



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دهم، شماره اول، تابستان ۱۴۰۱

۳۷

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: محسن قنبری نیک

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

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 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.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ 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

سعید امیرکاوه، قاسم ابراهیمی‌پور، امین بشکار، حسین بستان‌نجفی، محمدحسین پوریانی، سیدمیر صالح حسینی‌جلی، حسین حاج‌محمدی، فاضل حسامی، داود رحیمی‌سجاسی، محمد علینی، حسن غفاری‌فر، ابراهیم فتحی، محسن قنبری نیک، رحیم کارگر، نعمت‌الله کرم‌اللهی، محمدکاظم کریمی، مهدی موری.

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 ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

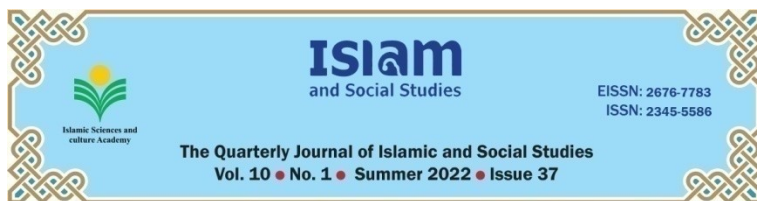
شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ 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 مشابهت‌یابی می‌شوند، 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 می‌کند:
 - پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
 - * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده 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

- ۹.....تحلیل الگویی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه.....
حسین الهی نژاد
- ۳۸.....خوانشی از عزاداری حسینی علیه السلام، به مثابه یک سبک زندگی.....
جواد مویزچی - سید خدایار مرتضوی
- ۷۰.....بازخوانی انتقادی منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم از منظر حکمت متعالیه.....
صادق مشکاتی - مهدی سلطانی
- ۹۸.....طراحی الگوی تبیین مخاطرات در عرصه اجتماع از منظر حکمت صدرایی.....
فاطمه عبدالله آبادی کهن - حمید پارسانیا - عبدالحسین کلانتری
- ۱۲۳.....فلسفه‌های حجاب و عدالت جنسیتی.....
مهدی شجریان
- ۱۵۲.....واکاوی نقش دین در سلامت اجتماعی- روانی در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹.....
غلامرضا تاجبخش - جواد مداحی - حسین ابراهیمزاده آسمین - رضا رضانی
- ۱۸۳.....بررسی پابندی دینی و گرایش به رفتارهای پرخطر.....
محمد سلیمان نژاد - حسن نیازی - طاهره سلیمان نژاد



Research Article
**A Model Analysis of Mahdavi Social Justice
in the Age of Occultation Based on the
Theory of Wilayat-e-Faqih**

Hossein Elahinejad¹

Received: 05/09/2021

Accepted: 04/10/2021

Abstract

The present paper deals with the analytical and explanatory analysis of Mahdavi social justice in the age of occultation based on the theory of Wilayat-e-Faqih. This paper, first deals with the nature of Mahdavi justice and its characteristics, such as "comprehensiveness and universality", "comprehensiveness and perfection" and "having universal acceptance" and then focuses on processing two post-reappearance (of Imam Mahdi) and pre-reappearance horizons, one of which is associated with the ideal Mahdavi society and the other represents the society of the Wali-e-Faqih. In the following, how to implement Mahdavi justice in the age of occultation is examined based on the theory of Wilayat-e-Faqih. Accordingly, in this process, first the justifying components of the realization of the principle of Mahdavi justice such as "representation of the Wali-e-Faqih", "Considering Wali-e-Faqih as a jurist", "justice of the

1. Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. hosainelahi1212@gmail.com.

* Elahinejad, H. (1401 AP). A Model Analysis of Mahdavi Social Justice in the Age of Occultation Based on the Theory of Wilayat-e-Faqih. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 9-35. DOI: 10.22081 / JISS.2021.61800.1846.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

Wali-e-Faqih" and "knowledge of the Wali-e-Faqih " are stated. Then, the explanatory components of the continuation of Mahdavi justice such as "being charismatic of the Wali-e-Faqih", "justice of the Wali-e-Faqih and his agents", "promotion of Mahdavi justice by the Wali-e-Faqih" and "proper implementation and management of Mahdavi justice by the Wali-e-Faqih " are explained.

Keywords

Justice, Mahdavi Social Justice, Wilayat-e-Faqih, Age of occultation, Wali-e-Faqih.



مقاله پژوهشی

تحلیل الگویی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت

بر اساس نظریه ولایت فقیه

حسین الهی نژاد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴

چکیده

مقاله پیش رو به واکاوی تحلیلی و تبیینی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه می‌پردازد. در این نوشتار، ابتدا به چستی عدالت مهدوی و شاخصه‌های آن، نظیر «فراگیر و جهانی بودن»، «جامع و کامل بودن» و «مقبولیت و پذیرش همگانی داشتن» پرداخته می‌شود و سپس به پردازش دو افق پساظهور و پیشاظهور که یکی تداعی‌گر جامعه مطلوب مهدوی و دیگری بیانگر جامعه ولی فقیه است، مبادرت می‌شود و در ادامه، چگونگی پیاده‌سازی عدالت مهدوی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه بررسی می‌شود. بر این اساس، در فرایند کار ابتدا مؤلفه‌های توجیهی تحقق اصل عدالت مهدوی نظیر «نیابت ولی فقیه»، «فقاهاست ولی فقیه»، «عدالت ولی فقیه» و «معرفت‌بخشی ولی فقیه» بیان می‌گردد و در ادامه، به تبیین مؤلفه‌های توجیهی استمرار عدالت مهدوی نظیر «کارزمایی بودن ولی فقیه»، «عدالت‌پیشگی ولی فقیه و کارگزاران او»، «ترویج عدالت مهدوی توسط ولی فقیه» و «اجرا و مدیریت صحیح عدالت مهدوی توسط ولی فقیه» مبادرت می‌شود.

کلیدواژه‌ها

عدالت، عدالت اجتماعی مهدوی، ولایت فقیه، عصر غیبت، ولی فقیه.

hosainelahi1212@gmail.com

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

* الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۱). تحلیل الگویی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه.

فصلنامه علمی پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰ (۳۷)، صص ۹-۳۵.

DOI: 10.22081/JISS.2021.61800.1846

مقدمه

مفهوم عدالت از جمله موضوعات مهم و اساسی در اندیشه مهدویت است. نهضت جهانی مهدوی که برگرفته از نظریه اندیشه مهدویت می‌باشد، دارای کارکردها و اهدافی است که عدالت یکی از این اهداف و کارکردها می‌باشد (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۸). در اهتمام عدالت در نهضت جهانی مهدوی همین بس که این واژه آرمانی و ارزشی جزء اهداف مهم انقلاب جهانی امام مهدی علیه السلام بوده و نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام که همه انبیای الهی در طول تاریخ بدان بشارت داده‌اند دارای اهداف مقدس دینی، انسانی و جهانی است. این اهداف که از بستر نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام برمی‌خیزد به اقسام سه‌گانه کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت (نهایی) تقسیم می‌شود. هدف کوتاه مدت یعنی شکل‌گیری نظام جهانی مهدوی. هدف میان‌مدت یعنی تحقق عدالت در سطح جهان در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی. و هدف بلندمدت و نهایی یعنی بعد از استقرار نظام جهانی مهدوی و تحقق عبدویت و عدالت در سطوح مختلف جامعه، نظام جهانی امام مهدی با فراهم‌آوری بسترهای لازم، به پیاده‌سازی دین الهی و شاخصه‌های انسانیت در جامعه مبادرت می‌نماید؛ زیرا بعد از ظهور، اولین هدفی که نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام به دنبال تحقق آن بوده و داده‌های روایی نیز علاوه بر تأیید، مدت زمان تحقق آن را کمتر از یک سال می‌دانند، پیروزی امام زمان علیه السلام بر دشمنان و تشکیل حکومت جهانی است (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۲۳۱) و بعد از تشکیل حکومت جهانی، امام مهدی علیه السلام جهت ساماندهی به جوامع بشری و تصحیح روابط اجتماعی به دنبال تحقق عبودیت و عدالت فراگیر با گستره جهانی به‌عنوان هدف میانه خواهد بود و در مرحله نهایی یعنی در هدف پایانی و بلندمدت، حضرت بعد از تشکیل حکومت جهانی و بعد از تصحیح تعاملات اجتماعی، به تصحیح تعاملات بشری با خدا می‌پردازد که در این مرحله به گسترش دین محوری، خدامحوری، عبادت محوری، اخلاق محوری در جامعه مبادرت می‌نماید. پس تحقق عدالت به‌عنوان هدف میان‌مدت نظام جهانی مهدوی با شاخصه‌های انحصاری نظیر جهانی‌بودن، فراگیر و همه‌جانبه‌بودن

برای اولین و آخرین بار در تاریخ بشریت در عصر ظهور به وقوع پیوسته و بشریت برای اولین و آخرین بار طعم شیرین آن را تجربه می‌نماید.

جامعه عصر ظهور که با شکل‌گیری حکومت جهانی مهدوی همراه است و جامعه عصر غیبت که به نوعی زمینه‌ساز شکل‌گیری حکومت ولی فقیه می‌باشد، در اصل اجرایی کردن عدالت مهدوی در جامعه هم‌پوشانی دارند. ولی تفاوت در این است که جامعه عصر ظهور به‌عنوان جامعه منتظر الگوی پیاده‌سازی عدالت مهدوی در گستره مطلق و جهانی، و جامعه عصر غیبت به‌عنوان جامعه منتظر در گستره محدود با الگوگیری از جامعه مهدوی، اقدام به پیاده‌سازی عدالت مهدوی می‌نمایند. اجرایی کردن عدالت مهدوی و استمرار و تداوم آن در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه با دو رویکرد ماهیت‌شناختی ولایت فقیه و کارکردشناختی ولایت فقیه توجیه‌پذیر خواهد بود. در رویکرد ماهیت‌شناختی بحث «ماهیت نیابتی ولی فقیه»، «ماهیت فقاهتی ولی فقیه»، «ماهیت عدالتی ولی فقیه» و «ماهیت مدیریتی ولی فقیه» مطرح است و در رویکرد کارکردشناختی بحث «کارکرد کارزمایی ولی فقیه»، «کارکرد عدالت‌پیشگی ولی فقیه»، «کارکرد معرفت‌بخشی ولی فقیه» و «کارکرد ترویجی ولی فقیه» مطرح می‌باشد. آری، در میان عوامل مختلفی که با دو نگرش ماهیت‌شناختی و کارکردشناختی تعریف می‌شوند، برخی توجیه‌گر تحقق اصل عدالت مهدوی در عصر غیبت با رویکرد علت‌محدثه و برخی دیگر توجیه‌گر استمرار عدالت مهدوی با رویکرد علت‌مبقیه خواهند بود. پس بنابراین، عوامل گوناگون ماهیت‌شناختی و کارکردشناختی ولایت فقیه، علاوه بر تحقق‌بخشی اصل عدالت مهدوی، استمراربخشی آن را نیز تضمین می‌نمایند.

۱. تحلیل مفهومی عدالت و عدالت اجتماعی مهدوی

۱-۱. عدالت

عدالت (justice) در لغت به معنی میانه‌روی و اعتدال (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰) و در اصطلاح در معانی مختلفی نظیر «قراردادن هر چیزی در جای خودش» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۳۷) و «حق را به حق‌دار رساندن» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۶، ص ۴۶) و «رعایت

استحقاق‌ها» (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۵۳) و «تساوی و برابری اجتماعی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۱) به کار می‌رود. در اهتمام عدالت و خطیربودن آن همین بس که مقولات سه‌گانه عقل، فطرت و دین در این خصوص ورود جدی پیدا کرده و به‌عنوان خاستگاه و ملاک عدالت در صدد توجیه و اثبات آن با دلایل سه‌گانه عقلی، فطری و نقلی برآمده‌اند. در فرهنگ اسلامی بالاخص در فرهنگ شیعی، عدالت به‌عنوان یک ارزش فردی و اجتماعی و به‌عنوان یک آرمان مقدس و دینی تلقی به قبول شده و جایگاه آن در میان باورهای اصلی مذهب شیعه جاسازی شده است. چنانچه امام خمینی علیه السلام در مورد اهتمام و جایگاه خطیر عدالت در اسلام می‌فرماید: «اسلام خدایش عادل است، پیغمبرش هم عادل است و معصوم، امامش هم عادل و معصوم است، قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد. فقیه‌اش هم معتبر است که عادل باشد، شاهد طلاقش هم معتبر است که عادل باشد، امام جمعه‌اش هم باید عادل باشد. از ذات مقدس کبریا گرفته تا آخر، زمامدار باید عادل باشد و ولات آن هم باید عادل باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۴).

۲-۱. عدالت اجتماعی مهدوی

مفهوم عدالت مهدوی در واقع برگرفته از مفهوم عدالت اسلامی است و از نظر اصل، چیستی و ماهیت شناختی با مفهوم عدالت اسلامی هیچ تفاوتی ندارد. عدالت مهدوی در واقع همان عدالتی است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام به دنبال پیاده‌سازی آن در جامعه بودند و تنها تفاوتی که عدالت مهدوی با عدالت نبوی و ولوی دارد مربوط به حوزه بیرونی و اجرایی با رویکرد کارکردشناختی است که در این خصوص عدالت مهدوی با سه مؤلفه اساسی از عدالت نبوی و ولوی بازشناسی می‌شود: ۱. گستره و قلمروی عدالت اجتماعی مهدوی یعنی فراگیر و جهانی بودن آن؛ ۲. مراتب و ابعاد عدالت اجتماعی مهدوی یعنی جامعیت و همه‌جانبه بودن آن است؛ ۳. مقبولیت و پذیرش همگانی یعنی آماده‌بودن همه مردم برای اجرای عدالت مهدوی. پس عدالت اجتماعی مهدوی با این سه شاخصه از مطلق عدالت و عدالت‌های دیگر متمایز گشته و با مقبولیت

و پذیرش همگانی زمینه‌های اجرایی شدن برای آن مهیاتر می‌باشد؛ زیرا اولاً در آستانه ظهور، بشر و جوامع بشر به‌طور کلی جهت تحقق عدالت مهدوی به آمادگی لازم رسیده‌اند. ثانیاً در عصر ظهور، عدالت مهدوی در همه سطوح و ابعاد اجتماعی و همه طبقات و اقشار اجتماعی در مسیر اجرایی و عملیاتی شدن حرکت می‌کند. ثالثاً در حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام، گستره و قلمروی عدالت فراگیر و جهانی بوده و در فرایند اجرایی شدن، همه مرزها و همه فرهنگ‌ها و همه تمدن‌ها را درمی‌نوردد.

۲. تحلیل مفهومی نظریه ولایت فقیه

ولایت فقیه، مرکب از دو واژه ولایت و فقیه است. ولایت به معنای قرب، نصرت، موالات، محبت، تصرف، تصدی‌گری و سرپرستی است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۴۰۶؛ الفراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۳۶۵؛ الطریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۵۵) و واژه فقیه یعنی متخصص و کارشناس اسلامی در امورات دینی. ولایت فقیه در معنای ترکیبی خودش که به‌عنوان یک اصطلاح مقبول و رایج در میان اندیشمندان و علمای اسلامی مطرح است، به معنای تصدی‌گری و سرپرستی فقیه می‌باشد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲). ولایت فقیه یعنی فقیه در اداره و امور مسلمین حق تصرف و حق تشریح و قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) و همچنین به معنای حکومت، سرپرستی و اجرای حدود در عصر غیبت است (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۵۱). مراد از فقیه در مبحث ولایت فقیه، فرد اسلام‌شناسی است که دارای رتبه اجتهاد بوده، علاوه بر شرایط لازم برای افتاء و قضاوت و شاخصه‌هایی مثل بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال‌زادگی، زنده بودن و شیعه بودن (حکیم، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۴۰)، از تدبیر و شجاعت لازم برای اداره حکومت نیز برخوردار می‌باشد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷). از آنجایی که فقاهت مهم‌ترین ویژگی در ولی فقیه است، این نظریه به اختصار «ولایت فقیه» نامیده می‌شود. بنابراین ولایت فقیه یعنی حق تصرف فقیه جامع‌الشرایط در اموری که مربوط به اداره جامعه اسلامی است. پس ولی فقیه، در حقیقت نایب عام امام زمان علیه السلام بوده و به‌عنوان سرپرست امور شیعیان در عصر غیبت کبری شناخته می‌شود. فقهای شیعه در واقع بر اصل نیابت فقیه عادل

دارای شرایط فتوا از امام معصوم علیه السلام متفق‌اند (کرکی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۳) و حتی برخی از آنان، این اصل را بدیهی دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹). پس تشکیل حکومت اسلامی و سرپرستی جامعه بر عهده ولی فقیه می‌باشد.

۳. عدالت شاخصه مهم جامعه جهانی مهدوی

در پساغیبت که ظهور محقق می‌شود، آغازی برای شروع نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام است. این نهضت با مؤلفه‌های جهانی که بشر برای اولین و آخرین بار آن را تجربه می‌نماید، دارای شاخصه‌هایی بی‌نظیر مانند خدامحوری، دین‌محوری، اخلاق‌محوری، انسانیت‌محوری، عدالت‌محوری، صلح‌محوری، امنیت‌محوری و ... می‌باشد. تحقق این شاخصه‌ها و استمرار آن‌ها در جوامع بشری که در راستای اهداف همه‌انبیای الهی بوده، جزء رسالت اصلی نظام جهانی مهدوی می‌باشد. در این میان موضوع عدالت مهدوی که با مقبولیت فراگیر و عمومی مردم همراه بوده و با شاخصه‌های انحصاری نظیر جهانی‌بودن و همه‌جانبه‌بودن از عدالت‌های دیگر متمایز می‌گردد، از جمله موضوعات مهم و اساسی نهضت جهانی مهدوی بوده که رهبر نهضت جهانی برای تحقق و اجرایی شدن درست آن، همه‌عوامل و کارگزاران نظام را به خدمت می‌گیرد.

بی‌شک امام مهدی علیه السلام به‌عنوان آخرین حجت الهی دارای شاخصه‌های انحصاری است که در واقع هیچ‌یک از انبیا و اولیای الهی در طول تاریخ بشریت به اجرای آن دست نیازیده‌اند؛ نظیر حکومت جهانی، عدل جهانی، وحدت اعتقادی در جهان، امنیت جهانی، وحدت و انسجام جهانی، رفاه و آسایش جهانی و ... آری، عدل جهانی به‌عنوان ویژگی انحصاری امام مهدی علیه السلام در روایات بی‌شماری در منابع مختلف حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است که همگی دلالت بر فراگیری و همه‌جانبه‌بودن آن دارند که در این خصوص روایات متعدد و بسیاری از حضرات معصومین علیهم السلام در منابع حدیثی به یادگار مانده است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۷؛ نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۶) و حجم عظیمی از منابع شیعه و اهل سنت به این امر اختصاص یافته است (حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۲۱۱؛ ابی داود، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۸۳۱) و در بیانات و سخنان هیچ معصومی این

نکته یعنی عدالت مهدوی و کیفیت رخداد آن مورد غفلت قرار نگرفته است؛ به طوری که محدثان و حدیث‌شناسان اسلامی به جهت کثرت و متواتر بودن آن‌ها به حقیقی و معتبر بودن آن‌ها نظر داده‌اند (ابن قیم جوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۹۳). در این میان، از جمله مباحث مهم این باب بحث گستردگی و پردامنگی عدالت مهدوی است که روایات فراوانی به این شاخصه پرداخته و به جهانی و فراگیر بودن آن اشاره نموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۴۱؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷). این فراگیری و شمولیت بر اساس اشارت‌های روایی به حدی است که همهٔ ساحات فردی و اجتماعی بشر و همهٔ ابعاد سیاسی، فرهنگی، حقوقی، اقتصادی و نظامی جامعه و همهٔ تعاملات و ارتباطات انسانی نظیر ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با طبیعت و ارتباط انسان با انسان‌های دیگر را درمی‌نوردد.

چنانکه پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «مَهْدِيٌّ هَذِهِ الْأُمَّةُ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۸۱)؛ مهدی از این امت است که زمین را پر از عدل و داد می‌کند.

گرچه واژهٔ عدل در لغت به معانی میانه‌روی، برابری، همسانی، همانندی، مساوات و ضد جور به کار رفته است (فراهمی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۳۶) و قسط به معنای عدل، دادگری، پیمانانه و ترازو است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۳۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۷۰)، ولی میان عدل و قسط تفاوتی نیز وجود دارد. عدالت به این گفته می‌شود که انسان حق هر کس را پردازد و نقطهٔ مقابلش آن است که ظلم و ستم کند و حقوق افراد را از آن‌ها دریغ دارد، ولی قسط مفهومش آن است که حق کسی را به دیگری ندهد و به تعبیر دیگر تبعیض روا ندارد و نقطهٔ مقابلش آن است که حق کسی را به دیگری دهد (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۳) و فرق دیگر اینکه مفهوم عدل عام‌تر از قسط است و اگر عدل، آشکار باشد، آن را قسط گویند؛ به همین دلیل به ترازو و پیمانانه قسط می‌گویند که تحقق عدالت در ترازو را می‌بینیم و بسیار روشن می‌باشد (عسکری، ۱۴۱۲، مادهٔ عدل). ولی مفهوم وسیع این دو کلمه مخصوصاً هنگامی که جدا از یکدیگر استعمال می‌شوند، تقریباً مساوی است و به معنی رعایت اعتدال در همه

چیز و همه کار و هر چیز را به جای خویش قرار دادن می‌باشد.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَ وُضِعَ مِيزَانُ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۴۳۴)؛ چون خروج کند زمین به نور او درخشان گردد و ترازوی عدالت میان مردم بگذارد و هیچ کس به دیگری ستم نکند.

علاوه بر روایات فوق، روایات دیگری نیز در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت آمده است که همگی به نحوی اشاره بر اهتمام مقوله عدالت در نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام داشته و همگی به فراگیری و همه‌جانبه‌بودن آن نظر داده‌اند.

بی‌شک عدالت مهدوی با وصف جهانی که شاخصه انحصاری انقلاب جهانی امام مهدی علیه السلام است، در دو ساحت فردی و اجتماعی در جامعه مهدوی اجرایی و عملیاتی می‌شود. یعنی عدالت مهدوی علاوه بر حوزه اجتماعی، حوزه فردی را نیز در می‌نوردد.

البته بر اساس داده‌های عقلی و نقلی عدالت فراگیر و همه‌جانبه امام مهدی علیه السلام بیشتر در عرصه اجتماعی کاربردی می‌شود نه در عرصه فردی. به بیان دیگر، حوزه ارتباطی انسان که به اقسام چهارگانه‌ای نظیر ارتباط انسان با خویشتن، ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با انسان و ارتباط انسان با طبیعت متنوع می‌شود. دو حوزه اول یعنی ارتباط انسان با خویشتن و ارتباط انسان با خدا در قالب عرصه انفرادی بازشناسی می‌شود و دو حوزه اخیر یعنی ارتباط انسان با انسان و ارتباط انسان با طبیعت در قالب عرصه اجتماعی قابل تعریف است. بحث عدالت مهدوی و فراگیری آن بر اساس دلایل عقلی و نقلی، بیشتر حوزه اجتماعی را پوشش داده و بیشتر در این حوزه اجرایی می‌شود؛ زیرا اولاً به دو دلیل الزام نسبت به اجرایی شدن عدالت در عرصه امورات فردی معنا ندارد؛ زیرا امورات فردی که همان رابطه انسان با خویشتن و خداست، کمتر نمود و بروز بیرونی دارد، بلکه بیشتر در حوزه درونی و قلبی تعریف می‌شود و دلیل دوم این که الزام در این امور با اصول مسلم انسانی نظیر اختیار و آزادی منافات دارد و ثانیاً محتوا و مفهوم غالب روایاتی که معطوف به بحث عدالت مهدوی بوده و تعداد آنها در منابع روایی به ۱۵۴ حدیث می‌رسد (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۸)، غالباً ناظر به عرصه اجتماع و تعامل اجتماعی است. بر این اساس، عدالت فراگیر که از جمله شاخصه‌های مهم نهضت

جهانی مهدوی است، بیشتر در عرصه جوامع انسانی و تعاملات بشری معنا و مفهوم پیدا می‌کند. البته از این نکته نباید غفلت ورزید که اثرات مثبت ظهور و قیام جهانی امام مهدی علیه السلام همه عرصه‌های فردی و اجتماعی بشر را در می‌نوردد و همه از کارکرد آن‌ها متأثر و بهره‌مند می‌گردند، ولی بعضی عرصه‌ها در برخی مؤلفه‌ها بیشتر متأثر شده و برخی کمتر؛ نظیر مؤلفه عدالت که بر اساس روایات این باب که فراگیری و جهانی بودن آن را نوید داده‌اند، بیشتر معطوف به عرصه روابط اجتماعی و تعاملات بشری است.

۴. مقبولیت نظام ولی فقیه متفرع بر رأی مردم

نظریه ولایت فقیه با دو عامل مشروعیت و مقبولیت سامان می‌یابد. مشروعیت در واقع حقانیت و مجازبودن نظریه ولایت فقیه را از نظر اسلام تأمین می‌کند و مقبولیت که بیانگر اقبال عمومی مردم نسبت به ولایت ولی فقیه است، تحقق و عملیاتی شدن آن را در جامعه تضمین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). این دو مقوله که سامان‌بخشی نظریه ولایت فقیه را عهده‌دار می‌باشند، در صورت فرض انتصابی بودن ولی فقیه از یکدیگر جداسازی شده و هر کدام با حفظ جایگاه دارای معنا و کارکرد خاصی می‌شوند و در صورت انتخابی بودن ولی فقیه، این دو مقوله مکمل یکدیگر بوده و مشروعیت، متفرع بر مقبولیت و مقبولیت بیانگر مشروعیت می‌باشد. بی‌شک نظریه ولایت فقیه که برآمده از اسلام و آموزه‌های اسلامی بوده و خاستگاه و توجیه‌گر آن عقل، قرآن و روایات می‌باشد، انتخابی بودن ولی فقیه را بر نمی‌تابد و با استدلال‌های عقلی و نقلی به دنبال توجیه انتصابی بودن آن خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۴). بر این اساس، مقوله مقبولیت از مقوله مشروعیت جداسازی شده و دارای معنا، کاربرد و کارکرد خاصی خواهد بود. به بیان دیگر، مقوله «مقبولیت» که ضامن اجرایی شدن ولایت ولی فقیه در جامعه است، در ابعاد سه‌گانه مفهوم‌شناختی، کاربردشناختی و کارکردشناختی بازشناسی می‌شود؛ مثلاً در بُعد مفهوم‌شناسی، مقبولیت به معنای پذیرش و اقبال عمومی مردم نسبت به ولایت فقیه می‌باشد و در بُعد کاربرد شناختی، به جایگاه و کاربرد مقبولیت توجه می‌شود که بر این اساس مقبولیت از نظر جایگاه و کاربرد متفرع بر

مشروعیت و مشروعیت متقدم بر مقبولیت می‌باشد و در بُعد کارکردشناختی، مقبولیت یعنی حضور عمومی مردم در جامعه و مشارکت جدی آن‌ها در اجرایی کردن برنامه‌های ولایت فقیه است. به بیان دیگر، کارکرد مقبولیت غیر از مشروعیت است؛ زیرا کارکرد مشروعیت، قانون و برنامه آوردن است، ولی کارکرد مقبولیت، اجرا و پیاده کردن آن قانون و برنامه می‌باشد؛ به عنوان مثال، اجرایی شدن عدالت مهدوی در عصر غیبت متفرع بر سه مقوله است که وجود آن سه مقوله برای تحقق عدالت و استمرار آن ضروری می‌باشد: ۱. قانون و برنامه، یعنی آموزه‌های عدلانه امام مهدی (عج)؛ ۲. تعیین رهبر عادل، یعنی انتصاب ولی فقیه از ناحیه امام زمان (عج)؛ ۳. پذیرش مردم، یعنی مقبولیت داشتن ولی فقیه در جامعه. (جوادی آملی، ۱۳۸۳). اما در نظام‌های غیر دینی، یعنی نظام‌های بشری در میان مؤلفه‌های سه گانه، شاید به حاکم و رهبری عادل و نیز به مقبولیت و پذیرش مردمی که مؤلفه دوم و سوم است دست پیدا کنند، ولی نسبت به مؤلفه اول که همان قانون و برنامه جامع و کامل الهی که در قالب آموزه مهدویت تبلور دارد بی‌نصیب خواهند بود. از این رو، نظام جهانی مهدوی با بهره‌مندی از سه مؤلفه فوق به پیاده‌سازی عدالت مطلق، فراگیر و همه‌جانبه در جهان دست زده و عدالت زیستی را برای اولین و آخرین بار به تجربه بشری می‌رساند.

۵. نظریه ولایت فقیه ضامن تحقق و استمرار عدالت مهدوی در جامعه عصر غیبت

تحقق عدالت از جمله اهداف مهم نهضت جهانی امام مهدی (عج) است. بی‌شک با انقلاب جهانی مهدوی، بشر و جوامع بشری در طول تاریخ پرفراز و فرود خویش طعم شیرین عدالت را چشیده و گستردگی و فراگیری آن را در همه سطوح زندگی خود تجربه می‌نماید. در دوران غیبت پیاده‌سازی این نوع عدالت که با شناسه مهدوی همراه است، تنها بر اساس نظریه ولایت فقیه تحقق و تداوم می‌یابد؛ زیرا نظریه ولایت فقیه بر خلاف نظریه‌های رقیب، دارای یک سری شاخصه‌های ماهیت‌شناختی و کارکردشناختی و نیز دارای یک سری مؤلفه‌ها و الزامات محیطی و پیرامونی است که موجب بسترسازی تحقق و تداوم عدالت مهدوی در جامعه عصر غیبت با حاکمیت ولی

فقیه می‌شود. پس نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت در صورت اجرایی شدن، دو رهاورد مهم را به ارمغان می‌آورد: «تحقق‌نمایی از عدالت مهدوی» و «استمرارنمایی از عدالت مهدوی».

۵-۱. تحقق‌نمایی از عدالت مهدوی با رویکرد ماهیت‌شناختی ولایت فقیه

در ماهیت‌شناختی نظریه ولایت فقیه، مؤلفه‌هایی نظیر نیابت، فقاقت، عدالت و مدیریت مطرح است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۴۷). موجودیت نظریه ولایت فقیه وابسته به این مؤلفه‌ها بوده و در واقع، نظریه ولایت فقیه با آن‌ها تحدید و تعریف می‌شود. پس مؤلفه‌های فوق شاخصه‌های ماهوی ولایت فقیه بوده و اجرای عدالت مهدوی در عصر غیبت متفرع بر آن‌ها می‌باشد که در ذیل در میان مؤلفه‌های چهارگانه فوق تنها به دو مؤلفه یعنی نیابت و فقاقت پرداخته می‌شود. مقوله نیابت، ضرورت بخشی تحقق عدالت مهدوی در عصر غیبت را مسجل می‌نماید و مقوله فقاقت، اولویت بخشی تحقق عدالت مهدوی در عصر غیبت توسط ولی فقیه را به منصه ظهور می‌رساند.

۵-۱-۱. مقوله نیابت ضرورت‌بخش تحقق عدالت در جامعه عصر غیبت

بر اساس نظریه ولایت فقیه، ولی فقیه در عصر غیبت به‌عنوان نایب و امام مهدی علیه السلام به‌عنوان منوب‌عنه شناخته می‌شود (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۰). به‌طور کلی، امام مهدی علیه السلام بعد از غیبت که زندگی جدیدی را آغاز نموده و از فضای جلوت زیستی به خلوت زیستی نیل پیدا کرده‌اند، جهت صیانت از دین و مذهب و نیز جهت حفظ مراوده و تعامل با شیعیان، دو نوع مکانیزم ارتباطی را مطرح نموده است: مکانیزم ارتباطی نیابت خاص و مکانیزم ارتباطی نیابت عام. در هر دو مکانیزم به‌طور کلی بحث نایب و منوب‌عنه مطرح است که یکی در قالب رویکرد خاص و دیگری در قالب رویکرد عام که نظریه ولایت فقیه با رویکرد عام هماهنگ و تنظیم می‌شود. پس مقوله نیابت مقوله‌ای است که در درون ماهیت نظریه ولایت فقیه جای داشته و جزو مقولات درون‌مایه‌ای آن محسوب شده و عامل تمایز میان نگرش ولایت فقیه با دیگر نگرش‌های رقیب می‌باشد. بی‌شک

میان نایب و منوب‌عنه رابطه تضایفی برقرار بوده و نایب همیشه از طریق منوب‌عنه مورد بازشناسی و معرفی قرار می‌گیرد و نیز همیشه نیابت نایب از منوب‌عنه به صورت کلی و فراگیر بوده و در همه شئون و سطوح مسئولیتی این نیابت اجرایی و عملیاتی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۴۰۰) که از جمله موضوعات نیابت‌بردار در اینجا می‌توان به بحث عدالت مهدوی اشاره کرد که ولی فقیه بر اساس مقوله نیابت، آن را در جامعه اجرایی می‌نماید. البته نکته قابل ذکر این که پیاده‌سازی عدالت مهدوی در عصر غیبت از ناحیه ولی فقیه یک موضوع اختیاری نیست، بلکه یک موضوع ضروری و بایستی است و این ضرورت نه تنها در مورد عدالت، بلکه در همه شئوناتی که مربوط به جامعه مهدوی است مطرح بوده و باید ولی فقیه به پیاده‌سازی همه آن‌ها اقدام نماید و در صورت عدم پابندی ولی فقیه به این اقدامات، به طور طبیعی بحث نیابت و نیابت‌گری ولی فقیه از امام زمان علیه السلام به مخاطره می‌افتد؛ زیرا قاعده اولیه مقوله نیابت که به نوعی تداعی‌گر بحث نایب و منوب‌عنه بوده و به نحوی وجود ترابط سنخی میان آن دو را نشان می‌دهد، همین را اقتضا می‌کند. پس بر اساس قانون اقتضا و قاعده سنخیت و رابطه نیابتی، هر آن شاخصه ای که جامعه مطلوب مهدوی به عنوان جامعه الگو بدان مزین است، در مرتبه پایین‌تر جامعه ولی فقیه به عنوان جامعه تأسی‌پذیر نیز باید بدان مزین باشد.

۵-۱-۲. مقوله فقاقت، اولویت‌بخش تحقق عدالت در جامعه عصر غیبت

واژه ولایت فقیه که از ترکیب دو کلمه ولایت و فقیه تأسیس شده، به معنای سرپرستی فقیه بر مردمان عصر غیبت از ناحیه امام زمان علیه السلام است و مقصود از واژه فقاقت در این ترکیب، تنها به معنای فقه‌دانی و بهره‌مندی از حوزه فقه و احکام جزئی نیست، بلکه فقاقت به معنای متخصص دین و کارشناس دین‌بودن است؛ یعنی ولی فقیه علاوه بر فقه‌دانی، به کلیت دین و آموزه‌های دینی نیز احاطه علمی دارد و بلکه در اینجا مقصود را فراتر برده و منظور از فقاقت، علاوه بر فقه‌دانی و نیز علاوه بر بهره‌مندی علمی از دین و آموزه‌های دینی به طور عام، نسبت به آموزه مهدویت، اهداف، مبانی و شاخصه‌های آن نیز به طور خاص باید شناخت دقیق و کاملی داشته باشد. پس در این

نوشتار مقصود از مفهوم‌شناسی ولایت فقیه، معنای عام اراده است، نه خاص (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۶؛ قربانی و شبان‌نیرکن‌آبادی، ۱۳۸۸)؛ زیرا پایه و اساس بحث ولایت فقیه به اندیشه مهدویت برمی‌گردد و با اندیشه مهدویت، نظریه ولایت فقیه توجیه پذیر می‌شود و قوام رابطه میان ولایت فقیه با اندیشه مهدویت نیز به واسطه مقوله نیابت و بحث نایب و منوب‌عنه سامان می‌یابد که در واقع لازمه آن توجیه‌پذیری و این سامان‌یابی، معرفت و معرفت‌افزایی نسبت به اندیشه مهدویت و اهداف، غایات و رسالات مهدویت می‌باشد. پس وقتی که واژه فقاها در اصطلاح ولایت فقیه به معنای متخصص دین و کارشناس آموزه‌های دینی از جمله بحث مهدویت و آموزه‌های آن تلقی شد، بسی روشن است که ولی فقیه با این عنوان و با این وصف، در پیاده‌سازی شاخصه‌های اندیشه مهدویت نظیر عدالت، در جامعه عصر غیبت از دیگران سزاوارتر می‌باشد و همو به واسطه علم و آگاهی نسبت به اهداف، مبانی و شاخصه‌های جامعه مهدوی، بهتر می‌تواند به اجرایی کردن آن‌ها در جامعه عصر غیبت مبادرت نماید.

۵-۱-۳. جایگاه و نقش کارزمایی ولی فقیه در اجرای عدالت در جامعه منتظران

ولی فقیه به‌عنوان یک شخصیت حقوقی در راستای قبول مسئولیت ولایت فقیه لزوماً باید به شاخصه‌های مهمی نظیر فقاها، دیانت، شجاعت، عدالت، تقوا و مدیریت که در اصطلاح از آن به‌عنوان فقیه جامع‌الشرایط یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹) مزین باشد تا با این آراستگی به شایستگی لازم و از این شایستگی به بایستگی مطلوب جهت پذیرش مسئولیت خطیری به نام رهبریت جامعه شیعیان در عصر غیبت نایل آید. از این رو ولی فقیه بر اساس داده‌های عقلی و نقلی، دارای جایگاه‌های مهم و خطیری نظیر جایگاه معنوی، جایگاه قدسی، جایگاه دینی، جایگاه اجتماعی، جایگاه مردمی در میان جوامع شیعی بوده و با این مقام‌ها و جایگاه‌ها، نقش الگویی و کارزمایی را در میان مردم ایفا می‌کند. آری، این شاخصه‌ها و این جایگاه‌ها زمینه ایجاد محبوبیت و عشق مردم به ولی فقیه را فراهم کرده و ولی فقیه با این عشق‌ورزی مردمی و با این علاقه‌مندی عمومی به‌راحتی می‌تواند نقش نیابتی خویش را نسبت به جامعه عصر ظهور پیاده‌سازی نموده و

تک تک شاخصه‌های جامعه منتظر را در جامعه منتظر اجرایی و نهادینه نماید.

پس لزوماً وقتی که ولی فقیه در عصر غیبت به‌عنوان نایب امام زمان علیه السلام در جایگاه حضرت قرار گرفته و رهبری شیعیان و جوامع شیعی را بر عهده گرفتند، باید نسبت به جایگاه‌های فوق‌الذکر که هر کدام به‌نوعی تداعی‌گر شاخصه‌ها و ویژگی‌های ولی فقیه بوده، اهتمام جدی و التزام عملی داشته باشد تا آن نقش‌الگودهی و کاریزمایی رهبر در جامعه صیانت شده و به جامعه انتقال داده شود؛ مثلاً:

الف. جایگاه معنوی ولی فقیه؛ که تداعی‌گر تقوا و عبادت خالصانه او خواهد بود؛ چنانچه امام حسن عسکری علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵)؛ هر کس از فقیهان که نفس خود را پاس دارد و دین خود را حفظ کند و به مخالفت با هواهای خویش برخیزد و فرمان خدای را اطاعت کند، بر عوام است که از او تقلید کنند.

ب. جایگاه قدسی ولی فقیه؛ که بیانگر نیابت و جانشینی او از امام زمان علیه السلام خواهد بود؛ چنانچه امام مهدی علیه السلام در توقیعی می‌فرماید: «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۴)؛ و اما حوادث واقعه، درباره آن مسائل به راویان حدیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شما هستند و من نیز حجت خدا بر آن‌ها هستم.

ج. جایگاه علمی ولی فقیه؛ که توجیه‌گر فقاقت و علمیت او نسبت به معارف دینی خواهد بود؛ چنانکه امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرماید: «يُنْظَرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيُرْضَا بِهِ حَكَمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۷)؛ نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد، پس به حکمیت او راضی شوند همانا من او را حاکم شما قرار دادم.

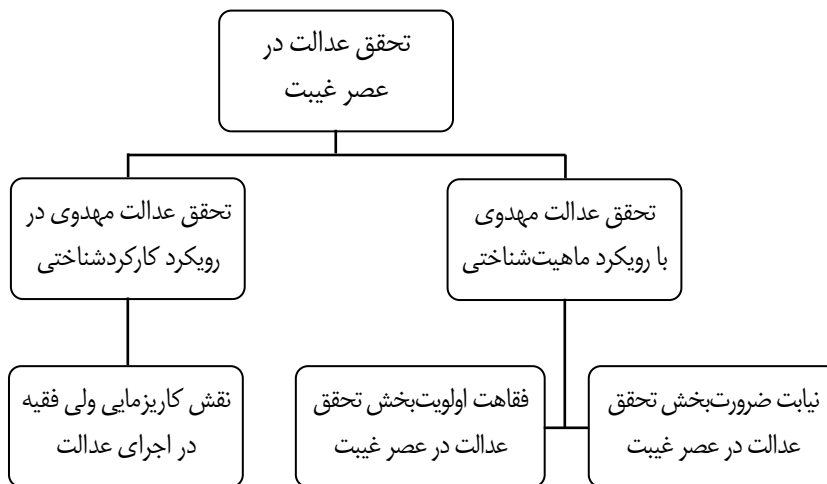
د. جایگاه اجتماعی ولی فقیه؛ که تبیین‌گر مدیریت و عدالت او در میان مردم خواهد

بود؛ چنانکه امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ كَنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵)؛ حکومت اختصاص به رهبری از قبیل پیامبر یا وصی پیامبر دارد که به داوری آگاه می‌باشد و در میان مسلمانان به عدالت رفتار می‌کند. امام خمینی علیه السلام در مباحث ولایت فقیه به شرایط زمامدار که مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است اشاره می‌کند و می‌فرماید: پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، عدالت شرط اساسی برای زمامدار است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶).

درواقع، بایستگی ولی فقیه نسبت به شاخصه‌های فقاقت، دیانت، عدالت، تقوا و مدیریت، به‌نوعی آراستگی و زیندگی او را نمایان می‌کند و آراستگی و زیندگی ولی فقیه به این شاخصه‌ها، به‌نحوی لیاقت و شایستگی او را نسبت به رهبری مردم در عصر غیبت نشان می‌دهد که این بایستگی، آراستگی، زیندگی، لیاقت و شایستگی، همگی نقش کاریزمایی ولی فقیه را در جامعه به نمایش می‌گذارند. پس ولی فقیه به‌عنوان حاکم اسلامی به جهت آراستگی به شاخصه‌های فوق، به‌طور طبیعی در جامعه دارای محبوبیت فراگیر مردمی بوده و به‌نحوی مورد عشق و علاقه همگانی می‌باشد. از این رو، هر فرمان حکومتی و هر برنامه اجتماعی که از ناحیه ولی فقیه صادر شود، مردم با عشق و علاقه پذیرای آن بوده و با جان و دل به اجرای آن همت می‌گمارند. بر این اساس، پیاده‌سازی شاخصه‌های جامعه عصر ظهور نظیر عدالت و مساوات مهدوی در جامعه عصر غیبت به راحتی و با کمترین هزینه با حاکمیت کاریزمایی ولی فقیه اجرایی و عملیاتی می‌شود.

اما نکته شایان ذکر اینکه میان جایگاه کاریزمایی ولی فقیه به‌عنوان رهبر دینی با جایگاه کاریزمایی رهبران غیر دینی تفاوت‌های اساسی وجود دارد؛ زیرا پایه و اساس شکل‌گیری جایگاه کاریزمایی ولی فقیه علاوه بر مؤلفه‌های انسانی اجتماعی نظیر شجاعت، مدیریت، عدالت، اخلاق به مؤلفه‌های دینی نظیر فقاقت و کارشناسی دین و نایب امام زمان علیه السلام بودن نیز مزین است که این موارد به‌عنوان شاخصه‌های اعتقادی

موجب تقویت و تعالی نقش کاریزمایی ولی فقیه را در میان باورمندان شیعه می‌شود.



نمودار فرایند تحقق عدالت مهدوی در جامعه عصر غیبت

۲-۵. استمرار نمایی از عدالت مهدوی در جامعه بر اساس نظریه ولایت فقیه

تحقق عدالت مهدوی و استمرار آن در حکومت ولی فقیه در عصر غیبت، با عاملیت دو علت در قالب علت محدثه و علت مبقیه قابل تبیین و تحلیل می‌باشد. علت محدثه همان علت فاعلی و ایجادکننده عدالت مهدوی است که عوامل آن با دو رویکرد ماهیت‌شناختی و کارکردشناختی به صورت تفصیلی در فراز قبل بیان گردید. اما علت مبقیه که در ادامه خواهد آمد، عواملی هستند که عهده‌دار استمرار و تداوم عدالت مهدوی در نظام ولایت فقیه بوده و این عوامل نیز با دو رویکرد نظری و عملی توجیه پذیر می‌باشند که در ذیل به تبیین و تحلیل آن‌ها مبادرت می‌شود.

۱-۲-۵. معرفت‌بخشی مردم نسبت به عدالت مهدوی

شخص ولی فقیه در عصر غیبت، سرپرست جامعه و جانشین امام زمان عجل الله تعالی فرجه است.

ولی فقیه به عنوان نایب و امام زمان علیه السلام به عنوان منوب عنه شناخته می‌شوند. ارتباط میان ولی فقیه و امام زمان علیه السلام ارتباط علی و معلولی با کارکرد دو سویه است؛ یعنی امام زمان علیه السلام نصب کننده ولی فقیه به عنوان سرپرست مردم در عصر غیبت و ولی فقیه نیز به عنوان نایب عام امام زمان علیه السلام، تصویرگر شمه‌ای از شاخصه‌های امام زمان علیه السلام و نظام حکومتی مهدوی می‌باشد. بی‌شک قاعده و قانون نیابت همیشه این اقتضا را دارد که نایب در راستای وظیفه اولیه خودش باید منوب عنه را به درستی و به صورت کامل به جامعه معرفی نماید. مثلاً ولی فقیه و نظام حکومتی او در این خصوص باید به درستی امام زمان علیه السلام را به مردم معرفی کرده و معرفت آن‌ها را نسبت به شاخصه‌های حضرت و نظام جهانی او فزونی بخشند. پس در راستای کارکردهای اولیه نظام ولایت فقیه معرفت بخشی به مردم نسبت به شاخصه‌های نظام مهدوی نظیر خدامحوری، دین محوری، انسانیت محوری، عدالت محوری و ... است. آری، وقتی که ولی فقیه و کارگزاران او در جامعه عصر غیبت عدالت مهدوی را خوب به مردم معرفت بخشی نمایند و شاخصه‌های آن را به خوبی برای مردم بیان کنند و در عمل نیز این مهم را در فضای محدود عصر غیبت به منصفه ظهور برسانند، بی‌شک برآیند آن به دو کارکرد مهم منتهی می‌شود: نخست عشق و محبت مردم نسبت به نظام جهانی مهدوی شدت پیدا می‌کند؛ دوم اشتیاق و علاقه مردم نسبت به عدالت به طور عام و عدالت مهدوی به طور خاص افزایش پیدا می‌نماید. پس وقتی که مردم در نظام ولی فقیه نسبت به عدالت مهدوی معرفت کامل پیدا نمایند و در پی معرفت، اشتیاق و علاقه آن‌ها نسبت به عدالت فزونی یابد، بی‌درنگ خواهان و مشتاق اجرای عدالت در عصر غیبت و تداوم و استمرار آن در جامعه خواهند شد.

۲-۲-۵. عدالت‌پیشگی ولی فقیه و کارگزاران او

عدالت و عدالت‌پیشگی از جمله شاخصه‌های مهم ولی فقیه جهت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت است. در تعریف ولایت فقیه که بیانگر چیستی و ماهیت این نظریه است، واژه عدالت از جمله واژه‌های اصلی بوده و اصطلاح ولایت فقیه با آن مورد بازشناسی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶)؛ زیرا ولی فقیه که به عنوان نایب

و جانشین امام زمان علیه السلام شناخته می‌شود، باید این شرط عدالت را حدوثا و بقاء داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲) تا شایستگی و بایستگی او برای سرپرستی جامعه همیشگی و دائمی باشد. شایان ذکر است که نه تنها ولی فقیه به عنوان سرپرست جامعه باید مزین به عدالت و عدالت‌پیشگی باشد، کارگزاران و نمایندگان او در مناصب مختلف حکومتی نیز باید آراسته به این شاخصه باشند تا بتوانند علاوه بر تحقق عدالت، استمرار آن را نیز در جامعه تضمین کنند.

پس تحقق اصل عدالت مهدوی در عصر غیبت با صرف وجود شرط عدالت در ولی فقیه، پیاده‌سازی می‌شود، ولی استمرار و تداوم عدالت در جامعه عصر غیبت مشروط به شروط دیگری است؛ مثل شرط عدالت‌پیشگی ولی فقیه و عدالت‌پیشگی کارگزاران ولی فقیه که معنای عدالت‌پیشگی همان مداومت و ممارست در عدالت است که در واقع، این دو شرط تداوم و بقاء عدالت را در جامعه عصر غیبت تأمین می‌کنند؛ به عنوان نمونه، وقتی ولی فقیه فرمان و حکمی را صادر می‌کند، این فرمان و حکم حکومتی اولاً برای شخص ولی فقیه، ثانیاً برای کارگزاران ولی فقیه، ثالثاً برای عموم مردم لازم‌الاجرا می‌باشد. این به منزله قانونی است که همیشه در جامعه ولی فقیه ساری و جاری است. بسی روشن است که وقتی مردم ممارست و مداومت مجریان و کارگزاران نظام را در امر اجرای قانون و عدالت ببینند و دغدغه و پایبندی آن‌ها را در این خصوص احساس کنند، بی‌درنگ حس مسئولیت و مشارکت در آن‌ها برانگیخته شده و در کنار مجریان عدالت به عدالت‌خویی و عدالت‌طلبی روی می‌آورند و در واقع، در نتیجه این عملکردها و احساس مسئولیت‌ها، بستر همدلی و تفاهم میان دولت و مردم فراهم شده و دولت در کنار ملت و ملت در کنار دولت به قانونمندی و تداوم‌بخشی عدالت در جامعه مبادرت می‌نمایند.

۲-۲-۵. ترویج و نهادینه‌سازی عدالت مهدوی در جامعه

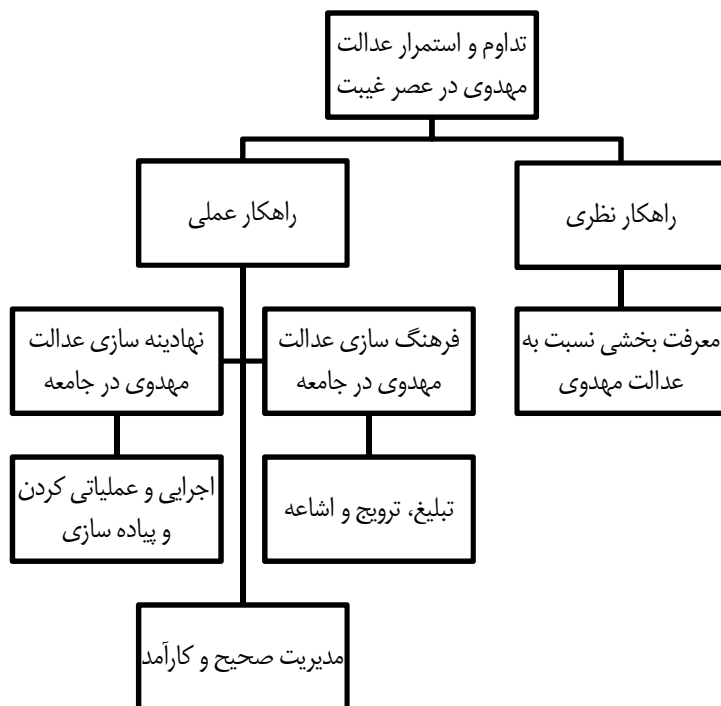
از جمله وظایف و کارکردهای نظام ولی فقیه، ترویج و اشاعه شاخصه‌های نظام جهانی مهدوی در عصر غیبت است. یعنی بعد از معرفت‌بخشی نظام ولی فقیه به مردم

نسبت به شاخصه‌های جامعه مطلوب مهدوی، باید به سوی تبلیغ و ترویج آن‌ها گام‌های جدی بر داشته و با فرهنگ‌سازی مؤثر آن‌ها را نهادینه‌سازی نماید تا مردم و جامعه عصر غیبت در عمل بیشتر با نظام مهدوی آشنا شده و بیشتر در فضای جامعه موعود قرار بگیرند. بی‌تردید یکی از شاخصه‌های مهم جامعه ایدئال مهدوی، شاخصه عدالت است که از نظر کاربردی و کارکردی دارای برجستگی و تأثیرات خاصی می‌باشد. درخصوص استمرار و تداوم عدالت مهدوی در عصر غیبت نیاز به یک سری راهکارهای مناسب و مکانیزم کارآمد است که نظام ولی فقیه با کاربست آن‌ها استمرار عدالت مهدوی را در جامعه عصر غیبت تأمین می‌نماید. نظام ولی فقیه بعد از آن که عدالت مهدوی را در میان مردم معرفت‌بخشی کرده و بعد نظری و معرفتی آن‌ها را تقویت نمود، به بعد تبلیغی روی آورده و فرایند دوگانه‌ای را در دستور کار حکومت اسلامی قرار می‌دهد. در مرحله اول به فرهنگ‌سازی و ترویج و اشاعه عدالت می‌پردازد و در مرحله دوم به بسترسازی و نهادینه کردن آن مبادرت می‌نماید.

۴-۲-۵. مدیریت صحیح ولی فقیه در اجرای عدالت

از جمله مؤلفه‌هایی که استمرار عدالت را در جامعه عصر غیبت تضمین می‌نماید، مدیریت صحیح ولی فقیه در اجرای عدالت است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۹)؛ زیرا چنانچه حکومت ولی فقیه در عصر غیبت بر گرفته از حکومت مهدوی است، پس لازم است شاخصه‌های آن در جامعه عصر غیبت اجرایی و عملیاتی شود. بر این اساس، اجرای عدالت در جامعه ولی فقیه بسان جامعه مهدوی باید فراگیر و همه‌جانبه بوده و به نوعی همه سیستم و مکانیزم حکومتی ولی فقیه را در بر بگیرد و همه ساحت‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و ... را شامل شود. بی‌شک در اجرای امورات اجتماعی مثل عدالت و استمرار آن، پنج مؤلفه اساسی به‌عنوان محور، نقش ایفا می‌کنند: ۱. قانون عادلانه؛ ۲. مجریان عادل (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۱۴)؛ ۳. مردم عدالت‌خواه؛ ۴. اجرای صحیح عدالت در جامعه و ۵. تداوم اجرای صحیح عدالت. درواقع، چهار مؤلفه اول، مشترک در تحقق اصل عدالت و تداوم آن است، ولی مؤلفه

پنجم اختصاص به تداوم عدالت در جامعه و نهادینه شدن آن دارد؛ یعنی تداوم اجرای صحیح عدالت با مکانیزم کارآمد و روزآمد که موجب تداوم و استمرار عدالت در جامعه می‌شود. بر این اساس ولی فقیه و کارگزاران او در عصر غیبت همگی باید مزین به این بایسته و شایسته بوده و همگی باید علاوه بر تحقق عدالت، اجرای صحیح آن را بر عهده گرفته و با مدیریت درست و کارآمد، تداوم و استمرار آن را در جامعه نهادینه نمایند. پس به‌طور کلی، نقش ولی فقیه در استمرار عدالت مهدوی در جامعه، ابتدا در دو بُعد نظری و عملی قابل نشانه‌گذاری است که در بعد نظری به نقش معرفت‌بخشی نظام ولی فقیه به مردم نسبت به عدالت مهدوی توجه می‌شود و در بعد عملی به‌صورت سلسله‌مراتبی ابتدا به اشاعه و ترویج عدالت مهدوی در جامعه مبادرت می‌شود که بعد از اشاعه، به فرهنگ‌سازی و بعد از فرهنگ‌سازی عدالت، به نهادینه‌سازی آن و بعد از نهادینه‌سازی عدالت، به مدیریت و مهندسی آن اقدام می‌شود.



نمودار فرایند استمرار عدالت مهدوی در جامعه عصر غیبت

نتیجه‌گیری

نظریه ولایت فقیه اثبات‌گر ولایت و سرپرستی ولی فقیه در عصر غیبت است. ولی فقیه به‌عنوان نایب و جانشین امام زمان علیه السلام، سرپرست حکومت اسلامی در عصر غیبت بوده و از ناحیه حضرت هدایت و سامان‌دهی جامعه و مردم را عهده‌دار می‌باشد. ولی فقیه دارای شاخصه‌هایی نظیر فقاقت، عدالت، شجاعت، دیانت، مدیریت و تقوا است که با این شاخصه‌ها اولاً قرابت ولی فقیه نسبت به امام مهدی علیه السلام و برنامه‌های او محرز می‌شود. ثانیاً انتصابی بودن ولی فقیه از ناحیه امام مهدی علیه السلام توجیه عقلانی می‌شود. ثالثاً شایستگی ولی فقیه برای اجرای برنامه‌های مهدوی در جامعه عصر غیبت به اثبات می‌رسد. برنامه‌های متعالی امام مهدی علیه السلام نظیر خدامحوری، دین‌محوری، انسانیت‌محوری، عدالت‌محوری، اخلاق‌محوری، علم‌محوری و ... در عصر ظهور در جامعه مطلوب مهدوی به منصفه ظهور می‌رسد. نظام ولی فقیه نیز در عصر غیبت به جهت قرابت‌های نگرشی، روشی، غایتی و کارکردی که با نظام مهدوی دارد، تدوین قوانین حکومتی و اجرای برنامه‌های سیاستی را در عصر غیبت بر اساس برنامه‌های سیاستی و حکومتی مهدوی به‌عنوان جامعه‌الگو تنظیم می‌نماید و با الگوگیری از مکانیزم نظام مقدس مهدوی، اداره جامعه عصر غیبت را به عهده می‌گیرد. از جمله برنامه‌های اساسی در نظام مهدوی که جزء اهداف مهم آن برشمرده می‌شود، تحقق عدالت و گسترش آن در کران تا کران زمین است که نظام ولی فقیه در راستای تبعیت و الگوگیری از نظام مهدوی با مکانیزم مؤثر، این تبعیت و همراهی را به منصفه ظهور رسانده و به سوی پیاده‌سازی عدالت مهدوی در جامعه گام برمی‌دارد.

فهرست منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد. (بی تا). فتح الباری (ج ۶). بیروت: دارالمعرفه.
۲. ابن قیم جوزی، شمس الدین. (۱۳۹۰ق). المنار المنیف. حلب: مکتب المطبوعات الاسلامیه.
۳. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۶ق). لسان العرب (ج ۱، ۱۱ و ۱۵). بیروت: دار صار.
۴. ابی داود، سلیمان. (۱۴۲۰ق). سنن ابی داود (ج ۴). مصر: دارالحديث.
۵. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). صحیفه نور (ج ۳). تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۰). ولایت فقیه، حکومت اسلامی (ج ۱، چاپ بیست و چهارم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب بیع (ج ۲). تهران مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). مهدویت و عدل الهی. مجله انتظار، ۴(۱۳)، صص ۴۱-۵۴.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). ادب فنای مقربان (ج ۶). قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ولایت فقیه (چاپ نهم). قم: اسراء.
۱۱. حکیم، محسن. (۱۳۷۴ق). مستمسک العروه الوثقی (ج ۱). قم: مؤسسه دار التفسیر.
۱۲. حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند احمد (ج ۱۷). بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایه الاثر. قم: بیدار.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات القرآن (ج ۱). بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۵. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۴۲۱ق). منتخب الاثر (چاپ دوم). قم: مؤسسه سیده المعصومه.
۱۶. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). ترجمه و شرح نهج البلاغه (مصحح: سید علی نقی فیض الاسلام). قم: نشر هجرت.

۱۷. شیخ صدوق، محمد. (۱۳۷۶). امالی. تهران: کتابچی.
۱۸. شیخ صدوق، محمد. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه (ج ۲، چاپ دوم، محقق: علی اکبر غفاری) تهران: اسلامیه.
۱۹. شیخ صدوق، محمد. (۱۴۰۴ق). من لایحضره فقیه (ج ۳، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۲۰. طبرسی، احمد. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج (ج ۲). مشهد: مرتضی.
۲۱. طبرسی، فضل. (۱۳۹۰ق). اعلام الوری باعلام الهدی. تهران: اسلامیه.
۲۲. الطریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۱). تهران: انتشارات مرتضی.
۲۳. عسکری، ابو هلال. (۱۴۱۲ق). فروق اللغویه. قم: جامعه مدرسین.
۲۴. فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۵ق). کتاب العین (ج ۲ و ۱، محقق: مهدی مخرومی، چاپ دوم). قم: مؤسسه دارالهجرة.
۲۵. قربانی، مهدی؛ شبان نیا رکن آبادی، قاسم. (۱۳۸۸). گونه شناسی ادله نقلی ولایت فقیه. مجله معرفت سیاسی، ۲(۶)، صص ۵۷-۷۲.
۲۶. کرکی، علی. (۱۳۶۸). رسائل محقق کرکی (ج ۱). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲۷. کلینی، محمد. (۱۳۶۲). کافی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد تقی. (بی تا). بحار الانوار (ج ۵۲). تهران: اسلامیه.
۲۹. مسعودی، علی. (۱۳۸۴). اثبات الوصیه (چاپ سوم). قم: انصاریان.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۱. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق (ج ۸). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. مکارم، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۶، چاپ دهم). تهران: دارالکتب الاسلامی.
۳۳. نجفی محمد حسین. (۱۳۶۲). جواهر الکلام (ج ۱۶). قم: جامعه مدرسین.

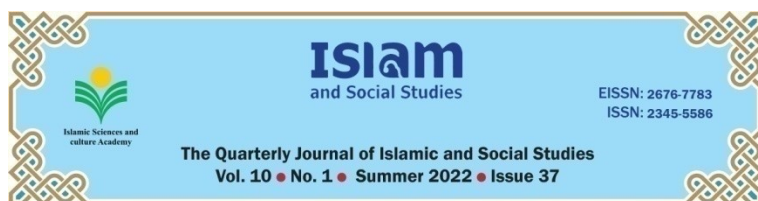
۳۴. نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. نعمانی، محمد. (۱۳۹۷ق). غیبت نعمانی. تهران: نشر صدوق.
۳۶. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه. تهران: کانون اندیشه جوان.
۳۷. هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰). منهاج البراعه (ج ۱۶). تهران: مکتب الاسلامیه.

References

1. Abi Dawood, S. (1420 AH). *Sunan Abi Dawood* (Vol. 4). Egypt: Dar al-Hadith. [In Arabic]
2. Al-Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain* (Vol. 1). Tehran: Morteza Publications. [In Persian]
3. Askari, A. (1412 AH). *Forough al-Luqaviyah*. Qom: Jame'e Modaresin. [In Arabic]
4. Farahidi, K. (1405 AH). *Kitab Al-Ain*. (Vols. 2 , 8; Makhrumi, M. 2nd ed.). Qom: Daral Hijra Institute. [In Arabic]
5. Ghorbani, M., & Shabania Ruknabadi, Q. (1388 AP). Typology of narrative proofs of Velayat Faqih. *Journal of Political Ma'arifah*, 2(6), pp. 57-72. [In Persian]
6. Hadavi Tehrani, M. (1377 AP). *Wilayat Faqih*. Tehran: Young Thought Center. [In Persian]
7. Hakim, M. (1374 AH). *Mustamsk al-Urwa al-Wosqa* (Vol. 1). Qom: Dar al-Tafseer Institute. [In Arabic]
8. Hanbal, A. (1416 AH). *Musnad Ahmad*. Beirut: Al-Rasalah Institute. [In Arabic]
9. Hashemi Khoei, H. (1400 AH). *Minhaj al-Baraa'* (Vol. 16) Tehran: Maktab al-Islamiyah. [In Arabic]
10. Ibn Hajar Asqalani, A. (n.d.). *Fath al-Bari* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Marafah.
11. Ibn Manzoor, M. (1412 AH). *Lisan al-Arab* (Vols. 1, 11, 15). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
12. Ibn Qayyim Jozi, Sh. (1390 AH). *Al-Manar al-Manif*. Aleppo: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah. [In Arabic]
13. Imam Khomeini, R. (1375 AP). *Sahifeh Nour* (Vol. 3). Tehran: Institute for Publications and Preparation of Works of Imam Khomeini. [In Persian]
14. Imam Khomeini, R. (1390 AP). *Velayat Faqih, Islamic government* (Vol. 1, 24th ed.). Tehran: Institute for Publications and Preparation of Works of Imam Khomeini. [In Persian]

15. Imam Khomeini, R. (1421 AH). *Kitab al-Bay'e* (Vol. 2). Tehran: Institute for Publications and Preparation of Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
16. Javadi Amoli, A. (1383 AP). Mahdism and divine justice. *Journal of Intizar*, 4(13), pp. 41-54. [In Persian]
17. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Sireh of mortality of Moqaraban* (Vol. 6). Qom: Isra. [In Persian]
18. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Velayat Faqih* (9th ed.). Qom: Isra. [In Persian]
19. Karaki, A. (1368 AP). *Rasa'il Mohaghegh Karaki* (Vol. 1). Qom: School of Ayatollah Azami al-Marashi Najafi. [In Persian]
20. Khazaz Razi, A. (1401 AH). *Kifayah al-Athar*. Qom: Bidar. [In Arabic]
21. Koleyni, M. (1362 AP). *Kafi*. (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Islamiyah. [In Persian]
22. Majlesi, M. T. (n.d.). *Bahar Al-Anwar* (Vol. 52). Tehran: Islamia.
23. Makarem, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. (Vol. 6, 10th ed.). Tehran: Darul Kitab al-Islami. [In Persian]
24. Masoudi, A. (1384 AP). *Ithbat al-Wasilah*. (3rd ed.). Qom: Ansarian. [In Persian]
25. Misbah Yazdi, M. T. (1386 AP). *A brief look at the theory of religious authority*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
26. Mostafi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
27. Najafi M. H. (1362 AP). *Jawahir al-Kalam* (Vol. 16). Qom: Society of teachers. [In Persian]
28. Naraghi, A. (1417 AH). *Awa'id al-Ahkam*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
29. Nomani, M. (1397 AH). *Absence of Nomani*. Tehran: Sadouq Publications. [In Arabic]
30. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufardat al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]
31. Safi Golpayegani, L. (1421 AH). *Selected works*. (2nd ed.). Qom: Seyyedeh Al-Masoumeh Institute. [In Arabic]

32. Sharif Razi, M. (1414 AH). *Translation and interpretation of Nahj Al-Balaghah*. (Feiz al-Islam, S.A. N, Ed.). Qom: Hijrat Publications.
33. Sheikh Sadouq, M. (1376 AP). *Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Persian]
34. Sheikh Sadouq, M. (1395 AH). *Kamal al-Din va Tammam Al-Naimah*. (Vol. 2, 2nd ed., Ghafari, A. A, Ed.) Tehran: Islamiyah. [In Arabic]
35. Sheikh Sadouq, M. (1404 AH). *Man la Yahzor al-Faqih*. (Vol. 3, 2nd ed.). Qom: Society of teachers. [In Arabic]
36. Tabarsi, A. (1403 AH). *Al-Ihtijaj* (Vol. 2). Mashhad: Morteza. [In Arabic]
37. Tabarsi, F. (1390 AH). *A'alam al-Alvari A'alam Al-Hadi*. Tehran: Islamiyah. [In Arabic]



Research Article

A Study of Mourning of Imam Hossein as a Lifestyle

Javad Mavizchi¹

Seyed Khodayar Mortazavi²

Received: 05/08/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The sacred and philosophical aspects of Imam Hossein mourning have sometimes caused the forgetting of identity-making and effective roles in the relations of daily life. Due to this lack of attention to the earthly valuable dimensions such as Ashura and mourning for Imam Hossein, the Iranian-Islamic lifestyle has increasingly met its diverse needs with improved imported resources. However, traditions and rituals have semantic and inspiring aspects to feed lifestyles. Accordingly, the main question will be what objective and practical capacities are there in the mourning of Imam Hussein- as a human process - to lay the groundwork for the Iranian-Islamic lifestyle? This study aims to use the logic of objective and practical relationships within mourning, to introduce some relationships that make up a comprehensive lifestyle and outside the

1. Ph.D. student of political sciences, Iranian issues, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. jama2018ps@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Political Sciences, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.. skmortazavia@gmail.com.

* Mavizchi, J., & Mortazavi, S. Kh. (1401 AP). A Study of Mourning of Imam Hossein as a Lifestyle. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 38-67. DOI: 10.22081 / JISS.2022.61573.1834.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

limits of a religious ritual. In this paper, the method of understanding phenomena will be based on phenomenological forms that follow the description of mourning phenomena based on the needs, experiences, and influences of the Shiite Muslim identifier in everyday life. Therefore, the form of phenomenology will be a personal matter and does not follow the transcendental pattern. In addition, the lived experiences and objective observations of the authors of the mourning ceremonies of Imam Hussein and the reflections of mourning in the narration of some written sources have also been considered. One of the results of this study will be the compilation of a list of consistent and positive propositions for an objective lifestyle and the construction of new relationships in everyday life.

Keywords

Mourning of Imam Hossein, phenomenology, lifestyle, consumption, entertainment.

مقاله پژوهشی

خوانشی از عزاداری حسینی علیه السلام، به مثابه یک سبک زندگی

جواد مویزچی^۱ سید خدایار مرتضوی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴

چکیده

ابعاد قدسی و فلسفی عزاداری حسینی علیه السلام، بعضاً باعث فراموشی وجوه هویت‌ساز و مؤثر در مناسبات زندگی روزمره بوده است. در سایه این کم‌توجهی به ابعاد زمینی ذخایری چون عاشورا و عزاداری، مقوله سبک زندگی ایرانی-اسلامی هر چه بیشتر نیاز متنوع خود را با منابع به‌روزشونده وارداتی تأمین کرده است؛ درحالی که سنت‌ها و آیین‌ها، دربردارنده وجوه معنایی و قابل الهام برای تغذیه سبک زندگی‌اند. بر این اساس، سؤال اصلی این خواهد بود که چه ظرفیت‌های عینی و عملی در عزاداری امام حسین علیه السلام - به‌عنوان یک فراوری انسانی- برای دست‌مایه قراردادن سبک زندگی ایرانی-اسلامی وجود دارد؟ این پژوهش با هدف بهره‌گیری از منطق مناسبات عینی و عملی درون عزاداری، در پی معرفی برخی مناسبات سازنده یک سبک زندگی فراگیر و خارج از محدودیت‌های یک مناسک آیینی است. در این مقاله، روش فهم پدیده‌ها مبتنی بر گونه‌های پدیدارشناسی خواهد بود که توصیف پدیدارهای عزاداری را بر اساس نیاز، تجارب و تأثیرپذیری‌های عامل شناسای مسلمان شیعی، در زندگی روزمره دنبال می‌کند. لذا شکل پدیدارشناسی، امر لنفسی (برای من) خواهد بود و از الگوی استعلایی تبعیت نمی‌کند. ضمن اینکه تجارب زیسته و مشاهدات عینی نگارندگان از عزاداری‌های امام حسین علیه السلام و بازتاب‌های عزاداری در روایت برخی منابع مکتوب نیز مدنظر بوده است. از جمله نتایج این تحقیق، گردآوری فهرستی از گزاره‌های قوام‌بخش و ایجابی برای یک سبک زندگی عینی و ساخت مناسبات جدید در زندگی روزمره خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

عزاداری حسینی علیه السلام، پدیدارشناسی، سبک زندگی، مصرف، سرگرمی.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران
Jama2018ps@gmail.com (نویسنده مسئول).
 ۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. skmortazavia@gmail.com
- ✉ مویزچی، جواد؛ مرتضوی، سید خدایار. (۱۴۰۱). خوانشی از عزاداری حسینی علیه السلام به مثابه یک سبک زندگی. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۷)، صص ۳۸-۶۷.
DOI: 10.22081/JISS.2022.61573.1834

«پدیده‌ای انسانی»، با کارکرد اجتماعی و صادر از موجوداتی «غیرمعصوم» است؛ لذا حول فلسفه، جوهر، حقایق معنوی و ثواب آن سخن به میان نمی‌آید. همچنین با غیرقدسی دانستن اعمال صادره به‌عنوان عزاداری (مانند هر عمل دیگر انسانی)، بعضاً این امر با افراط و تفریط و آسیب‌هایی همراه است. لذا با اذعان به امکان وجود برخی آسیب‌ها، تصریح می‌شود که بنای مقاله بر آسیب‌شناسی نیست و تنها بر وجوه مثبت و سامان‌بخش تمرکز خواهد شد.

عینی‌سازی برخی مفاهیم، برای سامان زندگی روزمره در قالب اصطلاح سبک زندگی، از عمده کوشش‌های اصلی نگارش این پژوهش است. کمالینکه یکی از مفاهیم اساسی پدیدارشناسی نیز «جهان زندگی» و کشف پدیده‌ها از «حیات عادی» و روزمره است (حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹). در عین حال این به معنای قبول نگاه فروگاهیده و عرفی به قیام امام حسین علیه السلام یا آنچه در روش کارکردگرایی^۱ تعقیب می‌شود نیست؛ زیرا زیرا نگرش اخیر منکر ضرورت نگاه معنوی و وحیانی به عاشورا نبوده، بلکه در نظر دارد با به‌تعلیق‌درآوردن معانی و پیش‌فرض‌ها (اپوخه)^۲، نوعی تنزیه و نگرش متفاوت در فهم عزاداری حسینی ارائه دهد. این رویکرد پدیدارشناسانه، و رای توصیفی عادی‌انگار و مناسکی، در پی نوعی آگاهی از اعمال و اشیای صادرشده در مجموعه‌ای به نام عزاداری است. این توصیف پدیدارشناسانه از عزاداری حسینی، با درکی همدلانه با آیین عزاداری همراه است و با اعتباربخشیدن به امکانات و مزیت‌هایی که عزاداری برای معنادگی و زیست مطلوب‌تر (خاصه جامعه ایرانی) فراهم کرده، به سراغ موضعی نقادانه و تشکیکی نرفته و بنا را بر توصیف مثبت‌انگار پدیدار گذاشته است.

با علم به برخی پیامدهای منفی محسوس‌سازی و تبیین فایده‌گرایانه از مفاهیم معنوی، اما یکی از اهداف مقاله، پیدا کردن جایگزینی بومی برای غلبه مقابل فرهنگ یکپارچه‌گرای جهانی است.

1. functionalism

2. epoche

۱. روش، چارچوب نظری و ادبیات پژوهش

از آنجا که عمده رویکرد این مقاله، توصیف و بازنمایی وجوه مثبت و معنابخش اعمال صادره از سوی عزاداران حسینی است، برای این پژوهش روش پدیدارشناسی در نظر گرفته شده است. این روش شناخت پدیدارها، اشیا و حتی موضوعات انتزاعی را در بر می‌گیرد؛ با این ملاحظه که مسئله مربوط به هستی را - به‌طور موقت یا دائم - میان پراتنز می‌نهد (یا اصطلاحاً پوخته نموده) و کیفیت ظهور اشیا را به‌صورت مسئله‌ای مستقل بررسی می‌کند (حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۳۱۸).

گرچه رهیافت پدیدارشناسی اساساً نشئت گرفته از آرای هوسرل بوده، لکن دیگران در ذیل نظرات او آرای متفاوتی ارائه کرده‌اند. «پدیدارشناسی هوسرل بر تجربه ناظری، اساساً بی‌پیکر و ناشناخته [بی‌طرف و بدون پیش‌فرض] استوار است. در مقابل، هایدگر (و به‌دنبال وی، سارتر) [روش پدیدارشناسی خود را] از تجربه عامل پیکرمندی می‌آغازند که درگیر مشکلات جهان مادی، ممکن و واقعی است» (ادگار، ۱۳۸۷، ص ۷۶) به‌عبارتی آرای متأخر چندان استعلایی به موضوع نمی‌نگرند، بلکه تأثیرات واقعی و مادی جهان را در مسیر پدیدارنمودن موضوعات، مؤثر و دارای عاملیت می‌دانند. چنان‌که «شوتس هم ایدئالیسم نهفته در طرح هوسرل را رد می‌کند تا تجربه آدمی را توصیف کند، تجربه‌ای که در جهان اجتماعی (یا زیست جهان)ی که به‌صورت بین‌الذہانی ساخته شده، رخ می‌دهد» (ادگار، ۱۳۸۷، ص ۷۶) ضمن اینکه ماهیت توصیفی و گزارشگر این روش برای فهم پدیده‌ها، راه مناسبی برای درک همدلانه و لِنفسی (مفید به حال من) از مسائلی مانند عزاداری ارائه می‌دهد و آن‌گاه که این نتایج در مسیر روایت یا حتی خلق سازه‌های معنابخش از یک سبک زندگی قرار می‌گیرد، به روش مناسبی برای شناخت و عینی کردن چگونگی فهم و ارتباط بشری با مقوله دین و دین‌داری تبدیل می‌گردد.

در کنار روش مذکور، چارچوب نظری تحقیق مبتنی بر آرای مربوط به سبک زندگی است؛ زیرا مقصد نهایی این یافته‌ها و پدیدارها، در کاربستی از سبک زندگی خواهد نشست. گیدنز سبک زندگی را «مجموعه‌ای نسبتاً هماهنگ از همه رفتارها و

فعالیت‌های یک فرد معین در جریان زندگی روزمره [...] می‌داند که]، برخوردار از نوعی وحدت است» (گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). براساس آرای او، می‌توان مفهوم سبک زندگی را از مؤلفه‌های زندگی مدرن دانست که پس از جنگ جهانی دوم و در پی ظهور دولت‌های رفاهی در اروپای غربی موضوعیت یافته است. به اعتقاد او، دنیای مدرن گزینه‌های قابل انتخاب را برای افراد افزایش می‌دهد؛ درحالی‌که در فرهنگ‌های ماقبل مدرن، فرد معمولاً پیرو یک سبک سنتی و شیوه زندگی خاص بود. «سبک زندگی در فرهنگ‌های سنتی رواج چندانی ندارد؛ زیرا مستلزم گزینش از میان تعداد زیادی انتخاب‌های پیش روست و این امکان در جوامع پیشامدرن وجود نداشت» (گیدنز، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). برداشت اولیه از این سنخ تعابیر گیدنز، ممکن است انگیزه بهره‌گیری از عزاداری (با توجه به ریشه‌های عمیق‌اش در سنت) را از دستورکار خارج کند، لکن نوع خوانشی که در ادامه متن خواهد آمد، اتفاقاً عزاداری را در پیوند با روزآمدی و اقتضائات مدرن جامعه مسلمان ایرانی قرار می‌دهد.

در فرهنگ «مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی»، سبک زندگی مرتبط با مقوله هویت فردی یا گروهی عنوان شده؛ «چراکه فرد هویت خود را به واسطه گزینش‌های معناداری بیان می‌کند که از میان انبوهی از اقلام و الگوهای معین رفتاری ممکن که حکم رمزگان‌های نمادین دارند صورت می‌دهد» (ادگار، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰). «آرتور آسابرگر» سبک را تداعی‌کننده واژه مد می‌داند و لذا سبک همچون مد، با طبقه اقتصادی اجتماعی پیوند می‌خورد (آسابرگر، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱). در انطباق این تعبیر از سبک زندگی با موضوع عزاداری حسینی، می‌توان مفهوم مدواری و روزآمدی برخی روش‌های عزاداری یا سبک‌های خاصی نوحه‌خوانی را در نظر داشت. همچنین برای پیوند و نسبت طبقه اقتصادی اجتماعی با عزاداری حسینی، باید به نوع و کیفیت پذیرایی‌ها در مناطق مختلف اقتصادی یک شهر یا حتی مضامین و محتوای متفاوت و مورد استفاده مبریان، به تناسب مخاطبان مختلف (شهری، روستایی، تحصیل کرده، سنتی و مدرن) توجه نمود.

تعریف سبک زندگی مبتنی بر اقسام گوناگونی از نظام ارتباطی، نظام معیشتی، تفریح و شیوه‌های گذران اوقات فراغت و ... از دیگر تعاریف عنوان شده از سوی یک

نویسنده ایرانی است (مهدوی کنی، ۱۳۸۶، ص ۷۸). به هر روی، در کنار کلیه تعاریف مذکور که هر کدام وجوهی از معنای سبک زندگی را حکایت می‌کند، آنچه از سبک زندگی مراد است، شامل مجموعه‌ای از اعمال، کنش‌ها و اتخاذ شیوه‌های عملی در زندگی فردی و اجتماعی بوده که برآمده از نگرش‌ها، هنجارها و مراحل جامعه‌پذیری افراد است و با ابزار و روش عقل عملی به وجوه عینی زندگی روزمره می‌پردازد.

در این مقاله، عزاداری حسینی نیز این گونه فهم و تعریف می‌شود که شامل مجموعه‌ای از رفتارها و هنجارهایی است که طی قرن‌ها با فرهنگ ایرانی ممزوج شده و سبک و شیوه‌ای از زندگی را برای روزها و ماه‌هایی از سال (فراتر از یک مناسبت دینی) شکل داده است. این مجموعه از مفاهیم و رفتارها، چنان دوام یافته که در جامعه متظاهر از تجلیات مدرنیته، همچنان کار ویژه خود را به‌خوبی ایفا می‌کند.

در این باره که آیا عزاداری حسینی، قابلیت بازنمایی در قالب سبک زندگی را دارد؟ گرچه اثر مشخصی که این هدف را دنبال کند یافت نشد، لکن محتواهای بسیاری رصد گردید که به‌نوعی در پی گونه‌ای الهام‌گیری از سیره اهل بیت علیهم‌السلام برای معنابخشی به یک سبک زندگی آرمانی و دین‌محور بوده‌اند. لکن عمده مسئله چنین مطالبی که نوعاً از سوی متشرعین نگارش یافته، عبارت بود از نگرش به سبک زندگی به‌عنوان یک امر متعالی که باید محقق شود؛ نه امری محقق و حاضر در تاروپود فعلی جامعه که تنها باید برجسته و شناسایی شود. این در شرایطی است که سبک زندگی مورد نظر در این مقاله، اساساً در حوزه هست‌هاست، نه باید‌های محقق در آینده.

در میان پژوهشگران مرتبط با مقوله عزاداری حسینی شاید بتوان از محسن حسام مظاهری به‌عنوان یکی از پرکارترین‌ها نام برد که با تمرکز بر وجوه مختلف عزاداری (اعم از آنچه در سفرنامه‌ها، مقتل‌ها، تعزیه‌ها، کتب نظری و ... آمده)، دسته‌بندی‌های قابل توجهی ارائه نموده که می‌توان به دو کتاب تراژدی جهان اسلام: عزاداری شیعیان ایران به روایت سفرنامه نویسان، مستشرقان و ایران‌شناسان (حسام مظاهری، ۱۳۹۷) و کتاب رساله شیعه (حسام مظاهری، ۱۳۸۷) و برخی سخنرانی‌های منتشرشده ایشان در فضای مجازی اشاره کرد.

در کنار رویکردهای پژوهشگرانه به پدیده عزاداری حسینی، یک گونه جدید، «آسیب‌شناسی عزاداری و مناسک» است. شفيعی در ذیل این سبک، با تمرکز بر رویکردهای عامه‌پسند در مقوله عاشورا می‌نویسد:

آیین‌گرای عامه‌پسند، مناسک‌سازی و مناسک‌زایی هم می‌کند؛ مثلاً در سال‌های اخیر، تظاهرات مذهبی روز عاشورا به سایر روزهای محرم و نیز روز شهادت سایر ائمه علیهم‌السلام تسری یافته است. گرداندن ضریح‌های تازه‌ساز در شهرها، ساختن و برگزاری دهه‌های متعدد ... از مصادیق همین امرند که حاصل این جنبه جامعه‌شناختی و هویتی است ... (شفيعی، ۱۴۰۰، ص ۸۰).

کثرت چنین محتواهای داوری‌کننده در خصوص میزان انحراف از معیار در مقوله عزاداری احتمال دارد حتی متن پیش رو را با این پیش‌داوری مورد تردید قرار دهد که به جای امر قدسی و متعالی، به امر آیینی و انسانی نظر دارد و دامنه عزاداری را برای تمام طول سال می‌گستراند. لکن تصریح می‌شود هدف این مقاله مناسک‌زایی و تجویز مدل‌عزا برای تمامی روزها نیست، بلکه تسری روح، منطق و کارویژه‌های هویت‌ساز و قوام‌دهنده اجتماعی مستتر در عزاداری حسینی، در جهت فهم و ساخت یک سبک زندگی است. ضمن اینکه اساساً روش پدیدارشناسی برای مطالعه امور دینی، کمتر به صدق و کذب گزاره‌های دینی می‌پردازد، بلکه بیش از هر چیز پدیدار امر متعالی و مذهبی در اجتماع و الهام از آن در زندگی روزمره را مدنظر دارد و این نیاز شاید برآمده از مواجهه با واقعیت‌هایی در جامعه ایرانی است که بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته، حکایت از آن دارد که ابژه‌های نسل بعد از جنگ، ابژه‌های مربوط به زندگی روزمره از قبیل مد، مصرف، خوراک و پوشاک شده‌اند (بهار، ۱۳۸۶) و اگر آسیبی هست، حاصل غفلت از ابعاد و مبانی نظری زندگی روزمره است.

۲. فرصت‌سنجی و مصداقیابی از عزاداری حسینی علیه‌السلام برای سبک زندگی

با در نظر داشتن مقدمات نظری فوق، در ادامه به مصادیقی برگرفته از عزاداری‌های امام حسین علیه‌السلام اشاره می‌شود که فراتر از یک کنشگری مناسکی، می‌توان آن‌ها را در سطح

الگوهای رفتاری، مرتبط با زندگی روزمره و قابل به کارگیری در یک سبک زندگی مدنظر داشت:

۱-۲. هاضمه‌گری فرهنگی

فرهنگ را به معده می‌توان تشبیه کرد. آن چنان که معده قوی، قادر به گوارش انواع مأكولات، ولو موارد نامطلوب است؛ فرهنگ قوی نیز، قادر به هضم ورودی‌های ناسالم است؛ مانند فرهنگ ایران که این‌طور توصیف شده: «یکی از پاره‌سنگ‌های جالب توجه [...] ایران، توانایی تاریخی این کشور در جذب فرهنگ‌های مهاجم و ادغام آن‌ها در نظام اجتماعی جدید است» (فولر، ۱۳۷۳، ص ۳۳). از منظری، عزاداری حسینی را نیز می‌توان نوعی فرهنگ هاضمه‌گر دانست؛ چراکه علی‌رغم ورود بدعت‌های نامطلوب و بیگانه با گوهر قیام و فلسفه عزاداری امام حسین علیه السلام، این سنت آیینی توانسته در گذر زمان محتوای راستین و الهام‌بخش خود را حفظ کند و از ابتدال پرهیزد. به‌عنوان مثال ورود سازهای موسیقی، علم، زنجیرزنی، برخی مرثیه‌ها و ضرب آهنگ‌های سخیف، رسم‌های خرافی و ده‌ها مورد دیگر، بدعت‌ها و انحرافات بوده که فرهنگ عزاداری حسینی توانسته آن‌ها را در خود هضم و خنثی کند. برخی نظرسنجی‌ها نیز حکایت قابل تأملی از این ویژگی پالایشگر دارد. مثلاً در برابر رسم غلطِ قمه‌زنی که متأسفانه در دوره‌هایی نیز شیوع داشته، براساس نتایج متأخر یکی از نظرسنجی‌ها، تنها هفت درصد با قمه‌زنی در معابر و خیابان‌ها کاملاً موافق و ۲۰۳ درصد موافق بودند و ۶۹۰۶ درصد پاسخگویان کاملاً با این سنت خرافی مخالف بودند. دیدگاه‌های افراد در خصوص اعمالی چون استفاده از زنجیرهای تیغ‌دار و سینه‌زنی به‌صورت برهنه نیز با نسبتی معنادار، از سیر نزولی در تمایل به کاربرد چنین اعمال نمایشی حکایت می‌کند (جنادله، ۱۳۸۷، صص ۶۸-۹۰).

ورود مقولاتی چون علم به عزاداری (منسوب به تثلیث مسیحیت)، روشن کردن شمع (در شب شام غریبان)، برپایی شبیه‌خوانی (برگرفته از هنر غربی تئاتر)،^۱ زنجیرزنی (اخذ

۱. برخی احداث تکیه دولت از سوی ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۵۲ شمسی را متأثر از سفرش به اروپا و بنای آن را نیز با الهام از الگوی آلبرت هال لندن می‌دانند (آبراهامیان، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

از فرهنگ‌های مروج خودآزاری)، همه نمونه‌هایی است که در ابتدا، بیگانه با فرهنگ اسلامی و ایرانی بوده، لکن بعد از مدتی از ورود این اشیا و رفتارها، شاهد آن‌چنان تغییر ماهیتی در این موارد بوده‌ایم که دیگر کمتر نگرانی از انحراف به ذهن می‌رسد. مضاف بر این که بسیاری از این اشکال وارد بر عزاداری، در حد فرم باقی می‌مانند و آن‌چنان که زیمل می‌گوید: «جهان توسط انواع کثیری از فرم‌ها قوام می‌یابد» (زیمل، ۱۳۸۶، ص ۲۶). این ویژگی‌ها، گویای قابلیت است که فرهنگ عزاداری در هاضمه‌گری فرهنگی دارد؛ ویژگی که از عناصر اولیه و مورد نیاز برای یک سبک زندگی است و فهم این منطق هضم‌کننده و پالایشگر می‌تواند از جمله خطوط اصلی برای طراحی سبک زندگی مطلوب ایرانی-اسلامی باشد.

۲-۲. اقتضانات و استثنائات سبک خودابرازگر^۱

دوران معاصر را دوران امکان انتخاب‌های متعدد می‌دانند. زمانه‌ای که بشر از قید و بندهای قبیله‌ای -عشیره‌ای و فرهنگ‌های محدود، گسسته و به‌راحتی امکان کسب آگاهی‌ها و انتخاب‌های مختلف و برخلاف فرهنگ اجتماع پیرامونی‌اش را می‌یابد. «در پرتو این آگاهی، زندگی روزمره به‌طور فزاینده‌ای در حال تبدیل شدن به موضوع انتخاب شخصی است» (تاجیک، ۱۳۹۰، ص ۲۹). این توان در انتخاب‌های شخصی، میل به نوعی خودابرازی و به‌رسمیت شناختن هویت‌های شخصی و متمایز را تشدید می‌کند. وضعیت و سبک زندگی این دوره نیز جواز و امکان بروز این فردیت‌ها را محقق می‌کند. رواج و رسمیت مفهوم خودابرازگری به‌عنوان یکی از ویژگی‌های سبک زندگی مدرن، از برخی مؤلفه‌ها و تحولات اجتماعی جدید تأثیر پذیرفته است؛ از جمله:

الف) فرایند فردی شدن، متأثر از کم‌اهمیت شدن وابستگی‌های سنتی و طبقه‌ای؛

ب) ظهور طبقه متوسط جدید به‌عنوان طبقه‌ای تحصیل کرده، عمدتاً شهرنشین، مصرفی و تفریح‌گرا؛

1. expressive self

ج) تأثیر ایده‌های پسامدرن و اهمیت «مد» و دنبال کردن نوعی سازماندهی مجدد و به هم آمیختن عناصر.

این تحولات در سبک زندگی، مسیر منتهی به خودبنیادی و تشویق به منحصر به فرد شدن را روز به روز تسهیل می‌کند و توأمان منش‌ها و پسندهای جدیدی را می‌آفریند و با محدود نماندن تغییرات در سطح ظاهر، منشأ تغییراتی در هستی‌شناسی و فلسفه زندگی و به تبع، تجویز آرمان‌ها و هدف گذاری‌های جدید خواهد شد.

گرداب این دگرگونی‌ها و تغییرات می‌تواند منشأ بسیاری از ناهنجاری‌ها، از خودبیگانگی‌ها و شکاف‌های اجتماعی باشد؛ لکن مفاهیم استخراجی از فرهنگ عزاداری حسینی، این قابلیت را دارد که بر فرض تحمیلی و الزامی بودن این پیامدها، مثال نقضی باشد و اعتبار و الزامات مفاهیمی چون خودبنیادگری، فردیت و موارد پیش گفته را با مفصل‌بندی خاص به چالش کشد.

در توضیح این مطلب باید گفت که اولاً عزاداری فرصتی برای فروریختن تمامی خودها، از جمله از نوع خودبینانگر آن است. سبک و سیاق عزاداری حسینی با فردیت و تک‌محوری منافات دارد، بلکه رفتاری جمعی است و شور و زیبایی‌اش آنجا افزون‌تر می‌شود که همچون عزاداری شهر زنجان، فراگیر، یک‌دست و جمعی باشد.

ثانیاً عزاداری حسینی هرگز مهر سنت به معنای رفتاری کلیشه‌ای، محلی و فولکلور بر خود نمی‌گیرد. طبقه متوسط جدید فارغ از نقش، تحصیل و درآمدش، همچنان به شیوه گذشته در عزاداری شرکت می‌کند و برای برپایی و ایفای یک مجلس حسینی، نقش‌ها و وظایف معمول را ایفا می‌کند. حتی برخی از افراد طبقه متوسط و ساکن کلان‌شهرها در مناسبت عاشورا، علاقه به حضور در شهرستان، محله و روستای خود دارند تا این مناسک و آداب را در پیوند با گذشته، دوستان و خویشان محلی به جای آورند.

طبقه متوسط جدید با ویژگی‌هایی چون تأثیرپذیری از دانشگاه، کسب ذائقه‌های جدید فرهنگی-هنری، پوشش به سبک و رنگ مدهای روز جهان و متأثر از فضای فکری و رسانه‌ای امروز، آن‌گاه که به عزای حسینی علیه السلام می‌رسد، همچون ابنای خود می‌گرید، سیاه می‌پوشد و متواضعانه خادمی می‌کند. اصلاً در نمونه مطلوب عزای

حسینی، نقش‌ها و طبقه‌ها معنای متفاوت می‌یابند، با لباس‌های یک‌دستِ مشکی، جلوه دارا و نادر درهم می‌ریزد، طرح و رنگ لباس‌ها مایهٔ تفاخر نمی‌شود، رئیس و مرئوس جایگاهشان را به فراموشی می‌سپارند و فارغ از عنوان‌ها، در همکاری برای عزاداری امام حسین علیه السلام از هم سبقت می‌گیرند.

ثالثاً عزاداری حسینی همچنان ریشه در سنت (در مقابل الزامات تحمیلی مدرنیته) دارد. سنت عزاداری در عمق شخصیت افراد ریشه دوانده و جدانشدنی است و این توان را دارد تا افرادی را که در یک چارچوب فکری به‌عنوان فرد شیعه، مذهبی، محجبه و مانند آن نمی‌گنجد، به رفتارهایی ارادتمندانه به اهل بیت علیهم السلام ترغیب نماید. مثال بارز آن برگزاری مراسم سوگواری از سوی زرتشتیان در ایام محرم و ابراز احترام و همدردی آن‌هاست.

گرایش شهروند ایرانی معاصر و متعلق به طبقات جدید جامعهٔ ایران به عزاداری به سبک سنتی، نه نوعی بازگشت به سنت به معنی تحریف و بزرگ‌شده از جنس پسامدرن و یا برآمده از تنوع‌طلبی‌های انسان دنیای مدرن، بلکه رویکردی اصیل به معنای توجه به سنتی الهی و معنوی با رویکرد به ساحت آخرت‌اندیش و روحانی بشر و در یک کلام، «اعتقاد دینی» است.

با این وصف این سؤال پیش خواهد آمد، آیینی که برای دو ماه یا یک دهه، توان صورت‌بندی شکل خاصی از مناسبات اجتماعی را دارد (جدا از بعد غم‌انگیز و اشک‌آلود آن)، آیا توان و زمینهٔ آن را ندارد که مؤلفه‌های فرهنگ‌سازش را مانند فرو ریختن اقتدارگرایی غیرضرور بین رئیس و مرئوس (در سبقت هنگام خدمت حین عزاداری)، نگاه بازاندیشانهٔ ساکنان کلان‌شهرها به ریشه‌ها و پیوندهای محلی‌شان (در وقت حضور در مراسمی که در زادگاهشان برپا می‌شود) و ... برای دیگر ایام سال استخراج و برنامه‌ریزی نماید؟!

۲-۳. حدود و شکل مناسبات مالی در سبک زندگی

در این واقعیت که برخی شاخص‌ها و هدف‌گذاری‌های مالی جامعهٔ امروز، با

معیارهای مادی و سوداگرانه انطباق بیشتری دارد تا آموزه‌های متعالی اسلام، کمتر تردیدی است و در شرایطی که برای توصیف مناسبات اقتصادی دنیای امروز، سیاهه متولی می‌توان فهرست کرد، در شکل درست و به دور از ریا و فریبکاری مراسم عزاداری حسینی، جلوه‌هایی رفتاری از مواجهه عزاداران با پول و مسائل مالی رخ می‌دهد که با تدبیر در آن، می‌توان مناسباتی برای همه روزهای سال استخراج نمود؛ مواردی چون:

۱. گذشت از مسائل مالی و تساهل در محاسبه دخل و خرج برای هیئت‌های مذهبی، چنان‌که نوع افراد در خرج کردن برای این منظور کمتر مال‌دوستی و حساب و کتاب می‌کنند.

۲. در سبک زندگی عاشورایی، اقبال به انفاق و برآوردن نذر، در وهله نخست برای سیر کردن افراد و حتی فقرا و گرسنگان صورت نمی‌گیرد، بلکه جلب رضایت خدا، آموزش گناه و شادی روح در گذشتگان ارجحیت دارد؛ جلوه‌ای بسیار متعالی تر و فراتر از حد رسیدن به نتیجه سیرشدن گرسنگان؛ نکته‌ای که تنها در فرهنگ جوامع خدامحور معنی می‌یابد و در مقابل الزامات تفکر سکولار و پراگماتیستی است.

۳. نظام همیاری اقتصادی و جمع‌آوری پول برای نذورات بدون مشخص کردن سهم برای همدیگر (پرداخت بر اساس توان مالی و از سر ارادت)، ویژگی دیگر سبک زندگی عاشورایی است.

۴. انتفاع و بهره‌مندی از نذورات و نتایج گذشت‌های مالی خیرین، بدون ایجاد حالت سرشکستگی در فرد متمتع و فقدان ایجاد رابطه بالا و پایین، ویژگی دیگر فرهنگ عزاداری حسینی است. ضمن اینکه در کنار همه نوحه‌ها و ماتم‌ها در عزاداری، توأمان نوعی بهجت و سرور از توزیع نذری و نشستن بر سر یک سفره وجود دارد. در این سبک از زندگی، فرد دارا و متمول ننگی ندارد که برای گرفتن غذا در صف بایستد. حتی فرد فقیر غذای نذری را متعلق به میزبان نمی‌داند تا برای او دینی به بازگرداندن متقابل ایجاد شود. تمام این مثال‌ها این سؤال را ایجاد می‌کند که آیا این وضعیت و نوع دوستی‌ها نمی‌تواند برای دفعاتی دیگر در سایر روزهای سال تکرار شود؟

ضمن اینکه یادآوری می‌شود این اعمال در پس‌زمینه‌ای به دور از غم و مصیبت صورت می‌گیرد. به عبارتی، این اعمال نیکوکارانه (چه از سوی بانی و چه مصرف‌کنندگان آن) کمتر نشانی از حزن دارد که می‌تواند حکایت از رنگ‌آمیزی وجه خدایی و آخرت‌اندیش آن باشد.

۲-۴. تعریفی متمایز از مقولهٔ برند و اعتبار

یکی از عارضه‌های مصرف در عصر حاضر، افسون دنباله‌روی از مارک‌ها و برندهاست. در بسیاری موارد «برند» به‌خودی‌خود حاکی از کیفیت بالا نیست، بلکه به نشانهٔ تفاخر و خودنمایی فرو می‌افتد. «زیمل در مقاله‌های خود... به تحلیل شیوه‌ای پرداخت که به واسطهٔ آن می‌توان از مصرف برای برآوردن آنچه زیمل نوعی فردیت ساختگی می‌داند استفاده کرد. مصرفی این چنین پیچیده و در عین حال افراطی و اشباع‌شده، به مصرف‌کننده اجازه می‌دهد تا خود را از دیگران متمایز کند» (ادگار، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳) به عبارتی، در شیوهٔ روبه‌رشد امروزی، متأثر از قدرت نیازآفرینی غول‌های اقتصادی و الزام آن‌ها به دنباله‌روی از برندها، خرید و مصرف نه ذاتی، بلکه اعتباری، توهمی و از سر تفاخر بوده و نوعی کارکرد سازندهٔ هویت و ابزار ارتباطی و انتقال پیام را ایفا می‌کند.

به‌طور مثال، وقتی کسی مقداری شکلات می‌خرد، او فقط یک ماده خریداری نمی‌کند، بلکه گستره‌ای از معانی نمادینی را به دست می‌آورد که مبین عضویتش در جهان اجتماعی خاصی است. از این نظر [منطبق بر نظریهٔ مصرف داگلاس و ایشروود] مصرف کالا، به‌طور مؤثری تقسیمات اجتماعی و ساختارهای آن را می‌سازد. [...] آن‌چنان که برخی دیگر مانند بودریار با استفاده از این تحلیل گفته‌اند، مصرف‌کنندگان، تنها محصول نیروهای ساختاری تبلیغات و رسانه دیده نمی‌شوند، بلکه همواره در معرض الگوهای پیش‌ساختهٔ مصرف و عرفیات اجتماعی قرار دارند و کالاهای نمادین را آگاهانه در قواعد اجتماعی و رمزگانی که برای آن‌ها و به‌وسیلهٔ خودشان گذاشته شده، مدیریت می‌کنند (خجسته، ۱۳۹۶، ص ۹۷).

مقابل این رویکرد، توجه به سازوکارهای خاص مصرف در فرهنگ عاشورایی است. در این سبک و فرهنگ، مصرف جنبه به ثواب رسیدن و تبرک جستن می‌یابد، گرچه نقش اطفای برخی غرایض همچون سیر و سیراب شدن را نیز در ضمن خود دارد، لکن حتی در این اشکال نیز توصیه به ذکر نام امام حسین علیه السلام و لعن بر نام قاتل او صورت می‌گیرد و لذا حتی این وجه مادی و ارضای غریزی نیز، متبرک و متأثر از امری معنوی می‌گردد.

فرآیند جمع کردن موارد اولیه پخت‌وپز در ایام عاشورا و توزیع و خوردن آن، همگی با نوعی انگیزه کسب خشودی خدا بوده و از گذر این اخذ ثواب الهی، نتایج مادی نیز مترتب می‌شود. حتی در سطوح مادی و منفعت‌اندیشانه، پیرامون مشارکت حول برگزاری برخی مراسم اهل بیت علیهم السلام (که آن را می‌توان نوعی چشم‌داشت از خدا در ازای کاری خیر تعبیر کرد) نیز، برای بانی‌های مجلس و عرضه‌کنندگان محصولات عاشورایی، همیشه این شادی و امید وجود دارد که از گذر این حرکت خیرخواهانه، برکت و منفعت عاید گردد و لذا این فرصت برای همه (اعم از فرد باایمان و بی‌ایمان، پرهیزکار و گناهکار، مخلص یا منفعت‌اندیش) فراهم می‌شود تا از فرصت انفاق و اطعام در این ایام توشه‌ای ببرند.

بیراه نخواهد بود اگر معتقد باشیم که حتی صرف حضور افراد ناآگاه و بی‌قید بر سفره امام حسین علیه السلام، خواه‌ناخواه اثری وضعی و معنوی بر بانی و مصرف‌کننده خواهد گذاشت. شأن محصول عرضه‌شده در مناسبت حسینی بالاتر از آن است که با «برند» قیاس شود، لکن در تعبیری می‌توان کالای عرضه‌شده در مناسبت حسینی را فی‌نفسه نوعی «برند» و کالای معتبر دانست؛ در شرایطی که همان کالا در خارج از ایام عاشورا یا محیط در نظر گرفته شده برای عزاداری، فاقد آن شأن، جذابیت و منزلت ارزیابی می‌شود. گرچه این ویژگی بسته به نسبتی است که مردم با امر قدسی برقرار می‌کنند. چه بسا در صورت عدم مدیریت فرهنگی، کم‌رنگ شدن شعایر و جدی‌نگرفتن میراث حسینی و فروافتادن در مسیری عرفی، نان و نمک این مجلس نیز از سکه بیفتند.

در مجموع می‌توان جدا از تمایزی که مفاهیمی چون عاشورا و عزاداری به اشیا می‌بخشند و به طریقی ارزش افزوده و برندسازی معنوی برای اشیا یا چون محصولات نذری ایجاد می‌کنند، به نظر می‌رسد این اتفاق، دارای فرمولی تکرارشونده برای دمیدن روح معنوی در بسیاری از پدیده‌ها و خوراکی‌ها برای دیگر ایام سال است؛ مانند «سلام بر حسین»ی که هنگام نوشیدن آب گفته می‌شود، یا بسم‌اللهی که پیش از شروع غذا بر زبان جاری می‌شود که روحی معنوی به این اشیا می‌بخشد. این ورود و عاملیت فعل معنوی در کالبد مادی غذا آنجایی برجسته می‌شود که آن را با نفوذ روح تفاخر و تمایزدهنده‌ای مقایسه کنیم که در برخی افراد از تبرج در مصرف برخی کالاها و برندها جلوه می‌کند.

۲-۵. هدفمندی در طبیات با پیوست معرفتی در لذایذ

غذا و برندشدن صنعت غذایی، آن‌چنان جایگاه استراتژیک دارد که بعد از فروریختن اتحاد جماهیر شوروی و پرچم‌های فاتحانه آمریکا در خاک این سرزمین، راه‌اندازی فروشگاه‌های زنجیره‌ای مک دونالد از جمله نمادهای غالب در این کشور عنوان شده است. لذا سوای از اینکه طعم و کیفیت محصولی خوراکی (مثل مک دونالد) مورد امتیازدهی باشد، باید توجه داشت که حواشی یک برند غذایی، در حد یک ابزار سیاسی و راهبردی می‌تواند ایفای نقش و معنادهی کند، تا آنجا که «ممکن است هدف اولیه غذا، یعنی رفع گرسنگی، تقریباً به کلی فراموش شود» (گرونو، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲).

متقابلاً کافی است به بُعد خوراک و طعام نذری در فرهنگ عاشورا دقت شود که بعضاً با مزاح، ایام عاشورا را گره‌خورده با لذت و شوق صرف غذاهای مطلوب و نذری توأمان کرده و چه‌بسا، یکی از رازها و شگردهای مطلوبیت این ایام حتی نزد افرادی که کمتر به ابعاد معنوی و الهیاتی این ایام می‌نگرند، ویژه‌بودن عاشورا از بعد انفاق و نذری‌دادن باشد. به عبارتی، خوردن در عین رفتاری غریزی و مادی، می‌تواند موضوع برخی تجلیات معنوی (مثل انفاق) قرار گیرد و یا حتی پهن شدن سفره در وسعتی

بزرگ‌تر، کارکردی ارزشی و اجتماع‌ساز بیابد؛ نکته‌ای که مورد توجه زیمل نیز قرار داشته است:

مانند دیگر ابعاد زندگی، پست‌ترین نمودهای زندگی نه تنها می‌توانند نقطه آغازین ارزش‌های والاتر، بلکه مبنای شکل‌گیری آن‌ها باشند. در شکل‌گیری ارزش‌های زندگی ما، این حقیقت که ما مجبور به خوردن هستیم آن قدر نازل و ابتدایی می‌نماید که به‌طور بدیهی همگان در آن شریک‌اند. در نتیجه، خوردن اجازه می‌دهد که مردم در وعده‌های غذایی گردهم آیند و از طریق جامعه‌پذیری ناشی از آن، طبیعت‌گرایی صرف خوردن به شدت مغلوب شود (گرونو، ۱۳۹۲، ص ۱۷۴).

و این دقیقاً از کارکردهای ضمنی مقوله غذا در فرهنگ عزاداری عاشورا است که این اجتماع‌سازی در ذیل مفهوم «فرهنگ سفره» سامان می‌یابد؛ مفهومی که افراد مختلف از طبقات و گرایش‌های فکری مختلف را حول فعلی شخصی و غریزی (غذاخوردن) با نوعی جهت‌گیری معنوی گردهم می‌آورد.

نکته جالب اینکه این پیوند مادی (بعد شکم و خوراک)، با معنا (بعد معرفتی و مذهبی) به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه با دقت در تولیدات غذایی فرهنگ عاشورا، نوعی فلسفه و مبنای سودمندی قابل تشخیص است. به‌طور مثال، عطر و گلابی که در شله‌زرد ریخته می‌شود، نوعی کاستن تلخی و اندوه عزاداران و سینه‌زنان را دنبال می‌کند؛ تزئین شله‌زرد با دارچینی، فراتر از یک تزئین و جلوه‌گری است و نقش نوعی تعدیل‌کننده برای قند بالای آن را بازی می‌کند. در آش شله‌مشهدی که در ایام عزای توزیع می‌شود، اصرار بر تندی و فلفل زیاد آن، نه صرفاً برای تفتن و طعم‌دار کردن یا پوشاندن بعضی مزه‌های نامطلوب (مشابه آنچه در برخی فست‌فودها صورت می‌گیرد)، بلکه جهت جلوگیری از نفخ، به دلیل قوت، سنگینی غذا و حبوبات آن است.

دقت در فلسفه و مبنای مواد اولیه به کاررفته در نذری‌ها و خوردنی‌های ایام عاشورا آن‌گاه اهمیت می‌یابد که آن را با فلسفه به‌کاربردن مواد اولیه در سبک زندگی

مصرف گرا و لذت محور مقایسه کنیم؛ به عنوان مثال، ترکیبات و میزان مواد اولیه نوشیدنی های گازداری که به نمادهای صنعت نوشیدنی آمریکا تبدیل شده اند، همواره محل بحث های جدی در خصوص تهدید سلامت بوده، لکن سودمحوری و توجهات اقتصادی و کسب لذت در طعم ها باعث شده تا اصلاح جدی درباره آنها صورت نگیرد. عادت دادن و متمایل نمودن مصرف کننده به خرید برخی محصولات، از طریق افزودن درصدی الکل به برخی تنقلات نیز در همین چارچوب می گنجد. این تضاد و فاصله در مدخلیت عاملی مفید در غذای نذری، در برابر داخل کردن مسکرات در برخی تنقلات غربی به میزانی است که حتی فرض دخالت عنصر الهی در اجزای غذای نذری، در برابر رد پای شیطان در مراحل تولید غذاهای آلوده به الکل را می توان متصور گردید.

پیرامون اینکه چگونه طعام مادی می تواند تجلیات و آثار روحی و معنوی داشته باشد، عنوان شده:

حضرت سیدالشهداء علیه السلام در روز عاشورا فرمودند: سرّ این که نصایح من در شما اثر نمی کند، این است که شکم های شما با حرام پُر شده است؛ [...] حرام ممکن نیست با حلال هماهنگ شود و غذای حرام ممکن نیست با اندیشه صحیح جمع شود. چون انسان نه دارای دو حقیقت است و نه اینکه بدن و غذاهای بدنی در مقابل روح است. انسان یک حقیقت دارد و آن حقیقت یگانه، نور است و سایه ای دارد که تابع آن نور است، یعنی انسان، دارای روح و بدن است... این بدن که فرع است به دنبال آن حرکت می کند؛ یعنی بدن و اوصاف بدنی، تابع روح و صفات روحی هستند و یک روزی همین بدن به مقام روح نزدیک می شود؛ زیرا غذایی که انسان می خورد تدریجاً به صورت فکر درمی آید؛ همان طور که روح در ابتدای پیدایش خود جسمانی است و سپس مجرد می شود، اندیشه ها، اخلاق و اوصاف نفسانی نیز این گونه است؛ یعنی همان گونه که ماده ای طبق حرکت جوهری روح مجرد می شود، یک غذا نیز با سیر جوهری، اندیشه یا خلق یا صفت می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۷۱-۷۲).

۲-۶. توأمانی دین و دنیا، بایسته یک سبک زندگی

سبک‌های زندگی وارداتی که بعضاً دنیای جذابی از ماده و مصرف را تصویر می‌سازند، در مواردی ضرورتاً مقتضای زندگی، در دنیای پرجمعیت و پیچیده کنونی به نظر می‌رسند. لکن در برابر این همه جذابیت و ضرورت برای دنباله‌روی، چه نیرویی غیرمادی می‌تواند ضمن قبول نیازمندی‌های جوامع امروز، شور معنوی خود را با ویژگی‌های سنتی و ابتدایی‌اش همچنان حفظ کند؟ آیا فلسفه‌های مبتنی بر رهبانیت، دوری‌جستن از دنیا و آلوده به خرافات، دارای آن‌چنان کلیت و جامع‌نگری هستند که بتوانند ضمن معنوی‌اندیشی، توأمان به مقابله با جاذبه دل‌فریب و بعضاً دارای سویه عقلانی عصر مدرن برخیزند؟

به نظر می‌رسد می‌توان از سبک زندگی اسلامی و در چارچوب این مقاله از «پدیده عزاداری حسینی» نام برد که توان پیوند زدن میان دنیا و اندیشه وحدانیت آخرت‌اندیش را دارد. در چارچوب سبک زندگی حسینی، بین دنیا و آخرت به شدت هم‌پوشانی و درهم‌آمیختگی است. معتقد به حرکت حسینی، گرچه دنیا را طفیلی و دنباله‌روی از سعادت اخروی انسان می‌داند، لکن اعتقاد عمیق و عاشقانه‌اش به امام شهید، منجر به شکل‌دهی بسیاری از مناسبات و رفتارهای مادی او، ملهم از فلسفه و حرکت حسینی خواهد شد.

دنیا سرشار از سختی‌ها و ناکامی‌هاست و بزرگ‌ترین شکست و ترس، نگرانی از مرگ و نیستی است. در سبک زندگی حسینی، بزرگ‌ترین شکست، مفهوم و اعتبار «شهادت» می‌یابد و با پذیرش فره و رستگاری که در شهادت است، پذیرش هر خطری هنگام مواجهه با دنیا آسان می‌شود. رمزی که پیروزی و فائق آمدن بر موانع و مشکلات دنیا را آسان می‌کند. کلیدی راهبردی که بر اساس آن ایران در جنگ تحمیلی (با وجود مشکل و مانع دنیوی) پیروز شد. یکی از نویسندگان با بیمناکی و زدن قید افراط‌کاری در تعالیم مذهبی مناسک عاشورای ایرانیان می‌نویسد:

تشیع، آموزه‌ای است که بخش اعظم این روحیه را تجسم می‌بخشد؛ دیدگاهی قیامت‌نگر از زندگی انسان که در آن هیجان عاطفی، رنج و ستم مضمون‌هایی

اساسی هستند که خود را بر روان یک شیعه تحمیل می‌کنند. از این رو مراسم آیینی در گرامیداشت شهادت امام حسین علیه السلام ... به نوعی تمثیل سیاسی رنج کشیدن به خاطر گسترش عدالت خداوند بر روی زمین تبدیل می‌شود ... این افراط همواره اشتیاق به پذیرش خطراتی را برانگیخته است که منشأی رمانتیک داشته‌اند ... پیروزی ملاک سنجش و حقانیت یا عدالت نیست. نباید از آلام ناشی از شکست پرهیز کرد، بلکه باید مغرورانه آن را تحمل نمود ... در جریان تعارض‌های بین‌المللی، کلیه ملت‌ها احساس هیجان و تعهد می‌کنند، اما ایرانیان [متأثر از فرهنگ عاشورا] برای آنکه جهت خود را تغییر دهند به نشانه‌هایی روشن‌تر از شکست و ناکامی نیاز دارند (فولر، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

گفتگوی ذیل نیز قابل تأمل است:

خبرنگار لیبراسیون: «در ایران همواره از حسین علیه السلام سخن می‌گویند. حال حسین علیه السلام کیست؟ یک ظاهر کننده، یک شاهد، یک شهید، که علیه بدی ظهور کرد و مرگ‌اش با شکوه‌تر از زندگی فاتح‌اش بود ... فوکو [در پاسخ به خبرنگار]: مردم ایران با قیام‌شان با خود گفتند که ما باید همه چیز اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی را تغییر دهیم، اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم و باید شیوه بودنمان و رابطه‌مان با چیزها، با دیگران، با ابدیت و خدا تغییر کند. من فکر می‌کنم که در همین جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند. مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ذهنیت‌شان است. آنان مذهب تشیع را به منزله نیرویی انقلابی زیست می‌کنند ... (فوکو، ۱۳۷۹، ص ۶۱).

این برداشت فوکو را می‌توان نوعی الهام در زیست ایرانی (سبک زندگی ایرانی)، بر اساس آموزه‌های حسینی و عاشورایی تعبیر کرد. برای نشان دادن تأثیر عاشورا و عزاداری‌های حسینی در رقم‌زدن به زندگی روزمره انسان ایرانی، مثال‌های زیادی می‌توان ذکر کرد. مثال‌هایی از جزیی‌ترین امور همچون خوردن و نوشیدن در فضایی متأثر از عزای حسینی تا مثال‌هایی مربوط به معنابخشی به حرکت‌های جمعی و آرمانی

همچون مبارزه با بی‌عدالتی و تشکیل حکومت. به عبارتی آن‌چنان که در سیاست سبک زندگی، امر مادی و زمینی موضوعیت دارد؛ در اکثر حرکت‌ها و جنبش‌های متأثر از سوز و عزای حسینی همواره توجه به دستاوردها و هدف‌گذاری‌های عینی و زمینی مورد توجه بوده است (مانند قیام مختار، سربداران، حرکت‌های هویت‌ساز در دوره صفویه، قاجار و انقلاب اسلامی) چنان‌که برخلاف برخی تحلیل‌های شاعرانه یا تعلیل‌هایی در تقدیرخوانی شهادت امام حسین (علیه السلام) برای تنبه تاریخ، باید گفت که در عین ابعاد و حیاتی و روح حاکم «حق محوری» بر همه مراحل قیام حسینی (عاملی، ۱۳۷۸، ص ۷)، اتفاقاً این حرکت با هدف رسیدن به برخی دستاوردهای مادی مانند اصلاح امت بوده، لکن از منظری سیر رویدادها و خیانت‌ها و بی‌وفایی‌ها منجر به مصیبت کربلا گردید.

... حرکت سیدالشهداء سلام‌الله‌علیه علاوه بر جنبه الهی و آسمانی که دارد، از نظر سنت‌های عقل و قوانین اجتماعی نیز حرکتی عاقلانه و ضروری و غیر قابل اجتناب بوده و اگر از جنبه امامت آن حضرت هم صرف نظر شود، نهضت وی از دیدگاه یک سیاست‌مدار ورزیده و بافراست نیز خردمندانه‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین نهضت به شمار می‌رود (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۴).

در نظر داشتن توأمان دین و دنیا و آمیختگی آن‌ها با هم از ویژگی‌های بی‌بدیل سبک زندگی حسینی است که در بسیاری دیگر از سبک‌های زندگی خلأ آن مشاهده می‌شود. این تزویج یا ترکیب دو امر به ظاهر متضاد، به این سبک از زندگی صفت مولد و زایش مداوم می‌بخشد و از منظری دیگر، چونان مدل و بومی نگران‌کننده و غیر قابل مهار برای دشمنان راه حسینی جلوه می‌کند.

۲-۷. سرگرمی و فراغت از نوع حلال

سرگرمی به یکی از اصلی‌ترین نیازهای جوامع امروزی تبدیل شده، چنان‌که از قبل آن، صنعت‌ها و فرهنگ‌های خاصی نیز شکل گرفته است. سرگرمی در عین ضرورت‌مندی‌اش، بعضاً با نوعی بار معنایی منفی یاد می‌شود که از جمله می‌توان به بی‌اعتمادی و نگاه منفی امثال پست‌من به ابزارهای تکنولوژیک، خاصه تلویزیون در

برآورده کردن این نیاز اشاره کرد که ضمن تعریف ویژگی سرگرم کنندگی به عنوان فلسفه وجودی و علت غایی این ابزارهای مدرن، آن‌ها را ناتوان در به خدمت گیری برای رشد بعد معنوی و فلسفی انسان می‌داند (پستمن، ۱۳۸۴، ص ۳۰۴). در اندیشه برخی متشرعین نیز با تمرکز بر بعد جسمانی و زمینی مقوله سرگرمی در برابر مفاهیم متعالی، زمینه هرچه بیشتر تحقیر موضوعات مرتبط با سرگرمی فراهم می‌شود.

اما این واقعیت گریزناپذیر است که آدمی مترصد لحظاتی برای آرامش و زدودن خستگی و نیز دنبال فرصتی برای فراغت از دغدغه‌های روزانه است و این واقعیت و نیاز طبیعی، این سؤال را ایجاد می‌کند که آیا برای مقوله سرگرمی، محتوا و مظروفی امروزی و خالی از آلودگی‌های نفسانی وجود دارد؟

در تصور این مقاله، مجموعه مناسباتی منظور است که ضمن تعالی بخشی، نیاز سرگرم کنندگی را نیز برآورده می‌کند؛ چنان که شوق حضور در مراسم عزاداری را در کودک کم‌اطلاع از فلسفه حرکت عاشورا تا جوان و پیرمرد سالخورده و نیازمند به همنشین می‌توان یافت. این نحو پدیدارشناسی از پدیده عزاداری (توجه به ابعاد سرگرم کننده)، گرچه بیشتر پسند پژوهش‌های آسیب‌شناسی عزاداری عامیانه است، لکن آن‌چنان که در مقدمه آمد، رویکرد این مقاله تنها تمرکز بر سویه‌های هویت‌ساز و قابل خدمت‌گیری عزاداری در قالب یک سبک زندگی متأثر از عنصر مذهب است.

موارد ذیل نمونه‌هایی از سرگرمی‌های بومی و متأثر از پدیده عزاداری حسینی است که در بسیاری موارد بی‌آنکه خدشه‌ای به منزلت عزاداری ایجاد کند، به فراخور زمینه‌های اجتماعی در نقاط مختلف، بعضاً شرایط مفرح و شادی را نیز ممکن است فراهم کند:

الف) توجه به ویژگی سرگرم کننده تعزیه‌خوانی و کاربرد برخی ابزارها، حیوانات (تزیین شتر یا پوشیدن لباس شیر) و شمایل به نمایش درآمده در راهپیمایی‌های تاسوعا و عاشورا، وجهی از نیاز سرگرم کنندگی را در پیرنگی از مظلومیت و فضاهاى دراماتیک برآورده می‌کند. نقل قول ذیل در این باره قابل توجه است: «در روضه‌خوانی‌ها [دوره قاجار] نیز صحنه‌های مؤثری از زندگی امام حسین علیه السلام و یارانش بازگویی می‌شد. تا

پایان سده نوزدهم، تعزیه‌ها صحنه‌های شادتری را نیز در بر می‌گرفت که به مناسبت وقایع مبارکی چون بازگشت ایمن از سفر و بهبودی از بیماری‌های وخیم اجرا می‌شد» (آبراهامیان، ۱۳۸۹، ص ۴۲). در مجموعه ۵ جلدی طهران قدیم، یکی از دلایل تشکیل و رونق روضه و «تعزیه‌خوانی‌های آن‌چنانی» در تهران در زمان ناصرالدین‌شاه را «محرومیت عامه از هرگونه وسایل و اماکن لهو و لعب و عیش و طرب» می‌داند تا به‌نوعی خلأ برخی عیاشی‌ها و سرگرمی‌های نامشروع در شهر تهران با چنین آیین‌هایی پر شود (شهری‌باف، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶)؛ به‌عبارتی، نوعی جایگزینی و یافتن سرگرمی‌های مشروع برای توده مردم.

ب) توجه به زنجیرزنی و حرکت هیئت‌های مذهبی در کوچه و خیابان که بی‌گمان بخشی از شور و علاقه نهادینه‌شده در افراد برای حضور در عزاداری‌ها، شوق و جاذبه آیین‌هایی همراه با زنجیرزنی و طبل‌کوبی، مشاهده صفوف منظم سینه‌زنان بوده که از کودکی در فرد ایرانی نهادینه شده است. «آیین‌ها و مناسک، حتی در شکل عوام‌پسندانه خود، هم کارکرد انسجام‌بخش و هویت‌بخش داشته‌اند و هم کارکرد مقاومت و انقلاب» (شفیعی، ۱۴۰۰، ص ۲۲).

ج) عزاداری حسینی متضمن نوعی اجتماع و دورهم‌نشینی است و منجر به نوعی صلۀ‌رحم می‌شود؛ به‌نحوی که پس از مراسم و علی‌رغم سوگواری و اشک‌ریزی عزاداران، با نوعی دیدوبازدید و معاشرت با قلب‌هایی رقیق‌شده و درکنار هم پایان می‌یابد. مراسم عزاداری منشأ بسیاری از دوستی‌ها و آشنایی‌های خانوادگی و معرفی افراد هم‌گف‌و به یکدیگر بوده و اگر سخن از خلأ و نبود محفل‌هایی بومی، مشابه پاتق‌هایی به سبکِ گالری‌ها، قهوه‌خانه‌ها، کافه‌ها و غیره به میان می‌آید، این مراسم به‌عنوان بدیلی برای دورهم‌بودن به‌شمار می‌رود.

د) عزاداری حسینی یک نمایشگاه برای گذران وقت، بدون پرداخت پول و ورودی و مشاهده جلوه‌هایی معنوی از خصایل اخلاقی است. اصل بر این است که در این نمایشگاه، هم به زبان عقل توسط سخنران و هم به زبان احساس و عاطفه توسط مداح پیام منتقل شود. محفل حسینی ظرفی است که محتوایی به‌روزشده از اخلاق و سیاست و

اقتصاد و همه شئون را در خود می‌پذیرد و اگر از آسیب استفاده‌ی ابزاری در امان بماند، کارویژه حزب، گالری، خانقاه، نقالی و ... را در مرتبتی بالاتر ایفا می‌کند. عبارات فوق نه از جهت تحقیر و فروکاهیدن جایگاه عزاداری تا مرتبه‌ی مابازایی برای پر کردن خلأ سرگرمی، بلکه به جهت بزرگی و هاضمه‌گری است که حتی به بهانه‌ی سرگرم‌نمودن برخی، فرصتی را برای گناه‌نکردن و دوری از برخی اماکن و معاصی فراهم می‌کند که این نکته نیز بر راز و عظمت این آیین می‌افزاید. با این همه، بدیهی است همان‌گونه که فرد مؤمن و نمازگزار، فریضه‌ی نماز را برای انتفاع از فواید نرمش و حرکات بدنی اقامه نمی‌کند و گرفتن روزه نیز برای فواید گوارشی ناشی از کم‌خوری صورت نمی‌گیرد؛ عزادار حسینی نیز ابتدائاً به جهت چنین منافع و صرف‌سرگرمی‌های مذکور در عزاداری حضور نمی‌یابد، لکن عظمت و فراگیری مفهوم عزاداری تا به آنجاست که حتی چنین حوزه‌های حاشیه‌ای از فرهنگ و سبک زندگی را نیز به‌طور مشروع در بر می‌گیرد.

پایان‌بخش مطلب نیز، این نقل قول خواهد بود که:

شعاع هر پیامی وابسته به شعاع هستی انشاء‌کننده‌ی آن پیام است. اگر مبدأ پیام در محدوده‌ای خاص حضور وجودی داشت، قلمرو پیام او هم به همان‌جا محدود خواهد بود و اگر مصدر پیام، منطقه‌ای را در حیطه‌ی هستی خویش داشت، شعاع پیام او نیز به همان اندازه وسیع خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۸۳-۸۴).

بر این اساس، شعاع عزاداری امام حسین علیه السلام قطعاً وسعتی فرازمینی و فرازمانی به مصداق «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» است، لکن برکت این عرض ارادت در قالب عزاداری، به دامنه‌ی امور زندگی روزمره نیز تسری می‌یابد تا آنجا که برای امر روزمره و سرگرمی حلال نیز می‌تواند الگو و طریقی نشان دهد.

نتیجه‌گیری

پروژه‌ی تمدن‌سازی و ایجاد الگوهای متناسب برای زندگی روزمره و مادی، آن هم برای یک جامعه با زمینه‌های مذهبی بسیار دشوار است و در صورت کم‌دقتی، به شدت بیم

لوث شدن مفاهیم والا می‌رود. به تعبیری، همچون قدم برداشتن بر لبه تیغ است که با اندک لغزشی، امر الهی و آسمانی را به مسلخ امر عرفی فرو می‌اندازد؛ اگر پروژه با موفقیت مدیریت شود، در کلیه ساحات‌های زندگی، پیرنگ و هدف الهی جاری خواهد شد.

در این مقاله فرض گردید که عزاداری حسینی به مثابه یک فراوری انسانی و غیر قدسی، عبارت از مجموعه اعمال و رفتارهایی است که طی قرن‌ها با فرهنگ ایرانی ممزوج و قوام یافته و متناسب با تفاوت‌های اقلیمی، طبقاتی و اندیشه‌ای، اشکال مختلفی به خود گرفته، لکن باتمامی این تفاوت‌ها، محوریت ارادت به امام حسین علیه السلام از مشترکات آنهاست و به جهت برخورداری از بسیاری جذابیت‌های خوشایند و مادی (فارغ از ابعاد عظیم معنوی)، توانسته رفتارهایی تکرارشونده را به‌مانند یک سبک از زندگی در روزهایی از سال صورت‌بندی کند. چنان‌که با در نظر داشتن نمونه سالم و به دور از انحراف و اغراض نفسانی عزاداری، اساساً کلیت عزاداری امام حسین علیه السلام ضمن تأثیرات معنوی و اخلاقی، در حوزه‌های مادی و روزمره زندگی ایرانیان نیز منشأ آثار مختلف بوده است.

در این مقاله، پیرامون فرصت‌هایی که عزاداری برای ایجاد یک سبک زندگی به‌طور عملی در اختیار گذاشته، اشاره و مصادیقی ارائه شد؛ از جمله به ویژگی هاضمه‌گر عاشورا اشاره شد که چگونه توان بلعیدن انحرافات وارد به عزاداری را دارد. در ادامه، تأثیرات هویت‌ساز عزاداری در زندگی روزمره، تأثیرات آن بر بخشی از مناسبات مالی جامعه و ارتباط برخی مفاهیم علوم اجتماعی همچون مصرف، سرگرمی و غذا، در نسبت با کنش‌های صادر در عزاداری حسینی اشاره گردید. در نهایت، از خلال مجموعه پدیدارهای عزاداری، برخی معانی مرتبط با حوزه‌های زندگی روزمره و سبک زندگی بازنمایی شد، تا آنجا که به نظر می‌رسد این موارد می‌تواند نقش جایگزین در برابر برخی الگوهای وارداتی سبک زندگی ایفا کند.

در لابه‌لای مصادیق و توضیحات مذکور، این سؤال مطرح شد که آیا الگوی عزاداری حسینی می‌تواند منشأ برخی الگوسازی‌های رفتاری اجتماعی برای دیگر ایام

سال باشد؟ در پاسخ به این سؤال و همچنین جمع‌بندی مطالب باید گفت: برخی مصادیق هویت‌ساز در عزاداری عاشورا، تنها نمونه‌ای از خروار فرهنگ مذهبی ایرانیان است که می‌تواند منشأ تأملاتی برای دیگر الگوگیری‌ها و نظام‌سازی‌های اجتماعی باشد. ضمن اینکه با پذیرش این قدرت سازمان‌بخش اجتماعی، به نظر می‌رسد می‌توان عناصر و ویژگی‌های متعدد دیگری را در عزاداری شناسایی نمود.

نکته محوری مباحث آن بود که بر خلاف بسیاری از محتواهای تولیدی برای تبیین حرکت امام حسین علیه السلام که معمولاً فهم ابعاد قدسی این واقعه را وجهه همت خود دارند، در این مرقومه، حوزه‌های مادی و روزمره زندگی مورد توجه و بررسی قرار گرفت. بر این اساس، نمودها و ویژگی‌های عزاداری (فارغ از برخی رفتارهای قابل نقد و قابل اصلاح و ورای بُعد حزن و مصیبت‌اندیشی)، در حوزه هست‌های مطلوب فرهنگی تبیین گردید. ضمن اینکه تصریح می‌شود غفلت از حوزه هست‌ها و سازوکارهای فرهنگی-مذهبی جاری (مانند مناسبات عینی و عملی عزاداری)، این آسیب را به دنبال دارد که سیاست و اندیشه معطوف به سبک زندگی را در امور باید و نبایدی، صرفاً اتویایی و آرزواندیشانه متوقف نماید و اندیشمندان جامعه اسلامی را به مرور به افرادی همواره ناراضی و در مراتبی بیگانه با واقعیت اجتماع و صرفاً آرزومند برای تحقق شرایطی بهتر در آینده رقم زند و آن‌ها را از توجه به گورهای عینی که در اطراف و نزدیک خود دارند، غافل کند.

در انتها تأکید می‌شود برای هرچه عملیاتی‌تر نمودن پیرنگ دینی برآمده از فرهنگ حسینی در یک سبک زندگی کارآمد و قابل عرضه در عصر مدرن، بیش از هر چیز بر توان توصیف، روایتگری و پدیدارنمایی مفاهیم می‌بایست اهتمام و باور داشت. تاریخ پرفراز و نشیب ایران، بخشی از سازه‌های هویت‌ساز، ایده‌های مبارزاتی و ضد ظلم، رویکردهای مقاومتی و دعوت به صبوری و حتی نحوه مرادوات انسانی و اخلاقی در زیست روزمره‌اش را (آن‌چنان که در برخی مطالب فوق اشاره شد) از ذخیره عزاداری امام حسین علیه السلام عینیت و تحقق بخشیده است. به نظر می‌رسد زین پس نیز با توصیف و روایت صحیح و متناسب می‌توان از این سرمایه فرهنگی بهره گرفت. بر این اساس،

تمرکز تحقیقات علمی علوم اجتماعی بر حوزه عزاداری حسینی، نگاه باورمند ساختار سیاسی و شیوه حکمرانی به مکانیزم‌های دینامیک و خود اصلاح گر آیین‌های عزاداری، تشویق و گرایش هوشمندانه اصحاب فرهنگ و هنر به خلق زبان هنری جدید برگرفته از میراث مفاهیم عاشورا و ارتقای کیفیت روایت‌گری مفاهیم حسینی از جانب علما و خطبای دینی، همگی اضلاعی هم‌پوشان در تقویت و تبیین سبکی از زندگی متأثر از عزاداری حسینی خواهند بود.

فهرست منابع

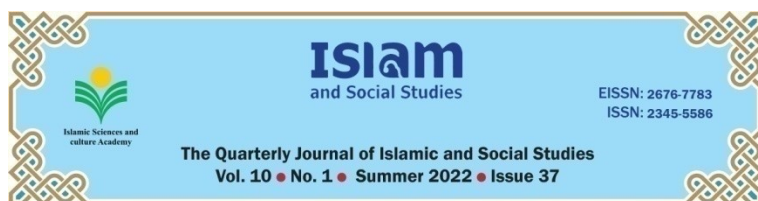
۱. آبراهامیان، پرواند. (۱۳۸۹). تاریخ ایران مدرن (مترجم: محمدابراهیم فتاحی). تهران: نشر نی.
۲. آسابرگر، آرتور. (۱۳۷۱). روش‌های تحلیل رسانه‌ها (مترجم: پرویز اجالالی). تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۳. ادگار، اندرو؛ سچ ویک، پیتر. (۱۳۸۷). مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی (مترجم: مهران مهاجر و محمد نبوی). تهران: نشر آگه.
۴. بهار، مهری. (۱۳۸۶). ایزه‌های دینی و هویت نسلی در ایران: با تکیه بر ایزه‌های عزاداری. مطالعات ملی، ۸(۲۹)، صص ۸۵-۹۸.
۵. پستمین، نیل. (۱۳۸۴). زندگی در عیش، مردن در خوشی (مترجم: صادق طباطبایی). تهران: اطلاعات.
۶. تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۰). پساسیاست، نظریه و روش. تهران: نشر نی.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جنادله، علی؛ رهنما، مریم. (۱۳۸۷). تفاوت بین نسلی در مناسک عزاداری واقعه کربلا با تأکید بر دوگانه‌های سنتی / جدید و محتوایی / نمایش. تحقیقات علوم اجتماعی ایران شماره ۱، صص ۶۸-۹۰.
۹. حسام مظاهری، محسن. (۱۳۸۷). رسانه شیعه: جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران با تأکید بر دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۱۰. حسام مظاهری، محسن. (۱۳۹۷). تراژدی جهان اسلام: عزاداری شیعیان ایران به روایت سفرنامه‌نویسان، مستشرقان و ایران‌شناسان (از صفویه تا جمهوری اسلامی). اصفهان: آرما.
۱۱. حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۷). روش‌شناسی در علوم سیاسی. قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.

۱۲. خبرگزاری ایرنا، (۱۳۹۷/۷/۱۸). به نقل از سایت مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا). نظرسنجی با موضوع ابعاد اجتماعی محرم با عنوان «بررسی مسائل روز کشور از منظر افکار عمومی مردم». در ۲ و ۳ مهرماه ۱۳۹۷.
۱۳. خجسته، حسن. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی انتقادی تبلیغات تجاری. تهران: انتشارات دانشگاه صدا و سیما.
۱۴. زیمیل، گنورگ. (۱۳۸۶). مقالاتی دربارهٔ تفسیر علم اجتماعی (مترجم: شهناز مسمی‌پرست). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۵. شفیع قهفرخی، امید. (۱۴۰۰). جریان آیین‌گرای عامه‌پسند. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری آفتاب خرد.
۱۶. شهری‌باف، جعفر. (۱۳۸۰). طهران قدیم (ج ۱). تهران: معین.
۱۷. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۸). شهید جاوید. تهران: چاپ نمونه قم.
۱۸. عاملی، مصباح. (۱۳۷۸). واقعهٔ کربلا، زاویه و شاخصه. فصلنامهٔ اندیشهٔ حوزه. ۵(۱۶)، صص ۴-۱۲.
۱۹. فوکو، میشل. (۱۳۷۹). ایران روح یک جهان بی‌روح و ۹ گفتگوی دیگر با میشل فوکو (مترجم: نیکو سرخوش و افشین جان‌دیده). تهران: نشر نی.
۲۰. فولر، گراهام. (۱۳۷۳). قبله عالم ژئوپلتیک ایران (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
۲۱. گرونو، یوگا. (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی سلیقه (مترجم: مسعود کیانپور). تهران: نشر مرکز.
۲۲. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). تجدد و تشخیص؛ جامعه و هویت شخصی در عصر جدید (مترجم: ناصر موفقیان). تهران: نشر نی.
۲۳. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۸۶). دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

References

1. Abrahamian, Y. (1389 AP). *The history of modern Iran*. (Fatahi, M. E, Trans.). Tehran:
2. Ameli, M. (1378 AP). The incident of Karbala, its angle and indicator. *Andisheh Hozeh Quarterly Journal*. 5(16), pp. 4-12. [In Persian]
3. Asaberger, A. (1371 AP). *Media analysis methods*. (Ejlali, P. Trans.). Tehran: Media Studies and Research Center. [In Persian]
4. Bahar, M. (1386 AP). Religious objects and generational identity in Iran: Focusing on mourning objects. *National Studies*, 8(29), pp. 85-98. [In Persian]
5. Edgar, A., & Sedgewick, P. (1387 AP). *Fundamental Concepts of Cultural Theory*. (Mohajer, M., & Nabavi, M. Trans.). Tehran: Nash Agah. [In Persian]
6. Foucault, M. (1379 AP). *Iran is the soul of a soulless world and 9 other conversations with Michel Foucault*. (Sarkhosh, N., & Jandideh, A. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
7. Fuller, G. (1373 AP). *Qibla of geopolitical World of Iran*. (Mokhber, A. Trans.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
8. Giddens, A. (1388 AP). *modernity and individuality; Society and personal identity in the modern era*. (Moafaqian, N. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
9. Grono, Y. (1392 AP). *Sociology of taste*. (Kianpour, M. Trans.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
10. Haqiqat, S. S. (1387 AP). *Methodology in political science*. Qom: Mufid University of Human Sciences. [In Persian]
11. Hessam Mazaheri, M. (1387 AP). *Shia media: Sociology of mourning rites and religious delegations in Iran with an emphasis on the period after the victory of the Islamic revolution*. Tehran: Islamic Propaganda Organization, International Publishing Company. [In Persian]
12. Hessam Mazaheri, M. (1397 AP). *The Tragedy of the Islamic World: Mourning of Shiites in Iran according to travel writers, Orientalists and Iranologists*. (from Safavid to Islamic Republic). Isfahan: Arma. [In Persian]
13. IRNA news agency. (1397 AP). From: Iranian Students' Opinion Center

- website. (Ispa). *A survey on the social dimensions of Muharram with the title: "Examination of the current issues of the country from the perspective of the public opinion of the people"*. On October 2 and 3, 2018. [In Persian]
14. Janadaleh, A., & Rahnama, M. (1387 AP). Inter-generational differences in the mourning rituals of the Karbala incident with emphasis on the dualities of traditional/new and content/show. *Iran Social Science Research*, No. 1, pp. 68-90. [In Persian]
 15. Javadi Amoli, A. (1381 AP). *The flourishing of intellect in the light of the Hosseini movement*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
 16. Khojasteh, H. (1396 AP). *Critical sociology of commercial advertising*. Tehran: Iranian Broadcasting University Press. [In Persian]
 17. Mahdavicani, M. S. (1386 AP). *Religion and lifestyle*. Tehran: Imam Sadeq University. [In Persian]
 18. Postman, N. (1384 AP). *Living in luxury, dying in happiness* (Tabatabaei, S. Trans.). Tehran: Information. [In Persian]
 19. Salehi Najafabadi, N. (1368 AP). *Shahid Javid*. Tehran: Qom: Chap Nemouneh Qom. [In Persian]
 20. Shafii Qahfarkhi, O. (1400 AP). *The current of popular ritualism*. Tehran: Aftab Kherad Cultural and Art Institute. [In Persian]
 21. Shahrifaf, J. (1380 AP). *Old Tehran*. (vol. 1). Tehran: Moein. [In Persian]
 22. Simmel, G. (1386 AP). *Articles about the interpretation of social science*. (Mosamaparast, Sh. Trans.). Tehran: Publications Company. [In Persian]
 23. Tajik, M. R. (1390 AP). *Post-politics, theory and method*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]



Research Article
**A Critical Study of Durkheim's Genetic Logic of
Social Science from the Perspective of
Transcendental Wisdom**

Sadegh Meshkati¹

Mahdi Soltani²

Received: 10/06/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The basis and fundamental of the formation of various sciences is based on logic and methods that determine how to analyze realities. One of them is the developmental logic that Durkheim claims to use in his social science. In other words, in the study of social realities, it is necessary to start from the simplest manifestation of social phenomena in order to achieve the development of complex realities in simple components. This brings up a different approach by looking at the philosophical principles of transcendental wisdom (Hikmah). The present paper uses the library method and the documentary method to express the point that although attention to developmental logic is important in transcendental wisdom, ignoring other levels of knowledge that play a significant role in the

1. M. A in Philosophy of Social Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. Corresponding author meshkatisadegh65@yahoo.com.

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

* Meshkati, S., & Soltani, M. (1401 AP). A Critical Study of Durkheim's Developmental Logic of Social Science from the Perspective of Transcendental Wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 70-95. DOI: 10.22081 / JISS.2021.61131.1819.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

production and development of science, causes reductionism, relativism etc. In transcendental wisdom, due to the longitudinal correlation of perceptions, methodological diversity, attention to the intention of actors, attention to rational principles and the close connection of science with metaphysics, the stability of science and its truth-centeredness is guaranteed by returning to basic beliefs.

Keywords

Genetic logic, social science, existential logic, transcendental wisdom.

مقاله پژوهشی

بازخوانی انتقادی منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم از منظر حکمت متعالیه

صادق مشکاتی^۱ مهدی سلطانی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۸

چکیده

پایه و بنیان شکل‌گیری علوم مختلف مبتنی بر منطق و روش‌هایی است که چگونگی تجزیه و تحلیل واقعیت‌ها را مشخص می‌سازند؛ از جمله آن‌ها منطق تکوینی است که دورکیم در علم اجتماعی خویش مدعی استفاده از آن است. به این معنا که در تحقیق واقعیت‌های اجتماعی لازم است از ساده‌ترین نمود پدیده‌های اجتماعی آغاز کرد تا از این طریق بتوان به انکشاف واقعیت‌های پیچیده در اجزای ساده دست یافت. این امر با نگاه به اصول فلسفی حکمت متعالیه رویکرد متفاوتی را رقم می‌زند. مقاله پیش‌رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه اسنادی در صدد بیان این نکته است که هرچند توجه به منطق تکوینی در حکمت متعالیه موضوعیت دارد، اما نادیده گرفتن سایر سطوح معرفتی که نقشی پررنگ در تولید و پیشرفت علم دارند، باعث تقلیل‌گرایی، نسبی‌گرایی و ... می‌شود. در حکمت متعالیه با توجه به همبستگی طولی ادراکات، تنوع روشی، توجه به قصد کنشگران، توجه به اصول عقلی و ارتباط وثیق علم با متافیزیک، ثبات علم و حقیقت‌محوری آن با بازگشت به باورهای پایه تضمین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

منطق تکوینی، علم اجتماعی، منطق وجودی، حکمت متعالیه.

۱. کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

meshkatisadegh65@yahoo.com

m.soltani@bou.ac.ir

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

✳ مشکاتی، صادق؛ سلطانی، مهدی. (۱۴۰۱). بازخوانی انتقادی منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم از منظر حکمت متعالیه. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۷)، صص ۷۰-۹۵.

DOI: 10.22081/JISS.2021.61131.1819

مقدمه

دورکیم با برساخته نمودن مقولات اندیشه‌ای، توانست بر دوگانگی موجود در اندیشه کانتی که در قالب جهان پدیداری و جهان فی‌نفسه ظهور یافته بود فائق آید. وی با عبور از متافیزیک، علمی مستقل و ناظر بر واقعیت‌های اجتماعی بنیان‌گذاری نمود و منطق این علم را منطق تکوینی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷) نامید؛ به این معنا که در تحقیق واقعیت‌های اجتماعی لازم است از ساده‌ترین نمود پدیده‌های اجتماعی آغاز کنیم تا از این طریق بتوان به انکشاف واقعیت‌های پیچیده در اجزای ساده پرداخت.

دورکیم معتقد است: «کشف موجودات تک‌یاخته‌ای، تصور ما را از حیات دگرگون ساخته است. از آنجا که در این موجودات بسیار ساده، حیات به ویژگی‌های بنیادی خود تقلیل داده می‌شود، می‌توانند به راحتی قابل درک باشند. ادیان ابتدایی نیز نه تنها در جداسازی عناصر تشکیل‌دهنده دین به ما کمک می‌کنند، بلکه همچنین این برتری را دارند که به توضیح فهم این عناصر سهولت بخشند» (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۹). بنابراین از منظر دورکیم، علم اجتماعی زمانی در یک پایه منطقی قرار می‌گیرد که در وهله نخست در ارتباط با متن واقعیت‌ها باشد و در وهله دوم تجزیه و ترکیب پدیده‌های اجتماعی و رسیدن به قوانین و قواعد اجتماعی در صورتی امکان‌پذیر است که در فرایند تحقیق، به واقعیت‌های ساده و نموده‌های اولیه آن ملازم با منطقی عینی توجه شود. با این توضیحات و با نظر به حکمت متعالیه که مباحث فلسفی آن بر محوریت «اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت» تجمیع شهود، قرآن و برهان است، در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی رویکردی متفاوت شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که تحلیل‌های ناظر بر امور انسانی و واقعی و بالتبع جهان‌های اجتماعی و تاریخی، حول وجود موجودات مطرح می‌شود. حال با توجه به تأثیرگذاری حکمت متعالیه در اندیشه اسلامی و با هدف تأمین نیازهای مبنایی علوم مختلف و حل چالش‌ها و نواقص فکری‌ای که در اندیشه امیل دورکیم وجود دارد، این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه اسنادی با بهره‌گیری از آرای نو صدراییان در صدد پاسخ‌گویی به

این مسئله است که بر اساس اصول فلسفی حکمت متعالیه، چه مواجهه انتقادی می‌توان با منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم داشت؟

۱. مقولات اجتماعی و عبور از متافیزیک

دورکیم معتقد است که مقولات و مفاهیم از زندگی اجتماعی انسان‌ها سرچشمه می‌گیرند (کوزر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰). به عبارت دیگر، جامعه باعث می‌شود تا آدمیان در هر لحظه‌ای از زمان در باب فکرت‌های اساسی با یکدیگر توافق داشته باشند و به مقولات مشترک برسند که اگر این توافق در تلقی آنان از زمان، مکان، علت و ... همسان نمی‌بود، هرگونه حیات مشترک انسانی ناممکن می‌شد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۳) و با منتفی شدن حیات مشترک به علت نبود توافق عمومی، شکل‌گیری و تکوین علم محال می‌گردید. بنابراین جامعه با فشاری که بر اعضای خویش می‌آورد، از بروز هرگونه جدایی در افکار و اندیشه‌های بنیادین جلوگیری می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۳). شاهد مثال او این است که اگر می‌بینیم مفاهیم در عمل، اغلب از فکرت‌های کلی‌اند و اگر بیشتر بیانگر مقولات و طبقات هستند تا اشیای خاص، برای این است که خصلت‌های منفرد و متغیر باشندگان، به‌ندرت مورد توجه جامعه قرار می‌گیرد. درواقع، سرشت جامعه به‌گونه‌ای است که به چیزها اغلب در قالب حجم‌های انبوه و کلی‌ترین جنبه‌هایشان می‌نگرد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۶۰۳). وی نه تنها مقولات بلکه حتی محتوای مقولات را هم بر ساخته جامعه می‌داند و معتقد است محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند. به‌عنوان مثال، مقوله نوع از جایی آغاز شده است که تمایزی میان آن و مفهوم گروه بشری وجود نداشته است و یا پیش‌نمونه مفهوم نیروی مؤثر که عنصر اساسی مقوله علیت می‌باشد، از نیروی جمعی گرفته شده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱).

دورکیم در میان مقولات مطرح‌شده، اساسی‌ترین مقوله که درواقع همان جنس الاجناس باشد را مفهوم کل می‌داند و معتقد است که مفهوم کلیت درواقع همان صورت‌های انتزاعی مفهوم جامعه هستند. جامعه همان جنس تامی است که هیچ چیزی برون از آن وجود ندارد. بنابراین می‌توان بر اساس نظام فکری دورکیم استنباط کرد که

وی با بر ساخته نمودن مقولات و مفاهیم اندیشه‌ای، نوعی کانت‌گرایی جامعه‌شناختی را به وجود آورده و تلاش دارد تا نشان دهد که منشأ مقولات اساسی فکر و اندیشه که کانت آن‌ها را وضع کرده، در جامعه قرار دارد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

دورکیم در مقابل این موضع تلاش می‌کند تا از ثنویت‌گرایی کانتی خارج شود و امکان وصول به واقعیت و عینیت را از طریق بازسازی منطق استعلایی کانت و عبور از متافیزیک در قالب منطق تکوینی فراهم آورد که شرح آن در ادامه خواهد آمد.

۲. منطق تکوینی^۱

مجموعه‌های معرفتی همواره از روش و منطقی تبعیت می‌کنند که مهم‌ترین مسئله در هر رشته علمی است؛ چرا که پیشرفت هر علمی تابعی از میزان پیشرفت منطق آن است. دورکیم که از مهم‌ترین چهره‌های جامعه‌شناسی است، در علم اجتماعی خویش مدعی استفاده از منطق تکوینی است که در نقطه مقابل منطق قیاسی قرار دارد. وی منطق قیاسی را مورد نقد قرار داده و معتقد است که روش‌های قیاسی به علت اینکه علل مسائل جزئی را از دانش‌ها و تئوری‌های موجود و کلی اشتقاق می‌کنند، امکان تبیین عینی واقعیت‌های اجتماعی را منتفی می‌سازند. بر این اساس، او معتقد است که در تحقیقات اجتماعی لازم است تصورات و احکام پیش‌ساخته یا پیش‌داوری‌ها را از خود دور کرد و متناسب با واقعیت‌های اجتماعی، منطق فهم آن‌ها را نه در تئوری‌های کلی و فرایندهای ذهنی، بلکه در وضعیت تکوینی‌شان جستجو نمود.

دورکیم در این باب بیان می‌دارد: «به تدریج چگونگی پیچیدگی تدریجی و تصاعدی پدیده‌های اجتماعی دنبال می‌شود؛ چرا که از این طریق هم عناصر سازنده واقعیت اجتماعی مشخص می‌شود و هم میدان مقایسه وسعت می‌یابد» (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). وی این روش را «روش تکوینی» می‌نامد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). روشی که به جای مراجعه به قواعد ذهنی، تلاش دارد متناسب با واقعیت‌های اجتماعی، منطقی را برای فهم و

1. geneticque

بررسی آن‌ها ایجاد کند. این منطق که در دیالکتیک با واقعیت‌های اجتماعی نضج و تکوین می‌یابد، منطق تکوینی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر در نظر دورکیم، آنچه در تبیین علمی واقعیت‌های اجتماعی ضرورت دارد، معین کردن شماری از نشانه‌های قابل تشخیص ساده و ظاهری است؛ چراکه این مسئله محقق را قادر می‌سازد تا از این طریق پدیده‌های پیچیده را مشاهده کند و بتواند از آن‌ها تبیین علمی ارائه نماید (سالارزاده امیری، ۱۳۸۸، صص ۱۴۰-۱۵۹). بنابراین برای تبیین دقیق و علمی واقعیت‌های اجتماعی لازم است که هر یک از پدیده‌های اجتماعی را در وضعیت تکوینی‌شان ملازم با منطقی عینی مورد بررسی قرار داد. بر این اساس، دورکیم در مقام نقد جامعه‌شناسی عصر خویش معتقد است که جامعه‌شناسی کم‌ویش منحصرأ به‌جای بررسی اشیا، به تحقیق در مفاهیم و معانی پرداخته و به‌جای اینکه از واقعیت شروع کند و کار را به شیوه استقرایی و تکوینی ادامه دهد، گویا یک تفکر را در مقابل تفکر دیگر قرار داده و به شکل قیاسی در صدد رسیدن به نتایج است، درحالی‌که از نظر دورکیم منطق حاکم بر پدیده‌ها، به‌سادگی منطق حاکم بر استدلال قیاسی (دورکیم، ۱۳۹۷، ص ۷۳) و پدیده‌های روانی نیست. به این معنا که نمی‌توان نمودهای اجتماعی را بر اساس معنایی که بدان‌ها نسبت می‌دهیم درک و فهم کرد، درحالی‌که ما به آزادی ذهن نیاز داریم و برای این کار باید از نگاه و قضاوتی که به عادت دیرینه در ما ریشه‌دار شده است، دست برداریم (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۹). برای رهایی از این امر، دورکیم اولین قاعده روش‌شناختی خویش، یعنی شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی را مطرح می‌کند.

شیء‌انگاری حقایق اجتماعی، یعنی تجریدی که باید انجام داد تا به وجود جامعه و استقلال آن از هر فرد خاص پی برده شود و از این طریق بتوان جامعه را با روش‌های مشاهده عینی بررسی کرد (گیدنز، ۱۳۶۳، ص ۳۱). برای وی قاعده شیء‌انگاری وقایع اجتماعی اساس هرگونه روش علمی است (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۵۳)؛ چراکه به جامعه‌شناس می‌آموزد تا خود را از سلطه مفاهیم عامیانه خارج نماید.

دورکیم تأکید می‌کند که اصل شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی جنبه سلبی داشته و چگونه بررسی کردن ایجابی آن‌ها را مشخص نمی‌سازد. وی در این زمینه، کار اصلی

جامعه‌شناس را تعریف اشیا می‌داند که مطالعه می‌کند تا خود و دیگران بدانند که موضوع چیست؟ این امر در نظر وی نخستین و ضروری‌ترین شرط در هر گونه برهان و اثبات است (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۴)؛ زیرا کوتاهی در تعریف موضوع مورد بررسی، خطا در جامعه‌شناسی را به ارمغان می‌آورد (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷). بنابراین برای جلوگیری از خطا و گرفتار شدن در توهمات ذهنی، تعریف عینی اشیا لازم و بایسته است.

دورکیم معتقد است هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان کنترل کرد، مگر آنکه پدیده‌های مورد بحث آن از هم متمایز باشند. علاوه بر این، موضوع علم چون با همین تعریف اولی ساخته می‌شود، بنابراین شیء بودن و یا نبودن وقایع، وابسته به تعریفی است که از آن‌ها داده می‌شود (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۴۱۴). به عبارت دیگر، تعریف عینی موضوع‌هاست که ما را در رسیدن به واقع و نمودها یاری می‌رساند. برای این منظور لازم است که پدیده‌ها را از روی صفات ذاتی آن‌ها بیان کرد و نه از روی تصورات ذهنی. به بیان دیگر، باید آن‌ها را به مدد عنصری که جزو ساختمان طبیعی آن‌هاست مشخص کرد، نه از روی مطابقت‌شان با مفهومی کم‌وبیش کمالی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۵۵) و مورد انتظار.

دورکیم بیان می‌دارد که عناصر تعاریف ابتدایی را (مفاهیم) باید مستقیماً از محسوسات اخذ کرد (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۶۲) تا بتوان یک نظام مفهومی عینی داشت. به عبارت دیگر، لازم است از تجلیات منفرد واقعیت‌های اجتماعی دور شد و توجه خود را معطوف به مختصات عینی پدیده‌های اجتماعی کرد. بدین منظور، وی مبحث نوع اجتماعی را به میان می‌کشد که جامع دو معنا است: یکی وحدت که از لوازم هر نوع تحقیق علمی است و دیگری اختلاف که در وقایع مشهود است (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۹۴). وی جامعه را مشتمل بر انواع و گونه‌ها می‌داند (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳، ص ۶۰) و برای او طبقه‌بندی گونه‌های اجتماعی بسیار با اهمیت است؛ چراکه این امر باعث می‌شود تا از یک سو به جای گرفتار آمدن در امور منفرد و موارد مجزا، امکان آزمون فرضیه‌هایی در ارتباط با پدیده‌های اجتماعی فراهم آید (آزادارمکی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷) و از سویی دیگر، تیپ‌های اجتماعی و طبقه‌بندی آن‌ها باعث می‌شود تا از نزاع‌های مفهومی نجات پیدا

کنیم و بتوانیم به جهان خارج که ذاتاً مبهم و متکثر است دست یابیم. در این باب یکی از انواع اجتماعی که دورکیم بدان توجه نشان داده است، تفکیک نوع بهنجار از ناهنجار است. وی با این تمایز در صدد است تا جنبه تجویزی و عملی علم اجتماعی خویش را نشان دهد؛ چراکه از نظر دورکیم، اگر علم درباره آنچه ما باید بخواهیم چیزی نیاموزد و حکمی صادر نکند و صرفاً در حد مشاهده و تبیین باشد، در این صورت تأثیر عملی خود را از دست داده و دلیل مهم وجودی خویش را نقض کرده است. در نظر وی، اگر پژوهش‌ها و تحقیقات فقط سود نظری داشته باشند، بی‌ارزش‌اند و حتی یک ساعت هم نباید صرف آن‌ها کرد (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۶).

دورکیم بعد از اینکه در قالب تیپ‌های اجتماعی شرط لازم و مهم برای تحقق جامعه‌شناسی علمی را نشان می‌دهد معتقد است برای یافتن قوانین اجتماعی باید به صورت جداگانه، هم علت فاعلی موجد وقایع اجتماعی و هم فونکسیون که پدیده اجتماعی را بر عهده دارد، مد نظر قرار داد. به عبارت دیگر، در نظر دورکیم تبیین واقعیت‌های اجتماعی دارای دو وجه است: یک وجه اینکه باید در جستجوی علت فاعلی در پدیده‌های اجتماعی باشیم، یعنی در بستر واقعیت‌های اجتماعی پیشین، پدیده‌های اجتماعی را مورد تحقیق قرار دهیم و وجه دیگر اینکه در جستجوی کارکرد واقعیت‌های اجتماعی در ارتباط با کل جامعه برآییم؛ به این معنا که توجه کنیم چگونه واقعیت اجتماعی به ادامه حیات جامعه کمک می‌کند (یان کرایب، ۱۳۹۶، ص ۷۳). وی در ابتدا روش تبیینی‌ای که جامعه‌شناسان عصر خویش از آن تبعیت می‌کردند را مورد توجه قرار داده و بیان می‌کند که این روش اساساً روشی روان‌شناسانه است؛ چرا که در نظر ایشان همه چیز از فرد سرچشمه می‌گیرد که ضرورتاً تبیین آن‌ها نیز باید بر اساس و بر محوریت فرد باشد. بنابراین از این منظر، قوانین جامعه‌شناسی موجود، نتیجه منطقی قوانین کلی‌تر روان‌شناسی خواهد شد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳). همان‌طور که آگوست کنت اذعان نموده که پدیده‌های اجتماعی روی هم‌رفته و اصولاً همان رشد و تطور ساده بشریت است و بس (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳)؛ به همین مضمون نیز اسپنسر معتقد است که محیط مادی و ساختمان جسمانی و اخلاقی فرد، دو عامل نخستین پدیده‌های اجتماعی

است. این در حالی است که از نظر دورکیم زمانی می‌توان به تبیین درست و دقیقی از حیات اجتماعی رسید که به عامل فعال یعنی محیط بالاخص انسانی (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵) توجه شود. از این منظر، وی منتقد آگوست کنت و مارکس است، به این علت که بیشتر کوشیده‌اند تا بر آینه‌های اصلی تحول تاریخی و مراحل پیشرفت فکری، اقتصادی و اجتماعی بشریت را تعیین کنند (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۷) تا اینکه به دنبال یافتن علت واقعه اجتماعی در محیط انسانی باشند. بنابراین طبق نظر دورکیم، کنت و مارکس و ... نتوانسته‌اند جامعه‌شناسی علمی را تحقق بخشند؛ چراکه در مقام بحث‌های انتزاعی باقی مانده و محیط انسانی را که قوه‌تطور و تحولات بوده است را از جایگاه اصلی به مقام فرعی تنزل داده‌اند. بنابراین برای قرارگرفتن در جایگاه اصلی باید نمودهای اجتماعی را به واسطه محیط اجتماعی به صورت حرکت از خاص به عام یا از ساده به پیچیده به وسیله روش تغییرات متقارن جستجو کرد. توضیح مطلب اینکه هرگاه دو پدیده از لحاظ ارزش موازی باشند، به شرط آنکه عده موارد موازی کافی و این موارد به قدر کافی متنوع باشد، این توازی دلیل بر این است که میان دو پدیده مذکور رابطه‌ای وجود دارد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱). یعنی می‌توان از طریق مقایسه کردن موارد حاضر و غیاب متقارن نشان داد که آیا تغییرات پدیده‌های اجتماعی در اوضاع و احوال متفاوت حاکی از آن است که یکی تابع دیگری است یا نه؟ (آرون، ۱۳۹۶، ص ۴۱۹) اگر نشان داده شود که تغییرات یکی تابع دیگری است، در این صورت حکم به رابطه علی میان آن‌ها می‌شود.

۳. حکمت متعالیه

نظام فلسفی ملاصدرا تعبیر به حکمت متعالیه می‌شود. این نظام فلسفی در واقع یک دستگاه انسان‌ساز است. «إن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذًا بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰).

حکمت متعالیه مشتمل بر اصول مهمی از قبیل اصالت وجود است که دلالت دارد

بر اینکه واقعیت‌های اصیلی که جهان خارج از آن‌ها تشکیل شده است و آثار بیرونی بدان‌ها منتسب است، از وجود اشیا نشئت می‌گیرد و تمام وقایع از مصادیق وجودند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۸۴-۸۵). به عبارت دیگر، آنچه در خارج می‌بینیم، چیزی جز وجود نیست.

ملاصدرا در این باب بیان می‌دارد که وجود، واقعیتی خارجی است؛ به این معنا که بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است^۱ (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰). نتیجه اینکه ماهیت در حکمت صدرایی ذاتاً اصالت ندارد، بلکه بالتبع وجود دارای واقعیت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۵۱). اصل دیگر، وحدت تشکیکی است که طبق این اصل تفاوت موجودات نه در اصل وجود، بلکه در سلسله مراتب آن است. از این رو وجود، حقیقتی واحد و مراتبی گوناگون دارد. اصل مهم دیگر، حرکت جوهری است که دلالت دارد بر اینکه سیلان و گذرایی، عارضی نیست بلکه از وجود هستی‌شناختی و جزء ذات موجودات است. بر همین پایه ملاصدرا این تحرک و جابه‌جایی را وحدت اتصالی و «لبس بعد اللبس» و نیز متمایز از «لبس بعد الخلع» معرفی می‌کند (کوشا، ۱۳۹۸، ص ۱۵).

حکمت متعالیه با توجه به اصول فلسفی مهمی که بعضاً در بالا ذکر شد، نظر به حیات اجتماعی انسان‌ها دارد و از این جهت با حقیقتی به نام جامعه و مترتب‌بودن آثار عینی بر آن ناسازگار نیست، لکن بر خلاف دورکیم افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه را معرفتی و معنوی می‌بیند. همین مسئله نوع مواجهه حکمت متعالیه با پدیده‌های اجتماعی را مشخص می‌کند که بالتبع، منطق خاصی که وجهه تکوینی نیز دارد را معرفی می‌نماید. بنابراین بر اساس ظرفیت‌ها و افق‌های معرفتی‌ای که در حکمت متعالیه وجود دارد می‌توان به نقد منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم پرداخت که در ادامه شرح داده می‌شود.

۱. «ان لمفهوم الوجود المعقول الذی من اجلی البديهيات الاولية مصداقا فی الخارج و حقیقه و ذاتا فی الاعیان. و اما الماهیه، فهی لیست... موجوده بذاتها إلا بالعرض».

۴. نقد مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دورکیم

۴-۱. جایگاه متافیزیک در اثبات وجود جامعه

حکمت متعالیه با اصالت‌دادن به اصل وجود، فهمی از فلسفه را در ارتباط با علوم جزئی و حصولی ایجاد می‌کند که بر اساس آن می‌توان گفت که اگر فلسفه بعد از بهره‌گیری از سرمایه‌های نخستین، به پیشینه خود که ریشه در اصل وجود و هستی دارد پشت نکرده باشد، در مسیر شناخت حصولی به پیش می‌رود و در این راه مبادی علوم جزئی مختلف را تأمین می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶). با این توضیح اگر فلسفه و متافیزیک از اعتبار ساقط شود، مسیر تردهای علمی و همچنین اصول موضوعی و قضایای حاکمی که در تکوین علوم مؤثرند، با ازدست‌دادن ارتباط خود با واقع و نفس الامر، صرفاً به صورت انگاره‌های پیشین و یا پیش‌فرض‌هایی متزلزل در می‌آیند که نه تنها راه به واقع نمی‌برند، بلکه خود حجاب واقع می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸)؛ به عنوان مثال، از جمله قضایایی که پایه و بنیان علوم بشری است، اصل امتناع تناقض است. صدرالمتألهین می‌گوید: آنچه مسلماً اولی است، همان قضیه‌ای است که دو نقیض در نفی و اثبات جمع نمی‌شوند و ... (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۸۴).

علامه طباطبایی نیز در این باب بیان می‌دارند: یا ایجاب، راست است و سلب دروغ و یا سلب، راست است و ایجاب دروغ. این قضیه، منفصله حقیقه است که هیچ قضیه‌ای اعم از نظری و بدیهی بدون آن نمی‌تواند علمی را افاده کند و نیازمندی کلیه قضایا به این قضیه که اول الاوائل نامیده می‌شود در حدی است که قضایای اولیه دیگر نیز بدون آن مفید علم نتواند بود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

آیت‌الله جوادی آملی نیز چنین بیان می‌دارند: اصل امتناع تناقض، اصلی است که توسط عقل به معنای نیروی ادراکی ناب فهم می‌شود و در ظل آن، گزاره‌های بدیهی ادراک شده و آن‌گاه سایر مطالب نظری با ارجاع به بدیهی مبین می‌شود و شعاع چنین عقل نظری کلی‌نگر، حکمت عملی را در بر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۱). بنابراین اگر نقش عقل، فلسفه و اصول عقلی‌ای چون اصل امتناع تناقض نادیده گرفته و یا در منطبق تکوین علوم مورد تردید واقع شود، در این صورت می‌توان در تمام گزاره‌ها

و گزارش‌های علمی شک و تردید کرد. این در حالی است که دورکیم با بر ساخته نمودن مقولات و مفاهیم سعی دارد نشان دهد مفهوم و یا اصلی خارج از جامعه وجود ندارد. بیان وی این گونه است: مقولات تصوراتی اساساً جمعی و بیانگر احوالات روحی اجتماع هستند. به عبارتی دیگر، بیانگر وجود جامعه‌اند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۲۲). وی با چنین عبارتهایی تضاد خویش با متافیزیک را نشان می‌دهد و معتقد است که این اصول، عقلی نمی‌باشند و محصولات اجتماعی هستند. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که دورکیم از هستی و واقعیت‌های اجتماعی سخن می‌گوید؛ در حالی که بحث هستی‌شناختی دربارهٔ جامعه به دو دلیل خارج از حیطهٔ جامعه‌شناسی است: نخست اینکه هیچ علمی متکفل اثبات موضوع خود نیست، بلکه صرفاً به احوال و عوارض آن می‌پردازد و دیگر اینکه، مباحث به کاررفته در عرصهٔ هستی‌شناسی اجتماعی از قبیل وجود، وحدت و حقیقت همگی مفاهیمی فلسفی هستند و نه جامعه‌شناسی (شرف‌الدین و مدقق، ۱۳۹۲). بنابراین در حیطهٔ جامعه‌شناسی نمی‌توان به اثبات جامعه پرداخت. این مسئله اهمیت و جایگاه متافیزیک را در اثبات موضوع جامعه‌شناسی و در ارتباط با تأمین مواد و مصالح علم اجتماعی گوشزد می‌کند. امری که در نگاه دورکیم تقلیل به جامعه‌شناسی شده و در رتبه‌ای متأخرتر از علم قرار گرفته است.

۲-۴. وجودی بودن جامعه

حکمت متعالیه در بعد هستی‌شناسی نشان می‌دهد که تمام واقعیت‌های انسانی و طبیعی رنگ و بوی وجودی دارد. در حکمت متعالیه بر اساس قواعد و اصول فلسفی، حیات انسانی با حرکت وجودی جوهری، صور معدنی، نباتی و حیوانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا آنکه وارد جهان انسانی می‌شود و در قلمرو حیات انسانی، به ادراک صور و معانی متنوعی که در قلمرو حیات انسانی قابل وصول است، دسترسی پیدا می‌کند. صور علمی و معنا به دلیل تجرد خود، مقید به امور مادی نیستند و در آن‌ها حرکت و تغییری راه ندارد و نفوس انسانی با حرکت خود به سوی آن‌ها راه می‌سپارند. نفوس انسانی به دلیل اصل «اتحاد عالم و معلوم» با متحد شدن با صور علمی، از یک

سو آن‌ها را در عرصه زندگی انسانی وارد می‌کنند و از سویی دیگر از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت پیدا می‌کنند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه اتصال و وحدت میان انسان‌هایی می‌شوند که با آن‌ها وحدت و اتصال پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۱۲). بنابراین انسان‌ها به علت اتحادی که با صورت‌های مجرد و علمی حاصل می‌کنند، انواع اجتماعی و تیپ‌های اجتماعی را به وجود می‌آورند. توضیح مطلب اینکه ما انسان‌ها ایجادکننده صورت‌های علمی نیستیم، بلکه صرفاً در حرکت جوهری خویش به واسطه تکامل معرفتی و ادراکی‌ای که به دست می‌آوریم، بدان‌ها دست می‌یابیم و با آن‌ها متحد می‌شویم و از این طریق با مراتب مافوق وجود مادی، یعنی وجود نفس الامری که در فلسفه ملاصدرا با اثبات تشکیک وجود مطرح می‌شود، پیوند می‌یابیم. در حکمت متعالیه بر خلاف نگاه دورکیم، جامعه چه وجود حقیقی داشته باشد یا اعتباری، در ارتباط با افراد و تأثیرگذاریش در پیدایش هویت انسانی به عنوان یک احتمال و در حد فی‌الجمله مورد قبول است؛ چراکه جامعه بر این مبنا می‌تواند در تعیین مسیر هویت‌یابی فرد سهیم باشد و چون انسان بر مبنای حکمت متعالیه صدرایی، نوع متوسط است و نه نوع اخیر، می‌تواند با حرکت جوهری به یکی از آن‌ها برسد که در حقیقت نوع اخیرند؛ هر نوع تحول جوهری به وسیله محرک بیرونی در آن ممکن است؛ اما نمی‌توان تمام تغییرها را بر عهده جامعه دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲). به عبارتی دیگر، واقعیت انسان هرچند در بستر زمان، مکان، ماده و استعداد تحقق می‌یابد، اما به دلیل اصل مهم تحول و ناآرامی نهاد طبیعت خویش، می‌تواند مدارج کمال و تحول را در حدی طی کند تا مراتب مافوق وجود مادی خویش را درنوردد. مهم‌ترین عنصر در این تحول عبارت است از حقیقت نفسانی یا روح انسانی که بر پایه معرفت، به رشدی قابل توجه دست می‌یابد. نکته مهم دیگری که با توجه به مبانی فلسفی صدرایی در باب نقد هستی‌شناختی دورکیم می‌توان بیان کرد این است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک در هستی، هستی عالم میان هستی محض و هیولای محض در سیلان است و هرچه از هیولا فاصله می‌گیرد و به هستی مطلق نزدیک‌تر می‌شود، شدت وجودی بیشتری می‌یابد. به عبارت دیگر، اساساً

هستی و وجود این عالم عین ربط و تعلق به هستی مطلق و وجود مطلق است، به گونه‌ای که اساس هستی بدون وجود او معنایی ندارد. بنابراین با توجه به این مطلب، منحصر کردن واقعیت‌های عالم به هستی مادی که در نگاه دورکیم محقق شده، به نوعی تقلیل‌گرایی است.

حکمای صدرایی با وجود اینکه بیان می‌دارند پدیده‌های اجتماعی هویت وجودشناختی مستقلی دارند، اما در عین حال معتقدند که اراده و خلاقیت عامل‌های انسانی ذیل واقعیت‌های اجتماعی هضم و مضمحل نمی‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلف وجودی قادرند در جامعه دخالت کنند و از این طریق زیست جهان خویش را تغییر دهند و صورت‌های اجتماعی جدیدی را به وجود آورند. هرچند ممکن است فرع بر این مسئله، ساختارها و واقعیت‌های اجتماعی تأثیرگذار بر افراد شکل بگیرد. نکته‌ای که در این باب باید بیان کرد این است که واقعیت‌های اجتماعی، اصالتی به معنای آنچه دورکیم تصور نموده ندارد؛ چراکه در نگاه دورکیم هر آنچه در عالم وجود دارد مانند فکر، اندیشه، مفهوم، تحولات اجتماعی، فرد و ...، همه و همه به عنوان اشیای اجتماعی و برساخته جامعه تلقی می‌شوند؛ درحالی که در حکمت متعالیه ضمن توجه به اشیای اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی، واقعیاتی معنامند هستند که به واسطه کنشگرانی آگاه و با مقصودی مشخص هستی می‌یابند؛ زیرا افراد موصوف به صفاتی چون توجه، آگاهی، اراده و ... هستند. این امور در واقع در حکمت متعالیه به واقعیت نفسانی انسان‌ها ارتباط دارد و نه به هستی اجتماعی آن‌ها به صورت مطلق. بنابراین واقعیت‌های اجتماعی ضمن اینکه اصالت مطلق ندارند، در عین حال نمی‌توانند تهی از معنا باشند.

دورکیم معتقد است که اخلاق به عنوان دستگاه واقعیات تحقق‌یافته، هم در تاریخ و هم تحت تأثیر علل تاریخی شکل می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۳۶). به عبارتی، یعنی اخلاق در بستری تاریخی و اجتماعی وجود پیدا می‌کند؛ به صورتی که اگر اجتماعی نباشد، شکل‌گیری تمدن و اخلاق غیر ممکن می‌شود. در نظر وی، «انسانیت» محصول تمدن و اجتماع است. با این بیان که انسان خارج از اجتماع چیزی جز میل، گزینه و توحش

نیست و در اجتماع نیز محصول و برساخته آن است. نگاه این چینی به انسان، اراده و خلاقیت ایشان را هضم و مضحمل در واقعیت‌های اجتماعی می‌کند. در این نگاه انسان هر چه هست، صرفاً در دو بعد خلاصه می‌شود: از یک سو دارای بدن، میل و اشتهاست و از سویی دیگر، شخصیتی اجتماعی دارد که در جامعه تحقق یافته است. بنابراین جامعه، انسان را کامل و متمدن می‌کند (کوزر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶). این در حالی است که در حکمت متعالیه با اثبات وجود نفس، مجرد نفس و قائل شدن به فطرت در نهاد انسانی، فهمی از هویت و حقیقت انسان شکل می‌گیرد که می‌توان بر اساس آن با مبنای انسان‌شناختی دورکیم مواجهه انتقادی داشت؛ چراکه واقعیت‌های تاریخی در طول زمان نشان می‌دهد که انسان‌ها این‌گونه نبوده که همواره به‌طور دربست عنان اختیارشان در دست اجتماع باشد.

آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند که انسان‌ها به‌رغم تنوعات مادی و معنوی، دارای هویت واحد، ثابت، مشترک و تغییرناپذیرند که در سرشت ایشان تعبیه شده است که از آن با نام فطرت تعبیر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۶). فطرت که در مقابل غریزه و طبیعت است، به ابعاد ثابت انسان اشاره دارد و اموری چون قوای نفسانی شامل حس، خیال، عقل، اراده و خلاقیت و ادراکاتی مانند اصول اخلاقی و خواسته‌هایی مانند کمال‌خواهی و خداجویی را دربرمی‌گیرد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۵۴). بنابراین، این واقعیت عالی که در انسان تعبیه شده و او را به موجودی فعال تبدیل کرده، چیزی نیست که در بستر تاریخ و اجتماع شکل گرفته باشد. هرچند عوامل بیرونی به‌صورت علل معده در فعلیت‌بخشیدن به این امور نقش مهم و برجسته‌ای دارند، اما این‌گونه نیست که محصول اجتماع و جامعه باشند؛ چراکه اثبات روح و فطرت در وجود انسانی ملازم پذیرش این امور در نهاد انسانی و قرین وجود است. همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: «ان الله لایغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بانفسهم» (رعد، ۱۱). آیه مذکور، محصول اجتماع بودن انسان را به‌گونه‌ای که حقیقت انسانی و همه کمالات و وجودی او برساخته جامعه باشد، غیر واقع‌بینانه و در عین حال تقلیل‌گرایانه می‌داند. این مسئله نقطه‌ضعف جدی دورکیم است؛ چراکه تبیین علمی و واقعی از پدیده‌های اجتماعی که توسط انسان‌ها هستی

می‌یابند، در صورتی ممکن است که هویت حقیقی عاملان واقعیت‌های اجتماعی مشخص شود.

۵. نقد مبنای معرفت‌شناختی دورکیم

۵-۱. مقولات وجودی

مبدأ حصول معرفت در حکمت متعالیه، حس و عالم خارج (که حیات اجتماعی بخشی مهمی از آن است) می‌باشد؛ اما فهم حاصل از محیط اجتماعی و واقعیت‌های خارجی صرفاً محصول ارتباط مستقیم با واقعیت‌های حسی نیست، بلکه علاوه بر این واقعیت‌ها، مفاهیم و مقولات منطقی و فلسفی نیز نقش برجسته‌ای در حصول آن دارند؛ مفاهیمی که انسان‌ها و یا محیط اجتماعی آن‌ها را ایجاد نمی‌کنند، بلکه با توجه به حرکت وجودی بدان‌ها دست می‌یابند. به عبارت دیگر، اعتبارات عقلی نظری، مقولات ثانی فلسفی و یا منطقی هستند. اعتبارات عقلی نظری، همانند مقولات اولیه و شبیه معانی و مفاهیمی هستند که از طریق حواس آدمی به دست می‌آیند؛ یعنی این مفاهیم، با عزم و اراده انسان پدید نمی‌آیند و آدمی خلاق و وضع‌کننده آن‌ها نیست، بلکه تنها شناسا و دریافت‌کننده آنان است (پارسانیا، ۱۳۹۵، ص ۹۵)؛ به عنوان مثال، دورکیم در باب علیت معتقد است که مفهوم نیروی مؤثر که عنصر اساسی در مقوله علیت است، از نیروی جمعی گرفته شده است (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۱۱). در این بیان مفهوم علیت، صورت انتزاعی واقعیت‌های بیرونی است که انسان‌ها آن را جعل و وضع کرده‌اند؛ درحالی که بر اساس اصول معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، فهم ما از مقوله علیت هرچند نسبتی با عالم خارج دارد، به این صورت که عالم خارج به صورت علت معده در فهم ما از این مفهوم دخالت دارد، لکن در حرکت وجودی، مفهوم علیت و مفاهیم دیگر را وضع نمی‌کنیم، بلکه دریافت می‌کنیم؛ چراکه این مفاهیم از حقیقتی برخوردارند، نه اینکه همه مفاهیم مقولات غیر حقیقی و اعتباری باشند.

دورکیم بر خلاف کانت، مقولات داوزده‌گانه را به‌مثابه زمینه و چارچوب روان‌شناختی معرفت‌شناختی شناخت آدمی نمی‌داند (امید، ۱۳۸۸، ص ۴۶۲)، بلکه آن‌ها را

ذیل جامعه تفسیر و معنا می‌کند. توضیح اینکه دور کیم نه تنها شاکله تفکر بشری، بلکه محتوای مقولات را هم بر ساخته جامعه می‌داند. طرز تلقی دور کیم نسبت به این مسئله در واقع به انسان‌شناسی وی باز می‌گردد؛ زیرا وی به قابلیت و استعداد بالقوه‌ای که در انسان تعبیه شده باشد قائل نیست و از این جهت عامل استعدادها و خلاقیت‌های بشری را جامعه می‌داند. در این نگاه انسان فاقد استعداد و قوه‌های نفسانی است و هر آنچه کمال انسانی محسوب می‌شود، در سایه وجود جامعه است. اما در حکمت متعالیه انسان به نحو دیگری ترسیم می‌شود؛ چرا که اقتضای اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» این است که نفس در ابتدا با خلقت جسم تکون پیدا می‌کند. نفس در او ان تکون، از همه ویژگی‌های جهان مادی و موجودات جسمانی برخوردار است، اما به مرور زمان با سیر تکاملی خویش، از تعلقات جسمانی رها می‌شود و زمینه‌های وصول به جهان مجرد و معنوی برایش فراهم می‌آید. بنابراین انسان در ابتدای وجود، وجودی مادی و طبیعی دارد. به این صورت که جنین انسانی در رحم مادر، «نامی بالفعل» و «حیوان بالقوه» است، سپس به «حیوان بالفعل» و «انسان بالقوه» تبدیل می‌شود و آن‌گاه که از قوه ناطقه برخوردار می‌شود، به انسان «بالفعل» تحول می‌یابد و از اینجا سیر تکامل عقلانی‌اش آغاز می‌شود. انسان در مسیر تکامل عقلانی، عقل بالهیولی، بالملکه، بالفعل و فعال را یکی پس از دیگری طی می‌کند و با آراسته شدن به صفات کمالیه الهیه به سعادت نهایی دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۸۰). اقتضای عبارات مذکور این است که انسان وجودی ملازم قوه و فعل است (کوشا، ۱۳۹۸، ص ۱۷). انسان‌ها در حکمت متعالیه دارای قوه و استعداد هستند و در سیر جوهری خویش که با صورت‌های اجتماعی اتحاد وجودی پیدا می‌کنند، استعدادها و قوه‌ها را به فعلیت می‌رسانند. بر این اساس توجه به حکمت متعالیه و اصول عمیق فلسفی، ما را در نقد آرای دور کیم یاری می‌رساند؛ زیرا انسان‌شناسی وی به دلیل اینکه انسان را خلاصه در جامعه و واقعیت‌های عینی می‌داند، اجازه ظهور و بروز روابط طولی ادراک و شناخت را در عرصه معرفت‌شناختی نمی‌دهد. این امر موجب می‌شود تا دور کیم تمام مفاهیم هر مرتبه از معرفت و شناخت را بر ساخته اجتماع بداند. همان‌طور که اشاره شد، معقولات ثانیه که اوصاف ذهنی

معقولات اولیه هستند، چه از نوع منطقی و چه از نوع فلسفی، برای ما ابزار شناخت و حالات همان معقولات نخستین در ذهن هستند، نه به گونه‌ای که آن‌ها اموری مستقل باشند؛ چرا که اگر این‌ها هر کدام عنصری مستقل بودند و ارتباطی با جهان خارج نداشتند، چگونه فهم واقعیت‌های خارجی و اجتماعی امکان‌پذیر می‌شد؟ بنابراین معقولات ثانیه با سعه وجودی، همان معقولات اولیه‌اند؛ به عبارتی همان مفاهیم کلی هستند که در فرایند تکامل ادراک به دلیل هم‌بستگی طولی شناخت شکل می‌گیرند. با توجه به این مطلب، در حکمت متعالیه انواع گوناگونی از مفاهیم شکل می‌گیرد.

۵-۲. منطقی وجودی

حکمای صدرایی با دوگانه‌انگاری در منبع شناخت، تفسیری متفاوت از شناخت جهان ارائه داده‌اند. بر این اساس آنچه در مسئله شناخت جهان خارج دارای اهمیت است، توجه به دو منبع عقل و تجربه است. بدین گونه که نفس انسان ابتدا در ارتباط با واقعیات اشیا صورت‌هایی از اشیا را در می‌یابد. در این عکس‌برداری توسط قوه مدرکه، دو نوع علم صورت می‌گیرد: از طرفی واقعیات اشیا نزد نفس حاضرند، یعنی نفس با واقعیات اشیا اتصال وجودی پیدا کرده و آن‌ها را حضوراً درک می‌کند و از طرف دیگر، نفس نسبت به صورت‌هایی برگرفته از اشیا، علم حصولی دارد. بدین معنا که علم نفس به واقعیت صور ذهنی علم حضوری است، اما برای شناخت اشیا خارجی نیازمند عین صور است. از این رو «قوه مدرکه که به قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده می‌شود، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۴). به بیانی دیگر، حرکت نفس به واسطه معادلات خارجی شکل می‌گیرد و از این طریق از عالم شهادت و حس به عالم معنا انتقال می‌یابد و بر اساس استعدادی که از ناحیه معادلات خارجی به وجود می‌آید، معنا و صورتی را واجد می‌شود. بر این اساس، نفوس انسانی در حکمت متعالیه در حرکت وجودی با صورت نوعی جدیدی به نام جامعه متحد

می‌شوند؛ اتحادی که افق آن عقلانی و روحانی است. از این منظر، فهم واقعیت‌های اجتماعی و حیات اجتماعی، منطقی متناسب با خود را اقتضا می‌کند. نکته‌ای که باید گفت اینکه در منطق وجودی صدرا هرچند وجهه تکوینی و مراجعه به پدیده‌های اجتماعی، مبدأ معرفت به عالم خارج و توجه به نمودهای اولیه است؛ اما در عین حال بر اساس تعریفی که از انسان و مصنوعات اجتماعی شکل می‌گیرد، توجه به نمودهای اولیه پدیده‌های اجتماعی که ملازم با منطقی حس محور است، تبیین اجتماعی را به وجود نمی‌آورد؛ بلکه در واقع مفاهیم فلسفی، اصول عقلی و ... زمینه تبیین درست و حقیقی آن‌ها را مهیا می‌نمایند. بنابراین تبیین وقایع اجتماعی در انحصار منطق تکوینی باقی نمی‌ماند. برای فهم بهتر ابتدا لازم است تا تصویری از منطق تکوینی دورکیم ارائه گردد.

دورکیم معتقد است تبیین پدیده‌های اجتماعی در صورتی ممکن است که تحول آن‌ها را گام‌به‌گام در انواع اجتماعی جستجو نماییم. از این رو، وی تبیین علی و کارکردی پدیده‌های اجتماعی را فقط به وسیله وقایع اجتماعی ممکن می‌داند و معتقد است که منشأ نخستین هر جریان اجتماعی را باید در ساختمان محیط اجتماعی درونی جستجو کرد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). حال با توجه به مبانی حکمت متعالیه، هرچند تحقق منطق تکوینی بر اساس توجه به محسوسات، اتحاد وجودی با صورت‌های اجتماعی و منشأ معرفت از حس امکان‌پذیر است، اما در منطق وجودی صدرا سایر لایه‌های معرفتی موضوعیت جدی و مهم دارند. به این بیان که هرچند عالم خارج در تکوین معرفت تقدم دارد، لکن سطوح معرفتی بالاتر اگر نباشند و یا مورد غفلت قرار گیرند، نظام علمی دچار چالش‌هایی جدی می‌شود. بنابراین منطق وجودی صدرا به دلیل برخورداری از ظرفیت‌های بالاتر از حس همچون عقل و ...، جنبه‌های شناختاری علم، معرفت و جهت صدق و کذب آن‌ها را محفوظ می‌دارد. علاوه بر این، حکمت متعالیه روش ارزیابی علمی مراتب غیر تجربی معرفت را نیز تبیین نموده و بر این اساس، هم به تفاوت‌گزینش‌های علمی و غیر علمی بنیان‌های دانش تجربی اشاره دارد و هم قدرت نقادی را به علم اعطا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۲۳)؛ چراکه وقتی گزاره‌های علمی به گزاره‌های

آماری و آزمون‌پذیر محدود شوند و منطق علم در این محدوده تعریف شود، در این صورت گزاره‌های ارزشی به علت آزمون‌پذیر نبودن، هویت علمی خود را از دست داده و نمی‌توانند در معرض داوری علمی قرار گیرند (پارسا، ۱۳۹۵، ص ۲۳۵). نکته مهمی که در ارتباط با علوم در حکمت متعالیه مطرح است، ارجاع علوم حصولی به باورهای پایه و علم حضوری است. از این منظر، در منطق تکوینی علم اجتماعی دورکیم ضمن آنکه جدا بودن از متافیزیک، بی‌توجهی به معنا و قصد کنشگران، ضعف در درک سطوح معرفتی و ارتباط این سطوح با یکدیگر قابل فهم است، عدم توجه به باورهای پایه و مبنایی نیز دیده می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی در مباحث ناظر به رابطه علم و معرفت دینی و سز دگرگونی تاریخی علوم، از نقش مصادره‌ها، اصل‌های موضوعی و فرضیه‌ها در علوم تجربی بحث می‌کنند. بر این اساس که فرضیه‌ها که مبدأ مسائل علوم تجربی قرار می‌گیرند و وسیله توسعه و رشد علوم می‌شوند، سلسله قضایایی هستند که نه بدیهی‌اند و نه در جای دیگر به اثبات رسیده و نه نظر به اثبات و عدم اثبات آن وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱). ایشان دلیل اخذ این قضایا در علوم را با وجود یقینی نبودن آن‌ها، نتایج و کاربردهای عملی آن‌ها به سبب آثار خیالی و وهمی‌شان می‌دانند که به‌مثابه پای ثابت پرگار، منظومه‌های معرفتی بر محور آن‌ها ساخته شده‌اند که نتیجه این امر، بی‌ثباتی و تغییرپذیری دائمی نظام‌های معرفتی مبتنی بر فرضیه‌های متزلزل است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲). بنابراین حضور معارف عقلی و سطوح معرفتی بالاتر در تکوین دانش‌های حسی، استقرایی و تجربی لازم و بایسته است. نکته‌ای که باید اشاره کرد این است که در همه پژوهش‌های تجربی، سیر ذهن از احکام جزئی به احکام کلی با اتکا به یک سلسله اصول کلی و غیر تجربی است، اما با استعمال این اصول کلی در همه جا و استفاده خودکار ذهن از آن‌ها شخص تصور می‌کند که فقط با عامل مشاهده و تجربه از جزئی به کلی و از دانی به عالی سیر و قوس صعود را طی کرده است، اما در حقیقت این سیر و صعود با کمک اصول کلی‌تر است. بنابراین تصدیق‌های تجربی مؤخر است بر سلسله‌ای از مبانی غیر تجربی که بدون آن محال است ذهن به تصدیق واقعیت‌های خارجی دست یابد.

نتیجه‌گیری

دورکیم ضمن اثبات واقعیت‌های اجتماعی معتقد است که منطق تکوینی، تبیین علمی و عینی پدیده‌ها را به ارمغان می‌آورد. وی در بررسی و تحقیق واقعیت‌های اجتماعی معتقد است باید تصورات و احکام پیش‌ساخته را از خود دور کرد و هر پدیده اجتماعی را در وضعیت تکوینی‌اش مورد توجه قرار داد. از این حیث، شیوه تبیینی‌ای که ارائه می‌دهد، کاملاً جدا از اصول عقلی است. در حکمت متعالیه بر اساس اصول دقیق فلسفی نشان داده می‌شود که بحث از وجود جامعه نخست باید در جایگاه واقعی خویش طرح شود و سپس باید به نقش بی‌بدیل متافیزیک و اصول عقلی در ارتباط با علوم و تکوین آن‌ها برای دوری از تقلیل‌گرایی و نسبی‌گرایی و ... توجه جدی شود. در عرصه انسان‌شناسی نیز با اثبات وجود نفس، تجرد نفس و قائل شدن به فطرت در نهاد انسانی، فهمی از هویت و حقیقت انسان شکل می‌گیرد که ملازم با قوه و فعل است و این‌گونه نیست که انسان عنان اختیارش به‌طور کامل و مطلق در دست جامعه باشد. همچنین در حوزه معرفت‌شناختی، هرچند خاستگاه تمام ادراکات بشری عینیت‌های خارجی است، لکن بعد از ورود اطلاعات به ذهن انسان، داده‌ها به تجرد می‌رسند. بنابراین ادراک و معرفت به ساختارهای فیزیولوژیک و امور اجتماعی متکی نیست؛ چراکه ادراکات انسان مجردند. بنابراین در حکمت متعالیه بر اساس تعریفی که از انسان و مصنوعات اجتماعی شکل می‌گیرد، نمودهای اولیه صرفاً بارقه‌ای هستند که نفس با تکامل معرفتی و فعل و انفعالات خاص خود آن‌ها را تکمیل می‌نماید. از این منظر، تبیین وقایع اجتماعی در انحصار منطق تکوینی باقی نمی‌ماند و یک نوع تنوع روشی در مواجهه با پدیده‌های اجتماعی شکل می‌گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آرون، ریمون. (۱۳۹۶). مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام، چاپ دهم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۳). درس‌گفتارهایی درباره جامعه‌شناسی امیل دورکیم و وبر (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۳. امید، مسعود. (۱۳۸۸). مقایسه معرفت‌شناختی کانت و مطهری (چاپ اول). تهران: نشر علم.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). رئالیسم انتقادی حکمت صدرایی. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۱(۴۲)، صص ۹-۳۰.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). علم و فلسفه (چاپ ششم). قم: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). جهان‌های اجتماعی (چاپ سوم). قم: نشر کتاب فردا.
۷. تامپسن، کنت. (۱۳۸۸). امیل دورکیم (مترجم: مسمی پرست، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). معرفت‌شناسی در قرآن (چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (محقق و تنظیم: احمد واعظی، چاپ سوم). قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب). جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم) (محقق و تنظیم: مصطفی خلیلی، چاپ اول). قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم). قم: نشر اسراء.
۱۲. دورکیم، امیل. (۱۳۸۲). صور ابتدایی حیات مذهبی (مترجم: نادر سالارزاده امیری). تهران: نشر دانشگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله.

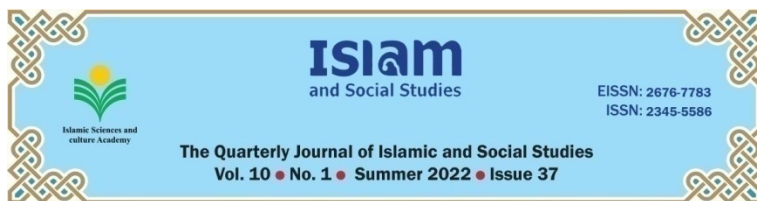
۲۵. کرایب، یان. (۱۳۹۶). نظریه اجتماعی کلاسیک (مترجم: شهناز مسمی پرست). تهران: نشر آگه.
۲۶. کوزر، لیوئیس. (۱۳۷۷). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (چاپ هفتم). تهران: انتشارات علمی.
۲۷. کوشا، غلام حیدر. (۱۳۹۸). هستی‌شناسی اجتماعی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، چاپ اول). تهران: نشر آفتاب توسعه.
۲۸. گیسون، بوریل؛ گارت، مورگان. (۱۳۸۳). نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان: عناصر جامعه‌شناختی حیات سازمانی (مترجم: محمد تقی نوروزی، چاپ اول). تهران: نشر سمت.
۲۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۶۳). دورکیم (مترجم: یوسف ابادری، چاپ اول). تهران: نشر خوارزمی.
۳۰. مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۴). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، چاپ پنجم). تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). باورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ پانزدهم). قم: نشر صدرا.

References

* The Holy Quran

1. Aaron, R. (1396 AP). *The basic steps of thought course in sociology*. (Parham, B, Trans. 10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publication. [In Persian]
2. Azad Aramaki, T. (1393 AP). *A lesson on the sociology of Emile Durkheim and Weber*. (1st ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
3. Coser, L. (1377 AP). *The lives and thoughts of great sociologists*. (7th ed.). Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
4. Craib, J. (1396 AP). *Classical social theory*. (Musamaparast, Sh, Trans.). Tehran: Aghah Publications. [In Persian]
5. Durkheim, E. (1382 AP). *Elementary forms of religious life*. (Salarzadeh Amiri, N. Trans.). Tehran: Allameh Tabatabaei University Publication. [In Persian]
6. Durkheim, E. (1383 AP). *The basic forms of religious life*. (Parham, B. Trans. 1st ed.). Tehran: Publishing Center. [In Persian]
7. Durkheim, E. (1385 AP). *Rules of Sociological Method*. (Kardan, A. M., Trans. 7th ed.). Tehran: University Press. [In Persian]
8. Durkheim, E. (1396 AP). *Division of social work*. (Parham, B. Trans., 7th ed.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
9. Durkheim, E. (1396 AP). *Rousseau and Montesquieu*. (Translators: Akbari & Zamani Moghadam, Trans., 1st ed.). Tehran: Tisa Publications. [In Persian]
10. Durkheim, E. (1396 AP). *The basic forms of religious life*. (Parham, B. Trans., 7th ed.). Tehran: Nahr-e-Markaz. [In Persian]
11. Gibson, B., & Garrett, M. (1383 AP). *Macrosociological theories and organization analysis: sociological elements of organizational life*. (Norouzi, M. T. Trans., 1st ed.). Tehran: Samt Publishing House. [In Persian]
12. Giddens, A. (1363 AP). *Durkheim*. (Abazari, Y. Trans., 1st ed.). Tehran: Kharazmi Publishing House. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Epistemology in the Qur'an*. (1st ed.). Qom: Esra Publications House. [In Persian]

14. Javadi Amoli, A. (1379 AP). *Society in the Qur'an. (thematic interpretation of the Holy Qur'an)*. Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1387a AP). *The dignity of reason in the geometry of religious knowledge* (Vaezi, A. Ed., 3rd ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1387b AP). *Society in the Qur'an. (thematic interpretation of the Holy Qur'an)*. (Khalili, M. Ed., 1st ed.). Qom: Esra Publishing House. [In Persian]
17. Kousha, Q. (1398 AP). *Social Ontology, Proceedings of the Fourth International Congress of Islamic Humanities*, (1st ed.). Tehran: Aftab Tose'eh Publications. [In Persian]
18. Misbah, M. T. (1384 AP). *Society and history from the perspective of the Qur'an*, (5th ed.). Tehran: Organization of Islamic Propaganda Publications. [In Persian]
19. Motahari, M. (1386 AP). *Footnote of principles of philosophy and the method of realism*, (15th ed.). Qom: Sadra Publications. [In Persian]
20. Omid, M. (1388 AP). *Epistemological comparison of Kant and Motahari*. (1st ed.). Tehran: Ilm Publications. [In Persian]
21. Parsania, H. (1387 AP). The critical realism of Hikmat Sadraei. *Political Science Quarterly Journal*, 11(42), pp. 9-30. [In Persian]
22. Parsania, H. (1392 AP). *Science and philosophy*. (6th ed.). Qom: Publication of Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
23. Parsania, H. (1395 AP). *Social worlds* (3rd ed.). Qom: Farda book publication. [In Persian]
24. Sadr al-Din Shirazi, M. (1362 AP). *Al-Lomaat Al-Masharqiyyah fi Fonoun Al-Manteqiyah*. (Meshkat al-Dini, A. Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
25. Sadr al-Din Shirazi, M. (1384 AP). *The transcendental wisdom in Asfar Arba'ah* (Khajawi, M. Trans., 3rd ed.). Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
26. Sadr al-Din Shirazi, M. (1419 AH). *Al-Hikmah al-Muttaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]



Research Article

Designing a Model for Explaining Risks in Society from the Perspective of Sadra's Wisdom¹

Fatemeh Abdollah Abadi Kohan²

Hamid Parsania³

Abdolhassan Kalantari⁴

Received: 29/06/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The concept of risk refers to the threats that have arisen as a result of human decisions, especially after modernity. The complexity, uncontrollability, and global scale of risks in the modern world have made this concept increasingly welcomed by the scientific community since the late twentieth century. In this study, the concept of risk is outlined in Mulla Sadra's intellectual system and in this regard, the analytical method is used. This concept, when brought up in the system of Sadra's wisdom,

1. This paper has been taken from the PhD dissertation entitled Critical methodology of the concept of "risk" in Ulrich Beck's thought from the perspective of Hekmat Sadraei (supervisor: Abdul Hossein Kalantari, advisor: Hamid Parsania). Department of Social Sciences, Faculty of Culture, Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
2. Associate Professor, Department of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding author) abdollahabady@bou.ac.ir.
3. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. h.parsania@yahoo.com.
4. PhD student of Baqir al-Olum University, Qom, Iran. abkalantari@ut.ac.ir.

* Abdollah Abadikhan, F., & Parsania, H., & Kalantari, A. (1401 AP). Designing a Model for Explaining Risks in Society from the Perspective of Sadra's Wisdom. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 98-120. DOI: 10.22081 / JISS.2021.61284.1821

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

covers both a concept and a case, a wider and deeper scope than that proposed in Western theories, and will not end only with the side effects of modernity. From Sadra's point of view, risks occurs due to lack of harmony with existence and due to man's neglect of the truth of existence, according to which existence also hides itself from man. Since disobeying the commands of God and the perfect man as the truth of existence and God's caliph on earth causes risks, so does man's return to the truth and seeking refuge in the perfect man as the only one who has the power to take over the world will save man from risk.

Keywords

Danger, risks, Sadra's wisdom, Ulrich Beck, the perfect man, the concealment of existence from man.

مقاله پژوهشی

طراحی الگوی تبیین مخاطرات در عرصه اجتماع

از منظر حکمت صدرایی^۱

فاطمه عبدالله‌آبادی‌کهن^۲ حمید پارسانیا^۳ عبدالحسین کلانتری^۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۸

چکیده

مفهوم مخاطره از تهدیداتی حکایت می‌کند که در نتیجه تصمیمات انسانی به‌خصوص پس از مدرنیته ایجاد شده‌اند. پیچیدگی، کنترل‌ناپذیری و وسعت جهانی مخاطرات در جهان مدرن سبب شده است این مفهوم از اواخر قرن بیستم، هر چه بیشتر از سوی محافل علمی مورد استقبال قرار گیرد. در این پژوهش، مفهوم مخاطره در دستگاه فکری ملاصدرا ترسیم گردیده و در این راستا از روش تحلیلی بهره برده می‌شود. این مفهوم هنگامی که در نظام حکمت صدرایی طرح می‌شود، چه از نظر مفهومی و چه از حیث مصداقی، گستره‌ای وسیع‌تر و عمیق‌تر از آنچه در نظریات غربی طرح گردیده است را شامل می‌شود و تنها به عوارض جانبی مدرنیته ختم نخواهد شد. از دیدگاه صدرایی، مخاطره به دلیل عدم هماهنگی با هستی و بر اثر غفلت انسان از حقیقت هستی رخ می‌دهد که به موجب آن، هستی نیز خود را

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: روش‌شناسی انتقادی مفهوم "مخاطره" در اندیشه "اولریش بک" از منظر حکمت صدرایی (استاد راهنما: عبدالحسین کلانتری، استاد مشاور: حمید پارسانیا). گروه علوم اجتماعی دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران می‌باشد.
۲. دانشیار گروه آموزشی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). abdollahabady@bou.ac.ir
۳. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. h.parsania@yahoo.com
۴. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی گروه علوم اجتماعی دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. abkalanteri@ut.ac.ir

* عبدالله‌آبادی‌کهن، فاطمه؛ پارسانیا، حمید و کلانتری، عبدالحسین. (۱۴۰۱). طراحی الگوی تبیین مخاطرات در عرصه اجتماع از منظر حکمت صدرایی. فصلنامه علمی - پژوهشی *اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۱۰(۳۷)، صص ۹۸-۱۲۰.
DOI: 10.22081/JISS.2021.61284.1821

از انسان مخفی می‌سازد. همان‌گونه که سرپیچی و غفلت از اوامر پروردگار و انسان کامل به‌عنوان حقیقت هستی و خلیفه خداوند بر روی زمین موجب ایجاد مخاطرات می‌شود، بازگشت انسان به حقیقت و پناه‌بردن به انسان کامل به‌عنوان یگانه کسی که قدرت تصرف در هستی را داراست، باعث رهایی انسان از مخاطرات خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

مخاطره، ریسک، حکمت صدرایی، اولریش‌بک، انسان کامل، اختفای هستی از انسان.

مقدمه

مفهوم مخاطره که در تحلیل تغییرات اجتماعی صورت گرفته پس از مدرنیته توسط جامعه‌شناسانی همچون اولریش بک و آنتونی گیدنز به کار رفته است، به خطرات انسان‌ساخته‌ای اشاره می‌کند که زندگی آن‌ها را مورد تهدید قرار می‌دهد. این تهدیدات که «ریسک» یا «مخاطره» نامیده می‌شوند، اموری محاسبه‌ناپذیر، غیر قابل کنترل و ساخته‌اراده انسانی هستند که تمامی انسان‌ها را از هر طبقه اجتماعی و یا موقعیت مکانی مورد اصابت قرار می‌دهند. مخاطرات از حیث مصداقی پدیده‌هایی نظیر اپیدمی بیماری‌ها، مخاطرات زیست‌محیطی نظیر سوراخ‌شدن لایه اوزون، حوادث تروریستی و رکود اقتصادی جهانی را دربرمی‌گیرد.

مفهوم «مخاطره» یا «ریسک» و خصوصاً نظریه اولریش بک در این خصوص، پس از وقوع حوادثی مانند حادثه یازده سپتامبر و یا انفجار نیروگاه اتم چرنوبیل بسیار مورد استقبال محافل علمی قرار گرفت، تا جایی که کتاب وی با عنوان جامعه در مخاطره جهانی به ۳۵ زبان ترجمه شد. مفهوم مخاطره در جامعه ایران بیشتر برای تحلیل مسائل زیست‌محیطی مورد استفاده قرار گرفته است و با توجه به وقوع «بحران همه‌گیری ویروس کرونا» در چند سال اخیر، این مفهوم بیش‌ازپیش جهت ارائه تحلیل این واقعه مورد نیاز قرار خواهد گرفت. تصویر مفهوم مخاطره در دستگاه حکمت صدرایی و در نتیجه در اختیار قرار دادن مفهومی بومی جهت تحلیل تغییر و تحولات اجتماعی و سیاسی، هدفی است که در این پژوهش در پی دستیابی به آن هستیم.

پیشینه پرداخت به موضوع مخاطرات در حکمت صدرایی را در گذشته می‌توان ذیل مباحث مربوط به خیر و شر یافت. این مباحث اغلب صبغه فردی داشته و این پرسش محوری را مطرح می‌سازند که آیا شرور از ناحیه پروردگار هستند یا خیر؟ در آثار متأخر فلسفه صدرایی نیز مقالاتی که به موضوع رابطه انسان و طبیعت و یا محیط زیست پرداخته‌اند، تا قسمت زیادی از مسیر تحقیق را با پژوهش حاضر هم‌داستان هستند. مهم‌ترین این آثار عبارتند از بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا اثر ابراهیم رضایی و جعفر شانظری که در پاییز ۱۳۹۶ منتشر شده است و نیز مقاله «ارزش

ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمآلهین شیرازی» اثر محمدرضا مصطفی پور در تابستان ۱۳۹۱. آنچه پژوهش حاضر را از این مقالات تمایز می بخشد، تمرکز آن بر مفهوم مخاطره و سعی در برداشتن گامی در جهت تولید علوم انسانی اسلامی است. توضیح بیشتر آنکه یکی از روش‌های تولید علوم انسانی اسلامی، واکاوی مسئله محوری در نظریات غربی، بررسی و بازتعریف آن مسئله در چارچوب بومی و سپس نظریه‌پردازی حول آن مسئله بر مبنای اسلام است. در این مقاله، مفهوم «مخاطره» که توسط نظریه‌پردازان غربی برای تحلیل تغییرات اجتماعی در گذار از دوران قبل از مدرنیته به مدرنیته و پس از آن به کار رفته است، موضوع نظریه‌پردازی و تعریف آن بر مبنای حکمت صدرایی هدف قرار گرفته است. در این پژوهش با روشی توصیفی-تحلیلی و با توجه به وسعت و عمق هستی‌شناختی حکمت صدرایی خواهیم دید که چگونه مخاطرات در مقیاسی وسیع‌تر مورد توجه قرار خواهند گرفت و پاسخ به آن نیز نه آن‌چنانکه نظریه‌پردازانی مانند بک عقیده دارند با روش جهان‌وطنی، بلکه در توجه به معنای انسان کامل به‌عنوان محور این جهان خواهد بود.

۱. مفهوم مخاطره

مخاطره یا ریسک، به امکان مواجه شدن با حادثه یا احتمال آسیب دیدن یا در معرض صدمه قرار گرفتن اشاره دارد (فرهنگ واژگان آکسفورد، ۱۹۹۸م). در زبان انگلیسی واژه‌های «risk»، «hazard» و «danger» عموماً به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند. در زبان فارسی، معنای عمومی این سه واژه در قالب لغت «خطر» مورد اشاره قرار می‌گیرد، لکن معنای تخصصی آن‌ها در ادبیات مربوط به ریسک، قدری متفاوت است. در ادبیات مربوط به ریسک نیکلاس لومان، فرانسوا ایوالد و دیگران، «hazard» غالباً در برابر ریسک تلقی می‌شود و به خطرات غیر قابل محاسبه و نامنظمی اشاره دارد که محدود کردن آن دشوار است، به یک گروه خاص حمله نمی‌کند و علل آن خارجی است (طبیعت، خدایان و غیره)؛ در مقابل آن، ریسک به‌عنوان یک حالت عدم اطمینان متمایز، مشخص و قابل محاسبه در نظر گرفته می‌شود که اثر جانبی عمل افراد خاص

است. در ادبیات فارسی این تمایز برای ریسک در نظر گرفته می شود و مترادف واژه «hazard» یا «danger»، اصطلاح «خطر» به کار می رود و واژه «ریسک» در زبان فارسی با واژه بیم و یا مخاطره جایگزین می شود. مخاطره که از باب مفاعله است و مشارکت در امر را به خوبی در بطن خود دارد، معنای ریسک را از این حیث که به نوعی خطرانی است که در نتیجه دخالت انسان ایجاد می شود، را بیان می کند.

۱-۱. پیشینه مفهوم مخاطره

شکل گیری مفهوم ریسک را بسیاری در قرن هفدهم جستجو می کنند؛ هنگامی که برای تجار دریایی این موضوع اهمیت پیدا کرد که چه خطرانی کالاهای تجاری ایشان را تهدید می کند؟ قبل از آن الهیات ریسک خدا را به عنوان یک برنامه ریز الهی معرفی می کرد که سیر تاریخ و زندگی افراد را تعیین می کند. از این رو بسیاری از جامعه شناسان شکل گیری مفهوم ریسک را در علم اقتصاد پیش از سایر علوم جستجو می کنند. مطالعه ریسک و بیمه به عنوان یک نتیجه، از ویژگی های مهم توسعه علوم اقتصادی بوده است (Turner, 1994, p.167).

۱-۲. مخاطره در میان نظریه پردازان کلاسیک

در علوم اجتماعی در قرن نوزدهم و بیستم، شرح مفاهیم ابتدایی ریسک و عدم اطمینان به ویژه با توسعه تکنیک های آماری برای محاسبه احتمالات به وجود آمد. کارل مارکس سرمایه داری را اقتصادی می داند که در آن نیروی مخرب تجارت و سرمایه گذاری یکی از ویژگی های اصلی روند تغییرات اجتماعی است. لذا اقتصاد مارکسیستی، اهمیت چندانی به ایده ریسک نداده است (Turner, 1994, pp. 168-169). در میان اندیشه ورزان کلاسیک جامعه شناسی، انگاشت وبر از مفهوم مخاطره حائز اهمیتی ویژه است؛ خاصه از آن جهت که وی، پیشرفت فنون و شیوه های محاسبه مخاطره را از ارکان توسعه سرمایه داری مدرن به شمار می آورد (ابراهیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳). در میان نظریه پردازان معاصر، هرکجا که دیدگاه انتقادی نسبت به تکنولوژی و سلطه

آن بر انسان وجود دارد می‌توان رد پای مخاطره را یافت. این رویکرد بیش از همه در نظریات نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت و نیز اندیشمندان پدیدارشناسی همچون مارتین هایدگر به چشم می‌خورد. آدورنو و هورکهایمر از اندیشمندان نسل اول مکتب فرانکفورت هستند که بر این عقیده بودند ذات تکنولوژی، سلطه بر انسان است، لکن آنچه هایدگر در مورد خطرات تکنولوژی بیان می‌کند، به مفهوم مخاطره نزدیک‌تر است. از نظر هایدگر خطر تکنولوژی مدرن به مراتب بزرگ‌تر از تخریب صورت گرفته توسط ماشین‌آلات تکنولوژیک است. او به خطری که انسانیت انسان را در نتیجه تفکر تکنولوژیک تهدید می‌کند اشاره دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۳). مفهوم «مخاطره» به صورت مجزا در اندیشه نظریه‌پردازان معاصر و بیش از همه در آثار نیکلاس لومان، اولریش بک و آنتونی گیدنز مورد ملاحظه قرار گرفته است. از نظر نیکلاس لومان، دو تغییر مهم ساختاری در جهان در حال وقوع است: اول اینکه جهان مدرن دارای پیچیدگی غیر قابل مدیریت است و دوم اینکه در جهان مدرن، خطر کاهش یافته، ولی به جای آن مخاطره (ریسک) بیشتر شده است. در نظریه لومان در حالی که «خطر» آسیبی است که از خارج وارد می‌شود یا به شکل محیطی رخ می‌دهد، «مخاطره» متضمن زیانی است که سبب آن تصمیم‌های خود ما بوده است (هریسون، ۱۳۷۹، ص ۳۶).

شرح اولریش بک از مخاطرات، بدون شک یکی از مهم‌ترین کارها در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست‌ویکم است. در نظریه بک، «ریسک‌ها» یا مخاطرات به عنوان عدم قطعیت‌های قابل محاسبه و قابل تعیین درک می‌شوند که مدرنیته خود آن‌ها را به صورت پیامدهای ثانویه پیش‌بینی شده یا پیش‌بینی نشده تولید می‌کند. به عقیده بک، می‌بایست بین خطرات پیش از صنعت که بر تصمیمات اقتصادی فناورانه مبتنی نیستند و در نتیجه قابل فرافکنی (بر روی طبیعت و خدایان) هستند و خطرات صنعتی که محصول انتخاب اجتماعی و سنجش دقیق فرصت‌ها هستند، تفاوت قائل شد (Beck, 1988, p. 77).

بک تاریخ را با توجه به تمایز بین خطر و ریسک، به سه دوره خاص تقسیم کرد. محدوده جامعه ماقبل مدرن با خطرات غیر انسان‌ساخته و ماورای کنترل انسان، نظیر

بلاایای طبیعی و همه‌گیری‌های بزرگ مانند وبا و طاعون؛ جامعه صنعتی کلاسیک یا مدرنیته اول که در آن رشد دانش پزشکی و تکنیکی و پیش‌بینی وضعیت آب و هوا به مردم اجازه داد تا کنترل بیشتری را بر محیط پیرامون خود اعمال کنند و در نتیجه خطرات کاهش یافت (احمدی و دهقانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵) و بالأخره مدرنیته دوم یا مخاطره‌آمیز که در بردارنده حدود ۲۵ تا ۳۰ سال آخر قرن بیستم به بعد است. در این دوره، زیان‌ها اغلب خلق‌شده انسان، کنترل‌ناپذیر، محاسبه‌ناپذیر و جهانی هستند. اینک جوامع به واسطه احتمال خرابی و نقص‌های مخرب نیروگاه‌های هسته‌ای یا به واسطه تغییرات آب و هوایی ایجادشده توسط انتشار امواج به اتمسفر تهدید می‌شوند و بسیار سخت است که بینیم چگونه کسی بتواند در برابر خطرات بیمه شود.

آنتونی گیدنز نیز جامعه‌شناس برجسته دیگری است که بخش قابل توجهی از تحلیل مدرنیته متأخر را بر اساس مفهوم مخاطره بنا نهاده است. وی در این مسیر درحقیقت بیشتر از ایده‌های بک الهام گرفته است. او مانند بک تأکید می‌کند که مخاطره پدیده‌ای مدرن و ناشی از مداخله انسان در طبیعت و به معنای وسیع‌تر آن، افزایش سستی‌زدایی و بازتاب نهادی جامعه مدرن متأخر است (Giddens, 1999, pp. 3-21).

۲. مخاطره از منظر حکمت صدرایی

مخاطرات در نظام صدرایی امری ذاتی نبوده و بالعرض است؛ چراکه حقیقت موجودات، حق‌تعالی و صفات و کمالات او است و در وجود حق و کمالات و صفات او هیچ تراحم یا تضادی نیست. لذا تراحم و مخاطره، ذاتی موجودات نیست و ناشی از قیود و محدودیت‌های عالم ماده است. عالم ماده به‌طور طبیعی عالم محدودیت است و در روند طبیعی پدیده‌ها تصادم، مزاحمت و ایجاد محدودیت رخ می‌دهد. لذا مخاطرات، چه مخاطرات بین‌انسانی و چه مخاطرات بین انسان و طبیعت، در اثر و ارتباط با روند طبیعی پدیده‌ها و مزاحمت‌های ناشی از عالم ماده است. در شرح مخاطرات از منظر فلسفه صدرایی، از اصول و مباحثی از حکمت صدرایی بهره خواهیم برد که بیان مختصری از آن‌ها در ادامه خواهد آمد.

۱-۲. اصول حکمت صدرایی در ارتباط با شرح مفهوم «مخاطره»

۱-۲-۱. اصالت وجود

اصالت وجود به این معنا است که آنچه در جهان، واقعیت و عینیت دارد و منشأ آثار خارجی است، وجود است نه ماهیت. وجود، نه اعتبار ذهن است و نه معلوم ذهنی که بر اشیای خارجی حمل شود، بلکه در عین و ذهن، چیزی به غیر از وجود، حاضر نیست و هم اوست که در عالم، منشأ اثر است. بنابراین، وجود «سزاوارترین است به تحقق در خارج.» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۷) چنانچه ملاصدرا در کتاب مشاعر می نویسد: «إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره و أحكامه فالوجود اذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة يصير به ذا حقيقة فهو حقيقة كل ذي حقيقة و لا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى فهو بنفسه في الأعيان (ملاصدرا، بی تا «ب»، صص ۹-۱۰).

۱-۲-۲. اصل وحدت تشکیک وجود

هستی در نظریه ملاصدرا، دارای درجات و مراتب متعددی است که در طول یکدیگر قرار دارند، به گونه‌ای که هر مرتبه نسبت به مافوق خود ظاهر و نسبت به مادون خود باطن محسوب می‌شود. وی عالم هستی را به سه لایه مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌کند و بر این عقیده است که هر آنچه در عالم مادی وجود دارد، در واقع مثال و نمادی از عالم غیر مادی (عالم مثال و عقل) است. در هرم هستی ترسیم شده توسط ملاصدرا، قوی‌ترین و شدیدترین مرتبه وجودی، حضرت حق جل و علا است که اصل و منشأ تمام مراتب وجودی دیگر محسوب می‌شود؛ بدین معنا که مراتب وجودی دیگر، چیزی جز تجلیات و شئون او نخواهد بود. در مقابل، ضعیف‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه از مراتب وجودی نیز عالم ماده است که از آن به دنیا یاد می‌کنند (بیدهندی، ۱۳۸۳).

۱-۲-۳. حیات هستی

در فلسفه صدرایی صفات حقیقه، یعنی علم، قدرت، حیات، اراده و مانند آن نیز حقیقت وجودی دارند؛ زیرا آنها نیز اولاً از سنخ وجود هستند و ثانیاً وحدت تشکیکی

داشته، دارای مراتب هستند. بر اساس این مبانی، اگر کمال و صفتی را در مرتبه‌ای از مراتب وجود اثبات کردیم، این کمال و صفت در همه مراتب وجود تحقق دارد. از این رو واقعیت‌های عالم چه مادی و چه غیر مادی، همان‌طور که از هستی برخوردارند، از صفات آن نیز برخوردارند و این صفات، یعنی علم، قدرت، حیات و ... نه تنها در جانوران، بلکه در جمادات نیز موجود است. وی می‌نویسد: «کما ان الوجود حقیقة واحدة ساریة فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال و النقص فکذا صفاته الحقیقیة التي هی العلم و القدرة و الارادة و الحیاة ساریة فی الكل سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون فجمیع الموجودات حتی الجمادات حیه عالمة ناطقة بالتسیح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها و مبدعها» (ملاصدرا، بی‌تا «الف»، ج ۶، ص ۱۱۷).

۱-۲-۴. نظام احسن خلقت

صدرالمتألهین در مورد احسن بودن نظام هستی، به تفصیل بحث می‌کند و برای آن برهان اقامه می‌نماید. بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، جهان مخلوق خدایی است که دارای همه کمالات بوده، از هر نوع نقص و کاستی پیراسته است و هرچه از او صادر می‌شود، از حاق او و صمیم هویت او سرچشمه می‌گیرد. پس هرچه از سوی او لباس وجود و هستی دریافت می‌کند، این هستی را از اصل حقیقت خود دریافت کرده و باید آن موجود، شریف‌ترین موجودات و باعظمت‌ترین مخلوقات باشد؛ به گونه‌ای که هیچ موجودی افضل از او، جز خالق قیوم، یعنی حقیقت حق و ذات خدا نباشد (ملاصدرا، بی‌تا «الف»، ج ۷، صص ۱۰۶-۱۰۷).

۱-۲-۵. صیرورة الانسان عالما عقلیة مضاهیة للعالم العینی

غایت حکمت متعالیه صدرایی، کمال نفس آدمی به گونه‌ای است که در پایان سیر معنوی خود، تبدیل به عالمی عقلی مشابه عالم عینی گردد. این مطلب در تعریف حکمت به «صیرورة الانسان عالما عقلیة مضاهیة للعالم العینی» (ملاصدرا، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۲۰) بیان می‌شود که زیربنای معرفت‌شناسی حکمت اسلامی است و به یک معنا، اساس

معرفت‌شناسی این نظام‌واره فلسفی را تشکیل می‌دهد. دو کلمه «صیرورة» و «مضاهیه»، دو تکیه‌گاه اساسی این اصل به حساب می‌آیند که در تبیین ملاصدرا عناوین ویژه‌ای به خود می‌گیرد؛ بدین نحو که درنهایت، تعبیر او از «صیرورة» به «حرکت جوهری» در نفس انسان و توجیه او از «مضاهیه» به «اتحاد عاقل و معقول» می‌انجامد (رضایی و شانظری، ۱۳۹۶، ص ۱۳).

۶-۲-۱. انسان کامل

در دیدگاه صدرای، انسان مانند قرآن و عالم هستی ظاهر و باطنی دارد که ظاهر آن در این عالم و باطن آن در عالم آخرت قرار دارد و تنها انسان کامل است که مظهر جمیع صفات خداوند بوده و جامع جمیع کمالاتی است که در عوالم و مراتب هستی قرار دارد: «کل ما یراه الانسان فی هذا العالم - فضلا عن عالم الآخرة - فإنما یراه فی ذاته و فی عالمه، ولا یری شیئاً خارجة عن ذاته و عالمه، و عالمه أيضا فی ذاته... النفس الإنسانية عن شأنها این تبلغ درجة تكون جمیع الموجودات العینیة أجزاء ذاتها و تكون قوتها ساریة فی جمیع الموجودات، و تكون وجودها غایة الخلقة» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۵۸۵). ملاصدرا در این عبارات از مقام انسان کامل سخن می‌گوید که به سبب اتصال با حقایق اشیای عالم در عوالم اشرف، می‌تواند در اشیای عالم اخت، دخل و تصرف کند که «مثل و اشباه» حقایق علویشان هستند (شجاری و علزاده، ۱۳۹۱، ص ۱۷).

۲-۲. مخاطرة صدرایی

در دیدگاه ملاصدرا، منشأ مخاطره عدم هماهنگی با هستی و غفلت انسان از حق است. گاهی آنچه زندگی انسان را تهدید می‌کند، ناشی از روند طبیعی طبیعت است؛ مانند رخداد پدیده‌هایی چون سیل و زلزله. در این حالت، انسان‌ها به‌طور طبیعی در معرض این تهدیدها هستند. تهدیدهای فوق در ادبیات مربوط به ریسک، «خطر» نامیده می‌شوند؛ زیرا اگرچه زندگی انسان را تهدید می‌کنند، لکن انسان در ایجاد آن‌ها دخالتی ندارد. در حالت دوم، انسان خود را در معرض خطرات طبیعی قرار می‌دهد،

مانند فردی که در مسیر رودخانه‌ای که سیلاب‌های بهاری دارد، صرف‌نظر از اینکه اطلاع از این موضوع دارد یا خیر، خانه می‌سازد. در این حالت فرد در واقع ناهماهنگ با طبیعت عمل کرده است و در نتیجه زندگی انسان‌ها را مورد تهدید قرار می‌دهد. در حالت دوم اگرچه خطرات ناشی از روند طبیعی طبیعت هستند، لکن نقش تصمیمات و اراده انسانی در این زمینه برجسته است و این تصمیمات و اراده انسانی است که وی را در معرض تهدیدات قرار می‌دهد. در ادبیات صدرا در خصوص این مخاطرات می‌توان گفت این تهدیدات در صورتی که فرد از وقوع سیلاب‌های فصلی اطلاع نداشته باشد، ناشی از عدم مشابهت عالم ذهنی با عالم عینی است که باعث عملکرد ناهماهنگ با طبیعت و قرار گرفتن در معرض این خطرات شده‌اند و در صورتی که از این تهدیدات اطلاع داشته باشد و به‌عنوان مثال، در مسیر دستیابی به برخی مصالح و منافع این کار را کرده است، پای وسوسه و هواهای نفسانی در میان است که با وجود آگاهی بر طبیعت چنانچه هست، تصمیم بر عمل ناهماهنگ با طبیعت می‌گیرد. حالت سوم نیز حاکی از زمانی است که انسان‌ها در طبیعت تصرف کرده و روند طبیعی آن را دچار اختلال می‌سازند. در مثال بالا این حالت به این شکل ظاهر می‌شود که انسان مسیر رودخانه را تغییر داده و یا سدی می‌سازد تا خانه خود را از تهدیدات محافظت کند. این اقدامات وی به نحو دیگری زندگی او را مورد تهدید قرار می‌دهند؛ به‌عنوان مثال زیست‌بوم منطقه دچار اختلال شده و سبب تهدیداتی از جنس دیگر برای انسان‌ها می‌گردد. این تهدیدات اگرچه انسان‌ها از آن آگاهی ندارند، لکن وجود دارند و پس از چند سال به وقوع می‌پیوندند. در این حالت، انسان در طبیعت تصرف کرده و هماهنگی آن را بر هم می‌زند و طبیعت نیز به سبب حیات ذاتی خود سعی در تعدیل ناهماهنگی به وجود آمده کرده و نظم خود را سامان می‌دهد. در طی این تحولات، تهدیدات جدیدی بر ضد انسان شکل خواهند گرفت. بنابراین در حالت سوم، انسان در اصل ایجاد مخاطره دخیل است. نمونه‌های دیگر این گونه تهدیدات، خطرات ایجاد شده در نتیجه سوراخ شدن لایه اوزون، افزایش گازهای گلخانه‌ای، افزایش آلاینده‌های کارخانه‌ای، ایجاد تغییرات ژنتیکی و ... است.

در اندیشه صدرای، انسان اگرچه دارای مقام خلیفه‌اللهی و اشرف مخلوقات است، لکن جز در مرتبه انسان کامل بر طبیعت سلطه ندارد. او در مسیر حرکت تکاملی خود برای برآورده ساختن نیازهای خود به طبیعت روی می‌آورد و لذا به شناخت طبیعت می‌پردازد و هرچه فهم انسان از خلقت کامل تر و دقیق تر باشد، نیازهای انسانی بهتر، ساده تر و به نحو حداکثری و با حداقل تضاد و تراحم برآورده خواهد شد. در دستگاه صدرایی، شناخت انسان از طبیعت صرفاً از نوع شناخت ابزاری، به شکلی که طبیعت، موجود بی‌جان تصور شود که انسان بتواند برای شناخت آن به دخل و تصرف در آن پردازد، نیست و طبیعت دارای حیات و البته نظم است. لذا چنانچه انسان در راستای برآوردن نیازهای خود برخلاف نظم طبیعت و ناهماهنگی با آن عمل کند، طبیعت نیز پاسخ این تصرف را خواهد داد.

۱-۲-۲. نقش ناهماهنگی انسان با هستی در ایجاد مخاطرات

چنانچه بیان شد، در فلسفه صدرایی حکمت به «صیرورة الانسان عالما عقلية مضاهية للعالم العینی» تعریف می‌گردد و سعادت نفس و کمالش همان وجود استقلالی مجرد و تصویر معقولات و علم به حقایق اشیا - آن گونه که هستند - است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳). این بدان معنا است که هرچه عقلانیت انسان مشابهت بیشتری با عالم عینی پیدا کند، به سعادت نزدیک تر خواهد شد. لذا زندگی انسان و همهٔ برساخت‌های او می‌بایست بر مبنای مضاهات با عالم عینی صورت بگیرد؛ به این معنا که در شناختی که انسان بر عالم پیدا می‌کند، عالم را به‌عینه آن گونه که هست ادراک نماید تا در برساخت‌هایی که در حوزه‌های مختلف تولید می‌کند نیز هماهنگی بیشتری با عالم وجود داشته باشد. هرچه این میزان هماهنگی بیشتر باشد، مخاطرات کمتر و انسان به سعادت نزدیک تر است. توضیح بیشتر آنکه از دیدگاه تفکر صدرایی، به‌طور کلی شناخت انسان، نحوه‌ای از وجود است. در واقع، انسان در انتهای قوس نزولی وجود یا ایجاد قرار دارد و در دستگاه شناسایی او، قوس صعودی وجود با طی سلسله مراتب حس، خیال، عقل و شهود عرفانی، در حقیقت وجود را با مبدأ قدسی آن متصل می‌سازد. برخی از افراد انسان، در

مرتبه حس و خیال باقی می‌ماند (رضایی و شانظری، ۱۳۹۶، ص ۱۵)، اما برخی دیگر که در زمره خواص و اولیا به شمار می‌روند، به مراتب ادراک عقلی و بالاتر از آن، ادراک شهودی نائل می‌شوند. فرد در مراتب حس و خیال نمی‌تواند هستی را چنان که فی الواقع هست، ادراک کند و قوانین آن را کشف نماید و خود را با آن هماهنگ سازد و از همین رو می‌کوشد هستی را با وهم‌ها و هوس‌های زائیده خیال خود وفق دهد، نه آن که خود عالمی عقلانی شود مطابق با عالم عینی که در طریق تفکر عقلانی و به‌ویژه شهودی است. منظور از قوانین هستی در اینجا، قوانین فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی طبیعت نیستند که تنها سطح ظاهری طبیعت را در ید اختیار دارند، بلکه قانون هستی به شریف‌ترین معنا، همانا سنت‌های تبدیل و تحویل الهی است که باطن طبیعت را تحت سیطره خود دارد و بدین ترتیب، قوانین ظاهری طبیعت را به استخدام خود درمی‌آورد (رضایی و شانظری، ۱۳۹۶، ص ۱۶). لذا فردی که به مراتب بالاتر عقل راه نیافته و کماکان در مراتب حس و خیال است و عقل را تنها در مرتبه عقل ابزاری در اختیار می‌گیرد، عالم را آن‌گونه که به واقع هست شناخته و بر اساس شناخت ناقص خود اقدام به تصرف در عالم می‌کند و حتی سعی می‌کند در طبیعت تصرف کرده و به آن نظمی خلاف واقع بدهد. این عملی ناهماهنگ با هستی است که مخاطرات را ایجاد می‌کند. مخاطره از جایی آغاز می‌شود که انسان مطابق با تصویر ذهنی بر ساخت و نه تصویر ذهنی مطابق با واقع، آغاز به تصرف در طبیعت و ساختن تکنولوژی می‌کند و چنانچه بیان شد، عالم هستی به این رفتار ناهماهنگ و تصرف در طبیعت پاسخ خواهد داد.

البته باید توجه داشت که رفتار ناهماهنگ انسان‌ها با طبیعت لزوماً زائیده عدم شناخت از واقع نیست؛ زیرا این‌گونه نیست که شناخت واقع تنها برای اولیای خداوند قابل وقوع باشد، بلکه فرد عرفی نیز تا حدی امکان شناخت مطابق با واقع را دارد؛ لکن آنچه باعث رفتار ناهماهنگ با طبیعت می‌شود، پیروی انسان از هواهای نفسانی و در نظر گرفتن تنها خواسته‌های خود، بدون توجه به خواسته‌های دیگران است.

۲-۲-۲. تحلیل مخاطرات با انسان کامل

مفهوم «انسان کامل» در ارتباط با تحلیل مخاطرات به دو وجه مطرح می‌شود: نخست به سبب آنکه انسان کامل تجسد و زبان طبیعت و معیار ناطق و محسوس از طبیعت است، بیان دقیق‌تری از مسئله مطابقت و مضاهات عین و ذهن را ارائه می‌دهد؛ دوم آنکه به واسطه «انسان کامل» سطوحی از مخاطرات تصویر می‌شود که به‌رغم وجود، یا از سوی اندیشمندان غربی مانند بک و گیدنز مورد شناسایی قرار نگرفته است و یا ذیل بحث از چرایی عدم امنیت وجودی به‌طور غیر مستقیم مورد توجه قرار گرفته است، لکن پاسخی برای آن یافت نشده است.

در دیدگاه صدرالمتألهین غایت حرکت ایجاد، ظهور حق در مظهر تام مطلق است که شامل جمیع جزئیات مظاهر است. این مظهر تام مطلق، انسان کامل معصوم است که عالم، صورت حقیقت اوست و خود غایت حرکتی ایجاد است. وی به عنایت الهی بر همه عوالم هستی مسلط است و چیزی از احاطه علمی آنان مخفی نمی‌ماند. صدرا با اشاره به مقام خلافت الهی، به این نکته به‌عنوان نتیجه خلافت الهی در امور تکوینی نیز اشاره دارد که این انسان‌ها باعث حفظ و نگهداری زمین و آنچه در آن است، برای انسان‌های دیگر می‌شوند. به عبارت دیگر، به دلیل وجود انسان کامل است که در عالم تکوین نعمت‌های الهی و برکات آسمان‌ها و زمین به انسان‌ها می‌رسد. در مقابل، بدون وجود انسان کامل که گاه صدرا مصداق آن را امام معصوم می‌داند، عالم تکوین از بین خواهد رفت (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۸۷ به نقل از بخشنده‌بالی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۷). در واقع، به دلیل وجود انسان کامل است که برکات الهی در امور تکوینی انسان‌ها به آن‌ها می‌رسد و برخی شرور عالم مادی از آن‌ها دور می‌شود (بخشنده‌بالی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۷). بدین سان است که در اندیشه صدرایی راه حل مواجهه با مخاطرات، اتخاذ رویکرد جهان‌وطنی و تجمع عقول انسانی نیست، بلکه پناه‌بردن به انسان کامل است؛ چراکه در اتخاذ رویکرد جهان‌وطنی، تنها با تجمیع راه حل‌ها از عقلانیت ابزاری صرف و اکتفا به حس و خیال، عقلانیت عرفی را وارد گود ساخته‌ایم؛ حال آنکه در عقلانیت عرفی نیز به هماهنگی با عالم راهی نیست و

امکان قرار گرفتن تحت سیطره قدرت‌های مختلف را دارد.

صدرا درباره انسان‌های کامل نظیر انبیا و اولیای الهی به نقش اجتماعی و سیاسی آن‌ها اشاره‌های فراوانی کرده است. از نگاه او، انسان‌های کامل کسانی هستند که نباید فقط به مسائل تهذیب نفس بپردازند، بلکه در کنار آن باید در مسائل اجتماعی مردم نیز ایفای نقش کنند. صدرا در کتاب المبدأ و المعاد ضمن اشاره به اجتماعی بودن انسان، این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که هدف از ارسال رسولان و وضع شرایع، منظم کردن احوال مردم در کار معاش و معاد است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۴۴). صدرا سعی می‌کند با استفاده از بیان ضرورت وجود قضاوت عادلانه و جلوگیری از هرج و مرج و فساد در جامعه، ضرورت ارسال رسل را بیان کند که البته موضوع بحث ما در این پژوهش نیست؛ لکن آنچه از بیان این عبارات مورد نظر است، انواع احکام اعم از ثابت و متغیر است که از جانب انسان کامل معصوم صادر می‌گردد و بنابر آیه «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» (نساء، ۵۹)، اطاعت از این احکام در کنار اطاعت از خداوند قرار گرفته است. عدم اطاعت از هر آنچه انسان کامل بیان می‌کند، بنابر آنچه شرح آن رفت، روی گرداندن از حق و ناهماهنگی با هستی است که مخاطرات را به دنبال خواهد داشت. در واقع، مفهوم مخاطره در پیامدهای اطاعت نکردن از انسان کامل نیز جستجو می‌شود؛ خصوصاً در امور متغیر انسانی که مردم به راحتی ارتباط آن را با خداوند متوجه نمی‌شوند. این بدان معناست که در تمام ابعادی که حتی به ذهن انسان نیز خطور نمی‌کند، تخلف از اراده الهی چه در ثابتهات و چه در امور متغیری که اراده الهی در قالب اراده انسان کامل تجلی پیدا کرده است، نیز باعث مخاطره خواهد شد.

۳-۲-۲. وسعت مخاطرات

در تحلیل مخاطرات از منظر صدرایی به واسطه هستی‌شناسی وسیع این منظر، با طیف وسیعی از مخاطرات مواجه هستیم. توضیح بیشتر آنکه با توجه به اینکه هستی در نظام حکمت صدرایی تنها در لایه طبیعت و ماده خلاصه نشده و دارای باطن است، رفتار

هماهنگ با هستی نیز تنها در زمره تصرف در طبیعت به معنای پوزیتیویستی آن نیست. به این معنا که مخاطره، صرفاً تهدیدات در نتیجه پیشرفت تکنولوژیکی نیست، بلکه امور روحی، عقیدتی، احساسی و عاطفی را نیز در بر می‌گیرد. البته باید توجه داشت که ادعای فوق به معنای صرف اشاره به پیامدهای روحی و روانی پیشرفت تکنولوژی نیست، بلکه اشاره به عدم هماهنگی انسان با عالم دارد که لزوماً مربوط به عالم محسوسات نیست، بلکه می‌تواند از جنس قوانین و سنت‌های غیر محسوس این عالم باشد؛ چه سنت‌هایی که انسان به‌طور فطری آن‌ها را ادراک می‌کند نظیر عدل و چه قوانینی که به‌واسطه انسان کامل به‌طور تشریحی بر انسان عرضه می‌شود. اینجاست که گونه دیگری از مخاطرات رخ می‌نماید که در نظریات غربی بدان توجهی نشده است و آن مخاطراتی است که در ادبیات دینی، به‌عنوان بلایایی که کیفر گناهان است، از آن یاد می‌شود.

مخاطره در این ادبیات تنها آنچه حیات دنیوی انسان را تهدید می‌کند معنی نمی‌دهد، بلکه آن چیزی است که حیات انسان را به معنای حی متأله مورد تهدید قرار می‌دهد. عمل ناهماهنگ با هستی در این کاربرد، به معنای دورشدن از خداوند است و انسان هرچه بیشتر از صاحب هستی روی گردان می‌شود، بیشتر در ظلمات گرفتار می‌گردد؛ «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹) «و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خدا نیز آنان را به خود فراموشی گرفتار کرد، آنان همان فاسقاند». فی‌الواقع، می‌توان گفت بزرگ‌ترین مخاطره در منظومه فکری صدرای، دورشدن از خداوند است و مابقی آنچه انسان را آزار می‌دهد، در حاشیه این مخاطره قرار می‌گیرد. چنانچه امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل می‌فرماید: «صبرت علی عذابک فکیف أصبر علی فراقک». این عالم، بر ساخت انسان دور شده از حقیقت است. خطر درواقع، دورماندن از خداوند است و بقیه خطرات ریشه در دوربودن از حق داشته و ظهور آن است. بدان معنا که باطن مخاطرات نیز دورماندن از خداوند است. لذا راه دور ماندن از مخاطرات، توبه و انابه است: «فرو إلى الله إنی لکم نذیر مبین» (ذاریات، ۵۰).

۲-۲-۴. اختفای طبیعت از انسان و مخاطره

در تحلیل مفهوم مخاطره، علاوه بر توجه به این مطلب که چگونه ناهماهنگی با هستی بر اثر عدم درک مطابق با واقع از طبیعت رخ می‌دهد، می‌بایست به این مهم نیز توجه داشت که هستی نیز، خود را از انسان‌هایی که از حق روی برمی‌گردانند مخفی می‌کند. درک بهتر این معنا با توجه بیشتر بر نحوه تعامل انسان با هستی میسر می‌شود. در این بیان، ظهور حقایق وجودی و درحجاب بودن انسان، با عرف عمومی و اصطلاحات علمی پیوندی وثیق دارد (پارسانیا، به نقل از مریجی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۶). جامد و جاهل بودن عالم طبیعت، پدیده‌ای است که محصول عوامل چهارگانه فوق است. انسانی که وجود هستی را مستقل از پروردگار خود در نظر گرفته و خود را دایره مدار عالم می‌داند، درواقع با سطح تنزل‌یافته هستی یا طبیعت در تعامل قرار می‌گیرد. نادیده‌انگاشتن آفریدگار هستی و حیات طبیعت هنگامی که در فرهنگ عامه رسوخ می‌کند، با زمانی که در فرهنگ خاص علمی نقش‌آفرینی می‌کند، اگرچه هر دو غفلت انسان از حقیقت وجود هستند، حسب شکل‌گیری انواع مخاطرات، دارای پیامدهای متفاوتی است و درجات مختلفی از بازتاب هستی را به دنبال دارد. در حالت اول انسان‌ها حسب عادت، طبیعت را نه از سنخ هستی و دارای حیات، بلکه صرفاً پدیده‌هایی در خدمت خود می‌انگارند و لذا در تعامل با طبیعت، نوع خاصی از کنش را انجام می‌دهند و پیامدهای آن را نیز متحمل می‌شوند؛ لکن در حالت دوم این اندیشه در اصطلاحاتی که به وسیله آن، عالم را تثوریزه کرده و نیز در انواع برساخت‌های ایجادشده توسط انسان‌ها نیز رسوخ کرده است. چنانچه بیان شد، در هر دو حالت غفلت انسان از حقیقت رخ داده است و این غفلت، اختفای عالم نسبت به انسان را در پی خواهد داشت، به گونه‌ای که عالم نیز ساحت‌هایی از خود را از انسان پنهان می‌کند. جهان در مواجهه با انسانی که با غفلت قرین است، آثار علم و حیات را پنهان می‌کند و این همان مطلبی است که صدرالمآلهین با عبارت «عدم ظهور آثارالمطلوبه منه علیهم هناك» بیان می‌کند. جهان طبیعت به‌رغم اینکه زنده و حی بوده و سرشار از محبت و عشق و میل و اراده است، معرفت و محبت خود را پنهان می‌کند و این مخفی کردن، اگرچه حاصل نحوه مواجهه

انسان با عالم است، اما مطابق سنت مکر و استدرراج الهی است و مبتنی بر حکمت و عدالتی است که طبیعت آگاهانه و عالمانه کار گزار آن است (پارسایا، به نقل از مریجی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۶). اختفای هستی از انسان در سطوح مختلفی رخ می‌دهد. نازل‌ترین سطح اختفا، پنهان‌شدن چیزی از جنس طبیعت در نازل‌ترین سطح هستی است، مانند معادن زمین. سطح بعدی قواعد و علوم و فنونی است که هنوز به آن دسترسی پیدا نکرده‌ایم و در افق دورتر و بلندتری از دانش‌های موجود قرار دارد. دسته سوم مواردی است که به دلیل فهم نادرست و ذهنیت‌های غلط انسان از طبیعت، از او مخفی شده است. عمده این فهم نادرست، برمی‌گردد به نظامی که از گزاره‌ها در ذهن داریم. مخاطره نیز از جایی آغاز می‌شود که انسان مطابق با تصویر ذهنی بر ساخت و نه تصویر ذهنی مطابق با واقع، شروع به تصرف در طبیعت و ساختن تکنولوژی می‌کند. انسان‌ها نظمی خودساخته را بر گزاره‌ها نسبت می‌دهند و با تأخیر متوجه مخاطرات آن می‌گردند. این مخاطرات انسان‌ها را وادار می‌سازند که مسیر رفته را مورد بازبینی قرار دهند. البته به واسطه پراکندگی امور - چنانچه اندیشمندانی مانند بک نیز به زبان خود بیان می‌کنند - هیچ ضمانتی وجود ندارد که گزاره‌های جدید و نظام جدید شکل گرفته از گزاره‌ها، عاری از اشتباهات باشد و مخاطره‌ای جدید را نیافرینند. در نتیجه با روند چرخشی بازبینی و اصلاح مواجه می‌شویم که هر چه تکرار می‌شود، اعتماد نسبت به فرهنگ خاص علمی و نخبگان را کاهش می‌دهد. نکته‌ای که با توجه به دیدگاه صدران نسبت به هستی وجود دارد این است که هر چه این چرخه تکرار می‌شود، به واسطه بیشتر شدن غفلت انسان در نادیده‌انگاشتن حقیقت هستی و سعی در القای نظم خودساخته به آن، طبیعت نیز سهم بیشتری از خود را مخفی می‌سازد. پس بر اساس تصویر غلطی که از طبیعت شکل گرفته است، افق‌هایی نیز به معنای آینده و چشم‌انداز و مسیر مشخص شده شکل خواهند گرفت؛ در نتیجه افق‌های بلندی از انسان مخفی خواهند شد؛ چرا که افق‌های این بر ساخت‌های ذهنی انسان مدرن، در سمت و سویی مخالف با افق‌هایی است که در طبیعت وجود دارد. سطح بالاتر اختفا، سطوح معنوی تر است، مانند سطوحی از قواعد و قوانین که به ارتباط آن با عالم مجرد برمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

مخاطره در منظومه فکری صدرایی در وهله اول، در اثر عدم هماهنگی عالم ذهنی با عالم عینی ایجاد شده و وسعت آن به جهت عمق هستی‌شناسی این نظریه نسبت به نظریات جهان مدرن، بسیار بیش از آنچه نظریه پردازانی همچون بک و گیدنز مطرح می‌سازند، است. مخاطرات در اندیشه صدرایی در اثر غفلت انسان از حقیقت عالم صورت می‌گیرد و در نتیجه این غفلت، طبیعت نیز خود را از انسان پنهان می‌سازد. مفهوم انسان کامل در نظریه پردازان در خصوص مفهوم مخاطره، نقش محوری بازی می‌کند؛ چراکه از سویی تخلف از اراده او باعث ایجاد مخاطرات خواهد شد و از دیگر سو، قدرت تصرف در طبیعت را داشته و رافع بسیاری از مخاطراتی خواهد شد که به سبب غفلت انسان‌ها ایجاد شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابراهیمی، مهدی. (۱۳۸۸). مخاطره آسیب‌پذیری و زندگی روزمره. جامعه‌شناسی ایران، ۱۰(۴)، صص ۱-۱۰.
۲. احمدی، حبیب؛ دهقانی، رودابه. (۱۳۹۴). آرا و اندیشه‌های اولریش بک (نظریه‌پرداز جامعه مخاطره‌آمیز). فصلنامه توسعه اجتماعی (توسعه انسانی سابق)، ۱۰(۲)، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۳. ایمانی جاجرمی، حسین. (۱۳۸۷). نگاهی جامعه‌شناختی به مخاطره در شهر. مطالعات اجتماعی ایران، ۱(۴)، صص ۱۲۴-۱۴۲.
۴. بخشنده‌بالی، عباس؛ ابراهیمی، حسن؛ مصطفوی، زهرا و کوچانی، قاسمعلی. (۱۳۹۵). انسان کامل با تأکید بر کارکردهای دنیوی: بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا. دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، ۱۳(۳۶)، صص ۵۱-۷۱.
۵. پارسانیا، حمید. (بی‌تا). تکنولوژی در آینده انقلاب اسلامی. مقاله چاپ نشده.
۶. بیدهندی، محمد. (۱۳۸۳). بررسی و تحلیل نسبت «انسان» با «عالم» در فلسفه ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، ۴(۱۱)، صص ۱-۱۴.
۷. رضایی، ابراهیم؛ شانظری، جعفر. (۱۳۹۶). بررسی و تحلیل نسبت انسان با طبیعت در فلسفه ملاصدرا. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال نوزدهم، ۱۹(۷۳)، صص ۵-۲۴.
۸. شجاری، مرتضی؛ محمد علیزاده، جعفر. (۱۳۹۱). ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا. انسان‌پژوهی دینی، ۹(۲۷)، صص ۵-۲۷.
۹. فرهنگ واژگان آکسفورد. (۱۹۹۸م).
۱۰. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (بی‌تا «الف»). الاسفار الاربعة. قم: انتشارات مصطفوی.
۱۱. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (بی‌تا «ب»). المشاعر. اصفهان: انتشارات مهدوی.

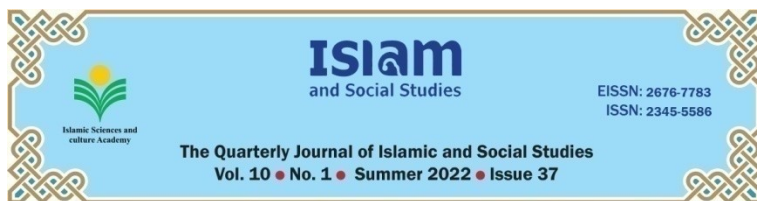
۱۲. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (محقق: محمد خواجه‌جوی). قم: انتشارات بیدار.
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی؛ رساله الشواهد الربوبیه (محقق: حامد ناجی اصفهانی) تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۳). ترجمه اسفار (مترجم: محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم). انتشارات مولی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیه (ترجمه و تفسیر: جواد مصلح). تهران.
۱۷. مریجی، شمس‌الله. (۱۳۹۷). جامعه‌شناسی علم و تکنولوژی، دفتر نشر معارف، چاپ اول. (نسخه الکترونیک اپلیکیشن طاچه).
۱۸. مصطفی‌پور، محمدرضا. (۱۳۹۱). ارزش ذاتی طبیعت در نگاه صدرالمآلهین شیرازی. فصلنامه اسراء، ۴(۱۲)، صص ۱۱۳-۱۲۹.
۱۹. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). «پرسش از تکنولوژی» در فلسفه تکنولوژی (گردآورنده و مترجم: شاپور اعتماد). تهران: مرکز.
۲۰. هریسون، پل. (۱۳۷۹). نیکلاس لومان و نظریه نظام‌های اجتماعی (مترجم: یوسف اباذری). ارغنون. شماره ۱۷، صص ۱۹-۴۹.
21. Beck U. (1988). *Genengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Suhrkamp.
22. Giddens A. (1999). *Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives*. Cambridge: Profile Books
23. Turner, B.S. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*. London & New York: Routledge.

References

* The Holy Quran

1. Ahmadi, H., & Dehghani, R. (1394 AP). Opinions and thoughts of Ulrich Beck. (risky society theorist). *Journal of Social Development. (Former human development)*. 10(2), pp. 101-126. [In Persian]
2. Bakhshandeh Bali, A., & Ebrahimi, H., & Mustafavi, Z., & Kochanani, Q. A. (1395 AP). The perfect human being with an emphasis on worldly functions: Examining the views of Ibn Arabi and Mulla Sadra, *Journal of Religious Anthropology*, 13(36), pp. 51-71. [In Persian]
3. Beck, U. (1988). *Genengifte: Die organizierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp.
4. Bidhendi, M. (1383 AP). An Investigation and analysis of the relationship between "man" and "universe" in Mulla Sadra's philosophy. *Journal of Religious Thought*, 4(11), pp. 1-14. [In Persian]
5. Ebrahimi, M. (1388 AP). Risk of vulnerability and everyday life. *Iranian Sociology*, 10(4), pp. 1-10. [In Persian]
6. Giddens, A. (1999). *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*. Cambridge: Profile Books
7. Harrison, P. (1379 AP). *Nicolas Lohmann and the theory of social systems*. (Abazari, Y, Trans.). Arqanoun, No. 17, pp. 19-49. [In Persian]
8. Heidegger, M. (1389 AP). *The question of technology in the philosophy of technology* (Etemad, Sh, Trans.) Tehran: Markaz. [In Persian]
9. Imani Jajermi, H. (1387 AP). A sociological look at risk in the city. *Iranian Social Studies*, 1(4), pp. 124-142. [In Persian]
10. Mariji, Sh. (1397 AP). *Sociology of science and technology*. (1st ed.). Education publishing office (electronic version). [In Persian]
11. Mostafapour, M. R. (1391 AP). The intrinsic value of nature in the eyes of Sadr al-Mutalahin Shirazi, *Journal of Isra'a*, 4(12), pp. 113-129. [In Persian]
12. Muhammad bin Ibrahim Sadr al-Din Shirazi (Molla Sadra). (1366 AP). *Tafsir of the Holy Qur'an* (Khajawi, M. Trans.). Qom: Bidar Publications. [In Persian]

13. Muhammad bin Ibrahim Sadr al-Din Shirazi (Molla Sadra). (1375 AP). *a collection of philosophical messages; Risalah al-Shwahd al-Rububiyah* (Naji Esfahani, H. Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
14. Muhammad bin Ibrahim Sadr al-Din Shirazi (Molla Sadra). (1383 AP). *Translation of Asfar* (Khajawi, M. Trans., 2nd ed.). Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
15. Muhammad bin Ibrahim Sadr al-Din Shirazi (Molla Sadra). (1385 AP). *Al-Shawahid al-Rububiyah*. (Mosleh, J, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
16. Muhammad bin Ibrahim Sadruddin Shirazi. (Molla Sadra). (1354 AP). *Al-Mabda' va Al-Ma'ad* (Khajawi, M, Trans.). Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society. [In Persian]
17. Muhammad bin Ibrahim Sadruddin Shirazi. (Molla Sadra). (n.d.). (a). *Al-Isfar al-Arabah*. Qom: Mustafavi Publications.
18. Muhammad bin Ibrahim Sadruddin Shirazi. (Molla Sadra). (n.d.). (b). *Al-Masha'ir*. Isfahan: Mahdavi Publications.
19. *Oxford Dictionaries*, 1998.
20. Parsania, H. (n.d.). *Technology in the future of the Islamic revolution*. Unpublished article.
21. Rezaei, E., & Shahnazari, J. (1396 AP). An Investigation and analysis of the relationship between man and nature in Mulla Sadra's philosophy, *Philosophical-Theological Research Quarterly*, 19(73), pp. 24-5. [In Persian]
22. Shajari, M., & Mohammad Alizadeh, J. (1391 AP) The relationship between the levels of human beings and the levels of existence from Mullah Sadra's point of view. *Religious Anthropology*, 9(27), pp. 27-5. [In Persian]
23. Turner, B. S. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*, London & New York: Routledge.



Research Article Philosophies of Hijab and Gender Justice¹

Mahdi Shajarian²

Received: 28/08/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

To what extent do the philosophies related to hijab justify the fairness of this task and expand the perception of justice in this position? The current paper analyzes the answer to this question through a critical-analytical method. In Islamic jurisprudence, unlike men, women are obliged to cover their bodies as much as possible, except for the face and arms up to the wrists. To justify this jurisprudential distinction, philosophies such as controlling the fire of lust, strengthening family ties, stability of society and the like have been mentioned. Based on point of view of jurists, the mentioned philosophies are not the "causes" of the religious hijab and are considered its "wisdom (Hikmah)". Therefore, hijab is obligatory even in their absence. What guarantees the realization of these philosophies is the formation of "moral chastity" in the context of society, not necessarily "jurisprudential hijab". Violation of these philosophies in some

1. This paper has been written with the support of Mabana Research Center.

2. PhD in Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. m.shajarian@bou.ac.ir.

* Shajarian, M. (1401 AP). Philosophies of Hijab and Gender Justice. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 123-149. DOI: 10.22081 / JISS.2022.61726.1844.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

jurisprudential fatwas - such as prescribing the non-covering of slaves and people of the Book and prescribing looking at disabled women and women who are not accustomed to covering - shows that relying on these philosophies alone cannot fully justify this jurisprudential distinction between men and women. In this regard, proving gender justice at a real and perceptual level is not possible by relying on these philosophies, and we can only speak of following (Share') Allah's commands and the right of obedience to Allah.

Keywords

Hijab, philosophy of hijab, chastity, gender justice.

مقاله پژوهشی

فلسفه‌های حجاب و عدالت جنسیتی^۱

مهدی شجریان^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶

چکیده

فلسفه‌های ذکر شده برای حجاب، تا چه میزان عادلانه بودن این تکلیف را توجیه می‌کنند و ادراک عدالت را در این مقام بسط می‌دهند؟ مقاله پیش‌رو با روش تحلیلی-انتقادی پاسخ این مسئله را می‌کاود. زن در فقه اسلامی برخلاف مرد، مکلف به پوشش حداکثری بدن غیر از صورت و دست‌ها تا میج است. برای توجیه این تمایز فقهی، فلسفه‌هایی نظیر مهار آتش شهوت، استحکام پیوند خانوادگی، استواری جامعه و مانند آن ذکر شده است. از منظر فقیهان، فلسفه‌های مذکور «علت» حجاب شرعی نیستند و «حکمت» آن محسوب می‌شوند؛ در نتیجه حتی با فقدان آن‌ها نیز حجاب واجب است. این در حالی است که آنچه تحقق این فلسفه‌ها را تضمین می‌کند، شکل‌گیری «عفت اخلاقی» در بستر جامعه است، نه لزوماً «حجاب فقهی». نقض این فلسفه‌ها در برخی فتاوی فقهی - نظیر تجویز عدم پوشش کنیزان و اهل کتاب و تجویز نگاه به زنان از کارافتاده و زنانی که عادت به پوشاندن ندارند - نشان می‌دهد که با تکیه صرف بر این فلسفه‌ها نمی‌توان این تمایز فقهی میان زن و مرد را کاملاً توجیه کرد. در این مقام، اثبات عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی، با تکیه بر این فلسفه‌ها ممکن نیست و تنها می‌توان از تعبد به حکم شارع و حق طاعت الهی سخن گفت.

کلیدواژه‌ها

حجاب، فلسفه حجاب، عفاف، عدالت جنسیتی.

۱. این مقاله با حمایت مرکز پژوهشی مبنا تألیف شده است.

۲. دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

مقدمه

مقصود از فلسفه‌های حجاب، حکمت‌هایی است که اندیشمندان در خصوص این واجب شرعی تبیین کرده‌اند. در ادبیات فقه شیعی، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی واقعی هستند و حکم شرع دایرمدار آن‌هاست. این امور همان مناطات یا «علت» حکم هستند. در مقابل، «حکمت» حکم تنها پرده از برخی فواید یک حکم برمی‌دارد؛ اما در عین حال حکم دایرمدار آن نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۹۷). بنابراین مقصود از حکمت‌های حجاب، اموری است که آن را موجه جلوه داده، فوایدش را بیان کرده و افراد را به مراعات آن ترغیب می‌کند، اما در عین حال این واجب شرعی دایرمدار این امور نیست و بر اساس تلقی رایج فقه، حتی در فرض منتفی بودن آن‌ها نیز حجاب واجب است.

مقصود از عدالت جنسیتی، «عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان» است.^۱ مطالعات مربوط به حوزه عدالت جنسیتی در جستجوی صورت وضعیتی است که در آن زن یا مرد بودن، مانع از دستیابی به حقوق نیست؛ به گونه‌ای که هر یک از آنان حقوق شایسته خویش را کسب کرده و تکالیفی متناسب خود را بر عهده می‌گیرند. عدالت استحقاقی برخلاف عدالت مساواتی، برابری در حقوق و تکالیف را شرط لازم تحقق عدالت جنسیتی نمی‌شمارد. زن و مرد هر یک متناسب با خصوصیات خلقی و خلقی خود مستحق حقوقی و موظف به تکالیفی هستند و در این میان، گاهی برابری و همسانی حقوق و تکالیف بین آن‌ها مطلوب است و ای بسا گاهی نابرابری و ناهمسانی لازم است. پژوهشگر عدالت جنسیتی می‌کوشد تا در نتیجه مطالعات خود، هر یک از برابری و یا تمایز را بر پایه درک حقوق و تکالیف شایسته برای جامعه زنان و مردان ارائه دهد و دقیقاً به همین دلیل است که در این رویکرد، نه برابری و نه تفاوت هیچ‌یک اصل محسوب نمی‌شوند.

۱. نگارنده مقصود خود از عدالت و عدالت جنسیتی را در دو مقاله پژوهشی منتشر کرده است (نک: شجریان، ۱۳۹۹ «ب»، صص ۳۱-۴۹؛ ۱۳۹۹ «ج»، صص ۹۳-۱۱۶).

هرچند «حقیقت عدالت» گاهی مقتضی برابری و گاهی مقتضی نابرابری است، اما «ادراک عدالت»^۱ رابطه‌ای مستقیم با مقوله برابری در حقوق و تکالیف دارد. در حوزه ادراک عدالت،^۲ برابری اصل و نابرابری خلاف اصل است. حقوق و تکالیف نابرابر میان افراد در تلقی ابتدایی ناعادلانه ارزیابی می‌شود و اثبات عادلانه‌بودن آن نیازمند اقامه دلیل است. بر همین اساس، هنگامی که شخص با احکام فقهی نابرابر میان زنان و مردان مواجه می‌شود، بی‌عدالتی ادراک می‌کند و اثبات موجه و عادلانه‌بودن آن‌ها، امری لازم می‌نماید.

بنابر آنچه گفته شد، اهمیت بحث این مقاله نمایان می‌شود. بدون شک، مسئله عدالت جنسیتی و مسئله حجاب از مهم‌ترین مسائل بانوان در سطح ملی و بین‌المللی است. مطالبه عدالت در روابط میان زنان و مردان و تکالیفی که به هر دو صنف سپرده می‌شود، از مطالبات جدی جوامع امروزی است. موجه‌سازی تکالیف متمایز، از مهم‌ترین تلاش‌هایی است که طرفداران این تمایزات به آن می‌پردازند. کارکرد فلسفه‌های حجاب دقیقاً در همین نقطه خودنمایی می‌کند. حکمت‌های حجاب می‌کوشند تا تکلیف متمایزی که در این مقام میان زن و مرد وجود دارند را موجه جلوه داده، از این طریق هم عادلانه‌بودن این تمایز را در سطح واقعی اثبات کنند و هم مخاطب را در سطح ادراک عدالت اقناع نمایند.

هرچند حجاب واجب شرعی بر دوش زن و مرد است، اما در اینجا میزان وجوب حجاب میان این دو تفاوت فاحش دارد. آنچه به حکم اولی بر مردان واجب است، صرف پوشش عورتین است و پوشش سایر اندام بدن هنگامی به حکم ثانوی بر آن‌ها واجب می‌شود که موجب فساد شود. درمقابل آنچه به حکم اولی بر زنان واجب است،

1. perception of justice

۲. پژوهشگران حوزه عدالت آن را در دو سطح بررسی می‌کنند: «عدالت واقعی» و «ادراک عدالت» (see: Rawls, 1971, p. 465). عدالت واقعی هنگامی محقق می‌شود که مناسبات عادلانه بر رفتارهای فردی و ساختارهای اجتماعی حاکم گردد. اما ادراک عدالت لزوماً با تحقق این امر شکل نمی‌گیرد، بلکه ناظر به سطح قضائتی است که شخص در باب تحقق عدالت در بستر جامعه دارد.

پوشش تمام بدن است و مشهور فقیهان تنها گردی صورت و دست‌ها تا مچ را استثنا کرده‌اند (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۰۲). بر این اساس، شارع پوشش بیش از عورتین را بر مردان تنها در فرض فساد واجب کرده است، اما در مورد زنان پوشش حداکثری مذکور واجب است، حتی اگر فسادی وجود نداشته باشد.

این تحقیق می‌کوشد تا فلسفه‌های بیان‌شده برای حجاب را مورد بررسی قرار دهد و میزان توفیق آن‌ها در اثبات عدالت واقعی و بسط عدالت ادراکی را بکاود. پرسش اصلی در این مقام این است که حکمت‌های ذکر شده برای حجاب، تا چه میزان عادلانه‌بودن این تکلیف متمایز را توجیه می‌کنند و ادراک عدالت در این مقام را بسط می‌دهند؟ برای پاسخ به این پرسش اصلی با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا این حکمت‌ها به صورت مختصر تبیین می‌شوند و پس از آن با روش انتقادی، نسبت این حکمت‌ها با عدالت جنسیتی بررسی می‌گردد.

پیشینه‌ عام این تحقیق منابع فراوانی است که در خصوص فلسفه حجاب نگاشته شده‌اند. برخی از این منابع ماهیت کلامی دارند و در مقام دفاع از این حکم اسلامی تبیین شده‌اند و برخی دیگر ماهیت فقهی دارند و در حاشیه‌ طرح مسائل شرعی به این موضوع پرداخته‌اند. در متن مقاله از این منابع استفاده شده و نیازی به ذکر آن‌ها در مقدمه نیست. به حسب جستجوی نگارنده، این تحقیق پیشینه‌ خاص به معنای منبعی که دقیقاً به سؤال اصلی این مقاله پردازد ندارد.

۱. فلسفه پوشش زنان

در خصوص فلسفه حجاب بانوان نکات متعددی بیان شده است. مطهری برای آن چهار فلسفه تبیین می‌کند: ۱. مهار آتش شهوت و آرامش روانی؛ ۲. استحکام پیوند خانوادگی؛ ۳. استواری جامعه و نیروی اجتماعی به سبب انحصار تمتعات جنسی در محیط خانه؛ ۴. حفظ ارزش و احترام زن (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، صص ۴۳۲-۴۴۱؛ ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۴۷-۱۸۹).

نویسندگان دیگری نیز عناوینی مشابه مطرح کرده‌اند. «کنترل غریزه جنسی»،

«محفوظ نگاه داشتن زن از نگاه‌های آلوده»، «سلامت و حیات زن و مرد»، «فراهم آوردن زمینه برای حضور زنان در جامعه»، «پاکیزگی معنوی و تقویت عفاف و حیا»، «شناخته شدن انسان به ایمان و عفاف و سالم ماندن از طمع دیگران»، «جلوگیری از فحشا و ایجاد آرامش روحی زنان و مردان» و مانند آن، برخی از این عناوین هستند (نک: عظیمیان و بهشتی، ۱۳۸۸، صص ۸۳-۸۵؛ کریمی، ۱۳۸۶، صص ۷۲-۷۵؛ جاوید، ۱۳۸۸؛ ساعتچی، ۱۳۸۶).

۲. فلسفه پوشش و عدالت جنسیتی

اموری که به عنوان فلسفه حجاب ذکر شده‌اند، حیثیت اقناعی مطلوبی در قبال پرسش از این مسئله در جامعه امروز ندارند. در ادامه، این مدعا در چند بخش تبیین می‌شود.

۲-۱. تفاوت حجاب و عفاف

برای اثبات مدعا ابتدا لازم است معنای «عفاف» و «حجاب» را تبیین کنیم. عفت در تعریف علمای اخلاق،^۱ در یک معنای عام، بلکه‌ای نفسانی است که انسان به واسطه آن

۱. لازم به ذکر است که عفت در برخی متون فقهی به همین معنای فوق است (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶؛ کاظمی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۷) که می‌توان از آن با تعبیر «عفت اخلاقی» یاد کرد، اما در برخی دیگر از متون فقهی (مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۱۴۱؛ موحدی لنگرانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۹)، عفت معنایی عام‌تر دارد که می‌توان به آن «عفت فقهی» گفت. در این معنا عفت عبارت است از «کف النفس عما لایحل و لایجمل». بنابراین انسان عقیف کسی است که محرّمات (لایحل) را ترک می‌کند و در نتیجه، ارتکاب هر حرامی به معنای فقدان درجه‌ای از عفت در وجود او خواهد بود. دلیل عام‌تر بودن این معنا این است که مطابق با آن، ترک افعال حرامی که حرمت آن‌ها تعبدی است و عقل مستقل توجیهی برای حرمت آن‌ها ندارد نیز برای حصول معنای عفت لازم و ضروری است و در نتیجه، کسانی که از تکالیف شرعی تبعیت محض ندارند، فاقد مراتبی از عفت به این معنا خواهند شد؛ زیرا مرتکب حرام شده‌اند، هر چند عقل مستقل آن‌ها ناپسندی آن را درک نمی‌کند و توجیهی برای آن ندارد. این در حالی است که در معنای اخلاقی عفت، ارتکاب محرّمات تعبدی، لزوماً نافی عفت اخلاقی نخواهد بود.

به‌رروی در این مقاله دائماً از معنای عفت، عفت اخلاقی اراده می‌شود. دلیل این مطلب این است که چنانچه در ادامه خواهیم گفت، «عفت» در آثار نویسندگان به‌عنوان فلسفه حجاب تبیین شده است. حال اگر مقصود از عفت در این مقام، عفت فقهی باشد، فلسفه‌بودن آن برای حجاب مبهم خواهد ماند و درحقیقت، سؤال از چرایی حجاب باقی می‌ماند؛ زیرا بازگشت این جمله که «حجاب به دلیل رعایت عفت واجب است» به این جمله خواهد بود که «حجاب به دلیل ترک محرّمات واجب است» و این دقیقاً یعنی دعوت به واجبی تعبدی که

بر تمایلات خود غلبه می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۸۰) و خویش را در قبال رفتارهای «قبیح» کنترل می‌نماید (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳)، به گونه‌ای که تمایلات نفسانی او در کنترل عقل وی درمی‌آیند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸). عفت در معنای خاص خود «پرهیزکاری در خصوص مسائل جنسی» است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۶). در این معنا، انسان عقیف روابط آزاد جنسی را بر نمی‌تابد، در اطفای غریزه جنسی مرزبندی داشته و قوه شهوانی او تحت تدبیر نیروی عقل واقع می‌شود. بنابراین آنچه گفته شد، این معنای خاص از عفت، اولاً یک ملکه نفسانی درونی است؛ ثانیاً ظهور و بروز آن امری برساختی و فرهنگی است؛ به گونه‌ای که عملی واحد نظیر سخن گفتن زن با صدای واضح ممکن است صرفاً در برخی جوامع مصداق بی‌عفتی محسوب شود و در جوامعی دیگر امری عادی باشد و ثالثاً امری تشکیکی است؛ به گونه‌ای که می‌توان برخی از افراد را دارای ملکه قوی عفت، برخی دیگر را دارای مرتبه ضعیفی از آن و عده‌ای را نیز به کلی فاقد آن شمرد.

متقابلاً حجاب که در فقه با عنوان ستر از آن یاد می‌شود و در لغت نیز به معنای ستر و پوشش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲۱)، یک مقوله فقهی و از تکالیف شرعی است و در سه خصوصیت پیشین با عفت تمایز دارد. حجاب فقهی اولاً یک نحوه رفتار بیرونی است؛ ثانیاً مرزهای آن برساختی و فرهنگی نیست، بلکه میزان واجب حجاب بر زنان در فقه امری روشن است. پوشاندن تمام بدن بر زن واجب است و برخی از فقها و اکثر معاصرین پوشاندن صورت و دو دست تا میچ را بر زنان واجب نمی‌دانند (یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۴) و ثالثاً حجاب فقهی با مرز متعینی که دارد، امری تشکیکی نیست و شدت و ضعف در آن معنا ندارد. حجاب دایمدار بین بود و نبود است؛ به گونه‌ای که اگر زنی تمام بدن را غیر از مواضع مذکور بپوشاند، «باحجاب»

→

در جای خود دعوتی صحیح و به حق است، اما نمی‌تواند فلسفه و حکمت مرزهای حجاب را به صورت قانع‌کننده و از منظری غیرتبعیدی نمایان سازد. بنابراین عفتی که می‌تواند توجیه‌کننده حجاب فقهی باشد، عفت اخلاقی است؛ و گر نه عفت فقهی، پاسخ افناعی و توجیهی در قبال این واجب شرعی نخواهد داشت و همچنان فلسفه آن را محل سؤال قرار می‌دهد.

محسوب می‌شود، و گرنه «بی‌حجاب» است و نمی‌توان در این میان تصور روشنی از مفهوم بدحجاب یا کم‌حجاب داشت. مگر اینکه در واقع حجاب را به معنای عفت اخلاقی محسوب کنیم و چه‌بسا بدون توجه، این دو را بر هم منطبق شماریم.

به نظر نگارنده، نسبت میان عفاف و حجاب با معنای مذکور، عموم و خصوص من وجه است. گاهی این دو در یک زن جمع می‌شوند؛ زنی که هم حد حجاب فقهی را کاملاً رعایت می‌کند و هم عفاف اخلاقی پیشه می‌کند و شهوات جنسی خود را مهار می‌کند. از سویی دیگر می‌توان زنی را تصور کرد که «باحجاب» است و پوشش شرعی مذکور را رعایت می‌کند، اما عفت مطلوب در وجود او نیست و چه‌بسا در خفا مغلوب خواسته‌های جنسی خود می‌شود. از سوی سوم، می‌توان زنی را تصور کرد که «باعفت» است، اما التزام عملی به حجاب شرعی ندارد و هر چند برای مثال، بخشی از سر یا دستان او پوشیده نیست، اما التزام به کمال مراقبت در مسائل جنسی دارد؛ نظیر بسیاری از زنان مسلمان روستایی که به‌حسب فرهنگ خود گردن و گوش‌ها یا برخی دیگر از مواضع که پوشاندن آن‌ها واجب است را نمی‌پوشانند، اما در کمال عفت زندگی می‌کنند.

ممکن است تصور زنان «بی‌حجاب باعفت» اندکی مشکل باشد. برای درک این معنا توجه به حکم حجاب کنیزان در فقه اسلامی بسیار کارگشاست. شکی نیست که در اسلام کنیزان و زنان آزاد در مراعات اصل عفت تفاوتی ندارند و هر دو اخلاقاً و شرعاً موظف به رعایت مرزهای عفت هستند. چنانچه امر به عفت و پاک‌دامنی در آیات قرآن (نک: نور، ۳۳؛ مؤمنون، ۵ و...) و روایات اسلامی (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۷۹-۸۰) نیز امری مطلق است و به‌خصوص زنان آزاد مقید نشده است. باین‌همه، بنابر برخی روایات (نک: طوسی، ۱۳۹۰ق، ص ۱۲۳؛ ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸) و فتوای برخی از فقیهان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۵۲۱؛ عاملی کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۱)، پوشاندن سر در مقابل مردان اجنبی بر زنان کنیز واجب نبوده است. مطابق نقل شهید ثانی، مشهور فقها پوشش سر بر کنیزان را واجب نمی‌دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۴). از عبارت صاحب جواهر نیز به دست می‌آید که مسئله عدم پوشش سر توسط کنیزان مسلمان، امری رایج بوده و می‌توان از آن با عنوان «سیره متشرعه» یاد کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۶۹). به‌هرروی، اگر باز گذاشتن سر و

نیوشاندن آن مصداق بی‌عفتی بود، هرگز در شرع چنین چیزی برای کنیزان جایز شمرده نمی‌شد؛ در غیر این صورت لازم است که احکام شرع را مجوز بی‌عفتی در زنان کنیز محسوب کنیم و از آنجایی که قطعاً چنین اجازه‌ای از شریعت صادر نمی‌شود، معلوم می‌گردد که عدم رعایت مرزهای حجاب شرعی، لزوماً به بی‌عفتی منجر نخواهد شد.

۲-۲. عفاف اخلاقی؛ علت یا حکمت حجاب فقهی

به صورت کلی، در فقه اسلامی ارتباط زن و مرد با یکدیگر محکوم به محدودیت‌هایی است. کیفیت حجاب که مدنظر در این مقاله است، نحوه نگاه کردن، سخن گفتن، مصافحه کردن و مانند آن، برخی از این محدودیت‌ها است. به صورت کلی، فقیهان در تحلیل این محدودیت‌ها دو دسته‌اند (میلتی، ۱۳۹۸، صص ۲۷۶-۲۷۸):

دسته اول، علت این احکام را جلوگیری از تهییج قوه شهوانی در مردان می‌دانند. به تعبیر نگارنده، این دسته از فقیهان علت این احکام را پاسداری از «عفاف اخلاقی» دانسته‌اند. به باور این فقیهان، چنین احکامی در شریعت وضع شده تا امیال جنسی مردان هیجانی نگردد و دست به عمل منافی عفت نزنند. دیدگاه این فقیهان را می‌توان در حاشیه مسئله تشبیب دنبال کرد. توضیح اینکه، تشبیب به معنای سرودن شعرهای عاشقانه در حق زنان مشخص، از منظر بسیاری از فقیهان حرام است. شیخ انصاری در مقام بیان یکی از دلایل حرمت این امر معتقد است که از برخی فتاوی فقهی نظیر حرمت نظر به زن نامحرم، ممنوعیت خلوت با او و مانند آن به دست می‌آید که هر عملی که موجب به هیجان آمدن قوه شهوانی نسبت به زنان بیگانه گردد حرام است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹). سبزواری معتقد است نمی‌توان حکم شرع در این موارد را تعبدی محض دانست و از تعمیم آن به مسئله تشبیب جلوگیری کرد؛ خصوصاً اینکه در برخی از ادله، این امور ظهور در «علت حکم» دارند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۸۱). منتظری نیز در مقام تعمیم حکم به تشبیب معتقد است تعبد محض تنها در عبادات صرف معنا دارد؛ وگرنه در احکامی که سویه اجتماعی دارند، تشریح حکم به تبع مصالح و مفاسد واقعیه‌ای است که در متعلق این احکام وجود دارد (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۲۹).

به‌هرحال، از تعمیم احکام مذکور به مسئله تشبیب نمایان می‌شود که فقیهان مذکور جلوگیری از تهییج شهوت یا به تعبیر دیگر، مراعات «عفاف اخلاقی» را علت حکم شمرده‌اند و از همین روی آن را به مسئله تشبیب نیز سرایت داده و به علت جلوگیری از مفسده مذکور، این عمل را نیز حرام قلمداد کرده‌اند؛ با این باور که تشبیب نیز مصداقی روشن از فعل غیر عقیفانه است.

دسته دوم اما فقیهانی هستند که تعمیم مذکور را بر نمی‌تابند و در حقیقت، علت احکام ذکر شده را ممانعت از شهوت‌رانی نمی‌شمارند. میرزای شیرازی در خصوص حرمت نگاه به زنان اجنبی معتقد است: «این امر که حرمت نگاه کردن بدین جهت باشد که از اسباب تهییج شهوت است ثابت نشده است» (رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۳). یزدی در حاشیه سخنان شیخ انصاری می‌گوید: «نمی‌توان مناظ را در احکام مذکور تهییج شهوت دانست، بلکه حرمت نگاه کردن یا کراهت آن امری تبعیدی است» (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷). روشن است که پرهیز این فقیهان از پذیرش این امر بدین جهت است که نمی‌توان به لوازم آن ملتزم شد؛ زیرا اگر تهییج شهوت را علت حکم محسوب کنیم، آن‌گاه لازم است به حکم «العله تخصص»، نگاهی که مستلزم تهییج شهوت نیست را حلال بشماریم. این امر باعث شده که احکام مذکور تبعیدی محسوب شود و از موضوع آن‌ها به موضوع دیگری سرایت نگردهد.

شکی نیست که حکمت محدودیت‌های فقهی مذکور، تحقق عفت در بستر جامعه است. در این میان اینکه مانند فقیهان دسته نخست بر خصوص «تهییج شهوت مردان» تأکید کنیم سخن کاملی نیست؛ زیرا این ملاحظات تنها برای عفاف مردان نیست، بلکه برای زنان نیز پیش‌بینی شده است. با این همه، در اندیشه رایج فقیهان نمی‌توان این حکمت‌ها را علت حکم نیز محسوب کرد؛ وگرنه لازم است حکم برخی محدودیت‌های مذکور تغییر یابد؛ برای مثال، دست‌دادن با برخی زنان بدون قصد شهوانی و بدون خوف گناه جایز خواهد شد. در این صورت، آنچه موضوعیت پیدا می‌کند، تحقق زندگی عقیفانه در بستر جامعه است و هیچ شکلی از این محدودیت‌ها در نحوه پوشش، سخن گفتن و مانند آن در میان زن و مرد موضوعیت نخواهد یافت. ناگفته

پیدا است که در پارادایم فقه سنتی، فقها به این لوازم تن نخواهند داد.

به هر روی، صرف نظر از لوازمی که پذیرش علت بودن «تهییج شهوت» در این مقام دارد، باید دید مستند دو دسته از فقیهان فوق در این مقام چیست و آنان که امر مذکور را علت یا حکمت محدودیت‌های یادشده شمرده‌اند، به چه دلایلی استدلال کرده یا می‌توانند استدلال کنند. در این میان روایتی از امام رضا علیه السلام دلالتی قابل‌اعتناتر دارد: «نگاه کردن به موی سر زنان محببه حرام شده است به علت مفسده تهییج مردان و آنچه این تهییج به آن منجر می‌شود که عبارت است از فساد و اقدام به کاری که حلال و شایسته نیست» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ص ۸۸؛ ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۵).

در خصوص روایت فوق دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست این است که از روایت، علت حکم استظهار نشود و تنها اشاره به حکمت حکم در آن مطرح شده باشد. توضیح اینکه، هر چند فقره نقل شده از این روایت طولانی، ظهور در علت حکم دارد؛ زیرا در مقام تعلیل این حرمت می‌فرماید: «لَمَّا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرَّجَالِ»، اما در عین حال استفاده این نکته که نفس تهییج مردان علت حرمت نگاه آن‌ها به زنان است از این روایت مشکل است؛ زیرا اولاً در ادامه این عبارت به عواقب تهییج رجال می‌پردازد و حکم را بر همین علت و موضوع مستقر نمی‌سازد، بلکه ثمرات و عواقب این تهییج را تذکر می‌دهد. این نحوه بیان نشان‌دهنده این نکته است که نفس تهییج شهوت مردان، علت حرمت نگاه نیست؛ بلکه مفسد عینی واقعی که این نحوه التذاذات جنسی به دنبال دارد، مثل از بین رفتن بنای خانواده و نابودی روح حیا و عفت عمومی، علت حکم است. این در حالی است که اگر علت حکم را تهییج ندانیم، بلکه آن مفسد عینی شماریم، لازم است اکثریت قریب به اتفاق مصادیق نگاه‌های مهییج که در آن‌ها التذاذ جنسی وجود دارد، اما عملاً به مفسده عینی نظیر زنا و مانند آن ختم نمی‌شود، از دایره حکم حرمت خارج شوند. این در حالی است که چنین لازمه‌ای در فقه موجود پذیرفتنی نیست. ثانیاً صرف نظر از اشکال قبل، حتی اگر خود تهییج شهوت را علت حکم بدانیم، نه مفسد دیگری که به دنبال دارد، باز هم بسیاری دیگر از مصادیق نگاه که در آن‌ها هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد، از دایره حکم خارج می‌شوند. در حالی که چنانچه گذشت، فقیهان

در این موارد نیز قائل به جواز نگاه کردن نیستند. ثالثاً ممکن است در اینجا گفته شود که «تهییج شهوت» علت نوعی است نه علت شخصی؛ به این معنا که چون اکثریت و نوع افراد با دیدن موی سر زنان نامحرم تهییج می‌شوند، این حکم به صورت عمومی حرام شده است، و لو در مورد برخی اشخاص تهییج منتفی باشد. این احتمال هرچند مبتلا به اشکال قبل نیست، اما تطبیق آن بر واقعیت‌های خارجی بسیار مشکل است؛ زیرا در بسیاری از جوامع نظیر جوامع روستایی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، نمایان‌شدن موی زنان این تهییج نوعی را به دنبال نداشته و ندارد. علاوه بر اینکه نمایان‌شدن بخشی از موی زنان و حتی تار مویی از آنان نیز حرام است، درحالی که نمی‌توان به سادگی ادعا کرد حتی نمایان‌شدن مقدار کمی از موی زنان، این تهییج نوعی را برای مردان به دنبال دارد؛ خصوصاً در فرضی که نمایان‌شدن چهره زنان مجاز اعلام شده است و قاعدتاً اگر تهییج نوعی وجود داشته باشد، بیشتر در چشم و ابروی نمایان توقع می‌رود تا بخش اندکی از موی سر. رابعاً بر اساس فقرات بعدی و قبلی این روایت، روشن می‌شود که امام علیه السلام در مقام بیان حکمت احکام بوده‌اند نه علت آن؛ چنانچه قبل از این فقره دلیل حرمت لواط «انقطاع نسل» محسوب شده است و روشن است که از منظر فقیهان، این حکم دایرمدار علت مذکور نیست و مثلاً مردانی که فرزندان فراوان دارند و نسل آن‌ها منقطع نمی‌شود نیز مجاز به این عمل نیستند. بنابراین چنانچه در فقرات دیگر روایت سخن از حکمت بوده است نه علت، ممکن است بتوان گفت به قرینه وحدت سیاق باید این فقره از روایت را نیز ناظر به حکمت شمرد، نه علت حکم.

اما احتمال دوم این است که روایت را ناظر به علت حکم محسوب کنیم. مطابق این احتمال، نگاه کردن تنها در جایی حرام است که مفاسد مذکور را به دنبال داشته باشد؛ وگرنه حکم حرمت برداشته می‌شود. این احتمال نیز از درون روایت مؤیداتی دارد. در ادامه همین روایت سخن از یک استثنا به میان آمده؛ استثنایی که در قرآن کریم نیز مطرح شده است (نور، ۶۰) مبنی بر اینکه نگاه به موی سر زنان به علت مفاسد مذکور حرام شده است، مگر نگاه به موی سر زنان از کارافتاده‌ای که امیدی به ازدواج کردن آن‌ها نیست. طرح این استثنا در ادامه روایت، نشان‌دهنده این نکته است که امام علیه السلام امور

مذکور را علت حکم محسوب کرده است و در خصوص زنان مذکور به دلیل نبودن علت، حکم را منتفی شمرده است. بنابراین حاصل روایت این است که نگاه به موی زنان به علت تهییج شهوت و عملی غیر عقیفانه حرام است. در نتیجه، اگر تهییج شهوت و خلاف عفتی در میان نباشد مانند زنان مذکور در آیه شریفه، حرمتی نیز وجود نخواهد داشت. باین همه، چنین برداشتی از روایت مذکور و از آیه شریفه شهرت ندارد و در این میان به حسب جستجوی نگارنده تنها صادقی تهرانی است که از برخی فتاوی و ی چنین دیدگاهی استظهار می‌شود. وی در مسئله ۶۹۱ رساله عملیه خود آورده است:

دختر و پسر اجنبی‌ای که همچون فرزند خود بزرگ کرده‌اید که یا نمی‌دانند از فرزندان اصلی شما نیستند و یا می‌دانند ولی در هر صورت هرگز تجاذب جنسی در این میان نیست، پسرشان مشمول «لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوَاتِبِ النِّسَاءِ» و «التَّابِعِينَ» غیر اولی الاربة من الرجال است و دخترشان هم بر حسب آیاتی مانند «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ» هر دو در حکم محارمانند که نه برای این پسر و نه برای آن دختر نسبت به زن و مرد خانه و پسران و دختران خانه هرگز جاذبه جنسی وجود ندارد. ولی در محارم اگر جاذبه جنسی باشد، حجاب هم بر آنان واجب می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۶).

از عبارت صادقی تهرانی استفاده می‌شود که مطابق با ادبیات رایج اصولی، وی با مناسبت حکم و موضوع از آیات مذکور علت حکم را استظهار کرده است. به نظر او، عدم وجوب پوشش زنان در قبال کودکانی که شناختی نسبت به مسائل جنسی ندارند و نیز مردانی که در کی از نیاز جنسی ندارند و نیز عدم وجوب پوشش بر زنان از کارافتاده که امیدی به ازدواج کردن آنها نیست، همه به این علت است که در این موارد «جاذبه جنسی» وجود ندارد. در نتیجه آنچه موضوع حکم است، وجود جاذبه جنسی است و تنها در چنین مواردی است که نظر، حرام و پوشش، واجب می‌شود؛ در نتیجه، در مواردی که جاذبه جنسی منتفی است نظیر فرزندخوانده، وجوب پوشش و حرمت نظر منتفی می‌شود. چنانچه در مواردی که جاذبه جنسی وجود داشته باشد، حتی اگر شخص از محارم انسان باشد مانند خواهر و مادر، نگاه کردن حرام خواهد بود. طبیعی است که

لازمه این دیدگاه این است که بسیاری از نگاه‌های حرام حلال شوند و بالعکس.

به هرروی، احتمال دوم نیز به حسب استظهار از روایت و حتی استظهار از آیات مذکور از طریق مناسبت حکم و موضوع، قابل طرح است و نمی‌توان آن را به کلی مردود شمرد. ادعای ضعف سند روایت و عدم فتوای فقیهی به این احتمال - چنانچه برخی این دو را دلیل مردود بودن این احتمال شمرده‌اند (حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۱۱) - نمی‌تواند این احتمال را به کلی نفی کند؛ زیرا اولاً برخی از فقها روایت مذکور را به لحاظ سندی معتبر شمرده‌اند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲۹) و ثانیاً مخالفت با اجماع دلیل قطعی بر ابطال یک دیدگاه نیست، خصوصاً در جایی که فتوای مجمعین مستند به ادله است.

نکته دیگر در این مقام این است که برخی دیگر از روایات نیز احتمال دوم را تأیید می‌کنند. در روایتی صحیح راوی از امام علیه السلام می‌پرسد: «من مبتلا به نگاه کردن به زن زیبا هستم و نگاه به او اعجاب مرا برمی‌انگیزاند»، امام به او پاسخ می‌دهد: «وقتی خداوند نیت تو را صادق می‌شناسد اشکالی ندارد و از زنا کردن پرهیز که برکت را نابود می‌کند و دین را ویران می‌سازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۴۲). در این روایت هرچند شخص از نوعی نگاه غیرمتعارف به زن بیگانه سؤال کرده است که در آن مرتبه‌ای از لذت بردن وجود دارد؛ زیرا به صورت طبیعی انسان از دیدن زیبایی‌ها لذت می‌برد و اعجاب زده می‌شود، اما در عین حال حضرت این نگاه را حرام نشمرده، بلکه وی را از زنا کردن پرهیز داده است. برخی از فقیهان در ذیل این روایت معتقدند: «این روایت صریحاً بر جواز نگاه کردن به همراه لذت و شهوت دلالت دارد و کسی که به صورت یقینی این دلالت را منتفی شمرده، ادعایی کرده که باید برای آن دلیل آورد؛ زیرا احکام شرعی به دست شارع است و مجالی برای اعمال نظر شخصی در آن وجود ندارد» (قمی طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۵۷۱). به هرروی، بر اساس ظاهر این روایت، آنچه موضوع حرمت است، نگاه به زن اجنبی حتی با مرتبه‌ای از لذت نیست، بلکه تنها به حرمت زنا و عمل خلاف عفت پرداخته شده است و چنین تعبیری دست کم اشعار به این نکته دارد که علت محدودیت‌هایی که میان زن و مرد وجود دارد، حفظ حریم عفاف اخلاقی است. البته

ناگفته نماند که غالب فقیهان از این روایت صحیح برداشت‌هایی دیگر دارند که در آن صورت نمی‌توان روایت را تأییدی برای استظهار علت محسوب کرد. مانند کسانی که روایت را ناظر به نگاه بدون قصد شهوت (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۶۵) و یا نگاه از سر اضطراب (حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۱۹) شمرده‌اند.

به هر روی، قدر متیقن از ادله این است که «عفاف اخلاقی» را صرفاً حکمت «حجاب فقهی» محسوب کنیم و این نکته‌ای است که در پارادایم فقهی پذیرفته شده است و در آن نه تنها اصراری بر علت محسوب کردن عفاف وجود ندارد، بلکه این امر به دلیل لوازمی که در پی دارد، مورد احتراز است. حکمت محسوب کردن عفاف اخلاقی برای حجاب فقهی چالشی است که موجب می‌شود تا با فلسفه‌های مذکور برای حجاب که همه زیر چتر عفاف اخلاقی هستند و نهایتاً در حد حکمت محسوب می‌شوند، نتوان عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی را اثبات نمود. این مدعا در بخش بعد تبیین می‌شود.

۲-۳. بررسی انتقادی فلسفه‌های حجاب

پس از تبیین فلسفه‌های حجاب و تشریح معنای حجاب و عفاف و واضح شدن این نکته که در فلسفه‌های مذکور، عفاف اخلاقی صرفاً به عنوان حکمت حجاب مطرح شده است، حال باید دید وقتی در باب فلسفه‌های مذکور گفته می‌شود که این امور فلسفه و حکمت حجاب هستند، از واژه حجاب چه معنایی اراده شده است. در اینجا دو احتمال وجود دارد که به نظر می‌رسد در هیچ‌یک از این دو، عدالت جنسیتی نه در سطح واقعی و نه در سطح ادراکی ثابت نمی‌شود. در ادامه این دو احتمال تبیین می‌گردد.

۱. مطابق احتمال اول که ظاهراً مدنظر نویسندگان است، مقصود از حجاب، «حجاب فقهی» نیست، بلکه از آن معنای «عفاف» و پرهیزکاری در تمایلات جنسی اراده می‌شود. به همین دلیل است که در عبارات این دست نویسندگان که پیشتر برخی از آن‌ها نقل شد، عفت و حجاب به یکدیگر عطف می‌شوند. طبق این احتمال، حکمت‌های مذکور قابل قبول هستند؛ زیرا روشن است که اگر در یک جامعه هرزگی رواج یابد و مرزی برای کامیابی جنسی وجود نداشته باشد، آرامش روانی از آن جامعه سلب می‌شود، نهاد

خانواده به سستی و شور و محبت عمیق میان همسران به سردی می‌گراید و سایر چالش‌های بی‌عفتی سر برمی‌آورد.

این سخنان مقبولند، اما باید توجه کرد که طبق این احتمال از محل نزاع خارج شده‌ایم. کسانی که از تمایز حکم حجاب زن و مرد و وجه سازگاری آن با عدالت جنسیتی می‌پرسند، طرفدار بی‌عفتی نیستند. پرسش آن‌ها به صورت مشخص در خصوص «حجاب فقهی» است، در حالی که پاسخ‌ها «عفاف اخلاقی» را توجیه می‌کنند. در کلام این نویسندگان، این سؤال اصلی بی‌پاسخ است: چگونه مراعات نکردن حجاب فقهی لزوماً به از بین رفتن عفاف اخلاقی منتهی می‌شود؟ چگونه با وجود زنان «بی‌حجاب باعفت» در جوامع مختلف اسلامی و غیر اسلامی، می‌توان از نابودی قطعی عفت با رعایت نکردن مرزهای حجاب سخن گفت؟ دلیل اینکه امروزه بیان این حکمت‌ها وضعیت اقناعی مطلوبی ندارند، ناتوانی آن‌ها از پاسخ‌گویی به همین سؤال اساسی است.

۲. مطابق احتمال دوم، مرزبندی میان حجاب و عفاف مورد توجه قرار می‌گیرد و مقصود از حجاب در جمله پیشین، همان پوشش شرعی و حد فقهی مذکور است. در این صورت نمی‌توان با این حکمت‌ها وجه عدالت واقعی در تمایز میان حجاب زن و مرد را تبیین کرد و در نتیجه، احساس عدالت جنسیتی در آن را ترویج داد. دلیل این مدعا روشن است؛ زیرا امور مذکور صرفاً حکمت هستند، نه علت. حکمت موارد نقض دارد که موجب می‌شوند تا در خصوص تکلیف تمایز حجاب میان زن و مرد، عدالت جنسیتی در سطح واقعی و ادراکی با ابهام مواجه شود. در ادامه، دو مورد از این موارد نقض تشریح می‌شوند.

نقض اول در مواردی است که هر چند جاذبه جنسی میان زن و مرد منتفی است، اما در عین حال پوشش در حد همان حجاب فقهی واجب است. وجوب این پوشش با طرح آن حکمت‌های کلی توجیه نمی‌شود؛ زیرا بستر بی‌عفتی در این موارد منتفی است. در برخی از موارد به حسب شرایط فردی، اجتماعی و خانوادگی میان زن و مرد نامحرم هیچ جاذبه جنسی وجود ندارد، نظیر کودک بی‌سرپرستی که از شیرخوارگی در دامن یک زن اجنبی رشد کرده است. به صورت کلی، اگر در بافت فرهنگی یک جامعه، برهنگی سر زنان هیچ جاذبه جنسی برای مردان نداشته باشد، باز هم حکم فقهی مسئله همان است.

این همه در حالی است که جاذبه چشم و ابروی زنان به مراتب بیشتر از جاذبه بخشی از موی آن‌ها است، اما در عین حال به فتوای بسیاری از فقیهان پوشش چشم و ابرو بر آن‌ها واجب نیست. به دیگر سخن، حکمت‌های مذکور تنها در توجیه مواردی از پوشش و حجاب شرعی موفق هستند که منطبق با مقوله اخلاقی عفاف هستند؛ و گرنه در مواردی که حدی از پوشش مصداق تحقق عفاف نیست و متقابلاً پرهیز از آن حد منجر به شکل‌گیری بی‌عفتی و هرزگی نمی‌شود، نمی‌توان با این بیانات مخاطب را اقناع کرد.

نقص دوم، موارد سه‌گانه‌ای است که در آن‌ها نگاه به برخی از زنان بی‌حجاب تجویز شده است. در مورد اول تجویز نگاه کردن به موی سر کنیزان مطرح است که پیش‌تر بیان شد. در مورد دوم بنا بر فتوای مشهور، نگاه به موی سر زنان نامسلمان به‌خودی‌خود جایز است و تا جایی که مصداق التذاذ جنسی و یا خوف عقابایی برای ارتکاب گناه نشود، حرام نیست (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۴۴). بر اساس این فتوا، توهم ملازمه میان «نگاه به موی سر زنان» و «نگاه شهوانی» منتفی می‌شود و بر این اساس کاملاً ممکن خواهد بود که مردی به موی زنی نگاه کند، اما در این میان التذاذ جنسی وجود نداشته باشد و چنین مردی بی‌عفت محسوب نشود.

در مورد سوم برخی از فقها (نک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۶۹؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۷؛ خوبی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۶۸) این حکم را به برخی زنان مسلمان نیز تعمیم داده و نگاه کردن به موی سر آنان و سایر مواضعی که به‌حسب عادت نمی‌پوشانند را جایز شمرده‌اند. این حکم مستند به روایتی (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۲۰۶) صحیح‌السند (سبحانی تبریزی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۲) است، مشروط بر اینکه اولاً آن زنان به‌حسب فرهنگ جامعه خود عادت به پوشاندن برخی از مواضع بدن خود مانند موی سر نداشته باشند؛ ثانیاً این عادت عملی چنان در آن‌ها رسوخ کرده باشد که حتی اگر به آنان تذکر داده شود ترتیب اثر ندهند و ثالثاً مردان نیز از این نگاه قصد التذاذ جنسی نداشته باشند.

نتیجه این بخش از این قرار است که فلسفه‌های مذکور حجاب، ثمرات مهم «عفاف اخلاقی» هستند و لزوماً مراعات «حجاب فقهی» تأمین‌کننده آن‌ها نیست. چنانچه

بی‌حجابی نیز لزوماً به بی‌عفتی ختم نمی‌شود؛ و گرنه شریعت نه بی‌حجابی را بر برخی زنان مسلمان (کنیزان) تجویز می‌کرد، نه نگاه کردن مردان به برخی زنان بی‌حجاب (زنان نامسلمان و زنانی که نهی ناپذیرند) را جایز می‌دانست. بنابراین نمی‌توان این حکم را با تکیه بر این حکمت‌های نقض‌پذیر توجیه کرد و در نتیجه، عدالت جنسیتی در خصوص این تمایز فقهی در سطح واقعی و در سطح ادراکی اثبات نخواهد شد. اثبات عدالت جنسیتی در این مقام، نیازمند ارائه فلسفه‌ای نقض‌ناپذیر و دائمی یعنی همان «علت حکم» است، در حالی که امور مذکور نسبت دائمی با «حجاب فقهی» ندارند، بلکه نهایتاً رابطه دائمی با «عفاف اخلاقی» دارند.

۳. حجاب فقهی، مقوله‌ای تعبدی

در مقام تبیین فلسفه حجاب، یا باید مراعات عفت اخلاقی را علت آن محسوب کرد و لوازم آن را پذیرفت که البته اکثریت قریب به اتفاق فقیهان چنین راهی را بر نمی‌گزینند یا باید مطابق دیدگاه رایج در فقه، مراعات عفت را در حد حکمت این حکم شمرد و در نتیجه، در مواردی که این حکمت‌ها منتفی است، تنها از سر «تعبد شرعی» به آن‌ها ملتزم گردید. به دیگر سخن، حکمت‌های مذکور تنها می‌توانند وجوب پوشش به صورت کلی و اجمالی را توجیه کنند، اما از اثبات دو مسئله دیگر ناتوان هستند: اول حدود و ثغور این پوشش و اینکه مثلاً آیا روی پا مشمول وجوب پوشش می‌شود یا نه؛ و دوم دامنه تعمیم این حکم به کسانی که پوشش در مقابل آن‌ها واجب است و اینکه مثلاً آیا حکم وجوب پوشش در خصوص مواردی که مطلقاً جاذبه جنسی منتفی است نظیر فرزندخوانده، واجب است یا نه.

دفاع از حجاب فقهی با تکیه بر تعبد شرعی برای کسانی که دل در گرو شریعت دارند و به اعتبار آن معترف هستند بیش از تکیه بر حکمت‌های بیان‌شده مؤثر خواهد بود. چنین تعبدی البته خالی از عقلانیت نیست و چنانچه در اثر دیگری تبیین کرده‌ام (نک: شجریان، ۱۳۹۹ «الف»، صص ۱۷۸-۱۸۳)، پشتوانه‌های فلسفی آن را حمایت می‌کنند. در این مقام، بهره‌گیری از مبنای محمدباقر صدر نیز خالی از لطف نیست. به اعتقاد

او، مولا چنانچه بر مکلف خود نسبت به تکالیفی که از او خواسته است حق طاعت دارد، حق دارد تا مرکز این حق طاعت را نیز تعیین کند. بر این اساس، ممکن است رفتاری دارای مصلحت یا مفسده واقعی الزامی باشد، اما در عین حال مولا به جای اینکه همان عمل را مرکز حق طاعت خود قرار دهد، مقدمات آن عمل را مرکز قرار دهد؛ زیرا مقدمات هر چند خود فاقد آن ملاک باشند، اما در نهایت به آن عمل ختم می‌شوند و غرض اصلی مولا با مراعات آن‌ها حاصل می‌شود. در این موارد مولا هر چند این مقدمات را اراده کرده، اما این اراده تبعی است و آنچه اصالتاً متعلق اراده اوست، همان اعمالی است که ملاک در آن‌ها وجود دارد و این مقدمات را تنها از آن جهت می‌خواهد که منجر به آن عمل می‌شوند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶). این قاعده را کاملاً می‌توان بر مسئله «حجاب فقهی» منطبق ساخت. در این مقام آنچه شارع اصالتاً از بندگان خود می‌خواهد همان «عفاف اخلاقی» است، اما مرکز حق طاعت خود را روی این عنوان کلی که به حسب اقتضائات فرهنگی و اجتماعی مصادیق و اشکال مختلف دارد قرار نداده است، بلکه حق طاعت خود را روی «حجاب فقهی» متمرکز ساخته است تا از طریق این پوشش حداکثری برای جامعه زنان، آن غایت اصلی (عفاف اخلاقی) محقق شود. بنابراین اگر فقیه با ادله‌ای معتبر به وجوب حجاب فقهی رسید، آن گاه تبعیت از این حکم بر او و مقلدینش لازم می‌شود، حتی اگر پاره‌ای از موارد این حکم ضامن تحقق آن ملاک اصلی نباشد و به آن منجر نشود.

شاید اگر حجاب با چنین ادبیاتی فرهنگ‌سازی می‌شد، مقاومت در قبال آن از طرف برخی از افراد دیده نمی‌شد. ذکر فلسفه‌های مذکور برای حجاب موجب شده تا عده‌ای گمان کنند تا در این حکم فقهی مردان موجوداتی به شدت شهوانی هستند که حتی با دیدن موی سر زنان دائماً در حال تحریک جنسی‌اند و زنان نیز از سویی دیگر، موجودی جنسیتی هستند که در مواجهه با آن‌ها مردان دائماً به هیجان جنسی می‌آیند. این تصورات موجب بیزاری از این حکم فقهی شده است؛ در حالی که اگر بر جنبه تبعیدی بودن آن تأکید شود، آنگاه زنان محجبه تنها به دلیل اراده الهی آن را مراعات می‌کنند و به جای حس کالای جنسی بودن، حس بندگی و اطاعت از حق الهی خواهند داشت.

نتیجه‌گیری

۱. مهار آتش شهوت، استحکام پیوند خانوادگی، استواری جامعه، ارزش و احترام زن، فراهم آوردن زمینه برای حضور زنان در جامعه و مانند آن، اموری هستند که در نگاه مشهور، فلسفهٔ حجاب محسوب شده‌اند.
۲. عفاف مقوله‌ای اخلاقی، تشکیکی و نامتعین است؛ برخلاف حجاب که مقوله‌ای فقهی، غیر تشکیکی و متعین است و نسبت میان این دو عموم من وجه است.
۳. آنچه فلسفه‌های مذکور را از بین می‌برد، فقدان «عفاف اخلاقی» است و ترک «حجاب فقهی» در جایی که مصداق بی‌عفتی محسوب نمی‌شود، با فلسفه‌های مذکور منافات ندارد.
۴. در بیان مشهور فقیهان، عفاف اخلاقی حکمت حجاب فقهی است نه علت آن؛ در نتیجه امری منضبط و دائمی نیست.
۵. فلسفه‌های مذکور در خصوص مواردی که در شرع عدم پوشش برای زنان تجویز شده یا نگاه مردان به زنان بی‌حجاب تجویز شده است نقض می‌شوند.
۶. نقض فلسفه‌های مذکور نشان می‌دهد که با تکیهٔ صرف بر آن‌ها نمی‌توان در خصوص حکم متمایز حجاب زنان و مردان، عدالت جنسیتی را در دو سطح واقعی و ادراکی اثبات کرد.
۷. بر مبنای فقه‌های اسلامی، از آن جهت که حجاب از واجبات شرعی مسلم است و در عین حال عفاف اخلاقی علت آن نیست، تنها راه موجه‌سازی آن، تعبد به حکم شارع و مراعات حق اطاعت او است. آنچه بالذات مدنظر شارع بوده، «عفاف اخلاقی» است؛ اما مرکز حق طاعت خود را «حجاب فقهی» قرارداده تا از این طریق، آن غایت اصلی تأمین شود.
۸. ترویج حجاب با ادبیات بندگی و تعبد، از ترویج حجاب با فلسفه‌های مذکور برای دین‌داران مؤثرتر خواهد بود؛ زیرا در دومی ممکن است به لحاظ روانی کالای جنسی بودن زن مخابره شده و بستر مخالفت با این حکم مهیا گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۲). تهران: نشر جهان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع (ج ۲). قم: کتاب فروشی داوری.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب (ج ۱). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۶. جاوید، محمدجواد. (۱۳۸۸). تأملی بر ابعاد عملی و تجربی حجاب. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۸. حسینی روحانی قمی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه السلام (ج ۱۴). قم: دار الکتاب، مدرسه امام صادق علیه السلام.
۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی (ج ۱۲). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام.
۱۰. رازی، میرزا محمدتقی. (۱۴۱۲ق). حاشیه المکاسب للمیرزا الشیرازی (ج ۱). قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات راغب. بیروت: دارالقلم.
۱۲. ساعتچی، احمدعلی. (۱۳۸۶). چرا حجاب. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.

۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۳). أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر. (بی تا). نظام النکاح في الشريعة الإسلامية الغراء (ج ۱). قم: بی نا.
۱۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام (ج ۱۶). قم: مؤسسه المنار.
۱۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۱۷ق). دلیل تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (ج ۱). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۸. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «الف»). اصول و مبانی عدالت جنسیتی در حکمت متعالیه. قم: دانشگاه باقر العلوم عليه السلام.
۱۹. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «ب»). بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی. مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۱(۷)، صص ۳۱-۵۲.
۲۰. شجریان، مهدی. (۱۳۹۹ «ج»). راه حلی برای چالش مفهوم شناسی عدالت. فلسفه اسلامی، ۷(۳)، صص ۹۳-۱۱۶.
۲۱. شیخ مفید. (۱۴۱۳ق «الف»). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۲. شیخ مفید. (۱۴۱۳ق «ب»). أحكام النساء. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۴). رساله توضیح المسائل نوین. قم: انتشارات امید فردا.
۲۴. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس في علم الأصول (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. طوسی، ابو جعفر. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۶. طوسی، ابو جعفر. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. عاملی کرکی، علی. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد في شرح القواعد (ج ۱۲). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۸. عاملی، زین الدین. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (ج ۷). قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

۲۹. عظیمیان، مریم؛ بهشتی، سعید. (۱۳۸۸). بررسی فلسفه و قلمروی حجاب در اسلام و آثار تربیتی آن. تربیت اسلامی، ۴(۸)، صص ۷۵-۱۰۳.
۳۰. فیض کاشانی، محمدمحسن. (بی تا). مفاتیح الشرائع (ج ۲). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۳۱. فیومی، احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير (ج ۱). قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۲. قمی طباطبایی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین (ج ۹). قم: منشورات قلم الشرق.
۳۳. کریمی، حمید. (۱۳۸۶). بررسی مسئله حکمت پوشش. معرفت، ۴(۱۱۸)، صص ۶۹-۸۴.
۳۴. کاظمی، فاضل. (بی تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام (ج ۳). بی جا: بی تا.
۳۵. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۶. مامقانی، محمدحسن. (۱۳۱۶). غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب (ج ۱). قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). نظام حقوق زن در اسلام (مجموعه آثار، ج ۱۹). تهران: صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). یادداشت‌های استاد مطهری (ج ۳). تهران: صدرا.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن (ج ۲). قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). الفتاوی الجديدة (ج ۲). قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۴۲. منتظری، حسین علی. (۱۴۱۵ق). دراسات فی المکاسب المحرمة (ج ۲). قم: نشر تفکر.
۴۳. موحدی لنکرانی، محمدفاضل. (۱۴۱۴ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۴. میلانی، امیرمهاجر. (۱۳۹۸). فلسفه پوشش در متون دینی. مجموعه مقالات پژوهش‌های فقهی حجاب. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۴۵. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲۹). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۴۶. نراقی، مهدی. (بی تا). جامع السعادات (ج ۱). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۷. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۸. یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). حاشیة المکاسب للیزدی (ج ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۹. یزدی، سید محمد کاظم. (بی تا). العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل (ج ۲). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

50. Rawls, John (1971). *A theory of justice*. United States: Harvard University Press.

References

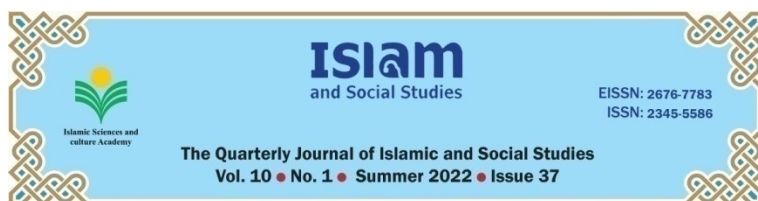
* The Holy Quran

1. Aamili Karki, A. (1414 AH). *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qisas*. (Vol. 12). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
2. Ameli, Z. (1413 AH). *Masalak al-Afham ila Tanqih Sharae al-Islam*. (Vol. 7). Qom: Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Arabic]
3. Ansari, M. (1415 AH). *Al Makasab*. (vol. 1). Qom: World Congress honoring Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
4. Azimian, M., & Beheshti, S. (1388 AP). An Examination of the philosophy and realm of hijab in Islam and its educational effects. *Islamic Education*, 4(8), pp. 75-103. [In Persian]
5. Fayumi, A. (1414 AH). *Al-Mesbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*. (Vol. 1). Qom: Dar al-Hijra Institute. [In Arabic]
6. Feiz Kashani, M. M. (n.d.). *Al-Mufatih Al-Shar'i*. (Vol. 2). Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.
7. Hor Ameli, M. (1419 AH). *Wasa'il al-Shia*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
8. Hosseini Rouhani Qomi, S. S. (1412 AH). *Fiqh al-Sadiq*. (Vol. 14). Qom: Dar al-Kitab - Imam Sadiq School. [In Arabic]
9. Ibn Babevayh, M. (1378 AH). *Ayoun Akhbar al-Reza*. (Vol. 2). Tehran: Nashr Jahan. [In Arabic]
10. Ibn Babevayh, M. (1385 AP). *Ilal al-Shara'e*. (Vol. 2). Qom: Davari bookstore. [In Persian]
11. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqaees al-Luqah*. (Vol. 4). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
12. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Fikr le Taba'ah va al-Nashr, Dar Sader. [In Arabic]
13. Javid, M. J. (1388 AP). *A reflection on the practical and experimental dimensions of hijab*. Tehran: Research Institute of Cultural and Social Studies. [In Persian]

14. Karimi, H. (1386 AP). An examination of the problem of wisdom of hijab. *Ma'arifat*, 4(118), pp. 69-84. [In Persian]
15. Kazemi, F. (n.d.). *Masalak al-Afham lia Ayat al-Ahkam*. (Vol. 3).
16. Khoei, S. A. (1418 AH). *Encyclopaedia of Imam al-Khoei*. (Vol. 12). Qom: Institute for Revival of Imam Al-Khoei's Works. [In Arabic]
17. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
18. Makarem Shirazi, N. (1385 AP). *Ethics in the Qur'an*. (Vol. 2). Qom: Imam Ali school. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, N. (1427 AH). *New Fatwas*. (Vol. 2). Qom: Imam Ali School. [In Arabic]
20. Mamqani, M. H. (1316 AP). *Ghayah al-Amal fi Sharh Kitab al-Makasib*. (Vol. 1). Qom: Majmam Zakha'ir al-Islamiyah. [In Persian]
21. Milani, A. (1398 AP). *Philosophy of hijab in religious texts*. In: *Collection of Hijab jurisprudential research articles*. Qom: Office of Women's Studies and Research. [In Arabic]
22. Montazeri, H. A. (1415 AH). *Dirasat fi al-Makasib Al-Muharmah*. (Vol. 2). Qom: Nashr e Tafakor. [In Arabic]
23. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Quran al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
24. Motahari, M. (1385 AP). *The system of women's rights in Islam*. (collection of works, vol. 19). Tehran: Sadra. [In Persian]
25. Motahari, M. (1386 AP). *Professor Motahari's notes*. (Vol.3). Tehran: Sadra. [In Persian]
26. Movahedi Lankarani, M. F. (1414 AH). *Tafsil al-Sharia fi Sharh Tahrir al-Wasila*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society. [In Arabic]
27. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam*. (Vol. 29). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

28. Naraghi, M. (n.d.). *Jame al-Saadat*. (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at.
29. Qomi Tabatabaei, S. T. (1426 AH). *Mabani Minhaj al-Salaheen*. (Vol. 9). Qom: Qalam Al-Sharq Publications. [In Arabic]
30. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Raqib*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
31. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. United States: Harvard University Press.
32. Razi, Mirza M. T. (1412 AH). *Hashiya Al-Makasab le Mirza Al-Shirazi*. (Vol. 1). Qom: Al-Sharif al-Razi's Publications. [In Arabic]
33. Saatchi, A. A. (1386 AP). *Why hijab?* Tehran: Munir Publishing Cultural Center. [In Persian]
34. Sabzevari, S. A. (1413 AH). *Muhadab al-Ahkam*. (Vol. 16). Qom: Al Manar Institute. [In Arabic]
35. Sadeghi Tehrani, M. (1384 AP). *Risalah Tawzih al-Masa'il Novin*. Qom: Omid Farda Publications. [In Persian]
36. Sadr, M. B. (1418 AH). *Dorus fi Ilm al-Usul*. (Vol. 2). Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
37. Saifi Mazandarani, A. A. (1417 AH). *Dalil Tahrir al-Wasila*. Tehran: Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
38. Shabiri Zanjani, S. M. (1419 AH). *Kitab Nikah*. (Vol. 1). Qom: Rai Pardaz Research Institute. [In Arabic]
39. Shajarian, M. (1399 AP). A solution to the challenge of the concept of justice. *Islamic Philosophy*, 7(3), pp. 116-93. [In Persian]
40. Shajarian, M. (1399 AP). An Examination of common approaches in the concept of gender justice. *Islamic Studies of Women and Family*, 1(7), pp. 31-52. [In Arabic]
41. Shajarian, M. (1399 AP). *Principles and foundations of gender justice in transcendental wisdom*. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
42. Sheikh Mufid. (1413 AH). *Al-Muqana'ah*. Qom: Sheikh Mufid Hazara World Congress. [In Arabic]

43. Sheikh Mufid. (1413 AH/B). *Hakam al-Nisa*. Qom: Sheikh Mufid Hazara World Congress. [In Arabic]
44. Sobhani Tabrizi, J. (1383 AP). *Osul al-Fiqh al-Maqarn fima la Nassa fih*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
45. Sobhani Tabrizi, J. (n.d.). *Nizam al-Nikah fi al-Shariah al-Islamiyah Al-Ghara*. (Vol. 1). Qom.
46. Tusi, A. (1390 AH). *Al-Istbasar Fima Akhtalaf Min Al-Akhbar*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
47. Tusi, A. (1407 AH). *Tahhib al-Ahkam*. (Vol. 2). Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya. [In Arabic]
48. Yazdi, S. M. K. (1419 AH). *Al-Orwa Al-Wosqa*. (Vol. 5). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
49. Yazdi, S. M. K. (1421 AH). *Hashiyah al-Makasib le Yazdi*. (Vol. 1). Qom: Esmailian Institute. [In Arabic]
50. Yazdi, S. M. K. (n.d.). *Al-Urwa al-Wothqa ma'a Taliqat al-Fadel*. (Vol. 2). Qom: Fiqh Center of Pure Imams.



Research Article
An Analysis of the Role of Religion in Socio-Mental Health in the Face of the Covid-19 Pandemic

Gholamreza Tajbakhsh¹
Hossein Ebrahimzadeh Asamin³

Javad Maddahi²
Reza Ramezani⁴

Received: 18/01/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The globalization of Covid-19, the high rate of disease transmission and mortality resulting from it, has explicitly persuaded researchers and thinkers, especially sociologists, to consider it a social issue. This study aims to discover the interpretation and meaning of religion from the perspective of male students living in Tehran in the face of the Covid-19 pandemic and its impact on their mental and social health. The research

-
1. Associate Professor, Department of Sociology, Ayatollah Boroujerdi University, Tehran, Iran. (Corresponding author) tajbakhsh_gr@yahoo.com.
 2. PhD in Sociology and Researcher, Department of Family Studies, Research Institute of Humanities and Social Studies, Jihad University of Tehran, Iran. madahei@yahoo.com.
 3. Associate Professor, Department of Social Sciences, Sistan and Baluchestan University, Zahedan, Iran. ebram290@yahoo.com.
 4. Faculty member of Islamic Knowledge Department, Ayatollah Boroujerdi University, Tehran, Iran. ramazani@yahoo.com.

* Tajbakhsh, Gh., & Maddahi, J., & Ebrahimzadeh Asamin H., & Ramezani, R. (1401 AP). An Analysis of the Role of Religion in Socio-Mental Health in the Face of the Covid-19 Pandemic. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 152-180. DOI: 10.22081 / JISS.2022.63040.1889.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

method of the present paper is qualitative and the strategy of the underlying theory has been used. For this purpose, in-depth and semi-structured interviews were conducted with 23 male students living in Tehran who were selected by purposive sampling and snowball methods. Eight main topics and one core topic were extracted through the data coding system including fear of death, strengthening thinking and belief in the hereafter and the world after death, highlighting the ritual aspect of religiosity, strengthening the belief aspect of religion, religion and peace during the pandemic, strengthening social capital and social health during the pandemic outbreak, the emergence of new meanings of life, and changes in diet and lifestyle. In addition, "Covid-19 pandemic and return to spirituality" was selected as the core topic, and finally, the paradigm model extracted from the data was set up. The findings suggested that male students in the face of the Covid-19 pandemic had significantly strengthened religiosity in the belief and ritual aspects or experienced a return to spirituality. Furthermore, the role of religion in improving the mental and physical health of these people in the face of the Covid-19 pandemic is significant and important. An issue that in the global age with an individualistic culture, invites the human eye to concepts such as cohesion and solidarity, intimacy and social participation, charity in crisis and peace in life.

Keywords

Covid 19, Religion, Students, Social and Mental Health, Pandemic, Tehran.

مقاله پژوهشی

واکاوی نقش دین در سلامت اجتماعی- روانی

در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹

غلامرضا تاجبخش^۱ جواد مداحی^۲

حسین ابراهیمزاده آسمین^۳ رضا رضانی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

چکیده

جهانی شدن کووید-۱۹، آمار بالای سرایت بیماری و مرگ و میر ناشی از آن، پژوهشگران و اندیشمندان این موضوع به ویژه جامعه‌شناسان را به صورت آشکاری مجاب کرده تا آن را مسئله‌ای اجتماعی بدانند. هدف این پژوهش، کشف تفسیر و معنای دین از منظر دانشجویان پسر ساکن شهر تهران در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹ و تأثیر آن بر سلامت روانی اجتماعی آنان می‌باشد. روش پژوهش مقاله حاضر، کیفی و از راهبرد نظریه زمینه‌ای استفاده شده است. به این منظور با ۲۳ دانشجوی پسر ساکن شهر تهران که با روش نمونه‌گیری هدفمند و استراتژی گلوله برفی انتخاب شده بودند، مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختار یافته انجام شد. هشت مقوله اصلی و یک مقوله هسته از خلال نظام کدگذاری داده‌ها

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی علیه السلام، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول).

tajbakhsh_gr@yahoo.com

۲. دکتری جامعه‌شناسی و پژوهشگر گروه مطالعات خانواده پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی. تهران، ایران.
madahei@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
ebram290@yahoo.com

۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی علیه السلام، بروجرد، ایران.
ramazani@yahoo.com

*تاجبخش، غلامرضا؛ مداحی، جواد؛ ابراهیمزاده آسمین، حسین و رضانی، رضا. (۱۴۰۱). واکاوی نقش دین در سلامت اجتماعی- روانی در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۷)، صص ۱۵۲-۱۸۰.

DOI: 10.22081/JISS.2022.63040.1889

استخراج شد: ترس از مرگ، تقویت تفکر و اعتقاد نسبت به آخرت و جهان پس از مرگ، پررنگ شدن بعد مناسکی دین داری، تقویت بعد اعتقادی دین، دین و آرامش در دوران شیوع پاندمی، تقویت سرمایه اجتماعی و سلامت اجتماعی در دوران شیوع پاندمی، ظهور و بروز معانی جدید از زندگی، تغییر رژیم غذایی و سبک زندگی. همچنین، «پاندمی کووید-۱۹ و بازگشت به معنویت» به عنوان مقوله هسته انتخاب و درنهایت، مدل پارادایمی مستخرج از داده‌ها تنظیم شد. یافته‌ها بر این دلالت داشتند که دانشجویان پسر در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹ به شکلی معنادار دین داری را در ابعاد اعتقادی و مناسکی در خود تقویت نموده و یا بازگشت به معنویت را تجربه کرده‌اند. همچنین نقش دین در بهبود سلامت روان و جسم این افراد در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹، پررنگ و مهم می‌باشد؛ موضوعی که در عصر جهانی با فرهنگی فردگرا، نگاه بشر را به مفاهیمی مانند انسجام و همبستگی، صمیمیت و مشارکت اجتماعی، نیکوکاری در بحران و آرامش در زندگی دعوت می‌کند.

کلیدواژه‌ها

کووید-۱۹، دین، دانشجویان، سلامت اجتماعی و روانی، پاندمی، تهران.

مقدمه

در پایان دسامبر ۲۰۱۹م، شیوع مواردی از بیماری تنفسی در ووهان چین مشاهده شد. در ابتدا، این بیماری به‌عنوان سندرم شدید حاد تنفسی (SARS-COV-2) نام‌گذاری شد که بعداً در ۱۱ فوریه سال ۲۰۲۰م توسط سازمان بهداشت جهانی^۱ به کووید-۱۹ (COVID-19) تغییر نام یافت. این اپیدمی جهانی به‌سرعت تمام نقاط دنیا از اروپا تا آسیا را در بر گرفته و تعداد زیادی از مردم را در سراسر جهان به کام مرگ کشاند (Saleem et al, 2021, p. 2). این شیوع گسترده و تعداد بسیار زیاد مرگ‌های ناشی از آن، سلامت اجتماعی و روانی مردم جهان را دچار مشکلات جدی کرده است (Brooks et al, 2020, p. 395).

ویروس کووید-۱۹ (کرونا ویروس) ویران‌کننده‌ترین بحران بعد از جنگ جهانی است. ویروسی که زمینه‌ساز شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی، تغییرات اجتماعی فراوان، ترس‌هایی همه‌گیر و احساس ناامنی در ابعاد گسترده شده و عادت‌واره‌هایی جدید را برای آدمیان در سراسر جهان خلق کرده است. ویروسی که با زایش اشکال مختلف (انگلیسی، هندی، دلتا)، سویه‌های جدیدی از پاندمی وحشت و ترس را در جهان اشاعه می‌دهد و واکنش‌های مختلف بشر را تحت چالش تغییرات خود قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد پاندمی کووید-۱۹ نه تنها یک بیماری محسوب شده، بلکه تمامی ویژگی‌های تعریف مسئله‌ای اجتماعی در ابعاد جهانی را در خود جای داده است. مسئله‌ای که هشت میلیارد انسان را در سرتاسر جهان درگیر خود نموده، مردم نسبت به آن نگرانی جدی داشته و احساس ناامنی می‌کنند و معتقدند هرچه سریع‌تر باید برای اتمام آن کاری انجام شود.

دین و آموزه‌های دینی یکی از عرصه‌های مهم در مواجهه با بلاهای طبیعی و بیماری‌های همه‌گیر محسوب می‌شود. همان‌گونه که امیل دورکیم جامعه‌شناس مطرح فرانسوی می‌گوید دین به زندگی انسان‌ها معنا داده، احساس خوش‌بختی و آرامش را برایشان به ارمغان آورده و آدمی را برای کنار آمدن با بلایا پرورش می‌دهد (Boguszewski et al, 2020, p. 641).

1. WHO

یکی از تأثیرات مهم شیوع پاندمی کووید-۱۹ در حوزه دین و دین‌داری، تعطیلی مراکز مذهبی در تمامی نقاط دنیا بود. به این ترتیب، بُعد مناسکی دین در زمان شیوع پاندمی کووید-۱۹ دچار چالش‌های جدی شده و بسیاری از دین‌داران را راهی منزل کرد. در این بین، حضور در جمع‌های مجازی دینی و شرکت در مراسم‌های مذهبی در فضای مجازی و یا مکان‌های عمومی با رعایت پروتکل‌های بهداشتی نیز پاسخی به این تأثیر بیماری بوده است؛ بنابراین با توجه به نظریه‌های متعدد در بعد کارکرد مثبت دین در مواجهه با بلایا و مصیبت‌های عالم‌گیر، همان‌گونه که دورکیم نیز به آن تأکید داشته است، پرسش‌های گوناگونی درباره نسبت دین و مواجهه افراد در جهان کرونزده با آن مطرح شده است که تلاش بر این است در این مقاله به آن‌ها پرداخته شود:

- دانشجویان جوان در مواجهه با بیماری کرونا و وروس (کووید-۱۹)، چگونه دین را برای خود معنا کرده‌اند؟

- نقش دین و اعتقادات مذهبی در سلامت اجتماعی و روانی این جوانان در دوران همه‌گیری و وروس چیست؟

- آیا دین و آموزه‌های الهی همان‌گونه که دورکیم تأکید دارد، باعث ایجاد آرامش و تاب‌آوری در میان افراد شده است؟

۱. تبیین مفاهیم

۱-۱. جامعه مخاطره‌آمیز

نظریه جامعه مخاطره‌آمیز اولریش بک،^۱ یکی از نزدیک‌ترین نظریه‌های معاصر است که می‌تواند در تحلیل شیوع کرونا و پیامدهای آن کمک‌کننده باشد. بک در نظریه خود به مخاطرات جامعه مدرن پرداخته است. مفهوم مخاطره بیشتر در ارتباط با نحوه سازمان‌های جهان اجتماعی به‌وسیله کنشگران عادی و متخصصان مطرح است (افراسیابی و بهارلونی، ۱۳۹۹ الف).

1. Ulrich beck

در نگاه بک مدرنیزاسیون، مخاطره را در برخی از حوزه‌ها، شیوه‌ها و سبک‌های زندگی کاهش می‌دهد؛ ولی عوامل مخاطره‌آمیز جدیدی را نیز ایجاد می‌کند که در گذشته ناشناخته بوده است. در جوامع امروزی، بخش عمده‌ای از این مخاطرات از وابستگی زیاد به نهادهایی مثل دولت، علم پزشکی تخصصی و بازار کار ناشی می‌شود (Brian and Turner, 1994, p. 123). از دیدگاه بک، جامعه مخاطره‌آمیز تحت تأثیر سه فرایند کلیدی شکل می‌گیرد که خود ادامه فرایندهای آغازین مدرنیته و تعمیق آن‌ها است: ۱. توزیع مجدد ثروت و مخاطره؛ ۲. فردیت‌یابی؛ ۳. استانداردزدایی از کار. از نظر بک، نوع مخاطرات در جوامع و عصر جدید برخاسته از فعالیت‌های بشر (دست‌ساخت) است و همه ساکنان کره زمین را مورد تهدید قرار می‌دهد (افراسیابی و بهارلویی، ۱۳۹۹ ب). جامعه مخاطره‌آمیز جامعه‌ای است که در آن نگرانی افراد از آفات و بلایای طبیعی (قحطی و زلزله) به سمت مخاطرات ناشی از فعالیت‌های انسانی که اغلب شکلی جهانی و عالم‌گیر دارند، معطوف شده است. در چهارچوب نظریه‌های بک در مورد مخاطره، از بیماری نیز می‌توان به‌عنوان مخاطره مهمی یاد کرد که خود منبع کلیدی آن می‌باشد. بر این اساس، بیماری کووید-۱۹ نقش و تأثیر مهمی بر احساس امنیت افراد در جامعه دارد. همچنین هم‌نظر با اولریش بک، می‌توان آنتونی گیدنز را نام برد. گیدنز معتقد است جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی پر از اضطراب و دلهره و خطر است؛ زیرا جامعه مدرن، جامعه‌ای پرمخاطره است که پیوسته اعتماد افراد را تهدید می‌کند و به ناامنی هستی‌شناختی می‌انجامد. به نظر گیدنز،^۱ عصر نوین مخاطراتی را به بار آورده که دیگر جنبه محلی و محدودیت ندارند، بلکه در سراسر جهان انسان‌ها را تهدید می‌کنند. این مخاطرات که هم ابعاد و هم قدرت تخریب و تهدیدی به مراتب بیشتر از مخاطرات ماقبل‌نویین دارند، انسان‌ها را در گوشه و کنار جهان سرشار از دلهره و جودی کرده و به امنیت روانی، جسمی و اجتماعی‌شان سخت آسیب‌زده است (ریترز، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱).

1. Anthony Giddenz

۲-۱. دین

دین در مواجهه با این مسئله دلهره‌آور چگونه عمل می‌کند؟ تعاریف متعددی از دین صورت گرفته است. امروزه با رشد علوم دین‌پژوهی و افزایش متخصصان صاحب‌نظر در این حوزه، تعداد این تعاریف به صدها مورد می‌رسد (شجاعی زند، ۱۳۹۱، ص ۲۱۰؛ قادری و اورعی، ۱۴۰۰، ص ۷۹). از هگل^۱ و مارکس^۲ و دورکیم^۳ تا کولی^۴ و گیرتز^۵ و برگر^۶، هر کدام دین را از منظر خود تعریف کرده‌اند. از این رو، میان متخصصان علوم اجتماعی در زمینه تعریف دین، اجماعی وجود ندارد و برای بنانهادن مطالعه بر بنیانی نظری، ناگزیر باید یکی از این تعاریف را برگزید که از نظر صاحب‌نظران، خلأهای معرفتی کمتری دارد. یکی از این تعاریف که در پژوهش‌های داخلی نیز مورد اقبال قرار گرفته است، تعریف چارلز گلاک^۷ و رادنی استارک^۸، دو جامعه‌شناس آمریکایی است (قادری و اورعی، ۱۴۰۰، ص ۷۹).

گلاک و استارک دین را نوعی جهت‌گیری ارزشی می‌دانستند که نظامی از عقاید، نمادها، ارزش‌ها و اعمال را نهادینه می‌سازد تا به گروهی از انسان‌ها برای پاسخ‌گویی به سؤالاتشان درباره معنای غایی کمک کند (Glock, Stark, 1965, p. 17). یکی از مزیت‌های این تعریف، توجه به ابعاد مختلف دین‌داری است. از ابتدای دهه ۱۹۶۰م تحت تأثیر دیدگاه جامعه‌شناسان به‌ویژه دورکیم، برای اولین بار دین به‌عنوان پدیده‌ای چندبعدی مطرح شد. یواخیم وات، دانشمند آلمانی-آمریکایی، برای تجربه دینی سه بعد قائل شد: ۱. نظری/باور ۲. عملی/مناسکی ۳. جمعی/انجمنی. درس ال ۱۹۶۵م، گلاک و

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
2. Karl Heinrich Marx
3. David Émile Durkheim
4. Charles Horton Cooley
5. Clifford James Geertz
6. Peter Ludwig Berger
7. Charles Young Glock
8. Rodney William Stark

استارک (۱۹۶۵م) برای همه ادیان جهان پنج حوزه قائل شدند و آن‌ها را به‌عنوان ابعاد اصلی دین‌داری مطرح کردند که عبارتند از: اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری و پیامدی. بیشتر پژوهشگران این الگو را پذیرفتند و چندبعدی بودن دین را با نام گلاک و استارک پیوند زدند (سراج‌زاده، ۱۳۸۴، صص ۶۰-۷۶).

در این میان، یکی از تحلیل‌های دنیای پساکرونا، تقویت ابعاد دینی و بنیة اعتقادی در میان مردم است. در این نوع از تحلیل، با ارائه شواهد بسیاری از جوامع مختلف چنین بیان شده است: کرونا، دست‌زمینی‌ترین آدم‌ها را نیز رو به آسمان کرد و نیایش را روی میز درمان گذاشت و نشان داد که دین هنوز هم آخرین پناه انسان حتی در روزگار مدرن است. کرونا، ویروس دین‌داری را از تجربه‌های حاشیه‌ای به تجربه‌های معمول روزانه تبدیل کرد. این بیماری به جامعه مدرن نشان داد که بسیاری از دین‌پژوهان درباره میزان سکولارشدن و نیز برگشت‌ناپذیری دین به جهان انسان‌ها، دچار زیاده‌روی شده‌اند و دنیای جدید به‌اندازه جهان سنت، به تجربه‌های دینی نیاز دارد. هرچند این دین‌داری ممکن است به معنای پیروی از نهاد دین و پذیرش وجه تاریخی دین نباشد (صادق‌نیا، ۱۳۹۹؛ چیت‌ساز، ۱۳۹۹، ص ۱۶۰). بنابراین با توجه به نظریه‌های مرور شده، این پژوهش به دنبال بررسی نقش دین در مواجهه با پاندمی کووید-۱۹ می‌باشد.

۲. پیشینه تجربی پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه دین‌داری و کووید-۱۹ در جامعه علمی کشور بسیار محدود بوده و در برخی موارد محتوایی توصیفی داشته و کمتر پژوهشی با روش کیفی و داده‌محور در رابطه با این موضوع قلم‌خورده است. لذا در ادامه به مهم‌ترین این مطالعات متناسب با سؤالات تحقیق اشاره می‌شود.

یافته‌های تحقیق قادری و اورعی (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «دین و دین‌داری و کووید ۱۹» در بعد اعتقادی نشان می‌دهد هرچند شیوع این بیماری عده‌ای را به تردید در اعتقادات مذهبی‌شان واداشته، اما به تقویت بنیان‌های اعتقادی تعداد بیشتری از مردم انجامیده است؛ در بعد مناسکی هرچند باعث تعطیلی مناسک جمعی شده است، اما

فناوری‌های نوین اطلاعات، اجتماعات مناسکی مجازی را امکان‌پذیر ساخته و صورت‌های افسون‌زای بدیعی را برای دین ایجاد کرده‌اند.

یافته‌های پژوهش تاج‌بخش (۱۳۹۹) با عنوان «واکاوی سبک نوین زندگی در عصر پسا کرونا» نشان داد که قبل از شیوع ویروس کرونا، عبادت و مناسبات و اعیاد و شهادت‌های ائمه اطهار علیهم‌السلام در محیط‌هایی همچون مسجد و حسینیه به صورت چهره به چهره شکل می‌گرفت، اما در پسا کرونا نوع و شیوه عبادت در بستر فضای مجازی مهیا گشت.

چیت‌ساز (۱۳۹۹) پژوهشی را تحت عنوان «کرونا و دین‌داری: چالش‌ها و تحلیل‌ها» به انجام رساند. نتایج پژوهش نشان می‌دهند تعطیلی مناسک جمعی و اماکن مذهبی، بحث‌برانگیزترین تأثیرات شیوع کرونا بر حیات دینی دین‌داران برشمرده شده است.

مطلبی و مهدی صالح (۱۳۹۹) پژوهشی را تحت عنوان «کرونا و دین‌داری» به انجام رساندند. هدف این مقاله بررسی برخی از آرا و نگرش‌های مختلف نسبت به تأثیرات کرونا بر دین و دین‌داری است.

اولوناد و همکاران (۲۰۲۱م) پژوهشی را با عنوان «همه‌گیری کووید-۱۹ و معنویت در جنوب غربی نیجریه: یک تحلیل جامعه‌شناختی» در کشور نیجریه به انجام رساندند. یافته‌ها نشان می‌دهد که بیشتر پاسخ‌دهندگان به‌جای انتساب شیوع ویروس کرونا به معنویت، آن را به‌عنوان یک نگرانی برای سلامت عمومی تلقی می‌کنند و اقدامات احتیاطی باید رعایت شود. همچنین بیشتر افراد مورد پژوهش معتقدند می‌توانند در محل‌های مربوط به عبادت دینی شفا یابند.

سالم و همکاران (۲۰۲۱م) پژوهشی را با هدف بررسی «تأثیر شدت درک‌شده کووید-۱۹ بر سلامت روانی دانشجویان دانشگاه پاکستان» با تأکید بر نقش میانجی دینی مسلمانان به انجام رساندند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد دین‌داری مسلمانان یک واسطه قوی بین شدت درک‌شده بیماری کووید-۱۹ و سلامت روانی دانشجویان پاکستانی است. داده‌ها نشان می‌دهند سلامت روان دانشجویان با واسطه دین‌داری در دروان شیوع کووید-۱۹، حدوداً ۵۸ درصد افزایش یافته است.

مولتی و همکاران (۲۰۲۱) پژوهشی را تحت عنوان «جستجوی آسایش در دین: احساس ناامنی و رفتار مذهبی در طول همه‌گیری کووید-۱۹ در کشور ایتالیا» به انجام رساندند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد در میان راهکارهای احتمالی برای مقابله با احساس ناامنی ناشی از این پاندمی، دین می‌تواند نقش مهمی ایفا کند.

بنتزن (۲۰۲۰) در پژوهشی نشان دادند که بحران کووید-۱۹ موجب افزایش حدوداً ۵۰ درصدی عبادت و دعا‌های افراد و باعث دین‌داری بیشتر آن‌ها شده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از پیشینه‌های داخلی و خارجی ذکر شده در مقاله حاضر حکایت از فقدان پژوهشی مستقل و مستقیم مرتبط با اهداف، روش و ساختار این تحقیق دارد. در نتیجه، اهمیت این پژوهش در آن است که با رویکرد کیفی و به‌طور ویژه به این موضوع مهم در میدان وسیع تحقیق می‌پردازد.

۳. روش‌شناسی

هدف این مطالعه فهم و تفسیر نقش دین و آموزه‌های دینی در سلامت اجتماعی-روانی دانشجویان در زمان شیوع کووید-۱۹ (کرونا ویروس) می‌باشد. به همین دلیل برای انجام این پژوهش پارادایم تفسیری انتخاب و از روش نظریه‌زمینه‌ای^۱ استفاده شد. مشارکت‌کنندگان این پژوهش، دانشجویان پسر ۱۸ تا ۴۰ سال ساکن شهر تهران بودند. برای جمع‌آوری داده‌ها با ۲۳ پسر دانشجوی مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته انجام شد و پژوهش از جهت داده به اشباع نظری رسید. برای انتخاب مشارکت‌کنندگان از روش نمونه‌گیری هدفمند استفاده شد. از میان استراتژی‌های مختلف نمونه‌گیری هدفمند، نمونه‌گیری گلوله برفی یا زنجیره‌ای به کار گرفته شد. مصاحبه‌ها به‌طور میانگین بین ۳۰ دقیقه تا ۴ ساعت زمان برده و در مواردی در چندین جلسه مصاحبه ادامه یافت. تحلیل داده‌ها با نظام کدگذاری نظری انجام شد.

1. grounded theory

۴. یافته‌ها

در مرحله کدگذاری باز ۶۹ مفهوم اولیه و ۸ مقوله اصلی استخراج شدند. در مرحله کدگذاری محوری، روابط بین این مفاهیم و مقولات بررسی و مقولات و مفاهیم تلفیق‌پذیر در یکدیگر ادغام شدند؛ در نهایت، در مرحله کدگذاری گزینشی، مقوله نهایی و هسته شکل گرفت. مفاهیم و مقولات جدول ۱ نمایی از شرایط علی، شرایط زمینه‌ها، شرایط مداخله‌گر، پدیده، استراتژی‌ها و پیامدها را نشان می‌دهد. مقوله نهایی حاصل از بررسی‌ها «پاندمی کووید-۱۹ و بازگشت به معنویت» است. این مقوله روایتگر بازگشت به همه ابعاد دین‌داری است. کووید-۱۹ در واقع به نظر می‌رسد نوعی بازگشت به خود و دین را برای گروهی از افراد به ارمغان آورده است. بازگشتی که سلامت روان و آرامش را برای زندگی این افراد بهبود بخشیده و آلامی بر اضطراب‌ها و ترس‌های ناشی از شیوع پاندمی فراهم کرده است.

جدول ۱. مفاهیم و مقوله‌های استخراج‌شده از داده‌ها

مقولات اصلی	مفاهیم
ترس از مرگ	کابوس دیدن، وسواس پیشامد مرگ، ترس ازدست‌دادن نزدیکان، احساس نزدیکی به واقعه مرگ، انتظار مرگ، تنش‌های ناشی از خبرهای مربوط به مرگ، وسواس بیماری و ترس سرایت، وسواس فکری ناشی از مرگ
تقویت بعد اعتقادی دین	تقویت اعتقاد به دنیای پس از مرگ، تفکر در باب معاد، تقویت نگاه گذرابودن دنیا، اعتقاد به قیامت، اصلاح رفتار ناشی از تقویت ایمان به آخرت، اندیشیدن به قیامت و آموزه‌های دینی مربوط به آن، بینش نسبت به دنیای پس از مرگ، قرنطینه و افزایش تفکر نسبت به برزخ، پررنگ شدن اعتقاد به دین، بازسازی اعتقادات دینی، رشد معنویت

مقولات اصلی	مفاهیم
	شخصی، خلوت کردن باخدا، اعتقاد به قدرت و عظمت خدا، بازگشت اعتقادات معنوی به ابعاد مختلف زندگی
بعد مناسکی دین‌داری	نمازخواندن منظم، بازگشت به نماز، بازگشت به نیایش‌های اعتقادی، تقویت و پررنگ شدن دعا، رازونیزهای شبانه، بازگشت به دعا و نیایش، تقویت ایمان به دعا و نیایش، آغاز کردن دعا و نیایش، خواندن دعا‌های مستحبی
دین و آرامش	کاهش اضطراب با دعا، آرامش با توسل به قدرتی نامتناهی، پرکردن تنهایی باایمان به خدا، غلبه بر ترس با توکل، معنا پیدا کردن معجزه خدا، راضی بودن به تقدیر الهی، غلبه بر سختی و مصیبت با تفکر در آموزه‌های دینی، تسکین بیماری با نیایش و عبادت
تقویت سرمایه اجتماعی	قدر خانواده را دانستن، قدرشناسی از سلامتی، نگران دیگران بودن، در کنار دیگران بودن، مراقبت از نزدیکان، مراقبت از خانواده، محبت به دیگران و تقویت دوستی‌ها، قدرشناسی از روابط با نزدیکان
ظهور و بروز معانی جدید از زندگی،	بی‌ارزش شدن مادیات دنیایی، دید گذرا داشتن به زندگی، کم کردن حرص و طمع‌های دنیایی، بااهمیت شدن زندگی و سلامتی، اهمیت یافتن زمان و عمر
تغییر سبک زندگی	ورزش کردن، پیاده‌روی، نخوردن غذای فوری، کاهش مصرف قند و چربی، تنظیم ساعات خواب، دوری از استرس، مصرف ویتامین‌های لازم بدن، آفتاب‌گرفتن، مصرف مایعات فراوان، داشتن برنامه غذایی سالم، تحرک و فعالیت داشتن، دوری از مصرف سیگار و قلیان

۱-۴. شرایط علی

شرایط علی عواملی اصلی ایجادکننده پدیده است. عواملی که نقش کلیدی در خلق و ظهور پدیده دارند.

۱-۱-۴. ترس از مرگ

پاندمی کووید-۱۹ جامعه جهانی را دچار شوک و ترسی فراگیر کرده و بشر را با چالشی از جنس احساس ناامنی و ترس مواجه کرده است. همه افراد در هر طبقه اجتماعی و هر سطحی از توسعه یافتگی، دچار مخاطره‌ای بزرگ و ترسی عمیق شده‌اند. در این بین به نظر می‌رسد دین با آموزه‌های خود راهی برای بهبود این ترس و مقابله با بحران‌های این چنینی است. سعید ۲۱ ساله و دانشجوی مدیریت است. او از تجربه خود در دوران شیوع کرونا و ترس‌هایش می‌گوید:

آدمی پیدا می‌شه که از کرونا نترسیده باشه؟ الان رو نمی‌گم ولی سال قبل اون به هیچ کی نمی‌گفتم چمه، تموم وجودم رو استرس گرفته بود. نمی‌دونم چم شد. شاید دلپش فوت عموم بود. عموم واسه خاطر کرونا ۷۰ درصد ریه‌هاش درگیر شد و کمتر از یک هفته فوت شد. بعد اون صبح‌ها با تپش قلب بیدار می‌شدم هی منتظر خبر بد بودم یا اینکه تا یه خورده بدنم درد می‌گرفت خیس عرق می‌شدم بس که فکر می‌کردم نکنه منم کرونا بگیرم و بمیرم.

تصاویر بیمارستان‌های مملو از بیمار، تجربه و عبور از پنج موج فراگیر ابتلا به کرونا ویروس و مرگ و میر ناشی از این بیماری، نوعی هراس فردی و اجتماعی ایجاد کرده که کمترین پیامد آن می‌تواند ترس و دلهره ناشی از ابتلا یا حتی اندیشه در باب مرگ باشد. محمود ۴۰ سال داشته و پدر خود را در جریان ابتلا به کووید-۱۹ از دست داده است. او از وسواس فکری و تنش‌های ناشی از ترس از این بیماری می‌گوید. بارها در حین مصاحبه استرس و ترس از این بیماری با وجود تزریق واکسن در او دیده می‌شد. در این باره محمود می‌گوید:

هر جا رو می‌بینی یه نفر تو خانواده به خاطر کرونا از دست داده. پدرم سالم

سالم بود. هیچ‌ش نبود. نفهمیدیم چطور گرفت و چطور رفت. قبل از این ماجرا همه‌ش می‌ترسیدم یه چی پیش بیاد و همیشه مراقب بودم که کسی درگیر نشه اما بالأخره درگیر کرد ما رو. یک سال که می‌گذره از اون جریان، ولی هفته‌ای دو شب رو رندوم خواب بد می‌بینم. کابوس واسم عادت شده. منی که خواب نمی‌دیدم الان شبی دو سه بار بلند می‌شم وسط خواب. شاید خنده‌دار به نظر بیاد، اما من وصیت‌نامه نوشتم اونم چندتا که اگر کرونا گرفتم و مُردم، یکی باشه به داد بچم برسه. حس می‌کنم منم می‌گیرم و می‌میرم. شبایی تا صبح فکر می‌کردم بمیرم چی می‌شه واسه زن و بچم و مادرم تنها می‌شه. بیشتر نگران اونام. برای خودم ترس زیادی ندارم.

۴-۱-۲. دین و آرامش در دوران شیوع پاندمی

امیل دورکیم، جامعه‌شناس مطرح فرانسوی، برای دین کارکردهای متفاوتی از جمله کارکرد آرامش‌بخش قائل است. او معتقد است مناسک و اعتقادات دینی کارکردی وجدآمیز دارند و در ایجاد احساس اجتماعی فرح‌بخش و آرامش‌یاری‌رسان می‌باشند. این کارکرد زمانی که مردم با مصیبت یا بلایی روبه‌رو می‌شوند اهمیتی خاص پیدا می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۰). در جریان مصاحبه‌های صورت گرفته، یکی از مقوله‌های مشترک میان دانشجویان، کارکرد آرام‌بخش بودن دین در دوران شیوع کرونا و ویروس است. جابر ۲۷ ساله، دانشجوی کارشناسی ارشد جغرافیا، اعتقاد به خدا و ذکرگفتن را مایه آرامش خود در دوران شیوع کرونا می‌داند:

ممکنه من جا نماز آب نکشم یا نگم مذهبی کامل هستم، منتهی یکی دو ساله شب‌ها قبل از خوابیدن، تو رخت خوابم که می‌رم آیه‌الکرسی می‌خونم. پدر بزرگم می‌گفت هر وقت غمی یا ترسی اومد سراغت آیه‌الکرسی بخون، یه کم ترسیدم منم مثل همه از این ویروس و آیه‌الکرسی آرومم می‌کنه، عادت کردم دیگه.

علی دانشجوی دکتری ادبیات فارسی است. او دعا و نیایش کردن را راز آرامش

خود می‌داند و تجربه خود را این گونه توصیف می‌کند:

بقیه رو نمی‌دونم چی کار می‌کنن ولی اگر من بگم از همون اول کرونا تا الان خیلی مشکلی برام پیش نیومده، دروغ نگفتم. کافیه باور کنی خدا همراسته و توکل کنی. باهش حرف بزنی و توکل کنی بهش. این همه راه پیشنهاد می‌کنن واسه آرامش تو دوران کرونا، به نظر من جز توکل به خدا و باور به قدرت بی‌ظیرش هیچی آرومتون نمی‌کنه، نمی‌دونم شاید فکر کنین شعار می‌دم اما من این جور خیلی آروم و می‌بینم تأثیرش رو. نشونه‌شم اینه که همه این روزا از ترس و دلهره آروم و قرار ندارند ولی من آروم.

۲-۴. شرایط زمینه‌ای

شرایط زمینه‌ای در واقع به پدیده‌ها یا عواملی اشاره دارد که مقوله هسته یا پدیده محوری را تقویت کرده یا زمینه ظهور آن را فراهم می‌کند.

۱-۲-۴. پررنگ شدن بعد مناسکی و رفتاری دین

اگرچه پاندمی کووید-۱۹ باعث تعطیلی مراکز مذهبی و اماکن زیارتی در جامعه ایرانی شد، اما به نظر می‌رسد برای برخی از افراد، شیوع این ویروس بعد مناسک گرابی دین را پررنگ کرده و افراد به‌نوعی بیش از زمان شیوع ویروس کرونا، روی به انجام مناسک دینی آورده‌اند. موضوعی که خودبه‌خود زمینه‌ساز بازگشت به معنویت و تقویت بعد اعتقادی دین می‌باشد. ساسان، جوان ۲۰ ساله دانشجوی هنر، خود را فردی غیرمذهبی معرفی کرده و ابراز داشت که پیش از پاندمی کووید-۱۹ مناسک دینی را به جا نمی‌آورده است؛ اما قرنطینه خانگی ناشی از کووید-۱۹ زمینه انجام مناسک دینی را برای او فراهم آورده است:

خب ما تو خانواده‌م هیچ کدوم مذهبی نیستیم، مدتی مجبور بودیم بمونیم خونه. یک روز حال کردم و هوا ورم داشت نماز بخونم. وضو گرفتم و اوادم با حوله صورت‌م خشک کنم دیدم بابام با تعجب گفت تو وضو گرفتی؟ باورش نمی‌شد،

مسخرم کردن که تو اهل نماز نبودی، ترسیدی معلومه. نمازم رو خوندم و حس فوق‌العاده‌ای داشتم.

آرمان ۲۴ ساله، دانشجوی کارشناسی ارشد علوم تربیتی است. او اگرچه خود را متعهد به خواندن نماز و مناسک دینی پیش از کرونا و ویروس نیز می‌داند، اما معتقد است این پاندمی او را فردی مقید به انجام مناسک دینی کرده است:

قبلاً هم نمازم می‌خوندم. حالا نمی‌گم همیشه سر وقت، ولی می‌خوندم دیگه. کرونا لعنتی آدم رو می‌ترسونه؛ چنان کاری باهات می‌کنه که انگاری چون ایمانمون ضعیف شده، کرونا هم به وجود آمده.

۳-۴. شرایط مداخله‌گر

در روش نظریه‌زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر در واقع پدیده مورد نظر را یا تقویت کرده و یا کم‌رنگ می‌کنند. در این پژوهش، ظهور معانی جدید از زندگی به‌نوعی می‌تواند نقش شرایط مداخله‌گر را برای پدیده مرکزی پژوهش ایفا کند. از دوران بسیار دور، همواره این نظریه مطرح بوده است که فجایع و مصیبت‌های جمعی از جمله عوامل پویایی‌های اجتماعی و فرهنگی هستند. ابن خلدون در کتاب مشهور خود با عنوان مقدمه بر این باور بود که «بلايا مؤلفه جدایی‌ناپذیر فروپاشی تمدن‌ها بودند» (هارپر، ۱۳۹۹؛ فاضلی، ۱۳۹۹، ص ۳۰). این نظریه را پیتریم سورکین مبنای مطالعه‌ای دقیق و تجربی قرار داد. پیتریم سورکین، نظریه پرداز و جامعه‌شناس کلاسیک، در کتاب انسان و جامعه در فاجعه با مطالعه گسترده تجربه بشر در طول تاریخ می‌نویسد: «در میان بلایا و فجایع متعدد و متنوعی که برای بشر اتفاق افتاده‌اند، چهار فاجعه از میان آن‌ها که احتمالاً بیشترین تکرار را داشته‌اند و به‌شکلی، مخرب‌ترین، وحشتناک‌ترین و هم‌زمان، آموزنده‌ترین و درخور توجه‌ترین بوده‌اند عبارتند از: جنگ، انقلاب، قحطی و طاعون» (سورکین، ۱۳۹۶، ص ۱۴).

جواد ۳۷ ساله، دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل معتقد است که شیوع پاندمی کووید-۱۹ و مشاهده مرگ و میر بالای ناشی از این بیماری باعث تغییر نگاه و معنای زندگی برایش شده است.

این بیماری واسه بشر از جمله خودم به‌شخصه سراسر درس و عبرت هست. اینکه می‌فهمی آدمی تا چه حدی می‌تونه ضعیف باشه که این قدر راحت با بیماری از بین بره، اینکه خیلی‌ها مردن و پولدار بودند، ولی نتونستند با پول زندگیشون رو نجات بدهند، همه این‌ها بهت می‌گه که نباید به دنیا وابسته شی و زندگی نکنی تا پولدار بشی، پولدار کسی هست که قدر زندگی رو دونسته. تغییر معنای زندگی در واقع می‌تواند مقوله‌ای مشترک و مشاهده‌شده میان اکثر افراد مصاحبه‌شده باشد. تغییر نگاه به زندگی و زمان که کووید-۱۹ ایجاد کرده و افراد آن را به طرق مختلف توصیف می‌کنند. نیما نیز در اظهار نظری مشابه با جواد این‌گونه از تغییر معنای زندگی برای خود سخن می‌گوید:

ارزش هیچی نداره این دنیا که بخوای واسش حرص بزنی، تا سلامتی باید قدرش بدونی و زندگی کنی، معلوم نیست فردا زنده باشی، با این وضع کرونا هیچ تضمینی نیست من کی زنده بمونم. به نظرم کرونا به ماها یاد داد در قید و بند مادیات نباشیم، می‌بینید که مریضی فقیر و پولدار نمی‌شناسه، همه رو می‌بره، حالا تو می‌خواد مولتی میلیاردر باش.

۴-۴. استراتژی‌ها

استراتژی‌ها نوع مواجهه و عملکرد افراد در قبال پدیده مشخص شده را به نمایش می‌گذارند. در واقع، افراد با شیوع پاندمی کووید-۱۹ استراتژی‌هایی از عزاداری‌های مجازی، تجمع‌های مذهبی در فضای آنلاین و شبکه‌های اجتماعی و تلاوت دعا و نیایش در جمع‌های مجازی را در پیش گرفتند. محمود دانشجوی دکتری معتقد است که در دوران پاندمی کووید-۱۹ نه تنها بعد مناسبی دین‌داری وی کم‌رنگ نشده، بلکه تجربه جدیدی در این حوزه پیدا کرده که برایش جذاب بوده است:

همه فکر کردن با بستن مسجد و مکان‌های مذهبی دیگه نمی‌شه بری حسینیه و

مسجد. اتفاق جالبه این بود که هیئت مجازی راه انداخته شد و برام جالب بود که جمعیت زیادی شرکت می کردند و تجربه جدیدی بود واسم. دیگه عصر ارتباطاته و برای هر محدودیتی راهی هست.

حمید نیز از تجربه مشترک خود در این زمینه می گوید:

حال و هوای عزاداری واقعی رو بالطبع نداشت، اما اتفاق خوبی افتاد و اینکه مجلس عزا تعطیل نشد و تونستیم شرکت کنیم. نکته بهترش این بود که کنار بابا و مامانم امسال تو این فضا شرکت کردیم و عزاداری کردیم. خوب بود برای تجربه اول.

۴-۵. پیامدها

پیامدها مربوط به تأثیر پدیده مورد مطالعه بر افراد و جامعه پژوهش است؛ اینکه شیوع پاندمی کووید-۱۹ چه پیامدها و تأثیراتی بر ابعاد معنوی و سلامتی افراد جامعه داشته است.

۴-۵-۱. تغییر رژیم غذایی و سبک زندگی

حمید ۳۶ ساله و دانشجوی دکتری، از پیامدهای شیوع پاندمی کووید-۱۹ بر سبک زندگی و رژیم غذایی خود سخن می گوید:

تو خانواده ما نزدیک دو سال دیگه سمت فست فود نرفتیم، نوشابه که من معتادش بودم رو کنار گذاشتم، جمعه‌ها امکان نداره پیاده روی نرم پارک لاله، ویتامین D رو منظم مصرف می کنم. منی که نمی فهمیدم ویتامین D چی هست اصلاً. هر کاری که شما فکر کنی لازمه واسه تقویت سیستم ایمنی بدن انجام دادم من.

کاوه ۲۳ ساله و دانشجوی کارشناسی رشته ریاضی نیز شیوع کرونا را انگیزه ترک سیگار خود می داند:

راستش چهار ساله سیگار می کشم، یک پاکت بوده که کشیدم بعضی روزا،

خیلی کمش کردم، شاید روزی یکی دو نخ. می‌گن که ضرر داره واسه ریه‌ها و این حرفا. سه ماه پیش بلند شدم از خواب، حس کردم گلوم درد می‌کنه. بدجوری ترسیدم رنگم پرید. بدم اومد از سیگار کشیدن یکی دو ماه به خاطر ترسی که داشتم. در حال حاضرم گفتم خیلی خیلی کم در حد دو نخ شاید.

۴-۵-۲. تقویت بعد اعتقادی دین

پیامد مهم بعدی که در پژوهش حاضر به آن می‌پردازیم، مربوط به بعد اعتقادی دین است. درحقیقت، کووید-۱۹ طیف گسترده‌ای از جامعه را دچار احساس ناامنی در بخش‌های مختلف کرده و افراد برای رسیدن به آرامش و رهایی از تنش‌های حاصل از این بلای جهان‌گیر به دنبال راه‌های مختلف می‌گردند. دین و اعتقادات دینی با آموزه‌هایی چون توکل و نیایش، شرایط آسودگی روانی افراد را فراهم می‌کنند. گواه این موضوع را می‌توان در اظهارنظرهای جوانان دانشجو مشاهده کرد.

صادق ۲۸ ساله نظر خود را این‌گونه ابراز می‌کند:

وقتی نتایج تحقیق دانشمندی‌های معروف دنیا می‌گن که تمام ویروس کرونای پخش شده اندازه‌ی قاشق هست، این یعنی خیلی موندنه تا قدرت خدا رو پی ببرید. به نظر من یکی که کرونا نمایش قدرت خداست. اینکه خدا می‌خواد به بشر بگه خیلی ضعیفی و غرور نداشته باش.

مهرداد ۲۱ ساله و دانشجوی کارشناسی است. مهرداد ظاهری مدرن و مدگرا دارد. او اگرچه خود را فردی با اعتقادات قوی نمی‌دانست، اما در رابطه با تأثیر کرونا بر اعتقاداتش این‌گونه سخن گفت:

درسته من آدم مذهبی نیستم و نماز نمی‌خونم، ولی خدا رو که قبول دارم. بله، کرونا ثابت کرد که هم علم و دانش، هم ادعای آدمای خیلی هم خالی از ادعا نیست. خدا بخواد چیزی رو به آدمای نشون بده، براش کاری نداره. کرونا باورم به خدا رو بیشتر کرد، دارم به‌عینه می‌بینم چطور این ویروس هر روز بازی در میاره و یک شکلی می‌شه و هر کارشم کنی بازم نمی‌شه کامل جلوش گرفت.

این همه دفتر و دستک کشورای مختلف درست کردن، تهشم واکسنی درست کردن که نمی‌تونه ایمنی صد درصد ایجاد کنه.

۴-۵-۳. تقویت اعتقاد نسبت به آخرت و جهان پس از مرگ

فراگیری کووید-۱۹ و ابتلای روزانه تعداد زیادی از افراد جامعه به این بیماری، انگاره‌هایی از نزدیک شدن افراد به مرگ را در مردم ایجاد کرده و این خود نوعی بازنمایی از جهان پس از مرگ را برای این افراد خلق می‌کند؛ انگاره و یا ایستاری از مرگ و جهان پس از آن. بسیاری از افراد مورد مصاحبه به دلیل ترس از مرگ و شیوع کرونا و ویروس، اعتقادشان نسبت به آرمان‌های دینی و آخرت تقویت شده و آنانی که به این موضوع فکر نمی‌کردند را وادار به تفکر در این باره کرده است. ناصر ۳۵ ساله، شاغل و دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی است. او اگرچه خود را پایبند به اعتقادات دینی می‌داند، اما معتقد است پیش از شیوع کرونا، زمان زیادی را صرف تفکر در باب آخرت نمی‌کرده است؛ اما پس از ظهور این پاندمی، در رابطه با آخرت ساعت‌ها فکر کرده است:

اینکه خواسته باشم بگم سر وقت نماز سر جاش بوده، نه؛ اما اهل خدا و پیغمبر هستم. نماز تا جایی بتونم می‌خونم؛ اما اینکه بگم خیلی به آخرت و بهشت و جهنم فکر می‌کردم، نه. بعد کرونا تو فکر می‌رم ناخودآگاه که چی میشه آگه منم مبتلا شم و کرونا بخواد جونم رو بگیره، رفتارم به شکلی هست که اون دنیا عذاب نکشم؟ از خودم سؤال می‌کنم حقیقتش یه کمی بگی نگی خودم رو تغییر دادم؛ مثلاً منظم‌تر نماز می‌خونم و چند بار از خدا خواستم ببخشه من رو. حقیقتاً ترسیدم اون دنیا چی می‌خواد سرمون بیاد.

مسعود ۲۱ ساله و دانشجوی کارشناسی روان‌شناسی است. او ظاهری مدرن دارد. او خود را فردی با اعتقادات عمیق نمی‌داند، اما اذعان دارد که ترس از مرگ ناشی از بیماری کرونا، او را نیز تحت تأثیر قرار داده و به دنیای پس از مرگ فکر می‌کند:

رفیقام اگر این صحبت‌ها رو بشنوند، کلی دستم می‌اندازند که بخوام از جهنم و

بهشت بگم واسشون. اون قدرام کار ندارم که به این که فک کنی مذهبی باشم، نه؛ دنیای خودم و با اعتقاداتش واسه خودمه. این رو می گم که بله، یه جاهایی تو خلوت وقتی کسی نیست می نشستم فکر می کردم منم ممکنه بگیرم این کرونا رو، بعدش چی میشه، چه خبره اون ور. شوخی شوخی آدم می ترسه. واسه همین می گم خدایا مخلصتیم، مردیم رفتیم اون دنیا دهنمون سرویس نکنی.

احمد ۳۹ ساله و شاغل است. او معتقد است شیوع کرونا ویروس افرادی که ایمان ضعیفی به خدا داشته را متقاعد بازگشت به تفکر در باب آخرت و دنیای پس از مرگ کرده است:

کرونا هرچقدر ضرر داشت، لاقل یه عده از آدم‌ها رو فهموندشون که خدایی هست و حساب و کتابی هست. چهار روز دنیا تموم می شه و قراره از این دنیا بری. حالا اگر کرونا بگیري که دیگه خیلی زودتر می ری. بودن آدمایی که می شناختم بعضی چیزا رو مسخره می کردن، الان دیگه تغییر کردن و نذر و نیاز می کنن و خداخدا می کنن. حتماً باید یه اتفاقی بیفته که بعضی ها به فکر خدا بیفتند و خودشون رو اصلاح کنند.

فاصله گذاری اجتماعی، قرنطینه و ماندن در خانه، دوری از دیگران و تجربه تنهایی، ترس از مرگ و یادآوری جهان پس از مرگ انسان را وادار به تفکر در باب برخی از سؤال‌های ریشه‌ای مانند حقیقت وجود آدمی و سرنوشت او می کند. موضوعی که در حقیقت در مصاحبه نمونه‌های پژوهش نیز می توان به وضوح مشاهده کرد.

۴-۵-۴. تقویت سرمایه اجتماعی در دوران شیوع پاندمی

برساخت موقعیتی مانند قرنطینه خانگی و خانه نشینی، مشاهده مرگ آشنایان و دوستان، بیماری عزیزان و مشاهده رنج و درد افراد جامعه، همه و همه می تواند بازاندیشی‌ها و تأملات جدید فردی و اجتماعی را در افراد ایجاد کند؛ تأملاتی از جنس

قدرشناسی، خانواده‌گرایی، همبستگی اجتماعی و مشارکت در حل مشکلات دیگران. پیامدهایی که به نظر می‌رسد بخشی از جامعه را با بازاندیشی در جهت خلاف فردگرایی مواجه کرده است؛ بازاندیشی از جنس ساخت سرمایه اجتماعی و در کنار هم بودن. مجتبی ۲۷ ساله که پدرش را بر اثر ابتلا به کووید-۱۹ از دست داده است، در رابطه با تغییر رویکردش نسبت به دیگران این‌گونه سخن می‌گوید:

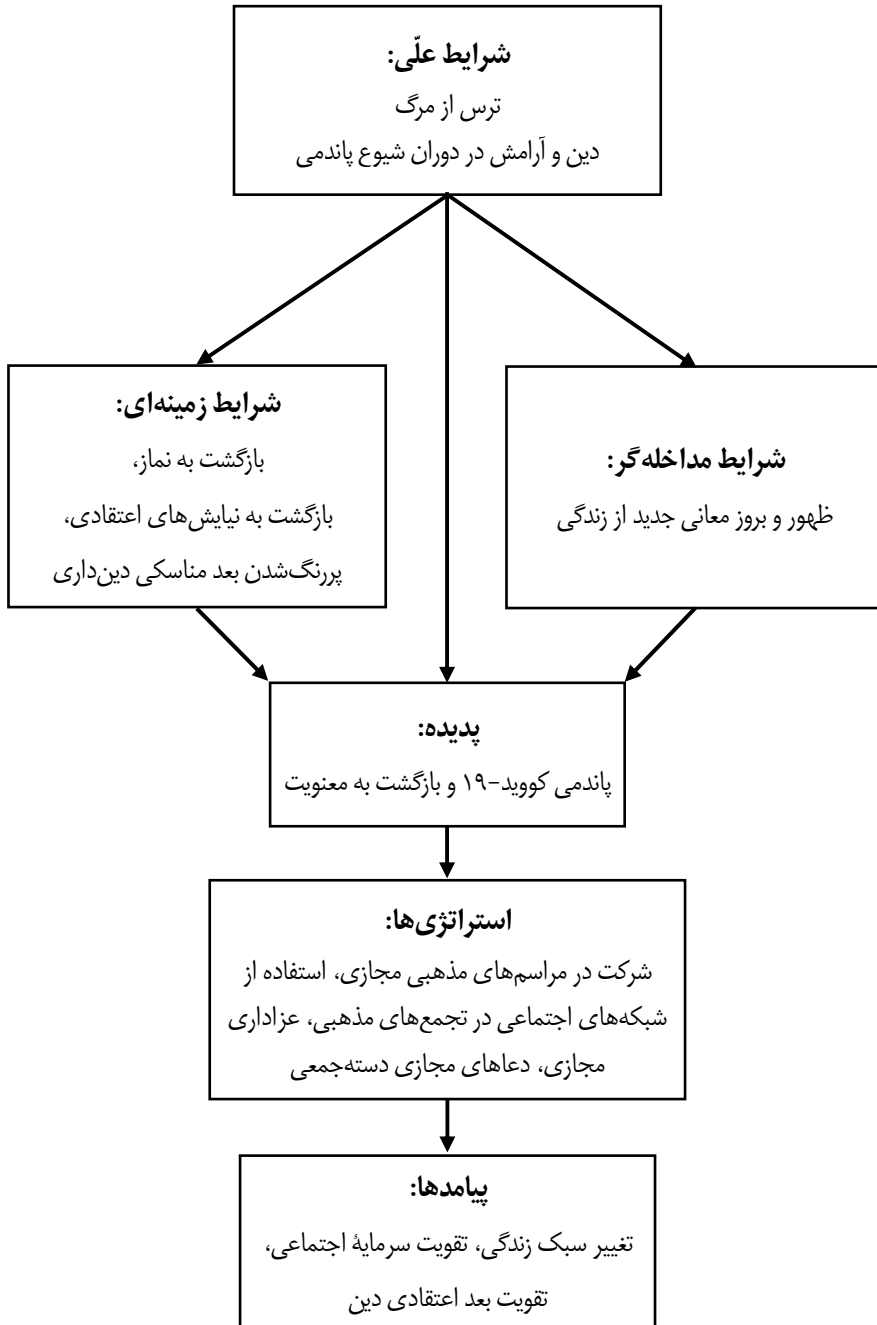
بعد اتفاقی که برای پدرم افتاد، دیگه از همه چی می‌ترسم، حتی مادرم اجازه نمی‌دم بره بیرون از خونه، دیگه خودم لباسام می‌شورم پهن می‌کنم جلو آفتاب، نمی‌گذارم هیچ کار سختی مادرم کنه. دوست دارم تا نفس دارم بهش خدمت کنم فقط بمونه واسمون. قدر خانواده و خواهر برادرام رو الان می‌دونم. قدر دوستانم و کسانی که دوستشون دارم.

حامد ۳۰ ساله نیز نظرات مشابهی با مجتبی دارد. او دانشجوی دکتری است و اعتقاد دارد که کرونا ویروس رویکرد و نگاهش را به روابط با دیگران تغییر داده است:

تغییر کرده نگاهم به دنیا، به آدماش و رابطه‌ها. دیگه صبورتر شدم و به خودم می‌گم دنیا ارزشش رو نداره که بخوای سر جای پارک با یکی بحث کنی، ارزشش رو نداره همدیگه رو ناراحت کنیم. کاشکی همه هوای هم رو بیشتر داشته باشیم به هم کمک کنیم. دنیا به اندازه کافی داره اذیتمون می‌کنه و برامون غم آورده.

کرونا ویروس در کمترین اثر خود، بخش‌های قابل توجهی از زندگی شخصی و جمعی افراد را دچار چالش کرده است. در این بین، دین و آموزه‌های دینی راهی مشخص برای مقابله و مواجهه با بلا یا را در اختیار پیروان خود قرار داده که برایشان آرام‌بخش و انسجام‌بخش می‌باشد.

رویکرد نظریه زمینه‌ای استرواس و کوربین، در نهایت منجر به استخراج مدلی می‌شود که دارای بخش‌های مختلفی از جمله شرایط علی، شرایط زمینه‌ای (تسهیل‌گر)، استراتژی‌ها (راهبردهای کنش متقابل) و پیامدی می‌باشد. لذا نتایج حاصل از یافته‌ها در قالب نمودار زیر نمایش داده می‌شود.



نمودار ۱. مدل پارادایمی پاندمی کووید-۱۹ و بازگشت به معنویت

نتیجه‌گیری

پاندمی کووید-۱۹، موقعیت‌های زندگی پیش از کرونا مانند عادت به مصرف‌گرایی، سودجویی و فردگرایی، خودخواهی و عدم توجه به روابط با دیگران، رقابت‌جویی و ماتریالیست‌بودن را با پرسش‌های و تردیدهای بسیار جدی مواجه نموده و بشر را دچار شوک و سردرگمی کرده است. در این بین، یکی از تأثیرات مهم کووید-۱۹ بر ابعاد ذهنی و اعتقادی افراد است و بر این اساس، پژوهش حاضر برای پی‌بردن به نقش دین در مواجهه با کووید-۱۹ و اثر آن بر سلامت روانی اجتماعی دانشجویان به زمینه‌ها، عوامل علی و معانی کنش‌هایی که سوژه‌ها برای کنش خود قائل هستند پرداخت که خلاصه آن در ذیل بیان می‌شود:

۱. بازگشت جوانان به معنویت: تقابل کووید-۱۹ و معنویت پیامدهای زیادی را بر زندگی شخصی افراد داشته است. آنچه در داده‌های پژوهش حاضر نشان داده شد، پیامدهای کووید-۱۹ بر بعد معنوی و اعتقادی دانشجویان و بهبود سلامت روانی و اجتماعی افراد، مانند بازگشت به اعتقادات مذهبی، تقویت رفتار و بینش مذهبی و به تبع آن، آرامش خاطر و بهبود سلامتی افراد در هر دو بعد روانی و اجتماعی است. مطابق مدل پدیدار شده، محور اصلی، بازگشت به معنویت جوانان پس از مواجهه با بحران همه‌گیر کرونا و ویروس است؛ کنشی معنادار با بر ساخت‌های مختلف معنایی که به ما می‌گوید بحرانی در وسعتی جهانی چگونه اندیشه و اعتقادات افراد را تحت تأثیر قرار داده است. از شرایط علی اشاره شده در مدل پارادایمی، ترس از مرگ، کابوس دیدن و وسواس فکری ترس از عوامل بااهمیت محسوب می‌شوند. ترسی شایع که سطحی جهانی پیدا کرده و نتایج واقعی نیز داشته است. در واکنش به این مسئله جهانی، دین راه‌حل‌ها و آموزه‌هایی کاربردی برای بشر ارائه می‌کند؛ آموزه‌هایی از جنس سلامت روان جامعه با ایجاد نظامی از مشارکت و همبستگی و اتکا به نیروی بسیار قوی‌تر از هر بحران اجتماعی و پزشکی؛ نیرویی که در اظهارنظرهای جوانان بررسی شده به وضوح مشاهده می‌شود. همان‌گونه که در بخش مفاهیم حساس نظری نیز اشاره شد، دورکیم و گیدنز کاربردهای مختلفی برای دین در جهت سلامت بخشی، انسجام و همبستگی و

آرامش روان افراد قائل هستند. نتایج این بخش از داده‌ها با پژوهش‌های قادری و اورعی (۱۴۰۰)، چیت‌ساز (۱۳۹۹)، تاج‌بخش (۱۳۹۹)، سالم و همکاران (۲۰۲۱) و مولتی و همکاران (۲۰۲۱) همسو می‌باشد.

۲. پررنگ‌شدن بعد مناسکی دین: در گام بعدی، شرایط زمینه‌ای مجموعه خاصی از شرایط است که در یک زمان و مکان خاص جمع شده تا مجموع اوضاع، احوال و مسائلی را پدیدآورند که اشخاص با عمل و تعاملات خاص به آن‌ها پاسخ می‌دهند. پررنگ‌شدن بعد مناسکی دین و یا تقویت آن، زمینه‌ساز مواجهه‌ای تمام‌عیار با کووید-۱۹ و تأمین سلامت روان افراد است. جوانانی که خود را گرفتار در خانه و قرنطینه خانگی می‌بینند، با تفکر در باب جهان و حقایق آن، رجوعی دوباره به مناسک دینی می‌آورند. مناسکی که در کمترین کاربرد خود، آرامش درونی و دلیلی بر چرایی بحران‌های جهانی برایشان فراهم می‌کند. پاسخ‌هایی که با عدم کارکرد کامل علم در مواجهه با پاندمی، نقشی مهم‌تر و اثرگذارتر به خود گرفته است. بنتزن (۲۰۲۰) و لوچتی و همکاران (۲۰۲۰) نیز به نتایجی مشابه با داده‌های پژوهش ما دست یافتند.

۳. ظهور و بروز معانی جدید از زندگی: شیوع پاندمی کووید-۱۹، مشاهده مرگ‌ومیر از همه طبقات اجتماعی با هر میزان از ثروت و قدرت، گروهی از جوانان دانشجویی را با پدیده‌ای مواجه کرده است که منجر به تغییر در نگرش به زندگی و سبک زندگی آنان شده است. تغییراتی از قبیل توجه به گذرابودن زندگی و عمر، قدرشناسی از سلامت و عدم اهمیت افراطی به پول و مسائل مالی و اهمیت دادن به دیگران نشان از ایجاد معنای جدید در زندگی و فاصله گرفتن از مادی‌گرایی است. مشاهده مرگ ثروتمندان، این مسئله را به افراد گوشزد کرده که پول توانایی انجام هر کاری را نداشته و شیء‌وار شدن روابط پولی مورد تأکید گئورگ زیمل در رابطه با بحرانی جهانی همانند شیوع کووید-۱۹ صدق نمی‌کند. بحرانی که طغیان‌گر بوده و طبقه اجتماعی نمی‌شناسد. در رابطه با این بخش از یافته‌ها، پژوهش‌های نجاتی حسینی (۱۳۹۹) و تاج‌بخش (۱۳۹۹) با رویکردی تبیینی به موضوع پرداخته است. در مقابل این تأثیرات، افراد استراتژی‌های مختلفی را جهت شرکت در مراسم‌های مذهبی و مناسک دینی

انجام می‌دهند. شرکت در فضای هیئت‌ها و مراسم‌های مذهبی به صورت مجازی و آنلاین، تجربه‌ای جدید را در بعد مناسک دینی برای افراد به ارمغان آورد.

۴. تغییر سبک زندگی: در بعد سلامت روانی و جسمانی پیش از شیوع پاندمی کووید-۱۹ به نظر می‌رسد مصرف فست‌فود، غذاهای سرخ‌کردنی، عدم ورزش و عدم توجه به سلامتی در بخشی از اعضای جامعه به‌ویژه جوانان به چشم می‌خورد. نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد با توجه به اظهارنظرهای جوانان دانشجو، رژیم غذایی و سبک زندگی توأم با اهمیت‌دادن به سلامتی، جایگزین سبک زندگی پیش از شیوه ویروس کرونا شده است. توجه به خواب کافی، دوری از استرس و هیجانات منفی، مصرف منظم ویتامین‌های موردنیاز بدن، ورزش و تحرک و مثبت‌نگری حکایت از ترسی پنهان و عقلانیتی ابزاری و منطقی جهت مقاومت و پیشگیری در مقابله با کووید-۱۹ است.

فهرست منابع

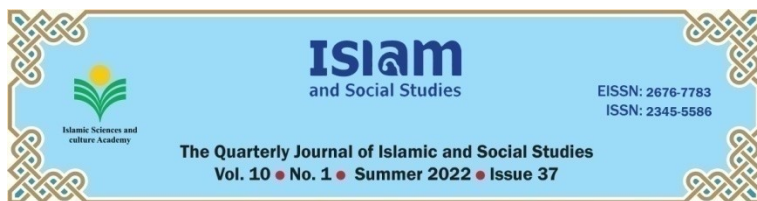
۱. افراسیابی، حسین؛ بهارلوئی، مریم. (۱۳۹۹ الف). پیامدهای تورم در زندگی روزمره جوانان طبقه پایین. جامعه‌شناسی کاربردی، ۳۱(۴)، صص ۲۳-۴۴.
۲. افراسیابی، حسین؛ بهارلوئی، مریم. (۱۳۹۹ ب). تعلیق، هراس و بازاندیشی: برداشت جوانان از زندگی اجتماعی در شرایط کرونایی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۲(۲)، صص ۱۲۳-۱۴۳.
۳. تاج‌بخش، غلامرضا. (۱۳۹۹). واکاوی سبک نوین زندگی در عصر پسا کرونا. فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری، ۱۰(۳۵)، صص ۳۴۰-۳۶۰.
۴. چیت‌ساز، محمدجواد. (۱۳۹۹). کرونا و دین‌داری، چالش‌ها و تحلیل‌ها. فصلنامه ارزیابی تأثیرات اجتماعی، ۲(۲)، صص ۱۵۴-۱۶۴.
۵. ریتزر، جورج. (۱۳۹۰). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. تهران: نشر علمی.
۶. سراج‌زاده، سید حسین. (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته: مقالاتی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولارشدن. تهران: طرح نو.
۷. سورکین، پیتیریم. (۱۳۹۶). انسان و جامعه در فاجعه (مترجم: امیر سلطانی‌نژاد). تهران: جامعه‌شناسان.
۸. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی دین. تهران: نشر نی.
۹. صادق‌نیا، مهرباب. (۱۳۹۹). کرونا دست‌های زمینی‌ترین آدم‌ها را رو به آسمان کرد. خبرگزاری رسا، بازیابی شده در تاریخ ۱۴ فروردین ۱۳۹۹، از آدرس اینترنتی <http://rasanews.ir/fa/news/646541>.
۱۰. فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۹۹). بحران کرونا و بازاندیشی فرهنگی در ایران. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۲(۲)، صص ۲۷-۵۳.
۱۱. قادری، صلاح‌الدین؛ اورعی، نیلوفر. (۱۴۰۰). دین و دین‌داری و کووید-۱۹: بخشی از مسئله، بخشی از راه‌حل. مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۱۴(۴)، صص ۷۶-۱۰۵.

۱۲. مطلبی، مسعود؛ صالح، محمدمهدی. (۱۳۹۹). کرونا و دین‌داری. فصلنامه مطالعات منافع ملی، ۵(۱۹)، صص ۶۹-۸۹.
۱۳. نجانی حسینی، سید محمود. (۱۳۹۹). پیامدهای اجتماعی و فرهنگی ویروس کرونا در زیست جهان‌های دینی؛ روایتی جامعه‌شناختی از ایستارها و رفتارهای کنشگران دینی و اجتماعات دینی در جهان کرونایی‌شده. نشریه ارزیابی تأثیرات اجتماعی (ویژه‌نامه پیامدهای شیوع ویروس کرونا کووید-۱۹)، ۱(۲)، صص ۱۰۵-۱۵۰.
۱۴. هارپر، کایل. (۱۳۹۹). ویروس کرونا در حال شتاب‌بخشی به تاریخ است (مترجم: محمد تهماسی‌نژاد). وب‌سایت انسان‌شناسی و فرهنگ، برگرفته از آدرس اینترنتی: <https://anthropologyandculture.com>
15. Bentzen, J. (2020). In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic.
16. Boguszewski, R., Makowska, M., Bożewicz, M., & Podkowińska, M. (2020). The COVID-19 pandemic's impact on religiosity in Poland. *Religions*, 11(12), p. 646.
17. Brooks SK, Webster RK, Smith LE, Woodland L, Wessely S, Greenberg N. *The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence*. SSRN Elec J. (2020) 395:912–20. doi: 10.2139/ssrn.3532534
18. Glock, Charles Y.; Rodney Stark (1965). Religion and society in Tention. Chicago: Rand McNall.
19. Molteni, F; Ladini, R; Biolcati, F; Chiesi, M.; Dotti Sani, G; Guglielmi, S; Maraffi, M; Pedrazzani, A; Segatti, P; Vezzoni, C (2021). "Searching for comfort in religion: insecurity and religious behaviour during the COVID-19 pandemic in Italy", *European Societies*, 23(1): S704-S720.
20. Olonade, O. Y., Adetunde, C. O., Iwelumor, O. S., Ozoya, M. I., & George, T. O. (2021). Coronavirus pandemic and spirituality in southwest Nigeria: A sociological analysis. *Heliyon*, 7(3), e06451.
21. Saleem, M., Abou Bakar, A. K. D., & Manzoor, Z. (2021). Impact of Perceived Severity of COVID-19 (SARS-COV-2) on Mental Health of University Students of Pakistan: The Mediating Role of Muslim Religiosity. *Frontiers in Psychiatry*, 12.
22. Turner, Bryan S. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*: Routledge.

References

1. Afrasiabi, H., & Baharloe, M. (1399a AP). The consequences of inflation in the daily life of low-class youth. *Applied Sociology*, 31(4), pp. 23-44. [In Persian]
2. Afrasiabi, H., & Baharloe, M. (1399b AP). Suspense, fear and rethinking: young people's perception of social life in corona conditions. *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 12(2), pp. 123-143. [In Persian]
3. Bentzen, J. (2020). *In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic*.
4. Boguszewski, R., & Makowska, M., & Bońiewicz, M., & Podkowińska, M. (2020). The COVID-19 pandemic's impact on religiosity in Poland. *Religions*, 11. (12), 646.
5. Brooks SK., & Webster RK., & Smith LE., & Woodland L., & Wessely, S., & Greenberg, N., et al. *The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence*. SSRN Elec J. (2020) 395:912–20. doi: 10.2139/ssrn.3532534.
6. Chitsaz, M. J. (1399 AP). Corona and religiosity, challenges and analysis. *Journal of Social Impact Assessment*, (2), pp. 154-164. [In Persian]
7. Fazeli, N. (1399 AP). Corona crisis and cultural rethinking in Iran. *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 12(2), pp. 53-27. [In Persian]
8. Glock, Charles Y., & Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNall.
9. Harper, K. (1396 AP). *The corona virus is accelerating history*. (Tehaminejad, M. Trans.). Anthropology and culture. From: <https://anthropologyandculture.com>. [In Persian]
10. Melabi, M., & Saleh, M. M. (1400 AP). Corona and religiosity. *Journal of National Interest Studies*, 5(19), pp. 69-89. [In Persian]
11. Molteni, F., & Ladini, R., & Biolcati, F., & Chiesi, M., & Dotti Sani, G., & Guglielmi, S., & Maraffi, M., & Pedrazzani, A., & Segatti, P., & Vezzoni, C. (2021). "Searching for comfort in religion: insecurity and religious behavior during the COVID-19 pandemic in Italy", *European Societies*, 23(1): S704-S720.

12. Najani Hosseini, S. M. (1399 AP). The social and cultural consequences of the corona virus in the life of religious worlds; A sociological narrative of the attitudes and behaviors of religious activists and religious communities in the corona virus world. *Evaluation of social impacts*, 1(2), pp. 105-150. (Special letter on the consequences of the spread of the Corona virus, Covid-19). [In Persian]
13. Olonade, O. Y., & Adetunde, C. O., & Iwelumor, O. S., & Ozoya, M. I., & George, T. O. (2021). Coronavirus pandemic and spirituality in southwest Nigeria: A sociological analysis. *Heliyon*, 7(3), e06451.
14. Qadri, S., & Ure'ei, N. (1400 AP). Religion and religiosity and Covid-19: part of the problem, part of the solution. *Iranian Journal of Social Studies*, 14(4), pp. 105-76. [In Persian]
15. Ritzer, G. (1390 AP). *Sociological theory in the contemporary era of Tehran*: scientific publication. [In Persian]
16. Sadeghnia, M. (1389 AP). *Corona turned the hands of the most earthly people to heaven*. Rasa News Agency. From: <http://rasanews.ir/fa/news/646541>. [In Persian]
17. Saleem, M., & Abou Bakar, A. K. D., & Manzoor, Z. (2021). *Impact of Perceived Severity of COVID-19. (SARS-COV-2) on Mental Health of University Students of Pakistan: The Mediating Role of Muslim Religiosity*. *Frontiers in Psychiatry*, 12.
18. Serajzadeh, S. H. (1384 AP). *The challenges of religion and modernity: a sociological essay on religiosity and secularization*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
19. Shojaeizand, A. R. (1391 AP). *Sociology of religion*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
20. Sorkin, P. (1396 AP). *Man and society in disaster*. (Soltani Nejad, A. Trans.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
21. Tajbakhsh, Q. (1399 AP). An Analysis of the new lifestyle in the post-corona era. *Strategic Policy Studies Quarterly*, 10(35), pp. 340-360. [In Persian]
22. Turner, Bryan S. (1994). *Orientalism, postmodernism and globalism*: Routledge.



Research Article
**An Examination of Religious Adherence and Tendency
to Risky Behaviours (A Case Study of
Adolescents and Youth in Kashan)**

Mohammad Soleiman Nejad¹

Mohsen Niazi²

Tahereh Soleiman Nejad³

Received: 18/07/2021

Accepted: 23/06/2022

Abstract

The tendency towards religiosity, effectiveness, and religious adherence is a strong barrier against all kinds of social harms and difficulties of life. This study aims to examine religious adherence and tendency to Risky Behaviours among citizens of Kashan. The research method used in the present study is a survey and the statistical sample of the research, 552 people based on Cochran's formula and considering the views of the supervisor, were selected as the final sample by possible sampling method

1. Sociology graduate of Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (corresponding author).
m.solimannejad@mail.sbu.ac.ir.

2. Professor, Department of Social Sciences, Kashan University, Kashan, Iran. niazim@kashanu.ac.

3. PhD student of Cultural Sociology, Faculty of Humanities, University of Research Sciences, Tehran, Iran. rsdt70@yahoo.com.

* Soleiman Nejad, M., & Niazi, M., & Soleiman Nejad, T. (1401 AP). An Examination of Religious Adherence and Tendency to High-Risk Behaviors (A Case Study of Adolescents and Youth in Kashan). *Journal of Islam and Social Studies*, 10(37), pp. 183-212.

DOI: 10.22081 / JISS.2022.61453.1827.

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

appropriate to the volume. The reliability of the questionnaire was based on Cronbach's alpha coefficient and its validity was based on the opinions of academic experts. Pearson correlation test and paired t-test using SPSS 25 software were used to make inferential analysis and measure the relationship between independent and dependent variables. The findings of Pearson correlation test indicate that the correlation between the variables of religiosity with its three aspects (belief, ritual and consequential) and the dependent variable of research, i.e. Risky Behaviours have been negative and inverse, in addition to having a significant relationship.

Keywords

Risky Behaviours, religiosity, belief aspect, ritual aspect, consequential aspect, social disorganization.

مقاله پژوهشی

بررسی پایداری دینی و گرایش به رفتارهای پرخطر (مورد مطالعه: نوجوانان و جوانان شهر کاشان)

محمد سلیمان نژاد^۱ محسن نیازی^۲ طاهره سلیمان نژاد^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

چکیده

گرایش به دین‌داری، عاملیت و پایداری دینی، سدی محکم در برابر انواع آسیب‌های اجتماعی و ناملازمات زندگی است. این پژوهش با هدف بررسی پایداری دینی و گرایش به رفتارهای پرخطر در بین شهروندان کاشانی انجام شده است. روش تحقیق به کاررفته در پژوهش حاضر پیمایشی بوده و نمونه آماری پژوهش، تعداد ۵۵۲ نفر بر اساس فرمول کوکران و با در نظر گرفتن دیدگاه استاد راهنما، به روش نمونه‌گیری احتمالی متناسب با حجم به‌عنوان نمونه نهایی انتخاب شدند. پایایی پرسش‌نامه بر اساس ضریب آلفای کرونباخ و اعتبار آن بر اساس نظرات افراد متخصص دانشگاهی صورت گرفته است. برای تحلیل استنباطی و سنجش ارتباط بین متغیرهای مستقل و وابسته، از آزمون‌های آماری همبستگی پیرسون و آزمون‌های T مقایسه زوجی با استفاده از نرم افزارهای SPSS 25 استفاده شده است. نتایج آزمون همبستگی پیرسون حاکی از این است که همبستگی بین متغیرهای دین‌داری با ابعاد سه‌گانه آن (اعتقادی، مناسکی و پیامدی) و متغیر وابسته پژوهش یعنی رفتارهای پرخطر، علاوه بر وجود رابطه معنادار، منفی و معکوس بوده است.

کلیدواژه‌ها

رفتارهای پرخطر، دین‌داری، بعد اعتقادی، بعد مناسکی، بعد پیامدی، بی‌سازمانی اجتماعی.

۱. دانش‌آموخته جامعه‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). m.solimannejad@mail.sbu.ac.ir

۲. استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. niazim@kashanu.ac

۳. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه علوم تحقیقات تهران، تهران، ایران. rsdt70@yahoo.com

✳ سلیمان نژاد، محمد؛ نیازی، محسن و سلیمان نژاد، طاهره. (۱۴۰۱). بررسی پایداری دینی و گرایش به رفتارهای

پرخطر (مورد مطالعه نوجوانان و جوانان شهر کاشان). فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی،

DOI:10.22081/JISS.2022.61453.1827

۱۰ (۳۷)، صص ۱۸۳-۲۱۲.

مقدمه

در سال‌های نوجوانی، زمینه شکل‌گیری شخصیت و پویایی ابعاد جسمانی، روانی و اجتماعی افراد فراهم می‌گردد. در این دوره مهم رشد افراد، لایه‌های بنیادین و فرعی شکل‌گیری هویت، شامل عقاید، ارزش‌ها، باورها، هنجارها و نمادها در زیست جهان محیط زندگی، خانواده، مدرسه و سایر نهادها و عوامل جامعه‌پذیری تکوین می‌یابد و در مراحل بعدی زندگی مبنای عمل افراد قرار می‌گیرد. جوانی ساخت جمعیت و ناکارآمدی عاملان جامعه‌پذیری^۱ در جامعه در حال گذار ایران، در افزایش آمار آسیب‌های اجتماعی نقش اساسی داشته است. بر اثر این کم‌کاری‌ها، شهروندانی در عرصه اجتماع حضور می‌یابند که به سمت رفتارهای پرخطر گرایش بیشتری داشته و توانایی سامان‌دادن به زندگی خود را ندارند (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۵). بنابراین برای بررسی رفتارهایی که مطابق هنجارها و ارزش‌ها نیستند و زمینه کاهش انسجام و نظم مستقر در جامعه را نشانه گرفته‌اند، جامعه‌شناسی آسیب‌های اجتماعی نقش پررنگی در تبیین این گونه رفتارها ایفا می‌نماید و در صدد شناسایی علل و عوامل این گونه رفتارهای پرخطر و بزهدکارانه برمی‌آید.

امروزه رفتارهای پرخطر در بین شهروندان باعث تهدید سلامتی و مخاطراتی برای آینده جامعه شده است. شیوع این رفتارها یک مسئله کلی و همه‌گیر است که پیامدهای آن در همه عرصه‌ها همراه با اثرات منفی می‌باشد. مهم‌ترین عامل پیشرفت و توسعه هر جامعه‌ای نیروی انسانی سالم آن می‌باشد. هرگونه کوتاهی در مقوله‌های بهداشتی باعث آسیب جدی به سلامت شهروندان می‌شود. همچنین تا مدت‌های طولانی اثرات مخربی بر کیفیت و استانداردهای زندگی و نابسامانی شغلی بر جای می‌گذارند. بنابراین آسیب‌های اجتماعی و رفتاری، هم در کوتاه‌مدت و هم در بلندمدت سلامت شهروندان را در معرض خطر قرار داده و این اثرات منفی را با شدت بیشتری به دوره‌های بعدی زندگی انتقال می‌دهند (Crosby et al, 2009, p. 4). در یکی از دسته‌بندی‌های انجام شده،

1. socialization

مصرف مشروبات الکلی، مواد مخدر، مصرف قلیان، قرص‌ها و داروهای روان‌گردان، به‌عنوان مهم‌ترین رفتارهای پرخطر معرفی شده‌اند (Bonino et al, 2005, p. 34).

یک رفتار انحراف‌آمیز، به‌عنوان رفتاری تعریف می‌شود که مغایر و متفاوت با هنجارهای جامعه است (رفیع‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸). گسترش ناهنجاری‌های رفتاری و عدم توجه به هنجارها، قواعد، ارزش‌ها و نادیده گرفتن حقوق شهروندان، نشانه عدم کارایی نهادهای جامعه‌پذیری است. زمینه و شروع ارتکاب رفتارهای پرخطر^۱ و بزهکارانه از دوره‌های نوجوانی و در مدارس راهنمایی و دبیرستان شکل می‌گیرد. ناکامی‌های این دوره سنی همراه با مشکلات زندگی و بحران‌های ارتباطی و اجتماعی با خانواده، همسالان و محیط، شکست تحصیلی و غیره، شیوع رفتارهای پرخطر را در دوره‌های بعدی زندگی شدت بیشتری می‌بخشد (زاده‌محمدی و احمدآبادی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۰). آسیب‌های اجتماعی و رفتارهای پرخطر، علاوه بر ایجاد نگرانی در حوزه سلامت و بهداشت عمومی، سطح رفاه افراد را به پایین‌ترین حد تقلیل داده و مرگ‌ومیرها و بیماری‌های فراوانی را رقم می‌زند (Tu et al, 2012, p. 75) سوء مصرف مواد^۲ عامل اصلی مرگ‌ومیر در افراد جامعه به‌خصوص نوجوانان و جوانان است. بیشتر خودکشی‌های جوانان به دلیل سوء مصرف مواد مخدر یا الکل تشخیص داده شده‌اند. اعتیاد به فضای مجازی در دوران بزرگسالی نیز تداوم می‌یابد (Brazill-Murray, 2018, p. 2).

از طرف دیگر، با وجود گرایش افراد به رفتارهای پرخطر و نابهنجار، همواره عواملی وجود دارند که باعث کاهش یا افزایش گرایش افراد به این گونه رفتارها می‌شوند. یکی از مهم‌ترین بازدارنده‌های افراد از ارتکاب رفتارهای پرخطر، پابندی دینی و دین‌داری عاملان است. اعتقادات و اعمال دینی گسترده هستند و تقریباً در همه جوامع و فرهنگ‌های سراسر جهان، نقشی اساسی در تأمین نیازهای روحی و اجتماعی زندگی مردم ایفا می‌کنند (Pargament & Abu-Raiya, 2007) با این وجود، اگرچه دین نقشی

1. risky behaviors

2. drug abuse

اساسی در زندگی مردم دارد، اما جریان اصلی روان‌شناسی، تقریباً این پدیده را نادیده گرفته است (Al-Issa, 2000). از نظر تاریخی، روان‌شناسان توجه هر دو طرف را به بحث درباره ارزش تجربه دینی جلب کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال، فروید (۱۹۲۷م) تجربیات مذهبی را از یک دیدگاه بسیار منفی مشاهده کرد و آن‌ها را به سرکوب غرایز، درگیری‌های درونی روان‌شناختی و درماندگی پیوند داد؛ از طرف دیگر، یونگ (۱۹۳۸م) اظهار داشت که دین منبع معنا و ثبات در دنیای متغیر است.

جامعه ایرانی نیز همواره دین‌دار بوده و دین سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار داده است (کرم‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳). شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: بشر هم از لحاظ شخصی احتیاج به دین دارد و هم از لحاظ اجتماعی نیازمند دین است. همین قدر که ابدیت به فکر بشر می‌آید، به جهان دیگر پیوند پیدا می‌کند. این قدرت فکری و تصویری، در او احساسات و تمایلات ابدیت‌خواهی به وجود می‌آورد. وجود این‌گونه تصورات وسیع و گسترده و پیدایش چنین تمایلات و خواسته‌های عظیم و پهناوری در انسان با ساختمان بدنی و جسمانی محدود و فانی شونده انسان به هیچ وجه جور در نمی‌آید. تنها چیزی که این احساس و این احتیاج را به صورت کامل و مطمئن تأمین می‌کند، احساسات و عقاید مذهبی و پرستش است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۴۴).

شهر کاشان، دومین شهر استان اصفهان از نظر جمعیت و دیگر شاخصه‌های مهم موقعیت ارتباطی، اقتصادی و اجتماعی است. کاشان از نظر پیشینه، شهری مذهبی و سنتی و همچنین تاریخی و فرهنگی در ایران است که با ورود مدرنیته، تغییر و تحولات اجتماعی و فرهنگی در آن با شتاب بیشتری مواجه شده است. شهر کاشان به این دلیل برای این مطالعه انتخاب شده است که طی چهار دهه گذشته و به‌خصوص در سال‌های اخیر بر اثر جابه‌جایی جمعیتی و مهاجرت دچار تغییرات بیشتری شده است (شاطریان و گنجی‌پور، ۱۳۸۹، ص ۸۵) و به نظر می‌رسد مکان مناسب‌تری برای بررسی آسیب‌های اجتماعی و رفتارهای پرخطر می‌باشد. در شرایط کنونی، بررسی و تحلیل آسیب‌های اجتماعی و پیامدهای ناشی از این مسائل اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار

است؛ زیرا شیوع روزافزون انواع آسیب‌ها و نابهنجاری‌ها، تهدیدی برای سلامت جامعه و نسل‌های بعدی محسوب می‌شود. از این رو، پژوهش حاضر در صدد پاسخگویی به این سؤالات است: میزان گرایش به رفتارهای پرخطر در چه سطحی است؟ و در مرحله بعد، گرایش به رفتارهای پرخطر بر اساس سطح دین‌داری پاسخگویان چگونه است؟

۱. پیشینه تجربی

مجموعه قابل توجهی از تحقیقات در رابطه با دین و سلامت پدید آمده است (Abu-Raiya & Pargament, 2011; Hood et al). این مطالعات نشان داده است که اعتقادات و فعالیت‌های مذهبی نقشی اساسی در زندگی افراد دارند و می‌تواند با عملکرد بهتر و سلامت بیشتر مرتبط باشد. مطالعات مقطعی و درازمدت به طور مداوم ارتباط معناداری را بین حضور مذهبی و شاخص‌های وضعیت سلامتی، از جمله شرایطی مانند فشار خون بالا، ناتوانی عملکردی و مرگ و میر کلی نشان می‌دهند (Koenig et al, 2001)؛ به عنوان مثال، مک کالو و همکاران (۲۰۰۰م) با استفاده از متاآنالیز (فراتحلیل) داده‌های ۴۲ نمونه مستقل، ارتباط بین میزان اعتقاد مذهبی و علل مرگ و میر کلی را بررسی کردند. آن‌ها دریافتند که حتی پس از کنترل انواع متغیرهای احتمالی مداخله‌گر، اعتقاد مذهبی به طور قابل توجهی با مرگ و میر کمتری همراه بود که نشان می‌دهد افرادی که اعتقاد مذهبی بیشتری برای پیروی کردن دارند، نسبت به افرادی که اعتقاد دینی کمتری دارند، بیشتر در قید حیات هستند. اثرات سودمند دین همچنین با سایر ابعاد بهداشت روانی و بیماری، مانند عزت نفس و تسلط (Krause & Tran, 1989) و علائم افسردگی (Smith et al, 2003) و اضطراب (Bowen et al, 2006; Soenke et al, 2013) بررسی شده است. به طور کلی، این پژوهش‌های تجربی نشان می‌دهد که بین تعلق مذهبی و معنوی و رفاه، رابطه مثبت وجود دارد. در تحقیقات فراوانی تأثیر دین‌داری و معنویت به عنوان عوامل محافظت‌کننده برای پیامدهای مربوط به سلامتی از جمله مصرف مواد و رفتارهای پرخطر جنسی مشخص شده است (Abar et al, 2009; Chamrathirong et al, 2010; Laird et al, 2011; McNamara et al, 2010).

۳۸ مطالعه‌ای که در پژوهشی توسط بنسون (۱۹۹۲م) بررسی شده است، ۲۹ مورد رابطه منفی بین دین‌داری و مصرف الکل و ۲۶ مورد استفاده از ماری‌جوانا را نشان می‌دهد (Nonnemaker et al, 2003)، با استفاده از داده‌های یک نمونه پیمایش ملی از نوجوانان آمریکایی در پایه‌های ۷-۱۲ دریافتند که مذهبی بودن در برابر مصرف مواد (به‌عنوان مثال، سیگار، الکل و ماری‌جوانا)، رابطه جنسی محافظت‌نشده، خشونت و داشتن افکار خودکشی نقش محافظتی دارد (Mahwah et al, 2005). بر ساخت رضایتمندی دانشجویان دانشگاه از پنداشت بدنی به‌عنوان مظهر خدا و ویژگی‌های مقدس، با استفاده از نمونه‌ای از ۲۸۹ دانشجوی دانشگاه بررسی شد. آن‌ها دریافتند که سطوح بیشتر هر دو شکل تقدیس با سطوح بالاتر رفتارهای محافظت‌کننده از سلامتی، ورزش زیاد، رضایت از بدن فرد و عدم تأیید مصرف الکل و همچنین سطح پایین‌تر مصرف غیرقانونی مواد مخدر، تغذیه ناسالم و مصرف الکل همراه است. همچنین مشاهده بدن به‌عنوان دارا بودن خصوصیات مقدس نیز با میزان کمتر پرخوری و سوء مصرف مواد مخدر مربوط بود (Perry, 2007). در بررسی ارتباط میان انواع مختلف سنج‌های دین‌داری مانند جهت‌گیری درونی و بیرونی و تجربه دینی از یک سو و رفتارهای پرخطر نوجوانان شامل بزهکاری، مصرف مواد مخدر، الکل و تنباکو، افسردگی و اقدام به خودکشی از سوی دیگر، رابطه‌ای معنی‌دار و معکوس مشاهده شده است. در پژوهشی بر روی نمونه‌ای از ۴۲۰ زوج، والدین و نوجوانان از بانکوک، تایلند و سایر کشورها (۲۰۱۰م) تأثیرات اعتقادی و روحی خانواده در استفاده از مواد و رفتارهای پرخطر جنسی در نوجوانان بررسی شده است. نتایج، ارتباط مثبت و معناداری بین معنویت والدین و نوجوانان و جلوگیری از رفتارهای مخاطره‌آمیز نوجوانان را نشان داده است. نتایج پژوهش‌های همکاران (۲۰۱۷م) با عنوان «حمایت اجتماعی، خودکنترلی، دین‌داری و مشارکت در رفتارهای پرخطر در بین نوجوانان» فلسطینی نشان داده است که برخورداری از سطوح بالاتر در دین‌داری با سطح پایین‌تر نوشیدن مشروبات، مصرف مواد مخدر و فعالیت جنسی زودرس ارتباط دارد.

در پژوهش‌های داخلی، دستیاری و بنافی (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «بررسی

وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی و رابطه آن با تاب‌آوری در پلدختر» به این نتایج دست یافته‌اند که دانشجویان از لحاظ این دو متغیر از سطح مناسبی برخوردار بوده و بین دین‌داری و تاب‌آوری رابطه مثبت و معنی‌داری وجود داشته است. سلیمان نژاد (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «سه گانه تربیت دینی به روش پیمایشی در بین دانش‌آموزان متوسطه استان ایلام» انجام داده است. یافته‌های پژوهش نشان داده‌اند که بیشترین عوامل مؤثر بر تربیت دینی دانش‌آموزان، کتاب‌های درسی دینی، خانواده و معلمین بوده‌اند. محمودی (۱۳۹۵) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «بررسی نقش عوامل اجتماعی در گرایش به رفتارهای پرخطر در میان دانشجویان دانشگاه علامه طباطبایی» که با روش کمی و پیمایشی با نمونه ۳۷۴ نفر از دانشجویان انجام داده است، به نتایج زیر دست یافته است: میانگین تمایل به رفتارهای پرخطر در بین دانشجویان بالا بوده است. در این پژوهش محقق به این نتیجه رسیده است که بین متغیرهای تعهد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، پیوند با همسالان، پیوند خانوادگی، پایبندی به اصول اخلاقی و ارزش‌های جامعه و استفاده از فضای مجازی با تمایل به رفتارهای پرخطر، رابطه معنادار برقرار بوده است (افشانی و همکاران، ۱۳۹۳). پژوهشی با موضوع «دین‌داری و رفتارهای پرخطر» به شیوه پیمایشی و ابزار پرسشنامه در بین ۳۲۰ نفر از دانشجویان دختر و پسر انجام شده است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که میانگین رفتارهای پرخطر (مصرف سیگار، مواد مخدر، مشروبات الکلی، خشونت، رابطه با جنس مخالف و رانندگی خطرناک)، تفاوت معناداری بین دانشجویان دختر و پسر داشته است و این تفاوت در بین دانشجویان پسر بیشتر از دختران بوده است. همچنین، میانگین رفتارهای پرخطر و مؤلفه‌های سیگار و رانندگی خطرناک به‌طور معناداری بین مجردها بیشتر از متأهل‌ها بوده است. در این پژوهش محقق به این نتیجه رسیده است بین متغیر دین‌داری و رفتارهای پرخطر رابطه معنادار و معکوسی برقرار بوده است (پوریانی و مرادی، ۱۳۹۴). بر اساس یافته‌های تحقیقی که با عنوان «نقش دین‌داری در کاهش آسیب‌های اجتماعی در استان ایلام» با روش پیمایشی در بین ۱۵۰ نفر از افراد زندانی و ۱۵۰ شهروند عادی انجام شده است، رابطه مستقیمی بین ابعاد دین‌داری با میزان آسیب‌های اجتماعی وجود داشته

و بعد اخلاقی بیشترین تأثیر را در جلوگیری از آسیب‌های اجتماعی به خود اختصاص داده است (دارایی‌زاده، ۱۳۹۳). همچنین تحقیقی با موضوع «بررسی جامعه‌شناختی اثرات عوامل ساختاری و سرمایه‌ای بر سبک زندگی ناسالم در بین جوانان شهر دلفان» با تکنیک پیمایش و به کارگیری پرسشنامه در بین نمونه ۴۰۰ نفری انجام شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، ۲۲/۵ درصد از مشارکت‌کنندگان در حد متوسط و ۱۸/۲ درصد آنان در حد زیادی دارای سبک زندگی ناسالم بوده‌اند. رابطه خطی بین متغیرهای سرمایه فرهنگی (عینیت یافته، نهادینه شده و تجسم یافته)، سرمایه اجتماعی (شامل مشارکت اجتماعی رسمی و غیررسمی، اعتماد بین شخصی، تعمیم یافته و نهادی)، سن، میزان تحصیلات و سطح دین‌داری (اعتقادی، مناسکی و پیامدی) با سبک زندگی ناسالم، معنادار و منفی بوده است (کرم‌اللهی، ۱۳۹۲). یافته‌های پژوهشی که تحت عنوان «بررسی وضعیت دین‌داری جوانان شهر قم» به روش پیمایشی با نمونه ۶۰۰ نفری از جوانان قمی انجام شده، نشان داده است که بعد اعتقادی دین‌داری از بیش‌ترین میزان التزام برخوردار بوده است که در مرتبه‌های بعدی التزام به عبادات واجب دینی، احکام فردی، احکام جمعی، اخلاق دینی و نشانه‌های دین‌داری قرار داشته‌اند (آقامحمدی و همکاران، ۱۳۸۹). در تحقیقی که با عنوان «بررسی نقش والدین در هدایت فرزندان به نماز جماعت و مسجد» بر روی ۳۶۰ نفر از دانش‌آموزان صورت گرفته است، به نقش مهم و بی‌بدیل والدین در هدایت و جذب فرزندان خود به فریضه الهی نماز اشاره شده است.

۲. مبانی نظری

دین‌داری افراد از یک جهت عامل تقویت روابط افراد با هم و از طرف دیگر، باعث حضور آن‌ها در مناسک مذهبی می‌شود که منجر به شکل‌گیری شبکه‌هایی از روابط اجتماعی شده و همبستگی اجتماعی بیشتری را در سطح خرد و کلان جامعه به دنبال دارد. نتیجه این مکانیسم‌ها افزایش اعتماد و مشارکت فعالانه میان افراد جامعه خواهد بود و درنهایت، زمینه کاهش گرایش به رفتارهای پرخطر و آسیب‌های اجتماعی را

فراهم می‌نماید. کارکردهای دین در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه قابل مشاهده است. در بعد اجتماعی، یکی از کارکردهای دین، تقویت وفاق اجتماعی است. در خصوص رابطه بین دین‌داری و گسترش همبستگی اجتماعی، پارسونز معتقد است که در اسلام، زمینه بروز سرمایه اجتماعی به دلیل جهت‌گیری مثبت آن به سوی دنیا و نسبت به جامعه و سیاست و تأکید فراوان بر مسئولیت‌های اجتماعی مؤمنان، به مراتب بیشتر و مؤثرتر از سایر ادیان است (پارسونز، ۱۳۷۹، ص ۷۱ به نقل از مسعودنیا و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۴۳۸). بنابراین، آموزه‌های عملی دین اسلام در جهت افزایش پیوند اجتماعی مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کنند. نتایج پژوهش‌های حبیبی و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۴؛ سلیمانی و همکاران، ۱۳۹۴؛ مسعودنیا و همکاران، ۱۳۹۲؛ افشانی و همکاران، ۱۳۹۱؛ گنجی و هلالی ستوده، ۱۳۹۰؛ قاسمی و امیری اسفرجانی، ۱۳۹۰؛ ربانی و گنجی، ۱۳۸۷ در جهت تأیید پابندی دینی و افزایش همبستگی اجتماعی بوده‌اند. بر اساس متون دینی و کتاب قرآن، یکی از کارکردهای مهم دین، انسجام‌بخشی و همبستگی اجتماعی و دورنگه‌داشتن جامعه از اختلاف است. بنابراین، دین نقش اساسی در همبستگی اجتماعی ایفا می‌نماید. اگوست کنت معتقد است دین، انسان‌ها را در مسیری قرار می‌دهد تا بر تمایلات خودخواهانه خود فائق آیند و به‌خاطر عشق به هم‌نوعانشان فراتر از این خودخواهی عمل نمایند. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین، سنگ‌بنای اجتماعی است (کوزر، ۱۳۸۷، ص ۳۳). اما دورکیم به پیروی از رابرتسون، نقش بعد مناسکی دین‌داری در تقویت همبستگی اجتماعی را مهم‌تر در نظر گرفته است؛ چون افراد با مشارکت در مناسک و مراسم مذهبی، به اقتدار اخلاقی جامعه آشکارا پی می‌برند. دورکیم در خصوص کارکردهای دین معتقد است که با توسعه جوامع امروزی، نفوذ مذهب رو به افول می‌گذارد، اما به این واقعیت هم اشاره می‌کند که همه ادیان متضمن تشریفات منظمی هستند که موجب تقویت حس همبستگی گروهی می‌شود. بر این اساس، دورکیم چهار کارکرد عمده انضباط‌بخشی، انسجام‌بخشی، حیات‌بخشی و خوش‌بختی را برای دین در نظر گرفته است (عباسی، ۱۳۸۲، ص ۵۵). وبر استدلال می‌کند که افراد به

دلیل نظام باورهای مشترک، به شیوه معینی رفتار می‌کنند و تنها راه درک کنش‌های مردم این است که فرهنگ آنان درک شود (شارون، ۱۳۸۸، ص ۲۲). گلاک و استارک^۱ مناسبات دینی مختلف را تحت عناوین باور، مناسک، تجربه، معارف، نتایج و پیامدهای دینی دسته‌بندی کرده‌اند:

بعد اعتقادی^۲ که شامل باورهایی است که فرد با توجه به دین خاص خود که به آن‌ها اعتقاد دارد، عملی می‌نماید.

بعد مناسکی^۳ که شامل آداب و رسوم و مراسمی که هر دین از پیروان خود انتظار دارد که آن‌ها را به جا آورند، نظیر عبادت، نماز، شرکت در آیین‌های مقدس خاص، روزه گرفتن و غیره.

بعد تجربی^۴ یا عاطفی که مربوط به عواطف، تصورات و احساسات پیروان یک دین به وجودی ربوبی همچون خدا یا واقعیتی غایی و اقتداری متعالی است.

بعد فکری^۵ یا آگاهی دینی که شامل اطلاعات و دانسته‌های بنیادی در مورد معتقدات هر دین است.

بعد پیامدی^۶ شامل آثار دینی که ناظر بر اثرات باورها، اعمال، تجارب و دانش دینی بر زندگی روزانه است و به عبارت دیگر، تأثیر و انعکاس امور دینی بر رفتارهای روزمره است (سراج‌زاده، ۱۳۸۴، صص ۶۲-۶۶).

۳. روش‌شناسی

این پژوهش از نظر زمان، مقطعی و بر اساس هدف، کاربردی می‌باشد. جامعه آماری

1. Glock & Stark
2. ideological
3. ritualistic
4. experimental
5. intellectual
6. consequential

پژوهش، شهروندان شهر کاشان بوده که تعداد ۵۵۲ نفر به روش نمونه‌گیری احتمالی متناسب با اندازه^۱ (حجم) به‌عنوان نمونه نهایی انتخاب گردیدند. پرسشنامه مربوط به پایبندی دینی، بر مبنای مطالعات گلاک و استارک (۱۹۶۵م) و رفتارهای پرخطر بر اساس مقیاس مطالعه ملی پیمایش رفتارهای پرخطر جوانان آمریکایی^۲ (YRBS) در سال ۲۰۱۹م بوده که بر اساس فرهنگ و ساختار جامعه مورد مطالعه، تعدیل و بومی‌سازی آن‌ها در ۴۵ گویه (رفتار رانندگی پرخطر، رفتارهای ضداجتماعی، فضای مجازی، سلامت و تحرک، تغذیه، رابطه جنسی محافظت‌نشده، خودکشی و افکار خودکشی، سیگار و قلیان، مواد مخدر و مشروبات) انجام گردید. در تعریف مفهومی دین‌داری، عامل بودن سوژه به امورات معنوی به گونه‌ای که تأثیرات قابل توجهی از نظر کنشی، گرایشی و نگرشی در افراد پدیدار گردد (شجاعی زند، ۱۳۸۴، ص ۳۶)، مد نظر قرار گرفته است. گلاک و استارک ابعاد و ویژگی‌های مربوط با دین‌داری را در پنج بعد اعتقادی، مناسکی، عاطفی، فکری و پیامدی دسته‌بندی کرده‌اند (سراج‌زاده، ۱۳۸۴، صص ۶۲-۶۶). همچنین برای تعریف عملیاتی به منظور سنجش متغیر میزان دین‌داری، ۱۳ گویه بر مبنای مطالعات گرفته‌شده از گلاک و استارک (۱۹۶۵م) و در سطح سنجش رتبه‌ای و در قالب طیف لیکرت تنظیم شده است. اعتبار پرسشنامه بر اساس دیدگاه استاد راهنما و برای ارزیابی پایایی، از تکنیک آلفای کرونباخ^۳ استفاده شد که آلفای محاسبه‌شده، ۰/۷۷۵ و در حد مطلوب و مورد نظر بود. بعد از استخراج داده‌های جمع‌آوری‌شده، نتایج بر اساس سطح سنجش و تحلیل‌های مورد نیاز با کمک نرم‌افزار SPSS تجزیه و تحلیل شدند. متغیرهای زمینه‌ای و اصلی در جدول توزیع فراوانی توصیف گردیدند. در ادامه برای تحلیل استنباطی، سنجش و آزمون ارتباط بین متغیرهای مستقل و وابسته، از آزمون همبستگی پیرسون، آزمون‌های T مقایسه زوجی دو گروهی برای جنسیت انجام گرفته است.

1. probability proportionate to size
2. national youth risk behavior survey
3. Cronbachs Alpha

۴. یافته‌های پژوهش

در این بخش، یافته‌های پژوهش در دو بخش توصیفی و استنباطی ارائه می‌شود.

۴-۱. یافته‌های توصیفی

جدول شماره ۱: مشخصات شرکت‌کنندگان در مطالعه

متغیرها	فراوانی	درصد
جنس	زن	۲۷۹
	مرد	۲۷۳
	جمع	۵۵۲
سن	۲۴ تا ۱۵ سال	۱۴۶
	۳۴ تا ۲۵ سال	۱۵۷
	۴۴ تا ۳۵ سال	۱۶۹
	بالای ۴۵ سال	۸۰
	جمع کل	۵۵۲
میانگین سنی: ۳۲/۷۲		
تاهل	مجرد	۱۹۵
	متاهل	۳۴۴
	مطلقه و همسر فوت شده	۱۳
	جمع کل	۵۵۲
جمع کل	۵۵۲	۱۰۰

ابتدا، تعریف رفتارهای پرخطر و سپس تحلیل توصیفی این متغیر ارائه شده است. رفتارهای پرخطر شامل رفتارهایی است که پیامدهای نامطلوب اجتماعی و احتمال

آسیب یا خطراتی را در ارتباط با سلامت، به‌زیستی و رفاه افراد به همراه دارد (Richter, 2010, p. 26).

جدول شماره ۲: توصیف متغیر وابسته رفتارهای پرخطر

متغیر	سطح	فراوانی	درصد
رفتارهای پرخطر	پایین	۱۶۴	۲۹/۷
	متوسط	۲۸۹	۵۲/۴
	بالا	۹۹	۱۷/۹
جمع		۵۵۲	۱۰۰

نتایج جدول شماره ۲ نشان می‌دهد که میزان ارتکاب رفتارهای پرخطر در میان ۲۹/۷ درصد از نمونه مورد مطالعه در حد پایین، ۵۲/۴ درصد در حد متوسط و در بین ۱۷/۹ درصد در حد بالا بوده است.

پس از ارائه متغیرهای زمینه‌ای و متغیر وابسته گرایش به رفتارهای پرخطر، توزیع پراکندگی متغیر پایبندی دینی بر اساس ابعاد آن در جدول شماره ۳ ارائه شده است.

جدول شماره ۳: توزیع پراکندگی متغیر پایبندی دینی

متغیر	میانگین	انحراف معیار	مینیمم	ماکزیمم	دامنه تغییرات	طبقات					
						دسته پایین		دسته متوسط		دسته بالا	
						تعداد	درصد	تعداد	درصد	تعداد	درصد
اعتقادی	۱۴/۲۶	۸/۰۸	۶	۳۶	۳۰	۵۴/۲	۱۱۵	۲۰/۸	۱۳۸	۲۵	
مناسکی	۱۱/۱۵	۵/۵۵	۴	۲۴	۲۰	۵۷/۲	۱۵۲	۲۷/۵	۸۴	۱۵/۲	
پیامدی	۱۴/۷۶	۳/۱۳	۳	۱۸	۱۵	۱۵/۴	۸۵	۲۰/۲	۲۶۵	۴۸	
کل	۳۱/۶۴	۱۴/۷۳	۱۳	۷۳	۶۰	۳۹/۱	۲۱۶	۲۰/۱	۱۳۵	۲۴/۵	

نتایج جدول شماره ۳ نشان می‌دهد که میانگین نمرات بعد دین‌داری اعتقادی با

انحراف معیار ۸/۰۸، برابر با ۱۴/۲۶ است. حد پایین نمرات ۶، حد بالای آن ۳۶ و دامنه تغییرات ۳۰ می‌باشد. همچنین، میزان بعد دین‌داری اعتقادی در میان ۵۴/۲ درصد از نمونه مورد مطالعه در حد پایین، در بین ۲۰/۸ درصد در حد متوسط و در بین ۲۵ درصد در حد بالا به دست آمده است.

همچنین، میانگین نمرات بعد دین‌داری مناسکی با انحراف معیار ۵/۵۵، برابر با ۱۱/۱۵ است. حد پایین نمرات ۴، حد بالای آن ۲۴ و دامنه تغییرات ۲۰ می‌باشد. همچنین، میزان بعد دین‌داری مناسکی در میان ۵۷/۲ درصد از نمونه مورد مطالعه در حد پایین، در بین ۲۷/۵ درصد در حد متوسط و در بین ۱۵/۲ درصد در حد بالا به دست آمده است.

نتایج جدول بالا نشان می‌دهد که میانگین نمرات بعد دین‌داری پیامدی با انحراف معیار ۳/۱۳، برابر با ۱۴/۷۶ است. حد پایین نمرات ۳، حد بالای آن ۱۸ و دامنه تغییرات ۱۵ می‌باشد. همچنین، میزان بعد دین‌داری پیامدی در میان ۱۵/۴ درصد از نمونه مورد مطالعه در حد پایین، در بین ۳۶/۶ درصد در حد متوسط و در بین ۴۸ درصد در حد بالا به دست آمده است.

همچنین نتایج جدول فوق نشان می‌دهد که میانگین نمرات پایبندی دینی با انحراف معیار ۱۴/۷۳، برابر با ۳۱/۶۴ است. حد پایین نمرات ۱۳، حد بالای آن ۷۳ و دامنه تغییرات ۶۰ می‌باشد. همچنین، میزان پایبندی دینی در میان ۳۹/۱ درصد از نمونه مورد مطالعه در حد پایین، در بین ۳۶/۴ درصد در حد متوسط و در بین ۲۴/۵ درصد در حد بالا به دست آمده است.

۲-۴. یافته‌های استنباطی

جدول شماره ۴: آزمون تفاوت میانگین شیوع رفتارهای پرخطر بر اساس جنسیت پاسخگویان

متغیر	جنسیت	فراوانی	میانگین	اختلاف میانگین	مقدار t	درجه آزادی	سطح معنی‌داری (Sig)
رفتارهای پرخطر	مرد	۲۷۳	۸۸/۸۶	۵.۸۳۵۸۰	۵.۲۷۱	۴۹۶.۹۰۸	۰/۰۰۰
	زن	۲۷۹	۸۳/۰۲				

بر اساس نتایج جدول بالا، میانگین شیوع رفتارهای پرخطر در بین مردان ۸۸/۸۶ درصد و بیشتر از میانگین شیوع این رفتارها در بین زنان با ۸۳/۰۲ درصد است. همچنین تفاوت میانگین به دست آمده ۵/۸۴ درصد برای دو گروه پاسخگویان مرد و زن بر مبنای مقدار معنی داری حاصل شده $\text{sig} = ۰/۰۰۰$ ، از لحاظ آماری معنادار است.

برای سنجش همبستگی بین متغیرهای دین داری و ابعاد آن (اعتقادی، مناسکی و پیامدی) با بروز رفتارهای پرخطر در بین شهروندان، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است.

جدول شماره ۵: آزمون همبستگی پیرسون بین متغیرهای دین داری و رفتارهای پرخطر

متغیر	رفتار پرخطر
اعتقادی	$r = -.۳۶۸$ $\text{sig} = .۰۰۰$ $N = ۵۵۲$
مناسکی	$r = -.۴۴۳$ $\text{sig} = .۰۰۰$ $N = ۵۵۲$
پیامدی	$r = -.۴۰۲$ $\text{sig} = .۰۰۰$ $N = ۵۵۲$
دین داری	$r = -.۳۹۶$ $\text{sig} = .۰۰۰$ $N = ۵۵۲$

با توجه به جدول بالا و مقدار $r = -.۳۹۶$ و همچنین سطح معنی داری، آزمون کمتر از ۰/۰۵ شده است $\text{sig} = ۰/۰۰۰$ پس فرض ما (H_1) در سطح ۰/۹۵ اطمینان تأیید

می‌شود. بنابراین بین دین‌داری و ابعاد اعتقادی ($\text{sig}=0/000$)، مناسکی ($\text{sig}=0/000$) و پیامدی ($\text{sig}=0/000$) با شیوع رفتارهای پرخطر رابطه وجود داشته است. نوع رابطه نیز منفی و معکوس می‌باشد؛ بدین معنی که هرچه دین‌داری شهروندان در ابعاد مناسکی، اعتقادی و پیامدی افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش می‌یابد. در جدول زیر، آزمون همبستگی هر یک از رفتارهای پرخطر بر اساس دین‌داری به تفکیک ارائه شده است.

جدول شماره ۶: آزمون همبستگی بین متغیرهای دین‌داری و رفتارهای پرخطر

متغیر								رفتار پرخطر
دین‌داری								
دین‌داری		پیامدی		مناسکی		اعتقادی		
سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	
۰/۰۰۰	** -۰/۱۷۸	۰/۰۰۰	** -۰/۱۷۴	۰/۰۰۰	** -۰/۲۱۷	۰/۰۰۱	** -۰/۱۶۲	رفتار رانندگی
۰/۰۰۰	** -۰/۲۸۶	۰/۰۰۰	** -۰/۳۳۵	۰/۰۰۰	** -۰/۲۹۶	۰/۰۰۰	** -۰/۲۸۲	رفتارهای ضد اجتماعی
۰/۰۰۰	** -۰/۳۲۵	۰/۰۰۰	** -۰/۳۰۴	۰/۰۰۰	** -۰/۳۰۳	۰/۰۰۰	** -۰/۳۲۸	فضای مجازی
۰/۸۸۴	۰/۰۰۶	۰/۰۸۸	-۰/۰۷۳	۰/۰۲۵	* -۰/۰۹۵	۰/۲۶۷	-۰/۰۴۷	سلامت و تحرك
۰/۰۰۰	** -۰/۳۰۴	۰/۰۰۰	** -۰/۲۷۷	۰/۰۰۰	** -۰/۲۷۶	۰/۰۰۰	** -۰/۲۹۷	تغذیه ناسالم
۰/۰۰۰	** -۰/۲۶۸	۰/۰۰۰	** -۰/۲۴۶	۰/۰۰۰	** -۰/۲۷۱	۰/۰۰۰	** -۰/۲۷۱	رابطه جنسی محافظت نشده

متغیر								رفتار پرخطر
دین داری								
دین داری		پیامدی		مناسکی		اعتقادی		
سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	سطح معناداری sig	ضریب همبستگی ۲ پیرسون	
۰/۰۰۰	** -۰/۱۷۱	۰/۰۰۰	** -۰/۱۹۶	۰/۰۰۰	** -۰/۱۸۱	۰/۰۰۰	** -۰/۲۰۱	خودکشی و افکار خودکشی
۰/۰۰۰	** -۰/۲۷۹	۰/۰۰۰	** -۰/۲۳۲	۰/۰۰۰	** -۰/۳۹۱	۰/۰۰۰	** -۰/۲۴۱	سیگار و قلیان
۰/۰۰۰	** -۰/۱۵۶	۰/۰۰۰	** -۰/۱۵۹	۰/۰۰۰	** -۰/۱۸۹	۰/۰۰۳	** -۰/۱۲۶	مواد مخدر و مشروبات

** معنی داری در سطح خطای ۰/۰۵

** معنی داری در سطح خطای ۰/۰۱

همبستگی بین متغیر بعد اعتقادی دین داری با همه مؤلفه‌های رفتارهای پرخطر (غیر از سلامت و تحرک)، در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید گردیده است. نوع رابطه نیز منفی و معکوس می‌باشد؛ بدین معنی که هرچه بعد اعتقادی دین داری افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش می‌یابد.

همبستگی بین متغیر بعد مناسکی دین داری با همه مؤلفه‌های رفتارهای پرخطر، در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید شده است. نوع رابطه نیز منفی و معکوس می‌باشد؛ بدین معنی که هرچه بعد مناسکی دین داری افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش می‌یابد.

همبستگی بین متغیر بعد پیامدی دین داری با همه مؤلفه‌های رفتارهای پرخطر (غیر از سلامت و تحرک)، در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید گردیده است. نوع رابطه نیز منفی

و معکوس می‌باشد؛ بدین معنی که هرچه بعد پیامدی دین‌داری افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش می‌یابد.

همبستگی بین متغیر دین‌داری با همه مؤلفه‌های رفتارهای پرخطر (غیر از سلامت و تحرک)، در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید گردیده است. نوع رابطه نیز منفی و معکوس می‌باشد؛ بدین معنی که هرچه دین‌داری شهروندان افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش می‌یابد.

نتیجه‌گیری

گرایش و نمود رفتارهای پرخطر یکی از مسائل اجتماعی اصلی در بین نوجوانان و جوانان است که این نوع از سبک زندگی با خطرهایی برای سلامت خود فرد، خانواده و جامعه در ارتباط است. مصرف سیگار، مشروبات الکلی، مصرف گل و مواد مخدر، رفتار جنسی محافظت‌نشده، مصرف قلیان، رانندگی پرخطر و رفتارهای ضداجتماعی شامل (خشونت و درگیری، سرقت، خرید و فروش مواد و ...) از جمله موارد رفتارهای پرخطر در نمونه مورد مطالعه است. زمانی که قواعد و الزام‌های اخلاقی بر رفتار افراد حاکم نباشد، افراد به‌خصوص در سنین پایین‌تر، دچار سستی هنجاری و شرایط بی‌سازمانی اجتماعی می‌شوند و به سمت کج‌روی اجتماعی متمایل می‌شوند. از آنجایی که بی‌سازمانی اجتماعی تأثیر متقابلی بر مسائل گوناگون جامعه و به‌خصوص آسیب‌های اجتماعی و رفتارهای پرخطر دارد، بنابراین بر اساس یافته‌های این پژوهش، علت شیوع و گسترش رفتارهای پرخطر تحت تأثیر مکانیسمی است که ترکیبی از بی‌سازمانی در حوزه‌های مختلف محیطی و اجتماعی و کاهش سطح دین‌داری همراه با فشارهای مضاعف اجتماعی، روانی و در نتیجه، فروپاشی فردی پدیدار می‌شود. بر اساس یافته‌های پژوهش، همبستگی بین متغیر دین‌داری و ابعاد آن شامل اعتقادی، مناسکی و پیامدی، با همه مؤلفه‌های رفتارهای پرخطر (غیر از سلامت و تحرک) در سطح اطمینان ۹۹ درصد شده است. نوع رابطه نیز منفی و معکوس بوده است؛ بدین معنی که هرچه دین‌داری در بین افراد افزایش یابد، میزان گرایش به رفتارهای پرخطر نیز کاهش

می‌یابد. از آنجایی که تجلی و نمود واقعی دین‌داری مربوط به بعد پیامدی می‌باشد، بنابراین گسترش اخلاق عملی و عامل‌بودن به اصول انسانی و اخلاقی، نقش اساسی در کاهش رفتارهای پرخطر دارد. زمانی که افراد احساس هویت دینی منسجم و مستحکمی داشته باشند، زندگی آن‌ها هدفمند و معنادار بوده و از سازمان‌یافتگی برخوردار می‌شود. تأیید این فرضیه با نتایج پژوهش‌های خارجی مک کالو و همکاران (۲۰۰۰م)، نانمیکر و همکاران (۲۰۰۳م)، ماهونی و همکاران (۲۰۰۵م)، پری (۲۰۰۷م)، ابار و همکاران (۲۰۰۹م)، مک نامارا و همکاران (۲۰۱۰م)، چماتینروگ و همکاران (۲۰۱۰م)، لارید و همکاران (۲۰۱۱م) و آگاریا و همکاران (۲۰۱۷م) و پژوهش‌های داخلی محمودی (۱۳۹۵)، پوریانی و مرادی (۱۳۹۴)، رحمانی (۱۳۹۴)، افشانی و همکاران (۱۳۹۳) و دارایی‌زاده (۱۳۹۳) که در بخش پیشینه تجربی به آن‌ها اشاره شد، هم‌راستا و منطبق می‌باشد.

به نظر می‌رسد راه کاهش رفتارهای پرخطر، سامان‌دادن به جامعه در همه بخش‌ها و آموزش اخلاقیات از طریق عاملان جامعه‌پذیری مانند خانواده‌ها، مساجد، مدارس، رسانه‌ها و ... به افراد می‌باشد. از آنجایی که پایبندی به اصول اخلاقی و دینی و همچنین تقویت لایه‌های درونی عقاید و باورها یکی از مهم‌ترین عوامل مصونیت‌بخش افراد در مقابل گرایش به آسیب‌های اجتماعی و رفتارهای پرخطر می‌باشد، بنابراین تلاش و توجه مضاعف والدین در جهت تقویت هنجارهای مذهبی و دینی برای فرزندان پیشنهاد می‌شود.

فهرست منابع

۱. آقامحمدی، جواد؛ اسدی، عزیز؛ قاسمی، علی. (۱۳۸۹). بررسی نقش والدین در هدایت فرزندان به نماز جماعت و مسجد. ماهنامه مهندسی فرهنگی، ۳ (۳۹ و ۴۰)، صص ۷۸-۸۷.
۲. افشانی سیدعلیرضا؛ عسکری ندوشن، عباس؛ حیدری، محمد و نوریان نجف آبادی محمد. (۱۳۹۱). رابطه دینداری با سرمایه اجتماعی در شهر نجف آباد. فصلنامه رفاه اجتماعی، (۴۴)، صص ۲۵۹-۲۸۴.
۳. افشانی، سیدعلیرضا؛ امامی، شرمین و میرمنگره، اکرم. (۱۳۹۳). دینداری و رفتارهای پرخطر. فصلنامه توسعه اجتماعی، ۹ (۲)، صص ۱۳۱-۱۵۸.
۴. پارسونز، تالکوت. (۱۳۷۹). ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر در عقلانیت و آزادی (مترجم یدالله موقنی و احمد تدین). تهران: هرمس.
۵. پوریانی، محمدحسین؛ مرادی، زهرا. (۱۳۹۴). نقش دین‌داری در کاهش آسیب‌های اجتماعی در استان ایلام. فصلنامه علمی دانش انتظامی، ۴ (۱۵)، صص ۲۷-۵۲.
۶. جعفری، قاسم. (۱۳۸۹). مطالعه جامعه‌شناختی سهم عوامل ساختاری و یادگیری اجتماعی در بزهکاری نوجوانان در شهر تبریز (مطالعه موردی مناطق حاشیه‌نشین). (استاد راهنما: پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی).
۷. حبیبی، بیتا؛ ابراهیم‌پور، داود. (۱۳۹۴). رابطه سرمایه اجتماعی و دین‌داری با احساس ارتباط و پیوستگی با طبیعت نزد دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز. فصلنامه مطالعات جامعه‌شناسی، (۲۶)، صص ۸۵-۹۸.
۸. دارایی‌زاده، علی. (۱۳۹۳). بررسی جامعه‌شناختی اثرات عوامل ساختاری و سرمایه‌ای بر سبک زندگی ناسالم در بین جوانان شهر دلفان. (استاد راهنما: ریاحی، محمداسماعیل). پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه مازندران، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، گروه علوم اجتماعی.

۹. دستیاری، اکرم؛ بنافی، مسعود. (۱۳۹۸). بررسی وضعیت دین‌داری دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی و رابطه آن با تاب‌آوری در پلدختر. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۶(۴)، صص ۱۴۵-۱۶۹.
۱۰. ربانی، علی؛ گنجی، محمد. (۱۳۸۷). تحلیلی بر رابطه دین‌داری و سرمایه اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان. فصلنامه علوم اجتماعی، ۴۱(۴)، صص ۳۵-۶۵.
۱۱. رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۸۰). توسعه و تضاد (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. زاده‌محمدی، علی؛ احمدآبادی، زهره. (۱۳۸۸). هم‌وقوعی رفتارهای پرخطر در بین نوجوانان دبیرستان‌های شهر تهران. فصلنامه خانواده‌پژوهی، ۴(۱۳)، صص ۸۷-۱۰۰.
۱۳. سراج‌زاده، سید حسین. (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته (مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولارشدن). تهران: طرح نو.
۱۴. سلیمان‌نژاد، محمد. (۱۳۹۶). سه‌گانه تربیت دینی. مجله رشد علوم اجتماعی، سال بیستم، شماره ۲، صص ۳۶-۴۱.
۱۵. شارون، جوئل. (۱۳۸۸). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صهوری). تهران: نشر نی.
۱۶. شاطریان، محسن؛ گنجی‌پور، محمود. (۱۳۸۹). تأثیر مهاجرت افغان‌ها بر شرایط اقتصادی و اجتماعی شهر کاشان. مجله پژوهش و برنامه‌ریزی شهری، ۱(۳)، صص ۸۳-۱۰۲.
۱۷. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۶(۱)، صص ۳۴-۶۶.
۱۸. عباسی، ولی‌اله. (۱۳۸۲). بررسی اندیشه‌های بزرگان جامعه‌شناسی دین. مجله معرفت، ۷۲(۷)، صص ۴۸-۶۲.
۱۹. قاسمی، وحید؛ امیری اسفراجانی، زهرا. (۱۳۹۰). تبیین جامعه‌شناختی تأثیر دین‌داری بر سرمایه اجتماعی درون‌گروهی (مطالعه موردی شهر اصفهان). فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، شماره ۴۲، صص ۲۱-۴۶.
۲۰. کرم‌اللهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۲). بررسی وضعیت دین‌داری جوانان شهر قم. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱(۲)، صص ۱۶۲-۱۷۶.

۲۱. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۷). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناختی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۲. گنجی، محمد؛ هلالی ستوده، مینا. (۱۳۹۰). رابطه گونه‌های دین‌داری و سرمایه اجتماعی (رویکردی نظری و تجربی در بین مردم شهرستان کاشان). فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، (۴۲)، صص ۹۵-۱۲۰.
۲۳. محمودی، فاطمه. (۱۳۹۵). بررسی نقش عوامل اجتماعی در گرایش به رفتارهای پرخطر در میان دانشجویان دانشگاه علامه طباطبایی. (استاد راهنما: الهیاری، طلعت)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۴. مسعودنیا حسین؛ نجفی، داود؛ خداوردی، علی و سلیمی، یزدان. (۱۳۹۲). بررسی رابطه دین‌داری و سرمایه اجتماعی در میان دانشجویان دانشگاه اصفهان. فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۳(۸)، صص ۴۳۷-۴۵۴.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). امدادهای غیبی در زندگی. انتشارات صدرا.
26. Abar, B., Carter, K.L., & Winsler, A. (2009). The effects of maternal parenting style and religious commitment on self-regulation, academic achievement, and risk behavior among African-American parochial college students. *Journal of Adolescence*, 32, pp. 259-273.
27. Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2011). Empirically-based psychology of Islam: Summary and critique of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(2), pp. 93- 112.
28. Agbaria, Q., Mahamid, F., & Ziya Berte, D. (2017). Social support, self-control, religiousness and engagement in high risk-behaviors among adolescents. *The International Journal of Indian Psychology*, 4(4), pp. 13-33.
29. Al-Issa I. (2000). Does the Muslim religion make a difference in psychopathology. *Al- junun Mental illness in the Islamic world*, 23, pp. 315-353.
30. Benson, A. A. & Nonomura, A. M. (1992) The Path of Carbon in Photosynthesis: Methanol inhibition of glycolic acid accumulation, in Murata, N. (ed.),

Research in Photosynthesis 1, Proceedings of the IX International Congress on Photosynthesis, Kluwer, Nagoya, Japan, P. 522.

31. Bonino, S., Cattelino, E., Ciairano, S. (2005). *Adolescents and Risk: Behavior, Functions and Protective Factors*. New York: Springer Publications.
32. Bowen, R., Baetz, M., & D'Arcy, C. (2006). Self-rated importance of religion predicts oneyear outcome of patients with panic disorder. *Depression and Anxiety*, 23(5), pp. 266- 273.
33. Brazill-Murray, C. M. (2018). *Adolescent perceptions of addiction: a mixed-methods exploration of Instagram hashtags and adolescent interviews*.
34. Chamrathirong, A, Miller, B, Byrnes, H, et al. (2010). Spirituality within the family and the prevention of health risk behavior among adolescents in Bangkok, Thailand. *Social Science & Medicine*,71(10), pp.1855–1863.
35. Crosby, R, A., Santlle, J, S., DiClemente, R, J. (2009). *Adolescent Health: Understanding and Preventing Risk Behaviors*, San Francisco: Jossey-Bass.
36. Freud, S. (1927). *The future of an illusion*. Standard Edition, 21:1-56. London: Hogarth Press.
37. Hood, R. W Jr., Hill, P. C. & Spilka B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (5th ed.). New York: Guilford Press.
38. Jung, C. G. (1938). *Psychology and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
39. Koenig, H.G., McCullough, M., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health: A century of research reviewed*. Oxford University Press, New York.
40. Krause, N., & Tran, T. V. (1989). Stress and religious involvement among older blacks. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 44, S4-S13.
41. Laird, R. D., Marks, L. D., & Marrero, M. D. (2011). Religiosity, self-control, and antisocial behavior: Religiosity as a promotive and protective factor. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 32, pp. 78-85.

42. Mahwah, NJ: Erlbaum. McConnell, A. R., Renaud, J. M., Dean, K. K., Green, S. P., Lamoreaux, M. J., Hall, C. E., & Rydell, R. J. (2005). Whose self is it anyway? Self-aspect control moderates the relation between self-complexity and well-being. *Journal of Experimental Social Psychology, 41*, pp. 1-18.
43. McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoresen, C. (2000). Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology, 19*, pp. 211-222.
44. McNamara, P., Burns, J. P., Johnson, P. & McCorkle, B.H. (2010). Personal religious practice, risky behavior, and implementation intentions among adolescents. *Psychology of Religion & Spirituality, 2(1)*, pp. 30-34.
45. Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist, 58*, pp. 24-35.
46. Nonnemaker, J.M., McNeely, C.A., & Blum, R.W. (2003). Public and private domains of religiosity and adolescent health risk behaviors: evidence from the National Longitudinal Study of Adolescent Health. *Social Science and Medicine, 57(11)*, pp. 2049–2054.
47. Perry. Tonya R. (2007) Religiosity and Risk. the influence of Adolescent Faith on Behavior " PHD. Dissertation. La Sierra University.
48. Pargament, K. I., & Abu-Raiya, H. (2007). *A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned. Psyke and Logos, 28*, 742-66.
49. Perry. Tonya R (2007) Religiosity and Risk . the influence of Adolescent Faith on Behavior " PHD. Dissertation . La Sierra University.
50. Richter, M. (2010). Risk Behavior in Adolescence Patterns, Determinants and Consequences, *Springer Science & Business Media*.
51. Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin, 129*, pp. 614-636.

52. Soenke, M., Landau, M. J., & Greenberg, J. (2013). Sacred armor: Religion's role as a buffer against the anxieties of life and the fear of death. In K. I. Pargament (Ed.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: Vol. 1. Context, theory, and research*. pp. 105-122.
53. Tu, X, C., Lou, E., Gao, N., Li, L., S. Zabin. (2012). The Relationship between Sexual Behavior and Nonsexual Risk Behaviors among Unmarried Youth in Three Asian Cities.” *Journal of Adolescent Health*,4(50), pp. 75-82.

References

1. Abar, B., Carter, K.L., & Winsler, A. (2009). The effects of maternal parenting style and religious commitment on self-regulation, academic achievement, and risk behavior among African-American parochial college students. *Journal of Adolescence*, 32, pp: 259-273. [In Persian]
2. Abbasi, W. (1382 AP). A study of the thoughts of great sociologists of religion. *Marafet magazine*, (72), pp. 48-62. [In Persian]
3. Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2011). Empirically-based psychology of Islam: Summary and critique of the literature. *Mental Health, Religion & Culture*, 14. (2), pp: 93- 112.
4. Afshani et al. (1391 AP). The relationship between religiosity and social capital in Najafabad city. *Journal of Social Welfare*, (44), pp. 259-284. [In Persian]
5. Afshani, S., & Emami, S., & Mirmangareh, A. (1393 AP). Religiosity and risky behaviors. *Journal of Social Development*, 9(2), pp. 131-158. [In Persian]
6. Agbaria, Q., Mahamid, F., & Ziya Berte, D. (2017). Social support, self-control, religiousness and engagement in high risk-behaviors among adolescents. *The International Journal of Indian Psychology*, 4. (4), pp: 13-33.
7. Agha Mohammadi, J., 7 Ghasemi, A., & Asadi, A. (1389 AP). An examination of the role of parents in guiding children to congregational prayers and mosques, *Journal of Cultural Engineering*, 3(39-40), pp. 78-87. [In Persian]
8. Al-Issa I. (2000). Does the Muslim religion make a difference in psychopathology. *Al- junun Mental illness in the Islamic world*, 23, pp: 315 - 353.
9. Benson, A. A. & Nonomura, A. M. (1992) The Path of Carbon in Photosynthesis: Methanol inhibition of glycolic acid accumulation, in Murata, N. (ed.), *Research in Photosynthesis 1*, Proceedings of the IX International Congress on Photosynthesis, Kluwer, Nagoya, Japan, P-522.
10. Bonino, S., Cattelino, E., Ciairano, S. (2005). *Adolescents and Risk: Behavior, Functions and Protective Factors*. New York: Springer Publications.

11. Bowen, R., Baetz, M., & D'Arcy, C. (2006). Self-rated importance of religion predicts oneyear outcome of patients with panic disorder. *Depression and Anxiety*, 23. (5), pp: 266- 273.
12. Brazill-Murray, C. M. (2018). *Adolescent perceptions of addiction: a mixed-methods exploration of Instagram hashtags and adolescent interviews*.
13. Chamrathirong, A, Miller, B, Byrnes, H, et al. (2010). Spirituality within the family and the prevention of health risk behavior among adolescents in Bangkok, Thailand. *Social Science & Medicine*, 71. (10), pp: 1855–1863.
14. Coser, L. (1387 AP). *The life and thought of sociological greats*. (Thalathi, M. Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
15. Crosby, R, A., Santlle, J, S., DiClemente, R, J. (2009). *Adolescent Health: Understanding and Preventing Risk Behaviors*, San Francisco: Jossey-Bass.
16. Daraeizadeh, A. (1393 AP). *Sociological investigation of the effects of structural and capital factors on unhealthy lifestyle among the youth of Delfan city*, Master's Thesis of Sociology, Mazandaran University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Social Sciences. [In Persian]
17. Dastyari, A., & Benafi, M. (1398 AP). An Examination of the religiosity status of Islamic Azad University students and its relationship with resilience in Poldokhtar, *Journal of Islam and Social Studies*, 6(4), pp. 169-145. [In Persian]
18. Freud, S. (1927). *The future of an illusion*. Standard Edition, 21: pp: 1-56. London: Hogarth Press.
19. Ganji, M., & Helali Sotudeh, M. (1390 AP). The relationship between types of religiosity and social capital. (A theoretical and experimental approach among the people of Kashan). *Journal of Applied Sociology*, (42), pp. 120-95. [In Persian]
20. Ghasemi, V., & Amiri Esfarjani, Z. (1390 AP). Sociological explanation of the effect of religiosity on intragroup social capital (case study: Isfahan). *Journal of Applied Sociology*, (42), pp. 46-21. [In Persian]
21. Habibi, B., & Ebrahimpour, D. (1394 AP). The relationship between social capital and religiosity with the feeling of connection and connection with

- nature among the students of Islamic Azad University, Tabriz Branch, *Journal of Sociological Studies*, (26), pp. 85-98. [In Persian]
22. Hood, R. W Jr., Hill, P. C. & Spilka B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach*. (5th ed.). New York: Guilford Press.
 23. Jafari, Q. (1389 AP). *Sociological study of the contribution of structural factors and social learning in juvenile delinquency in Tabriz*. (A case study of exurbanite areas). Master thesis of social science research, Tabriz University, Faculty of Humanities and Social Sciences. [In Persian]
 24. Jung, C. G. (1938). *Psychology and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
 25. Karamullahi, N. (1392 AP). An examination of the religiosity of Qom youth. *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 1(2), pp. 162-176. [In Persian]
 26. Karamullahi, N. (1392 AP). An examination of the religiosity of Qom youth. *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 1(2), pp. 162-176. [In Persian]
 27. Koenig, H.G., McCullough, M., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health: A century of research reviewed*. Oxford University Press, New York.
 28. Krause, N., & Tran, T. V. (1989). Stress and religious involvement among older blacks. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 44, S4-S13.
 29. Krause, N., & Tran, T. V. (1989). Stress and religious involvement among older blacks. *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 44, S4-S13.
 30. Laird, R. D., Marks, L. D., & Marrero, M. D. (2011). Religiosity, self-control, and antisocial behavior: Religiosity as a promotive and protective factor. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 32, pp: 78-85.
 31. Mahmoudi, F. (1395 AP). *Investigating the role of social factors in the tendency to risky behaviors among students of Allameh Tabatabaei University*, master's thesis of social work, Allameh Tabatabaei University. [In Persian]
 32. Mahwah, NJ: Erlbaum. McConnell, A. R., Renaud, J. M., Dean, K. K., Green, S. P., Lamoreaux, M. J., Hall, C. E., & Rydell, R. J. (2005). Whose self is it anyway? Self-aspect control moderates the relation between self-complexity and well-being. *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, pp: 1-18.

33. Masoudnia, H., & Najafi, D., & Khodaverdi, A., & Salimi, Y. (1392 AP). An examination of the relationship between religiosity and social capital among Isfahan University students. *Quarterly Journal of Culture in Islamic University*, 3(8), pp. 437-454. [In Persian]
34. McCullough, M. E., Hoyt, W. T., Larson, D. B., Koenig, H. G., & Thoresen, C. (2000). Religious involvement and mortality: A meta-analytic review. *Health Psychology*, 19, pp: 211-222.
35. McNamara, P., Burns, J. P., Johnson, P. & McCorkle, B.H. (2010). Personal religious practice, risky behavior, and implementation intentions among adolescents. *Psychology of Religion & Spirituality*, 2. (1), pp: 30-34.
36. Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health. *American Psychologist*, 58, pp: 24-35.
37. Motahari, M. (1362 AP). *Unseen aids in life*. Sadra Publications. [In Persian]
38. Nonnemaker, J.M., McNeely, C.A., & Blum, R.W. (2003). Public and private domains of religiosity and adolescent health risk behaviors: evidence from the National Longitudinal Study of Adolescent Health. *Social Science and Medicine*, 57. (11), pp: 2049–2054.
39. Parsons, T. (1379 AP). *Logical constructions of Max Weber's religious sociology in rationality and freedom*. (Moqeni, Y., & Tadayon, A. Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
40. Perry. Tonya R. (2007) *Religiosity and Risk. the influence of Adolescent Faith on Behavior " PHD. Dissertation*. La Sierra University.
41. Pouriani, M., & Moradi, Z. (1394 AP). The role of religiosity in reducing social harm in Ilam province. *Journal of Police Science*, 4(15), pp. 52-27. [In Persian]
42. Rabbani, A., & Ganji, M. (1387 AP). An analysis of the relationship between religiosity and social capital among Isfahan University students, *Journal of Social Sciences*, (41), pp. 65-35.v
43. Rafipour, F. (1380 AP). *Development and conflict*. (2nd ed.). Tehran: Intishar Company. [In Persian]

44. Richter, M. (2010). Risk Behavior in Adolescence Patterns, Determinants and Consequences, *Springer Science & Business Media*.
45. Serajzadeh, S. H. (1384 AP). *Challenges of religion and modernity. (Sociological discussions on religiosity and secularization)*. Tehran: Tarhe No. [In Persian]
46. Sharon, J. (1388 AP). *Ten questions from the point of view of sociology* (Sohouri, M. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
47. Shaterian, M., & Ganjipour, M. (1389 AP). The impact of Afghan immigration on the economic and social conditions of Kashan. *Journal of Urban Planning and Research*, 1(3), pp. 102-83. [In Persian]
48. Shujaei Zand, A. R. (1384 AP). A model for measuring religiosity in Iran, *Iranian Journal of Sociology*. 6(1), pp. 66-34. [In Persian]
49. Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129, pp: 614-636.
50. Soenke, M., Landau, M. J., & Greenberg, J. (2013). Sacred armor: Religion's role as a buffer against the anxieties of life and the fear of death. In K. I. Pargament. (Ed.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality: Vol. 1. Context, theory, and research*. (pp. 105-122).
51. Soleimannejad, M. (1396 AP). The Trilogy of Religious Education, *Journal of Social Science Development*, 20(2), pp. 41-36.
52. Tu, X, C., Lou, E., Gao, N., Li, L., S. Zabin. (2012). The Relationship between Sexual Behavior and Nonsexual Risk Behaviors among Unmarried Youth in Three Asian Cities.” *Journal of Adolescent Health*, 4. (50), pp: 75-82.
53. Zadeh Mohammadi, A., & Ahmadabadi, Z. (1388 AP). Co-occurrence of high-risk behaviors among high school teenagers in Tehran: *Journal of Family Studies*, 4(13), pp. 100-87. [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

Saeed Amirkaveh, Qasem Ebrahimipour, Amin Beshkar, Hossein Bostan Najafi, Mohammad Hossain puryani, Sayyid Mirsaleh Hosseini jebelli, Hossein hajmohammadi, Fazel Hesami, Davood Rahimi Sajasi, Mohammad Alini, Hasan Ghafarifar, Ibrahim Fathi, Mohsen Ghanbari Nik, Rahim Kargar, Nematollah Karamollahi, Mohammad Kazem Karimi, Mahdi Mouri.



The Quarterly Journal of

ISIAM

and Social Studies

Vol. 10, No. 1, Summer, 2022

37

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Secretary of the Board:

Mohsen GHanbari Nik

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

Jiss.isca.ac.ir

www.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: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی