافی ادیان غیر از اسلام و باورمندان آنها است، نگرش سوم که نگرش تفصیلی و تلفیقی است، مطرح می شود و به نوعی تجمیع کننده و تلفیق کننده دو نگرش گذشته است. بی شک نهضت جهانی مهدوی از نظر زمان و موقعیت اجتماعی به دو مقطع «آغاز نهضت» که همراه با ظهور و «پایان نهضت» که همراه با شکل گیری نظام جهانی است، تقسیم می شود. هریک از این دو مقطع دارای شاخصه ها و الزاماتی است که توجه به این الزامات و شاخصه ها در پیشبرد نهضت و غایت رسانی آن لازم و ضروری است.

### ۳-۳-۱. سیره مدارایی امام زمان علیه السلام در آغاز نهضت و ظهور

آغاز نهضت جهانی امام زمان علیه السلام که با مقوله ظهور رقم خورده و با مقوله قیام تداوم پیدا می کند، به سبب وجود برخی الزامات و ملاحظات اجتماعی، فرهنگی، معرفتی و دینی با پایان نهضت جهانی که به حکومت واحد جهانی منتهی می شود، تفاوت های رویکردی، کاربردی و راهبردی دارد؛ بر این اساس امام زمان علیه السلام در مقطع آغازین نهضت با پیروان اهل کتاب با شیوه و راهکار مناسب همراه با رویکرد سمحه و سهله

برخورد و با راهبرد هدایتگری آنان را به دین اسلام دعوت می‌کند؛ چنان‌که امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْمَهْدِيُّ مَهْدِيًّا لِأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى أَمْرِ خَفِيِّ وَ يَسْتَخْرِجُ التَّوْرَةَ وَ سَائِرَ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ غَارٍ بِأَنْطَاكِيَّةَ وَ يَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ؛ مهدی برای این مهدی نامیده شده که به امری پنهان هدایت می‌کند و تورات و سایر کتاب‌های [آسمانی] خدای عزّ و جلّ را از غاری در انطاکیه بیرون می‌آورد و میان اهل تورات (یهود) با تورات و میان اهل انجیل با انجیل و بین اهل زبور با زبور و میان مسلمانان با قرآن حکم می‌کند» (نعمانی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷).

از روایت بالا که توصیف‌کننده زمان آغاز نهضت یعنی فضای ظهور و قیام امام زمان علیه السلام است، نکاتی چند قابل برداشت است: اولاً این رخداد یعنی استخراج کتاب‌های یهودیان و مسیحیان از غار انطاکیه در مقطع آغازین نهضت به وقوع می‌پیوندد. ثانیاً هدف امام زمان علیه السلام از درآوردن کتاب‌های یهودیان و مسیحیان که در راستای اعجاز و قدرت فوق‌العاده امام مهدی علیه السلام توجیه می‌شود، بیشتر جهت معرفت‌بخشی و هدایت اهل کتاب به دین اسلام است؛ ثالثاً وقتی امام زمان علیه السلام داوری یهودیان را با تورات و مسیحیان را با انجیل انجام می‌دهد، یعنی فعلاً در این مقطع زمانی (آغاز نهضت) آنها را به رسمیت می‌شناسد.

### ۳-۳-۲. سیره قهری امام زمان علیه السلام در پایان نهضت و حکومت جهانی

نهضت جهانی با تلاش و کوشش بی‌وقفه امام مهدی علیه السلام و یاران او بعد از عبور از دو مقوله ظهور و قیام، به نتیجه می‌رسد و تأسیس حکومت جهانی اعلان می‌گردد. در این مقطع زمانی به تناسب وجود الزامات و ملاحظات اجتماعی، تعاملات و برخوردهای نظام جهانی با مخالفان و اهل کتاب نیز متفاوت می‌شود و رهبر جهانی با روش و شیوه متناسب، با مخالفان و پیروان اهل کتاب برخورد می‌کند. بی‌شک وقتی نظام مقدس مهدوی با کاربست سازوکار هدایتی به تبلیغ حقانیت دین اسلام و بطلان ادیان گذشته پردازد و با معرفت‌بخشی و هدایتگری، واقعیت اسلام را با کاربست عواملی نظیر نزول

حضرت عیسیٰ علیه السلام، موارث انبیا، اعجاز فراگیر امام مهدی علیه السلام و... بر مخالفان روشن کند، بالتبع غالب اهل کتاب از روی میل و علاقه و از روی معرفت و آگاهی به دین اسلام ایمان می آورند و در کنار حجم عظیمی از هدایت شوندگان، افراد کمی نیز باقی می ماند که به سبب تعصب و دشمنی از معرفت بخشی و راهنمایی های نظام جهانی بی بهره می مانند و همچنان با روحیه لجاجت آمیز در مسیر گمراهی به پیش می روند. در اینجا است که امام زمان علیه السلام و نظام جهانی به ناچار با این گروه برخورد قهری می کند و آنها را در فرایند حذف فیزیکی قرار می دهد.

چنان که از امام کاظم علیه السلام درباره تأویل آیه «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا» (آل عمران، ۸۲) پرسش شد و حضرت علیه السلام فرمود: «أُنزِلَتْ فِي الْقَائِمِ عِ إِذَا خَرَجَ بِالْيَهُودِ وَ النَّصَارَى وَ الصَّابِئِينَ وَ الرِّزَادِقَةَ وَ أَهْلِ الرِّدَّةِ وَ الْكُفَّارِ فِي شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا فَعَرَضَ عَلَيْهِمُ الْإِسْلَامَ فَمَنْ أَسْلَمَ طَوْعًا أَمَرَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ ... وَ مَنْ لَمْ يَسْلَمْ ضَرَبَ عُنُقَهُ حَتَّى لَا يَبْقَى فِي الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ أَحَدٌ إِلَّا وَحَدَّ اللَّهُ؛ این آیه درباره قائم نازل شده، هنگامی که علیه یهود و نصارا و صابئین و مادی ها و برگشتگان از اسلام و کفار در شرق و غرب کره زمین، قیام می کند و اسلام را پیشنهاد می نماید. هر کس از روی میل پذیرفت، دستور می دهد که نماز بخواند و زکات بدهد... و هر کس مسلمان نشد، گردنش را می زند تا آنکه در شرق و غرب عالم یک نفر منکر خدا باقی نماند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۳).

امام باقر علیه السلام درباره فراگیری اسلام در دوران حکومت جهانی مهدوی علیه السلام می فرماید: «إِنَّ الْقَائِمَ يَمْلِكُ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ تِسْعَ سِنِينَ كَمَا لَبِثَ أَهْلُ الْكَهْفِ فِي كَهْفِهِمْ يَمَلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا وَ يَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَ غَرْبَهَا وَ يَقْتُلُ النَّاسَ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا دِينُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ؛ قطعاً حضرت مهدی علیه السلام ۳۰۹ سال به مقدار توقف اصحاب کهف در غار، حکومت می کند. زمین را پر از عدل و داد می کند، بعد از آنکه از ظلم و جور پر شده باشد و شرق و غرب زمین را فتح می کند. با مردم مقاتله می کند تا اینکه دینی غیر از دین اسلام باقی نماند» (طبری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۱).

روایات بالا به گونه ای اشاره به فضای حکومت جهانی امام زمان علیه السلام دارند که

حضرت در این فضا با مخالفان از جمله اهل کتاب برخورداردهای قهری می‌کند. در صورت تسلیم شدن و پذیرفتن دین اسلام با آنان برخورد اسلامی و در صورت عدم پذیرش و اصرار در مسیر دین باطل، با آنان برخورد قهری و حذفی می‌کند.

### نتیجه‌گیری

بعد از در افکندن نگرش‌های سه‌گانه درباره برخورد امام زمان علیه السلام با مخالفان که یکی نظریه برخورد تعاملی و مدارایی را به صورت مطلق همراه با مستندات قرآنی و عقلی و روایی بیان کرد و دیگری نظریه برخورد قهری و حذفی را به صورت مطلق با استنادورزی به قرآن و روایات تبیین نمود و نگرش سوم که نگرش برتر و به واقع نزدیک‌تر بوده، تلفیق‌کننده نگرش اول و دوم است، نظریه مختار با محوریت آن شکل گرفته و براساس آن الزامات و تمهیدات توجیهی تنظیم می‌شود؛ بر همین اساس ابتدا نهضت جهانی را به دو قسم آغاز نهضت و پایان نهضت تقسیم می‌کنیم. آغاز نهضت که دارای الزامات و مقتضیات خاصی است با دو مقوله ظهور و قیام توجیه می‌شود و پایان نهضت که حاوی ملاحظات و تناسبات خاصی است، به شکل‌گیری حکومت واحد جهانی منتهی می‌شود. رهبر جهانی، امام زمان علیه السلام به تناسب تفاوت‌های دو فضای آغازین و فرجامین نهضت، تعاملات و برخوردهای متفاوتی با مخالفان از جمله اهل کتاب خواهند داشت. بر این اساس در فضای ظهور و قیام، رویه تعامل و مدارا را پیش گرفته و با اهل کتاب با رویکرد سمحه و سهله برخورد می‌کند تا با شناخت دین حق، زمینه هدایت و شناخت کامل آنها فراهم شود؛ ولی در فضای حکومت جهانی با توجه به فراگیری فضای معرفت و آگاهی در جامعه و معرفی دین حق و شناخت کامل مردم نسبت به آن، سیره تعاملی امام زمان علیه السلام عوض و تبدیل به سیره غلبه و قهری می‌شود و حضرت با مخالفان متعصب و معاند برخورد حذفی می‌نماید. به نظر می‌آید قول سوم که با دلایل قرآن و روایی مستندسازی شد، به‌عنوان قول برتر معرفی شده و نظریه مختار نیز براساس آن شکل می‌گیرد.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه. (۱۳۸۱). ترجمه محمد دشتی (چاپ شانزدهم). قم: موسسه انتشارات میراث ماندگار.
۱. ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
  ۲. انصاری، محمد علی. (۱۴۲۰ق). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفكر اسلامی.
  ۳. بخاری، محمد. (۱۳۷۸ق). صحیح البخاری. مصر: نشر الشعب.
  ۴. بستانی، فواد افرام. (۱۳۵۷). فرهنگ ابجدی. (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.
  ۵. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۲۸ق). الفصول فی الاصول. کویت: چاپ عجیل جاسم نشمی.
  ۶. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه. (چاپ سوم). قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
  ۷. حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۶۹). معارف و معاریف. تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
  ۸. خطابی، حمد بن محمد. (۱۴۰۲ق). غریب الحدیث. دمشق: چاپ عبدالکریم ابراهیم عزباوی.
  ۹. دائرة المعارف قرآن کریم. (۱۳۸۲). (چاپ دوم). قم: مرکز فرهنگ و معارف قرآن دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
  ۱۰. دوست محمدی، هادی. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر سیره در تاریخ. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره (۱)، صص ۴۲۱-۴۴۴.
  ۱۱. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس (محقق: علی شیری). بیروت: دارالفکر.
  ۱۲. شهر آشوب، محمد. (بی تا). متشابه القرآن و مختلفه. قم: انتشارات بیدار.
  ۱۳. صدر، محمد. (۱۳۸۴). تاریخ پس از ظهور (تاریخ ما بعد الظهور) (مترجم: سجادی پور). تهران: موعود عصر.

۱۴. صدوق، محمد. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه (چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. طبری، محمد. (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه. قم: انتشارات رضی.
۱۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرين. تهران: انتشارات مرتضی.
۱۸. طوسی، محمد. (۱۳۷۶). العدة فی اصول الفقه. قم: چاپ انصاری قمی.
۱۹. طوسی، محمد. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. طوسی، محمد. (۱۴۰۹ق). التبیان. بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۱. عیاشی، محمد. (۱۳۸۰ق). تفسیر عیاشی. تهران: چاپخانه علمیه.
۲۲. کلینی، محمد. (۱۳۶۳). اصول کافی (چاپ پنجم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۱). آموزش عقاید (چاپ هشتم). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۴. مطهری. مرتضی. (۱۳۷۹). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۵. مقرئ قیومی، احمد. (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر. قم: دارالهجره.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. (چاپ دهم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. نعمانی، محمد. (۱۳۷۹). غیبت نعمانی. تهران: نشر صدوق.
۲۸. واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۴۱۶ق). السیره و السنة و مصدرهما. رساله التقرب. شماره (۱۰)، صص ۳۲-۴۵.

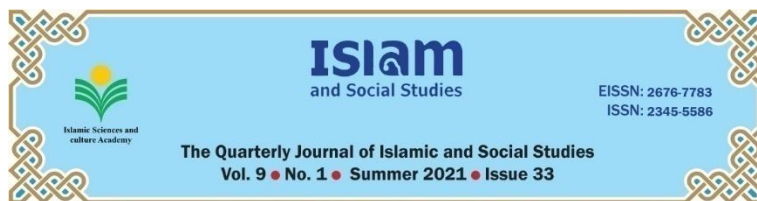


## References

\* Holy Quran.

1. A group of authors. (1382 AP). *Encyclopedia of the Holy Quran* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Center for Quranic Culture and Education of Islamic Development Office of Qom Seminary. [In Persian]
2. Ansari, M. A. (1420 AH). *The Fiqh encyclopedia*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
3. Ayyashi, M. (1380 AH). *Tafsir Ayyashi*. Tehran: Theological Press. [In Arabic]
4. al-Bukhari. (1378 AH). *Sahih al-Bukhari*. Egypt: Nashr al-Sho'ab. [In Arabic]
5. al-Hurr al-Amili. (1416 AH). *Wasa'il al-Shia* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
6. al-Jassas al-Razi, A. (1428 AH). *al-Fusul fi al-Usul*. Kuwait: A'jil Jassim Nashmi's. [In Arabic]
7. al-Kulayni. (1363 AP). *al-Kafi* (5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Library. [In Arabic]
8. al-Muqri al-Fayyumi, A. (1405 AH). *al-Misbah al-Munir*. Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
9. al-Nu'mani, M. (1379). *al-Ghayba*. Tehran: Sadouq. [In Arabic]
10. al-Shaykh al-Saduq. (1395 AH). *Kamal al-din wa tamam al-ni'mah* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
11. al-Zabidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus* (A. Shiri, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
12. Bostani, F. A. (1357 AP). *Abjadi dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]
13. Dashti, M. (1381 AP). *Translation of Nahj al-Balagha* (16<sup>th</sup> ed.). Qom: Mirath-e Mandegar. [In Persian]
14. Dost Mohammadi, H. (1380 AP). An Introduction to Life in History. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities of University of Tehran*, (1), pp. 421-444. [In Persian]
15. Fakhr al-Din al-Turayhi. (1375). *Majma-ul-Bahrain*. Tehran: Morteza. [In Arabic]

16. Husseini Dashti, S. M. (1369 AP). *Ma'aref and Ma'arif*. Tehran: Arayeh Cultural Institute. [In Persian]
17. Ibn Manzur. (1416 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
18. Ibn Shahr Ashub. (n.d.). *Motashabih al Quran va Mokhtalifih*. Qom: Bidar. [In Arabic]
19. Khatabi, H. (1402 AH). *Gharib al-Hadith*. Damascus: Abdul Karim Ibrahim Azbawi. [In Arabic]
20. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemooneh* (10<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Library. [In Persian]
21. Mesbah Yazdi, M. T. (1381 AP). *Amuzish 'aqa'id* (8<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
22. Motahhari, M. (1379 AP). *Collection of Works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
23. Sadr, S. M. (1384 AP). *History after Reappearance* (H. Sajjadipour, Trans.). Tehran: Mo'ud-e Asr. [In Persian]
24. Shaykh Tusi. (1376). *Uddat al-Usul*. Qom: Ansari Qomi Press. [In Arabic]
25. Shaykh Tusi. (1407 AH). *Tahdhib al-Ahkam* (4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]
26. Shaykh Tusi. (1409 AH). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Islamic Media School. [In Arabic]
27. Tabari, M. (1413 AH). *Dala'il al-imama*. Qom: Razi. [In Arabic]
28. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: al-A'alami. [In Arabic]
29. Vaez-Zadeh Khorasani, M. (1416 AH). *al-Sirah va Sunnah and their source. Risala al-Taghrib*, (10), pp. 32-45. [In Arabic]



## The Issue of the "Other" in Phenomenological Sociology and Transcendental Wisdom

Hamid Parsania<sup>1</sup>

Sayyid Saeed Tootian<sup>2</sup>

Received: 03/09/2020

Accepted: 10/07/2021

### Abstract

The current paper deals with one of the most important issues in social sciences, which is the issue of the "other" from the perspective of two different thought systems. First, phenomenology as one of the most effective philosophical movements of the twentieth century in the West and the second is transcendental wisdom as a complete philosophical system. Although efforts by phenomenological sociologists for applying its philosophical concepts to answer social sciences questions have long begun, and people like Schutz have played an important role in forming the kind of sociological thinking that is known today as phenomenological sociology, the complexities of Husserl's philosophy, as well as the differences between these sociologists and Husserl's theories on some issues, including the main issue of this paper, necessitate a more serious examination for this problem. On the other hand, since it has been a long time that, paying attention to the capabilities of the intellectual system of transcendental wisdom for social sciences issues has also had acceptable results, the paper intends to examine the important issue of the "other" from the perspective of two approaches of phenomenological sociology and social theory that can be deduced from transcendental wisdom, considering the fundamental differences between the two aforementioned intellectual systems.

### Keywords

The issue of the Other, phenomenological sociology, transcendental wisdom, Schutz, Husserl, Mulla Sadra.

---

1. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. h.parsania@ut.ac.ir.

2. M. A., Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). tootian@ut.ac.ir

---

\* Parsania, H. & Tootian, S. S. (1400 AP). The problem of the "other" in phenomenological sociology and transcendental wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 68-94.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.58740.1694.

---

## مسئله «دیگری» در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه

حمید پارسانیا<sup>۱</sup>      سیدسعید طوطیان<sup>۲</sup>  
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۳      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

### چکیده

در این مقاله به یکی از مسائل مهم علوم اجتماعی یعنی مسئله «دیگری» از منظر دو دستگاه فکری متفاوت پرداخته شده است: اول پدیدارشناسی به عنوان یکی از جنبش‌های مؤثر فلسفی قرن بیستم در غرب و دوم حکمت متعالیه به عنوان یک دستگاه فلسفی تمام‌عیار. اگرچه کوشش‌های جامعه‌شناسان طرفدار دیدگاه‌های پدیدارشناسی، در به کارگیری مفاهیم فلسفی آن برای پاسخگویی به مسائل علوم اجتماعی مدت‌هاست، آغاز شده است و افرادی چون شوتس نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری نوعی از تفکر جامعه‌شناسی که امروز با عنوان جامعه‌شناسی پدیدارشناختی معرفی می‌شود، داشته‌اند؛ اما پیچیدگی‌های فلسفه هوسرل و همچنین اختلافات این جامعه‌شناسان با نظریات هوسرل در برخی مسائل از جمله مسئله اصلی این مقاله، لزوم پرداخت جدی‌تر به آن را لازم می‌نماید. از طرف دیگر به دلیل آنکه مدتی است توجه به ظرفیت‌های نظام فکری حکمت متعالیه برای مسائل علوم اجتماعی نیز ثمره‌های قابل قبولی را نمایانده است، این نوشتار بر آن است تا با عنایت به تفاوت‌های اساسی دو دستگاه فکری پیش‌گفته، مسئله مهم «دیگری» را از منظر دو رویکرد جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و نظریه اجتماعی قابل استنتاج از حکمت متعالیه بررسی کند.

### کلیدواژه‌ها

دیگری، جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، حکمت متعالیه، شوتس، هوسرل، ملاصدرا.

۱. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. [h.parsania@ut.ac.ir](mailto:h.parsania@ut.ac.ir)  
 ۲. کارشناس ارشد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [tootian@ut.ac.ir](mailto:tootian@ut.ac.ir)  
 \* پارسانیا، حمید؛ طوطیان، سیدسعید. (۱۴۰۰). مسئله «دیگری» در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و حکمت متعالیه. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۶۸-۹۴. DOI: 10.22081/jiss.2021.58740.1694

## مقدمه

بدون شك فلسفه پدیدارشناسی مهم ترین و مؤثرترین سرچشمه نظریات شوتس و جامعه‌شناسی پدیدارشناختی است، تا جایی که ریتزر در تعریف این جامعه‌شناسی آورده است: «جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در گسترده‌ترین سطح به آن جامعه‌شناسی اطلاق می‌شود که بر پایه پدیدارشناسی فلسفی عمل می‌کند» (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵)؛ اما به‌طور دقیق‌تر باید این نوع جامعه‌شناسی را برابندی از نظریات هوسرل و ماکس وبر و تا اندازه‌ای متأثر از هربرت مید و نظریه کنش متقابل نمادین دانست. «برخی از صاحب‌نظران از جمله جاناتان ترنر معتقد شده‌اند که پیدایش جامعه‌شناسی پدیداری، اصولاً ناشی از مباحثی بوده است که متفکران بزرگ جامعه‌شناسی چون ماکس وبر و جرج هربرت مید مطرح کرده‌اند. از این دیدگاه گفته می‌شود که تفکرات وبر در مورد «عمل اجتماعی در سطح معنا» و تأکیدات مید درباره «فراگرد ایفای نقش» تأثیر و نفوذ خود را بر نظریه جامعه‌شناسی پدیدارشناختی، بر جای گذاشته است» (ترنر، ۱۹۸۱، ص ۵۴۹، به نقل از فریبار، ۱۳۷۳، ص ۱۸۶). با نگاهی به دغدغه‌های هوسرل و به تبع او شوتس، به نظر می‌رسد مخالفت‌های این دو با نگرش مسلط اثبات‌گرایانه، تأکید آنها بر آگاهی، باور به وجود ذات برای اشیا و مواردی از این دست می‌تواند به‌عنوان نقاط مشترکی در نقد مبانی جامعه‌شناسی رایج مورد توجه قرار گیرد.<sup>۱</sup> یکی از مسائل پایه و اساسی این نظریه جامعه‌شناسی، مسئله «دیگری» است. موضوعی که تقریباً همه متفکران پدیدارشناس، از جمله جامعه‌شناسان پدیدارشناس را به اظهار نظرهای گوناگون کشانده است؛ اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد دستگاه عظیم فکری-فلسفی «حکمت متعالیه» به‌عنوان یکی از سرمایه‌های گران‌بهای علوم اسلامی که علاوه بر تقدم زمانی نسبت به فلسفه‌هایی چون پدیدارشناسی، از تقدم بی‌چون و چرا در ژرف‌نگری، نزدیکی به واقعیت و از همه مهم‌تر الهی‌بودن و روی به آسمان داشتن، برخوردار است و با شایستگی چندین برابر می‌تواند بستر و محمل طرح و عرضه بحث‌های فلسفه علوم اجتماعی و به عبارت دیگر

۱. برای نمونه ن. ک: سلطانی، ۱۳۹۱ و سلطانی و پارسانیا، ۱۳۹۰.

مبانی و پیش فرض‌های علوم اجتماعی قرار گیرد و با توجه به آرای بی‌بدیل هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه خویش، علوم اجتماعی متناسب با خاستگاه اسلامی خود را بیافرینند. نظرات منبعث از این نگاه حکمی، در عرصه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علوم اجتماعی، راهگشای بسیاری از مسائل مانند چیستی و هستی جامعه، چیستی فرهنگ، اصالت فرد یا جامعه<sup>۱</sup> و از جمله موضوع پژوهش حاضر یعنی نحوه دیگری خواهد بود.

## ۱. ادبیات نظری

### ۱-۱. مفاهیمی از پدیدارشناسی

برای ورود به بحث دیگری در جامعه‌شناسی پدیدارشناسی، ابتدا با توجه به مجال مختصر این مقاله، مفاهیمی را به بیانی بسیار مختصر معرفی می‌کنیم.

#### ۱-۱-۱. اپوخه، تقلیل، قصدیت

اپوخه پدیدارشناختی بین‌الهللین قراردادادن اعتقاد به وجود جهان طبیعی است و البته نه به معنای انکار یا فراموش کردن آن. «این از بازی خارج کردن همه موضع‌گیری‌های ما نسبت به جهان عینی از قبل موجود... ما در مقابل هیچ محض قرار نمی‌دهد. به عکس آنچه ما از همین طریق به دست می‌آوریم یا بهتر بگوییم من به عنوان فاعل تأمل به دست می‌آورم، زندگی محض خودم با کلیه زیسته‌های محض آن و کلیه افاده‌های محض (اعیان قصدی) آن، یعنی جمیع پدیده‌ها به معنای ویژه و وسیع پدیدارشناسی است» (هوسرل، ۱۳۸۱، صص ۵۶-۵۷)؛ بر همین اساس تقلیل پدیده‌شناختی نیز تعریف می‌شود. «به دلایلی که در مسئله نظریه شناخت ریشه

۱. برای نمونه ن. ک: مقاله «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری» در روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی (پارسانیا، ۱۳۹۵)، درس‌گفتارهای نظریه فرهنگی صدرایی (بی‌تا)، «متفیزیک و هستی جامعه و فرهنگ در حکمت اسلامی» در مجموعه مقالات همایش دین و نظریه فرهنگی (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۸).

دارند، اگر آگاهی محض را به‌عنوان آگاهی استعلایی مشخص کنیم، می‌توانیم عملیاتی را نیز که کلید آن را به دست می‌دهند، به‌عنوان اپوخه استعلایی مشخص کنیم. از نظر روش این عملیات به مراحل مختلف "از مدار خارج کردن" یا "بین‌الهلاین نهادن" تجزیه می‌شود و بنابراین روش ما خصلت تقلیلی تدریجی را به خود می‌گیرد به همین دلیل است که گاه و حتی مرجحاً از تقلیل‌های پدیدارشناختی سخن می‌گوییم» (هوسرل در کتاب ایده‌ها: ۱۰۸-رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). در اندیشه هوسرل آنچه به‌عنوان آگوی محض به مثابه و قطب سوژکتیو آگاهی در تضایفی همیشگی با قطب ابژکتیو آگاهی (یعنی متعلقات آگاهی) قرار دارد، در عین حال به این آگاهی، جهت، وحدت و معنا می‌بخشد و البته این مهم با تکیه بر مفهوم اساسی دیگری از هوسرل با عنوان «قصیدیت» به انجام می‌رسد.

پدیدارشناسی که به کمک اپوخه، از یک سو جهان طبیعی را کنار نهاده و به حوزه ماهیات محض وارده شده و از سوی دیگر هم آگوی تجربی را کنار نهاده و به حوزه آگوی محض وارد شده و درنهایت میان آگاهی استعلایی و من استعلایی تضایفی بنیادین استوار ساخته است، در این مرحله، آگاهی را آگاهی‌های قصدی تعریف می‌نماید. «از این پس آگاهی و زیسته‌هایش<sup>۱</sup> در رابطه‌ای خنثی و ساکن قرار ندارند، بلکه ادراک به معنای وسیع کلمه، فعالیتی پویا است و زیسته‌های اصلی آن جهت‌دار بودن و قصدی بودن آن است» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۲۴۸-۲۴۶).

### ۱-۱-۲. تقویم

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، آنچه درنهایت از فرایند تقلیل باقی می‌ماند، آگوی استعلایی به‌عنوان وجودی مطلق است. این آگو اگرچه در تضایف و همبستگی با جهان قرار دارد، در نظر هوسرل، وجود جهان عینی و هرآنچه بخواهد برای آگو معنادار باشد (و به تعبیر پدیدارشناسانه موجود باشد)، وابسته به فرایندی است که این آگوی

۱. برای شرح معنای تغییر نام متعلق آگاهی به زیسته آگاهی ن.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴.

استعلایی مطلق، محور و فاعل آن است. این فرایند «تقویم» نام دارد. به تعبیر دیگر هوسرل وجود جهان را تعینی از ذهنیت استعلایی و فرآورده عملکردهای تقویمی آن می‌داند. پس «جهان به‌طور پیشین فقط به‌عنوان تعینی برای ذهنیت متضایف با خودش قابل تصور است که یقیناً تعینی است ناشی از کارکردهای تقویمی ذهنیت (سوپژکتیویته)» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۲۴۰).

## ۲-۱. مفاهیمی از حکمت متعالیه

### ۱-۲-۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

هرچند این اصل، بنیادی‌ترین و اثرگذارترین اصول حکمت متعالیه تلقی می‌شود اما به دلیل دامنه وسیع و البته شهرت این بحث، تنها به این نکته اشاره می‌شود که پاسخ حکمت متعالیه به پرسش اصالت وجود یا ماهیت، اصالت داشتن وجود است و براهین مختلفی نیز در اثبات این نظر و رد نظریه اصالت داشتن ماهیت ارائه شده است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱، صص ۲۲-۲۶).

### ۲-۲-۱. تشکیک در وجود

صدرالمتألهین با تکیه بر اصالت وجود، برخلاف دو گروه مشایبان و اشراقیان که واقعیات خارجی و مصادیق مفهوم ذاتی یا عرضی را مشکک و متفاضل می‌دانستند، واقعیات را بماهی‌هی و صرف نظر از مصادیق بودن آنها برای مفهومی ذاتی یا عرضی، مشکک و متفاضل دانست؛ به عبارت دیگر مسئله تشکیک را که تا پیش از او فقط در باب کیفیت و کمیات و احیاناً در باب جواهری که رابطه علی- معلولی فاعلی دارند، مطرح بود به همه واقعیات تسری داد و به «وجود» مرتبط کرد.

### ۳-۲-۱. وحدت تشکیکی وجود، وحدت در عین کثرت

نتیجه ناگزیر نظر ملاصدرا در باب تشکیک در وجود، چیزی نیست جز «وحدت تشکیکی وجود». برای روشن شدن مسئله اولاً باید توجه داشت که وجود حقیقتی است



یگانه؛ چراکه «اگر وجود حقیقت واحدی نداشته باشد، اول باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباین اند و در نتیجه باید مفهوم وجود را که مفهوم واحدی است، از مصادیق متباین، از آن جهت که متباین اند، گرفته باشیم و چنین چیزی محال است» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۲۹). همچنین بر اساس اصالت وجود، آنچه در خارج یافت می شود فقط و فقط وجود است؛ پس باید گفت: «همه واقعیت های خارجی نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۸)؛ اما از طرفی تمایز و تکثر موجود در خارج نیز غیر قابل انکار است. «حقیقت وجود ذاتاً هم واحد است و هم متکثر؛ وحدت و کثرت عینی و این جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه پذیر نیست» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۹)؛ بنابراین «در فضای اصالت وجود تنها یکی از سه گزینه مطرح است: وحدت وجود، کثرت و تباین وجودات، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۵۹-۵۸).

به این ترتیب ملاصدرا گام نهایی را در مسئله تشکیک برمی دارد و مدعی می شود اساساً بازگشت همه تمایزهای خارجی (تمایزهای سه گانه پیش گفته)، به تمایز تشکیکی و به عبارت روشن تر به تشکیک در وجود است.

#### ۱-۲-۴. قاعده بسیط الحقیقه

درک مسئله وحدت تشکیکی وجود، مستلزم پذیرش وجود منبسط و درک اطلاق سعی وجود است و شمول این وجود منبسط به گونه ای عینی و واقعی شامل کثرات می شود.

بر این اساس یکی از مهم ترین لوازم و نتایج این وحدت، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. «این قاعده بیان می کند که اگر موجود بسیط به معنای واقعی کلمه داشته باشیم که هیچ گونه ترکیبی در آن راه نداشته باشد، این بساطت موجب یک نحو شمول آن بر همه اشیا می شود؛ در حالی که خود، هیچ یک از آنها نیست. در واقع در چنین جایی حمل حقیقه و رقیقه مطرح است؛ یعنی اگر سایر اشیا را بشرط لا و فی حد نفسه در نظر بگیریم، بسیط الحقیقه هیچ کدام از آنها نیست؛ ولی اگر

به کمالات وجودی آنها بنگریم و آنها را لابلشروط در نظر بگیریم، آن گاه بسیط الحقیقه واجد همه آنها خواهد بود» (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

## ۲. جامعه‌شناسی پدیدارشناختی و مسئله «دیگری»

هربرت اسپیکلبرگ در فصلی که تحت عنوان جنبش آغازین پدیدارشناسی در کتاب خود، جنبش پدیدارشناسی آورده است از دانشجویانی که رفته‌رفته مجذوب هوسرل شده و به شکل گروه‌هایی درآمده بودند، با سه عنوان یاد می‌کند: ۱. حلقه گوئینگن؛ ۲. حلقه مونیخ؛ ۳. گروه فرایبورگ. از میان این سه، گروه فرایبورگ که با عزیمت هوسرل در سال ۱۹۱۶ شروع به شکل‌گیری می‌کند، به واسطه تنوع فراوان اشخاص، رویکردها و دغدغه‌ها متمایز است (ن. ک: اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱، صص ۳۸۰-۴۰۳) و نمایانگر تأثیر هوسرل حتی در خارج از محیط دانشگاه است. یکی از مهم‌ترین افراد تأثیرپذیرفته از هوسرل در چنین محیطی «آلفرد شوتس» است. به این ترتیب افکار هوسرل منبع الهام اصلی نظریات شوتس قلمداد می‌شود؛ البته در این بین و شاید در سطحی هم‌تراز با هوسرل، شوتس از نظریات ماکس وبر نیز تأثیر پذیرفت. با نگاهی ساده به کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی<sup>۱</sup> می‌توان دریافت که مهم‌ترین دغدغه‌های شوتس، با نگاه به مفاهیم و مسائل جامعه‌شناسی وبر، شکل گرفته و پاسخ‌هایی پدیدارشناسانه می‌جوید. در این زمینه شوتس در فصل اول از فصول پنج‌گانه کتاب خود، به طرح مسائل بنیادینی چون کنش معنادار، معنای ذهنی، خود دیگر، فهم انگیزشی و فهم مستقیم (مشاهده‌ای) و الصاق معنا به کنش از منظر وبر می‌پردازد و در ادامه، نظریات عمدتاً پدیدارشناسانه خود را بیان می‌کند.

برای تبیین بحث دیگری از منظر جامعه‌شناسی پدیدارشناختی در ادامه اشاره مختصری به برخی از مهم‌ترین مسائل مورد نظر شوتس که به این موضوع اصلی ربط می‌یابند، خواهد آمد.

1. the phenomenology of social world.

## ۲-۱. مقوله فهم و معنای ذهنی عمل (فهم معنای کنش، نوع مثالی)

اصطلاحی که وبر برای بیان مقصود خود از فهم (یا تفهم) به کار برده است، verostehen است. «فکر وبر در زمینه مفهوم تفهم، تا حدود زیادی از آثار کارل یاسپرس خصوصاً از کارهای دوره جوانی این فیلسوف درباره روان آسیب‌شناسی... اخذ شده است. کانون فکری روان آسیب‌شناسی یاسپرس در تمایز میان تبیین و تفهم است» (آرون، ۱۳۸۶، ص ۵۷۲). وبر با تمایز نهادن بین فهم مشاهده‌ای (مستقیم) و فهم انگیزشی معتقد است برای فهم درست یک عمل، تنها مشاهده مستقیم آن کافی نیست و دستیابی به محرک‌ها و انگیزه‌های عمل (فهم انگیزش) لازمه یک فهم صحیح است (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 10.30). وی از طرف دیگر مفهوم نوع مثالی را مطرح می‌کند که «ابزاری است که از رهگذر آن رویدادها و جریان‌های اجتماعی را با استفاده از فهم تفسیری درک می‌کنیم» (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴).

به گفته شوتس «درواقع فهم برای او در یک مقیاس ترتیبی مطرح می‌شود که در این مقیاس از یک طرف معناداری ساده زندگی روزانه مطرح است و از طرف دیگر فهم پیچیده و وسیع معنای نوع مثالی. در بین این دو سطح نیز سطوح متفاوت و مختلفی از فهم به‌طور ترتیبی مشخص می‌شوند. به نظر وی به‌هر حال هریک از جامعه‌شناسان در سطوحی از این فهم عمل می‌کنند» (Schutz, 1967, p. 10).

آلفرد شوتس گفته‌های وبر را آغاز ساختن مفاهیم و الگوها از طریق فرایند سنج‌بندی تفسیر می‌کند (کرایب، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). در اینجا لازم است اشاره شود «شوتس خود را در موقعیت تناقض آمیزی یافته بود؛ زیرا از یک سو می‌کوشید برابر سنت ماکس وبر، نوعی جامعه‌شناسی ذهنی را پیروانده ولی از سوی دیگر سعی می‌کرد تقاضاهای سختگیرانه مفهوم علم را برآورده سازد. همچنان که خودش مطرح می‌کند: پس چگونه امکان دارد که بتوانیم با یک نظام دانش عینی، ساختارهای معنایی ذهنی را پیروانیم؟» (Schutz, 1967, p. 35؛ ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). او با انتقاد از وبر در این زمینه معتقد است آنچه برای فهم صحیح عمل لازم است، زمانمند دانستن آن است. «باید بدانیم هر عمل در

دیرند<sup>۱</sup> یا جریان بی‌وقفه‌ای انجام می‌پذیرد که به مرور در طی این جریان ساخته شده و در تداوم آن معنی می‌یابد؛ یعنی تمام تجربیات و اعمال، زمانمندند و زمان عامل اساسی در پیوند اجرا و عمل و در نتیجه معنادار کردن آن است» (Schutz, 1967, p. 11). از این نقطه به بعد شوتس با به‌کارگیری مفاهیمی پدیدارشناسانه به تعمیق و تصحیح نظریات ویر می‌پردازد.

شوتس فصل دوم کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی را «ساختار تجربه زیسته معنادار در جریان آگاهی فرد (کشگر)» عنوان می‌دهد و در این فصل می‌کوشد فرایند درک کنش را که او مانند آنچه هوسرل در بحث تقویم و آگاهی پرورانده است، «تجربه زیسته» می‌نامد، تشریح کند. چنان‌که گذشت به نظر او لازم است کنش به مثابه یک فرایند مستمر مورد توجه قرار بگیرد. او با کمک مفهوم «زمان آگاهی درونی» هوسرل<sup>۲</sup> به نوعی بازتعریف مفهوم «فهم انگیزشی» ویر می‌پردازد و اولاً فهم انگیزشی را فهم زمانمند و پرداختن به گذشته و آینده عمل تعریف می‌کند (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 15-25) و ثانیاً فهم انگیزشی را برای فهم کامل عمل ناکافی می‌پندارد؛ بنابراین «از آنجایی که فهم انگیزشی وابسته به جهان واقعیت اجتماعی که مستقیماً تجربه می‌شود نیست، برای یافتن ماهیت یک عمل نه تنها باید به فهم انگیزش آن (در مفهومی که شوتس از آن برداشت می‌کند) توجه نمود، بلکه باید فهم "عینی" و مستقیم عمل که در ضمن مناسبات مستقیم با دیگر مردم در زندگی روزانه قرار دارد نیز رجوع کرد؛ چون عمل در یک دیرند مطرح است؛ پس برای فهم معنای آن باید در گام نخست به ریشه اولیه عمل (محرک‌ها، انگیزش‌ها و...) رجوع نمود؛ سپس معانی رسوب‌شده در طی دیرند را که در جریان مشاهده، مستقیماً مورد فهم ما قرار گرفته و لحظه به لحظه در عمل زندگی روزانه، قابل دسترسی است، مورد ملاحظه قرار داد و در عین حال ارتباط با ریشه اولیه عمل را هم در نظر گرفت. بدین ترتیب است که ساخت و ترکیب معنا در جریان زمان شکل‌گیری آگاهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد» (Schutz, 1967, pp. 28-31).

1. Duree

2. Husserl

## ۲-۲. انتقاد به پدیدارشناسی

به نظر می‌رسد شو‌تس در میان باور به یک «فلسفه رئالیستی استعلایی» و باور به «علم پوزیتیویستی» در رفت و شد بوده است و بر این اساس می‌توان از یک «چرخش (و شاید هم شورش) طبیعت‌گرایانه» در پدیدارشناسی شو‌تس سخن گفت. این چرخش که در اثر مواجه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل با علم مدرن<sup>۱</sup> به وقوع پیوسته است، پیش از این آفرینش کتاب بحران علوم اروپایی هوسرل را رقم زده بود.

«نقطه مرکزی طرح شو‌تس درباره وظیفه جامعه‌شناسی عمومی و انتقادی او بر پدیدارشناسی، تفاوتی است که او میان عوالم فرهنگی دنیوی (مثل جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی) و پدیدارشناسی ساخت یافته براساس گرایش‌های طبیعی از یک طرف، و پدیدارشناسی استعلایی از طرف دیگر، قائل است... اگرچه شو‌تس به زبان از برتری پدیدارشناسی استعلایی هوسرل تعریف می‌کند، لکن تحقیقات خود را کوشش‌های صریحی می‌داند برای جهت‌دهی پدیدارشناسی به سمت تحقیقاتی که بر پایه جهان‌زندگی و گرایش‌های طبیعی مبتنی است» (فیلمر، ص ۱۳۴، به نقل از ابراهیمی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۳). این همه در حالی است که «پدیدارشناسی هوسرلی به معنای حقیقی آن فقط با کوشش برای تعلیق این رویکرد آغاز می‌شود و دیگر آنکه این کوشش نه تنها یک بار برای همیشه گریبان پدیدارشناسی را از چنگال رویکرد طبیعی رها نمی‌کند، بلکه این رویکرد از آغاز تا پایان همراه آن باقی می‌ماند تا پدیدارشناسی در هر گام از تحولش خود را به اشکال مختلف، در تقابل با آن تعریف کند» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).<sup>۲</sup>

«در واقع از آنجا که شو‌تس ذهن را قابل بررسی علمی تشخیص نمی‌داد و در عوض می‌خواست بر نمونه‌سازی‌های فرهنگی تأکید ورزد، این را پذیرفته بود که "وانهادن روش دقیقاً پدیده‌شناختی" را که تأکیدی بر فراگردهای ذهنی دارد، برنامه کارش قرار داده است (Schutz, 1967, p. 97). در اینجا با موقعیت تناقض‌آمیز جامعه‌شناسی روبه‌رو

1. Science.

۲. برای توضیح بیشتر راجع به این رویکرد و نقدهای هوسرل به آن، ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۱۴۱-۱۶۷.

می‌شویم که با آنکه سرشناس‌ترین پدیده‌شناس این رشته است، می‌گوید می‌خواهد موضوعی را از بررسی‌اش حذف کند که بیشتر به خاطر آن شهرت یافته است» (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹).

### ۲-۳. مسئله دیگری

پدیده‌شناسی را نوعی خود-روشن‌سازی انضمامی و همواره بدیهی اگو (خود) دانسته‌اند که در آن مشخص می‌شود چگونه اگو ابتدا خود را مطابق با ماهیت ویژه‌اش به‌عنوان موجودی «فی‌نفسه» و «لنفسه» متقوم می‌کند و در وهله بعد به لطف این ماهیت ویژه، در خودش، دیگران، عینیت و به‌طور کلی هر آنچه را که برای اگو در من به‌عنوان غیر من اعتبار وجودی دارد، متقوم می‌نماید.

در نگاه هوسرل، من استعلایی مطلق، پس از آنکه در فرایند تقلیل پدیده‌شناختی جز خود را باقی نگذاشت و سپس بدن را به‌عنوان یگانه مُدرک بی‌واسطه و تحت اختیار خود یافت، اگوی دیگررا، یعنی وجودی مستقل که در تصرف بی‌واسطه او نیست، در خود تقویم می‌کند. این تقویم، مبتنی بر تعالی حلولی و نوعی قصدیت باواسطه است که از اعماق جهان اولیه و بنیادی من برمی‌خیزد و به واسطه مشاهده بدن دیگری، انجام می‌پذیرد. مشهود نخست من از دیگری (بدن دیگری) در شکلی تداعی‌کننده، بسترساز تشبیه آن بدن، با بدن خودم و در نتیجه از طریق جفت و جورسازی،<sup>۱</sup> درک عنصر روانی و اگوی استعلایی همانندی برای دیگری (مشهود دوم، مشهود غیرمستقیم) می‌گردد.

هوسرل پس از شکل‌دادن اگوی دیگر بر پایه جهان اولیه من، پذیرش تقویم دیگری را به‌عنوان شرط شکل‌گیری ایده خارجیت و جهان عینی طرح می‌کند. «دیگری» هوسرل براساس نقش حیاتی‌اش در تقویم هرگونه عینیت برای من، وجه‌ای جمعی به خود می‌گیرد؛ چراکه در نظر هوسرل جهان طبیعی عینی، مقدم بر آگاهی نیست؛ بنابراین تنها بر پایه تجربه از دیگری و بعد از آن شکل‌گیری اشتراک بین‌الاذهان است

۱. برای آشنایی با این مفهوم ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۹.

که تجربه از جهان عینی، امکان‌پذیر خواهد بود؛ بنابراین چنان‌که ملاحظه می‌شود در پدیدارشناسی، دیگری پایه اصلی تقویم همه عینیت‌ها است و بدون دیگری و در مرتبه‌ای بالاتر بدون جهان بین‌الذهانی نمی‌توان به شناخت رسید. ناگفته پیداست هوسرل این نحو از تفهم را در مخالفت با دیدگاه طبیعی و دستیابی به یک فلسفه حقیقی و شناخت واقعی از جهان، ساخته و پرداخته می‌کند. امری که مخالفت با آن نقطه مهمی برای شوتس، در تفهم دیگری است!

طبق آنچه شوتس در کتاب پدیدارشناسی جهان اجتماعی بیان کرده (ر.ک: Schutz, 1967, pp. 97-136)، نظر او در مورد دیگری را می‌توان در دو حوزه کلی از یکدیگر تفکیک کرد: اول حوزه آگاهی در زمینه‌ای استعلایی و دوم حوزه فهم عینی در زمینه‌ای از نگاه طبیعی.

ابتدا باید دانست شوتس معتقد است «می‌توان با اطمینان بیان کرد که مفهوم جهان به‌طور کلی باید بر مفهوم "همه" و در نتیجه "دیگری" استوار شود. همین ایده توسط ماکس شلر نیز در کتاب کار و دانش او بیان شده است: "واقعیت جهان معاصر و جامعه به‌عنوان "حوزه تائو"<sup>۱</sup> و دیگری در "حوزه‌های ما" پیش از هر نوع طبیعت زنده یا غیر زنده مفروض گرفته می‌شود. علاوه بر این واقعیت تائو و اجتماع، قبل از واقعیت من<sup>۲</sup> و تجارب شخصی آن مفروض گرفته می‌شود» (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97).

اما در مرحله بعد و با دقت در گفته‌های شوتس، در ربط بین من و دیگری سه نوع فهم را می‌توان تشخیص داد که با حوزه‌های پیش‌گفته مرتبط هستند. اول «سؤال از معنای تائو» است (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97). شوتس پس از بیان این نکته که این سؤال تنها با تمهیداتی که هوسرل در منطق صوری و استعلایش اندیشیده است، پاسخ می‌یابد (شلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 97)، از بررسی مسئله «چگونگی تقویم تائو» انصراف می‌دهد: «ما باید مشکلات پیچیده و دشواری را که تقویم تائو در معنای

1. thou

2. ego

ذهنی تجربه شخصی من را محاصره کرده است، حل نشده ترک نمایم؛ بنابراین ما نمی‌خواهیم به این پرسش پردازیم که چگونه تائو در اگو تقویم می‌شود یا اینکه "وجود انسان" متضمن فرض یک آگوی استعلایی که پیش از این یک دیگری استعلایی را در خود تقویم کرده، هست یا نه؟ ... این سؤالات ممکن است برای معرفت‌شناسی مهم باشد؛ اما ما برای علوم اجتماعی می‌توانیم با خیالی آسوده آن را کنار بگذاریم» (شُلر، ۱۹۲۶م، به نقل از: Schutz, 1967, p. 98).

فهم دومی که شوتس آن را نیز با حوزه آگاهی استعلایی مرتبط دانسته و به همین علت بررسی جامعه‌شناختی آن را ناممکن انگاشته، «فهم معنای ذهنی متعلق به تائو» است. «هرچند که جریان کلی تجربیات شما (دیگری) نیز (مانند من) پیوسته است،<sup>۱</sup> اما من تنها می‌توانم بخش‌هایی منقطع از آن را نظاره کنم؛ چراکه همان‌طور که قبلاً بیان کردیم اگر من بتوانم از تمام تجربیات شما آگاه شوم، من و شما یک شخص خواهیم بود. پس سخن از اینکه ما می‌توانیم معنای اعمالی را که شخص دیگر انجام می‌دهد، عیناً همچون خود او بفهمیم، بی‌معنا است» (Schutz, 1967, p. 106). شوتس معتقد است باید از این هم فراتر رفت و گفت حتی فهم آن قسمت از تجربه زیسته دیگری که به مشاهده من درمی‌آید نیز دقیقاً با فهم خود او، یکی نیست؛ چراکه من آن عمل را در زمینه معنایی خودم تفسیر می‌کنم و بدون تردید این زمینه معنایی با زمینه معنایی دیگری متفاوت است (ر.ک: Schutz, 1967, p. 106).

در نهایت فهم سومی که برخلاف دو قسم دیگر، به دلیل قرار گرفتن در دیدگاه طبیعی از نظر شوتس قابلیت طرح و بررسی در علم اجتماعی را دارد، فهم عینی است. در دیدگاه هوسرل (و البته در مقام نقد) ویژگی‌هایی چند را برای دیدگاه طبیعی می‌توان یافت. «یکی از شاخص‌های رویکرد طبیعی این است که من شکی ندارم که هر چیزی که در این جهان طبیعی برای من صادق است، برای همه آدمیان پیرامون من نیز

۱. با توجه به مفهوم زمان آگاهی درونی، یعنی این تجربیات در زمینه‌ای از معانی رسوب شده، شکل یافته‌اند (ن.ک: ساکالوفسکی، ۱۳۸۴).



صادق است. آن را مثل خودم موجودات انسانی می‌دانم و به‌طور ضمنی یقین دارم که می‌توانم آن را در تجربه‌ای که از آنها دارم درک کنم و همان نسبتی را که خودم با محیطم دارم برای آنها نیز قائل می‌شوم. [می‌دانم که من و آنها همگی محیط مشترک و واحدی داریم. در عین حال آنچه که به نحو بین‌الذنهانی میان ما مشترک است، می‌تواند متناسب با نظرگاه هریک از ما به‌نحوی متفاوت، در نحوه‌های گوناگونی از نمود و ادراک و با درجات مختلفی از وضوح یا تیرگی به آگاهی ما خطور کند. نظرگاه هریک از ما به موقعیت بدن ما در جهان وابسته است. هر بدن برای صاحب آن نقطه صفر جهت‌گیری او و محمل اینجا و اکنون مطلق را تشکیل می‌دهد. هر بدنی به تعبیر هوسرل صاحب خود را در موضع اینجای (hic) مطلق قرار می‌دهد و سایر بدن‌ها و چیزها در موضع آنجای (illic) مطلق هستند. در رویکرد طبیعی فرض بر این است که این دو موضع مطلق نیستند، بلکه متحرک و قابل تبدیل به یکدیگرند» (رشیدیان، ۱۳۹۱، صص ۱۴۷-۱۴۸).

شوتس در بخشی با عنوان «پیش‌دادگی خود دیگر و فرضیه فهم معنای ذهنی» سرآغاز نحوه تفهم دیگری را از موضعی طبیعت‌انگارانه بیان می‌کند: «در یک طبیعت کاملاً متفاوت نظریه‌ای وجود دارد که می‌گوید: آنچه در ابتدا به ما داده می‌شود، بدن دیگری و تغییرات و حرکاتش و یا به‌طور دقیق‌تر ظواهر این امور هستند و براساس چنین اطلاعاتی است که ما می‌توانیم درونی‌بودن (ذات‌داشتن) و وجود او را به‌عنوان دیگری پذیریم» (Schutz, 1967, pp. 20.21).<sup>۱</sup>

به این ترتیب شناخت ما از کنش و رفتار دیگران مانند شناخت دیگر اشیای فیزیکی نخواهد بود. ما حرکات جسمانی و بدن دیگری را در ارجاع به حوزه‌ای از تجربیات می‌شناسیم که «در ارتباط با تجربیات زندگی، واحد جسمانی-روانی خاصی را به‌عنوان خود دیگری برای ما می‌سازد» (Schutz, 1967, p. 22). شوتس در عبارتی دیگر اشاره می‌کند: «گروه کلی تجربیات من از دیگری، از خلال گرایش طبیعی، شامل تجربیات

۱. شوتس، انتقادات شلر بر این نحو تفهم دیگری را در فصل سه قسمت ۱۹ پاسخ گفته است.

زیسته خود من از بدن او، از رفتار او، از محدوده عمل او و از مصنوعات که او تولید می‌کند، است. برای شروع باید از تفسیر میدان عمل دیگری شروع کنیم. تجربیات زیسته من از اعمال دیگری، شامل مشاهدات را به‌عنوان "بدن دیگری" تفسیر می‌کنم. اما همواره آنها را به‌عنوان چیزی که دارای رجوع بالقوه‌ای به آگاهی دیگری است، مد نظر دارم. بنابراین حرکات بدنی، نه فقط به‌عنوان حوادث فیزیکی، بلکه به‌عنوان نشانه‌ای از شخص دیگر (تائو) دارای تجربیات زیسته مطمئنی است که از میان حرکات بدنی‌اش بیان می‌شود» (Schutz, 1967, p. 97).

از سوی دیگر از آنجا که حضور عینی - جسمانی دیگری و به تعبیر شووتس، حضور بدنی یا داده‌های جسمانی او در ساحت زندگی اجتماعی محقق می‌شود و من دیگری را با ارجاع به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود شناخته است، به‌ناچار دیگری را نیز مانند خود دارای این تجربه زیسته و آگاهی فرض می‌کند؛ به عبارت دیگر «من، دیگری را آگاه فرض می‌کند و این انتظار آگاهی در افراد نسبت به یکدیگر از ملزومات زندگی اجتماعی است» (Schutz, 1967, pp. 23.25)؛ یعنی از حضور (درک) جسمانی دیگری، با فرض پیشینی زندگی اجتماعی، به حضور روانی او خواهیم رسید.

ضمن آنکه در مورد مواجهه با دیگری به‌عنوان بخشی از جهان طبیعی، اولاً این مواجهه در خود، متضمن فرض‌هایی درباره دیگران است؛ «ماهیات فرضیات من درباره هم‌نوعانش شاید در این فرمول کوتاه بگنجد: تائو آگاه است و جریان آگاهی او سرشتی دنیوی (زمانی) دارد که پایه و اساس مشابه با من را نشان می‌دهد» (Schutz, 1967, p. 98)؛ ثانیاً من تنها از بخش‌های معینی از جریان پیوسته و مداوم تجربیات زیسته او آگاه می‌شوم و این بخش‌ها صرفاً به صورت درونمایی تفسیری به من داده می‌شود.

ادامه کار به این شکل است که چنانچه قبلاً نیز اشاره شد، بخش‌های مشترک تجربیات هریک از ما در جهان اجتماعی و زندگی روزانه به شکل‌گیری نمونه‌هایی مثالی منجر می‌شود. این نمونه‌های مثالی که البته علاوه بر هم‌عصران حاضر و غایب من، گذشتگان نیز در ساخت آنها سهیم هستند، مبنای شکل‌گیری روابط اجتماعی‌اند. «ابزار اساسی علم اجتماعی از نظر شووتس همچون وبر، نمونه‌های مثالی هستند، گرچه در

ساختن آنها همیشه به‌طور غیر مستقیم دیگران حاضر باشند؛ اما از نظر شوتس این نمونه‌سازی (ساختن تیپ ایدئال) در زندگی روزمره به‌طور دائم توسط افراد انجام می‌گیرد و کار عالم اجتماعی دوباره‌سازی آنها بر مبنای آگاهی از چگونگی ساختار آنها در زندگی روزانه و توسط مردم است» (ابراهیمی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۷).

### ۳. مسئله «دیگری» از منظر حکمت متعالیه

همان‌طور که در مورد جامعه‌شناسی پدیدارشناختی عمل شد، برای آگاهی از جوانب مسئله دیگری از منظر دانش اجتماعی برخاسته از نظام فکری حکمت متعالیه نیز توجه به ریشه‌ها و مقدمات فلسفی بحث، امری لازم می‌نماید؛ بر همین اساس با توجه به آنچه در ادبیات نظری بحث، به صورت مختصر گذشت، بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه جایگاه «دیگری» روشن خواهد شد.

در حکمت متعالیه براهین متعدد و مختلفی برای اثبات ذات، صفات و افعال وجودی که در اصطلاح فلسفی «واجب‌الوجود» خوانده می‌شود، اقامه شده است. این وجود، با توجه به آنچه گذشت، شمولی عام دارد و بر پایه مبنای «وحدت در عین کثرت» اولاً از هیچ شیئی جدا نیست، به هر شیئی از خود آن نزدیک‌تر است و اساساً شیئیت شیء به این وجود است و ثانیاً در همین حال، وجود او به هیچ قیدی از قیود اشیا محدود نیست و تمایز او از آنها آشکار است؛ البته تأکید می‌شود که این تمایز، تمایزی عزلی و تمایز دو شیء بیگانه از یکدیگر نیست، بلکه تمایز محیط با محاط است؛ پس او با همه هست؛ ولی هیچ‌یک از آنها نیست.

این مطلب که تحت عنوان «الواجب بالذات کل الاشياء و ليس بشيء منها» طرح می‌شود از نتایج مستقیم بساطت محض وجود واجب‌الوجود است که برای اثبات آن، راه‌های مختلفی ارائه شده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۱۹). خلاصه آنکه «چیزی که بسیط محض است، ممکن نیست هیچ ماهیت و مفهوم کمالی‌ای را از آن سلب کرد، در عین اینکه وجود خاص هیچ ماهیتی نیست، پس چنین چیزی وجود برتر همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و در نتیجه خداوند وجود برتری الهی همه ماهیات و مفاهیم

کمالی است. درحقیقت در نظام تشکیکی تفاضلی وجود که تفاضل آن از طریق علیت است، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مادون خود سه خصوصیت دارد: اولاً کامل‌تر است؛ ثانیاً فاعل آن است؛ ثالثاً بسیط‌تر است، تا به خداوند می‌رسیم که ۱. کامل مطلق؛ ۲. فاعل کل و ۳. بسیط محض است» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۲۱۹-۲۲۰)؛ پس همه اوصاف وجودی ممکنات و نیز فعل آنها، همگی اوصاف واجب تعالی و افعال اویند. با دقت در این سخن به خوبی روشن می‌شود که حتی فعل افراد ناآگاه به وجود ذات واجب نیز جز به مدد خود واجب‌الوجود نیست، بلکه چنان که روشن شد، فعل خود او است. این نتیجه در پاسخ به پرسشی که در ادامه بحث امکان طرح می‌یابد، نقش مؤثری دارد. بر اساس آنچه بیان شد، باید گفت: «هریک از موجودات و افراد متکثر، وجود خود را در نسبت با وجود حقیقت مطلق خواهند شناخت».

وجود مطلق از منشأ اصیل و حقیقت صرف خود، بنابر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» به واسطه یک مخلوق (مخلوق نخستین) که اصطلاحاً همان عقل اول است، مثار کثرت واقع می‌شود. این وجود بنابر اصل تشکیک، در هر مخلوقی به وزان جایگاه او در منظومه خلقت، موجودیت می‌یابد و همچون ریسمان واحدی است که فردفرد موجودات، هستی خود را از او دریافت و در ارتباط با او می‌یابند. در این زمینه باید دقت کرد «شناخت انسان از خود، اهمیت فراوانی دارد؛ چه آنکه اساساً معنای "هویت" و مرز میان "خود" و "دیگری" از تعریفی که انسان از "من" ارائه می‌دهد و مرزهای هویتی که برای خویش تدارک می‌بیند، سر بر خواهد آورد» (لبخندق، ۱۳۹۴، ص ۶۴۸).

اما پس از شناخت خود، طبیعتاً نوبت به شناخت «دیگری» می‌رسد؛ بر همین اساس مبانی بیان‌شده چنین اقتضا می‌کنند که مسیر شناخت یک فرد از دیگری نیز از همان نقطه‌ای بگذرد که شناخت «من» می‌گذشت؛ به عبارت دیگر، «هر فرد، دیگری را در آینه وجود یگانه‌ای که سرچشمه حقیقت وجود است می‌نگرد و البته در اینجا نیز واسطه، عقل است».

به این ترتیب معنای این سخن که حقیقت وجود از مسیر عقل نمود پیدا کرده و درواقع حقیقت عالم را حقیقتی عقلانی رقم زده است، آن خواهد بود که برای شناخت

و معرفت نسبت به هستی نیز چاره‌ای جز توسل به عقل و شناخت عقلانی باقی نمی‌ماند؛ البته روشن است که معنای این سخن، انحصار شناخت در شناخت عقلانی اصطلاحی نیست، بلکه با این تعریف دیگر شناخت‌ها مانند شناخت وحیانی، نقلی و حتی حسی نیز به نوعی شناخت عقلی به شمار می‌روند. شناخت وحیانی، اتحاد با حقیقت عقل فعال و رسیدن به درجه عقل مستفاد است. شناخت حسی و نقلی نیز بر پایه شناخت عقلی اعتبار می‌یابند؛ پس با عقل است که خود را می‌شناسیم و برای شناخت دیگری نیز راهی جز تمسک به آن نداریم.

در اینجا ممکن است چند سؤال مطرح شود: چگونه این مسیر شناخت در هستی ساری و جاری دانسته می‌شود، حال آنکه می‌دانیم مفهوم آگاهی اساساً در مورد بسیاری از موجودات مثل جماد، نبات و حیوان معنا نمی‌یابد؟

در مورد انسان که صاحب آگاهی و علم است نیز می‌توان سؤال کرد: چگونه افرادی که به چنین وجودی توجه و آگاهی ندارند، بلکه برخی اساساً منکر آن هستند، دیگری و حتی خویشان را نیز به این واسطه می‌یابند و درک می‌کنند؟

پاسخ چنین پرسش‌هایی با دقت در آنچه پیش از این بیان شد، روشن می‌گردد.

اول: در مورد دیگر موجوداتی که از مرتبه آگاهی انسانی برخوردار نیستند، پاسخ آن است که هر موجود در هر مرتبه‌ای از نظام خلقت که قرار داشته باشد، دارای علمی در همان مرتبه و درجه است؛ به عبارت دیگر هر مرتبه از هستی متناظر و به عبارت دقیق‌تر مساوق مرتبه‌ای از علم است؛ پس مثلاً یک حیوان نیز قادر به شناخت خویش و غیر خویش خواهد بود، البته در همان مرتبه وجودی مخصوص خود.

به سؤال دوم نیز همین گونه باید پاسخ گفت. هر چند در مورد انسان، عنصر اراده این امکان را فراهم می‌آورد که او بتواند بر حقیقت وجود، چشم بیوشد و روی از آن بازگرداند، اما چنان که در بحث فطرت روشن می‌گردد، انسان به لحاظ اصل گوهر وجودی خویش با این حقیقت آشنا است و در صورت توجه آن را خواهد شناخت. «هر انسانی در کنه وجود خود اقرار به وجودی برتر از خود دارد که هستی و وجودش، وابسته و متعلق به او است. نوع ارتباط درونی، فارغ از اراده و خواست افراد و همچنین

فارغ از توجه آنها به امر و فرمانی از جانب خدا که باید مورد انقیاد و اطاعت قرار گیرد، همیشه در متن هستی انسان‌ها وجود داشته، اگرچه مواجه و نحوه تعامل افراد و جوامع با این ادراک درونی و تکوینی، تابع اراده و اختیار آنها بوده و صور گوناگون معرفتی و علمی - از توحید ناب گرفته تا بت‌پرستی و نهایتاً انکار مطلق حقیقتی به نام خدا - را رقم زده است... انسانی که هستی‌اش عین تعلق و فقر، و به تبع آن، عین محبت و عشق فطری و ذاتی حضرت حق است، هنگامی که غفلت و ادبار به سوی این حس درونی برخورد می‌کنند، به تدریج این حس تکوینی درونی، از او نقاب کشیده و خویشتن حقیقی انسان، خود را از انسان مستور می‌دارد» (لبخند، ۱۳۹۴، صص ۱۵۶-۱۵۷).

ثانیاً چنان‌که در بیان قاعده الواجب بالذات کل الاشياء گذشت، اساساً فرض جدایی و انفکاک یک موجود، از اساس و مبدأ خود، فرضی خطا است و بنابراین حتی انسانی که در ورطه غفلت گرفتار آمده یا به دست خویش به وادی انکار و کفر افکنده شده است، با مدد واجب تعالی و با تکیه بر همان وجود، این راه را می‌پیماید، بلکه با دیدگاهی اصالت وجودی و به تعبیر دقیق‌تر باید گفت «واقعیتی که با عنوان ماهوی انسان کافر از آن یاد می‌کنیم، مرتبه‌ای از وجود حقیقی است که راه ادبار در پیش گرفته است».<sup>۱</sup>

#### ۴. مقایسه جایگاه «دیگری» در اندیشه پدیدارشناسی و حکمت متعالیه؛ مسئله دیگری مسئله‌ای معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی؟

برخی از اندیشمندان معتقدند که از میان جریان‌ات موسوم به جریان تفسیری در غرب، فلسفه پدیدارشناسی، ویژگی‌های مشترک بیشتری با حوزه حکمت اسلامی دارد.<sup>۲</sup> بر

۱. البته در این دیدگاه، جایگاه اختیار انسان که در ادبیات دینی مبنای عقاب و ثواب او است، محفوظ و به‌خوبی تبیین شده است؛ مثلاً ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷، صص ۴۴۷-۴۵۳.

۲. امتداد این فلسفه به صورت خاص توسط هانری کربن با حکمت اشراق سهروردی مواجه داده شده و در ایران حضوری مستقیم یافته است. ضمن آنکه دیدگاه‌های پدیدارشناسانه هایدگر نیز توسط افرادی مانند سید احمد فردید، در ایران و در بستری همسو با حکمت اسلامی پی گرفته شده است (ن.ک: پارسانیا، سوژه، ابژه و جامعه‌شناسان ایرانی، ارائه در همایش پنج دهه علوم اجتماعی در ایران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۵).

این اساس در موضوع مورد بحث ابتدا به مشابهت‌ها و سپس تفاوت‌ها اشاره خواهد شد. در این قسمت برای روشن شدن بیشتر اشتراکات، اشاره‌ای کوتاه به بحث علم در این دو نظام فلسفی خالی از فایده نخواهد بود. چنان‌که گذشت هوسرل با بین‌الهلالین قرارداد اعتقاد به وجود جهان طبیعی برای من به‌عنوان فاعل تأمل، زندگی محض خود او، همه زیسته‌ها و افاده‌های محض (اعیان قصدی) آن را به ارمغان آورد. در اندیشه هوسرل اگوی محض، اولاً به‌مثابه قطب سوپراکتیو آگاهی در تضایی همیشگی با قطب ایزکتیو آگاهی (یعنی متعلقات آگاهی) قرار دارد و ثانیاً به این آگاهی جهت، وحدت و معنا می‌بخشد (قصدیت). در ادامه هوسرل وجود جهان را تعینی از ذهنیت استعلایی و فرآورده عملکردهای تقویمی آن دانست و بنابراین عین موجود در نظر هوسرل یعنی عین متقوم‌شده برای آگاهی من، در افق قصدیت.

به این ترتیب به نظر می‌رسد می‌توان ابتدایی‌ترین نقطه اشتراک پدیدارشناسی و حکمت متعالیه را «ذات‌باوری» این دو فلسفه دانست. در رئالیسم استعلایی هوسرل پدیدارها واقعی هستند. آنها به هستی تعلق دارند. پدیدارشناسی به ما این امکان را می‌دهد اشیایی که پیش از این فکر می‌کردیم صرفاً روان‌شناختی هستند، اکنون به صورت هستی‌شناسانه درک شوند؛ یعنی درمی‌یابیم که آنها بخشی از هستی اشیا هستند (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۵۸)؛ بنابراین در این دو نگاه، عینیات و معلوم‌های بشر ساخته ذهن او نیستند. هوسرل و ملاصدرا معلوم را هم‌پیوند و متحد با عالم می‌شمارند و این پیوند و اتحاد را به شیوه‌ای هستی‌شناختی تحلیل می‌کنند. روی آورده‌ها همان معقولاتی هستند که هوسرل آن را هم‌پیوند با اگوی استعلایی و ملاصدرا آن را متحد با عاقل می‌داند. از نظر هوسرل نیز انسان‌ها با اشیای مادی متحد نمی‌شوند، بلکه با روی آوردی از اشیا هم‌پیوندند. انسان موجودی نیست که اطلاعات روی آن قرار بگیرد، بلکه انسان "یک واحد روان-تنی" است. روی آورده‌ها به‌عنوان هستی اشیا هنگامی اپوخه (شهود آیدتیک) می‌شوند که از قوه تخیلی خود - فراتر از قوه تجربه - استفاده کنیم. هوسرل در "پژوهش‌های منطقی" (۱۹۰۰) نشان می‌دهد که فلسفه، توصیف زندگی خصوصی نیست، بلکه رسیدن به ذات اشیا است و این رخداد با شیوه‌های تخیلی ممکن است؛ اما

پس از این نقطه اشتراک باید به اختلاف عمیق دو اندیشه بالا نیز اشاره کرد. با نگاهی به نظر ملاصدرا در مورد اقسام ادراکات می‌توان دریافت آنچه هوسرل از آن به تخیل<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند، از نظر وی پایین‌ترین مرتبه عقل یعنی «وهم» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۳) است که در آن هرچند ماده از جرم، حضور و اعراض آن تجرید می‌شود، مدرک همچنان یک شیء «جزئی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۹۱)؛ بنابراین هوسرل در انتهای مسیر ادراک، از شیء جزئی فراتر نمی‌رود. این باقی ماندن در یک شیء جزئی، نکته‌ای است که خود هوسرل بعد از نگارش پژوهش‌های منطقی (۱۹۱۳) در درآمدی بر پژوهش‌های منطقی به آن اعتراف می‌کند.

اما سخن ملاصدرا در این بحث بر مبنای حرکت جوهری، «اتحاد با عقل فعال» است. عقل فعال بالاترین مرتبه و موجد نفس انسانی است که تمام وجودش بالفعل است. به این ترتیب درحالی که هوسرل پایین‌ترین مرتبه تعقل را در نظر می‌گیرد، ملاصدرا مراتب بالاتر تعقل، یعنی اتحاد با عقل فعال را اثبات و تبیین می‌کند: انسان می‌تواند تمام حقایق جهان را تعقل کند و هنگامی که آن را تعقل کند با آنها متحد خواهد بود<sup>۲</sup> (غمامی، ۱۳۹۵، صص ۱۷۶-۱۸۱ با تلخیص و تصرف).

ناگفته پیداست ظرفیت اثبات چنین وجودی در یک هستی‌شناسی مادی وجود نخواهد داشت. معضل معرفت‌شناختی که با کانت و مواجهه وی با عقل نظری آغاز شد و سپس در نوکانتیان یا مشخصاً در نیچه صورت پیشرفته‌تری یافت، ازین رفتن هویت روشنگرانه عقل درباره حقیقت و واقعیت بود. دیدگاهی که هویت عالم را ساخته و پرداخته انسان و ذهن خود تلقی می‌کند و از تقدم اراده یا قدرت و معرفت سخن می‌گویند و حتی دیدگاه‌هایی که جنبه استعلایی معرفت را نادیده نمی‌گیرند، اما آن را

#### 1. Imagination.

۲. صدرالمتألهین در ابتدای بحثش به انتقادی در خصوص اتحاد با عقل فعال اشاره می‌کند که پاسخ وی شباهت ظرفی با روی آوردن‌گی (حیث التفاتی) هوسرل دارد. مختصر آنکه نفس هنگامی که با صورتی عقلی متحد می‌شود با عقل فعالی که همه چیز در آن موجود است؛ اتحاد می‌یابد؛ اما این اتحاد از جهتی است که آن را ادراک کرده است نه از جهت عقلیاتی که آنها را درک نکرده است؛ بنابراین هر نفسی که صورت عقلی را درک کند، با عقل فعال از همان جهت متحده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳).



امری کاملاً مادی و تاریخی و در حاشیه وجود انسان و فرهنگ تعریف می‌نمایند، همگی در حل مسئله «دیگری» و در مقیاس بزرگ‌تر «فرهنگ دیگر» دچار ضعف و سردرگمی هستند.

### نتیجه‌گیری

آنچه بیان شد نشان داد علی‌رغم آنچه در ابتدا از محوریت من در پدیدارشناسی هوسرل به نظر می‌رسد، او نه تنها غیر من<sup>۱</sup> را فرع و در حاشیه فلسفه‌اش قرار نمی‌دهد، بلکه به ملاحظه مسیر ویژه‌ای که در تقویم می‌پیماید و همچنین با تعریفی که از مرزهای متعلقات مختص آگوی محض دارد، نه فقط قصدیت، بلکه عین قصدشده را نیز در حوزه متعلق خاص آگو قرار می‌دهد و با تعمیم حوزه تعلق آگو به اویژه‌های متعالی، آشکارا به مفهوم «غیریت» یا «غیر من» می‌رسد. وی در نهایت با طرح مفاهیمی چون «تعالی حلولی» (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶) و بحث‌هایی راجع به زمان (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۵۰۰) اعلام می‌کند اساساً تصور آگو بدن غیر که به صورت قصدی با آن پیوند دارد، ممکن نیست و همواره «غیری» در آگوی موندادی مضمون است. هوسرل بارها اشاره می‌کند که هیچ چیزی مقدم بر تجربه دیگری نیست، حتی تجربه جهان توسط آگوی انضمامی من (ر.ک: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۴) و البته گذشت که وی این مسیر را در راستای کناره‌نهادن، نگرشی که طبیعت‌گرایانه‌اش می‌خواند، طرح کرد و پیمود؛ مسیری که نه تنها شاگردش آلفرد شوتس آن را ادامه نداد، بلکه به عکس طی شد. شوتس با تعهد به یک جامعه‌شناسی علمی پدیدارشناسی هوسرل را متفاوت از او به کار گرفت و با اتخاذ یک رویکرد طبیعی به تعیین قلمروهایی از جهان اجتماعی که قابلیت بررسی علمی را دارند پرداخت. به اعتقاد وی تنها فهمی که در این قلمرو می‌توان آن را علمی شمرد، از موضعی طبیعت‌انگارانه و مختصراً چنین است: من، دیگری را با ارجاع به تجربه زیسته درونی (آگاهی) خود می‌شناسد و به ناچار دیگری را نیز مانند خود دارای

1. alter ego.

این تجربه زیسته و آگاهی فرض می‌کند. این انتظار آگاهی در افراد نسبت به یکدیگر از ملزومات زندگی اجتماعی است. بخش‌های مشترک تجربیات هر یک از ما در جهان اجتماعی و زندگی روزانه، به شکل‌گیری نمونه‌هایی مثالی منجر می‌شود. نمونه‌هایی که علاوه بر هم‌عصران حاضر و غایب من، گذشتگان نیز در ساخت آنها سهم هستند و مبنای شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌گیرند.

اما «دیگری» در اندیشه حکمت متعالیه جایگاهی متفاوت دارد. در این دیدگاه سیر شناخت به‌طور کامل «درونی» است و دیگر شناخت‌ها نیز با توسل به همین شناخت صورت می‌یابد؛ بنابراین اصطلاحاً باید گفت اساس شناخت «آفاقی» نیز بر همان شناخت «انفسی» قرار دارد. به این ترتیب نقش دیگری را در حکمت متعالیه نه در سپهر «شناخت»، بلکه در حوزه «ارتباط» باید جستجو کرد.<sup>۱</sup>

۱. برای آگاهی از تفصیل نظریه‌پردازی حکمت متعالیه در حوزه ارتباطات (ر.ک: غمامی، ۱۳۹۵، صص ۱۴۴-۱۹۸).

## فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۶). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: پرهام). تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ابراهیمی، پریچهر. (۱۳۶۸). پدیدارشناسی. تهران: دبیر.
۳. اسپیکلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی. درآمدی تاریخی (مترجم: مسعود علیا). تهران: مینوی خرد.
۴. پارسانیا، حمید. (بی‌تا). درس گفتارهای نظریه فرهنگی صدرایی. بی‌نا.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی (چاپ دوم). تهران: کتاب فردا.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). سوژه، ابژه و جامعه‌شناسان ایرانی (سخنرانی در همایش هشتماد سال علوم اجتماعی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران). تهران: چاپ داخلی دانشگاه تهران.
۷. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۸). متافیزیک و هستی‌جامعه و فرهنگ در حکمت اسلامی. چاپ شده در: مجموعه مقالات همایش دین و نظریه فرهنگی (مجموعه نویسندگان). تهران: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). توحید در قرآن (چاپ نهم). قم: اسراء.
۹. رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۱). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
۱۰. ریتزر، جرج. (۱۳۸۹). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). انتشارات علمی.
۱۱. ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). درآمدی بر پدیدارشناسی (مترجم: محمدرضا قربانی). تهران: گام نو.
۱۲. سلطانی، مهدی. (۱۳۹۱). بررسی مناسبات انسان با جهان‌های اجتماعی از منظر حکمت صدرایی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی (استاد راهنما: حمید پارسانیا، استاد مشاور: اعماد افروغ، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، گروه علوم اجتماعی). قم: ایران.

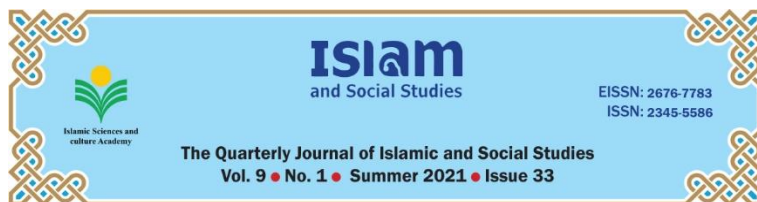
۱۳. سلطانی، مهدی؛ پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدید‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱(۹)، صص ۱۰۷-۱۲۸.
۱۴. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹). وحدت وجود در حکمت متعالیه. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (صدرالمتألهین). (۱۳۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۱). بدایة الحکمه (مترجم: شیروانی). قم: دارالعلم.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱ و ۲). تهران: سمت.
۱۸. غمامی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۵). تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه‌پردازی ارتباطات از منظر حکمت صدرایی (استاد راهنما: حمید پارسانیا). رساله دکتری، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۱۹. فریار، اکبر. (۱۳۷۳). پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی پدیدارشناسی. مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، ۳(۶۵)، صص ۱۶۹-۲۰۲.
۲۰. کرایب، یان. (۱۳۸۹). نظریه اجتماعی کلاسیک (مترجم: شهناز مسمی‌پرست). تهران: آگه.
۲۱. لبخندق، محسن. (۱۳۹۴). تبیین فرآیند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی (استاد راهنما: حمید پارسانیا). رساله دکتری، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). کلیات علوم اسلامی (ج ۳). منطق- فلسفه. تهران: صدرا.
۲۳. هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). ایده پدید‌شناسی (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۲۴. هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدید‌شناسی) (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.

25. Schutz, Alfred. (1967). *The Phenomenology of the Social World*, Translated by GEORGE WALSH and all III, Northwestern University, USA.

## References

1. Aron, R. (1386 AP). *Main currents in sociological thought* (B. Parham, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
2. Craib, I. (1389 AP). *Classical Social Theory* (Sh. Mosamaparast, Trans). Tehran: Agah. [In Persian]
3. Ebrahimi, P. (1368). *Phenomenology*. Tehran: Dabir. [In Persian]
4. Faryar, A. (1373 AP). Phenomenology and Phenomenological Sociology. *Social Sciences*, 3(5 & 6), pp. 169-202.
5. Ghamami, S. M. A. (1395 AP). *Critical Analysis of the Philosophical Foundations of Communication Theory from the Perspective of Sadra's Wisdom* (Doctoral dissertation). Baqir al-Olum University, Qom, Iran. [In Persian]
6. Husserl, E. (1372 AP). *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology* (A. K. Rashidian, Trans). Tehran: Islamic Revolution Education.
7. Husserl, E. (1381 AP). *Cartesian Meditations (Introduction to Phenomenology)* (A. K. Rashidian, Trans). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
8. Javadi Amoli, A. (1397 AP). *Monotheism in the Quran*. (9<sup>th</sup> ed.). Qom: Isra'. [In Persian]
9. Labkhandaq, M. (1394 AP). *Explaining the process of development and evolution of culture with emphasis on Sadra's philosophy* (Doctoral dissertation). Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
10. Motahhari, M. (1385 AP). *Generalities of Islamic Sciences* (Vol. 3, Logic - Philosophy). Tehran: Sadra.
11. Mulla Sadra. (1390 AP). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
12. O'boudit, A. R. (1392 AP). *An introduction to the system of Sadra philosophy* (Vols. 1, 2). Tehran: Samt. [In Persian]
13. Parsania, H. (1395 AP). *Critical Methodology of Sadraei Wisdom*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Kitabe Farda. [In Persian]
14. Parsania, H. (1395 AP). *Subjects, Objects and Iranian Sociologists*. (Lecture at the Eighty Years of Social Sciences Conference at the Faculty of Social

- Sciences, University of Tehran). Tehran: Internal printing of Tehran University. [In Persian]
15. Parsania, H. (1398 AP). *Metaphysics and the existence of society and culture in Islamic wisdom*. Proceedings of the Conference on Religion and Cultural Theory (A Collection of Authors). Tehran: Regional Council of the Supreme Council of the Cultural Revolution. [In Persian]
  16. Parsania, H. (n.d.). *Lessons from Sadraei's cultural theory*.
  17. Rashidian, A. K. (1391 AP). *Husserl in the text of his works*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
  18. Ritzer, G. (1389 AP). *Contemporary sociological theory* (M. Thalasi, Trans.). Elmi. [In Persian]
  19. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World* (G. Walsh & F. Lehnert, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
  20. Sokolowski, R. (1384 AP). *Introduction to phenomenology* (M. R. Qorbani). Tehran: Gam-e No. [In Persian]
  21. Soltani, M. (1391 AP). *A study of human relations with social worlds from the perspective of Sadraei's wisdom*. Master Thesis in Sociology. (Supervisor: H. Parsania, Consultant Professor: Dr. E. Afrough, Baqir al-Olum University, Department of Social Sciences). Qom: Iran. [In Persian]
  22. Soltani, M., & Parsania H. (1390 AP). An Examination of the social worlds of phenomenological sociology based on transcendent wisdom, *Journal of Socio-Cultural Knowledge*, 1(9), pp. 107-128. [In Persian]
  23. Spiegelberg, H., & Schuhmann, K. (1391 AP). *The phenomenological movement: a historical introduction* (M. O'lya, Trans.). Tehran: Minouy-e Kherad. [In Persian]
  24. Suzanchi, H. (1389 AP). *The unity of existence in transcendent philosophy*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
  25. Tabatabaei, S. M. H. (1391). *The Elements of Islamic Metaphysics* (A. Shirvani, Trans.). Qom: Dar al-'Eam. [In Persian]



## The Model of Social Capital in the Activism of Imam Musa Sadr

Mohammad Ellini<sup>1</sup>  
Mohsen Kamalian<sup>3</sup>

Allah Karam Karamipour<sup>2</sup>  
Vahid Sohrabifar<sup>4</sup>

Received: 12/05/2021

Accepted: 18/07/2021

### Abstract

Imam Musa Sadr is a charismatic figure whose characteristics and habits were formed in Lebanon. Sadr's activism, according to his humanistic and inclusive views, which aims to promote humanity, has been able to reveal human identity in his social and political actions. Actions that empower the relationships and bonds of all human beings and build trust at all levels. Social capital is formed on this basis and in the vertical process it reaches the super-group stage by upgrading from intra-group, inter-group and extra-group stages. The stage at which convergence between all individuals, groups and tribes in Lebanon and all human beings around the world is based on the view of the inherent dignity of human beings. It is this kind of activism that makes Imam Sadr a social reference and makes him a positive role model in Lebanon, the Islamic world and human societies to attract the hearts of human beings and resolve problems and crises and achieve understanding, interaction and world peace. The research has been conducted through a basic and explanatory method and the data collection has been carried out by a library method. Data collection tools are documents, printed books, Persian and non-Persian sources, translation works, Internet, software and archives.

### Keywords

Social capital, Imam Sadr, convergence, activism, model.

---

1. PhD student in Religion Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author). m.ellini@yahoo.com.

2. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Faculty of Religions, Department of Religion studies, Qom, Iran. karamip49@gmail.com.

3. Professor at the International Institute of Seismology and Earthquake Engineering, Tehran, Iran. (Contemporary Scholar). kamalian@iiees.ac.ir

4. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy of Religion, Qom, Iran. Vsohrabifar@gmail.com.

---

\* Ellin, M. & Karamipour, A. K. & Kamalian, M. & Sohrabifar, V. (1400 AP). The model of social capital in the activism of Imam Musa Sadr. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 96-124.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.60918.1810.

---

## الگوی سرمایه اجتماعی در کنشگری امام موسی صدر

محمد علینی<sup>۱</sup>    الله کرم کرمی پور<sup>۲</sup>    محسن کمالیان<sup>۳</sup>    وحید سهرابی فر<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

### چکیده

امام موسی صدر شخصیت کاریزماتیکی است که منش‌ها و عادت‌واره‌های وی در میدان لبنان شکل گرفت. کنشگری صدر با توجه به دیدگاه انسان‌محوری و شمول‌گرایی وی که هدفش ارتقای انسانیت است، توانسته هویت انسانی را در کنش‌های اجتماعی و سیاسی او آشکار سازد؛ کنش‌هایی که موجب تحکیم روابط و پیوند همه انسان‌ها و ایجاد اعتماد در همه سطوح می‌گردد. بر این اساس است که سرمایه اجتماعی شکل می‌گیرد و در فرایند عمودی با ارتقا از مراحل درون‌گروهی، بین‌گروهی و برون‌گروهی به مرحله فراگروهی می‌رسد؛ مرحله‌ای که همگرایی بین همه افراد، گروه‌ها و طوایف در لبنان و همه انسان‌ها در سراسر جهان بر اساس نگاه کرامت‌ذاتی انسان‌ها را موجب می‌گردد. این نوع کنشگری است که از امام صدر مرجع اجتماعی می‌سازد و او را به الگویی مثبت در لبنان، جهان اسلام و جوامع بشری در جهت تألیف قلوب انسان‌ها و رفع مشکلات و بحران‌ها و رسیدن به تفاهم و تعامل و صلح جهانی تبدیل می‌کند. روش پژوهش، از نوع بنیادی و به صورت تبیینی بوده و روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است. ابزار گردآوری داده‌ها اسناد، کتب چاپی، منابع فارسی و غیر فارسی، آثار ترجمه، اینترنت، نرم افزار و آرشو می‌باشد.

### کلیدواژه‌ها

سرمایه اجتماعی، امام صدر، همگرایی، کنشگری، الگو.

۱. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). m.ellini@yahoo.com
۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده ادیان، گروه دین‌شناسی، قم، ایران. karamip49@gmail.com
۳. استاد تمام پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله، تهران، ایران. (صدر پژوه معاصر) kamalian@iiees.ac.ir
۴. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده فلسفه، گروه فلسفه دین، قم، ایران. Vsohrabifar@gmail.com

\* علینی، محمد؛ کرمی پور، الله کرم؛ کمالیان، محسن و سهرابی فر، وحید. (۱۴۰۰). الگوی سرمایه اجتماعی در کنشگری امام موسی صدر. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۹۶-۱۲۴.

DOI: 10.22081/jiss.2021.60918.1810



## مقدمه

دغدغه امام موسی صدر مسئله انسان و انسانیت بود. وی در کنشگری‌های اجتماعی و سیاسی خود در پی آن بود تا بتواند هویت انسانی را آشکار سازد. با مراجعه به دیدگاه‌های نظری و عملکرد مبتنی بر اجتهاد وی درمی‌یابیم که در تمام کنش‌های خود در صدد آن بود تا غبار از کرامت ذاتی انسان‌ها کنار زند. بر این اساس با نگاهی به منش‌ها و عادت‌واره‌های وی که در خانواده، آموزش و پرورش و رسانه‌ها به‌ویژه در میدان لبنان شکل گرفت، موفقیت وی را در عرصه‌های گوناگون شاهد هستیم. امام صدر در وهله اول کوشید تا با هویت‌بخشی به شیعیان، انسجام و اتحاد را بین آنان برقرار سازد. در این مرحله سرمایه اجتماعی درون‌گروهی شکل گرفت. هم‌زمان درصدد همگرایی بین مسلمانان برآمد تا همگی زیر لوای قرآن، آهنگ وحدت سر دهند. در این مرحله سرمایه اجتماعی بین‌گروهی تحقق پیدا کرد. براساس ایده اتحاد بین‌ادیان، امام صدر همگرایی بین ادیان الهی به‌ویژه مسیحیت را سرلوحه عمل خود قرار داد و تلاش خود را در این زمینه به کار گرفت. این‌گونه بود که سرمایه اجتماعی برون‌گروهی شکل گرفت. در ادامه، براساس نگاه کرامت ذاتی انسان‌ها، تلاش کرد تا همگرایی را در بین همه افراد و گروه‌ها و طوایف لبنان، بدون در نظر گرفتن ملیت یا مکتب و آیین خاص ایجاد کند. براساس دیدگاه انسان‌محوری امام موسی صدر و نگاه شمول‌گرایی وی، سرمایه اجتماعی فراگروهی ایجاد شد. فرایند عمودی سرمایه اجتماعی از درون‌گروهی تا فراگروهی به سرمایه اجتماعی مثبت منجر می‌شود که موجب تحکیم روابط و پیوند همه انسان‌ها و ایجاد اعتماد در همه سطوح خواهد گردید.

اهمیت تحقیق به جهت وجود مشکلات اساسی و بحران‌های موجود در جوامع کنونی به‌ویژه جوامع دینی و اسلامی است که نیاز به الگوی جامعی احساس می‌شود که بتوان با پیروی از چنین الگویی که خود منبع سرمایه اجتماعی محسوب می‌شود، بر مسائل و مشکلات فائق آمد. با نگاه به زندگی و شخصیت امام موسی صدر درمی‌یابیم در جوامع بحران‌زده کنونی به‌ویژه کشورهای اسلامی نیاز به کنشگری فردی همچون

امام صدر است که هدفش ارتقای انسانیت و نوع بشر است. بر این اساس وی تبدیل به الگو و منبع سرمایه اجتماعی می‌شود که می‌تواند راهگشای جوامع انسانی و اسلامی باشد. هدفی که به صورت خاص از این پژوهش انتظار می‌رود آن است که الگوی سرمایه اجتماعی در ابعاد درون‌گروهی، بین‌گروهی، برون‌گروهی و فراگروهی در کنشگری امام موسی صدر تبیین گردد.

در موضوع الگوی سرمایه اجتماعی در کنشگری امام موسی صدر می‌توان به مجموعه گفتارها و مصاحبه‌ها و مقالات امام موسی صدر در مجموعه ۱۲ جلدی مسیره الامام السید موسی الصدر اشاره کرد که جنبش امل در سال ۲۰۰۰ منتشر کرده است. ترجمه فارسی این اثر با نام گام به گام با امام چاپ شده است. در واقع این مجموعه، مرجعی است که می‌توان به کمک آن به بسیاری از کنش‌های اجتماعی و سیاسی امام موسی صدر به صورت مستند دسترسی پیدا کرد. همچنین مجموعه کتاب‌های در قلمرو اندیشه امام موسی صدر، مجموعه زندگینامه، تاریخ شفاهی و مانند آن، هر کدام می‌تواند در به سرانجام رساندن پژوهش حاضر یاری برساند. در ضمن مقالات، پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایی در موضوع اندیشه‌ها و عمل امام موسی صدر به نگارش درآمده‌اند که وجه تمایز مقاله حاضر با دیگر موارد در تحلیل الگوی سرمایه اجتماعی در انواع چهارگانه آن در کنشگری امام موسی صدر است.

مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان کنش‌های امام موسی صدر را براساس الگوی سرمایه اجتماعی تحلیل کرد. به‌طور خاص نیز پژوهش در صدد آن است تا مشخص کند کدام نوع از کنشگری امام صدر ما را به انواع سرمایه اجتماعی درون‌گروهی، بین‌گروهی، برون‌گروهی و فراگروهی می‌رساند. این پژوهش در صدد تبیین کنش‌های امام موسی صدر به‌عنوان الگوی سرمایه اجتماعی است تا بتواند کنجکاوی ذهنی محقق را پاسخگو باشد.

## ۱. چارچوب مفهومی

ابتدا برای تبیین عنوان مقاله که تحلیل الگوی سرمایه اجتماعی در کنشگری امام موسی

صدر براساس دستگاه نظری و چارچوب مفهومی پی‌یر بوردیو است، نظریه تلفیقی بوردیو درباره عین و ذهن و ساختار و کنشگر بیان می‌شود؛ سپس تبیین کنش که دستگاه نظری بوردیو معطوف به آن است، در قالب دو سنت عین‌گرایی و ذهن‌گرایی ذیل فلسفه رابطه‌ای که نوعی دیالکتیک بین ذهن و عین است، آورده می‌شود. محرک نظریه بوردیو علاقه‌اش به از میان برداشتن آن چیزی است که خودش آن را ضدیت کاذب میان عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی یا به تعبیر او ضدیت بیهوده میان فرد و جامعه می‌انگارد. همچنان که خود بوردیو مطرح می‌کند: «فوری‌ترین نیتی که هدایت‌کننده کارم بود، غلبه بر ضدیت میان ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی بوده است» (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۷۱۵). یکی از انگیزه‌های اصلی بوردیو آن بوده است که از دو گرایی‌های عین‌گرایی / ذهن‌گرایی و ساختار / کنش فراتر رود؛ چنان‌که به اعتقاد بوردیو برای جامعه‌شناس، نه فقط توجه به هر دو روی قضیه لازم است، بلکه درک این نکته نیز ضرورت دارد که این دو بُعد چگونه به طرز تفکیک‌ناپذیری به هم گره خورده‌اند.

در مورد شخصیت امام موسی صدر آنچه موجب شده است کنشگری وی تحلیل و بررسی شود، رابطه دیالکتیک اندیشه و کردار امام صدر است. شخصیت کارزمایی امام صدر به گونه‌ای است که رابطه نظریه و عملکرد را شاهد هستیم که منجر به پیوند ساختارهای عینی و پدیده‌های ذهنی می‌گردد.

دیدگاه فقه پویا و اجتماعی و نگاه عمیق به قرآن و تفسیر کارآمد آن، ذهن خلاق و پویایی از امام موسی صدر ایجاد کرده است که از وی مجتهدی توانمند و روشنفکر دینی ارائه کرده است که امور انتزاعی و ذهنی خویش را در صحنه عمل، انضمامی و عینی کرده است؛ برای نمونه کنش امام موسی صدر در ماجرای بستنی‌فروش مسیحی در لبنان، به فتوای طهارت ذبیحه اهل کتاب منجر شد. رابطه متقابل و دیالکتیکی بین امور ذهنی و عینی در شخصیت امام موسی صدر، شخصیتی متمایز از وی به وجود آورد که در جهت همگرایی ادیان و مذاهب با نگاه تساهل و تسامح و رواداری بر مبنای کرامت انسانی در جهت تغییر و تحول جامعه انسانی گام‌های اساسی برداشته است. امام موسی صدر مجتهد توانمند و نظریه‌پرداز در عرصه‌های گوناگون به‌ویژه علوم

انسانی است، به گونه‌ای که می‌توان جایگاه مرکزی انسان و توجه به آزادی و کرامت ذاتی انسان‌ها را در منظومه فکری وی کشف کرد. با گستره نگاه امام موسی صدر در اعتقاد به وحدت مذاهب اسلامی و همگرایی ادیان الهی و صلح و همبستگی بین افراد، گروه‌ها، طوایف و قبایل، اشتراک در خصیصه انسان‌بودن را شاهد هستیم. افق دید گسترده امام صدر موجب شده است تا وی دین را در خدمت انسان‌ها بداند و در جهت همگرایی عملی بین شیعیان و اهل سنت از یک سو و همگرایی بین مسلمانان و مسیحیان و دیگر ادیان از سوی دیگر تلاش وافر انجام دهد و در جهت تألیف قلوب گام بردارد.

از آن جا که اندیشه امام موسی صدر، اندیشه‌ای صرفاً انتزاعی نیست و به صورت انضمامی در کنش‌هایش متجلی می‌گردد، به‌عنوان یک «الگو» مطرح است؛ بنابراین در الگوی امام موسی صدر باید به ویژگی‌هایی اشاره کرد که قابلیت پیروی از او امکان‌پذیر باشد. با توجه به همبستگی اندیشه و عمل امام موسی صدر، پابندی وی به گفت‌وگو، نگاه تقریبی به ادیان و مذاهب و کنشگری متناسب با آن و تفاهم و تعامل با گروه‌ها و طوایف گوناگون موجب آن شده است تا قابلیت ارجاع به‌عنوان الگو را پیدا کند که در اصطلاح جامعه‌شناسی تحت عنوان «گروه مرجع» آمده است؛ بر این اساس می‌توان امام صدر را «مرجع اجتماعی» نامید.

در پاسخ به اینکه انگیزه پرداختن به کنشگری امام موسی صدر چیست و چه چیزی موجب شده است تا اندیشه و کنش‌های اجتماعی و سیاسی وی شاخص برای مطالعه قرار گیرد و به‌عنوان الگو مطرح شود، به روحیه خاص و قالب‌شکنی امام موسی صدر برمی‌گردد. امام صدر با آنکه در کسوت روحانیت بود، مرزهای رایج و عرفی را درنوردید. در کنار درس حوزوی به تحصیلات دانشگاهی پرداخت و زبان عربی و فرانسوی را فراگرفت. امام موسی صدر با روحیه خاص خویش تلاش کرد صرف نظریه‌پرداز و مجتهد باقی نماند و منش و عادت‌واره خود را که برخاسته از نگاه تحول‌خواه و توجه به کرامت انسانی و صلح‌جویی بود، در میدان لبنان و در عرصه عمل در جهت روزآمد کردن و کارآمد کردن دین در وهله نخست و همگرایی بین مذاهب و

ادیان و انسان‌ها در مرحله بعد به منصفه ظهور رسانند. ویژگی‌های شخصیتی امام موسی صدر در انعطاف‌پذیری، دارا بودن سیلان و جولان فکری، داشتن نگاه تساهل و تسامح، باور به گفت‌وگو و احترام به همه انسان‌ها موجب می‌گردد تا کنشگری وی نه تنها در لبنان و جهان اسلام، بلکه در جهان بشری راهگشا باشد و زمینه توسعه پایدار را فراهم سازد.

## ۲. تبیین مفاهیم

تبیین کنش مهم‌ترین مسئله در عرصه جامعه‌شناسی است و رویکرد جامعه‌شناسان در برخورد با این مسئله در قالب دو سنت عین‌گرایی و ذهن‌گرایی قابل دسته‌بندی است. گیدنز با طرح نظریه ساختاربنندی به وابستگی متقابل ساختار و عامل در تولید پدیده اجتماعی باور دارد (Parker, 2000, p. 10). نطفه‌های شکل‌گیری این مفاهیم در اولین مطالعه انسان‌شناختی بوردیو با نام الجزایری‌ها بازمی‌گردد. مطالعه انسان‌شناختی الجزایری‌ها رویش نخستین جوانه‌های مفاهیم نوبنیاد منش و میدان را نوید می‌دهد (Fowler, 1998, p. 50).

رویکرد تلفیقی بوردیو در وضع مفاهیم دوقلوی منش و میدان به‌عنوان یکی از ابزارهای نظری مهم در برنامه پژوهشی بوردیو تجلی می‌یابد (Pinto, 1996, p. 10). این مفاهیم در نظریه بوردیو در ذات خود رابطه‌گرا هستند؛ به این معنا که هر کدام در رابطه با هم عمل می‌کنند (Bourdieu, 2002, p. 19)؛ به عبارتی لازم و ملزوم یکدیگر هستند. وی با توسعه مفهوم عمل سعی می‌کند که بر تقابل‌های نظری سوژه / ابژه، فرهنگ / جامعه و ساختار / کنش فایق آید (Calhoun, 1995, p. 1). در حقیقت نظریه عمل بوردیو بر اساس مفهوم منش و تعامل آن که با مفهوم میدان سعی در ارائه اصول مولد رفتار انسانی دارد (Griller, 1996, p. 187)، نظریه عمل را تشکیل می‌دهند.

گفتنی است کنشگرانی که ذیل میدان اجتماعی تلاش می‌کنند، از نوعی منش مشترک و سرمایه برخوردارند که بنابر مقدار و نوع سرمایه، جایگاهشان در فضای میدان تعیین می‌شود. بر این اساس دیدگاه نظری و مفاهیم مرتبط به بوردیو و کنشگری امام موسی صدر در ذیل آورده می‌شود.

## ۱-۲. عادت‌واره<sup>۱</sup>

عادت‌واره، منش یا خصلت مفهوم مرکزی تفکر بوردیو است. این مفهوم بیشتر جنبه ذهنی دارد و با موقعیت کنشگر در میدان در ارتباط است (Bourdieu, 1996, p. 85). عادت‌واره به آمادگی‌های اشاره دارد که عامل انسانی طی فرایندهایی، یادگیری و جامعه‌پذیری را در طول زندگی کسب می‌کند. این آمادگی به فرد، توانایی واکنش به موقعیت‌های اجتماعی با شیوه‌های معینی می‌دهد. عادت‌واره بر چگونگی کنش، احساس، تفکر و بودن ما تمرکز دارد (گرنفل، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). عادت‌واره به بوردیو اجازه می‌دهد تا درباره عامل انسانی کنشگر، نظریه‌پردازی کند.

بر پایه استدلال بوردیو، عادت‌واره محل برخورد ساختار و کنش است (Bourdieu, 1997) به عبارت دیگر منش، ماتریس ادراکات، ارزیابی و اعمال است و مبین خصلت و رفتاری است که در ذیل نوعی فضای اجتماعی معنا پیدا می‌کند (جمشیدی‌ها و پرستش، ۱۳۸۶). بنا بر دیدگاه بوردیو عادت‌واره «ساختارهای روانی یا شناختی» هستند که انسان‌ها به وساطت آنها با جهان اجتماعی روبه‌رو می‌شوند (بوردیو، ۱۳۸۰، ص ۱۵). منظور از عادت‌واره، مجموعه طرح‌واره‌هایی است که یک انسان در طول زندگی خود از ابتدای تولد به بعد بر اساس برخورد با محیط‌های مختلف مانند نهاد خانواده، نهاد آموزش و پرورش، رسانه‌ها و گروه همسالان کسب می‌کند (بوردیو، ۱۳۸۰، ص ۱۷)؛ بنابراین عادت‌واره، شامل قابلیت‌هایی است که سلاقی افراد را بر روی یک پیوستار تعیین می‌کنند (Featherstone, 1987). می‌توان عادت‌واره‌ها را محصول فعالیت تاریخی نسل‌های پی‌درپی دانست.

بوردیو عادت‌واره را تفکر ساختار ذهنی‌ای می‌داند که در خلال آن مردم با جهان اجتماعی مراوده می‌کنند. عادت‌واره هم تولیدشده جهان اجتماعی است و هم آن را تولید می‌کند. عادت‌واره فقط در نسبت با یک میدان عمل می‌کند. عادت‌واره پایه فهم ما از جهان است. برای آنکه بتوانیم در جهان اجتماعی زندگی کنیم، نیازمند نوعی

1. Habitus.

گرایش، کنش و آگاهی هستیم که آن را عادت‌واره در اختیارمان می‌گذارد (جلایی‌پور، محمدی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۸).

عادت‌واره امام صدر تفکر ذهنی وی به‌عنوان کنشگر است که در خلال آن با جهان اجتماعی ارتباط برقرار کرده است. بر این اساس امام صدر به‌طور طبیعی و منطقی ابتدا آموزش دید و به اجتهاد رسید؛ سپس با شناخت دقیق از دین و اوضاع زمان به حوزه عمل وارد شد و با کنش‌های اجتماعی و سیاسی خویش تأثیر بسزایی در اتحاد و همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان، مذاهب و فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون داشت. بنابر دیدگاه بوردیو، تمایلات عادت‌واره، مبنای کنش امام موسی صدر است که در عین حال ساختار اجتماعی وی را نیز تشکیل می‌دهد.

## ۲-۲. میدان<sup>۱</sup>

سابقه نظری مفهوم میدان به نظریه میدان در فیزیک باز می‌گردد. این واژه در علوم اجتماعی ترجمان خود را در قالب میدان‌های اجتماعی مختلفی پیدا می‌کند که هر کدام اعضای خاص خود را یا به عبارت بهتر واجدین شرایط خاصی را در بر دارند (جمشیدی‌ها و پرستش، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۶). بنا به تعریف بوردیو میدان عرصه‌ای اجتماعی است که مبارزه‌ها یا تکاپوها بر سر منابع و منافع معین و دسترسی به آنها در آن صورت می‌پذیرد (جنکینز، ۱۳۸۵، صص ۱۳۵-۱۳۶). در واقع میدان همان زمینه‌ای است که بازی در آن رخ می‌دهد و عامل آن را درونی می‌کند (بوردیو، ۱۳۸۰). منازعه در میدان جنبه درونی می‌یابد و بر سازنده آن است. این نوع منازعه مانع از پیروی قواعد و برهم‌زننده آن نیست، بلکه به استحکام هرچه بیشتر میدان کمک می‌کند (Martin, 2003, p. 31). منازعاتی که درون یک میدان وجود دارند، ناظر بر انحصار خشونت مشروعی هستند که از خصوصیات آن میدان‌اند و به معنای حفظ یا تغییر ساختار توزیع سرمایه خاص هستند (Bourdieu, 1993, p. 73).

1. Field.

رویکرد رابطه‌گرا در مورد مفاهیم منش و میدان یکی از معانی خود را در مقوله موقعیت باز می‌یابد. موقعیت همان نقطه‌ای است که منش را به میدان متصل می‌کند (Swartz, 1997, p. 119). هر میدان منطق خاص خود را دارد و عاملان و کنشگران اجتماعی که جایگاه‌های خاصی را تعریف می‌کنند، می‌فهمند که چگونه باید در میدان رفتار کنند.

مفهوم میدان در علوم اجتماعی، میدان‌های اجتماعی است. در دیدگاه بوردیو منش و میدان وضع شده‌اند تا در نهایت به تبیین عمل بینجامد. در این نظریه کنش پیامد رابطه بین منش و میدان است. در مورد امام موسی صدر منش‌ها و عادت‌واره‌هایی وجود دارد که در طول زندگی‌اش ساخته شده‌اند و در میدان اجتماعی ظهور و بروز پیدا کرده‌اند؛ بر این اساس در تبیین کنش امام موسی صدر لازم است به تعامل منش و میدان و رابطه دیالکتیکی بین این دو توجه کرد.

## ۲-۳. سرمایه<sup>۱</sup>

سرمایه در نظر بوردیو به هر نوع قابلیت مهارت و توانایی گفته می‌شود که فرد می‌تواند در جامعه به صورت انتسابی یا اکتسابی به آن دست یابد و از آن در روابطش با دیگر افراد و گروه‌ها برای پیشبرد موقعیت خود بهره‌بردارد. تأثیرپذیری بوردیو از مارکس عمدتاً در نظریه سرمایه او مشاهده می‌شود؛ البته نظریه سرمایه در نظریه بوردیو جهت فرهنگی دارد تا اقتصادی (باکاک، ۱۳۸۱، ص ۹۳). از نظر بوردیو هر میدانی از چهار سرمایه تشکیل شده است: سرمایه اقتصادی (ثروت)، سرمایه اجتماعی (مجموعه روابط و پیوندهای قابل استفاده)، سرمایه فرهنگی (تحصیلات، دانش و فرهنگ کسب شده) و سرمایه نمادین (پرستیژ و کاریزما) (فکوهی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵). انواع سرمایه در جوامع مدرن غالباً با هم مرتبط هستند (Fowler, 1998, p. 31). همچنین سرمایه تبدیل‌پذیر است (Webb, 2002, p. 161).

1. Capital.



## ۲-۴. سرمایه اجتماعی<sup>۱</sup>

سرمایه اجتماعی که فراتر از سرمایه‌های مادی، فیزیکی، انسانی و فرهنگی در روابط بین انسان‌ها مطرح است، مفهوم آن به روابط و پیوندهای بین انسان‌ها مربوط می‌شود که موجب انسجام و پیوستگی و همکاری متقابل بین آحاد جامعه و استحکام پایه‌های اجتماع می‌گردد. ایده اصلی سرمایه اجتماعی این است که افراد، دارایی مهمی را تشکیل می‌دهند که می‌توان به هنگام بحران، از آن استفاده کرد. بورديو بر این باور است که سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از تماس‌ها، رابطه‌ها، آشنایی‌ها، دوستی‌ها، و دین‌ها (مطالبات یا دیون نمادین) هستند که براساس پیوندها به افراد دیگر وصل می‌شوند.

سرمایه اجتماعی از گونه‌هایی تشکیل شده است که از درونی‌ترین تا بیرونی‌ترین وجه را شامل می‌شود. این گونه‌ها به ترتیب وجوه عبارت‌اند از:

سرمایه اجتماعی درون‌گروهی: به روابط فرد با اعضای گروه آشنا و خودی برمی‌گردد که مربوط به سرمایه موجود در یک گروه و شبکه است. خانواده واضح‌ترین نمونه سرمایه اجتماعی درون‌گروهی است.

سرمایه اجتماعی بین‌گروهی: به ارتباط گروه‌ها و شبکه‌ها با هم و انسجام آنان برمی‌گردد. سازمان جامعه مدنی نمونه سرمایه اجتماعی بین‌گروهی یا میان‌گروهی است. سرمایه اجتماعی برون‌گروهی: به ارتباط کلان و گسترده در بین همه جوامع دینی برمی‌گردد که دستاورد آن برای همه دینداران است.

سرمایه اجتماعی فراگروهی: به روابط گسترده و ارتباط بین همه انسان‌ها به دور از هرگونه آیین و مکتب و ملیتی برمی‌گردد که دستاورد آن به همه انسان‌ها برمی‌گردد (شویره و فوتن، ۱۳۸۵، صص ۹۸ - ۹۹؛ تاجبخش، ۱۳۸۴، صص ۸ و ۲۲؛ شجاعی باغینی و همکاران، ۱۳۸۷، صص ۸۶-۸۷؛ صالحی‌امیری و کاوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴؛ فیلید، ۱۳۸۶، صص ۱۱۹ و ۱۴۹؛ فاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳؛ دادگر، نظرپور و منتظری‌مقدم، ۱۳۹۴، صص ۷۲-۷۳؛ علینی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰).

1. Social Capital.

### ۳. کنشگری امام موسی صدر

امام موسی صدر شخصیتی کاریزما در جامعه لبنان است. کنشگری وی در عرصه‌های گوناگون موجب شکل‌گیری سرمایه اجتماعی و تقویت آن گردیده است. کنش‌های امام صدر در بازسازی هویت، انسجام و عزت تاریخی شیعیان لبنان ایجاد و افزایش سرمایه اجتماعی درون‌گروهی را موجب شده است. کنش‌های امام صدر در گفت‌وگو و همگرایی مذاهب اسلامی به‌ویژه شیعیان و اهل تسنن، منجر به تقویت سرمایه اجتماعی بین‌گروهی شده است. کنش‌های امام موسی صدر در همگرایی ادیان به‌ویژه اسلام و مسیحیت، موجب شکل‌گیری و افزایش سرمایه اجتماعی برون‌گروهی شده است. در نهایت تعامل و تفاهم امام موسی صدر با گروه‌ها و طوایف انسانی منجر به شکل‌گیری سرمایه اجتماعی فراگروهی و افزایش آن شده است که وجه مثبت سرمایه اجتماعی را شامل می‌شود. اکنون به تفصیل گونه‌های چهارگانه سرمایه اجتماعی در کنشگری امام موسی صدر را بررسی می‌کنیم.

#### ۳-۱. کنشگری امام موسی صدر در شکل‌گیری و تقویت سرمایه اجتماعی درون‌گروهی

امام موسی صدر در ابتدای ورود به لبنان در مرحله اول با توجه به وضعیت ازهم‌گسیخته شیعیان در جامعه چندفرهنگی و متکثر لبنان، تمام هم و غم خویش را صرف وضعیت معیشتی آنان کرد و موجب عزت‌بخشی شیعیان گردید. در این مرحله وی با کنشگری خود در مورد شیعیان و ارتقای هویت آنان، موجب تولید و تقویت سرمایه اجتماعی درون‌گروهی گردید. به‌واقع امام صدر به‌ویژه در سال‌های اول ورود به لبنان با توجه به شخصیت کاریزمایی‌اش به‌عنوان الگوی سرمایه اجتماعی درون‌گروهی مطرح است.

توجه و اهتمام امام صدر به مسائل دینی و اجتماعی مردم از شهر صور آغاز شد و سراسر لبنان را دربرگرفت. در صور با دغدغه‌های مردم ساده و بی‌آلایش آن آشنا شد و پیچیدگی‌های معیشتی آنان را دریافت. همگان با چشم خود می‌دیدند که او بارها در خانه‌ای را می‌کوبید و اجازه می‌گرفت و به آن وارد می‌شد؛ به یک خانه معمولی یا یک زیرزمین محقر گام می‌نهاد و در کنار اهل آن می‌نشست و با آنان جای می‌نوشید و

گاهی هم شام ساده و مختصری را که داشتند، حتی اگر یک بشقاب زیتون بود، با هم می‌خوردند و اگر دیروقت بود، از خوابیدن بر روی بستری کهنه یا حتی بیدار ماندن تا سحر امتناع نمی‌کرد (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۸۷).

امام موسی صدر جهت بازسازی هویت انسجام و عزت تاریخی طایفه شیعه لبنان که منجر به تقویت سرمایه اجتماعی درون‌گروهی گردید، اقدامات زیر را انجام داد:

امام صدر از زمستان ۱۳۳۸ با ورود به لبنان و هم‌زمان با آغاز فعالیت‌های گسترده دینی و فرهنگی خود در مناطق شیعه‌نشین لبنان، مطالعات عمیقی را به منظور ریشه‌یابی اسباب عقب‌ماندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان آن سامان به اجرا گذاشت. حاصل این مطالعات، برنامه‌های کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدتی بود که از میانه سال ۱۳۳۹ با هدف ساماندهی شئون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان و بازسازی هویت، انسجام و عزت تاریخی آنان طراحی و اجرا گردید. وی در زمستان ۱۳۳۹ و پس از تجدید سازمان جمعیت خیریه «البرّ و الاحسان» با تنظیم برنامه ضربتی جهت تأمین نیازهای مالی خانواده‌های بی‌بضاعت، ناهنجاری تکدی را به کلی از سطح شهر صور و اطراف آن برانداخت. ایشان در فاصله سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۸ و در چارچوب برنامه‌ای میان‌مدت، با طی سالانه ۱۰۰ هزار کیلومتر در میان شهرها و روستاهای سراسر لبنان، ده‌ها جمعیت خیریه و مؤسسات فرهنگی و آموزش حرفه‌ای راه‌اندازی کرد که حاصل آن کسب اشتغال و خودکفایی اقتصادی هزاران خانواده بی‌بضاعت، کاهش درصد بی‌سوادی، رشد فرهنگ عمومی و به‌اجرا درآمدن صدها پروژه کوچک و بزرگ عمرانی در مناطق محروم آن کشور بود (ضاهر، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۹).

امام صدر در تابستان ۱۳۴۵ و پس از اجتماعات عظیم و چندروزه شیعیان لبنان در بیعت با ایشان، رسماً از حکومت وقت درخواست کرد تا همانند دیگر طوایف آن کشور، مجلسی برای سازماندهی طایفه شیعه و پیگیری مسائل آن تأسیس گردد. مجلس اعلامی اسلامی شیعه که اولین بخش از برنامه درازمدت وی به شمار می‌رفت، در اول خرداد ۱۳۴۸ تأسیس و خود آن بزرگوار با اجماع آرا به ریاست آن انتخاب گردید (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۷).

امام صدر درباره چگونگی و هدف تشکیل مجلس اعلای شیعیان که در جهت افزایش سرمایه اجتماعی درون گروهی شیعیان لبنان بود، چنین می‌گوید: «اجتماعات مردمی که در صورت اتفاق افتاد، مرا به این باور رساند که تأسیس سازمانی برای شیعیان بسیار ضروری است. هدف از تأسیس این سازمان، محافظت از امور دینی و اشراف بر اوقاف و مؤسسات شیعیان، و اداره و سازماندهی امور مربوط به آنها بر طبق احکام شریعت مقدس اسلامی و قوانین و نظام‌های نشئت گرفته از این آیین است. همه اینها به همت نمایندگانی با کفایت و اهل نظر صورت خواهد گرفت» (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۱۹۳-۱۹۴).

وی با صراحت هدف خود را از تأسیس مجلس اعلا چنین بیان می‌کند: من وظیفه دارم تا وضعیت شیعیان را سامان دهم. سازمان‌یافتگی امور شیعیان تأثیری مستقیم بر وضعیت آنان داشته است و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی و تربیتی گسترده‌ای را ایجاد می‌کند. به گفته وی یکی از انگیزه‌های تأسیس مجلس اعلای شیعیان برنامه‌ریزی برای خدمت‌رسانی به مناطق محرومی است که شیعیان لبنان در آن ساکن‌اند، مانند جنوب و بقاع (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۱۵۶).

### ۲-۳. کنشگری امام موسی صدر در شکل‌گیری و افزایش سرمایه اجتماعی بین (میان) گروهی

در مرحله بعد با عنایت به باور امام موسی صدر در مورد وحدت و تقریب مذاهب اسلامی و کنش‌های اجتماعی و مذهبی وی در جهت همگرایی و انسجام میان مسلمانان به‌ویژه اهل سنت و شیعیان، موجب تولید و تقویت سرمایه اجتماعی بین گروهی گردید.

در مسئله پرچمداری حرکت گفت‌وگوی ادیان و همگرایی مذاهب در لبنان، هدف استراتژیک امام صدر آن بود تا طایفه شیعه لبنان را همسان دیگر طوایف و نه مقدم بر آنان در تمامی عرصه‌های حیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن کشور مشارکت دهد. وی از اولین روزهای هجرت به لبنان در سال ۱۳۳۸ با طرح شعار «گفت‌وگو، تفاهم و همزیستی» پایه‌های روابط دوستانه و همکاری صمیمانه را با رهبران اهل سنت، همچون شیخ محی‌الدین حسن بنا نهاد. امام صدر در تابستان ۱۳۴۲ و در

سفری دو ماهه به کشورهای شمال آفریقا، طرحی نو جهت همفکری مراکز اسلامی مصر، الجزایر و مغرب با حوزه‌های علمیه شیعی لبنان در انداخت (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، صص ۱۸-۱۹).

امام صدر سال ۱۳۴۷ به عضویت مرکز اسلام‌شناسی استراسبورگ درآمد و در بهار ۱۳۴۸ و بدون فاصله پس از افتتاح مجلس اعلای شیعیان (صدر، ۱۳۸۳، ص ۳۶۰) از شیخ حسن خالد، مفتی اهل سنت لبنان دعوت کرد تا با همفکری یکدیگر برای توحید شعائر، اعیاد و فعالیت‌های اجتماعی طوایف اسلامی تدبیری بیندیشند. وی در همین خصوص طرح مدوئی را به اجلاس سال ۱۳۴۹ «مجمع بحوث اسلامی قاهره» ارائه کرد و متعاقب آن به عضویت دائم این مجمع درآمد (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹). کنشگری ایشان برای همگرایی مذاهب اسلامی به گونه‌ای بود که برای یکپارچه‌سازی اعیاد و آغاز ماه مبارک رمضان، با اعضای مجلس اسلامی دیدار می‌کرد و با آنان درباره این موضوع به گفت‌وگو می‌پرداخت (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۰).

امام صدر در سفرش به قاهره نماز جمعه را در مسجد جامع الأزهر و با حضور شماری از شخصیت‌ها به‌جای آورد. وی کنشگری‌اش را در جهت همگرایی بین مذاهب اسلامی و افزایش سرمایه اجتماعی بین گروهی در مصر چنین می‌گوید: دیداری با شیخ شلتوت، رئیس دانشگاه الأزهر و استاد محمد المدنی و دیگران داشتم و درباره مسائل اسلامی و تدریس مذهب شیعه در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت با آنان گفت‌وگو کردم. در آنان نگاهی آینده‌نگر برای تلاش در راه وحدت کلمه و وحدت صفوف و وحدت احساس دیدم (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۶). در جهت همگرایی بین مذاهب اسلامی، امام صدر در نامه‌ای تاریخی خطاب به شیخ حسن خالد، مفتی جمهوری لبنان، خواهان وحدت مسلمانان در پاسخ به خطرهایی شد که کشور و امت را تهدید می‌کند. به باور امام صدر شرط وحدت میان مسلمانان، تقرب و نزدیکی است. او تصریح می‌کند: شرط تقرب نیز تفاهم است. شرط تفاهم نیز گفت‌وگو است. گفت‌وگو نیز جز از راه سازماندهی فرّوق ممکن نیست. همچنین وی در گفت‌وگوی خود با الیاس الدیري ابراز کرد تفاوتی میان شیعه و سنی وجود ندارد (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۱۳).

کنشگری امام صدر در جهت تقویت سرمایه اجتماعی بین گروهی به شیوه‌ای بود که در سفرها و نشست و دیدارهایش به این امر اهتمام می‌ورزید؛ بر این اساس وی در نشست عرمون که با حضور شیخ حسن خالد و شیخ ابوشقرا برگزار شد، حضور یافت یا به دعوت شیخ ضیاءالدین باباخانوف، مفتی آسیای میانه و قزاقستان، در رأس هیئتی از علمای شیعه، لبنان را به مقصد اتحاد جماهیر شوروی ترک کرد تا از جمهوری‌های مسلمان در شوروی و همچنین مؤسسه‌های اجتماعی و دینی دیدار و در آنجا سخنرانی کند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۰۱).

### ۳-۳. کنشگری امام موسی صدر در شکل‌گیری و تقویت سرمایه اجتماعی برون‌گروهی

امام موسی صدر با توجه به نگاه همگرایی و تقریبی خود در مرحله‌ای گسترده‌تر باب گفت‌وگو و همکاری عملی با ادیان به‌ویژه مسیحیان را گشود. کنشگری وی در زمینه همگرایی با ادیان به شکل‌گیری و افزایش سرمایه اجتماعی برون‌گروهی منجر گردید.

نمونه‌ای بارز از کنشگری امام صدر در همگرایی بین ادیان که سرمایه اجتماعی برون‌گروهی را تقویت کرد، مربوط به ماجرای بستنی‌فروش مسیحی می‌شود. ماجرا از این قرار بود که در شهر صور، فردی مسیحی به نام ژوزف سلیم آنتیبا - که یونانی‌الأصل بود و در زمان جنگ جهانی اول به لبنان مهاجرت کرده بود - در محله شیعه‌نشین شهر، مغازه بستنی‌فروشی داشت و رقیب او که شیعه بود، با استفاده از احساسات مذهبی مردم، آنان را از خرید بستنی از شخص مسیحی باز می‌داشت. تا اینکه روزی این فرد که او را عمو هم می‌نامیدند، نزد امام صدر رفت و موضوع را برای ایشان شرح داد. چندی بعد در یک روز جمعه، امام پس از اقامه نماز جمعه در مسجد شهر صور، به همراهان خود گفت که می‌خواهد دقایقی پیاده در بازار شهر قدم بزند. چند تن از یاران نیز با ایشان همراه شدند. در واقع امام می‌خواست به دیدن بستنی‌فروش مسیحی برود. وقتی به آنجا رسیدند، امام در مقابل مغازه بستنی‌فروشی ایستاد و به صاحب مغازه گفت: «امروز از کدام نوع بستنی به ما می‌دهید؟» عمو با شنیدن این جمله از بستنی‌های

خود به امام و یارانش داد. بدین ترتیب امام با این رفتار خود بی‌آنکه مناقشه یا بحث و جدلی صورت گرفته باشد، امتناع مردم از خرید بستنی از شخص مذکور را پایان داد و به همگان اعلام کرد که این کار از نظر یک روحانی و رهبری که سید و از نسل پیامبر ﷺ است، پذیرفتنی و بی‌اشکال است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۸-۹). حمایت جوانمردانه امام صدر از بستنی‌فروش مسیحی در اوایل تابستان ۱۳۴۱ که به فتوای صریح ایشان مبنی بر طهارت اهل کتاب منجر گردید، توجه تمامی محافل مسیحی لبنان را به خود جلب کرد.

بنابراین باور امام صدر به طهارت اهل کتاب بود که سیدصادق طباطبایی در اولین سفر امام صدر به آلمان در سال ۱۹۶۴م تعریف می‌کند به هر رستورانی که می‌رفتیم، ایشان ذبیحه اهل کتاب را نجس نمی‌دانست و از غذای آنجا می‌خورد. او می‌گوید: آنجا دایی جان می‌گفت اینها مسیحی و اهل کتاب بوده و بنابراین پاک هستند. اگر چیزی دال بر نجاست ندیدی، پاک هستند و اشکالی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸).

تأثیر مثبت کنشگری امام صدر در همگرایی بین ادیان به‌ویژه اسلام و مسیحیت به‌گونه‌ای بود که در اواخر تابستان ۱۳۴۱ مطران گریگوار حداد به شهر صور آمد و از امام صدر برای عضویت در هیئت امنای جنبش حرکت اجتماعی دعوت کرد. از اواخر سال ۱۳۴۱ حضور گسترده امام صدر در کلیساها، دیرها و مجامع دینی و فرهنگی مسیحیان آغاز گردید. سخنرانی‌های تاریخی امام صدر در دیرالمخلص، واقع در جنوب و کلیسای مارمارون در شمال لبنان طی سال‌های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ اثرات معنوی عمیقی بر مسیحیان آن کشور بر جای نهاد. امام صدر در بهار ۱۳۴۲ اولین دوره سلسله گفت‌وگوهای اسلامی و مسیحیت را با حضور بزرگان این دو دین الهی در مؤسسه فرهنگی الندوه اللبنانیة به راه انداخت (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۸).

دیدگاه و کنشگری امام صدر در جهت همگرایی بین دین اسلام و دین مسیحی چنان صادقانه و شفاف بود که وی پس از جنگ شش روزه اعراب و اسرائیل در سال ۱۳۴۶ به دیدار پاپ، والاترین مقام مذهبی مسیحی شتافت. نشستی که ابتدا نیم ساعت پیش‌بینی شده بود که به تقاضای پاپ بیش از دو ساعت به درازا کشید (کمالیان و رنجبر

کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹). همچنین وی در مورد دیگری می‌گوید: در سال ۱۹۶۲م در راه سفر به الجزایر، به شهر رم رسیدم و در مراسم تاج‌گذاری پاپ حاضر شدم و به همراه دیگر حاضران، در فضای محدود و کوچکی نشستم که مخصوص شخصیت‌های مهم بود (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۱۸۹).

نتیجه کنشگری امام صدر به همگرایی بین ادیان که برخاسته از باور و ایمان وی بود، به تقویت سرمایه اجتماعی برون‌گروهی منجر گردید؛ از باب نمونه ایشان برجسته‌ترین شخصیتی بود که در بکرکی، در گذشت پاتریارک معوشی را تسلیم گفت و در هنگام تسلیم گویی، کشیش‌ها را در آغوش گرفت (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۸).

یکی دیگر از کنش‌های مثبت امام صدر در همگرایی بین ادیان در سال ۱۳۴۹ بود که رهبران مذهبی طوایف مسلمان و مسیحی جنوب لبنان را در چارچوب «کمیته دفاع از جنوب» گرد هم آورد تا برای مقاومت در برابر تجاوزات رژیم صهیونیستی چاره‌اندیشی کنند (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹).

اوج کنشگری امام صدر در همگرایی بین ادیان و تقویت سرمایه اجتماعی برون‌گروهی را در حضور وی در کلیسای کبوشین و ایراد سخنرانی تاریخی‌اش شاهد هستیم. ایشان در زمستان ۱۳۵۳ و در اقدامی بی‌سابقه، خطبه‌های عید و موعظه روزه را در حضور شخصیت‌های بلندپایه مسیحی لبنان در کلیسای کبوشین بیروت ایراد کرد (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹). امام صدر خود درباره ایراد خطبه‌اش در کلیسای کبوشین چنین بیان می‌کند: گفت‌وگو و همگرایی در لبنان امری سابقه‌دار و برخاسته از عمق وجدان لبنانیان است. خطبه روزه من در کلیسای پدران کبوشین، نشان‌دهنده این حقیقت موجود در لبنان بود (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۱۹۹).

کنشگری پویای امام صدر تا مرحله‌ای پیش رفت که وی در اواسط سال ۱۳۵۷ موفق شد رهبران مسلمان و مسیحی لبنان را برای برپایی یک جبهه فراگیر ملی متقاعد کند و در این مسیر تا آنجا پیش رفت که حتی موعد تأسیس اولین گردهمایی آنان را برای پس از بازگشت خود از سفر لیبی مشخص کرد. با بوده‌شدن امام صدر در شهریور ۱۳۵۷ و آغاز مجدد جنگ داخلی لبنان، این اندیشه در مُحاق



فرو رفت و تحقق آن حتی امروز، آرزویی دست‌نیافتنی می‌نماید (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹).

امام صدر در مراسم جشنی که به مناسبت عید عروج حضرت مریم در شهر شقرا برگزار شده بود، سخنرانی کرد. بعد از سخنرانی او، گریگوار حداد پدر روحانی مسیحی در سخنانی گفت: «دیدار امروز ما حادثه‌ای تاریخی است که با سایر حوادث متفاوت است. شهری شیعه‌نشین در مناطق مرزی لبنان برخلاف آداب و رسومی که تاکنون مرسوم بوده، از مسیحیان دعوت می‌کند که در مراسم جشنی شرکت کند که به مناسبت عروج حضرت مریم برگزار گردیده است» (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۸۲).

کنشگری امام صدر در همگرایی ادیان و تقویت سرمایه اجتماعی برون‌گروهی تأثیر متقابل و مثبت خود را در عمل نشان می‌داد. ایشان در بیان خاطره‌ای چنین می‌گوید: رفیق کشیشی داریم که از بنده دعوت کرد که در دیرالمخلص صحبت کنم. دیرالمخلص مرکز تربیت کشیش‌های کاتولیک لبنان است. در راه که با اتومبیل بنده به دیرالمخلص می‌رفتیم، به من گفت در اینجا مردانی که برای کشیش شدن تربیت می‌کنیم، راهب هستند، تارک دنیا هستند، زن نمی‌گیرند، خود را از لذات دنیا محروم می‌کنند. زن‌هایی هم که اینجا هستند، همین‌گونه‌اند. حُب، اینها باید خیلی فداکاری بکنند. دنیا هم رفته‌رفته خیلی فریبنده شده است و ما رفته‌رفته نمی‌توانیم اینها را در مقابل این موج اغوای دنیا نگه داریم. این است که اینها به تقویت روحی احتیاج دارند. شما کمی روحیه اینها را تقویت کنید. بنده یک ساعتی صحبت کردم. خدا می‌داند آقای اسلامی، بعد از مدتی مدیرکل سابق تبلیغات لبنان، دکتر پطرس دیب به من گفت: تو در دیرالمخلص صحبت کردی؟ گفتم: بله. گفت: بیا ببین چه خبر شده؟ گفتم: چی شده؟ گفت: رئیس دیرالمخلص به من گفت که آن صفا و معنویاتی که سید موسی در ظرف یک ساعت در این محیط ریخت، بیشتر از معنویاتی بود که ما در شش سال می‌توانیم به اینها بدهیم (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۲۶).

امام صدر لبنان را عرصه‌ای از موفقیت تجربه همزیستی میان مسلمانان و مسیحیان می‌دانست. براساس همین باور بود که در تمامی دوران حضور امام صدر در لبنان، هیچ

مراسم سُروور یا اندوهی از شیعیان نبود که امام صدر در آن شرکت جوید، اما تنی چند از فرهیختگان مسیحی و اهل سنت آن کشور همراه وی نباشند.

### ۳-۴. کنشگری امام موسی صدر در شکل‌گیری و افزایش سرمایه اجتماعی فراگروهی

در ادامه، امام موسی صدر با توجه به نگاه انسانی خویش، میدان کنش را بسط داد و به جای آنکه در چارچوب ایدئولوژیک مذهبی خودش کنش کند، در میدان وسیع‌تر، کنش‌های خود را متوجه جنبه‌های انسانی دین کرد. امام موسی صدر با کنش‌های گسترده و رفتارهای هوشمند و هدفمندش، کرامت انسانی را به میدان آورد؛ بر این اساس وی زمینه همکاری و تعامل را با افراد و گروه‌ها، طوایف و قبایل با توجه به اشتراک در خصیصه انسان‌بودن فراهم آورد. این‌گونه بود که امام موسی صدر به‌عنوان مرجع کاریزماتیک، مرزها را کمرنگ کرد. در این مرحله است که شاهد شکل‌گیری سرمایه اجتماعی فراگروهی و افزایش آن هستیم که وجه مثبت سرمایه اجتماعی محسوب می‌گردد.

امام صدر در زمستان ۱۳۵۵ و در جمع سردبیران نشریه‌های بیروت، با پیش‌بینی صریح حذف فاصله‌ها و روند جهانی‌شدن در اواخر قرن بیستم، قرن بیست و یکم را قرن همزیستی پیروان ادیان، مذاهب، فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون نامید و بر رسالت تاریخی لبنان جهت ارائه الگوی موفق در این زمینه پای فشرده (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹). سرمایه معنوی در وجود امام موسی صدر بود که زندگی خود را برای خدمت به دیگر انسان‌ها اختصاص داده بود. وی جوانی و راحتی و سلامتی خود و توجه به فرزندان را در سعادت و خوشبختی مردم می‌دانست (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۶، صص ۱۹۹-۲۰۰). گفتنی است سرمایه اجتماعی به همراه سرمایه فرهنگی و سرمایه نمادین و سرمایه معنوی در وجود امام موسی صدر از وی، کنشگری ساخته است تا براساس منش و میدان به نظریه عمل دست یابد.

ساده‌ترین سخنی که می‌توان درباره شخصیت امام موسی صدر گفت، این است که اگر با او همنشین شوی و گرمای مهرورزی و مهربانی و خُلق کریمش تو را دربرگیرد،

احساس می‌کنی که تشیع فقط صفت شیعیان نیست، بلکه در درجه نخست، از آن تو نیز هست. ادیان در حقیقت نهایی‌شان، همان اصول اخلاقی متعالی‌اند که همه در خدمت انسان‌اند، از سرچشمه و مجرا گرفته تا مصب، و فقط کسانی میان آنها جدایی می‌افکنند که نتوانسته‌اند به بوستان‌های روحانیتی که پیامبران بزرگ در آن و زیر ستارگان ابدی آن زیسته‌اند، راه یابند و حایلی در برابر وزش نسیم روح شده‌اند و آن دین را ابزار سود یا جاه‌طلبی یا هر دو قرار داده‌اند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲، صص ۱۱۷).

کنشگری امام صدر در افزایش سرمایه اجتماعی فراگروهی به گونه‌ای است که وی به صراحت قائل است هیچ‌گونه عوامل سیاسی در ورای تأسیس مجلس اعلای شیعیان وجود نداشت، جز احساس کرامت و موجودیت و احساس بشربودن. امام صدر کنشگری خودش را در رهبری جنبش محرومان به‌عنوان نماینده و بیانگر رنج‌های همه محرومان از همه مذاهب و مناطق می‌داند، به گونه‌ای که دستورالعمل جنبش محرومان مبنی بر مهرورزی و ایثار در خدمت به محرومان بود (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱۲، ص ۱۶۵). وی تأسیس مدرسه فنی و حرفه‌ای جبل عامل را یکی از گام‌هایی می‌داند که در جمعیت احسان و نیکوکاری در صور برای خدمت‌رسانی به رنج‌دیدگان و محرومان برداشته شده است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۱).

کنشگری سیاسی امام صدر در سفرهایش جهت حل بحران لبنان و رسیدگی به مردم محروم را می‌توان دریافت. وی علاوه بر سفرهای متعدد به کشورهای منطقه و عربی، به اتریش، کشورهای اروپایی و آفریقایی نیز سفر کرد (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۴).

امام صدر شرط اساسی وحدت لبنانی‌ها را اعتماد متقابل از راه گفت‌وگو می‌دانست. به زعم وی باید فضایی مناسب برای گفت‌وگو فراهم کنیم؛ یعنی اعتماد و احترام و محبت را در خود تقویت کنیم و از تردیدافکنی و اتهام‌زنی بکاهیم. امام صدر تصریح می‌کند: در لبنان همه وظیفه دارند برای تفاهم و دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز به گفت‌وگو تن در دهند: «لبنان جز با تلاقی و ارتباط و گفت‌وگوی همگان زنده و پاینده نمی‌ماند و اگر می‌خواهیم لبنان برای همیشه پایدار بماند، راهی جز اعتقاد به گفت‌وگو و همگرایی و تعمیق ارتباط میان خود و دیگران نداریم» (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۶). وی

وجه امتیاز لبنان و ویژگی تمدنی آن را در این می‌داند که مذاهب و فرقه‌ها گوناگون با برادری کامل در کنار هم، همزیستی می‌کنند.

کنشگری امام صدر در افزایش سرمایه اجتماعی فراگروهی را در منطقه نبعه شاهدیم. او بیمارستانی را با یاری پزشکان فرانسوی عضو «سازمان پزشکان بدون مرز» احداث کرد. همچنین بیمارستانی صحرایی با همکاری صلیب سرخ بین‌المللی در زمین متعلق به مجلس اعلای شیعیان واقع در محله اوزاعی منطقه بئر حسن با حضور امام صدر افتتاح شد. این بیمارستان به تمامی محرومان و نیازمندان لبنانی از هر مذهب و گروهی که باشند، خدمات ارائه می‌کند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۷، ص ۲۰).

کنشگری امام صدر در تقویت سرمایه اجتماعی فراگروهی را در محبت به همه مردم لبنان نظاره‌گریم. وی با ایجاد اعتماد و دوستی، میان دل‌ها الفت برقرار می‌کرد و هر کینه و دشمنی را با آشتی دادن، غافلگیر می‌ساخت؛ با هر محرومی که به قصد دیدن او می‌آمد، دیدار می‌کرد و یا خواسته او را برآورده می‌کرد یا [حداقل] به او آرامش می‌بخشید. کنشگری امام صدر در نگاه فراگروهی، رفع محرومیت از همه محرومان بود؛ از هر دین و مذهبی که باشند. در باور وی اسلام تفاوتی بین هموطنان نمی‌گذارد و حامل پرچم دفاع از محرومان است. انتظار وی از سیاستمداران گسترش عدالت و دفاع از محرومان بود (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۳۰۷). اعتقادش بر این بود که زکات باید همواره در صدد جبران کمبودهای معیشتی تهیدستان و کم کردن دائم فاصله میان سطح درآمد طبقات گوناگون باشد (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۹۰).

نگاه انسانی و فراگروهی امام صدر به گونه‌ای است که وی با صراحت تأکید می‌کند: وقتی می‌گوییم شیعه، نه از این جهت که شیعه هستند، همه انسان‌ها محترم‌اند؛ تمامی هم‌میهنان محترم‌اند. ما خواستار حق شیعیان و غیرشیعیان هستیم. خواستار حق هر محرومی و خواستار آبادی همه منطقه‌هاییم. کنشگری امام صدر در حمایت همه محرومان به گونه‌ای است که هدف از مطالباتش برای اجرای عدالت در مناطق محروم و تحقق عدالت اجتماعی است (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۲۱۷). وی موفقیت را به برقراری عدالت و فراهم شدن فرصت برای همگان می‌داند.

دیدگاه انسانی امام صدر در افزایش سرمایه اجتماعی فراگروهی را در خطابش به ملت‌های اروپا و آمریکا می‌توان فهمید. وی گفت: «خدا پروردگار همه هستی است و فرقی میان آمریکایی و آفریقایی نیست. مرزها ساخته دست بشرند و همه مردم دنیا خانواده‌ای واحدند (ضاهر، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۴۷). دیدگاه کرامت انسانی امام صدر به گونه‌ای بود که ادیان را در خدمت به انسان می‌دانست (صدر، ۱۳۹۷، صص ۱۳-۲۴).

### نتیجه‌گیری

با عنایت به منظومه فکری امام صدر و توجه به کنشگری‌اش در عرصه‌های گوناگون، وی واجد سرمایه اجتماعی مثبت و گسترده‌ای شد که به‌عنوان الگو، قابل تأسی است. نتایج مقاله را می‌توان در موارد ذیل بیان کرد:

۱. امام موسی صدر که نماینده تفکر دینی به شمار می‌رود، به‌مثابه پیامبران در جایگاه مرجعیت اجتماعی قرار دارد. وی با توجه به دیدگاه وسیع و جامع و شخصیت کاریزمایی خویش که واجد سرمایه معنوی است، توانست در همگرایی، تعامل و ایجاد رابطه با همه افراد، گروه‌ها، طوایف و صاحبان ادیان و مذاهب، واجد سرمایه اجتماعی گسترده‌ای در عرصه‌های درون‌گروهی، بین‌گروهی، برون‌گروهی و فراگروهی شود که وجه مثبت سرمایه اجتماعی محسوب می‌گردد.

۲. امام صدر با کنشگری خویش در جهت هویت‌بخشی و عزت‌بخشی تاریخی به طایفه شیعه لبنان و برقراری اتحاد و انسجام بین آنان و تشکیل مجلس اعلای شیعیان و توجه به شئون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شیعیان به ایجاد سرمایه اجتماعی درون‌گروهی و افزایش آن مبادرت ورزید.

۳. امام موسی صدر با نگاه همگرایی و تقریب مذاهب اسلامی به‌ویژه اهل سنت و تشیع زیر لوای قرآن و با طرح شعار «گفت‌وگو، تفاهم و همزیستی» در صدد برقراری همکاری صمیمانه با اهل سنت برآمد. کنشگری وی در سفر به کشورهای اسلامی و دیدار با بزرگان اهل سنت و رئیس دانشگاه الازهر مصر و همفکری آنان نمود و ظهور پیدا می‌کرد. تلاش برای اتحاد شعائر، یکپارچه‌سازی اعیاد و مناسبت‌های اسلامی به تقویت و افزایش سرمایه اجتماعی بین‌گروهی منجر می‌شد.

۴. دیدگاه همگرایی امام صدر در مرحله‌ای گسترده‌تر باب گفت‌وگو و همکاری را با ادیان به‌ویژه اسلام و مسیحیت فراهم ساخت. در این مرحله با کنشگری امام موسی صدر در حضور گسترده در کلیساها، دیرها و مجامع دینی و فرهنگی مسیحیان مواجهیم که به شکل‌گیری سرمایه اجتماعی برون‌گروهی و افزایش آن منجر گردید. نمونه بارز چنین کنشگری‌ای را در دیدار با پاپ، ماجرای بستنی فروش مسیحی و سخنرانی تاریخی در دیرالمخلص و ایراد خطبه در کلیسای کبوشین شاهد هستیم.

۵. امام صدر با بسط میدان کنش با توجه به نگاه کرامت ذاتی انسان و دیدگاه شمول‌گرایی‌اش، خدمت به همه محرومان را سرلوحه کنشگری‌اش قرار می‌دهد. همگرایی بین همه افراد، گروه‌ها و طوایف لبنان و در نگاهی گسترده که ادیان را در خدمت انسان می‌داند، موجب ایجاد سرمایه اجتماعی فراگروهی و افزایش آن گردیده است.

۶. کنشگری امام صدر را باید در منظومه فکری وی و پیوندش در رابطه نظریه با عمل دید؛ رابطه‌ای که منجر به پیوند ساختارهای ذهنی و عینی می‌شود. کنش‌های امام صدر مبتنی بر نگاه همگرایی و تقریب، تساهل و تسامح و رواداری بر مبنای کرامت انسان، پابندی به گفت‌وگو، تفاهم و تعامل در عرصه‌های گوناگون، جایگاه مرکزی انسان و توجه به آزادی انسان معنا پیدا می‌کند و زمینه کارگشایی و توسعه پایدار را فراهم می‌سازد.

۷. علاوه بر کنشگری اجتماعی امام صدر، کنشگری سیاسی وی بر مبنای تعامل شیعیان با کشورهای دنیا در بستر دوستی و براساس همکاری سازنده و تنش‌زدایی بود، نه بر مبنای تقابل، تنش‌زایی و دشمن‌سازی.

۸. با وجود مشکلات اساسی و بحران‌های موجود در جوامع به‌ویژه جوامع دینی و اسلامی، نیاز به الگویی جامع وجود دارد تا با تأسی از کنش‌های وی بتوان بر مشکلات و بحران‌ها فائق آمد که این امر در وجود امام صدر و کنش‌های وی وجود دارد. وی قابلیت آن را پیدا کرد تا در جایگاه گروه مرجع به‌عنوان الگو مطرح گردد و با نگاه انسانی خویش و تلفیق نظر و عمل، کنشگر فعال و قابل در عرصه‌های گوناگون گردد. در جوامع بحران‌زده کنونی به‌ویژه جهان اسلام نیاز به همگرایی گسترده وجود دارد که نمونه بارز آن در کنشگری امام صدر وجود دارد که واجد سرمایه اجتماعی مثبت و فراگروهی است.

## فهرست منابع

۱. باکاک، رابرت. (۱۳۸۱). مصرف (مترجم: خسرو صبری). تهران: شیرازه.
۲. بوردیو، پیر. (۱۳۸۰). نظریه کنش دلایل عملی و انتخاب عقلانی (مترجم: مرتضی مردیها). تهران: نقش و نگار.
۳. تاجبخش، کیان. (۱۳۸۴). سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه (مترجم: افشین خاکباز و حسن پویان). تهران: شیرازه.
۴. جلالی پور، حمیدرضا؛ محمدی، جمال. (۱۳۹۴). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۵. جمشیدیها، غلامرضا؛ پرستش، شهرام. (۱۳۸۶). دیالکتیک منش و میدان در نظریه عمل پیر بوردیو. مجله نامه اجتماعی، شماره (۳۰)، صص ۱-۳۲.
۶. جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۵). پیر بوردیو (مترجم: جوافشانی و حسن چاوشیان). تهران: نشر نی.
۷. دادگر، یدالله؛ نظریور، محمدنقی و منتظری مقدم، مصطفی. (۱۳۹۴). سرمایه اجتماعی، اسلام و توسعه اقتصادی. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
۸. ریتزر، جورج. (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: علمی.
۹. شجاعی باغینی، محمد مهدی؛ مهرمنش، آرش و انصاری، رضا. (۱۳۸۷). مبانی مفهومی سرمایه اجتماعی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. شویره، کریستی ین؛ فونتن، الویه. (۱۳۸۵). واژگان بوردیو (مترجم: مرتضی کتبی). تهران: نشر نی.
۱۱. صالحی امیری، سیدرضا؛ کاووسی، اسماعیل. (۱۳۸۷). سرمایه اجتماعی. تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۲. صدر، موسی. (۱۳۸۳). نای و ونی. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

۱۳. صدر، موسی. (۱۳۹۷). ادیان در خدمت انسان (مترجم: گروه مترجمان. ویراستار: مهدی فرخیان). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۱۴. ضاهر، یعقوب. (۱۳۹۶). گام به گام با امام. (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷ و ۱۲). مجموعه گفتارها و مصاحبه‌ها و مقالات سید موسی صدر (مترجم: گروه مترجمان مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
۱۵. ضاهر، یعقوب. (۲۰۰۰م). مؤسسه مسیره الامام السید موسی الصدر (ج ۲). بیروت: حرکت آمل.
۱۶. طباطبایی، صادق. (۱۳۸۸). خاطرات سیاسی اجتماعی (ج ۲). لبنان. امام صدر و انقلاب فلسطین. تهران: عروج.
۱۷. علینی، محمد. (۱۳۹۱). سرمایه اجتماعی در آموزه‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. فاین، بن. (۱۳۸۵). سرمایه اجتماعی و نظریه اجتماعی: اقتصاد سیاسی و دانش اجتماعی در طلیعه هزاره سوم (مترجم: محمد کمال سروریان). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۹. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۴). پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری. مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، (۱)۲. صص ۱۴۱-۱۶۱.
۲۰. فیلد، جان. (۱۳۸۶). سرمایه اجتماعی (مترجم: غلامرضا غفاری و حسین رضائی). تهران: کویر.
۲۱. کمالیان، محسن؛ رنجبر کرمانی، علی اکبر. (۱۳۹۹). عزت شیعه دفتر اول. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر؛ قم: راز نی.
۲۲. گرنفل، مایکل. (۱۳۸۹). مفاهیم کلیدی پیر بوردیو (مترجم: محمدمهدی لیبی). تهران: افکار.
23. Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production*, Polity Press.
24. Bourdieu, Pierre. (1996). *The Rule of Art: Genesis & Structure of the Literary Field*, Translated by Susan Emanuel, Polity Press.
25. Bourdieu, Pierre & Darbel, Alain. (1997). *The love of Art*, Polity Press.
26. Bourdieu, Pierre & Wacquant, Logic. (2002). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press.



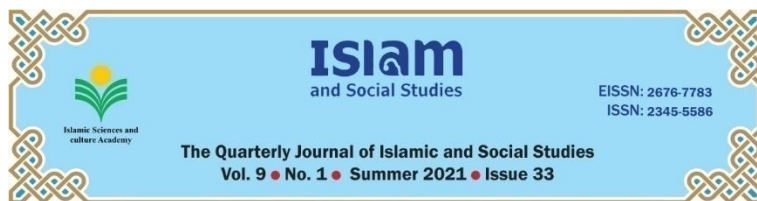
27. Calhoun, Carig (edi). (1995). *Bourdieu: Critical Perspectives*, Polity Press.
28. Griller, Robin. (1996). The Return of the Subject? The methodology of Pierre Bourdieu, in: *Critical Sociology*, Vol 22, no 1, 1966.
29. Featherstone, M. (1987). Lifestyles and Consumer Culture”, *Theory, Culture and Society*, 4, pp. 55-70
30. Fowler, Bridget. (1998). *Pierre Bourdieu & Cultural Theory*, SAGE Publications.
31. Martin, John Levi. (2003). *What Is Field Theory?*, A J S. Volume 109, Number 1 (July 2003): P1-49.
32. Parker, John. (2000) *Structuration*, Buckingham, Philadelphia, Open University Press.
33. Pinto, Louis. (1996). *The Theory of Field & Sociology of Literature: Reflections on the Work of Pierre Bourdieu*, in *International Journal of Contemporary Sociology*, Vol 32, No 2, pp. 177–186.
34. Swartz, David. (1997). *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press.
35. Webb, Jen. (2002) *Understanding Bourdieu*, SAGE Publications.

## References

1. Bocoock, R. (1381 AP). *Consumption* (Kh. Sabri, Trans.). Tehran: Shirazeh. [In Persian]
2. Bourdieu, P. (1380 AP). *Theory of action, practical reasons and rational choice* (M. Mardiha, Trans.). Tehran: Naqsh va Negar. [In Persian]
3. Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.
4. Bourdieu, P. (1996). *The Rule of Art: Genesis & Structure of the Literary Field* (S. Emanuel, Trans.). Cambridge: Polity Press.
5. Bourdieu, P., & Darbel, A. (1997). *The love of Art*. Cambridge: Polity Press.
6. Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2002). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
7. Calhoun, C. (1995). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press.
8. Dadgar, Y., Nazarpour, M. N. & Montazeri Moqaddam, M. (1394 AP). *Social capital, Islam and Economic Development*. Tehran: Higher Institute of Management and Planning Education and Research. [In Persian]
9. Elini, M (1391 AP). *Social capital in Islamic teachings*. Qom: Bustaneketab. [In Persian]
10. Fokuhi, N. (1384 AP). *Pierre Bourdieu: The Question of Knowledge and Enlightenment*. *Social Sciences*, 2(1), pp. 141-161. [In Persian]
11. Featherstone, M (1987). *Lifestyles and Consumer Culture*. *Theory, Culture and Society*, 4(1), pp. 55-70.
12. Field, J. (1386 AP). *Social Capital* (Gh. R. Ghaffari & H. Ramezani, Trans.). Tehran: Kavir. [In Persian]
13. Fine, Ben. (1385 AP). *Social capital versus social theory: political economy and social science at the turn of the millennium* (S. M. K. Sarvarian). Tehran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]
14. Fowler, B. (1997). *Situating bourdieu: cultural theory and sociological perspective*. In *Pierre bourdieu and cultural theory: Critical investigations* (pp. 14-42). SAGE Publications Ltd, <https://www.doi.org/10.4135/9781446250464.n2>.



29. Shojaei Baghini, M. M., Mehrmanesh, A., & Ansari, R. (1387 AP). *Conceptual foundations of social capital*. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
30. Swartz, D. (1997). *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.
31. Tabatabaei, S. (1388 AP). *Socio-political memoirs* (Vol. 2, Lebanon: Imam Sadr and the Palestinian Revolution). Tehran: 'Orouj. [In Persian]
32. Tajbakhsh, K. (1384 AP). *Social Capital: Trust, Democracy and Development* (A. Khakbaz & H. Pouyan, Trans.). Tehran: Shirazeh. [In Persian]
33. Webb, J. (2002). *Understanding Bourdieu*. SAGE Publications Ltd.
34. Zaher, Y. (1396 AP). *Step by step with the Imam* (Vols, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 12, Translator Group of Imam Musa Sadr Cultural Research Institute, Trans.). Tehran: Imam Musa Sadr Cultural Research Institute. [In Persian]
35. Zaher, Y. (2000). *Imam al-Sayyid Musa al-Sadr Route Institute* (Vol. 2). Beirut: Amal Movement. [In Persian]



## An Examination of the Theory of Marcuse's Non-Suppressing Culture from the Perspective of Sadra's Wisdom

Mohammad Rayeji<sup>1</sup>

Mehdi Soltani<sup>2</sup>

Received: 19/10/2020

Accepted: 10/07/2021

### Abstract

The increasing development of Western societies and the human being advances brought hope to Western man to be free from suffering and pain. Meanwhile, Sigmund Freud, in opposition to the atmosphere of optimism in the West in the early twentieth century, emphasizes that civilization is based on the subjugation and suppression of human instincts and the achievement of civilization for modern man is not peace and comfort, but increasing suffering and pain. In contrast to Herbert Marcuse, the German social philosopher, while criticizing Freud's theories, presents a plan for a non-suppressing civilization and says that the suppression of culture is not the essence of civilization, but the achievement of the capitalist system. In this paper, based on the analytical-critical method, using the capacity of Allameh Tabatabaei's employment theory and the teachings of Sadra's (Mulla Sadra) wisdom, we will show that what Marcuse describes as a non-suppressing civilization is nothing more than a getting stuck in a "reciprocal employment in the animal realm." In order to overcome suppression, intellectual perfection and instinctual intentions must be considered as a determining element of social life; This is something that Allameh Tabatabaei has dealt with based on the Sadra's system.

### Keywords

Sigmund Freud, non-suppressing culture, Herbert Marcuse, transcendental wisdom.

---

1. PhD student in Philosophy of Social Sciences, Faculty of Culture, Social Sciences and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author). m.rayeji97@gmail.com.

2. Assistant Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. M.soltani@bou.ac.ir.

---

\* Rayeji, M. & Soltani, M. (1400 AP). An Examination of the Theory of Marcuse's Non-Suppressing Culture from the Perspective of Sadra's Wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 126-149. DOI: 10.22081 / jiss.2021.59114.1715.

## بازخوانی نظریه فرهنگ ناسرکوبگر مارکوزه از منظر حکمت صدرایی

محمد رایجی<sup>۱</sup>

مهدی سلطانی<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۸

### چکیده

توسعه روزافزون جوامع غربی و رسیدن بشر به سرحدات پیشرفت، امید رهایی از درد و رنج را برای انسان غربی به ارمغان آورد. در این میان زیگموند فروید در مخالفت با فضای خوشبینی حاکم بر غرب در اوایل سده بیستم تأکید می‌کند که تمدن بر انقیاد و سرکوبگری غرایز آدمی استوار است و دستاورد تمدن برای انسان امروزی، نه آرامش و آسایش، بلکه درد و رنج فزاینده است. در مقابل هربرت مارکوزه، فیلسوف اجتماعی آلمان، همزمان با نقد نظریات فروید، طرحی از تمدن ناسرکوبگر را ارائه و اعلام می‌کند که سرکوبگری فرهنگ، نه برخاسته از ذات تمدن، بلکه دستاورد نظام سرمایه‌داری است. در این مقاله، مبتنی بر روش تحلیلی - انتقادی، با بهره‌مندی از ظرفیت نظریه استخدام علامه طباطبایی رحمته‌الله و آموزه‌های حکمت صدرایی نشان خواهیم داد که آنچه مارکوزه تحت عنوان تمدن ناسرکوبگر معرفی می‌کند، چیزی جز باقی‌ماندن در «استخدام متقابل در ساحت حیوانی» نیست و برای عبور از سرکوب می‌بایست کمالات عقلی و اغراض فطری را بسان عنصر تعین‌بخش زندگی اجتماعی مطرح کرد؛ امری که علامه طباطبایی رحمته‌الله مبتنی بر نظام صدرایی بدان پرداخته است.

### کلیدواژه‌ها

زیگموند فروید، فرهنگ ناسرکوبگر، هربرت مارکوزه، حکمت متعالیه.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم رحمته‌الله، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
m.rayaji97@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم رحمته‌الله، قم، ایران.  
M.soltani@bou.ac.ir

\* رایجی، محمد؛ سلطانی، مهدی. (۱۴۰۰). بازخوانی نظریه فرهنگ ناسرکوبگر مارکوزه از منظر حکمت صدرایی. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۱۲۶-۱۴۹.

## مقدمه

هربرت مارکوزه در بررسی علل ظهور فاشیسم و استالینسم با درک خلأهای موجود در نظریه مارکس و کم‌توجهی مارکسیسم به آزادی فردی در کنار بُعد روان‌شناختی، به سمت و سوی بازخوانی نظریات فروید متمایل شده و در این راه با بهره‌گیری از رویکرد نقادانه مارکس به نظام سلطه، فرهنگ ناسرکوبگر را بسان نظریه‌ای رهایی‌بخش طرح می‌کند. به خلاف فروید که تمدن را بر انقیاد غرایز استوار می‌داند، مارکوزه معتقد است تحلیل فروید از سرکوب غرایز به شکل خاص واقعیت تاریخی اشاره دارد و فروید به دلیل نگاه جبرگرایانه به تاریخ این شکل خاص تاریخی را به واقعیت محض تعمیم داده است؛ از این رو تأکید بیش از اندازه بر حیثیت «سرکوب جنسی» و معرفی این امر به عنوان عنصری مهم در ظهور فاشیسم، ساده‌انگاری است و بایستی بر عوامل اجتماعی - اقتصادی مهم‌تری تمرکز کرد. مارکوزه هرچند می‌پذیرد که پیشرفت با ناآزادی گره خورده است و در سراسر جهان تمدن صنعتی، سلطه انسان بر انسان رو به افزایش است، اما در مسیر بسط طرح مفهومی خود از فرهنگ ناسرکوبگر، تأکید بر این نکته دارد که جامعه‌پذیری و سرکوب به لحاظ تاریخی خاص و تحت انقیاد دگرگونی‌های اجتماعی است و از این رو «یکی گرفتن فرهنگ و سرکوب» آن‌چنان که فروید معتقد بود، در نظرش خالی از اشکال نیست. مارکوزه معتقد است باید به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که آیا رابطه بین سرکوب و آزادی، سلطه و پیشرفت، همان اصل تمدن و فرهنگ است و این رابطه از یک سازماندهی خاص تاریخی هستی‌بشری منتج می‌شود. مارکوزه برای پاسخ به این پرسش‌ها در آغاز به تشریح نظریه تمدن سرکوبگر فروید در دو ساحت سرکوب مازاد و اصل عملکرد می‌پردازد و سپس با نشان‌دادن خلأهای موجود در آن، به سوی طرح نظریه خود گام برمی‌دارد. نگارنده در بخش اول این مقاله نظریه فروید و مارکوزه را ارائه می‌دهد و در بخش دوم، برای طرح امکان عبور از سرکوب در دستگاه فلسفی ملاصدرا، مبتنی بر روش تحلیلی - انتقادی و در خوانشی از نظریه «توحش طبیعی و تمدن فطری انسان» علامه طباطبایی، نظریه تمدن ناسرکوبگر در نظام حکمت صدرایی را مطرح خواهد ساخت.

## ۱. تمدن سرکوبگر فروید و تمدن ناسرکوبگر مارکوزه

### ۱-۱. ساخت سرکوب - مازاد

درون ساختار شخصیت، سرکوب - مازاد بخشی از شخصیت سرکوب شده را شامل می‌شود که نتیجه شرایط خاص اجتماعی و به سود سلطه‌گری حفظ می‌شود. در فرایند سرکوب - مازاد، تشریح چگونگی تشکیل نهادها و روابطی که سازنده پیکره اجتماعی اصل واقعیت‌اند، مورد توجه است؛ به دیگر بیان، میان شیوه‌های متعدد سلطه و در نتیجه شکل‌گیری سرکوب، با شکل‌های تاریخی اصل واقعیت رابطه مستقیم وجود دارد. از آنجا که هر شکلی از اصل واقعیت در سیستمی از نهادها و مناسبات اجتماعی و نیز ارزش‌ها و قوانین مخصوص تجسد می‌یابد، پیکره اصل واقعیت در طول دوره‌های تمدن تاریخی متفاوت است. علاوه بر نهادها و سازمان‌هایی که با ایفای نقش سوپراگو، شدت و حدت قابل ملاحظه‌ای از سرکوب‌گرایی را اقتضا می‌کنند، نهادهای تاریخی خاص اصل واقعیت و منافع خاص سلطه نیز سرکوبی مضاعف را به انسان تحمیل می‌کنند. این کنترل مضاعف که از نهادهای خاص سلطه نشئت می‌گیرد، همان چیزی است که از آن با نام «سرکوب - مازاد» یاد می‌شود. سرکوب - مازاد معیار سنجش سرکوبگری تمدن را به ما نشان می‌دهد، به گونه‌ای که هرچه این میزان کمتر باشد، تمدن کمتر سرکوبگرانه است. سرکوب - مازاد ارتباط مستقیمی با واقعیت بنیادین کمبود دارد که در اصل واقعیت نهفته است. کمبود سبب می‌شود تا تقسیم کار شکل گیرد و کل هستی فرد را اشغال کند؛ لذت به تعلیق درآید و رنج و درد غالب شود (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۶۰). این سرکوبگری در فرایند کار ابتدا به شکل خشونت محض و پس از آن با به‌کارگیری عقلانی قدرت، اعمال می‌شود. با تشدید فرایند پیشرفت، عقلانیت نیز افزایش می‌یابد و نظام سلطه با ترویج خرد سرکوبگر و معرفی این شیوه از کار به‌عنوان یک نظام ارزشی و نهادینه‌سازی آن در جامعه، عملاً فرصت سربر آوردن‌گرایی، کسب لذت از کار و شکوفایی استعدادها را به سوژه نمی‌دهد.



## ۲-۱. اصل عملکرد

«اصل واقعیت خاص» یا همان اصل عملکرد، دومین مؤلفه در سرکوبگری تمدن است. در نگرش فروید به سرکوبگری تمدن، خصلت تاریخی و محدودیت اصل عملکرد اهمیت بسزایی را ایفا می‌کنند. فروید با تطبیق میان اصل عملکرد (اصل واقعیت تثبیت شده) با اصل واقعیت، تحقق سرکوب در بستر اصل عملکرد را به عرصه اصل واقعیت نیز تعمیم داده است. راز این تعمیم در آن است که به عقیده فروید، کمبود و تنازع برای بقا، تضادی اجتناب‌ناپذیر را میان اصل لذت و واقعیت ایجاد کرده است تا آنجا که این دو عامل به سوژه می‌آموزند که باید غرایز خود را همواره تعدیل کند؛ بنابراین تعویق و تعدیل غرایز در تمام فراشد تاریخی بشر تکرار شده و با پیشرفت تمدن تشدید می‌شود. اصل عملکرد، وابسته به جامعه‌ای طمّاع با شیوه تعامل هموردی (آنتاگونیستی) است که در فراشد توسعه پیوسته و فرایند سلطه، به طور فزاینده‌ای موجه و معقول جلوه کرده است. «توسعه صنعتی خرد آدمی را واداشته که به واقعیت زندگی امروز تسلیم شود و مسؤولیت نوسازی نیروهای پدیدآورنده این زندگی را برعهده گیرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۷). با آنکه منافع سلطه و منافع عام در عصر حاضر انطباق یافته و سطح رفاه مردم در نظام سلطه ارتقا یافته است، اما «هماهنگی فرد با جامعه واقعی به نظر نمی‌رسد و تنها شباهت صوری است» (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۶) و همچنان «از خودبیگانگی نشئت گرفته از کار» در زندگی فردی و جمعی موج می‌زند (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۶۹). تکمیل هستی موجود از طریق فراهم آوردن امکانات، افزایش سطح رفاه، فراغت بیشتر و مانند آن، به معنای گذار از سیطره اصل عملکرد نیست. در این بستر همچنان نظام سلطه و سرکوبگری به طور دائم تولید و بازتولید می‌شود؛ زیرا حضور پررنگ نظام سلطه در تمامی ساحات مختلف زندگانی فرد، قدرت اندیشیدن و نقد وضع موجود، عبور از سرکوب و رسیدن به رهایی را از او سلب کرده است (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۲۵۳). جامعه سرمایه‌داری تلاش می‌کند تا با افزایش سطح زندگی و رفاه، «فرصت خرابکاری» را از نیروهای مخالف و متضاد، سلب و با اعطای آزادی کاذب به افراد و گروه‌ها، انرژی آنان را در افزایش تولید به کار گیرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۳).

دانسته شد که غرایز، نه تنها به این دلیل که سد راه پیشرفت تمدن است، بلکه همچنین به این سبب که شورشگری علیه استمرار ساختار تمدن سلطه گر است، به بند اسارت کشیده می‌شود. هرچند سرکوب غرایز عامل کلیدی ایجاد خشونت در تمدن و ظهور انقلاب‌ها است (فروید، ۱۳۹۷ الف، ص ۶۳ به بعد)، اما مارکوزه با بررسی آنکه چرا انرژی غریزی واپس رفته به خشونت منتج نمی‌شود، پذیرش و کنار آمدن آزادانه انسان با سرکوب در سایه آزادی روابط جنسی در نظام سرمایه‌داری را دلیل این امر برمی‌شمرد (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۷).

### ۳-۱. طرح تمدن ناسرکوبگر (محل نزاع، سرکوب مازاد نه نفس سرکوب)

در نظر فروید «ماهیت غرایز به لحاظ تاریخی اکتسابی است»؛ از این رو اگر بتوان شرایطی را که سبب کسب چنین ماهیت سرکوبگرانه‌ای از سوی غرایز شده است، به شکل بنیادین تغییر داد، در آن صورت فرضیه تمدن ناسرکوبگر از پس پرده رخ عیان می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۷). مارکوزه معتقد است باید پرسش از چیستی تمدن ناسرکوبگر را به سوی فرایند مازاد سرکوب هدایت کرد و این گونه پرسشگری کرد که آیا وضعیتی از تمدن بشری را می‌توان به تصویر کشید که در آن نیازهای بشری تا آنجا تأمین و برآورده شود که «مازاد - سرکوب» قابل محو باشد. مارکوزه همسو با فروید به خوبی می‌داند که وجود تضاد در لایه‌های مختلف فردی، اجتماعی و... امری ناگزیر است؛ اما به خلاف فروید می‌گوید آنچه در فرایند متمدن شدن، عنصری دردآور و رنج‌آفرین است، نه شکل‌گیری اصل واقعیت، بلکه فرایند سرکوب مازاد است که از سوی نظام سرمایه‌داری و با حکمرانی خرد تکنولوژیک روز به روز تشدید می‌شود (مارکوزه، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۱۴)؛ بنابراین از ضرورت تاریخی اصل عملکرد و استمرار آن نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که ترسیم تمدنی جدید مبتنی بر یک اصل واقعیت دیگر، امری محال و ناممکن است؛ چه آنکه فروید نیز مدعی از میان رفتن این تصویر (تصویر تحقق یک اصل واقعیت دیگر) نیست، بلکه مدعی مدفون ماندن آن در ناخودآگاه شده است. مدفون ماندن در ناخودآگاه نیز چیزی بیش از واپسروی ایده اصل

واقعیت ناسرکوبگر نیست (فروید، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۷).

در نگاه مارکوزه، تا پیش از سلطه اصل واقعیت، اگو لذت، به صورت یکپارچه و متحد بود؛ اما با استقرار این اصل، ساحت ذهن دوپاره شده است: بخشی کم‌اهمیت‌تر و مستقل از سیطره اصل واقعیت و مجرای ظهور و بروز فانتزی به‌عنوان عنصری خوشایند، زبان اصل لذت و رهایی از سرکوب و بخش دیگری هماهنگ با اقتضائات اصل واقعیت بسان راهنما و تعیین‌کننده ارزش‌ها و هنجارها. نقش بی‌بدیل فانتزی در تضاد با اصل واقعیت تثبیت شده است. تا پیش از سیطره اصل واقعیت، ایجاد وحدت میان امر کلی و امر جزئی بر عهده اصل لذت است و فانتزی با غلبه بر واقعیت آنتاگونیستی بشر و دارابودن ارزش صدق مختص به خود، به سازگاری میان فرد با کل و خوشبختی با عقل روی آورده و بر امکان واقعی بودن این سازگاری تأکید دارد، حال آنکه اصل واقعیت این سازگاری را به یوتوپیا انتقال می‌دهد. با شکل‌گیری فانتزی، حقایق تخیل در هنر تحقق می‌یابند. هنر چه در سطح فردی و چه تاریخی، رهایی ناخودآگاه، نفی ناآزادی را فریاد می‌زند و از رعب واقعیت می‌کاهد و نوید شکل‌گیری اصل واقعیتی جدید را می‌دهد (مارکوزه، ۱۳۹۵، ص ۶۴). در تمدن سرکوبگر، آزادی و رهایی برخاسته از آگاهی کاذب، در چهارچوب «توسعه مصرف‌گرایی» تعریف می‌شود؛ درحالی‌که در تمدن کامل و بالغ، نیازها به سهولت ارضا شود و نظام سلطه را نیز یارای ممانعت و مقابله با تأمین نیازها نباشد. در این شرایط انرژی صرف‌شده برای کار عقلانی شده کاهش می‌یابد و کفه ترازوی رابطه آنتاگونیستی بین اصل لذت و اصل واقعیت به سود اصل لذت سنگین خواهد شد.

#### ۴-۱. بعد زیباشناختی<sup>۱</sup>

مارکوزه با تکیه بر وجه معرفت‌شناختی هنر به‌عنوان عرصه کاربرد زیباشناختی و بیان تأثیر هنر بر ذهنیت افراد جامعه و فراهم‌ساختن موجبات خودآگاهی آنان، نظریه خود را

1. Aesthetics.

بر اندیشه زیباشناختی کانت و فردریش شیلر بنیان نهاده است. وی با استناد به پاراگراف پنجاه و نهم نقد قوه حکم که در آن «زیبا، نماد خیر اخلاقی» عنوان شده است، به تحلیل فرایندی که قوای شهوت‌انگیزی را به اخلاقیات پیوند می‌زند می‌پردازد. بعد زیبایی‌شناختی، اساساً به جای آنکه امری ادراکی و مفهومی باشد، امری حسی و شهودی است که «موقعیت محوری بین شهوت‌انگیزی / حسیت و اخلاقیات» دارد. بعد زیباشناختی با لذتی برخاسته از «فرم ناب یک ابژه فارغ از محتوا و هدف» همراه است. دو مقوله ذهنی «هدفمندی بدون هدف»<sup>۱</sup> و «قانونمندی بدون قانون»<sup>۲</sup> بسان الگوهای «که در برابر نظم واقعیت موجود، نظم خاص خود را علم می‌کند که قصد سرکوب ندارد» به ترتیب ساختار زیبایی و ساختار آزادی و اختیار را نمایان می‌سازند. در هدفمندی بدون هدف، ابژه زیبایی نه به دلیل سودمندی یا غایت، بلکه تنها «از آن جهت که هست» مورد توجه قرار می‌گیرد. سوژه و ابژه آزاد و رها می‌شوند و تخیل با مفاهیم شناختی فاهمه به وحدت و سازگاری می‌رسد. از آنجا که پیشرفت تمدن با سرکوب غرایز شهوانی از سوی عقل حاصل آمده است، بعد زیباشناختی تلاش دارد تا بار دیگر میان حسیت و عقل که از سوی اصل واقعیت سرکوب شده‌اند، آشتی برقرار کند و با تقویت حسیت، آن را از سلطه عقل خارج سازد (مارکوزه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۰).

قلمرو زیباشناختی غیرواقع‌گرایانه اما واقعی‌تر از واقعیت است. تنها در هنر به‌عنوان جهان افسانه‌ای که در قلمرو خیال شکل می‌گیرد، امور را «آن‌گونه که هست» و «آن‌گونه که می‌تواند باشد» درک خواهیم کرد (مارکوزه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). هنر به دلیل شکل زیباشناختی، در برابر روابط اجتماعی موجود ایستادگی می‌کند و توانسته با تعهد به اصل لذت، آزادی و خودمختاری خود را در برابر اصل واقعیت حفظ و با برهم‌زدن مناسبات واقعیت تثبیت‌شده، افق تازه‌ای از آزادی را بازگشایی کند که در آن، با دگرگونی مناسبات موجود «ضابطه جدیدی برای زندگی متناسب با آرامش و آزادی

1. Purposiveness without purpose.

2. Lawfulness without law.

انسان‌ها پدید خواهد آمد و نوید زندگانی خوشبخت را به نسل‌های آینده خواهد داد» (مارکوزه، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۴۴).

مارکوزه با بهره‌گیری از آموزه‌های فدریش شیلر تصریح می‌کند تخیل چون قوه محوری ذهن و زیبایی‌بسان شرط ضروری بشریت، نقشی بی‌بدیل و تعیین‌کننده را به عمل زیباشناختی برای بازسازی تمدن داده‌اند. در عصر یونان مرز احساس از اندیشه و تفکر، گسسته و جدا از هم نبود؛ اما با پیشرفت تمدن و فرهنگ و پیچیدگی و گستردگی دستگاه حکومتی، تقسیم کار ضرورتی ناگزیر شد و پیوند درونی انسان از هم گسسته شد. اکنون همین تمدن است که باید بر این تضاد غلبه کند. شیلر با برشمردن دو تکانه و انگیزه متضاد یعنی تکانه حسی (تکانه‌ای منفعل) و تکانه عقلی (تکانه سلطه‌جو) از سیطره و تبعیت بی‌چون و چرای حسیت از عقل در فرایند متمدن‌شدن سخن می‌گوید، حال آنکه «وظیفه فرهنگ است که نه تنها انگیزه عقلی را صرفاً در قبال انگیزه حسی، بلکه هم‌زمان با آن، انگیزه حسی را در برابر عقل توجیه کند» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۸۹). ایجاد وحدت و سازگاری میان این دو تکانه به وسیله تکانه سومی به نام «انگیزه بازی»<sup>۱</sup> امکان‌پذیر است که غایتش زیبایی و هدفش آزادی است.

در تحلیل شیلر، این زیبایی است که راه رسیدن به آزادی را از طریق بازی هموار می‌کند «هر زیبایی که به‌راستی وجود دارد، دارای ارزش انگیزه بازی‌ای است که دارای موجودیت است» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). آزادی و رهایی تنها در جایی است که آدمی از محدودیت‌ها آزاد شود و با نظر به آنکه این واقعیت تثبیت شده است که محدودیت‌ها را بر سوژه اعمال می‌کند، از این‌رو آزادی همان رهایی از سیطره واقعیت مستقر است؛ به همین سبب نخستین نمود عقل در انسان را هنوز نباید به معنای آغاز انسانیت او دانست؛ انسانیت تنها با آزادی او قطعیت می‌یابد» (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). با رهایی انسان از فشار اعمال دردآفرین و مشقت‌زا، آزادی آدمی به او بازمی‌گردد و این بار تخیل است که استعدادها و توانایی‌های آدمی را به منصفه ظهور می‌رساند. «زیبایی انسانیت را بر آدمی

1. Spieltrieb.

ممکن می‌سازد». نظم و سامان اجتماعی از نو اما مبتنی بر زیباشناسی چینش می‌شود. جهان طبیعت نه چون امری غالب و نه امری مغلوب از سوی انسان، بلکه بسان ابژه مورد تأمل به تجربه درمی‌آید. رابطه انسان و طبیعت بازسازی می‌شود. طبیعت مبتنی بر انگیزه بازی تغییر شکل می‌یابد (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).

با احیای رابطه میان تکانه حسی و شکل، تقابل میان تکانه حسی - شهوانی با تکانه شکل - فرم به سود تکانه شهوانی از میان می‌رود. آزادی این بار نه در عقل و خرد به‌عنوان نیروی برتر، بلکه در رهایی حسیت بسان نیروی مادون، پدیدار می‌شود. قوانین عقلی با قواعد حسیت هماهنگ می‌شوند و اخلاق بر زمینه حسی بازتکوین می‌یابد (شیلر، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷).

با حکمرانی نظام زیباشناختی، خرد که در تمدن سرکوبگر نقطه مقابل هنر است، با تحقق شکل نویی از اصل واقعیت، با هنر وحدت می‌یابد. خردمندی آزادانه‌ای تکوین می‌یابد که با خرد تکنولوژیک که عامل سرکوب‌کننده فرد بود، تقابل دارد. مفاهیم زیباشناسی به قلمرو تکنولوژی راه می‌یابد و مفاهیم آرامش‌بخشی که از سوی جهان تکنولوژی انکار شده بود، به خاطره‌ها می‌آید. از آنجا که هنر به اروس و اصل واقعیت ناسرکوبگر پایبند است (مارکوزه، ۱۳۹۴، ص ۷۲)، زیست جهان را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهد که در فرایند زندگی کردن، توانایی خرد با ظرافت هنر در یکجا گرد هم می‌آیند (مارکوزه، ۱۳۹۴، الف، ص ۲۳۹).

## ۲. طرح نظریه تمدن ناسرکوبگر صدرایی

پی‌ریزی تمدنی ناسرکوبگر مبتنی بر نظریات ملاصدرا، آن مهمی است که در این بخش بدان خواهیم پرداخت. نگارنده برای توضیح چگونگی عبور از سرکوب در بنیان‌های فلسفی حکمت صدرایی، مایل است تا این امر را در چهارچوب نظریه «توحش طبعی و تمدن فطری انسان» علامه طباطبایی خوانش کند. نظریه علامه به شکلی مدون در بخش ضمیمه کتاب شریعت در آینه معرفت آورده شده است و با آنکه دارای نوآوری‌های منحصر به فردی است، اما نیازمند بازسازی و تکامل است؛ از این رو ضمن توضیح نظریه

علامه طباطبایی، به تکمیل آن می‌پردازیم و سپس نظریه تمدن ناسرکوبگر را در نظام حکمت صدرایی پی می‌گیریم.

## ۱-۲. استخدام طبعی و خدمت عقلی

در نگاه فلسفه اسلامی، هر حرکتی، دارای مبدأ و منتها است. متحرک برای رسیدن به هدف و غایت، از ابزار و وسایلی متناسب با آن بهره می‌گیرد که از آن در لسان دین با عنوان «هدایت عامه» یاد می‌شود.<sup>۱</sup> هدایت در موجودات متناسب با ظرفیت و وسعت کمال آنها است. جمادات در سطح جمادات، نبات در سطح زیست گیاهی و حیوان در سطح نیازهای حیوانی با همسانان خویش ارتباط برقرار می‌کند. در این میان انسان برای زیستن به مشارکت و همیاری دیگر انسان‌ها نیازمند است. این زیستن، در آغاز آدمی را برای استعمار و استخدام دیگران به پیش می‌راند؛ اما با در نظر داشتن توقع ممنوع خویش، تن به خدمت متقابل می‌دهد و مبتنی بر این تمکین دوجانبه، قوانین اجتماعی سازمان‌یافته را پدید می‌آورد. پس «انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مستخدم بالطبع است» و در این آوردگاه که هر کس خواهان استخدام، استعمار و بهره‌کشی از دیگری است،<sup>۲</sup> عقل است که غیرممکن بودن ادامه زندگی در چنین شرایطی را دریافته و با درک ضرورت خدمت متقابل و تبعیت از قانون و نظم، آدمی را به رعایت قوانین فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۳۸۳ - ۳۸۵).

عقل در پروسه تقنین و ارائه آداب و رسوم اجتماعی، بر پایه شناختی که از انسان یا

۱. از جمله در سوره طه آیه ۵۰: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى».

۲. به نظر این استخدام و بهره‌کشی در آغاز تنها برای بقای شخص است و سپس برای بقای نوع، با این توضیح که در آغاز هر فرد مبتنی بر اصل بقا، خواستار حفظ خویش و پاسخ به تمامی تمایلات شخصی است؛ اما به مرور به این آگاهی دست می‌یابد که برای پاسخ به نیازها و امیال خود، چاره‌ای جز تعامل با دیگری و چشم‌پوشی از برخی خواسته‌ها نیست تا از این رهگذر بتواند به نیازهای خویش هر چند در سطحی ضعیف‌تر پاسخ دهد. هر چند استمرار چنین شرایطی، ممکن است برای شخص، رضایت کاملی را در پی نداشته باشد - زیرا هر فرد خواهان کسب بیشترین لذت است - اما میان چشم‌پوشی از غرایز به نحو کلی و یا دستیابی به میزانی از رضایت خاطر، فرد چاره‌ای جز تمکین در برابر قوانین عقل ندارد. گویا می‌پذیرد که «ظلم علی السویه عدل است».

جهان دارد، عمل می‌کند؛ از این رو حکمت عملی، مبتنی بر حکمت نظری است؛ به دیگر بیان، جهان‌شناسی اصل است و قانون‌گذاری فرع؛ بنابراین در فرض تعدد نگاه‌های جهانشناختی، فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف و نه همسان تکون می‌یابند. جهان‌شناسی ملحدانه، «بایدهایی» این جهانی را ترویج می‌دهد و تمام هم و غم خود را صرف تأمین لذت‌ها و شهوت‌ها می‌کند؛ همان‌گونه که جهان‌شناسی موحدانه، قوانینی را به همراه می‌آورد که نه براساس کسب لذت و پاسخ به خواسته‌های شهوانی، بلکه براساس رضایت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۳۸۶ - ۳۸۸).

## ۲-۲. توحش طبیعی و تمدن فطری

انسانی که تابع طبع و شهوت است، همواره در صدد استثمار، استخدام و سرکوب دیگران است. چنین فردی هر چند در اجتماع زیست‌کند، اجتماعی نیست؛ چه آنکه بنیان زندگی اجتماعی، همکاری و تعاون است. با آگاهی انسان از تبعات پیروی از خواسته‌های خویش، عقل بسان منجی برون‌رفت از آشفتگی و بی‌نظمی، لزوم همکاری و تعاون با دیگران را دریافته و نیاز به قانون و استخدام متقابل را به انسان آموزش می‌دهد؛ از این رو انسان‌ها را می‌توان در سه دسته گنجاند:

۱. افرادی که «وحشی بالطبع» هستند و همانند حیوانات با خروج از یوغ قانون، با اندیشه استثمار و بهره‌کشی از دیگران به زیست حیوانی خود ادامه می‌دهند.

۲. افرادی که با تعدیل توحش طبع خود، «استخدام متقابل» را در ساحت حیات حیوانی می‌پذیرند. این افراد هر چند از زندگی جمعی بهره‌مندند، از محدوده حیات حیوانی تجاوز نمی‌کنند.

۳. افرادی که با هدف تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. تلاش این دسته، راهیابی به خانه امن سعادت ابدی از مسیر رعایت قوانین الهی و عمل به آموزه‌های وحیانی است. این افراد یا در زمره اهالی «استخدام متقابل» قرار می‌گیرند، با این تفاوت که انگیزه، هدف و نوع کار آنها با دسته دوم تفاوت دارد یا آنکه در نقطه مقابل دسته اول، به دنبال استخدام و بهره‌کشی دیگران



نیستند، بلکه ورود آنان به عرصه حیات اجتماعی با نگاه ایثار، احسان یا خدمتی برتر از آن به دیگران است.

افرادی که فطرت خود را شکوفا کرده‌اند، از چنگال توحش طبعی رسته و در زمره متمدن‌های بالفطره درآمده‌اند. این افراد با آنکه دارای طبیعت و نشئه حیوانی‌اند و همانند دیگر انسان‌ها دارای شهوت و خشم و غضب هستند، با این حال طبیعت آنان در سایه باروری فطرت، مبدل و دگرگون شده است. این افراد از زیست مختال‌گونه رهایی یافته و پا در وادی تعقل گذاشته‌اند. با حکمرانی عقل بر رفتار و کردار آدمی، امور حیوانی چون شهوت، غضب، نفرت، خشم و مانند آن نیز نظامی عقلانی، بلکه الهی پیدا خواهد کرد. چنین انسان متمدنی هم‌تراز با انسان الهی می‌شود که با وجود عمل و رفتار اجتماعی و فردی، جز با خدا سخن نمی‌گوید و جز با او زیست نمی‌کند.

### ۲-۳. تشریح نظریه علامه طباطبایی علیه السلام

نظریه علامه طباطبایی علیه السلام هر چند دارای تفتن‌های خوبی است، نیاز به تشریح، توضیح و تکمیل دارد. همان‌گونه که گذشت، به‌خلاف فروید که بر لزوم آزادی و رهایی غرایز از سیطره تمدن سرکوبگر تأکید دارد، علامه طباطبایی، زیستن در ساحت طبع و شهوت را منجر به استثمار و استحمار دیگران و آزادی و نیز ولنگاری غرایز را مستلزم سرکوبگری خود غرایز می‌داند. زیستن آدمی در ساحت نهاد (اید)، هر چند در وهله نخست، توهم آزادی بیش از پیش غرایز از چنگال فرهنگ سرکوبگر و کسب لذت بیشتر را نوید می‌دهد، اما این آزای خود مستلزم سرکوب بیش از پیش غرایز است. آدمی که در ساحت «نهاد» (اید) زندگی می‌کند، همواره درصدد پاسخ به نیازهای لیبیدوی خویش برآمده و در این راه دیگران را سرکوب می‌کند. لازمه چنین نگاهی آن است که هر فردی، با مقدم‌داشتن خود بر دیگری، اولویت را به تأمین غرایز خود بدهد. در چنین بستری با حکمرانی قانون جنگل، تنها افرادی قادر به تأمین نیازهای خود خواهند بود که از قدرت بیشتری بهره‌مند باشند. این افراد با سرکوب دیگران، اجازه تأمین غرایز را به آنان نخواهند داد؛ در نتیجه اصل «آزادی غرایز با هدف کسب لذت

بیشتر» به ضد خود مبدل می‌شود؛ پس زیستن در ساحت غرایز تنها سرکوب را به همراه می‌آورد و این یعنی انسان بالطبع متوحش است. شاید فروید نیز با درک چنین لازمه‌ای، وجود تمدن را امری ضروری می‌شمارد؛ اما آنچه او بدان اعتراض می‌کند، سیطره عقلانیت و افزایش روزافزون دامنه سرکوب است تا جایی که انسان متمدن برای تأمین همان حداقل‌های نیازهای خود، باید با ملزومات تمدن دست و پنجه نرم کند.

علامه طباطبایی در بخش دیگری از نظریه خود، حاکمیت عقل و پدید آمدن قوانین و سنن را متذکر می‌شود. به عقیده ایشان استخدام متقابل گاه در ساحت حیوانی باقی می‌ماند و گاه پا را فراتر گذاشته، هدف خود را تأمین غرایز قرار نمی‌دهد. در استخدام متقابلی که همچنان در بستر تمایلات حیوانی اسیر مانده است، ردپای فروید را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. فروید آن گاه که سخن از رمه نخستین و شوریدن فرزندان علیه پدر را طرح می‌کند، به ریشه‌های شکل‌گیری آداب و رسوم اجتماعی نظر دارد. به عقیده فروید، نبرد فرزندان بر سر جانشینی پدر و منازعه پیاپی آنان نتیجه‌ای جز به‌خطرافتادن آزادی و استقلال در پی نداشت؛ از این‌رو فرزندان با توافق چندجانبه، نخستین شکل سازمان اجتماعی همراه با چشم‌پوشی از غرایز را پدید آوردند (فروید، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷). حکم عقل بر لزوم همکاری و تعاون با دیگران و استقرار اصل «استخدام متقابل در ساحت حیات حیوانی» نیز همچنان در چنگال سرکوبگری اسیر می‌شود. تنها این تفاوت در میان است که در استخدام متقابل، از شمولیت سرکوب یا میزان و درجه آن نسبت به وضعیت «حاکمیت طبیعت و بسط توحش» کاسته می‌شود؛ چه آنکه در شرایط توحش بالطبع و با حاکمیت قانون جنگل تنها افراد دارای قدرت، امکان تأمین غرایز خود را دارند؛ اما در وضعیت استخدام متقابل،<sup>۱</sup> گویا عقل با درک آسیب‌های حکمرانی اصل لذت، با ساماندهی یک تمدن و شکل‌دهی اصل واقعیت، میزان لذت‌بری را افزایش داده و از دامنه سرکوبگری کاسته است و درد و رنج را نسبت به شرایط حکمرانی اصل لذت کاهش داده است؛ بنابراین به نظر همچنان مسئله

۱. مقصود استخدام متقابل در ساحت حیوانی است و استدلال‌ها متوجه این بخش است.

سرکوب در فرض استخدام متقابل [در ساحت حیات حیوانی] نیز وجود دارد. رستن از توحش طبعی که علامه از آن سخن می‌گوید، تنها در فرض سوم ممکن است؛ اما استخدام متقابل نوع اول [استخدام متقابل در ساحت حیات حیوانی] همچنان مستلزم چشم‌پوشی از غرایز است و اشکال سرکوبگری غرایز دامنگیر آن می‌شود.

## ۲-۴. چگونگی تحقق تمدن ناسرکوبگر

از منظر علامه طباطبایی، دسته سوم انسان‌ها، افرادی هستند که نه با هدف ارضای نیازها و پاسخ به شهوات (نقطه مقابل دسته اول) و نه با هدف زیستن در ساحت حیوانی (نقطه مقابل دسته دوم)، بلکه برای بهره‌مندی از کمالات عقلی و اغراض فطری خود، در وادی زندگی اجتماعی قدم می‌گذارند تا از رهگذر عمل به آموزه‌های دینی و قوانین الهی - وحیانی به سعادت ابدی برسند. حال بجا است این پرسش مطرح شود که آیا این افراد نیز در چنگال سرکوبگری اسیر می‌شوند. به نظر می‌توان با تأمل در مبانی نظام حکمت صدرایی، ضمن تشریح مبانی فلسفی نظریه علامه، از تکوین تمدنی ناسرکوبگر سخن به میان آورد. برای تقریر این نظریه، نیاز به پیمودن چند گام است:

۱. در فلسفه، وجود و موجود در یک تقسیم، به بالقوه محض و بالفعل محض و موجودی که از برخی جهات بالقوه و از برخی جهات بالفعل است، تقسیم می‌شوند. تقسیم اصل وجود به قوه و فعل به این معنا است که شیء یا می‌تواند موجود شود یا موجود است. از سویی تقسیم موجود خارجی به بالقوه و بالفعل یعنی شیء یا می‌تواند کامل شود یا کامل است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۱۱). قوه جهت فقدان است و فعلیت جهت وجدان؛ از این رو شیء هر میزان که تحصیل و فعلیت بیشتری داشته باشد، فعل و کار او بیشتر و انفعال آن کمتر است و به هر میزان که انفعال او بیشتر باشد، فعل او کمتر است؛ از این رو هیولا که صرف القوه یا قوه محض است، برای داراشدن یک فعلیت، نیازمند صورت مخصوصی است. هیولا به تناسب هر صورتی که به دست آورده باشد، تقاضای خاصی دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۶)؛ بنابراین می‌توان صورت‌های نوعیه مختلفی را به دست آورد و آنچه که تا کنون تحت عنوان جامعه، فرهنگ، تمدن و مانند

آن شکل گرفته، تنها نوع اخیر نیست، بلکه با تغییر صورت‌های نوعیه، می‌توان نوع اخیرهای مختلفی را ایجاد کرد؛ از این رو سخن فروید درباره «لاینفک بودن سرکوبگری غرایز از تمدن» سخن دقیقی نیست و می‌توان به شکل‌گیری نوع دیگری از تمدن که در آن سرکوب محقق نباشد، اندیشید.<sup>۱</sup>

۲. ملاصدرا مباحث قوه و فعل را نه از سنخ مفاهیم ماهوی، بلکه ملحق به وجود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۷۳۵). با الحاق قوه و فعل به مباحث هستی‌شناسانه، می‌توان تشکیک در وجود را نیز در مباحث قوه و فعل جاری و ساری دانست؛ بنابراین یک شیء به هر میزان که در سیر تشکیکی، در مرتبه بالاتری باشد، از جهات قوه در آن کاسته و جهات فعلیت در آن افزایش می‌یابد؛ در نتیجه به هر میزان که شیئی در سیر تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری قرار بگیرد، از فعلیت و کمال بیشتری برخوردار است و به هر میزان که در مراتب ادنی وجود قرار گیرد، از نقص بیشتری برخوردار می‌شود.

۳. مبتنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و حرکت اشتدادی، آدمی با وجود تعدد مراتب و قوای جسمانی و روحانی، یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهد. این حقیقت دارای مراتب نباتی، حیوانی و انسانی است. در تمدن ناسرکوبگر می‌بایست انسان را نه در ساحت غریزه که بالاتر از آن تعریف کنیم.

۴. اتحاد و پیوند نفس با معانی، نوع اخیر مختلفی از انسان با بدن مثالی گوناگون را پدید می‌آورد. از طرفی، با نظر به آنکه تمدن نیز چیزی جز برون‌هشت و تجلی خارجی نفس انسانی نیست، برای تغییر در تمدن و راهیابی به تمدنی ناسرکوبگر، به‌ناچار باید معانی فرهنگی را نیز تغییر داد؛ به بیان دیگر اگر حکمت عملی به‌عنوان عنصر ایجادکننده بایدها و نبایدها و به تعبیر دقیق‌تر، فرهنگ و تمدن، مبتنی بر نوع نگاه هستی‌شناختی و حکمت نظری است، پس برای رسیدن به تمدنی ناسرکوبگر، صرف

۱. توجه شود که در این گام سخن درباره تحقق تمدن ناسرکوبگر نیست، بلکه تلاش شده است تا تنها از نظر امکان عقلی و در ساحت نظر، نشان دهیم که آنچه امروزه با نام تمدن سرکوبگر در مغرب‌زمین شکل گرفته و تأثیراتش جهان اجتماعی ما را نیز دستخوش تحول کرده، تنها فرض تمدن نیست، بلکه امکان تصور نوع دیگری از تمدن غیر از آنچه که فروید مدعی بوده است، وجود دارد.

تغییر در عناصر خارجی برای عبور از سرکوب کافی نیست، بلکه باید نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را نیز تغییر داد.

با توجه به گام‌های بیان‌شده در ابتدا باید سرکوب را در ساحت فردی نفی کرد و سپس آن را در تمدن مطرح ساخت. در ساحت فردی، نفس آدمی در سیر حرکت جوهری خود، از مرتبه نباتی به مرحله حیوانی و از آن به مرتبه انسانی منتقل می‌شود. با شکل‌گیری نفس آدمی و مبتنی بر تشکیک، به هر میزان که فرد از سعه وجودی بیشتری برخوردار باشد، جهات قوه یا فقدان و نقص، جای خود را به جهات فعلیت، وجدان و کمال می‌دهد. بدیهی است به هر میزان که نفس اشد و آکد باشد، به همان میزان از کمالات بیشتری برخوردار است و نقصان در آن راه ندارد. با نظر به آنکه موجودی که در سیر تشکیکی وجود، در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد، جهات امکانی در آن اندک است و ظرفیت‌ها و قوای خود را به فعلیت رسانده، دیگر امری باقی نمی‌ماند تا برای دستیابی به آن به دنبال سرکوب باشد؛ به دیگر بیان، سرکوب اساساً در جایی محقق است که دو جهت قوه و فعل همراه یکدیگر وجود داشته باشند و فرد دائماً امری را به سود دیگری سرکوب کند. طبیعتاً موجودی که تماماً دارای کمال است، فقدانی در آن راه ندارد و همه امور، نزدش حاضر است و نیازی به سرکوب امری به سود دیگری نیست. از نگاه ملاصدرا، نفس معصوم به حسب هویت تامه، اشرف نفوس آدمی است که به بالاترین مرتبه کمال، به نفس و عقل رسیده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸، صص ۲۴۶ - ۲۴۷). با توجه به نکات ذکرشده، اگر نفس معصوم به بالاترین مرتبه نفس و عقل دست یافته و جهت نقص و فقدان در او نیست، پس سرکوبگری در ساحت مختلف وجودی امام معصوم معنا ندارد؛ از این رو با نظر به نفس معصوم، «امکان» عبور از سرکوب فراهم می‌شود.

ممکن است این سخن مطرح شود که نفس معصوم به دلیل برخوردارگی از عصمت، دارای ویژگی مخصوصی است که توانسته از سرکوب عبور کند؛ اما نفوس انسان‌ها به‌ویژه توده مردم، به‌وضوح با سرکوب دست و پنجه نرم می‌کنند. در پاسخ به این سخن باید گفت اگر فلسفه همان استکمال نفس است و اگر نفس در پیوند با معانی است که

رشد و تکون می‌یابد، برای تمامی انسان‌ها ظرفیت دستیابی به بالاترین حد از رشد و کمال وجود دارد. همان‌گونه که گذشت، هیولا که قوه محض است، با صورت به فعلیت می‌رسد. به عقیده صدرای هرچند مفیض صورت و اعطاکننده وجود خداوند است، به اندازه ظرفیت و قابلیت افراد، صورت‌ها را یکی پس از دیگری به آنها افزای می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۶)؛ از این رو با انجام عمل است که انسان مستعد پذیرش صورت‌های مختلف می‌شود؛ پس «امکان» عبور از سرکوب برای توده مردم فراهم است. وانگهی هرچند معصومان از سعه وجودی بیشتری برخوردارند، این امر مانعی، برای رسیدن به مراتب بالاتر وجود و دستیابی به قله سعادت برای دیگر افراد نیست.

ممکن است این اشکال مطرح شود که مبتنی بر حرکت جوهری، هرچند عبور از سرکوب امکان‌پذیر است، مرحله‌ای که سرکوب منتفی می‌شود، محل پریش است. فرض کنید سرکوب در نقطه X منتفی شود، باین حال تا پیش از رسیدن به آن نقطه، همچنان سرکوب وجود دارد. در پاسخ به این اشکال باید گفت توضیح تحقق ناسرکوبگری در ساحت نفس بدین شکل صحیح نیست. مبتنی بر نظریه تشکیک وجود، مراتب بالای وجود، دارای مراتب مادون خود نیز هستند؛ از این رو هرچند در مرحله‌ای اموری به‌ظاهر نادیده انگاشته می‌شوند، با نظر به آنکه مرحله مافوق، داری تمام مراتب کمالی مادون است، سرکوب رخ نمی‌دهد؛ به دیگر بیان چشم‌پوشی از امری با آنکه شاید آلم فعلی داشته باشد، اما با رسیدن به مرتبه بالاتر، لذت استقبالی را به همراه خواهد داشت.<sup>۱</sup>

توضیح بیشتر آنکه در تمدن ناسرکوبگر، سخن درباره از میان رفتن غرایز به نحو عام یا به مسلخ کشاندن نیازها به سود قوه عاقله نیست؛ آن‌چنان که مارکوزه چنین تحلیلی از تاریخ مغرب‌زمین را تا پیش از ظهور اندیشه نیچه ارائه می‌دهد (مارکوزه، ۱۳۹۶، صص ۱۳۱-۱۵۱)،

۱. با توضیحات آینده مشخص خواهد شد که این تعبیر خالی از تسامح نیست؛ زیرا هرچند در وهله نخست این‌گونه به نظر می‌آید که سرکوبی رخ می‌دهد، اما تأمل در نکات بالا حاکی از آن است که تمام آنچه اکنون از آن چشم‌پوشی شده، در مراحل بالاتر به شکل اشد و آکد دریافت شده و سرکوبی رخ نمی‌دهد؛ بنابراین در ادامه عنوان فراکشیدن را به جای سرکوب اختیار کردیم.

بلکه مسئله اصلی، بازسازی نسبت میان غرایز و قوانین است. در تمدن ناسرکوبگر، هدف فرم‌دهی و صورت‌بخشی جدید به غرایز برای تعالی و رشد آنان است. باید دقت شود که مطلق فرم‌دهی به معنای سرکوب نیست، بلکه «برکشیدن» و «فراکشیدن» غرایز به ساحتی بالاتر با هدف کسب لذتی بیشتر است؛ از این رو باید میان استخدام تحمیلی و استخدام تدبیری تمایز قائل شد. به اعتقاد ملاصدرا، استخدام قوا گاهی از روی میل و اراده و رغبت (طوعاً) و گاهی از روی اجبار و تحمیل (کرهاً) است. در جایی که استخدام از روی میل و اراده باشد، فاعل بالتسخیر است. در فاعل بالتسخیر، فاعل تحت تدبیر دیگری، آنچه را که موافق طبیعت خود باشد، انجام می‌دهد و تحمیلی در کار نیست؛ چه آنکه «طبیعتی که جزء شئون نفس است، با تسخیر نفس، کاری را که مطابق با طبیعت خود است انجام می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۸۹)؛ اما در فرض استخدام تحمیلی و اجباری، قوا از روی قهر و اکراه به تسخیر نفس رضایت می‌دهند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، صص ۹۸-۱۰۰). این تقسیم در وهله نخست با نظر به جهت حیوانی است؛ اما نفس آدمی با توجه به آنکه نفس عقلی است، دارای خادمان و کارگزارانی است که همگی از روی رغبت و رضا، کار نفس را انجام می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱۳، ص ۱۹۱). فرض سرکوب در صورتی رخ عیان می‌کند که فرم‌دهی غرایز از سوی نفس، از روی تحمیل و کراهت باشد؛ اما در جایی که فرم‌دهی غرایز با میل و اطاعت باشد، سخن از سرکوب وجهی ندارد.

ممکن است این‌گونه اشکال شود که در فرض اطاعت خودخواسته نیز همچنان سرکوب باقی می‌ماند؛ زیرا اختیار از چشم‌پوشی امری به معنای رفع آن امر نیست؛ مثلاً اگر فردی با وجود تشنگی، با اختیار از خوردن آب استنکاف کند، این استنکاف به معنای رفع عطش نیست. در فرض اطاعت قوا از نفس نیز هرچند با اختیار از لذتی چشم‌پوشی شود، همچنان میل بازدارنده وجود دارد و غرایز همچنان از لذت محروم می‌شوند. در پاسخ باید گفت مطلق مانع در مسیر دستیابی غرایز به لذات، به معنای سرکوب نیست، بلکه اساساً سرکوب به معنای عدم دستیابی به کمال، ایجاد مانع در مسیر تکامل، و به فعلیت نرسیدن شیء است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۸) و می‌دانیم که

کمال هر شیء را باید متناسب با آن تعریف کرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱)؛ بنابراین باید هر غریزه را در مسیر حقیقی خود هدایت کرد. با هدایت هر غریزه در مسیر طبیعی خود، آدمی از کمالی به کمال دیگر منتقل می‌شود و در مسیر تکامل خویش قدم برمی‌دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۷۰)؛ در نتیجه فرم‌دهی به غرایز در فرض اطاعت (حالت خودخواسته غرایز) مانعی در مسیر تکامل غرایز و به تبع سرکوبگری غرایز نیست؛ بنابراین استفاده از عنوان «فراکشیدن و برکشیدن» غرایز بدیلی برای «سرکوب» است تا نشان دهیم که هرچند به ظاهر مانعی در مسیر ارضای غرایز به میان آمده، این امر به سرکوبگری و عدم فعلیت غرایز منجر نخواهد شد.

ممکن است چنین اشکال شود که چشم‌پوشی از غرایز آن گونه که در شریعت بدان امر شده است، عبارت دیگر از سرکوب است؛ زیرا در نقطه X که غرایز خواهان ارضاشدن است (در فرضی مانند رابطه نامشروع، نوشیدن شراب و تمام نواهی شرعی که غریزه خواهان ارضایی تمایلات است و شریعت مانعی در مسیر پاسخ به خواست و میل)، اوامر و نواهی شرع در حکم سوپراگو ظاهر و مانع از انجام عمل می‌شوند. با تأمل در نکات گذشته، جواب این پرسش نیز مشخص می‌شود؛ زیرا تأکید شد که چشم‌پوشی از غرایز به معنای سرکوب آن نیست، بلکه به معنای جلوگیری از عنان‌گسیختگی آن و مطابقت با فطرت و مقتضای ذات آدمی است و آدمی با انجام دستورها و اوامر و نواهی شرع، سختی تکلیف از او رفع می‌شود؛ از این رو است که ملاصدرا به صراحت تأکید می‌کند سختی (کُلْفَت) تکلیف برای انسان‌ها و مشقت در انجام عبادات نه به دلیل مقتضای طبع، بلکه به دلیل انحراف طبع اولیه انسان‌ها است؛ پس با تمکین اوامر و نواهی شریعت، سختی و مشقت تکلیف نیز برداشته می‌شود و سرکوب نیز مرتفع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲).

با ترسیم ناسرکوبگری در ساحت فردی، امکان شکل‌گیری تمدن ناسرکوبگر نیز فراهم می‌شود؛ با این بیان که اگر تمدن را تجلی خارجی و برون‌هشت نفس آدمی بدانیم (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵). با ترسیم ناسرکوبگری در ساحت نفس، می‌توان امکان عبور از سرکوب در ساحت اجتماعی را نیز ترسیم کرد. با نظر به آنکه جامعه نیز دارای



صورت نوعیه مخصوص به خود است، می‌توان با تقریری مشابه ساحت فردی، صورت نوعیه مختلفی را ترسیم کرد. اگر نفس جمعی (جامعه) در مقام غرایز باقی بماند، این تمدن بی‌شک سرکوبگری را به همراه خواهد داشت؛ اما چنانچه جامعه‌ای با عبور از مرحله غریزه و استخدام متقابل در ساحت حیوانی، به کمال خود دست یابد، این تمدن هیچ‌گاه سرکوب را به همراه نخواهد داشت. بدیهی است با ترسیم چنین تمدنی باید تمامی ساختارهای کلان اجتماعی و نیز نهادهای مرتبط بازتعریف شوند. با این توضیحات، آنچه از فروید مبنی بر پذیرش سرکوبگری به‌عنوان لازمه جدانشدنی تمدن نقل شده است، خالی از اشکال نیست. در عرصه تمدن ناسرکوبگر نیز با اشکالی مشابه ساحت فردی مواجه می‌شویم که تا شکل دادن و تحقق تمدنی ناسرکوبگر در مرحله عمل، باید بخش‌هایی از سرکوبگری را بپذیریم. این حرف هرچند در آغاز راه صحیح است، باید در نسبت با موضوع مورد دقت بیشتری قرار گیرد. ادعایی که فروید مطرح می‌سازد آن است که تمدن همواره با انقیاد دائمی غرایز و سرکوب نیازهای شهوانی همراه است و امکان ترسیم تمدنی ناسرکوبگر معنا ندارد. مارکوزه تلاش کرده است تا در بنیان‌های فلسفی غرب، راه را برای امکان این نظریه (تمدن ناسرکوبگر) هموار سازد. نگارنده نیز همسو با مارکوزه، در صدد اثبات امکان تحقق چنین تمدنی برآمده است و تمام تلاش خود را در وهله نخست در پاسخ به امکان تکون فرهنگ ناسرکوبگر در ساحت نظر صرف کرده و با اثبات این امر، آنچه را که این مقاله متکفل آن بوده به پایان رسانده است. با این حال در عمل و تحقق نیز عرصه برای شکل‌گیری تمدن ناسرکوبگر فراهم است، هرچند تغییر تمدن یا هدایت یک تمدن به سمت ناسرکوبگری امری تدریجی است و نه دفعی.

### نتیجه‌گیری

با توضیحات گذشته، نسبت میان تمدن ناسرکوبگر صدرایی با فروید آشکار می‌شود؛ چه آنکه نظام روان‌شناسی فروید، سرکوبگری را لازمه ذاتی تمدن به شمار می‌آورد؛ اما در حکمت صدرایی سخن از تمدن ناسرکوبگر است. تنها نکته باقی‌مانده، وجه تمایز

میان تمدن ناسرکوبگر صدرایی از تمدن ناسرکوبگر مارکوزه است؛ زیرا مارکوزه نیز ضمن بازسازی رابطه خرد و غریزه، الگویی از تمدن ناسرکوبگر را ارائه داده است. باید دانست که نزاع مارکوزه با فروید نه درباره اصل سرکوب، بلکه درباره مازاد سرکوب است. نظام تمدنی مارکوزه، هرچند از بار سرکوبگری کاسته و عنصر سرکوبگری را نه ذاتی تمدن، بلکه محصور در نظام سرمایه‌داری کرده است، اما با این حال همچنان اصل سرکوب به قوت خود باقی است؛ بنابراین می‌توان مارکوزه را در زمره «استخدام متقابل» اما از نوع ساحت حیوانی قرار داد؛ اما در تمدن ناسرکوبگر صدرایی، اصل سرکوب نفی می‌شود؛ از این رو در بعد نظر، به خلاف مارکوزه که همچنان در حیطه سرکوب باقی مانده است، با حد وسط نفس مهدوی می‌توان تمدن ناسرکوبگر را به تصویر کشید. ممکن است در بعد عمل و در مقام تحقق این گونه به نظر برسد که سرکوب پیش شرط دستیابی به ناسرکوبگری است؛<sup>۱</sup> اما واکاوی مفهوم سرکوب، بیانگر اعوجاج و مانع‌تراشی در مسیر تکامل و دستیابی شیء به فعلیت مختص به خود است؛ از این رو اگر ساماندهی غرایز و فرم‌دهی مجدد آنان منجر به پیشرفت و تکامل شیء گردد، سخن از سرکوبگری امری گزاف است، بلکه مبتنی بر آنچه که گذشت، در تمدن ناسرکوبگر صدرایی، غرایز با برکشیدن به ساحتی بالاتر، به فعلیت و کمال خود بیش از پیش نزدیک می‌شوند.

۱. بدین معنا که ناسرکوبگری چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی از درون سرکوب برمی‌خیزد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

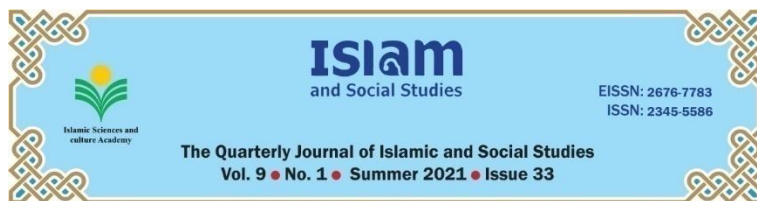
۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). رحيق مختوم (ج ۱۳). قم: مرکز نشر اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت (به کوشش: حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). رحيق مختوم. (ج ۱۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۴. شیلر، فردریش. (۱۳۸۵). آزادی و دولت فرزاندگی: نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان. (مترجم: محمود عبادیان). تهران: انتشارات ارغوان.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۹ق / ۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۹جلد). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: ناشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: ناشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. تهران: ناشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. فروید، زیگموند. (۱۳۹۷الف). موسی و یکتاپرستی (مترجم: صالح نجفی). تهران: نشر نی.
۱۰. فروید، زیگموند. (۱۳۹۷ب). تمدن و ملالت‌های آن (مترجم: محمد مبشری). تهران: نشر ماهی.
۱۱. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۴الف). بعد زیباشناختی (مترجم: داریوش مهرجویی). تهران: نشر هرمس.

۱۲. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۴ب). انسان تک‌ساحتی (مترجم: محسن مؤیدی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۳. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۵). زیبایی‌شناسی انتقادی (مترجم: امید مهرگان). تهران: انتشارات گام‌نو.
۱۴. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۶). اروس و تمدن (مترجم: امیر هوشنگ افتخاری‌راد). تهران: نشر چشمه.

## References

\* Holy Quran.

1. Freud, S. (1397 a AP). *Moses and Monotheism* (S. Najafi, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
2. Freud, Sigmund. (1397 b AP). *Civilization and Its Discontents* (M. Mobasheri, Trans.). Tehran: Mahi. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1391 AP). *Ar-Raheeq Al-Makhtum* (Vol. 13). Qom: Esra. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1393 AP). *Ar-Raheeq Al-Makhtum* (Vol. 11). Qom: Esra. [In Persian]
5. Javadi Amoli, A.h (1392). *Shari'a in the mirror of Ma'rifat* (H. Parsania, Ed.). Qom: Esra. [In Persian]
6. Marcuse, H. (1394 a AP). *The aesthetic dimension: toward a critique of Marxist aesthetics* (D. Mehrjouei, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
7. Marcuse, H. (1394 b AP). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (M. Moayedi, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
8. Marcuse, H. (1395 AP). *Critical Aesthetics* (O. Mehregan, Trans.). Tehran: Gam-e No. [In Persian]
9. Marcuse, H. (1396 AP). *Eros and civilization* (A. H. Eftekhari Rad, Trans.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
10. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
11. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-ghayb*. Iranian Association of Wisdom and Philosophy. Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
12. Mulla Sadra. (1382 AP). *Sharh-i Shafa*. Tehran: Sadra. [In Arabic]
13. Mulla Sadra. (1419 AH). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect*. Beirut. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
14. Schiller, F. (1385 AP). *On the aesthetic education of man* (M. 'Ebadian, Trans.). Tehran: Arghavan. [In Persian]



## A Meta-analysis of Studies on the Relationship Between Social Trust and Social Tolerance in Iran

Hassan Piri<sup>1</sup>

Mohsen Niazi<sup>2</sup>

Received: 20/11/2020

Accepted: 15/06/2021

### Abstract

Numerous studies have been conducted on social tolerance. One of the most important variables related to social tolerance is social trust. The meta-analysis method has been used to combine and analyze the results of research on social trust and social tolerance systematically. The statistical population of this study consists of all papers and master's theses in Iran in the field of studying the relationship between social trust and social tolerance from 2008 to the end of 2018. A total of 15 studies were found that for sampling. Seven studies that had the conditions and selection criteria such as having a correlation coefficient between the two aforementioned variables, the level of significance and the specificity of the sample size were selected as the final selection. First, non-diffusion bias and effect size heterogeneity were confirmed. Then the sensitivity of the effect size and the effect size coefficient and the moderating role of the statistical population were investigated using CMA software. Findings indicate an effect coefficient of  $.296$  for social trust on social tolerance. Also, considering the moderating variable of the statistical population, this coefficient among young people in the age range of 15 to 29 years,  $.155$ , among people in the age range of 18 to 70,  $.348$ , which is significant in both groups. That is, the social trust of groups in the age group of 18 to 70 years affects social tolerance more than the age groups of 15 to 29 years. Overall, the results show that social trust as an independent variable has a moderate effect on social tolerance as a dependent variable; However, it is more common among people in the age range of 18 to 70 years.

### Keywords

Social trust, social tolerance, statistical population, effect size, meta-analysis.

---

1. PhD student, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran (Corresponding Author).  
hpiri.1367@gmail.com

2. PhD, Faculty of Humanities, Kashan University, Kashan, Iran. niazim@kashanu.ac.ir

\* Piri, H., & Niazi, M. (1400 AP). A Meta-analysis of Studies on the Relationship Between Social Trust and Social Tolerance in Iran. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp.151-177.

DOI: 10.22081 / jiss.2021.59385.1729.

---

## فرا تحلیل مطالعات نسبت اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی در ایران

محسن نیازی<sup>۱</sup>      حسن پیری<sup>۲</sup>  
 تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵      تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۳۰

### چکیده

پژوهش‌های زیادی درباره مدارای اجتماعی انجام شده است. یکی از مهم‌ترین متغیرهای مرتبط با مدارای اجتماعی، اعتماد اجتماعی است. جهت ترکیب، تجزیه و تحلیل نظام‌مند نتایج پژوهش‌های انجام‌شده درباره اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی از روش فراتحلیل استفاده شده است. جامعه آماری این پژوهش را همه مقالات و پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد در ایران در زمینه بررسی رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی از سال ۱۳۸۷ تا پایان سال ۱۳۹۷ تشکیل داده است. در کل تعداد ۱۵ پژوهش یافت شد که برای نمونه‌گیری، ۷ پژوهش که شرایط و ملاک‌های انتخاب مانند داشتن ضریب همبستگی رابطه بین دو متغیر مذکور، سطح معناداری و مشخص بودن حجم نمونه را داشتند، به‌عنوان انتخاب نهایی برگزیده شدند. ابتدا عدم سوگیری انتشار و ناهمگنی اندازه اثر تأیید شد؛ سپس حساسیت اندازه اثر و ضریب اندازه اثر و نقش تعدیل‌گری جامعه آماری با به‌کارگیری نرم‌افزار CMA بررسی شد. یافته‌ها حکایت از ضریب تأثیر ۰/۲۹۶. اعتماد اجتماعی بر مدارای اجتماعی دارد. همچنین با در نظر گرفتن متغیر تعدیل‌گر جامعه آماری، این ضریب بین جوانانی که در رده سنی ۱۵ تا ۲۹ سال قرار دارند، ۱/۱۵۵. و بین افرادی که در رنج سنی ۱۸ ساله تا ۷۰ ساله قرار دارند، ۳/۴۸. است که در هر دو گروه معنادار است؛ یعنی اعتماد اجتماعی گروه‌های با رنج سنی ۱۸ تا ۷۰ ساله بیشتر از گروه‌های سنی ۱۵ تا ۲۹ ساله بر مدارای اجتماعی تأثیر می‌گذارد. در کل نتایج نشان می‌دهند اعتماد اجتماعی به‌عنوان متغیر مستقل بر مدارای اجتماعی به‌عنوان متغیر وابسته تأثیر متوسطی دارد؛ هرچند بین افرادی که در رنج سنی ۱۸ تا ۷۰ ساله قرار دارند، بیشتر است.

### کلیدواژه‌ها

اعتماد اجتماعی، مدارای اجتماعی، جامعه آماری، اندازه اثر، فراتحلیل.

۱. دانشجوی دکتری دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول). hpiri.1367@gmail.com
۲. دکتری تخصصی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. niazim@kashanu.ac.ir

\* پیری، حسن؛ نیازی، محسن. (۱۴۰۰). فراتحلیل مطالعات نسبت اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی در ایران. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۱۵۱-۱۷۷. DOI: 10.22081/jiss.2021.59385.1729

## مقدمه

آنچه امروزه روابط بین جوامع و اعضای آن و به‌طور کلی تر امکان زیست را برای بشر فراهم می‌کند، اعتماد متقابل است. اعتماد اجتماعی پایه اساسی نظم اجتماعی است و موجب کاهش تنش‌ها و افزایش انسجام می‌شود (شارع‌پور، ۱۳۸۵، ص ۴۸). اعتماد اجتماعی ناظر بر انتظارات و تعهدات اکتسابی و تأییدشده است که افراد نسبت به یکدیگر و سازمان و نهادهای مربوط به زندگی اجتماعی‌شان دارند (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص ۹). در واقع اعتماد انتظاری است که از درون اجتماع برمی‌خیزد و رفتار و همکاری و تعاونی درون آن مبتنی بر هنجارهای مشترک و عمومی است که نیازی به قانون و تنظیمات در روابط ندارد، بلکه وجدان اخلاقی مبنای آن است. پاتنام اعتماد اجتماعی را ناشی از دو منبع، یعنی هنجارهای معامله متقابل و شبکه‌های مشارکت مدنی می‌داند. از نظر وی اعتماد همکاری را آسان می‌کند و هرچه سطح اعتماد در یک جامعه بیشتر باشد، احتمال همکاری هم بیشتر خواهد بود. نبود این ویژگی‌ها در بعضی جوامع، عهدشکنی، بی‌اعتمادی، بی‌نظمی و رکود را به دنبال خواهد آورد (فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۱۲). زتومکا که در میان جامعه‌شناسان معاصر به مباحث اعتماد اجتماعی توجه خاصی داشته است، معتقد است برخورداری جامعه جدید از ویژگی منحصر به فردی چون آینده‌گرایی، شدت وابستگی متقابل، گستردگی و تنوع جوامع، تزايد نقش‌ها و تمایز اجتماعی، بسط نظام انتخاب، پیچیدگی نهادها و افزایش ابهام، ناشناختگی و تقویت گمنامی و غریبه‌بودن با محیط اجتماعی، توجه به اعتماد اجتماعی و نقش آن در حیات اجتماعی را واقعیتی جدی کرده است (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص ۴). اعتماد تسهیل‌کننده مبادلات در فضای اجتماعی است که هزینه مذاکرات و مبادلات اجتماعی را به حداقل می‌رساند و برای حل مسائل مربوط به نظم اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و عنصر پیش‌قراردادی و مقوم حیات اجتماعی است (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص ۷). اعتماد اجتماعی دلالت بر انتظارات و تعهدهای اکتسابی و تأییدشده به لحاظ اجتماعی که افراد نسبت به یکدیگر و نسبت به سازمان‌ها و نهادها مربوط به زندگی اجتماعی‌شان دارند، تعریف شده است و قرین با رابطه متقابل تعمیم‌یافته است (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۰، ص ۹).



مفهوم مهم دیگری که ارتباط تنگاتنگی با اعتماد اجتماعی دارد، مدارای اجتماعی است. مدارا به عنوان مسئله‌ای مهم در نظر گرفته می‌شود که به معنای احترام گذاشتن، پذیرش و ارج نهادن به فرهنگ‌های متنوع پیرامون، شیوه‌های متنوع انسان‌بودن و توجه به دیگران و یادگیری از آنان، ارزشمندشمردن تفاوت‌ها، کمرنگ کردن شکاف‌های فرهنگی، عدم پذیرش اندیشه‌های قالبی غیرمنصفانه و کشف زمینه‌های مشترک است (Lyness, 2006, p. 2). مدارا به طور ضمنی سرآغاز گفتمان، آزادی عقیده، آزادی وجدان و آزادی بیان است؛ به عبارت دیگر مدارا این امکان را به افراد می‌دهد تا ویژگی‌های شخصی و محافظت از اعتقادات و رفتارهایی را داشته باشند که دیگران آنها را نادرست یا منفی می‌دانند. مدارا با دیگران، کلید انسجام و همسازی اجتماعی است. به اعتقاد کینگ مدارا ناظر بر وضعیتی است که در آن افراد و گروه‌ها، نسبت به وضعیت، رویداد و پدیده‌ای که آن را به شدت ناپسند می‌شمارند یا به آن بی‌توجه هستند، با خویش‌تنداری و مدارا برخورد عملی می‌کنند (King, 1976, p. 6). در واقع مدارا با مؤلفه‌هایی چون وجود تنوع، اختلاف، ناخشنودی و نارضایتی، وجود آگاهی و قصد، احترام، توافق، وجود قدرت و توانایی مداخله و درنهایت کنترل خویش‌تنداری و مهار خویش در مداخله و مقاومت ملازم و همراه است (ادیبی‌سده، ۱۳۹۱، ص ۳۶۵).

وحدت و انسجام پایدار منوط به پذیرش تفاوت‌ها و تنوع فرهنگی و اجتماعی یا به عبارتی بهتر، منوط به مدارای اجتماعی است. با توجه به تنوع‌های مذهبی، قومی و زبانی و همچنین تفاوت‌های منطقه‌ای و محلی، توجه به مبحث مربوط به مدارای اجتماعی، امری مهم و ضروری است. سیاست‌های مربوط به مدارای اجتماعی برای جامعه‌ای مثل جامعه ایران که از تنوعات فرهنگی و اجتماعی زیادی برخوردار است، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چراکه وحدت و یکپارچگی را در جامعه ایجاد می‌کند، شکاف‌های فرهنگی و اجتماعی را کاهش می‌دهد و تصورات قالبی را از بین می‌برد.

مطالعات زیادی در حوزه‌های مختلف اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی و ارتباط بین آنها انجام شده است که بعضاً نتایج مشابه یا متناقضی داشتند که همین امر اعتماد به این نتایج و ارتباط بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی را به پرسش کشیده است؛

بنابراین با توجه به گستردگی و پراکندگی زمانی و مکانی مطالعات در این حوزه، لزوم انجام فراتحلیلی منسجم برای رسیدن به تصویری جامع تر و رسیدن به نقایص و کاستی‌های این حوزه و ارائه تصویر و چشم‌انداز یکپارچه از یافته‌های علمی در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد. با توجه به تنوع فرهنگی و اجتماعی‌ای که در کشورمان وجود دارد، پرسش اساسی پژوهش حاضر این است که بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ، با روش فراتحلیل به مطالعه و بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در موضوع مطالعات اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی پرداخته شده است.

### ۱. چارچوب نظری

در این بخش، نخست مفاهیم مربوط به اعتماد اجتماعی به‌عنوان متغیر مستقل و سپس مفاهیم مربوط به مدارای اجتماعی به‌عنوان متغیر وابسته تشریح می‌شوند و در نهایت رابطه بین دو مفهوم بالا در قالب رویکردهای نظری بررسی خواهند شد.

#### ۱-۱. اعتماد اجتماعی

اعتماد اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازه‌های سرمایه اجتماعی است. رابرت پاتنام سرمایه اجتماعی را وجوه گوناگون سازمان اجتماعی نظیر اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها می‌داند که می‌تواند با تسهیل اقدامات هماهنگ، کارایی جامعه را بهبود بخشد و امکان دستیابی به اهداف مشخصی را فراهم کند که بدون آن غیرقابل دسترسی خواهد بود (پاتنام، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵). پاتنام چندین منفعت سرمایه اجتماعی را تشخیص داده است: ۱. سرمایه اجتماعی از طریق کمک به هماهنگ‌سازی و هم‌نوایی نسبت به رفتارهای مطلوب در حل وضعیت‌های دشوار کنش‌های جمعی مفید است. ۲. سرمایه اجتماعی هزینه‌های تجارت و معامله را کاهش می‌دهد. اعتماد به‌عنوان یکی از جنبه‌های سرمایه اجتماعی، مذاکرات گروه‌ها و احزاب را بدون نیاز به پول و زمان تضمین می‌کند. ۳. سرمایه اجتماعی مردم را نسبت به راه‌های متعددی که سرنوشت آنها به آن

وابسته است، آگاه‌تر می‌کند؛ راه‌هایی مانند همزیستی مسالمت‌آمیز، کشمکش‌های خشونت‌آمیز. چنین آگاهی‌هایی رفتار و ویژگی‌های رفتاری را تشویق می‌کنند که برای دیگر افراد جامعه سودمند هستند، رفتارهایی مانند مدارا و همدلی. همچنین از رفتارهایی که برای جامعه مضرند، نهی می‌کنند، رفتارهایی مانند کنش‌های بی‌نظم خشونت‌آمیز. ۴. سرمایه اجتماعی جریان اطلاعات را تسهیل می‌کند. اطلاعات از طریق آگاه کردن شهروندان از نیازها و اهداف اجتماع، شهروندان را بسیج می‌کند تا در راستای اهداف جامعه کار کنند. ۵. سرمایه اجتماعی توانایی بهتر کردن زندگی افراد از طریق روش‌های روانشناسانه و زیست‌شناسانه را فراهم می‌سازد (شارع‌پور و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۴). هدف ما در این پژوهش تأکید بر منفعت سوم است.

اعتماد به موجودیت لنگرگاه گونه‌واقعیت، در معنای عاطفی و تا حدی در معنای معرفتی آن، ریشه در وثوق و اطمینان به اشخاص صالح و معتبر دارد که معمولاً از نخستین تجربیات کودک حاصل می‌شود؛ اعتمادی که گیدنز نام «اعتماد بنیادین» را بر آن می‌نهد. اعتماد بنیادین رفته‌رفته هویت شخصی فرد را به طرز سرنوشت‌ساز به مهربانی‌ها و خوشامد‌های دیگران وابسته می‌سازد (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۶۳). استقرار اعتماد بنیادین شرط اساسی تدارک هویت شخصی است. درست به همان اندازه که شرط اساسی تدارک هویت دیگر اشخاص و اشیا هم هست (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۶۸). امنیت از اعتماد شخصی و اعتماد به دیگران سرچشمه می‌گیرد که بی‌گمان به صورت‌های گوناگون در سراسر زندگی فرد دوام خواهد آورد. اعتماد به اشخاص، مبتنی بر پاسخ متقابل و دخالت‌داشتن است. اعتماد به نظام‌های انتزاعی، امنیت را در اعتمادپذیری روزانه فراهم می‌سازد؛ اما ذاتاً نمی‌تواند ادراک متقابل یا صمیمیتی را عرضه کند که روابط اعتماد شخصی ارائه می‌کنند (گیدنز، ۱۳۸۷، الف، صص ۱۳۶-۱۳۷).

یکی از انواع تقسیم‌بندی اعتماد اجتماعی، اعتماد اجتماعی برون‌گروهی و درون‌گروهی است. اعتماد برون‌گروهی است که به معنای حسن ظن به همه افراد جامعه در روابط اجتماعی جدای از تعلق به گروه‌های قومی و قبیله‌ای و سازمانی است. سرمایه اجتماعی بین‌گروهی باعث صمیمیت با شبکه‌های خارج از گروه می‌شود و افراد را با

گروه‌های غیرخودی متصل می‌کند (Leonard, 2004، به نقل از شارع‌پور، ۱۳۸۸). این نوع تعاملات امکان همزیستی هویت‌ها، فرهنگ‌ها و اندیشه‌های متفاوت را فراهم می‌سازند. درواقع در این نوع از سرمایه اجتماعی، امکان آشنایی با هویت‌ها، فرهنگ‌ها، سبک‌های زندگی و اندیشه‌های متفاوت فراهم و امکان همزیستی مسالمت‌آمیز برای آنها ایجاد می‌شود (شارع‌پور و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

اعتماد اجتماعی درون گروهی دربرگیرنده اعتماد به اعضای گروه خودی، همانند خانواده، نزدیکان، همکیشان و فامیل می‌شود. به اعتقاد پاتنام سرمایه اجتماعی درون گروهی باعث همگنی اعضای آن گروه می‌شود و بیش از آنکه با دیگران مدارا داشته باشند، نظر آنان را اشتباه تصور می‌کنند و آن را تهدیدی برای خود قلمداد می‌کنند.

## ۲-۱. مدارای اجتماعی

به دلیل اینکه مفهوم مدارا، چندبعدی و متکثر است، نمی‌توان از نظریه واحدی استفاده کرد؛ بنابراین برای پوشش چارچوب نظری این پژوهش از نظریه‌های مختلفی می‌توان سود جست. در مکتب انتقادی به مفهوم مدارا به‌خوبی پرداخته شده است. مارکوزه دو مفهوم تسامح سرکوبگر و تسامح آزادی‌بخش را مطرح می‌کند. تسامح سرکوبگر آن تسامحی است که از سوی صاحبان قدرت در جوامع صنعتی اعمال می‌گردد. در این شرایط جایگاه تسامح و مدارا در جوامع تغییر یافته است: «هدف تسامح مستلزم مدارانکردن با سیاست‌ها، نگرش‌ها و عقاید حاکم و رایج و تسامح ورزیدن با سیاست‌ها، نگرش‌ها و عقایدی است که غیرقانونی یا سرکوب شده‌اند؛ اما آنچه امروز تحت عنوان تسامح و مدارا اجرا می‌شود، در بسیاری از مؤثرترین جلوه‌هایش، در خدمت ستم‌پیشگی است» (مارکوزه، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵). برای خروج از این شرایط و رسیدن به آزادی نیاز به پیش شرط‌هایی است که مدارای آزادی‌بخش از مهم‌ترین آنها است. شاخص اصلی مدارای آزادی‌بخش از نظر مارکوزه، وجود آزادی بیان و گفت‌وگو، عقلانیت بحث‌ها، نگاه انتقادی به جهان بیرون، کاهش خشونت و

سرکوب در برابر دگراندیشان، بی‌طرفی ارزشی و کاهش اقتدارطلبی است. سلطه و اقتدارطلبی مانع اساسی بروز و ظهور دگراندیشی است که در عرصه بحث و گفت‌وگو فرصت بیان و نشر داشته باشد، اما نه گفت‌وگوی تحریف‌شده و غیرعقلانی (مارکوزه، ۱۳۹۰، صص ۳۶۴-۳۶۶). از نظر مارکوزه عاملی که می‌تواند مانعی در برابر شکل‌گیری عقلانیت باشد و آن را دچار تحریف کند، ظهور پیش‌داوری و عدم بی‌طرفی و تعصب در پنداشت‌ها و باورها است که در نتیجه شکل‌گیری مقوله‌های پیشینی که در بطن شرایط سرکوبگرانه و نامداراگر رشد یافته‌اند، منجر به عدم مدارا خواهد شد (مارکوزه، ۱۳۹۰، ص ۳۶۷). دستاورد دیگر مکتب انتقادی در زمینه مدارا مقیاس F-scale یا شخصیت اقتدارطلب است که در واقع نقطه مقابل شخصیت مداراگر است. آدرنو و هورکهایمر در این پژوهش برای سنجش شخصیت اقتدارطلب از نُه شاخص استفاده کرده‌اند (حسین‌زاده خانگامی، ۱۳۸۹). این شاخص‌ها عبارت‌اند از: ۱. عرف‌پرستی: پیروی کامل از عرف و عادت، ارزش‌های طبقه متوسط؛ ۲. اطاعت از اقتدار: وجهه نظر تسلیم‌طلبانه و بدون اعتراض به قدرت اخلاقی بی‌نقص و کامل تصور شده گروه؛ ۳. تعرض مستبدانه: گرایش به یافتن افرادی که ارزش‌های عرفی را زیرپا می‌گذارند و رسواکردن و طرد و مجازات آنان؛ ۴. خشک‌اندیشی: مخالفت با تخیل، تصور، باریک‌بینی و خلاقیت؛ ۵. خرافه‌پرستی و تحجر: اعتقاد به قطعیت سرنوشت مرموز افراد، گرایش به تفکر در چارچوب مقولاتی ثابت؛ ۶. قدرت و صلابت: دل‌مشغولی با سلطه و فرمانبرداری، قوی و ضعیف رهبری و پیروی، تقلید از شخصیت‌های قدرتمند، تأکید بر ویژگی‌های عرفی خود، تظاهر مبالغه‌آمیز به قدرت و صلابت؛ ۷. ویرانگری و بدبینی: خصومت عام، بدگویی از انسان؛ ۸. فرافکنی، تمایل بدین اعتقاد که جهان دستخوش مخاطرات و بی‌بندوباری است، فرافکنی هوا و هوس‌های ناخودآگاه؛ ۹. جنس: نگرانی بیش از حد دربارهٔ امور جنسی» (بیکر، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).

علاوه بر مکتب انتقادی، می‌توان از نظریه پیتز کینگ نیز استفاده کرد. کینگ مفهوم مدارا را به چهار نوع، مدارای هویتی، مدارای فکری- عقیدتی، مدارای رفتاری و مدارای سازمانی تقسیم می‌کند. در این پژوهش از سه نوع اول برای تبیین مدارای

اجتماعی استفاده می‌شود. به عقیده کینگ<sup>۱</sup> مدارای هویتی، یعنی اعمال مدارا در مورد ویژگی‌هایی که اختیاری نیستند که خود شامل مدارا در مورد هویت‌های متفاوت از جمله ادیان مختلف، ملیت‌های گوناگون، قومیت‌های متمایز، جنسیت‌ها، نژادها، طایفه‌ها و زبان‌های مختلف می‌شود (King, 1976, pp. 39-40). مدارای رفتاری به معنای توجه به گروه‌هایی که عقاید مخالف دارند و در نظر گرفتن حق اعتراض است. مدارای رفتاری به معنای سخت‌گیری نکردن در مورد برخی از الگوهای رفتاری است که از نظر فرد نادرست‌اند و شامل سه نوع است: مدارا در الگوهای روابط جنسیتی، مدارا در مورد جرم و مدارا با مجرمان (بشیریه، ۱۳۷۹). مدارا در مورد وجود یا بیان یا تبلیغ عقایدی مخالف با عقاید عامل تساهل، مثل باور به دگراندیشی، نسبی‌گرایی فرهنگی عدم تعصب، باور به آزادی عقیده دیگران (King, 1976, p. 40) را مدارای عقیدتی می‌گویند.

آلپورت (۱۹۵۸) معتقد است در وضعیت خاص، برخورد با افراد برون‌گروه، مدارا را در برابر آنان افزایش می‌دهد. عواملی که به افزایش مدارا منجر می‌شوند، عبارت‌اند از: ارزیابی مثبت از این برخوردها به وسیلهٔ نهادهایی مثل مدارس و شرکت‌ها یا دولت (Quintelier, 2008).

موتز نیز معتقد است نمایش بین‌فرهنگی اندیشه‌ها، به مدارای بیشتر افراد منجر می‌شود؛ به این دلیل که با افزایش برخوردها و ارتباط با افراد از فرهنگ‌های مختلف، نگاه مثبت آنها به فرهنگ‌های متفاوت کشورهای دیگر افزایش می‌یابد. مدارای اجتماعی به ارزیابی مستقیم برخورد با افرادی از گروه‌های دیگر مربوط است (Mutz, 2002).

به نظر والزر مدارا مانند نگرش، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد و مدارا کردن مانند عمل کردن به روش‌های مختلفی سامان می‌یابد. مدارا حتی در منفورترین شکل‌های آن و بی‌ثبات‌ترین سامان‌های آن نیز بسیار مطلوب است. والزر مدارا را همزیستی گروه‌های مختلف مردم با تاریخ و فرهنگ و هویت‌های گوناگون تعریف

1. Preston king.

می‌کند. والزر مدارا را با چندین مفهوم اصلی مرتبط می‌داند که عبارت‌اند از قدرت، طبقه، جنسیت، دین و آموزش (والزر، ۱۳۸۳).

وگت (۱۹۹۷م) مدار را به مدارای اخلاقی و مدارای اجتماعی تقسیم‌بندی می‌کند و مدارای اخلاقی را مدارا در مورد اعمال دیگران در فضای خصوصی می‌داند. تساهل اخلاقی به معنای عدم دخالت و جلوگیری از باورها و رفتارهای اخلاقی افراد و گروه‌های مختلف و محترم‌دانستن این باورها و رفتارها (فتحعلی، ۱۳۷۸، ص ۴۴). همچنین مدارای اجتماعی را مدارا در مورد ویژگی‌های مختلف انسانی که از تولد همراه او هستند، تعریف می‌کند.

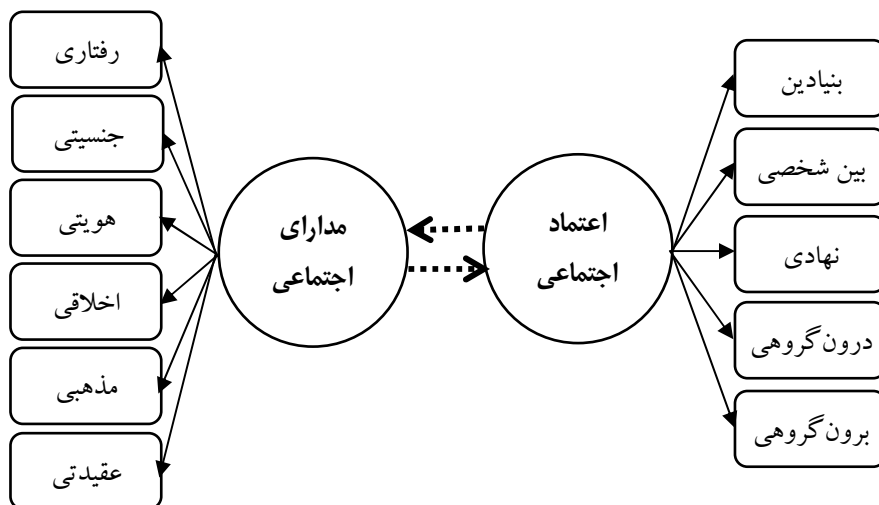
### ۳-۱. اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی

از مجموع عواملی که بیشترین تأثیر را بر مدارای اجتماعی دارند، می‌توان به سرمایه اجتماعی اشاره کرد. اعتماد اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سازه‌های سرمایه اجتماعی در نظر گرفته شده است. می‌توان گفت تا وقتی افراد با یکدیگر ارتباط برقرار نکنند و رابطه مبتنی بر اعتماد و همدلی نداشته باشند، مدارا در معانی مختلف آن هم شکل نمی‌گیرد.

برای ایجاد اعتماد، شخص باید هم به دیگری اعتماد کند و هم خودش قابل اعتماد باشد. در یک رابطه ناب هر کسی باید شخصیت دیگری را به رسمیت بشناسد. در واقع مدارای اجتماعی در یک رابطه مبتنی بر اعتماد شکل می‌گیرد و توسعه پیدا می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۷، صص ۱۴۰-۱۴۱). در حالی که اعتماد، امنیت و تعدد گروه‌ها و هویت‌ها سطح روابط و پیوندهای اجتماعی را گسترش می‌دهند، بی‌اعتمادی و سوءظن، احساس ناامنی، ترس، فقدان گروه‌ها و هویت‌ها، سطح پیوندهای اجتماعی را کاهش می‌دهند و انزوای اجتماعی را موجب می‌شوند که این امر کاهش مدارای اجتماعی را به دنبال دارد (چلبی، امیرکافی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). اعتماد از عناصر اساسی برای تقویت همکاری و مدارا است و حاصل پیش‌بینی‌پذیری رفتار دیگران است که در یک اجتماع کوچک از طریق آشنایی با دیگران شکل می‌گیرد؛ اما در اجتماع بزرگ‌تر و پیچیده‌تر یک اعتماد غیرشخصی‌تر

یا شکل غیرمستقیمی از اعتماد ضرورت می‌یابد که توسعه مدارا را روان‌تر می‌گرداند (Patnam, 2000، به نقل از شارع‌پور و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۷۲).

بنابر آنچه گفته شد اعتماد اجتماعی یکی از متغیرهای اساسی و تعیین‌کننده در سامان‌دادن به مدارای اجتماعی جوامع است؛ بنابراین اعتماد اجتماعی نقش مهمی در ایجاد تحکیم وحدت ایران دارد که این امر منجر به افزایش مدارای اجتماعی بین شهروندان کشورمان خواهد شد. ارزیابی دقیق‌تر پیوند بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی مستلزم استفاده از دیدگاه‌های اندیشمندان در این دو حوزه است؛ بنابراین در تعیین چارچوب نظری این پژوهش نمی‌توان فقط یک دیدگاه خاص، انتخاب کرد؛ به همین دلیل چارچوب نظری پژوهش حاضر، تلفیقی از نظریه‌های اندیشمندانی است که دیدگاه‌های آنها ذکر شد.



شکل ۱: مدل نظری تحقیق

## ۲. روش تحقیق

در این پژوهش از روش فراتحلیل کمی استفاده شده است. این روش یافته‌های پژوهش‌های دیگر را به صورت کمی ثبت می‌کند و آنها را برای استفاده از روش‌های



آماري آماده مي‌کند تا از اين طريق به نتايج يکدستي برسد. آنچه محقق در فراتحليل انجام مي‌دهد، صرفاً يک جمع‌بندي کمي و يک تحليل ذهني نيست، بلکه هم تجميع داده‌ها و هم تحليل نتايج و هم ترکيب عناصر گوناگون است (سياهپوش، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳). جامعه آماري اين پژوهش را همه تحقيقات علمي-پژوهشي، علمي-ترويجي و پايان‌نامه‌هاي مقطع کارشناسي ارشد انجام‌شده در ايران در زمينه بررسي رابطه بين اعتماد اجتماعي و مداراي اجتماعي از سال ۱۳۸۷ تا پايان سال ۱۳۹۷ تشکيل داده است که در يکي از پايگاه‌هاي اطلاعات علمي جهاد دانشگاهي، پايگاه مجلات تخصصي نور، پايگاه اطلاعات نشریات کشور، پايگاه مرکز اسناد و مدارک علمي ايران و مانند اينها، نمايه شده باشند. در واقع معيارهاي درون‌گنجي مقاله عبارت‌اند از: ۱. پژوهش در ايران انجام شده باشد. ۲. در پژوهش مربوطه اعتماد اجتماعي به‌عنوان متغير مستقل و مداراي اجتماعي به‌عنوان متغير وابسته به کار رفته باشد. ۳. پژوهش‌هاي مورد بررسي اطلاعات مربوط به ضريب همبستگي و سطح معناداري را داشته باشند. ۴. حجم نمونه در پژوهش‌ها مشخص شده باشد. ۵. درجه علمي پژوهش‌هاي مورد بررسي، علمي-پژوهشي و علمي-ترويجي باشند. ۶. مقطع پايان‌نامه‌هاي مورد بررسي، کارشناسي ارشد باشند. در کل تعداد ۱۵ پژوهش يافت شد که از ميان آنها، ۷ پژوهش که شرايط و ملاک‌هاي انتخاب را داشتند، به‌عنوان انتخاب نهايي برگزيده شدند؛ سپس هريک از مطالعات کدبندي شدند و در نرم‌افزار CMA وارد شدند.

روش اصلي فراتحليل مبتني بر ترکيب نتايج است که معمولاً پس از تبديل آماره‌ها به شاخص ( $r$ ) و برآورد اندازه اثر مورد استفاده قرار مي‌گيرد. براي تحليل استنباطي داده‌ها نيز ابتدا به کمک نمودار قيفي و روش همبستگي رتبه‌اي بگ و مزومدار و  $N$  ايمني از خطا به بررسي خطاي انتشار و با آزمون  $Q$  به بررسي ناهمگوني مطالعات پرداخته شد؛ سپس مدل اثرات تصادفي براي ترکيب نتايج و رسيدن به اندازه اثر استفاده شد (بابايي‌فرد و ديگران، ۱۳۹۸، ص ۱۱).

### ۳. یافته‌های تحقیق

#### ۳-۱. برآورد اثرات تفکیکی و ترکیبی

در جدول زیر برآورد اثر تفکیکی براساس یک مقیاس مشترک، اثرات ترکیبی ثابت و تصادفی کلی مشخص شده است.

جدول ۱- اطلاعات کلی پژوهش‌های مورد بررسی

ردیف	عنوان پژوهش	پژوهشگران	پژوهشگر/	جامعه آماری	حجم نمونه	روش نمونه‌گیری	سال چاپ	محل چاپ
۱	رابطه سرمایه اجتماعی با مدارای اجتماعی	سید علیرضا افشانی؛ نجمه رام	جووانان شهر یزد	۳۸۴ نفر	خوشه‌ای چندمرحله‌ای	۱۳۹۳	مجله تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری اجتماعی	
۲	تبیین جامعه‌شناختی چالش‌ها و فرصت‌ها مرتبط با مدارای اجتماعی	پروانه بیاتی؛ اسماعیل جهان‌بخش؛ شاپور بهیان	شهروندان ۱۸ تا ۷۰ ساله شهر تهران	۳۸۴ نفر	طبقه‌ای چندمرحله‌ای	۱۳۹۷	بررسی مسائل اجتماعی ایران	
۳	بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با مدارا بین دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی و علامه طباطبایی	محمود شارع‌پور؛ تقی آزاد ارمکی؛ علی عسکری	دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی و علامه طباطبایی تهران	۲۲۰ نفر	طبقه‌ای	۱۳۸۸	مجله جامعه‌شناسی ایران	

ردیف	عنوان پژوهش	پژوهشگران	پژوهشگر/	جامعه آماری	حجم نمونه	روش نمونه‌گیری	سال چاپ	محل چاپ
۴	تبیین جامعه‌شناختی رابطه اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی مبتنی بر نظریه ساختاربندی گیدنز	یوسف نصرالهی	یوسف نصرالهی	شهروندان ۱۵ تا ۱۸ ساله میاندوآب	۶۰۰ نفر	تصادفی طبقه‌ای	۱۳۹۷	فصلنامه توسعه اجتماعی
۵	تأثیر اشکال سرمایه بر مدارای اجتماعی	یوسف نصرالهی	یوسف نصرالهی	شهروندان ۱۵ تا ۱۸ ساله میاندوآب	۳۸۳ نفر	خوشه‌ای چندمرحله‌ای	۱۳۹۵	پایان‌نامه ارشد
۶	بررسی و سنجش میزان مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر آن	فاطمه مقتدایی	فاطمه مقتدایی	شهروندان ۱۸ تا ۷۰ شهر اهواز	۳۸۸ نفر	طبقه‌ای	۱۳۸۹	پایان‌نامه ارشد
۷	سنجش مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن	سمیرا شریفی	سمیرا شریفی	شهروندان ۱۸ تا ۷۰ ساکن تهران	۳۴۶ فر	خوشه‌ای چندمرحله‌ای	۱۳۹۲	پایان‌نامه ارشد

در جدول شماره ۱، اطلاعات کلی شامل، عنوان پژوهش، پژوهشگر/ پژوهشگران، جامعه آماری، حجم نمونه، روش نمونه‌گیری، سال چاپ و محل چاپ آمده است.

جدول ۲- خلاصه اطلاعات فراتحلیل پژوهش‌های نمونه

ردیف	محقق	سال	اندازه اثر	حد پایین	حد بالا	Z-Value	P-Value
۱	افشانی؛ رام	۱۳۹۶	۰.۳۲۳	۰.۲۳۰	۰.۴۱۰	۶.۵۳۹	۰.۰۰۰
۲	بیاتی؛ جهان‌بخش؛ بهیان	۱۳۹۷	۰.۱۰۵	۰.۰۰۵	۰.۲۰۳	۲.۰۵۷	۰.۰۴۰
۳	جلالیان بخشنده؛ قاسمی؛ ایمان	۱۳۹۷	۰.۶۴۰	۰.۵۹۰	۰.۶۸۵	۱۸.۵۲۵	۰.۰۰۰
۴	شارع‌پور؛ آزاد ارمکی؛ عسکری	۱۳۸۸	۰.۱۵۰	۰.۰۱۸	۰.۲۷۷	۲.۲۲۶	۰.۰۲۶
۵	نصرالهی	۱۳۹۵	۰.۱۹۹	۰.۱۰۱	۰.۲۹۳	۳.۹۳۲	۰.۰۰۰
۶	مقتدایی	۱۳۸۹	۰.۱۸۱	۰.۰۸۳	۰.۲۷۶	۳.۵۹۱	۰.۰۰۰
۷	شریفی	۱۳۹۲	۰.۱۸۱	۰.۰۷۷	۰.۲۸۱	۳.۳۹۰	۰.۰۰۱
اثرات	ترکیبی ثابت		۰.۳۱۱	۰.۲۷۶	۰.۳۴۵	۱۶.۶۶۰	۰.۰۰۰
اثرات	ترکیبی تصادفی		۰.۲۶۹	۰.۰۸۰	۰.۴۳۹	۲.۷۶۶	۰.۰۰۶

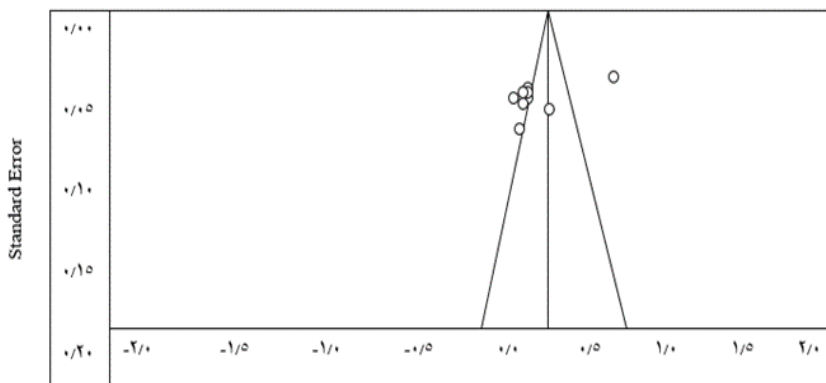
باتوجه به جدول شماره ۲، همه مطالعات بررسی شده ارتباط بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی معنادار بوده و بیشترین مقدار آن مربوط به پژوهش جلالیان بخشنده، قاسمی و ایمان (۱۳۹۷) بوده که اندازه اثر آن ۰.۶۴۰ و کمترین مقدار آن مربوط به پژوهش بیاتی، جهان‌بخش و بهیان (۱۳۹۷) بوده که اندازه اثر آن ۰.۱۰۵ است. همچنین اثرات ترکیبی ثابت و تصادفی در سطح معنادار هستند.

### ۳-۱. خطای انتشار یا سوگیری انتشار

در مطالعات فراتحلیل ابتدا باید به بررسی خطای انتشار یا سوگیری انتشار پرداخته

شود؛ به عبارت دیگر به دنبال این موضوع هستیم که آیا محقق به اطلاعات تمامی تحقیقات دسترسی داشته است یا خیر؛ چراکه عمدتاً اطلاعات برخی از تحقیقات بنابر دلایلی در دسترس محقق نیست. در صورتی که این موضوع تأیید شود، نتایج فراتحلیل زیر سؤال می‌رود. فراتحلیلی‌هایی معتبر هستند که سوگیری انتشار نداشته باشند (بابایی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۳). به همین منظور از نمودار کیفی و همبستگی بگ و مزومدار استفاده شده است.

Funnel Plot of Standard Error by Fisher's Z



شکل ۲- نمودار کیفی مبتنی بر خطای انتشار

با استناد به نمودار کیفی می‌توان گفت که اگر پراکنش نقاط در زیر قیف دیده شود، سوگیری انتشار وجود ندارد؛ بنابراین بیشتر مطالعات چسبیده به کنار آن دیده می‌شوند که نشان‌دهنده عدم خطای انتشار می‌باشد. همچنین برای اطمینان بیشتر از عدم خطای انتشار از آزمون همبستگی رتبه‌ای بگ و مزومدار استفاده شده است که در جدول پایین آمده است.

جدول ۳- نتایج حاصل از بررسی روش همبستگی رتبه‌ای بگ و مزومدار

P-Value	Z-Value	مقدار ضریب کندال (tau)	شاخص آماری
۰.۲۷۴	۰.۶۰۰	-۰.۱۹۰	

در صورتی که سطح معناداری آزمون بگ و مزومدار بزرگ‌تر از ۰/۰۵ باشد، می‌توان گفت سوگیری انتشار وجود ندارد. با توجه به جدول شماره ۳، سطح معناداری این آزمون ۰/۲۷۴ است که فرض عدم سوگیری انتشار تأیید می‌شود.

### ۳-۲. بررسی مفروضه همگنی مطالعات

به منظور بررسی همگنی مطالعات انجام‌شده از آزمون Q استفاده شده است.

جدول ۴- نتایج حاصل از آزمون Q

I <sup>2</sup> (I-Square5)	P-Value سطح معناداری	درجه آزادی	مقدار آزمون Q	شاخص آماری نتایج
۹۶.۱۸۸	۰.۰۰۰	۶	۱۵۷.۴۱۶	

نتایج آزمون نشان می‌دهد که  $Q = 157.416$  و  $p = 0.000$  است. با توجه به اینکه  $P$ -Value کوچک‌تر از ۰/۰۵، به معنای تأیید فرض یک است، فرض یک که دال بر تأیید ناهمگنی مطالعات است، پذیرفته می‌شود؛ به عبارت دیگر معنادار بودن شاخص Q نشان‌دهنده وجود ناهمگنی در پژوهش‌های مورد بررسی است؛ اما این شاخص به افزایش تعداد اندازه اثر حساس است و با افزایش تعداد اثر، توان آن برای رد همگنی بالا می‌رود؛ بنابراین از شاخص  $I^2$  استفاده شده است. هرچه مقدار این ضریب به ۱۰۰ نزدیک باشد، ناهمگنی زیاد و هرچه کمتر باشد، ناهمگنی ضعیف‌تر می‌شود. نتایج حاصل از  $I^2$  نشان می‌دهد که ۹۶.۱۸۸ درصد از تغییرات کل مطالعات به ناهمگنی آنها مربوط است؛ بنابراین تفسیر آنها با مدل اثرات ثابت قابل قبول نیست و باید از مدل اثرات تصادفی استفاده کرد؛ به عبارت دیگر نتایج این آزمون نشان‌دهنده این نکته است که رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی به شدت به لحاظ ویژگی‌ها و مشخصات مطالعات متفاوت است و در این وضعیت باید از متغیرهای تعدیل‌گر برای نشان‌دهنده واریانس و دلیل این تفاوت‌ها استفاده شود.

### ۳-۳. حساسیت اندازه اثر

حساسیت اندازه اثر برای نشان دادن اندازه اثر در صورت حذف تک تک مطالعات است. بنابراین مقدار اندازه اثر تحقیق نسبت به حذف هر یک از مقالات تفاوتی زیادی نمی‌کند؛ بنابراین واکاوی دوباره پژوهش‌ها هیچ ضرورتی ندارد.

### ۳-۴. ضریب اندازه اثر

در جدول شماره ۵ اندازه اثر مطالعات انجام شده در مدل اثرات تصادفی ارائه شده است.

### جدول ۵- اندازه اثر مطالعات رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی

P-Value	Z-Value	حد بالا	حد پایین	اندازه اثر (r)	تعداد مطالعات	رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی
۰.۰۰۰۶	۲.۷۶۶	۰.۴۳۹	۰.۰۸۰	۰.۲۶۹	۷	

جدول شماره ۵ نشان می‌دهد که میانگین اندازه اثر اعتماد اجتماعی بر مدارای اجتماعی ۰.۲۶۹ است. برای تفسیر رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی از نظام تفسیری کوهن استفاده شده است.

### جدول ۶- نظام تفسیر اندازه کوهن

R	اندازه اثر
۰/۱ تا ۰/۲۹	پایین
۰/۳ تا ۰/۴۹	متوسط
۰/۵ تا ۱	بالا

با توجه به جدول بالا، نظام تفسیری کوهن نشان می‌دهد که رابطه بین اعتماد

اجتماعی و مدارای اجتماعی در حد متوسط است؛ به عبارت دیگر اعتماد اجتماعی اثر متوسطی بر مدارای اجتماعی دارد.

### ۳-۵. متغیر تعدیل گر جامعه آماری

با پذیرش فرض ناهمگنی مطالعات، چرایی ناهمگنی نتایج آن نیز باید مشخص شود. تلاش محقق برای پاسخ به این سؤال از طریق شناخت متغیر تعدیل گر، یعنی «جامعه آماری»، حاصل می‌شود.

جدول ۷- نتایج حاصل از بررسی متغیر تعدیل گر جامعه آماری

P-Value	Z-Value	اندازه اثر ترکیبی تصادفی	تعداد اندازه اثر	جامعه آماری
۰.۰۰۰	۵.۲۰۷	۰.۱۵۵	۳	جوانان (رده سنی ۱۵-۲۹)
۰.۰۱۷	۲.۳۹۶	۰.۳۴۸	۴	سایرین (رده سنی ۱۸-۷۰)
۰.۰۰۰	۵.۵۷۳	۰.۱۶۳	۷	کل

جدول شماره ۷ نشان می‌دهد که اندازه اثر تصادفی بین جوانانی که در رده سنی ۱۵ تا ۲۹ سال قرار دارند، و بین افرادی که در رنج سنی ۱۸ ساله تا ۷۰ ساله قرار دارند، ۰.۳۴۸ است که در هر دو گروه معنادار است؛ یعنی اعتماد اجتماعی در هر دو گروه بر مدارای اجتماعی تأثیر گذار است؛ به همین دلیل می‌توان گفت «جامعه آماری» متغیر تعدیل گر است؛ یعنی مدارای اجتماعی جوانانی که در رنج سنی ۱۵ تا ۲۹ سال قرار دارند کمتر از دیگر افرادی که در رنج سنی ۱۸ ساله تا ۷۰ ساله قرار دارند، متأثر از اعتماد اجتماعی است؛ به عبارت دیگر اعتماد اجتماعی گروه‌های با رنج سنی ۱۸ تا ۷۰ ساله بیشتر از گروه‌های سنی ۱۵ تا ۲۹ ساله بر مدارای اجتماعی تأثیر می‌گذارد. همچنین اندازه اثر کل برای هر دو گروه، ۰.۱۶۳ است.



## نتیجه‌گیری

در دوره‌های گذشته به دلایل گوناگون، قرابت گروه‌ها در یک اجتماع خاص بیشتر بوده و افراد آن اجتماع معمولاً با سازوکارهای خاص محلی راحت‌تر و سریع‌تر به سازگاری دست پیدا می‌کردند؛ بنابراین دشواره‌بودن ناسازگاری افراد آن اجتماع معنا نداشت. در عصر جدید با ظهور پدیده‌ها و ابزارهای مختلفی که به گسترش ارتباطات و تعاملات انسان‌ها با یکدیگر منجر شده، ترکیب پیچیده‌ای از مناسبات مذهبی، قومیتی، زبانی، هویتی و فرهنگی به وقوع پیوسته است. فضاها و مکان‌ها به طرز چشمگیری متنوع و سرشار از گوناگونی شده‌اند. در این جوامع ناهمگن، افراد به‌طور هم‌زمان در گروه‌های مختلف و چندگانه‌ای عضوند که مجموع آنها مقوم هویت اجتماعی آنان است؛ هویتی که ممکن است متشکل از تکه‌های متعدد و پیچیده‌ای باشد (Miller et al., 2009). در اینجا است که مسئله اعتماد اهمیتی بنیادی پیدا می‌کند. اعتماد به‌عنوان یک سازوکار اجتماعی در تعاملات و کنش‌های افراد، نقش مهمی را ایفا می‌کند. به اعتقاد گیدنز اعتماد در جوامع ماقبل مدرنیته مبتنی بر حضور افراد بوده است؛ درحالی‌که در جوامع مدرن به دلیل جدایی زمان و مکان اعتماد غیرشخصی و اعتماد به دیگران ناشناس جنبه بنیادی پیدا کرده است (گیدنز، ۱۳۸۷، صص ۳۳-۳۴)؛ بنابراین در این وضعیت، تحمل عقاید و فرهنگ‌های دیگری، اهمیت فراوانی دارد. امروزه این گوناگونی‌ها بدون داشتن مدارای اجتماعی و تحمل عقاید متفاوت و مخالف، امری مخاطره‌آمیز برای جامعه و فرد خواهد بود که ممکن است به ازهم‌گسیختگی جامعه و طرد فرد منجر شود. عدم مدارای اجتماعی، امکان زیست تنوعات فرهنگی، قومی و نژادی را سلب و ایجاد ناامنی را بیشتر می‌کند. شناسایی وضعیت مدارای اجتماعی و مسائل مرتبط با این موضوع، به متفکران و اندیشمندان این امکان را می‌دهد که پتانسیل‌های رفتارهای خشونت‌آمیز را در جامعه تشخیص دهند و سیاست‌های مناسبی را در مواجهه با تنوعات و تضادهای جامعه اتخاذ کنند و بستر مناسبی برای اعتماد بین افراد جامعه فراهم سازند. به دلیل اهمیت این موضوع، تحقیقات زیادی درباره اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی انجام شده است. در این پژوهش که به صورت فراتحلیل انجام گرفت تحقیقاتی که به ارتباط

بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی پرداخته بودند، مبنای کار قرار گرفت. در کل تعداد ۱۵ پژوهش یافت شد که جهت نمونه گیری، ۷ پژوهش برگزیده شدند؛ سپس هریک از مطالعات کدبندی شدند و در نرم افزار CMA وارد شدند. روش اصلی فراتحلیل مبتنی بر ترکیب نتایج است که معمولاً پس از تبدیل آماره‌ها به شاخص (r) و برآورد اندازه اثر به کار می‌رود. برای تحلیل استنباطی داده‌ها نیز ابتدا به کمک نمودار کیفی و روش همبستگی رتبه‌ای بگ و مزومدار و N ایمنی از خطا به بررسی خطای انتشار پرداخته شد. بیشتر مطالعات مورد بررسی کنار قیف دیده می‌شوند که نشان‌دهنده عدم خطای انتشار است؛ همچنین سطح معناداری آزمون بگ و مزومدار، ۰/۲۷۴ است که فرض عدم سوگیری انتشار تأیید می‌شود. نتایج حاصل از  $I^2$  هم نشان داد که ۹۶/۱۸۸ درصد از تغییرات کل مطالعات به ناهمگنی آنها مربوط است؛ سپس در بررسی فرض همگنی ۷ پژوهش مورد نظر، آزمون Q با اطمینان ۰/۹۹، فرضیه صفر مبنی بر همگنی مطالعات رد و فرض ناهمگونی اندازه اثر مطالعات انجام شده مورد تأیید قرار گرفت. با توجه به فرض ناهمگنی مطالعات، مدل اثرات تصادفی ملاک تفسیر اندازه اثر قرار گرفت. تلاش محقق برای پاسخ به این سؤال که چرا نتایج پژوهش ناهمگن است، از طریق شناخت متغیر تعدیل گر (جامعه آماری) حاصل شد. در کل میانگین اندازه اثر اعتماد اجتماعی بر مدارای اجتماعی ۰/۲۹۶ است که با توجه به نظام تفسیر کوهن، این رابطه در حد متوسط ارزیابی می‌شود.

در کشور ما که پدیده چندفرهنگی، چند قومیتی، چند مذهبی و چندزبانی، موضوعی مهم و استراتژیک به شمار می‌آید، درک ساختار مدارای اجتماعی و اعتماد اجتماعی و پیامد آن از اهمیت بنیادی برخوردار است؛ چون نه تنها بر مفهوم خود، بلکه بر ماهیت روابط بین خود و دیگران تأثیرگذار است؛ همچنین با ظهور رسانه‌های اجتماعی به درون ساحت‌های فرهنگی، اهمیت مدارای اجتماعی و اعتماد متقابل بین کاربران دوچندان می‌شود؛ بنابراین لازم است بستری فراهم شود که سواد رسانه‌ای بین عامه مردم افزایش یابد تا از این طریق اعتماد مردم به یکدیگر افزایش یابد و در عرصه مجازی در برابر هم مدارای بیشتری از خود نشان دهند. این بستر می‌تواند از طریق

کلاس‌های آموزشی چه در مدرسه و چه در دانشگاه صورت گیرد. همچنین از طریق رسانه‌های ملی، برنامه‌هایی اتخاذ شود که پیشداوری‌ها، تعصب‌ها و عقاید قالبی که بین تک‌تک مردم وجود دارد، کمرنگ‌تر شود.

امروزه انشقاق بین دولتمردان و مردم بیشتر شده است؛ بنابراین لازم است تمهیداتی اندیشه شود که اعتماد این دو به یکدیگر افزایش یابد تا از این طریق در برابر یکدیگر تسامح بیشتری به خرج دهند.

استفاده از نظر متخصصان و مشاوران علوم اجتماعی و روان‌شناسی جهت اعتمادسازی در روابط انسانی و تلاش برای افزایش مدارای اجتماعی، می‌تواند بسیار کارساز باشد. لازم است به نهاد خانواده بیشتر توجه شود و سبک‌های تربیتی که منجر به اعتماد و مدارای بیشتری می‌شود، در دستور کار نهادهای مرتبط قرار گیرد.

در پایان پیشنهاد می‌شود برای تعمیق بیشتر رابطه بین اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی از روش‌های کیفی نیز استفاده شود.

## فهرست منابع

۱. ادیبی سده، مهدی؛ رستگار، یاسر؛ بهشتی، سیدصمد. (۱۳۹۱). مدارای اجتماعی و ابعاد آن. فصلنامه علمی و پژوهشی رفاه اجتماعی. ۱۳(۵۰)، صص ۳۵۳-۳۷۶.
۲. ازکیا، مصطفی؛ غفاری، غلامرضا. (۱۳۸۰). بررسی رابطه بین اعتماد و مشارکت اجتماعی در نواحی روستایی شهر کاشان. نامه علوم اجتماعی. ۹(۱۷)، صص ۳-۳۱.
۳. افشانی، سیدعلیرضا؛ رام، نجم. (۱۳۹۶). رابطه سرمایه اجتماعی با مدارای اجتماعی در میان جوانان شهر یزد. مجله تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری اجتماعی. ۴(۷۲)، صص ۱۱۵-۱۳۴.
۴. بابایی فرد، اسدالله؛ پیری، حسن؛ سلیمان نژاد، محمد و منتی، محمد. (۱۳۹۸). فراتحلیل مطالعات دینداری و هویت ملی در ایران. جامعه‌پژوهی فرهنگی. شماره (۱)، صص ۱-۲۲.
۵. بشیریه، حسین. (۱۳۷۹). نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم. تهران: انتشارات پویا.
۶. بیاتی، پروانه؛ جهانبخش، اسماعیل و بهیان، شاپور. (۱۳۹۷). تبیین جامعه‌شناختی چالش‌ها و فرصت‌های مرتبط با مدارای اجتماعی شهروندان شهر تهران. بررسی مسائل اجتماعی ایران. ۹(۱۶)، صص ۱۷-۳۹.
۷. بیکر، ترنر. (۱۳۸۹). نحوه انجام تحقیقات اجتماعی (مترجم: هوشنگ نایی). نشر نی.
۸. پاتنام، رابرت. (۱۳۸۰). دموکراسی و سنت‌های مدنی (مترجم: محمدعلی دلفروز). تهران: نشر روزنامه سلام.
۹. جلائیان‌بخشنده، وجیهه؛ قاسمی، وحید و ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۷). تبیین جامعه‌شناختی رابطه اعتماد اجتماعی و مدارای اجتماعی مبتنی بر نظریه ساختاربندی گیدنز. فصلنامه توسعه اجتماعی. ۱۲(۴۸)، صص ۷-۳۲.
۱۰. چلبی، مسعود؛ امیرکافی، مهدی. (۱۳۸۳). تحلیل چندسطحی انزوای اجتماعی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۵(۲)، صص ۳-۳۱.

۱۱. حسین زاده خانگاهی، معصومه. (۱۳۸۹). بررسی مداگری در بین دانشجویان دانشگاه گیلان (استاد راهنما: حسن چاوشیان، استاد مشاور: محمد مهدی رحمتی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه گیلان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۲. سیاهپوش، امیر. (۱۳۸۷). فراتحلیل مطالعات سرمایه اجتماعی در ایران. فصلنامه راهبرد فرهنگ. ۱(۳)، صص ۹۹-۱۲۴.
۱۳. شارع‌پور، محمود. (۱۳۸۵). سرمایه اجتماعی: مفهوم سازی. سنجش و دلالت‌های سیاست‌گذاری. ساری: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی مازندران.
۱۴. شارع‌پور. محمود؛ آزاد ارمکی، تقی و عسکری، علی. (۱۳۸۸). بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با مدارا در بین دانشجویان دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه تهران و علامه طباطبایی. مجله جامعه‌شناسی ایران. ۱۰(۱)، صص ۶۸-۹۴.
۱۵. شریفی، سمیرا. (۱۳۹۲). سنجش مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن در بین شهروندان ساکن تهران (استاد مشاور: خدیجه سفیری، استاد راهنما: یعقوب موسوی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی.
۱۶. فتحعلی، محمود. (۱۳۷۸). تساهل و تسامح اخلاقی. دینی. سیاسی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۷. فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۷۹). پایان نظم: سرمایه اجتماعی و حفظ آن (مترجم: غلامعباس توسلی). تهران: جامعه ایرانیان.
۱۸. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷الف). پیامدهای مدرنیته (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: انتشارات مرکز.
۱۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷ب). تجدد و تشخص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید) (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نشر نی.
۲۰. مارکوزه، هربرت. (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی انتقادی (ویراستار: پل کانتون، مترجم: حسن چاوشیان). تهران: نشر کتاب آمه.
۲۱. مقتدایی، فاطمه. (۱۳۸۹). بررسی و سنجش میزان مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر آن. (استاد راهنما: معصومه باقری). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی.

۲۲. نصرالهی، یوسف. (۱۳۹۵). تأثیر اشکال سرمایه بر مدارای اجتماعی (استاد راهنما: امید قادرزاده). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه کردستان، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی.
۲۳. والزر، مایکل. (۱۳۸۳). در باب مدارا (مترجم: صالح نجفی). تهران: شیرازه.
24. King, P. (1976). *Toleration*. New York: St.
25. Lyness, D. (2006). Teaching Your Child Tolerance.:<http://www.kidshealth.org/essay/Tolerance.html>.
26. Miller, K. P., Brewer, M. B., & Ar buckle, N. L. (2009). *Social Identity Complexity: Its Correlates and Antecedents*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12(1), pp. 79–94.
27. Mutz, Diana. (2002). *Cross-Cutting Social Networks: Testing Democratic Theory in Practice*. *American Political Science Review* 96(1), pp. 26-111.
28. Quintelier, Ellen. (2008). *Does European Citizenship Increase Tolerance in Young People?*, *European Union Politics*, Volume 9(3), pp. 339-362: London: Sage.

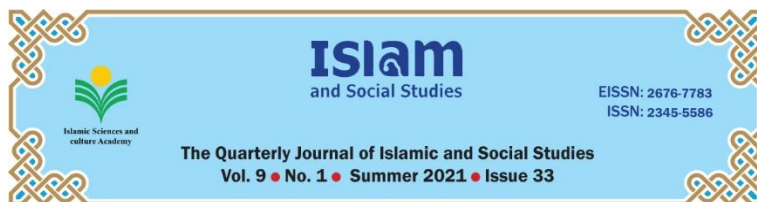
## References

1. Adibi sede, M., Rastegar, Y., & Beheshti, S. S. (1391 AP). Social tolerance and its dimensions. *Social Welfare*. 13(50), pp. 353-376. [In Persian]
2. Afshani, S. A., & Ram, N. (1396 AP). The relationship between social capital and social tolerance among the youth of Yazd, *Social analysis of order and social inequality*, 4(72), pp. 115-134. [In Persian]
3. Azkia, M., & Ghaffari, Gh. R. (1380 AP). Investigating the relationship between trust and social participation in rural areas of Kashan. *Social Science Letter*, 9(17), pp. 3-31. [In Persian]
4. Babaeifard, A., Piri, H., Soleimannejad, M. & Menati, M. (1398 AP). Meta-analysis of Religious Studies and National Identity in Iran. *Sociological Cultural Studies*, (1), pp. 1-22. [In Persian]
5. Baker, Th. L. (1389 AP). *Doing social research* (H. Naebi, Trans.). Nashr-e Ney. [In Persian]
6. Bashirieh, H. (1379 AP). *Theories of culture in the twentieth century*. Tehran: Pouya. [In Persian]
7. Bayati, P., Jahanbakhsh, Ismail and Bahyan, Shapoor. (1397 AP). Sociological Explanation of Challenges and Opportunities Related to Social Tolerance of Tehran's Citizens. *Iranian Journal of Social Problems*, 9(16), pp. 17-39. [In Persian]
8. Chalabi, M., & Amirkafi, M. (1383 AP). Multilevel analysis of social isolation. *Iranian Journal of Sociology*, 5(2), pp. 3- 31. [In Persian]
9. Fathali, M. (1378 AP). *Moral, Religious, Political tolerance*. Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]
10. Fukoyama, F. (1379 AP). *The end of the order* (Gh. A. Tavassoli, Trans.). Tehran: Iranian Society. [In Persian]
11. Giddens, A. (1387a AP). *The Consequences of modernity* (M. Thalasi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]

12. Giddens, A. (1387b AP). *Modernity and self - Identity: Self and society in the late modern age* (Nasser Movafaqian, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
13. Hosseinzadeh Khangahi, M. (1389 AP). *Survey of medicine among students of Guilan University* (Master's thesis). Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran. [In Persian]
14. Jalaean Bakhshande, V., Ghasemi, V., & Iman, M. T. (1397 AP). Sociological Explanation of the Relationship between Social Trust and Social Tolerance Based on Giddens' Structuration Theory. *Social Development*, 12(48), pp. 7-32. [In Persian]
15. King, P. (1976). *Toleration*. New York: St.
16. Lyness, D. (2006). *Teaching Your Child Tolerance*. Retrieved from: <http://www.kidshealth.org/essay/Tolerance.html>.
17. Marcuse, H. (1390 AP). *Critical Sociology* (P. Conrton, Ed., H. Chavoshian, Trans). Tehran: Ame. [In Persian]
18. Miller, K. P., Brewer, M. B., & Arbuckle, N. L. (2009). Social Identity Complexity: Its: Correlates and Antecedents. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12(1), pp. 79-94.
19. Muqtadaei, F. (1389 AP). *Assessing and measuring the degree of social tolerance and social and cultural factors affecting it* (Master's Thesis). Faculty of Economics and Social Sciences, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran. [In Persian]
20. Mutz, D. (2002). Cross-Cutting Social Networks: Testing Democratic Theory in Practice. *American Political Science Review*, 96(1), pp. 26-111.
21. Nasrollahi, Y. (1395 AP). *The effect of capital forms on social tolerance* (Master's Thesis). Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Kurdistan, Iran. [In Persian]
22. Putnam, R. D. (1380 AP). *Democracy and Civic Traditions* (M. A. Delforuz, Trans.). Tehran: Salam newspaper. [In Persian]



23. Quintelier, E. (2008). Does European Citizenship Increase Tolerance in Young People? *European Union Politics*, 9(3), pp. 339-362.
24. Share'pour, M. (1385 AP). *Social capital: conceptualization, policy assessments and implications*. Sari: Mazandaran Management and Planning Organization. [In Persian]
25. Share'pour, M., Azad Armaki, T. & Askari, A. (1388 AP). Investigating the relationship between social capital and tolerance among students of social sciences faculties of Tehran and Allameh Tabataba'i University. *Iranian Journal of Sociology*, 10(1), pp. 68 - 94. [In Persian]
26. Sharifi, S. (1392 AP). *Assessing social tolerance and social factors affecting it among citizens living in Tehran* (Master's Thesis). Al-Zahra University, Faculty of Social Sciences and Economics. [In Persian]
27. Siahpoosh, A. (1387 AP). Meta-analysis of social capital studies in Iran. *Culture Strategy*, 1(3), pp. 99-124. [In Persian]
28. Walzer, M. (1383). *About tolerance* (Saleh Najafi, Trans.). Tehran: Shirazeh. [In Persian]



## **An Attitude Towards the Functioning of Religion in Family Management Compared to the Feminism Approach from the Perspective of the Qur'an**

Razieh Hosseini<sup>1</sup>

Ali Asghar Tajari<sup>2</sup>

Sayyid Hassan Abedian<sup>3</sup>

Received: 12/01/2021

Accepted: 10/07/2021

### **Abstract**

The family is the most important institution in the growth and prosperity of society. Paying attention to this institution and examining its management strategies is effective in the development of individual and social personality of people and the health of society. The emergence of different thoughts such as feminism has changed attitudes in the structure and management of the family as well as the occurrence of various disorders in this institution in some societies. The current study seeks to mention the managerial functions of religion in the family according to Qur'anic verses and compare it with feminism. The finding of this study indicates that the Holy Qur'an, according to its comprehensive view, in order to regulate family affairs, has introduced moral management without domination over family members with specific powers and duties and has determined the duties of each family member. However, feminism has caused disorders in the family and society, by raising the issue of equality in the family and ignoring the talents of individuals. Considering the instructions of religion can be effective in organizing the family, the health, and management of the family and society.

### **Keywords**

Function, religion, management, family institution, feminism.

---

1. PhD student, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Qom Branch, Qom, Iran. razeyhoseini@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Qom, Iran (Corresponding Author) a.tajari@hotmail.com.

3. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Qom, Iran. Mhaded4@yahoo.com.

---

\* Hosseini, R., & Tajari, A. A., & Abedian, S. H. (1400 AP). An Attitude Towards the Functioning of Religion in Family Management Compared to the Feminist Approach from the Perspective of the Qur'an. *Journal of Islam and Social Studies*, 9(33), pp. 179-206. DOI: 10.22081/jiss.2021.59905.1750.

## نگرشی به کارکرد دین در مدیریت خانواده در مقایسه با رویکرد فمینیسم از منظر قرآن

راضیه حسینی<sup>۱</sup> علی اصغر تجری<sup>۲</sup> سیدحسین عابدیان<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۹

### چکیده

خانواده مهم‌ترین نهاد در رشد و شکوفایی افراد جامعه است. توجه به این نهاد و بررسی راهکارهای مدیریتی آن در رشد شخصیت فردی و اجتماعی افراد و سلامت جامعه مؤثر است. بروز تفکرات متفاوت مانند فمینیسم باعث تغییر نگرش در ساختار و مدیریت خانواده و بروز انواع نابسامانی‌ها در این نهاد در برخی از جوامع شده است. پژوهش حاضر سعی دارد با توجه به آیات قرآن کارکردهای مدیریتی دین در خانواده را بیان و در مقایسه با فمینیسم بررسی کند. آنچه از این پژوهش به دست آمده، بیانگر آن است که قرآن کریم با توجه به نگاه همه‌جانبه، به جهت نظم امور خانواده، مدیریت اخلاق‌مدار بدون سلطه بر اعضای خانواده را با اختیارات و وظایف مشخص معرفی و وظایف هریک از اعضای خانواده را بیان کرده است. در فمینیسم با طرح مسئله مساوات در خانواده و نادیده گرفتن استعدادهای افراد، باعث بروز نابسامانی‌ها در خانواده و اجتماع شده است. توجه به دستورالعمل‌های دین می‌تواند در سامان‌بخشیدن به خانواده و نحوه مدیریت آن و سلامت خانواده و جامعه مؤثر باشد.

### کلیدواژه‌ها

کارکرد، دین، مدیریت، نهاد خانواده، فمینیسم.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران. razyyhoseini@gmail.com
  ۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) a.tajari@hotmail.com
  ۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران. Mhaded4@yahoo.com
- \* حسینی، راضیه؛ تجری، علی اصغر و عابدیان، سیدحسین. (۱۴۰۰). نگرشی به کارکرد دین در مدیریت خانواده در مقایسه با رویکرد فمینیسم از منظر قرآن. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۹(۳۳)، صص ۱۷۹-۲۰۶.  
DOI: 10.22081/jiss.2021.59905.1750

## مقدمه

خانواده یکی از اولین نهادهای جوامع بشری است که به جهت نقش کلیدی و تعیین کننده در سعادت فردی و اجتماعی افراد، دارای اهمیت فراوان است. خانواده مناسب ترین جایگاه برای تأمین نیازهای مادی و معنوی اعضای خانواده است و بهترین بستر را برای تأمین امنیت و آرامش روانی و تأمین نیازهای عاطفی، رشد و پرورش استعداد اعضا، پرورش نسل جدید و آماده ساختن فرزندان برای ورود به اجتماع فراهم می کند؛ به همین جهت این واحد اجتماعی برای رسیدن به اهداف و مقاصد خود، مانند هر نهاد اجتماعی دیگری به جهت هماهنگی بین اعضا و نظم امور، نیازمند به برنامه ریزی و مدیریت صحیح است.

نظام خانواده در عصر حاضر در مواجهه با تفکرات و بروز شبهات، دچار مشکلات اساسی شده و حتی در برخی موارد، اساس و لزوم وجود آن مورد تردید قرار گرفته است. مشکلاتی از قبیل اختلاف و ناهنجاری های خانوادگی، طلاق، فرزندان تک سرپرست یا بی سرپرست، بیانگر سستی و ضعف در مدیریت خانواده ها است. حل این مشکلات در گرو بازنگری در نحوه مدیریت خانواده و برقرای روابط صحیح بین همسران و در نهایت تربیت فرزندان است.

مدیریت خانواده از مباحث چالش برانگیز در جوامع است و صاحب نظران در این خصوص نظریاتی ارائه کرده اند. در میان تمامی نظرها درباره خانواده و تقسیم وظایف و توزیع قدرت بین اعضای آن، رجوع به دین حق و الهی و دستورهای آن، می تواند راهگشای حل این مشکلات باشد؛ بر همین اساس در این مقاله کوشش شده است با طرح موضوع نگاه دین به مدیریت خانواده، در مقایسه با رویکرد فمینیستی، راهکار مورد نظر دین در رفع مشکلات مدیریتی و مسئله توزیع قدرت در خانواده، با توجه به نقش افراد در این نهاد مقدس بیان شود.

## ۱. تعریف اصطلاحات

### ۱-۱. کارکرد

کارکرد در لغت، ترجمه واژه فونکسیون (function) به معنای وظیفه است. این مفهوم در

علوم اجتماعی در زمینه‌های متعدد، معانی مختلفی دارد، در جامعه‌شناسی بیش از همه بر سه معنای کار، وظیفه و نقش تأکید شده است. اصطلاح کارکرد، به نوعی نتیجه اشاره می‌کند؛ نتیجه‌ای خواه از لحاظ نظری، قابل بیان و مورد انتظار یا غیر مورد انتظار باشد (گولد، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹). مفهوم کارکرد را در هر معنایی که به کار ببریم، می‌تواند مثبت یا منفی باشد. زمانی که کارکرد موجب انطباق با نظام اجتماعی گردد یا نیازهای اساسی را پاسخ دهد، کارکرد مطلوب (eufunction) خوانده می‌شود. اگر در دوام و اجزا یا کل نظام اجتماعی خللی وارد کند، کارکرد منفی (dysfunction) خوانده می‌شود (ساروخانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۴)؛ همچنین کارکردهای آشکار (manifest function) آن دسته از کارکردهایی هستند که آشکارا در نظام اجتماعی ایفای نقش می‌کنند و تأیید وجود آنها نیازی به تعبیر خاصی ندارد. کارکرد پنهان (latent function) بر نتایج غیرمنتظره و غیر قابل رؤیت عادات و رسوم اجتماعی دلالت دارد (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۷۴۹).

کارکرد وقتی به دین نسبت داده می‌شود، مقصود معنای عام آن است که شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار، مقصود و غیرمقصود دین به جامعه و نهادهای اجتماعی می‌شود که بقا و دوام و تعادل آن را در پی دارد.

### ۲-۱. دین

واژه دین در زبان عربی، فارسی و لاتین به معانی گوناگونی به کار رفته است. ریشه این واژه فارسی است و بعد به زبان عربی راه یافته و به معنای کیش، آیین، طریقت، شریعت، مقابل کفر و به معنای خصایص معنوی و عرفان به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۱۰۰۴۴). در لغت‌نامه‌های عربی دین غالباً به معنای رسم و عادت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹)، تلافی و مجازات و جزا، اطاعت و فرمانبرداری و آیین و شریعت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۵۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۳) به کار رفته است. برای اصطلاح دین به جهت تعدد منظر و دیدگاه‌ها، تعریف‌های متعددی ارائه شده است. برخی از اندیشندان مانند دورکیم دین را از منظر جامعه‌شناختی تعریف می‌کنند. او معتقد است دین یک نظام یکپارچه از عقاید و اعمال است که به اشیای مقدس

مربوط می‌شود. این عقاید و اعمال تمام هواداران خود را در یک اجتماع اخلاقی متحد می‌سازند (موسوی فراز، ۱۳۹۵، صص ۱-۳۰). متفکران مسلمان دین را از جهت معرفتی و عقلی تعریف کرده‌اند؛ مانند: دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی متناسب با این عقاید است. این عقاید درست و مطابق با واقع، به رفتارهایی توصیه می‌کنند که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار بر خوردار باشد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۱). دین، مکتبی است که مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی را با هدف راهنمایی انسان برای رسیدن به سعادت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۴). جامع‌ترین تعریف، تعریفی است که دربردارنده تمامی رویکردها است؛ بنابراین دین می‌تواند مجموعه‌ای مرکب از معارف، احکام و دستورهای فردی و اجتماعی که از سوی منبع الهی به واسطه پیامبران در اختیار انسان قرار داده شده و با هدف تکامل و رستگاری انسان باشد. منظور از دین در این مقاله، دین برحق و آخرین دین آسمانی، یعنی اسلام است.

### ۳-۱. مدیریت

مدیریت به معنای علم و هنر هماهنگ کردن تلاش‌های اعضای یک سازمان و استفاده از منابع برای رسیدن به اهدافی معین است (الوانی، ۱۳۶۷، ص ۱۹). در خصوص نحوه مدیریت، بین متفکران غیردینی، نظریات فراوانی وجود دارد. متفکران مسلمان با استفاده از منابع اسلامی و با توجه به مسئله حفظ حقوق و کرامت انسانی، مدیریت اسلامی را هنر و علم به کارگیری صحیح افراد و امکانات در جهت رسیدن به اهداف سازمانی به گونه‌ای که با موازین شرع مغایرت نداشته باشد، تعریف کرده‌اند (نبوی، ۱۳۷۳، ص ۳۶). مدیریت خانواده به معنای علم و هنر هماهنگی اعضای خانواده و استفاده بهینه از منابع خانوادگی اعم از باورها، اعتقادات، سرمایه انسانی و مالی و احساس برای رسیدن به اهداف معین در دوره زمانی معین است (محمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

### ۴-۱. فمینیسم

فمینیسم در فارسی به معنای، زن‌گرایی، هواداری از حقوق و آزادی زنان به کار

رفته است (فرهنگ عمید، ج ۲، ص ۱۵۵۱). در لاتین feminism از ریشه feminine به معنای زنان، زن آسا و مونث است که از زبان فرانسه و از ریشه femina گرفته شده است (مشکات، ۱۳۹۴، ص ۴۲۳). فمینیسم از نظر اصطلاحی در زبان انگلیسی دو کاربرد دارد: جنبش برابری زن و مرد و جنبش آزادی زنان. این دو کاربرد معنای نزدیک به هم دارند (مشکات، ۱۳۹۴، ص ۴۲۴). مقوله فمینیسم را هم می‌توان به‌عنوان آموزه‌ای که از حقوق برابر زنان با مردان در امور اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دفاع می‌کند و هم به‌عنوان یک جنبش اجتماعی سازمان‌یافته که برای به‌دست آوردن حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی زنان شکل گرفته است، در نظر گرفت (بیسلی، ۱۳۸۵، صص ۱۵ - ۱۶).

#### ۱-۵. خانواده

خانواده به خاندان و اهل خانه تعریف شده است (عمید، ۱۳۷۶، ص ۵۴۲). در زبان عربی، معادل خانواده کلمه «اسره» به معنای زره مستحکم است و به بستگانی گفته می‌شود که نقشی عمده در حمایت از فرد دارند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۹۴-۹۵). همچنین واژه عائله با مفهوم خانواده نزدیکی معنایی دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۴۸۳ و ۴۸۵-۴۸۶). این نهاد بنیادی بنابر ساختارها و کارکردهای خود، دارای تعریف‌های گوناگونی است. برخی از دانشمندان علوم اجتماعی خانواده را گروهی اجتماعی با اقامتگاه مشترک، همکاری اقتصادی و تولیدمثل می‌دانند (بستان، ۱۳۸۸، ص ۴۷).

خانواده در زمره عمومی‌ترین سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است و براساس ازدواج بین دو جنس مخالف شکل می‌گیرد و در آن مناسبات خونی واقعی یا اسنادیافته وجود دارد. خانواده واحدی است اجتماعی با ابعاد گوناگون زیستی، اقتصادی، حقوقی، روانی و جامعه‌شناختی، و از عوامل مهم مؤثر بر جامعه است (ساروخانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶).

#### ۱-۶. تعریف خانواده از منظر قرآن

قرآن کریم تعریف مشخص و مستقلی در خصوص خانواده مطرح نکرده است؛ ولی با جستجو در آیات، واژگان و لغاتی را می‌توان یافت که با خانواده ارتباط دارند. دو

واژه «اهل» و «آل» به مفهوم خانواده‌اند و هر دو از یک ریشه هستند؛ آل، مغلوب لفظی «اهل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۶) و مصغر آن «اهیل» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۸). اهل الرجل دراصل کسانی‌اند که با او در یک خانه زندگی می‌کنند؛ بعد به‌طور مجاز به کسانی که آنان را یک نسب جمع می‌کند، اهل بیت آن شخص گفته‌اند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۵). واژه «آل» تصغیر «اویل» است و درباره چیزی و کسی که مخصوص انسان است و به او تعلق دارد، به کار می‌رود، یا به تعلق ذاتی یا به قرابت و خویشاوندی نزدیک یا به دوستی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۸)؛ البته فرق میان این دو واژه این است که «آل» مخصوص افراد معروف است و به همین جهت به ناشناخته‌ها و زمان‌ها و مکان‌ها اضافه نمی‌شود؛ ولی اضافه شدن «اهل» کلی و عمومی است. معنای واژه اهل با توجه به مضاف‌الیه‌هایش متفاوت می‌شود. هر گاه این واژه در قرآن به افراد نسبت داده شده باشد یا به ضمیری اضافه گردد که به آن شخص باز می‌گردد، بار معنایی خانواده خواهد داشت؛ بنابراین با در نظر داشتن کاربرد اهل در آیات قرآن، می‌توان به تعریف قرآن در خصوص خانواده نزدیک شد (بهرامی، ۱۳۸۶، صص ۴۲-۷۷). با جستجو در برخی از آیات می‌تواند این موضوع را تأیید کند.

## ۲. مبانی نظری تحقیق

دین خانواده را یک نهاد مقدس معرفی کرده و تشکیل این نهاد را محلی برای رشد و پرورش فرزندان و مبنایی برای زندگی اجتماعی صحیح انسان‌ها بیان کرده است. از منظر دین خانواده‌ای مطلوب است که دارای استحکام باشد و افراد خانواده اصول و روش‌های مؤثر بر پایداری خانواده را به کار گیرند. پیوند خانوادگی، احترام به والدین، توجه به تربیت فرزندان در قرآن، از جمله مباحثی است که نشان‌دهنده اهمیت خانواده در دین است. از منظر قرآن کریم جامعه انسانی از واحدهای کوچک‌تری با عنوان خانواده تشکیل شده و هر میزان که این واحدهای کوچک‌تر استحکام و انسجام داشته باشند، جامعه مستحکم‌تر خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۳۳۵). به همین منظور دین برای تحکیم ساختار خانواده با توجه به جنسیت افراد نقش‌هایی را با سلسله‌مراتب



معین کرده است. دین با در نظر گرفتن این سلسله مراتب و با مهار اعمال قدرت، بدون ظلم به اعضای خانواده، رعایت عدالت اصل استقلال نسبی هریک از اعضای خانواده را در نظر دارد. بر اساس آموزه‌های دین فرزندان باید از والدین خود تبعیت کنند و در همه کارها با استثنای مواردی که باعث روی آوردن به گناه می‌شود، رضایت آنان را مد نظر قرار دهند (سالاری فر، ۱۳۸۴، صص ۸۱-۹۱).

مدیریت خانواده در دین، به صورت مدیریت مردسالاری یا زنسالاری نیست؛ چراکه در سیستم مردسالاری قدرت مطلق در دست مردان است و آزادی‌ها و ارزش‌های انسانی مخدوش می‌شوند و کانون پر مهر خانواده آسیب می‌بیند. در الگوی زنسالاری به جهت نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی اختلال‌هایی به وجود می‌آید و حریم خانواده در هم می‌شکند و فرزندان با مشکلات عاطفی مواجه می‌شوند. از منظر دین مدیریت خانواده طبیعی تشکیل یافته از زن و شوهر، بر عهده شوهر است. دین با توجه به تفاوت‌های جنسی و جنسیتی و تأکید بر اصل مشورت و ارج نهادن به آزادی‌های فردی و ارزش‌های انسانی و حفظ حریم اخلاقی خانواده و مشخص کردن مسئولیت‌ها و با طرح موضوع قوامیت، موجب استحکام خانواده می‌شود. در آیه ۳۴ سوره نساء به جهت تنظیم روابط افراد خانواده و راهبری صحیح آن، به قوامیت مردان بر زنان در خانواده توصیه شده است.

از منظر دین، مدیر خانواده، به جهت اهمیت و ضرورت سرپرستی و حمایت اقتصادی و ایجاد نظم و هماهنگی که زمینه‌ساز رشد و ارتقای افراد خانواده است، دارای اختیاراتی است که سلامتی خانواده را در تمام ابعاد تضمین می‌کند. دین برای نظم‌دادن به امور خانواده، ضمن توجه به نارسایی‌هایی که در سرپرستی هریک از دو جنس ممکن است، بروز کند، بر اساس صلاحیت غالبی مرد را با اختیاراتی مشخص به سرپرستی خانواده منصوب و وظایف و حقوقی را برای او مقرر کرده است، مشروط بر اینکه حقوق اعضای خانواده و شأن ویژه زن به عنوان همسر و مادر با محوریت اخلاق و محبت در نظر گرفته شود (زیبایی‌نژاد و سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

### ۳. کارکرد دین و تبیین وظایف در خانواده

دین با توجه به ویژگی‌ها و مسؤولیت‌هایی که متناسب با مردان است، آنان را به‌عنوان مدیر خانواده معرفی و اعضای خانواده را ملزم به حفظ اقتدار مرد در خانواده کرده است. رعایت اصل سلسله‌مراتب در خانواده که متناسب با نقش‌های هریک از اعضا است، موجب بقا و استحکام خانواده، تولید نسل صالح و پایه‌گذاری جامعه توحیدی می‌شود. مرد وظیفه دارد با نگرشی منطقی و مسئولانه و رعایت مشورت‌های لازم، نهاد خانواده را مدیریت کند و از فضای عاطفی و معنوی آن مراقبت نماید و نیازمندی‌های مادی خانواده را تأمین کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۰). موقعیت همسری و مادری زن نیز منبع عواطف و آرامش است؛ از این روی مدیریت امور داخلی منزل و فرزندآوری به وی سپرده شده است. نقش فرزندی بیشترین خدمات را از سوی خانواده دریافت می‌کند. دین والدین را موظف بر تربیت فرزندان کرده است و فرزندان باید مطیع والدین خود باشند (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲).

#### ۳-۱. کارکرد مدیریت خانواده

آیه ۳۴ سوره نساء، مدیریت خانواده را با توجه به خصوصیات طبیعی و جنسیتی مرد به وی واگذار و مرد را موظف تأمین مایحتاج مادی خانواده کرده است. عبارت «أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» بیان عهده‌داری و وظیفه پرداخت نفقه و مهر زن از سوی مرد است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹). مرد به‌عنوان پدر عهده‌دار و وظیفه پرداخت نفقه فرزند است و باید در رفع مایحتاج مادی او بکوشد. آیه ۲۳۳ سوره بقره به نفقه فرزند در دوران شیرخوارگی اشاره کرده و حق تربیت طفل را برای مادر و مخارج آنها را بر عهده پدر قرار داده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۸)؛ البته مدیریت و قدرت مرد در خانواده مطلق نیست و با اخلاق و رعایت عدل همراه است، تا از بروز ظلم و نادیده گرفتن حق دیگر اعضای خانواده جلوگیری شود.

#### ۳-۲. کارکرد همسری

از منظر دین، زن باید عهده‌دار و وظیفه همسری باشد. اطاعت و تواضع زن در مقابل

همسرش از وظایف زن شمرده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۸)؛ البته اطاعتی که از روی اراده و همراه با رغبت و توجه و محبت باشد، نه از روی زور و فشار (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۵۲). اطاعت‌پذیری در سایه مهرورزی، منجر به سلطه‌طلبی مرد نمی‌شود؛ چراکه دارای پشتوانه دوستی و محبت است. نتیجه این تبعیت گرایش بیشتر قلوب همسران به یکدیگر خواهد بود؛ به همین جهت وظیفه دیگر زن، حفاظت خود و ناموس و اموال شوهر و به‌طور کلی همه حقوق در غیاب همسرش است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۱). این کارکرد دین باعث ایجاد عطوفت و همراهی اعضای خانواده با هم و شکوفایی استعداد های افراد و در نهایت استحکام بنای خانواده و اجتماع می‌شود.

### ۳-۳. کارکرد فرزندآوری و فرزندپروری

وظیفه دیگری که دین به جهت ماهیت زن بر عهده وی نهاده، فرزندآوری و فرزندپروری است؛ چراکه پرورش فرزند نیازمند علاقه و عطوفت فراوان است. خداوند در وجود زن عواطفی نهاده که متناسب با فرزندآوری و مادری است. با توجه به آیه ۲۳۳ سوره بقره، انجام این وظیفه آن‌قدر مهم است که مادر نمی‌تواند به جهت غضب به همسرش، فرزندش را شیر ندهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۷). از نظر دین فرزندآوری و فرزندپروری فرایند انسان‌سازی و پرورش فرزندان باایمان و گسترش دین است؛ به این جهت تولید مثل و مراقبت را در دامان پر عطوفت زن و همراهی و حمایت را بر عهده مرد قرار داده و وظایفی را برای هردو معین کرده است.

### ۳-۴. کارکرد مشورت در خانواده

از منظر دین هریک از زن و مرد در خانه تکالیفی متناسب با خلق و خوی خاص دارند. در برخی از مسائل که ارتباط زیادی با زن دارند و تصمیم‌گیری مرد به‌تنهایی نمی‌تواند کاملاً صحیح و بی‌عیب و نقص باشد، مشورت و تبادل نظر، بهترین راه برای رسیدن به نتیجه مطلوب است. قرآن کریم نمونه‌ای از مشورت بین همسران را در نحوه از شیر گرفتن فرزند یا گرفتن دایه که با مشورت و رضایت والدین صورت می‌پذیرد،

بیان کرده است (بقره، ۲۳۳). از فواید مشورت در امور خانواده این است که افراد خود را در فکر و تصمیمی که گرفته شده سهیم می‌دانند و احساس تحمیل شدن کار را نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۷۸)؛ البته بدیهی است که مشورت مطلوب و مفید با همسر در امور مربوط به خانه و خانواده یا اموری که زن در آن صاحب نظر است، به این وسیله، علاوه بر حل مشکلات، راه صحیح نیز انتخاب می‌شود و امور به بهترین صورت اداره می‌شوند.

### ۳-۵. کارکرد دین در تبیین مدیریت خانواده

در نگاه قرآن زن و مرد دارای خلقتی یکسان‌اند و قوامیت مردان به معنای برتری مردان بر زنان نیست. در زندگی زناشویی یکی از دو طرف باید عهده‌دار این وظیفه باشد. قوامیت در قرآن به معنای مشخص کردن جایگاه زن و شوهر در واحد اجتماعی خانواده است.

### ۳-۵-۱. قوامیت نسبت به همسر

در آیه ۳۴ سوره نساء، مدیریت خانواده بر عهده مرد نهاده شده و خداوند مرد را قوام بر همسرش معرفی کرده است. قوام، صیغه مبالغه و به معنای مسلط و قیم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۸). کلمه «قیم» به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است و کلمه «قوام» و «قیام» مبالغه در همین قیام‌اند. قیم کسی است که به گونه‌ای پیگیر، به کار دیگری قیام می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۳۷). قوام اسم است برای کسی که با جدیت به کاری می‌پردازد و از او نگهداری می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۰).

مفسران و صاحب‌نظران در خصوص ابعاد قوامیت نظرهای متفاوتی دارند. برخی دایره قوامیت را به همه امور اجتماعی تعمیم می‌دهند و برخی دیگر آن را به نظام خانواده محدود می‌کنند.

طبرسی معتقد است قیومیت مردان بر زنان به واسطه فضیلتی است که خداوند به

برخی به سبب اینکه اموالشان را به عنوان نفقه و مهر انفاق می کنند، داده است. مردان از لحاظ علم، حسن تدبیر، رأی و تصمیم بر زنان برتری دارند و سرپرست زندگی و مسلط بر زنانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹). زمخشری در تفسیر خویش معتقد بر قوامیت مطلق مردان است و اموری مانند عقل، تصمیم، قدرت و جهاد را فضیلت برای مردان شمرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۵). ابولفتوح رازی در ضمن بیان معنای قوام، فضیلت مردان بر زنان را از جهت عقل و یقین می داند (ابولفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۴۸). محمد رشید رضا معتقد است این تفضیل، برتری جنس مرد بر زن است نه جمیع مردان بر جمیع زنان؛ چه بسا زنی که از حیث علم و عمل و قدرت در کسب، از شوهرش قوی تر باشد (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۷۰). علامه طباطبایی قوامیت را منحصر در امور همسررداری ندانسته و این حکم را در تمام امور به طور مطلق بر شمرده است. ایشان معتقد است کارهای همگانی اجتماعی نظیر حکومت، قضاوت و جنگ باید به دست مردان به جهت ممتاز بودن عقل در مقابل عواطفشان سپرده شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۴۴). آیت الله مکارم شیرازی معتقد است مردان سرپرست و خدمتگزار زنان هستند و علت آن برتری تفکر و داشتن نیروی جسمانی بیشتر در مرد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۰). علامه فضل الله قوامیت را مختص حوزه مسائل زناشویی و خانوادگی دانسته و معتقد است قوامیت به ارجحیت وجودی قوام ارتباطی ندارد، بلکه صرفاً به شخصی برمی گردد که مسئولیت اداره خانواده بر عهده او است و بر این اساس تفاوت خصوصیات میان زن و مرد سبب به وجود آمدن تفاوت جنسیتی میان آنها می شود و این تفاوت ها سبب ایجاد مسئولیت و قوامیت و ولایت مرد در خانواده می شود (فضل الله، ۱۴۱۴، ص ۱۸). استاد مطهری اجتماع منزلی را بر خلاف اجتماع مدنی، طبیعی می داند و معتقد است این دو اجتماع از لحاظ حق حکومت و وظیفه اجرایی با هم متفاوت و قابل قیاس نیستند. اجتماع زن و مرد یک اجتماع طبیعی است نه قراردادی. در اجتماع طبیعی حقوق افراد و وظایف خاص آنها را خود طبیعت معین کرده است. در اجتماع خانوادگی حکومت مرد بر زن طبیعی است و آیه ۳۴ سوره نساء بیان حقیقت اجتماع طبیعی خانوادگی است؛ به همین دلیل ربطی به حکومت مردان بر زنان در اجتماع مدنی ندارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۵۰).

با بررسی این نظرها می‌توان دریافت کارکرد دین در مسئله قوامیت و مدیریت مردان در خانواده به بیان نحوه و چگونگی انجام این وظیفه است. مقصود از قوامیت در آیه ۳۴ سوره نساء، در مقام برتری بخشیدن بی‌وجه مردان بر زنان نیست، بلکه قرآن از باب اهمیت مدیریت و قوام خانواده مرد را عهده‌دار مسئولیت خانواده کرده و مسئولیت و جایگاه هر یک از اعضای خانواده را مشخص نموده است. علت قوامیت و فضیلت مردان وجود برخی از استعدادها و توانایی‌هایی است که خداوند در خلقت تکوینی بشر قرار داده است که موجب بقای حیات انسانی و تداوم آن می‌شود (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۵۱). استعدادها و توان و طاقتی که مردان در اعمال سخت دارند، سبب مسئولیت اداره امور اقتصادی خانواده است. قیومت مرد بر همسرش به این معنا نیست که باعث سلب آزادی از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالک آن است، باشد و استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او و دفاع از منافعش سلب کند، بلکه زن همچنان که استقلال و آزادی خود را دارد، می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را حفظ و از آن دفاع و برای رسیدن به هدف‌هایش، مقدماتی را که لازم است، فراهم کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۳۶).

دین با نگاه همه‌جانبه به این نهاد و اعضای آن، رشد و سلامت خانواده و استحکام جامعه را در نظر دارد؛ به همین منظور برطرف کردن نیازهای معیشتی خانواده را با توجه به عوامل زیستی و روان‌شناختی به مردان سپرده است و از زنان خواسته شده با برعهده گرفتن وظایف همسری و ایجاد آرامش در خانواده، با همسران خود همراهی کنند تا آنان با توان بیشتری بتوانند وظایف خود را انجام دهند. وجود سرپرست در خانواده صلح و آرامش را که لازمه یک خانواده سالم است، به همراه دارد؛ چراکه با بروز هر اختلافی، زن و مرد مجبور به رجوع به مراکز دیگری نیستند و از برهم‌زدن روابط عاطفی حاکم بر اعضای خانواده و ضعف و متلاشی شدن آن جلوگیری می‌شود.

### ۳-۵-۲. قوامیت و ولایت بر فرزندان

یکی از کارکردهای دین در خانواده، تعیین وظایف زن و مرد در شخصیت‌سازی و

تربیت فرزندان است؛ چراکه قسمت مهمی از شخصیت افراد در خانواده شکل می‌گیرد و هنجارها و ناهنجاری‌ها از محیط خانواده و الگوی پدر و مادر به فرزندان منتقل می‌شود. از نگاه دین تربیت خانواده و حفظ آن از انحراف و وظیفه‌ای مهم شمره می‌شود (تحریم، ۶). از منظر دین فراهم کردن محیطی پاک و خالی از آلودگی در فضای خانه و خانواده از وظایف مدیر خانواده است که سنگ بنای آن در مقدمات تشکیل خانواده، فرزندآوری و فراهم کردن شرایطی سالم و مدیریت صحیح، مورد سفارش و دقت نظر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۸۶). مدیریت و ولایت پدر در کانون خانواده موجب پرورش فرزندان رشدیافته‌ای می‌گردد که به‌درستی از نقش آفرینی والدین خود آموخته‌اند که در مقابل نقش‌های خود مسئولیت‌پذیر باشند. اگر اقتدار پدری در خانواده‌ای نباشد یا تضعیف شود از نظر روان‌شناختی فرزندان متزلزل می‌شوند و در نقش‌های جنسینی خود ضعیف عمل می‌کنند.

اگر والدین از اقتدار کافی برخوردار نباشند و در تصمیم‌گیری‌های مهم به خواسته‌های فرزندان تن دهند یا اینکه هر عضوی جدا از دیگران تصمیم‌گیری کند، خانواده انسجام خود را از دست خواهد داد و مدیریت خانواده دیگر قادر به حل مشکلات نخواهند بود. در این صورت، خانواده ممکن است به جهت خواسته‌های غیرصحیح فرزندان دچار آسیب شود. کارکرد دین در رفع این مشکل، امر به فرزندان در اطاعت از والدین و پیروی و همراهی با آنان است. قرآن کریم به لزوم تبعیت از والدین - البته به صورت معروف - سفارش می‌کند. فقط زمانی که والدین بر پذیرش موضوع نادرستی که مورد تأیید دین نیست، سعی داشتند، از تبعیت فرزندان از والدین، ضمن تأکید بر احترام، نهی شده است. از نگاه دین خدمت‌رسانی و تکریم به مادر مقدم است (لقمان، ۱۴)؛ ولی در مقام ولایت و اطاعت‌پذیری پدر تقدم دارد و از اقتدار بیشتری برخوردار است و فرزند موظف است در چهارچوب شرع مطابق خواسته‌های او رفتار کند. دین به میزان مسئولیتی که بر عهده فرد نهاده اختیاراتی را هم فراهم کرده است. در نگاه دین مرد، مسئول تأمین نیازهای خانواده است و اختیار تصرف در منابع مالی خانواده را دارد. هرچند قلمرو این اختیار منابع مالی زن را دربر نمی‌گیرد، در

خصوص فرزندان جاری است و مرد مدیریت مالی آنان را بر عهده دارد (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۴۴).

فرزندان در خانواده‌ای که والدین جایگاه و وظایف مشخصی دارند، مهربانی، نیکوکاری، ایثار و مانند آن کسب می‌کنند. حفظ اقتدار پدر و جایگاه مادر در خانواده سبب ایجاد آرامش و استحکام خانواده می‌شود. توجه نکردن به جایگاه هریک از اعضا و تزلزل جایگاه پدری و تبعیت نکردن فرزندان از والدین، موجب ناهماهنگی با ارزش‌های جامعه می‌شود.

#### ۴. کارکرد دین در راهبری عقاید و اخلاق و رفتار در خانواده

از منظر دین فضیلت‌های اخلاقی در اعضای خانواده، یکی از راهبردهای استحکام خانواده است که فقط در جامعه دینی که بنای خانواده براساس تعامل مبتنی بر محبت و رحمت شکل گرفته ظهور پیدا می‌کند. دین هنجارهای اخلاقی را ظرفیتی مهم برای استحکام همه روابط اجتماعی و از جمله مهم‌ترین آنها روابط بین همسران در خانواده می‌داند.

در نگاه دین مودت و رحمت رکن اصلی رابطه بین زن و شوهر است (روم، ۲). وجود دوستی و عشق و محبت در زندگی باعث می‌شود روابط بین افراد خانواده براساس نیکی و خوبی به یکدیگر استوار شود و افراد در برابر هم منعطف باشند. قرآن کریم واژه معروف را در مسائل مربوط به روابط خانوادگی به کار می‌برد (نساء، ۱۹). قرآن کریم به مردان دستور می‌دهد در سبک مدیریت خود در مقابل همسرانشان به طور شایسته رفتار کنند. از این آیه شریفه حسن معاشرت و داشتن اخلاق نیکو در خانواده به دست می‌آید. حتی اگر مرد به جهاتی از همسرش رضایت کامل نداشته باشد، صبر و مدارا توصیه شده است؛ زیرا ممکن است فرد در تشخیصش دچار اشتباه شده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۰).

زن و شوهر باید لباس یکدیگر و پوشاننده عیب‌ها و برآورنده نیازها و کاستی‌های هم باشند (بقره، ۱۸۷). استمرار روابط مطلوب و رضایت‌بخش در خانواده از وظایف مهم



مدیر خانواده است. ملاک مطلوبیت این روابط معاشرت به معروف است.

در آیات ابتدایی سوره تحریم، سبک اخلاقی مدیریت خانواده پیامبر ﷺ را در مقابل بدرفتاری‌های برخی از همسرانشان به‌عنوان نمونه‌ای از صفت اخلاقی «مدارا» در رفتار مدیریتی مرد بیان شده است.

دیگر صفات رفتاری و اخلاقی در مدیریت خانواده، سعه صدر و عفو و گذشت در برابر خطاها، بدون رفتارهای انتقام‌جویانه است. قرآن کریم بعد از اشاره به برخی از اختلافاتی که ممکن است بین همسران یا والدین و فرزندان به وجود بیاید، با به‌کاربردن سه لفظ مختلف عفو، صفح، غفر، سلسله‌مراتب بخشش گناه را بیان می‌کند (تغابن، ۱۴). «عفو» به معنی صرف نظر کردن از مجازات، «صفح» مرتبه بالاتر، یعنی ترک هرگونه سرزنش، و «غفران» به معنای پوشاندن گناه و به فراموشی سپردن آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۰۵). اهمیت مدارا و بخشش در خانواده به این صورت است که اگر برای هر خطا یا اشتباهی همسران یکدیگر را توبیخ کنند، موجودیت خانواده تهدید خواهد شد.

یکی از نشانه‌ها و صفات مؤمنان، به‌کار بستن تمام توان خود برای تربیت فرزندان و همسران و آشنایی آنان با اصول و فروع دین است و آنجایی که دستشان نرسد، در حق فرزندان دعا می‌کنند: «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ» (فرقان، ۷۴). این آیه بیانگر اهمیت و وظیفه تربیت فرزند و راهنمایی همسر و وظیفه پدران و مادران در برابر کودکان خود است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۶).

قرآن کریم توجه به مسائل عقیدتی و دینی افراد خانواده را از وظایف مدیر خانواده برمی‌شمارد. آیه ۶ سوره تحریم، خطوط مدیریت و راهبری دینی مدیر خانواده را ترسیم کرده است؛ بنابراین تنها هزینه زندگی، تهیه مسکن، تغذیه و غیره وظیفه پدر و سرپرست نیست، بلکه مهم‌تر از آنها، تغذیه روح و جان اعضای خانواده و توجه به تعلیم و تربیت و امر به معروف و نهی از منکر و فراهم کردن محیطی پاک و خالی از هرگونه آلودگی در فضای خانواده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۸۸).

توجه به مسائل عبادی اعضای خانواده از دیگر وظایف مدیر خانواده است؛ چراکه

طبق آیه ۱۳۲ سوره طه، مرد در مورد سرنوشت فکری و دینی خانواده خود مسئول است و تنها رعایت امور مادی آنان کافی نیست.

در نگاه دین توجه به حیا و حفظ عفت خانواده از وظایف همسر به شمار می‌رود. خداوند به پیامبر به‌عنوان مسئول جامعه اسلامی دستور می‌دهد به همسرانش ضرورت حجاب و حفظ حیای فردی و اجتماعی را بیان کند (احزاب، ۵۹). توجه به مسئله حفظ حیا و حجاب و مصونیت زن از آزار بیماردلان از دیگر وظایف همسر به شمار می‌رود. از نگاه دین فضیلت‌های اخلاقی مانند عاطفه، همراهی، مودت و رحمت از ارکان اصلی مدیریت در خانواده‌اند. بدون اخلاقیات خانواده نمی‌تواند زمینه را برای رشد و شکوفایی استعدادها فراهم آورد. در رویکرد قرآنی زن و مرد هر دو باید در برابر یکدیگر اخلاقیات مورد نظر دین را رعایت کنند تا خانه را فضایی برای آرامش و آسایش خود و فرزندانشان تبدیل کنند و زمینه شکوفایی استعدادهای انسانی را فراهم آورند.

##### ۵. کارکرد مدیریت خانواده در نگاه غیردینی (فمینیسم)

مدیریت مردان در خانواده موضوعی مورد توجه در طول تاریخ بوده است. بررسی‌های تاریخی بیانگر این است که در برخی جوامع مردان در خانواده تسلط کامل داشته‌اند. این سلطه منجر به بی‌عدالتی و ظلم‌هایی به همسر و فرزندانشان شده است. مدیریت خانواده در میان عرب‌های قبل از اسلام نمونه‌ای از این سلطه و سوء مدیریت مردان و ساختار نامناسب خانواده است. نمونه‌ای از این نوع مدیریت و ساختار نامناسب خانواده را می‌توان در قرون وسطی و جوامع غربی نیز یافت.

در پی گسترش بی‌عدالتی‌ها به حقوق و جایگاه زنان در جوامع غربی و ظهور جنبش فمینیسم تغییری در نوع نگرش به مدیریت و قدرت و نقش‌پذیری جنسیتی در خانواده پدید آمد. فمینیست‌ها در طول مدت زمان دچار تحول شدند و به گروه‌ها و دوره‌های متفاوتی تقسیم و دچار اختلاف نظر شدند؛ ولی در نوع نگرش به ساختار خانواده و هدف تغییر نقش افراد خانواده، با یکدیگر توافق دارند.

## ۵-۱. تبیین کارکردهای خانواده در فمینیسم

در نگاه فمینیسم خانواده ساختار ستم‌آلودی است که باید دگرگون شود. فمینیست‌ها اصل وجود سرپرست در جمع را نمی‌پذیرند و معتقدند در جمع داوطلبانه و ازدواج دو فرد، تصمیم‌گیری‌ها در خانواده نباید بر عهده یک فرد مشخص باشد؛ زیرا تمرکز قدرت در دست یک نفر باعث بروز ظلم و نادیده گرفتن دیگری خواهد شد. سیمون دوبوار نظریه پرداز فمینیسم معتقد است تاریخ بیانگر این موضوع است که همواره مردان تمام قدرت‌های واقعی را در اختیار گرفته‌اند. مردان برای حفظ پدرسالاری زنان را در نوعی وابستگی نگه داشته‌اند و همه قوانین، بر ضد زنان وضع شده است (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷). این نگرش سبب شد تا جنبش‌هایی را برای برپایی عدالت جنسیتی ایجاد کنند که نتایج آن به نفی ارزش‌های مادرانه و نقش‌پذیری‌های همسرانه منتهی شد. این موضوع سبب برهم‌زدن استحکام خانواده و حتی تردیدهایی در مورد تشکیل نهاد خانواده و عدم گرایش به فرزندآوری شد؛ از این‌روی تغییر در ساختار خانواده و سوق دادن زنان به مشاغل عمومی و تضعیف نقش ویژه مادران در نهاد خانواده از اهداف بیشتر فمینیست‌ها به شمار می‌رود. به عقیده اینان ازدواج و مادری باعث تضعیف زنان و در بند کشیدن آنها می‌شود.

فمینیست‌ها نقش‌های جنسیتی در خانواده را که بر اساس جنس زیست‌شناختی به مردان و زنان داده می‌شود، از علل اصلی نابرابری جنسی در سطح خانواده و جامعه می‌دانند. این نگرش نقش‌های جنسیتی را به صورت عادات و رسوم فرهنگی و دینی، قبیله‌ای و تمدنی جوامع بشری می‌داند که منجر به ستم و تبعیض علیه زنان شده است. آنان معتقدند مطالعات انسان‌شناختی دهه‌های قبل بیانگر آن است که در همه جوامع واکنش به تفاوت زیست‌شناختی میان مردان و زنان وجود دارد که به تقسیم‌بندی دوجهبی میان دو جنس شکل می‌دهد؛ اما چگونگی تصور و برداشت یا معنای زن‌بودن و مرد‌بودن در جوامع گوناگون متفاوت است. از نظر آنان این مسئله نشان می‌دهد تمایزهای جنسیتی امری طبیعی نیست، بلکه ساخته و پرداخته جامعه و فرهنگ است (مشیرزاده، ۱۳۸۵، صص ۳۱۲-۳۱۳).

### ۵-۱-۱. کارکرد همسری

هرچند در مورد خانواده در موج‌های فمینیستی نظریات متفاوتی وجود دارد، از موج دوم نگاه بیشتر فمینیست‌ها به خانواده و نقش اعضای آن انتقادی بوده و نقش همسری را عامل فرودستی زنان دانسته‌اند. از آنجایی که بیشتر آنان به یکسانی زن و مرد معتقدند، تئوری‌هایی را مبنی بر انکار تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان ارائه کرده، معتقدند نقش‌های جنسیتی از شکوفایی استعدادها و توانایی‌های افراد جلوگیری می‌کنند؛ به همین علت الگوهای ارزشی بین زن و مرد باید متحول شوند (ابراهیمی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹)؛ به طور مثال مارلین دیکسون یکی از نظریه‌پردازان فمینیسم رادیکال، ازدواج و همسری را اصلی‌ترین وسیله برای جاودانگی ظلم به زنان دانسته و معتقد است زن در نقش همسری، زانی را خواهد آفرید که مانند خود در طول تاریخ اسیر ظلم باشند (فرهمند، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

### ۵-۱-۲. کارکرد فرزندآوری و فرزندپروری

هرچند این کارکرد همواره مورد توجه فمینیست‌ها بوده، ولی دیدگاه‌های آنان در این‌باره متفاوت است. در نگاه برخی از فمینیست‌ها صرف فرزندآوری و مادری کردن، پروژه ستم‌آلودی است که هدفش سرکوبی زنان است. اینان عقیده دارند مادری و تولید مثل باید از دوش زنان برداشته شود. این گروه کلید آزادی و راه‌هایی زنان از این بار ظالمانه را استفاده از فناوری جدید می‌دانند (فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). سیمون دوبوار تولید مثل را بردگی خوانده و فناوری جدید را راهی برای رهایی زنان از این بردگی دانسته است (دوبوار، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷). جولیت میچل از نظریه‌پردازان فمینیسم سوسیال عقیده دارد که زنان در سه ساختار تولید مثل و پرورش کودکان برای زندگی در اجتماع و بروز جنسیت خویش مورد ستم هستند و تا زمانی که این موارد دگرگون نشود، پدرسالاری از میان نخواهد رفت (ویلفورد، ۱۳۸۵، ص ۳۷۷). از نظر اینان برچیده شدن نقش مادری در شکل کنونی‌اش، عامل مهمی در تغییر جامعه به سمت برابری و بازتولید اجتماعی است. گروه دیگر معتقدند فرزندآوری و مادری با ارزش‌ترین خصلت زنان

است و باید با آن فعالانه برخورد کرد و شادی فرزندآوری را احیا کرد. مردان به علت طبیعت پرخاشگری خود سعی در کنترل و تسلط بر زنان دارند. مارلین فرنچ فناوری جدید تولید را به ضرر زنان و وسیله‌ای برای منسوخ کردن زنان دانسته است (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴). دیدگاه اول با بی‌توجهی به نظام حکیمانه خلقت و تفاوت در استعدادها و وظایف متناسب با توان زن و مرد، با نفی وظیفه فرزندآوری و مادری زنان موجب فروپاشی ساختار خانواده و محیطی امن برای پرورش فرزندان می‌شود. در دیدگاه دوم هرچند به وظیفه فرزندآوری توجه می‌کند، به دلیل تفکر اومانیستی و عدم توجه به جایگاه صحیح و مناسب با استعدادهای زن و مرد، این دو را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد و موجب کاهش آرامش و فروپاشی نهاد خانواده می‌شود.

#### ۵-۱-۳. کارکرد مدیریت

از آنجایی که همواره فمینیست‌ها به دنبال برابری زن و مرد بوده‌اند، به نقش‌های جنسیتی در خانواده انتقاد وارد کرده‌اند و آن را یکی از علل اصلی نابرابری در سطح جامعه و خانواده دانسته‌اند. به اعتقاد بیشتر فمینیست‌ها پدرسالاری علت فرودستی زنان است. آدرین ریچ از صاحب‌نظران فمینیسم رادیکال بر این باور است که مردان با استفاده زور و فشار مستقیم یا با به کارگیری قانون و زبان و آداب و سنن تعیین می‌کنند زنان چه نقشی را می‌توانند یا نمی‌توانند ایفا کنند (مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷)؛ البته فمینیست‌ها راه‌حل‌هایی را برای رهایی از این موضوع دارند. برخی راه را در فرار از درونی کردن جنسیت و برخی بی‌اثر کردن نقش خانواده و یکسان‌سازی نقش‌های جنسیتی در خانواده می‌دانند (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳، صص ۱۶۱-۱۶۲). فمینیست‌ها معتقدند قدرت در خانواده نباید در دست مردان متمرکز باشد و باید بین اعضای خانواده توزیع شود. آنها معتقدند تصمیم‌گیری درباره امور مهم خانه نباید بر عهده فرد مشخص باشد؛ زیرا زمینه را برای ظلم و نادیده گرفتن حقوق اعضای خانواده فراهم می‌کند. جان استوار میل معتقد است تصمیم‌گیری درباره مسائل مختلف در خانواده بر عهده طرفی خواهد بود که صلاحیت بیشتری داشته باشد و ربطی به اقتدار قانونی ندارد (میل، ۱۳۷۹، ص ۶۱).

ساختار خانواده در نظام غیردینی با حذف اقتدار پدر و مدیریت و نظارت مرد بر اعضای خانواده، با مشکل مواجهه گردید. مساوات طلبی و توزیع قدرت در اعضای خانواده و تمکین نکردن زنان، موجب افزایش تنش و نابسامانی‌هایی در خانواده شد؛ چراکه فقدان مدیریت مردانه و پدری پیامدهای سنگینی را بر نظام خانواده دارد.

## ۶. مقایسه دو دیدگاه اسلام و فمینیسم

در نگاه فمینیستی، یکی از علل نابرابری‌ها در خانواده وجود نقش‌های جنسیتی است. فمینیست‌ها معتقدند جنسیت دست‌پرورده اجتماع است و نقش‌های جنسیتی از شکوفایی استعدادها و خواسته‌های افراد جلوگیری می‌کنند. اسلام در نظام ارزشی خود برخلاف فمینیسم، نقش‌های جنسیتی را به طور مطلق رد نمی‌کند، بلکه در مواردی با ملاحظه تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد، بازتاب‌های اجتماعی این تفاوت‌ها را تأیید می‌کند. دین نقش‌های جنسیتی را امری نامطلوب نمی‌داند، مگر آنکه منجر به تبعیض و ستم بر دیگری شود. در نگرش و حیانی، کارکرد بنیادین خانواده براساس گرایش‌های طبیعی و فطری زن و مرد است. وظایف و تکالیف جنسیتی براساس تناسب و اصل عدالت مشخص شده است. در بینش دینی زن و مرد هر کدام برای انجام مأموریتی آفریده شده‌اند و هر کدام باید با روش و برنامه‌ای معین روابط خود را در جامعه کوچک خانواده تنظیم کنند تا نظام اجتماعی انسان‌ها به تعادل برسد (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۳).

امروزه در سطح جهانی با فرهنگ‌های متفاوت مسئله وجود سرپرست در جمع پذیرفته شده است. خانواده در مقام یک واحد کوچک اجتماعی، مانند هر اجتماع دیگری به سرپرست نیاز دارد. از آنجا که اسلام خانواده را پایه اجتماع می‌داند، توجه فراوانی به پی‌ریزی بنیادین خانواده دارد. تا به این وسیله سلامت جامعه تضمین شود. در نگاه فمینیسم سرپرستی مرد و اقتدار وی در خانواده زمینه‌ساز ستم بر زنان و ایجاد سوءاستفاده مردان می‌شود. فمینیست‌ها با نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسیتی بین زن و مرد، نقش‌های جنسیتی در خانواده و تعیین سرپرست در خانواده را نمی‌پذیرند. نبود سرپرست و مرجع در خانواده سبب بی‌نظمی و ازهم گسیختگی نهاد خانواده می‌شود.

کارکرد ویژه دین در سامان‌بخشیدن به نظام خانواده طرح موضوع قوامیت است. همان‌طور که بیان شد دین در عین توجه به رابطه عاطفی میان اعضای خانواده و الزام آن بر رفتارهای خانوادگی، مسئله حقوقی و اصلی سرپرست خانواده را مطرح می‌نماید؛ البته سرپرستی مرد به صورت مطلق و بدون قید و شرط نیست. از منظر دین سرپرستی مرد بر زن و خانواده، معیار فضیلت و برتری مرد بر زن نیست، بلکه فقط وظیفه است. قوام‌بودن مرد به این معنا است که مرد سرپرست و اجراکننده مصالح خانوادگی است. مدیریت مرد فخر معنوی نیست، بلکه مسئولیتی اجرایی و تقسیم کار است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۶)؛ بنابراین مدیریت خانواده در دین با وجود در نظر گرفتن شاخصه‌های طبیعی زن و مرد است و تکالیفی که بر عهده آنان نهاده شده با محوریت اخلاق و عادلانه است. با رعایت سلسله‌مراتب مدیریتی مورد نظر اسلام و حفظ اقتدار شوهری و پدری، نظام خانواده سامان می‌یابد و بر بنای درستی شکل می‌گیرد. در این اجتماع سامان‌یافته کوچک، فرزندان بر محوریت اخلاق و نظم توحیدی پرورش می‌یابند و اجتماع بر پایه روابط اجتماعی صحیح بنا می‌شود.

### نتیجه‌گیری

خانواده از منظر دین، نهادی مقدس و محلی برای رشد و پرورش فرزندان و مبنایی برای زندگی اجتماعی انسان‌ها است. دین خانواده را بنیادی‌ترین واحد اجتماع که متضمن رشد و بقا و سلامت جامعه است، می‌داند و از این منظر به آن توجه دارد. این واحد کوچک اجتماعی نیازمند الگوی مدیریتی صحیح است؛ مدیریتی که ضمن اهمیت دادن به حقوق و کرامت انسانی و اهداف انسانی، دارای ثبات و اقتدار باشد. دین با توجه به خلقت حکیمانه زن و مرد و به جهت حفظ نسل انسانی به طور فطری استعدادهایی را در نهاد زن و مرد قرار داده و با توجه به تفاوت‌های جنسیتی میان آنها وظایفی همچون فرزندآوری و فرزندپروری، همسری و مدیریت را تبیین و تعیین کرده است. دین اسلام با بیان تساوی مرد و زن در خلقت، مسئله قوامیت مرد بر اعضای خانواده را مطرح کرده و وی را مدیر خانواده معرفی کرده است. در نگاه فمینیسم نقش‌های جنسیتی میان زن و

مرد از علل نابرابری جنسی میان زن و مرد هستند؛ به همین علت فمینیست‌ها مدیریت مرد را در خانواده نمی‌پذیرند و معتقدند قدرت باید بین اعضای خانواده توزیع شود. فمینیست‌ها معتقدند نقش‌های جنسیتی از شکوفایی استعداد‌های افراد جلوگیری می‌کنند؛ از این رو منکر وظایف همسری و مادری می‌شوند و وظیفه فرزندآوری و مادری را ظالمانه می‌دانند. آنچه از بیان کارکردهای دین اسلام و فمینیسم در مدیریت خانواده و مقایسه این دو برمی‌آید، برخلاف نظر فمینیسم، کارکرد دین در تعیین نقش‌ها در خانواده ظالمانه نیست. دین در جهت سامان‌بخشیدن به نظام خانواده و بقای آن و سلامت اجتماع، وظایف افراد را در خانواده مشخص کرده و مدیریت مرد را اخلاق‌مدار و همراه با صفات صبر و عفو، گذشت و... بیان کرده است؛ چراکه وجود این صفات و وظایف زن و مرد باعث می‌شود خانواده محلی امن همراه با آرامش و آسایش و زمینه‌ای برای رشد و شکوفایی استعداد‌های افراد خانواده باشد. توجه به این الگوی مدیریتی خانواده می‌تواند پاسخگوی شبهات و نیازهای خانواده‌ها در عصر جدید به‌خصوص در برابر بروز تفکرات فمینیستی و رسوخ آنها در نوع رفتار افراد در خانواده و جامعه باشد.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابراهیمی پور، قاسم. (۱۳۹۶). راهبردهای تحکیم خانواده از منظر متون دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۳. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۴. الوانی، مهدی. (۱۳۶۷). مدیریت عمومی. تهران: نشر.
۵. ساروخانی، باقر. (۱۳۸۰). درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی. تهران: انتشارات کیهان.
۶. بستان، حسین. (۱۳۸۸). اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. بهرامی، محمد. (۱۳۸۶). درآمدی بر جامعه‌شناسی خانواده در قرآن. پژوهش‌های قرآنی. ۱۲(۴۸)، صص ۴۲-۷۷.
۸. بیسلی، کریس. (۱۳۸۵). جیستی فمینیسم (مترجم: محمدرضا زمردی). تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶). زن در آینه جمال و جلال. قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین. قم: نشر اسراء.
۱۱. چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۹۳). خانواده. اسلام و فمینیسم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. دویوار، سیمون. (۱۳۸۰). جنس دوم (مترجم: قاسم صنعوی). تهران: توس.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). دایرة المعارف (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (چاپ اول). دمشق: دارالقلم؛ بیروت: الدارالشامیه.
۱۵. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم. بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. (چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العربی.
۱۷. زیبایی نژاد، محمدرضا؛ سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۱). درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۸. سالاری فر، محمدرضا. (۱۳۸۴). خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم). تهران: مرتضوی.
۲۲. عمید، حسن. (۱۳۷۶). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر الکبیر. دارالاحیاء التراث العربی.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۵. فرهنگد، مریم. (۱۳۸۵). واگردهای فمینیستی در ازدواج. کتاب زنان. شماره ۳۱، برگرفته از: <https://b2n.ir/m95179> پرتال جامع علوم انسانی.
۲۶. فریدمن، جین. (۱۳۸۱). فمینیسم (مترجم: فیروزه مهاجر). تهران: آشیان.
۲۷. فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۴ق). تأملات اسلامیة حول المراه. بیروت: دارالفکر.
۲۸. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ضلال. بیروت: دارالشرق.
۳۰. گولد، جولیسوس. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: گروهی). تهران: انتشارات مازیار.

۳۱. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: انتشارات نی.
۳۲. محمدی، رضا. (۱۳۸۸). مدیریت خانواده در اسلام. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۷۷ و ۷۸، صص ۱۷۹-۲۰۸.
۳۳. مشکات، عبد الرسول. (۱۳۹۴). فرهنگ واژه‌ها. مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی. تهران: سمت.
۳۴. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۸۵). از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن. (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). آموزش عقاید. (چاپ سی و ششم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. نظام حقوقی زن در اسلام. تهران: صدرا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۳، ۱۵، ۲۱ و ۲۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۹. موسوی فراز، سیدرضا. (۱۳۹۵). دسته‌بندی و بررسی تعریف‌های دین ادیان. معرفت، ۲۵(۲۲۵)، ص ۱۳.
۴۰. میل، جان استوارت. (۱۳۷۹). انقیاد زنان (مترجم: علاءالدین طباطبایی). تهران: هرمس.
۴۱. نبوی، محمدحسن. (۱۳۷۳). مدیریت اسلامی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. ویلفورد، ریک؛ اکلشال، رابرت؛ گی، ریچارد؛ گیگن، وینسنت، مکنزی، ای ین و کنی، مایکل. (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی فمینیسم (مترجم: محمدقائد شرفی، چاپ دوم). تهران: نشر مرکز.

## References

\* Holy Quran.

1. Abolfotuh Razi, H. (1408 AH). *Rawd Al-Jannan and Ruh Al-Jannan in Tafsir Al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
2. al-Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Hijrat. [In Arabic]
3. al-Raghib Al-Isfahani. (1412 AH). *Al-Mufradat*. Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
4. Alwani, M. (1367 AP). *Public Management*. Tehran: Publishing. [In Persian]
5. al-Zamakhshari. (1407 AH). *Al-Kashshaaf* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
6. Amid, H. (1376 AP). *Amid dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
7. Bahrami, M. (1386 AP). An Introduction to the Sociology of the Family in the Qur'an. *Quranic researches*, 12(48), pp. 42-77. [In Persian]
8. Baqir, S. (1380 AP). *An Introduction to the Social Science Encyclopedia*. Tehran: Kayhan. [In Persian]
9. Beasley, Ch. (1385 AP). *What is feminism?* Tehran: Roshangaran. [In Persian]
10. Beauvoir, S. (1380 AP). *The second sex* (Q. San'avi, Trans.). Tehran: Toos. [In Persian]
11. Bostan, H. (1388 AP). *Islam and the Sociology of the Family*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
12. Cheraghi Koutyani, I. (1393 AP). *Family, Islam and feminism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
13. Dekhoda, A. A. (1373 AP). *Encyclopedia*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
14. Ebrahimipour, Q. (1396 AP). *Strategies for strengthening the family from the perspective of religious texts*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
15. Eccleshall, R., Kenny, M., & Geoghegan, V. (1385 AP). *Political ideologies: an introduction* (M. Ghaed Sharafi, Trans. 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

16. Fadl Allah, S. M. H. (1414 AH). *Ta'ammulat al-islamiya hawl al-mir'a*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Fakhr al-Din al-Razi. (1420 AH). *Tafsir al-Razi*. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
18. Fakhr al-Din al-Turayhi. (1375 AP). *Majma-ul-Bahrain* (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
19. Farahmand, M. (1385 AP). *Feminist Reversals in Marriage*. Women's book, (31). Retrieved from: Comprehensive portal of humanities: <https://b2n.ir/m95179>. [In Persian]
20. Freedman, J. (1381 AP). *Feminism* (F. Mohajer, Trans.). Tehran: Ashian. [In Persian]
21. Giddens, A. (1374 AP). *Sociology* (M. Sabouri, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
22. Gould, J., & . Kolb, W. L. (1376 AP). *A dictionary of the social sciences* (B. Parham, Trans.). Tehran: Maziar. [In Persian]
23. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
24. Javadi Amoli, A. (1376 AP). *Woman in the mirror of beauty and glory*. Qom: Esra. [In Persian]
25. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Human expectations of religion*. Qom: Esra. [In Persian]
26. Makarem Shirazi, N. (1371). *Tafsir Nemooneh* (vol. 3, 15, 21, 24). Tehran: Islamic Library. [In Persian]
27. Mesbah Yazdi, M. T. (1378 AP). *Ethics in the Quran* (Vol. 3). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
28. Mesbah Yazdi, M. T. (1387 AP). *Amuzish 'aqa'id* (36<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Development Organization.
29. Mill, J. S. (1379 AP). *On liberty with the subjection of woman* ('A. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
30. Mishkat, A. R. (1394 AP). *Dictionary of words*. Tehran: Samt. [In Persian]

31. Mohammadi, R. (1388 AP). Family management in Islam. *Islamic Social Studies*, (77 & 78), pp. 179-208. [In Persian]
32. Motahhari, M. (1384 AP). *Collection of Works* (Women's legal system in Islam). Tehran: Sadra. [In Persian]
33. Mousavi Faraz, S. R. (1395 AP). Classification and study of definitions of religions. *Ma'rifat*, 25(225), p.13. [In Persian]
34. Mushirzadeh, H. (1385 AP). *From Movement to Social Theory: The History of Two Centuries of Feminism*. Tehran: Shirazeh. [In Persian]
35. Nabavi, M. H. (1373 AP). *Islamic Management*. Qom: Islamic Development Office of Qom Seminary. [In Persian]
36. Qarashi Banaei, A. A. (1371 AP). *Qamus-e Qur'an*. Tehran: Islamic Library. [In Persian]
37. Rashid Reza, M. (1414 AH). *Tafsir al-Quran al-Hakim*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
38. Salarifar, M. R. (1384 AP). *Family in the view of Islam and psychology*. Tehran: Samt. [In Persian]
39. Sayyid Qutb. (1425 AH). *In the Shade of the Qur'an*. Beirut: Dar Al-Sharq. [In Arabic]
40. Shaykh Tabarsi. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an* (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
41. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: al-A'alami. [In Arabic]
42. Zibaeinejad, M. R., & Sobhani., M. T. (1381 AP). *An Introduction to the System of Female Personality in Islam*. Qom: Office of Women's Studies and Research. [In Persian]

**Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Nasrullah Aqajani**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Karim Khan Mohammadi**

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al-Olum University.

**Mahmud Rajabi**

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Sayyid Abbas Salehi**

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

**Hassan Ghaffari.far**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Hossein Kachuyan**

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

**Nematullah Karamullahi**

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Shamsullah Mariji**

Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.



**Reviewers of this Volume**

Qasem Ebrahimipour, Asghar Islami Tanha, Khalil Amirizadeh, Mitra Bahrami, Mohammad Hussain pouryani, Robabeh fathi, Karim Khan Mohammadi, Mohammad Reza Zamiri, Mohsen Ghanbari Nik.



The Quarterly Journal of

# **Islam**

**and Social Studies**

---

**Vol. 9, No. 1, Summer, 2021**

---

**33**

**Islamic Sciences and Culture Academy**

**[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Hamid Parsania**

**Secretary of the Board:**

**Mohsen Qanbari Nik**

**Executive Expert**

**Mohammad Nabi Saadatfar**

**Translator of Abstractes:**

**Mohammad Reza Amouhosseini**

**Translator References:**

**Ali Mirarab**

---

**Tel.:+ 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688**

**[Jiss.isca.ac.ir](http://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

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی    ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵    نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی