



## اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دهم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۱

۳۹

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سرمدیبر: حمید یارسانیا

مدیر اجرایی: 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 موجود امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar؛ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.  
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

**نشانی:** پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸ \* تلفن: ۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir)

رایانامه [Eslam.motaleat1394@gmail.com](mailto: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

نصرالله آقاجانی، سعید امیرکاوه، قاسم ابراهیمی‌پور، فاضل حسامی، سیدمیرصالح حسینی جبلی، حسین حاج محمدی، سیدعباس حسینی، داود رحیمی سجاسی، روح‌الله عباس‌زاده، محمد علینی، حسن غفاری فر، ابراهیم فتحی، محسن قنبری‌نیک، سیدحسین فخر زارع، محمد کاظم کریمی، رضا ملایی.

## 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](http://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

- کارکردهای اجتماعی سنن الهی از دیدگاه مقام معظم رهبری سیدعلی خامنه‌ای دام‌عزه ..... ۹  
محمد رفیق - حسن خیری
- نقد و بررسی نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» با تأکید بر چارچوب نظری «جهان‌های اجتماعی» ..... ۴۲  
محمد رضا مالکی بروجنی - حمید پارساتیا
- عوامل تحقق احساس مطلوب شهروندان نسبت به عدالت کیفری ..... ۷۳  
حسین دیبا
- طبقات اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم و شیوه‌های مواجهه با آنان ..... ۱۰۲  
محسن قنبری نیک - ابراهیم عبدالله
- الگوی همگرایی مردم و روحانیت در جمهوری اسلامی ایران با رویکرد گراند تئوری ..... ۱۳۳  
محمد محمدی - سید محمد حسین هاشمیان
- بازخوانی خوانش حکمی استاد مطهری از ناسیونالیسم به‌مثابه مؤلفه‌ای از تجدّد ایرانی ..... ۱۷۳  
سید جواد میری
- نقش خانه در گسترش روابط اجتماعی اسلامی در الگوهای معاصر معماری براساس سه‌گانه سوره مبارکه نور ..... ۱۹۹  
مصطفی صیرفیان پور - احمد امین پور - ابوذری صالحی - مسعود ناری قمی

**Research Article**  
**Social Functions of Divine Traditions from the Perspective  
of Supreme Leader Seyyed Ali Khamenei**

Mohammad Rafiq<sup>1</sup>

Hassan Kheiri<sup>2</sup>

Received: 10/05/2022

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

Divine traditions have a frequent and effective place in the analysis and political-social measures of Ayatollah Khamenei, and this study tries to explain the social functions of divine traditions through a descriptive-analytical and interpretive-inferential method of his words. Traditions in this article are divine rules and regulations governing the world and human beings, which appear in a formative and absolute form or in a legislative form and under the condition of the existence of human intention and action. Divine traditions are the methods by which Allah Almighty plans and administers the affairs of the world and man based on them. Just as there exists divine traditions and laws in the natural world, there are also laws and traditions in human societies that may not be understood by someone with a material eye, but they exist. The word

---

1. Postdoctoral Researcher, Department of Sociology, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Qom, Iran (corresponding author). mrafiqtahery@gmail.com.

2. Associate Professor, Islamic Azad University, Qom, Iran. hassan.khairi@gmail.com.

---

\* Rafiq, M., & Kheiri, H. (1401 AP). Social Functions of Divine Traditions from the Perspective of Supreme Leader Seyyed Ali Khamenei. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(39), pp. 9-39. DOI: 10.22081/JISS.2022.63946.1919.

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

---

"function" is a sociological term that is used in the meaning of effect and result. The function of the divine traditions and the results and effects that follow the traditions are both individual and social. This article seeks to express social functions. Realization of supervision, protection of values, realization of honor, strength and resistance, spirituality, rationality, justice, insight, awareness about enemies and realization of progress in society, etc. are among the most important social functions that can be extracted from the words of the Supreme Leader of Islamic Republic of Iran.

**Keywords**

Divine traditions, social function, Supreme Leader, tradition.



## مقاله پژوهشی

### کارکردهای اجتماعی سنن الهی از دیدگاه مقام معظم رهبری

سیدعلی خامنه‌ای دام عزه

محمد رفیق<sup>۱</sup>      حسن خیری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۰      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

©Author(s).



#### چکیده

سنن الهی جایگاهی پرسامد و مؤثر در تحلیل‌ها و تدبیرهای سیاسی - اجتماعی حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای دام عزه دارد که این تحقیق درصدد تبیین کارکردهای اجتماعی سنن الهی با روش توصیفی-تحلیلی و تفسیری-استنباطی از کلام ایشان است. سنن در این مقاله قوانین و ضوابط الهی حاکم بر جهان و انسان است که به صورت تکوینی و مطلق یا به صورت تشریحی و مشروط به نیت و عمل انسانی پدیدار می‌گردد. سنت‌های الهی، روش‌های هستند که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره می‌کند. همان‌طور که در عالم طبیعی، سنن و قوانین الهی وجود دارد، قوانین و سننی نیز در جوامع انسانی وجود دارد که ممکن است کسی با چشم مادی نتواند درک کند، اما وجود دارد. کارکرد، اصطلاحی جامعه‌شناختی است که به معنای اثر و نتیجه به کار می‌رود. کارکرد سنن الهی و نتایج و آثاری که بر سنن مترتب می‌شود، هم فردی و هم اجتماعی است؛ این نوشتار درصدد بیان کارکردهای اجتماعی می‌باشد. تحقق نظارت، پاسداشت ارزش‌ها، تحقق عزت، قدرت و مقاومت، معنویت، عقلانیت، عدالت، بصیرت، دشمن‌شناسی و تحقق پیشرفت در جامعه و... از مهمترین کارکردهای اجتماعی است که از کلام مقام معظم رهبری می‌توان استخراج نمود.

#### کلیدواژه‌ها

سنن الهی، کارکرد اجتماعی، مقام معظم رهبری، سنت.

۱. پژوهشگر پسادکتری گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
mrafiqtaahery@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.  
hassan.khairi@gmail.com

\* رفیق، محمد؛ خیری، حسن. (۱۴۰۱). کارکردهای اجتماعی سنن الهی از دیدگاه مقام معظم رهبری سیدعلی خامنه‌ای دام عزه. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰ (۳۹)، صص ۳۹-۹.

DOI: 10.22081/JISS.2022.63946.1919

## مقدمه

تمایز مکتب اسلامی با سایر مکاتب فکری و اجتماعی در تمایز نگاه الهی آن در مواجهه با مؤلفه‌های گوناگون زندگی است. در دیدگاه الهی، سنن الهی به‌ویژه سنت «نصرت الهی» در محاسبات و پیشرفت جوامع بشری اثرگذار و مورد توجه است و سنن، به عنوان ساختار حاکم بر زندگی آدمی محسوب می‌شود. سنن الهی جایگاهی مؤثر در تحلیل‌های مقام معظم رهبری دارد که این تحقیق درصدد تبیین آن است. در این نوشتار بعد از مفهوم‌شناسی، کارکردهای اجتماعی سنن الهی با روش توصیفی-تحلیلی و تفسیری-استنباطی از کلام ایشان استخراج می‌شود. این موضوع، یکی از مهم‌ترین مقدمات بصیرت سیاسی-اجتماعی در نظام معرفتی ایشان است. مکتب اسلام، مکتبی است که احکام و اخلاق آن بر اساس ضوابط و قوانین مشخص الهی است. این وضعیت موجب می‌شود تا فرد آگاه به این ضوابط و قوانین الهی دارای پشتوانه محکم شده و از قدرت تحلیل و فهم بالای پیش‌بینی رخدادهای برخوردار شود.

البته قبل از ایشان، علماء دیگر نیز به بحث سنن پرداخته‌اند: برای مثال کتاب سنت‌های الهی اجتماعی در قرآن از مرادخانی، کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن اثر استاد مصباح یزدی، کتاب المدرسة القرآنیة از شهید باقر الصدر و کتاب جامعه و تاریخ از استاد مطهری و پایان‌نامه ارشد نقش تربیتی ابتلاء از منظر قرآن و عهدین از محمد رفیق و... البته با توجه به مرور کلام ایشان درباره وعده الهی، نصرت الهی و سنت الهی به‌خوبی روشن می‌شود که ایشان برخلاف عالمان و فیلسوفان دیگر علوم اجتماعی، مثل علامه مصباح یزدی، علامه جوادی آملی، استاد مطهری، علامه طباطبایی و شهید باقر الصدر، ملاک سنت‌بودن را به‌نسبت وسیع‌تر می‌دانند و تقریباً هر جمله الهی درباره امور عالم بشری را بسان یک وعده الهی و قانون حتمی الهی شمرده و جزو سنن الهی حساب می‌کنند؛ از این‌روی تعداد سنن الهی و کارکردهای آن به‌نظر ایشان به حد اکثر می‌رسد.

از اهتمام مقام معظم رهبری به هدایت جامعه، از خرد و کلان، فردی و اجتماعی، ابعاد مختلف حیات بشری، وضعیت‌های بحرانی و در صحنه فتنه‌های مختلف، بتوان تفسیر عینی از سنن الهی را در سیره علمی و عملی ایشان مشاهده کرد. بدین‌روی بحث

اینکه انواع سنن کدام است و هر یک دارای چه آثار و پیامدهایی است و نیز بحث موقعیت فرد و اجتماع در تحقق سنن و ثبات و دگرگونی در سنن و تحلیل رخدادهای گذشته و حال و چشم‌انداز جهان از آئینه سنن از مباحث کارکردهای سنن به حساب می‌آید که این نوشتار در صدد بیان و کشف آن است. در ادامه به مفهوم‌شناسی و کارکردهای سنن می‌پردازیم.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. سنت الهی

در قرآن کریم از قوانین جامعه به سنت تعبیر شده است. این کلمه گاه به صورت مفرد و گاه به صورت جمع «سنن» به کار رفته است. در مجموع شانزده مرتبه از این کلمه در قرآن یاد شده است؛ تعبیری مانند: سنة الله، سنة من ارسلنا من قبلك، سنن الذین من قبلکم، یا سنن بدون اضافه. در این گفتار به مفهوم‌شناسی سنت الهی با تأکید بر بیانات مقام معظم رهبری می‌پردازیم.

### ۱-۲. مفهوم لغوی سنت

سنت، در لغت به معنای روش، طریقه (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۴۲)، قانون، آیین، رسم، سیره (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۰۹)، طبیعت، فرض، فریضه، واجب، لازم، احکام دین، راه دین و شریعت آمده است.

نکته حائز اهمیت این است که نزد بیشتر لغت‌شناسان، سنت، به معنای سیرت و روش به طور مطلق می‌باشد؛ اعم از ممدوح و مذموم و خواه پسندیده و ناپسندیده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۲۵ و فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ البته از هری گفته است که سنت، راه پسندیده و صواب می‌باشد (زبیدی حسینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۳۰۰).

الفاظ معادل سنت در انگلیسی (Wont, Manner, Tradition, Divinely Way, Method)

می‌باشند (ایران‌پناه، ۱۳۸۲، صص ۲۱۳، ۴۸۰، ۴۹۴، ۸۷۹، ۹۶۰، Merriam-Webster, English Dictionary, Cambridge English Dictionary).

### ۳-۱. مفهوم اصطلاحی سنت

سنت، به معنای پایه گذاری راه و روشی مستمر و اثرگذار، که می تواند پسندیده یا ناپسندیده باشد. بر این معنای روایت شریف دلالت دارد که می فرماید: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعَلَيْهِ وَ زُرُّهَا وَ وَرُّ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ هر کس سنت پسندیده را آغاز کند پس تا روز قیامت اجر آن و عامل آن برای اوست و هر کس سنت ناپسندیده را آغاز کند، پس تا روز قیامت عقاب آن و عامل آن برای اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۹ و حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۷۹ و نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۳۰). بر مدار این مفهوم از سنت شیخ طوسی تکرار را در معنای سنت اخذ نموده و می نویسد: «اصل سنت، عبارت است از راه و روش، و هر کس کاری را یک مرتبه یا دو مرتبه انجام دهد بر آن سنت اطلاق نمی گردد؛ زیرا سنت روش معمول و رایج است و با عمل کم، طریق و روش رایج نمی گردد و رواج پیدا نمی کند» (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۶۲). طبرسی نیز در تعریف سنت، متداول بودن را شرط می داند و می فرماید: «سنت، روشی است که در تدبیر حکم به کار می رود و سنت رسول خدا عبارت است از، روش ایشان که به امر خداوند جاری می نمایند، پس از این رو به ایشان نسبت داده می شود و روشی که یک مرتبه یا دو مرتبه انجام شود سنت نامیده نمی شود؛ زیرا سنت به روش متداول و رایج اطلاق می گردد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۱). صاحب کتاب التحقیق معتقد است: «سنت که جمع آن سنن است، از ماده «سَنَ» به معنای جریان مستمر یک شیء است و این جریان به آسانی و سهولت انجام می پذیرد و سنت خدا جریانی از ظهور صفات او طبق ضوابط مخصوصه می باشد که با اختلاف هر صفت و مقتضی خصوصیات آن مختلف می شود؛ بازگشت سنت خدا به ظهور صفات فعل می باشد، مثل رحمت و غضب، رزاقیت و قهاریت و لطف و کرم؛ و سنت خدا در اولین و آخرین یا با لطف و رحمت است و یا با قهر و غضب و هریک از اینها با حدود و ضوابط معینه در مورد خودش می باشد» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، صص ۲۳۷-۲۳۸). پس سنت، عبارت است از روش عادی، که طبق طبع و مقتضای آن، در اکثر و یا در تمام موارد جاری و معمول می گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۴۰) و «سنت های الهی، روش های

هستند که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره می‌کند که قرآن کریم از آن به سَنَةِ اللَّهِ تعبیر نموده است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۲۵). سنت‌های تکوینی قوانین کلی و جهان‌شمول و غیر قابل تغییر هستند که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) سنت‌های مطلق: شامل قوانین حاکم بر خلقت و اجتماع، نظیر قانون گردش زمین دور خورشید، قانون جاذبه زمین و قانون هدایت و آزمایش. این گونه سنن از آن جهت مطلق‌اند که معلول افعال انسان نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، صص ۴۲۸-۴۲۷).

ب) سنت‌های مشروط: شامل قوانین حاکم بر خلقت، انسان و جامعه انسانی که مشروط به اراده انسانی است. نظیر اینکه فرمود: «إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷)؛ یا فرمود: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم، ۷) و مثل قانون جوش آمدن آب در صد درجه، این گونه سنن از آن جهت مشروط و مقیداند که معلول افعال انسان‌اند و به موضع‌گیری وی وابستگی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۴).

ج) سنت‌های موضوعی: نظیر اینکه سنت و قانونی الهی بر نکاح زن و مرد، تقسیم کار بین زن و مرد و گرایش به توحید و دین‌داری استقرار یافته و گرچه تخطی از این امور ممکن است، اما در نهایت این گرایش نهفته در آدمی مقتضای خلقت بوده و تأثیرگذار می‌باشد. شهید صدر این گونه سنن را تکوینی و فطری نیز می‌نامد (الشهید الصدر، ۱۴۲۴ق، ج ۱۹، ص ۱۱۲). موضوعی به معنای عینی و واقعی است، مثل یقین و قطع.

پس هر آنچه در عالم هستی است بر اساس قوانین الهی استوار می‌باشد و اجتماع جوامع انسانی نیز از این قاعده مستثنی نیست. به عنوان مثال خداوند سنن تاریخی جوامع را چنین بیان می‌کند: «قُلْ لَا أَفْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»؛ بگو: من درباره خود جز آنچه خدا بخواهد مالک هیچ سود و زبانی نیستم. مرگ هر امتی را زمانی معین است. چون زمانشان فرارسد، نه یک ساعت تأخیر کنند و نه یک ساعت پیش افتند (یونس، ۴۹). همچنین «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»؛ هر امتی را مدت عمری است. چون اجلشان فراز آید، یک ساعت پیش و پس نشوند (الاعراف، ۳۴).

پس با توجه به مفهوم معنای لغوی و اصطلاحی سنت، که به امور محکم و استوار اطلاق می‌شود، اطلاق سنت بر قانون‌مندی‌های ثابت و بدون تحوّل، مناسبیت تام دارد؛ چون از ثبات و استحکام برخوردار است. در این نوشتار، تأکید بر سنت به معنای مجموعه ضوابط و قوانین محکم و ثابت الهی حاکم بر فرد و جامعه انسانی است.

مقام معظم رهبری در تعریف سنن به معنای قوانین الهی می‌فرماید: «سنت خدا یعنی قوانین الهی؛ قوانینی وجود دارد در عالم وجود، در سرتاسر این گون عظیم. این قوانین مثل قوانین طبیعی، مثل قانون جاذبه، مثل قانون ستارگان و خورشید و ماه و آمد و رفت ماه و خورشید در شبانه‌روز، این‌ها قانون است؛ قانون طبیعی است. همین جور قوانینی در جوامع انسانی وجود دارد، این قوانین را اهل مادّه با چشم‌های کم‌سو نمی‌توانند درک بکنند، اما وجود دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

از این کلام موارد زیر استفاده می‌شود:

۱. سنت الهی یعنی قوانین الهی.
۲. جهان بر اساس قوانین الهی استوار است.
۳. قوانین الهی حاکم بر طبیعت و انسان است.
۴. با جهان‌بینی مادی این سنن (قوانین الهی) قابل شناخت نیست.

پس همان‌طور که در عالم مادی و طبیعی قوانینی وجود دارد، در عالم انسانی و اجتماعی هم قوانینی وجود دارد، که ممکن است با نگاه محدود مادی قابل کشف و رؤیت نباشند؛ که این به وجود آنها صدمه‌ای نمی‌زند. قانونی که در جوامع بشری وجود دارد، در مکتب اسلام، سنت نام دارد. چون وجود این سنن حتمی و قطعی است، لذا به نظر ایشان، عمل کردن طبق این سنن، مهم و از بالاترین اهداف است. اصلاً انسان چاره‌ای جز این ندارد که طبق این سنن عمل کند و اگر خلاف آن عمل کند، با سنن الهی مواجه شده و با شکست مواجه می‌شود. ایشان در این باره بیان می‌دارند: «هدف از هر قیامی، هدف از هر انقلابی، هدف از هر قدرت اسلامی‌ای و اصلاً هدف از حاکمیت دین خدا، رسیدگی به وضع «مظلومین» و عمل به فرایض، احکام و سنن الهی است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۱/۲۳).

## ۲. کارکرد اجتماعی

کارکرد، اصطلاحی جامعه‌شناختی است که به معنای اثر و نتیجه به کار می‌رود. کارکرد سنن الهی، یعنی نتایج و آثاری که بر سنن مترتب می‌شود.

سنن، ضوابط و قوانینی عام و فراگیر و دگرگون ناشونده‌ای هستند که خداوند نظام هستی را به‌طور عام و جهان‌انسانی را به‌طور خاص بر آن پایه مقرر فرموده‌اند. در برخی از این سنن اراده و گزینش‌گری انسان دخالتی ندارد، مثل چرخش کره ماه به دور زمین و جاذبه زمین و تأثیر و تأثرات و فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی مختلف، که برخی مشروط به اراده و انتخاب انسان هستند و بیشتر با فعل شرطی بیان شده‌اند. مانند اینکه اگر شاکر باشید نعمت‌تان فزونی می‌گیرد و کفر، خسران و عذاب را در پی دارد و گاهی هم در جملات خبری و یا امری بیان شده است، مانند اینکه فرمود: «وَأَتَّقُوا فَتْنَةَ لَأَ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ از فتنه‌ها و اقدامات ناخوشایندی که آتش آن فقط دامان آتش افروز را نمی‌گیرد بلکه تر و خشک را با هم می‌سوزاند بر حذر باشید (الانفال، ۲۵) و مانند: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (العنکبوت، ۴۵). نماز موجب دوری از فحشا و منکر است که حاکی از تأثیر فعل آدمی در بروز فحشا و منکر یا رفع و دفع آن است.

کارکردهای سنن به‌طور کلی دو قسم است: ۱. کارکرد و آثار وضعی؛ ۲. کارکرد و آثار تکلیفی.

۱. **کارکرد و آثار وضعی:** آثاری است که از فعلی صادر می‌شود، مانند بروز فساد در زمین به‌واسطه ترک امر به معروف و نهی از منکر؛ ۲. **کارکرد و آثار تکلیفی:** به معنای آثاری که متوجه فاعل یا فاعلین می‌شود، مانند اینکه در انجام یا ترک فعلی مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌گیرند و یا به دلیل ترک نماز، تارک نماز عذاب خواهد دید. سنن الهی بیشتر دارای هر دو اثراند؛ مانند اینکه فردی که گرفتار عاق والدین شده هم سرنوشت شومی برای خود در محرومیت از نظر لطف الهی رقم زده و هم باید به دلیل ترک احسان و وظیفه فرزندی مورد عقاب قرار می‌گیرد. یا ترک نماز که موجب اشاعه فحشا و منکرات می‌شود و مکلف بابت آن مؤاخذه می‌شود.

این اثر و نقش و به تعبیر دقیق کارکرد، از لحاظ مختلف به چند قسم تقسیم می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

**اجباری:** کارکردی که لامحاله و به صورت معلول و به‌ناگذیر مترتب می‌شود.

**اختیاری:** کارکردی که به صورت مقتضی است و اگر انسان بخواهد، مترتب می‌شود و گرنه اگر مانعی در کار باشد، مترتب نمی‌شود.

آنچه مسلم است این است که انسان موجود مختاری است که می‌بایست با پیمودن راه دشوار امتحانات الهی صلاحیت خویش را برای بندگی خداوند به اثبات برساند؛ بنابراین بخشی از این سنن که به اختیار و گزینش‌گری انسان مرتبط است، برای آزمودن انسان است؛ از این رو فرمود: «حَسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ \* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...» (العنکبوت، ۲-۳). در این آیه شریفه هم بر قانون الهی برای آزمودن انسان تصریح شد و هم اینکه این یک سنت رایج است که همه انسان‌ها از صافی آن می‌گذرند.

کسی که در آزمون الهی ناموفق شود و به کفر و شرک گراید؛ خداوند بر دل و جان او مهر زده و نسبت به درک و فهم معارف و حقایق بی‌بهره می‌گردد: «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ خدا مهر نهاد بر دل‌ها و گوش‌های ایشان، و بر چشم‌های ایشان پرده افتاده و ایشان را عذابی سخت خواهد بود (بقره، ۷).

پس طغیان انسان نتیجه و کارکرد احساس بی‌نیازی او از خداوند است و از چنین انسانی جز طغیان انتظار دیگری نمی‌توان داشت: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِمْ لَكَفُورٌ مُبِينٌ»؛ انسان طغیان می‌کند، وقتی که خود را بی‌نیاز ببیند (علق، ۶-۷).

سرنوشت جامعه انسانی به خود او سپرده شده و او در خوب و بد آن مؤثر است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند (الرعد، ۱۱).

و از کارکردهای سنن الهی این است که بر اساس ضوابط مشخص که برای هر چیزی زندگی و مرگی هست. جامعه نیز چنین است و وقتی بر اساس ضوابط مقرر الهی که بخشی از آن متوقف بر رفتار انسان و انتخاب و اراده آنها است، مرگ جامعه‌ای فرا



رسد؛ بدون تأخیر و تقدیم محقق خواهد شد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»؛ برای هر امتی اجلی است؛ پس چون اجلشان فرارسد، نه ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش (اعراف، ۳۴).

با این حال، تغییر به خود انسان نسبت داده می‌شود: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بَانْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ این از آن جهت است که خدا بر آن نیست که نعمتی را که به قومی عطا کرد تغییر دهد تا وقتی که آن قوم حال خود را تغییر دهند، و خدا شنوا و داناست (انفال، ۵۳).

و هر کس هر چه کاشت برداشت کرد: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ»؛ آن جماعت را روزگار سپری شد برای ایشان است آنچه به دست آورده‌اند و برای شماست آنچه به دست آورده‌اید و از آنچه آنان می‌کرده‌اند شما بازخواست نخواهید شد (بقره، ۱۴۱).

در ادامه به بررسی برخی از کارکردهای سنن الهی می‌پردازیم. برای این منظور از دسته‌بندی مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم بهره می‌جویم. بخشی از کارکردهای سنن الهی ناظر به بعد فردی است که تحت عنوان خودسازی است؛ برخی ناظر به نظامات اجتماعی و شکل‌دهی به شاکله جامعه است که آن را جامعه‌پردازی نامیده و بخشی ناظر به بعد تمدن‌سازی است. اینک بر اساس موضوع نوشتار، به کارکردهای مهم اجتماعی می‌پردازیم:

### ۳. کارکردهای اجتماعی سنن الهی

سنن الهی اگر تحقق یابند دارای یکسری کارکردهای متفاوت فردی و اجتماعی‌اند؛ اما نوشتار حاضر درصدد بررسی کارکردهای اجتماعی سنن الهی از دیدگاه مقام معظم رهبری است؛ از این روی در ادامه به کارکردهای اجتماعی می‌پردازیم:

#### ۱-۳. تحقق نظارت و پاسداشت ارزش‌ها

سنن الهی دربردارنده ارزش‌های الهی‌اند و بنابراین تحقق آنها دارای اثر و کارکرد

پاسداشت از ارزش‌ها است. از کارکرد سنن الهی این است که با احساس مسئولیت آحاد افراد جامعه نسبت به هم و نیز احساس مسئولان نسبت به مردم و بالعکس جامعه رو به سعادت پیش می‌رود. امر به معروف و نهی از منکر یکی از این سنن الهی است. اگر معنای امر به معروف و نهی از منکر و حدود آن برای مردم روشن شود، معلوم خواهد شد یکی از جدیدترین، شیرین‌ترین، کارآمدترین و کارسازترین شیوه‌های تعامل اجتماعی، همین امر به معروف و نهی از منکر است و این فضولی کردن نیست، بلکه همکاری کردن است. این نظارت عمومی، کمک به شیوع خیر است، کمک به محدود کردن بدی و شرّ و کمک به این است که در جامعه اسلامی، گناه، همیشه گناه تلقی شود. بدترین خطرهای این است که یک روز در جامعه، گناه به عنوان ثواب معرفی شود؛ کار خوب به عنوان کار بد معرفی شود و فرهنگ‌ها عوض گردد. وقتی که امر به معروف و نهی از منکر در جامعه رایج شد، این موجب می‌شود که گناه در نظر مردم همیشه گناه بماند و تبدیل به ثواب و کار نیک نشود. بدترین توطئه‌ها علیه مردم این است که طوری کار کنند و حرف بزنند که کارهای خوب، کارهایی که دین به آنها امر کرده و رشد و صلاح کشور در آنهاست در نظر مردم به کارهای بد و کارهای بد به کارهای خوب تبدیل شده و این خطر بسیار بزرگی است.

از میان برخی منکراتی که در سطح جامعه وجود دارد و باید از آنها نهی کرد می‌توان به اِتلاف منابع عمومی، اِتلاف منابع حیاتی، اِتلاف برق، اِتلاف و وسایل سوخت، اِتلاف مواد غذایی، اسراف در آب و نان اشاره کرد. ضایعات نان، اصلاً این یک منکر دینی، اقتصادی و اجتماعی است؛ نهی از این منکر هم لازم است؛ هر کسی به هر طریقی که می‌تواند؛ یک مسئول یک طور می‌تواند، یک مشتری نانوايي یک طور، و یک کارگر نانوايي به طوری دیگر. طبق بعضی از آمارها، مقدار ضایعات نان برابر است با مقدار گندمی که از خارج وارد کشور می‌شود! این جای تأسف است! همه اینها منکرات است و نهی از آنها لازم است. طبق نهج البلاغه، امیرالمؤمنین نهی از این‌ها را یکی از محورهای اصلی توصیه‌های خود قرار داده است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۲۵).

### ۳-۲. تحقق عزت

یکی از کارکردهای سنن تحقق عزت در جامعه است. طبق آموزه‌های اسلامی عزت ثمره عمل به دستورات الهی و موجب تعالی فردی و اجتماعی است. قرآن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ عزت مخصوص خدا و رسول و اهل ایمان است ولیکن منافقان از این معنی آگه نیستند» (المنافقون، ۸). پس در منطق قرآن، عزت واقعی و کامل متعلق به خداوند و متعلق به هر کسی است که در جبههٔ خدایی قرار می‌گیرد.

از قرآن و روایات استفاده می‌شود که یکی از کارکردهای عمل به سنن الهی، کسب و تحقق عزت است؛ و در مقابل، پشت پا زدن به سنن، موجب ذلت و خواری است. این معنا در ترک امر به معروف و نهی از منکر به صراحت بیان شده است. مقام معظم رهبری در این خصوص می‌فرماید: «وقتی در جامعه گناه منتشر شود و مردم با گناه خو بگیرند، کار کسی که در رأس جامعه قرار دارد و می‌خواهد مردم را به خیر و صلاح و معروف و نیکی سوق دهد، با مشکل مواجه خواهد شد؛ یعنی نخواهد توانست، یا به آسانی نخواهد توانست و مجبور است با صرف هزینهٔ فراوان این کار را انجام دهد». امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لتأمرنَّ بالمعروف و لتنهون عن المنکر او لیسلمنَّ الله علیکم شرار کم فیدعو خیار کم فلا یستجاب لهم» باید امر به معروف و نهی از منکر را میان خودتان اقامه کنید، رواج دهید و نسبت به آن پایبند باشید. اگر نکردید، خدا اشرار و فاسدها و وابسته‌ها را بر شما مسلط می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶)؛ یعنی زمام امور سیاست کشور به مرور به دست امثال حجاج بن یوسف خواهد افتاد! همان کوفه‌ای که امیرالمؤمنین در رأس آن قرار داشت و در آنجا امر و نهی می‌کرد و در مسجدش خطبه می‌خواند، به خاطر ترک امر به معروف و نهی از منکر، به مرور به جایی رسید که حجاج بن یوسف ثقفی آمد و در همان مسجد ایستاد و خطبه خواند. وقتی که امر به معروف و نهی از منکر نشود و در جامعه خلافتکاری، دزدی، تقلب و خیانت رایج گردد و به تدریج جزو فرهنگ جامعه شود، زمینه برای روی کار آمدن آدم‌های ناباب فراهم خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۰۹/۲۵).

در مقابل، عمل به امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از سنن و قوانین ارتباطات انسانی موجب امنی راهها و بسیاری از امور رفاهی دیگر می‌شود. امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید: «أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَا جُ الصُّلْحَاءِ، فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَايِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تَجِلُّ الْمَكَاسِبُ وَ تَزُودُ الْمَظَالِمُ وَ تُعَمَّرُ الْأَرْضُ وَ يُتْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ... همانا امر به معروف و نهی از منکر، راه پیامبران و شیوه صالحان است. فریضه بزرگی است که در پرتو آن واجبات دیگر، اقامه می‌شود، راه‌ها ایمن، در آمدها حلال، مظالم به صاحبان اصلی مسترد، زمین آباد، حق از دشمنان باز پس گرفته می‌شود و امر تحکیم می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶). یک مثال زنده در این زمینه امام خمینی بود که هم مظهر عزت نفس و اقتدار معنوی بود و هم روح عزت را در ملت هم زنده کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۳/۱۴).

### ۳-۳. تحقق قدرت و مقاومت

مفهوم قدرت در دیدگاه مقام معظم رهبری، مبتنی بر باورهای اسلام و هم‌ذات خدمت به انسان‌ها و بشر است. ایشان در این زمینه معتقد است: «قدرت در فرهنگ اسلامی، یعنی خدمت به انسانیت و انسان‌ها و خدمت به ارزش‌های بشری از موضع قوت، نه از موضع ضعف. به همین نسبت، روش‌های نظامی‌گری و قدرت‌مداری هم از دید اسلام، به کلی با دید فرهنگ جاهلی و زورمداری زورمداران گذشته و امروز متفاوت است (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۰/۴).

عزت، حکمت و مصلحت اصول رابطه مقتدرانه با دیگر کشورها است. مقام معظم رهبری در این خصوص می‌فرماید: «این سه شعار عزت، حکمت، مصلحت را درست باید فهمید. اگر عملیاتی کنیم، سیاست خارجی همان چیزی خواهد شد که نیاز کشور به آن است و شایسته تراز نظام جمهوری اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۶/۶).

در آیه شریفه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» به احتمال زیاد منظور از «قُوَّة» فقط قُوَّة نظامی نیست؛ البتّه قُوَّة نظامی هم هست اما فقط قُوَّة نظامی نیست. «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»؛ هر چه می‌توانید، درون خودتان را قوی کنید (الانفال، ۶۰). معنای این،

استحکام ساخت داخلی کشور است. از لحاظ علمی، از لحاظ فناوری، از لحاظ تولید داخلی، از لحاظ نفوذ در بازارهای خارجی، از لحاظ کشف ظرفیت‌های فراوانی که در این کشور هست و هنوز استفاده نشده است، خودمان را قوی کنیم و این ظرفیت‌ها را به کار بگیریم. یعنی رشد تولید داخلی کشور، استحکام اقتصادی داخل کشور؛ یعنی همان اقتصاد مقاومتی. بجایی آنکه یک عده‌ای بیایند روی کمبودها انگشت بگذارند، اغراق کنند، پیشرفت‌ها را نگویند، راه‌حل‌ها را هم نگویند! اتفاقاً این‌ها همان کسانی هستند که خودشان به دشمن‌گرا دادند که ایران را تحریم کنند؛ گرای تحریم را اینها دادند. خود همین‌ها بیش از همه روی نقاط ضعف تکیه می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۱۱/۲۷).

لذا ایشان با انتخاب «جنگ اراده‌ها» در گفتمان دفاعی خود پیشنهاد ایستادگی، استحکام و استفاده از ظرفیت‌های فراوان کشور را می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۳/۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۲۰؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۴/۱۲).

مقام معظم رهبری با ذکر سنت پیروزی مستضعفان، در خصوص رابطه اعتقاد به سنن الهی با توحید و اعتماد به وعده الهی می‌فرماید: «دولت مقاومت» یعنی تسلیم زورگویی‌نشدن، تسلیم زیاده‌طلبی‌نشدن، در موضع اقتدار ایستادن. دولت مقاومت در موضع اقتدار قرار می‌گیرد. دولت مقاومت نه اهل تجاوز است، نه اهل سلطه‌طلبی و دست‌اندازی به ملت‌ها و کشورها، نه اهل فرورفتن در لاک دفاعی و موضع انفعال؛ بعضی خیال می‌کنند اگر بخواهیم خودمان را از تهمت سلطه‌طلبی و اقتدارطلبی بین‌المللی و منطقه‌ای برکنار کنیم، باید برویم در لاک دفاعی؛ این جور نیست. نه لاک دفاعی، نه موضع انفعال، بلکه موضع «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» (الانفال، ۶۰). موضعی که در این آیه شریفه از آن تعبیر شده است به «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ»؛ «تُرْهِبُونَ بِهِ» همان چیزی است که در ادبیات سیاسی امروز به آن «قدرت بازدارندگی» می‌گویند. جمهوری اسلامی در جایگاهی قرار می‌گیرد که دارای قدرت بازدارندگی است؛ دارای اقتدار بازدارنده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۰۲/۲۰). «اعتقاد به سنن الهی به این معنا است که همه چیز در ذیل سیطره قدرت لایزال الهی است. و بر این اساس قضا و قدر خداوند را حاکم بر هستی می‌یابد.

چنین انسان و ملتی نه طغیان خواهد کرد و نه به دیگران تکیه خواهد کرد؛ بلکه با ذکر و یاد خدا را احسان را در پیش خواهد گرفت. این چهار عنصر راهبرد رفتاری او را شکل خواهد داد. چنانکه در سوره هود پس از اینکه خداوند پیامبر و همراهانش را به استقامت فرامی خواند بر این چهار عنصر تاکید می کند: «فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَرُفُلًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَضِيغُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»؛ پس تو چنان که مأموری استقامت و پایداری کن و کسی که با همراهی تو به خدا رجوع کند نیز پایدار باشد، و تجاوز نکنید که خدا به هر چه شما می کنید بصیر و داناست. و هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدانها دلگرم باشید؛ و گرنه آتش در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد. و نماز را در دو طرف روز به پا دار و نیز در ساعات آغازین شب، که البته حسنات و نکو کاری ها، سیئات و بد کاری ها را نابود می سازد، این یادآوری است برای اهل ذکر و پندی بر مردم آگاه است و صبر کن که خدا هرگز اجر نیکوکاران را ضایع نگذارد (هود، ۱۱۱-۱۱۵).

### ۳-۴. تحقق معنویت

جامعه منهای معنویت یک جامعه شکست خورده در همه عرصه هاست؛ حتی اگر در عرصه های تکنولوژی و صنعت پیشرفت های ظاهری هم داشته باشد؛ اما در درون خود دچار ورشکستگی شده و از امنیت و آرامش برخوردار نخواهد بود. یکی دیگر از کار کرد سنن، تحقق معنویت در جامعه است. معنویت است که فرد، خانواده و جامعه را در برابر بیماری های اخلاقی و روحی و حتی بیماری های گوناگون اقتصادی و سیاسی حفظ می کند و یک جامعه معنوی دارای مصونیت از خطرات مختلف خواهد بود. به ویژه نسل جوان جامعه را باید تقویت معنوی کرد؛ در غیر این صورت گرفتار لغزش ها در عرصه های متنوع زندگی خواهند شد؛ زیرا هیچ چیز به قدر معنویت، انسان را حفظ

نمی‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۲/۳). در برابر تهاجم و توطئه‌آفرینی‌های دشمن، اسلام نیازمند قدرتی است که از اخلاص در عمل و انجام وظیفه، بر اساس تکلیف الهی حاصل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۹/۲۴).

### ۳-۵. تحقق عقلانیت و عدالت

در سنت الهی هر چیزی به گونه‌ای آفریده شده که بایسته و شایسته آن است. و عدل به قول امیرالمؤمنین علیه السلام قرارداد هر چیز در جای خویش است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۸۵). پس اقتضای اراده و اختیار در انسان آن است که به گونه‌ای رفتار کند که مطابق فطرت و آفرینش اوست. پس لازم است تا انسان‌ها نسبت به احقاق حق خود و دیگران اقدام کنند و اجازه ظلم به خود و دیگری را ندهند (النساء، ۷۵). بر این اساس می‌توان گفت که عدالت، اعطاء کل ذی حق، حقه؛ یعنی حق هر صاحب حقی به او داده شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۱). بر این اساس است که ابن عباس نقل می‌کند: در سرزمین ذی‌قار خدمت امام علیه السلام رفتم، درحالی که ایشان کفش خود را پینه می‌زد، هنگامی که من را دید، فرمود: قیمت این کفش چقدر است؟ گفتم: بهایی ندارد. فرمود: به خدا سوگند، این کفش بی‌ارزش، نزد من، از حکومت بر شما محبوبتر است، مگر اینکه «حق» را با آن به پا دارم یا باطل را از میان بردارم (نهج‌البلاغه، خ ۳۳). امام علی علیه السلام در جایی دیگر نیز می‌فرماید: خدایا! تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما، برای به‌دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم‌یده‌ات در امن و امان زندگی کنند (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۱). بر اساس فلسفه سیاسی امیر مؤمنان علیه السلام جامعه انسانی نیزمند حاکم است: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج‌البلاغه، خ ۴۰) برای مردم چاره‌ای جز امارت امیران نیکوکار یا بدکار نیست. برای برقرار عدالت انسان‌ها باید تابع اولیای الهی باشند و اگر این ولایت الله را نپذیرفتند به طور طبیعی گرفتار ولایت طاغوت و شیطان خواهند شد (البقرة، ۲۵۷؛ النساء، ۷۶) ولایت اولیاء موجب اتحاد و انسجام می‌شود و از ولایت طاغوت جز تفرقه و ظلم چیزی تراوش نمی‌کند. الحجرات، ۱۰؛

البقره، ۱۰۲، ۱۳۶، ۲۵۷ و ۲۸۵؛ المائده، ۹۰ و ۹۱؛ آل عمران، ۸۴ و ۱۰۳) جایگاه حاکم و رهبر جامعه همانند ریشمان محکم است که موجب پیوند می‌شود (نهج البلاغه، خ ۱۴۶)؛ از این رو امیرمؤمنان سیره گذشتگان که از شاخصه‌های سنت عدالت محور الهی بی‌بهره بوده را طرد کرده و پای‌بندی به قانون و سنت الهی را شرط پذیرش حکومت می‌دانند. سپس می‌افزاید: دل‌ها بر این امر استوار، و عقل‌ها ثابت نمی‌ماند، چهره افق حقیقت را ابرهای تیره فساد گرفته و راه مستقیم، ناشناخته مانده است. آگاه باشید! اگر دعوت شما را اجابت کنم طبق آنچه خود می‌دانم با شما رفتار می‌کنم و به سخن این و آن و سرزنش سرزنش‌کنندگان گوش نخواهم داد، اگر مرا رها کنید، من، چون یکی از شما هستم، شاید من شنواتر و مطیع‌تر از شما به امیر باشم. در این شرایط من وزیر و مشاورتان باشم، بهتر از آن است که امیر و رهبرتان شوم (نهج البلاغه، خ ۹۲). بر این اساس سامان‌دادن به امور اجتماعی و پیشرفت آن جز در سایه عدالت محقق نمی‌شود. بر این مبنا است که مقام معظم رهبری سیاست پیشرفت عدالت محور را ابلاغ و بر آن تأکید و پای می‌فشارند.

در اندیشه رهبر انقلاب اسلامی، اسلام با سه گانه معنویت، عقلانیت و عدالت معنا می‌شود. و این سه از یکدیگر غیرقابل انفکاکند. عقلانیت، از پایه‌های اصلی جامعه اسلامی و در عرض ایمان، مجاهدت و عزت قرار دارد. در فرایند جامعه‌سازی اسلامی، معنویت: روح کار، عقلانیت: مهم‌ترین ابزار کار و عدالت جهت‌دهنده و ارزش‌گذار کارها در نظام اسلامی است؛ همچنین در ارکان تفکر و تمدن اسلامی، عقلانیت در کنار نوگرایی و سماحت اسلامی قرار می‌گیرد و احیای عقلانیت در جامعه، ثمره انقلاب اسلامی به شمار می‌رود (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۶/۲؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۹؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۵/۱).

### ۳-۶. تحقق بصیرت و دشمن‌شناسی

یکی از کارکردهای مهم تحقق سنن الهی تحقق بصیرت در جامعه است. راهکارهای مبارزه با دشمن چنین است: ۱. هوشیاری و درک موقعیت؛ ۲. جرئت اقدام



و نرسیدن از سختی‌ها و خطرها؛ ۳. ایمان و امید به آینده. آیت الله خامنه‌ای درباره این سه اصل می‌فرماید: «هوشیاری و درک موقعیت، جرئت اقدام و نرسیدن از سختی‌ها و خطرها، ایمان و امید به آینده سه درس مهم هستند. این درس‌های مهم، راهگشای امروز و آینده ملت و کشور است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۸/۲۱). «علم را برای قدرت، معنویت، پیشرفت و فضایل انسانی و دفاع حقیقی از حقوق انسان به کار می‌گیریم تا این ملت بتواند بر خلاف سنت رایج جهان در شرایط قدرتمندی پرچم عدالت را به دست بگیرد و به کسی زور نگوئیم و از مظلوم دفاع کنیم و جلو ظالم را بگیریم و در مقابل او بایستیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۱۲/۱۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۹؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۵/۱).

«بصیرت و آگاهی نورافکن است. بصیرت قبله‌نما و قطب‌نماست. در یک بیابان، انسان اگر بدون قطب‌نما حرکت کند، ممکن است تصادفاً به یک جایی هم برسد؛ لیکن احتمالش ضعیف است. احتمال بیشتری وجود دارد که از سرگردانی و حیرت دچار مشکلات و تعب‌های زیادی شود. قطب‌نما لازم است؛ به‌خصوص وقتی دشمن جلو انسان است. پس بصیرتی که قطب‌نما و نورافکن است، در یک فضای تاریک، بصیرت روشنگر است. بصیرت راه را نشان می‌دهد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۵). «ممکن نیست که هیچ‌وقت دشمن سلسله‌جنبانان استکبار عالم و شیطان‌صفتان گمراه‌ساز راه بنی آدم، نسبت به انقلاب از بین برود. تا این دشمن وجود دارد، تهدید هست. تا تهدید هست، فکر و آمادگی دفاع باید باشد. هر ملتی که نتواند از خود دفاع بکند، زنده نیست. خدا آن روز را نیاورد که این ملت و برگزیدگان، از تهاجم عنودانه خباثت‌آمیز استکبار جهانی و در رأس آنها آمریکا، دچار غفلت بشود» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۸/۲۹). «مهم این است که یک انسان، یک مجموعه، ارزیابی و فهم درستی از تحولاتی که پیرامون او انجام می‌گیرد، داشته باشد. از حرکتی که به خیلی از چشم‌ها نمی‌آید، بینایان و افراد بصیر آن را می‌فهمند که در حال انجام گرفتن است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸). «بصیرت و قدرت تحلیل در خودتان ایجاد کنید. قدرتی که بتوانید از واقعیت‌های جامعه یک جمع‌بندی ذهنی برای خودتان به‌وجود آورید و چیزی را بشناسید. هر ضربه‌ای که در طول تاریخ مسلمانان

خوردند، از ضعف قدرت تحلیل بود. نگذارید که دشمن از بی‌بصیرتی و ناآگاهی استفاده کند و واقعیتی را واژگونه در چشمان جلوه دهد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷).

### ۳-۷. تحقق پیشرفت

یکی از کارکرد مهم سنن الهی به نظر مقام معظم رهبری، تحقق پیشرفت است. ایشان تعمداً به جای «توسعه»، کلمه «پیشرفت» را به کار می‌برند. چون کلمه توسعه، یک بار ارزشی و معنایی دارد؛ التزاماتی با خودش همراه دارد که ایشان موافق نیستند و نمی‌خواهند یک اصطلاح جاافتاده متعارف جهانی را که معنای خاصی را از آن می‌فهمند، بیاورند. و مفهومی را که مورد نظر خودشان است، مطرح می‌کند؛ که عبارت است از «پیشرفت». ایشان البته این وام‌نگرفتن مفاهیم را در موارد دیگری هم در انقلاب داشته‌اند. مثلاً کلمه «امپریالیسم» استفاده نکردند؛ کلمه «استکبار» را آوردند.

البته بازشناسی الگوی توسعه و پیشرفت لازم است. چون تحول، سنت الهی است در زندگی بشر. با او سینه به سینه نباید شد؛ از او استقبال باید کرد. باید تحول را مدیریت کرد، تا به پیشرفت بینجامد و جامعه را پیش ببرد.

### ۴. الگوی غربی

این طلسم که کسی تصور کند که پیشرفت کشور باید لزوماً با الگوهای غربی انجام بگیرد، باید برای شکستن این طلسم فکر کنیم؛ الگوهای غربی با شرائط خودشان، با مبانی ذهنی خودشان، با اصول خودشان شکل پیدا کرده؛ به علاوه ناموفق هم بوده است. ایشان به‌طور قاطع این را می‌گویند: «الگوی پیشرفت غربی، یک الگوی ناموفق است. اگرچه به قدرت رسیده‌اند، به ثروت رسیده‌اند؛ اما بشریت را دچار فاجعه کرده‌اند. گروه‌های معدود و انگشت‌شماری از خانواده‌های ثروت را به ثروت برساند؛ اما ملت‌های دیگر را دچار اسارت و تحقیر و استعمار کرده؛ جنگ به وجود آورده و حکومت تحمیل کرده است و در داخل خود آن کشورها هم اخلاق فاسد، دوری از

معنویت، فحشا، فساد، سکس، ویرانی خانواده و این چیزها را رواج داده؛ بنابراین موفق نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵).

دلیل عدم کفایت الگوی غربی این است که نگاه جامعه غربی و فلسفه‌های غربی به انسان با نگاه اسلام به انسان، به کلی متفاوت است؛ یک تفاوت بنیانی و ریشه‌ای دارد. پیشرفت از نظر غرب، پیشرفت مادی است؛ محور، سود مادی است؛ هرچه سود مادی بیشتر شد، پیشرفت بیشتر شده است؛ افزایش ثروت و قدرت. این، معنای پیشرفتی است که غرب به دنبال اوست؛ منطق غربی و مدل غربی به دنبال اوست و همین را به همه توصیه می‌کنند. پیشرفت وقتی مادی شد، معنایش این است که اخلاق و معنویت را می‌شود در راه چنین پیشرفتی قربانی کرد. یک ملت به پیشرفت دست پیدا کند؛ ولی اخلاق و معنویت در او وجود نداشته باشد. اما از نظر اسلام، پیشرفت این نیست. البته پیشرفت مادی مطلوب است، اما به عنوان وسیله. هدف، رشد و تعالی انسان است.

هدف، انتفاع انسانیت است، نه طبقه‌ای از انسان، حتی نه انسان ایرانی. پیشرفت بر اساس اسلام و با تفکر اسلامی، فقط برای انسان ایرانی سودمند نیست، چه برسد بگویم برای طبقه‌ای خاص. این پیشرفت، برای کل بشریت و برای انسانیت است. نقطه تفارق اساسی، نگاه به انسان است.

اومانیسیم غربی انسان‌محور است. اما انسان در منطق غرب و اومانیسیم غربی، بکلی با این انسانی که در منطق اسلام هست، تفاوت دارد. انسان در الگو و نگاه اسلامی موجودی است هم طبیعی و هم الهی؛ دو بُعدی است؛ اما در نگاه غربی، انسان یک موجود مادی محض است و هدف او لذت جویی، کامجویی، بهره‌مندی از لذت‌های زندگی دنیاست، که محور پیشرفت و توسعه در غرب است؛ انسان سودمحور. اما در جهان‌بینی اسلام، ثروت و قدرت و علم، وسیله‌اند برای تعالی انسان. در آن جهان‌بینی غربی، ثروت و قدرت و علم، هدفند. انسان‌ها تحقیر بشوند، ملت‌ها تحقیر بشوند، میلیون‌ها انسان در جنگ‌ها لگدمال بشوند و کشته بشوند، برای اینکه کشوری به قدرت یا به ثروت برسد یا کمپانی‌هایی سلاح‌های خودشان را بفروشند؛ ایرادی ندارد! این تفاوت منطقی و اساسی است.

## ۵. الگوی اسلامی

در اسلام نگاه به انسان از دو زاویه است که این دو زاویه هر دو مکمل همدیگر هستند. این می‌تواند پایه و مبنائی برای همه مسائل کلان کشور و نسخه‌هایی که برای آینده خودمان خواهیم نوشت، باشد.

این دو زاویه: یکی نگاه به فرد انسان است؛ به انسان به عنوان یک فرد؛ به عنوان یک موجود دارای عقل و اختیار نگاه می‌کند و او را مخاطب قرار می‌دهد؛ از او مسئولیتی می‌خواهد و به او شأنیت می‌دهد، یک نگاه دیگر هم به انسان، به عنوان یک کل و یک مجموعه انسان‌هاست. این دو نگاه با هم منسجم‌اند؛ مکمل یکدیگرند. هر کدام، آن دیگری را تکمیل می‌کند.

### ۵-۱. نگاه به فرد انسانی از خودپرستی تا خداپرستی

در نگاه اول که نگاه اسلام به فرد انسانی است، یک فرد مورد خطاب اسلام قرار می‌گیرد. در اینجا انسان یک رهروی است که در راهی حرکت می‌کند، که اگر درست حرکت کند، این راه، او را به ساحت جمال و جلال الهی وارد خواهد کرد؛ او را به خدا خواهد رساند؛ «یا ایها الانسان ائتک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» (الانشقاق، ۶). در یک جمله کوتاه می‌شود گفت این راه، عبارت است از مسیر خودپرستی تا خداپرستی. انسان از خودپرستی به سمت خداپرستی حرکت کند. وظیفه هر فردی به عنوان یک فرد این است که در این راه حرکت کند؛ «علیکم انفسکم لا یضرکم من ظلّ اذا اهتدیتم» (المائدة، ۱۰۵). باید این حرکت را انجام بدهد؛ حرکت از ظلمت به نور، از ظلمت خودخواهی به نور توحید. جاده این راه، انجام واجبات و ترک محرمات است. ایمان قلبی، موتور حرکت در این راه است؛ ملکات اخلاقی و فضائل اخلاقی، آذوقه و توشه این راه است، که راه و حرکت را برای انسان آسان و تسهیل می‌کند؛ سرعت می‌بخشد. تقوا هم عبارت است از خویشتن‌پایی؛ مواظب خود باشد که از این راه تخطی و تجاوز نکند. وظیفه فرد در نگاه اسلام به فرد، این است. در همه زمان‌ها، در حکومت پیغمبران،

در حکومت طواغیت، یک فرد وظیفه‌اش این است که این کار را انجام دهد و تلاش خودش را بکند.

اسلام در این نگاه به انسان به عنوان یک فرد، توصیه می‌کند زهد بورزد. زهد یعنی دل‌باخته و دل‌بسته دنیا نشود؛ اما در عین اینکه توصیه به زهد می‌کند، قطع رابطه با دنیا و کنار گذاشتن دنیا را ممنوع می‌شمارند. دنیا یعنی همین طبیعت، همین بدن ما، زندگی ما، جامعه ما، سیاست ما، اقتصاد ما، روابط اجتماعی ما، فرزند ما، ثروت ما، خانه ماست. دل‌بستگی به این دنیا، دل‌باخته شدن به این نمونه‌ها، در این خطاب فردی، کار مذمومی است. دل‌باخته نباید شد. این دل‌باخته نشدن، دل‌بسته نشدن، اسمش زهد است؛ اما اینها را هم نباید رها کرد. کسی از متاع دنیا، زینت دنیا، از نعمت‌های الهی در دنیا رو برگرداند، این هم ممنوع است. «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا» (الاعراف، ۳۲)؛ یعنی کسی حق ندارد که از دنیا اعراض کند. این‌ها جزو مسلمات و معارف روشن دین است. این، نگاه فردی است. در این نگاه به فرد انسان، اسلام استفاده از لذت‌های زندگی و لذت‌های حیات را برای او مباح می‌کند؛ اما در کنار او یک لذت بالاتر را که لذت اُنس با خدا و لذت ذکر خداست، آن را هم به او یاد می‌دهند. انسان در یک چنین راهی به عنوان انسانِ اندیشمند و دارای اختیار، باید انتخاب کند و در این صراط حرکت کند. در این نگاه، مخاطب البته فرد انسان است. هدف این حرکت و این تلاش هم رستگاری انسان است. اگر انسان به این دستورالعمل و نسخه‌ای که به او داده شده است. عمل بکند، رستگار می‌شود.

در زاویه‌ای دیگر در نگاه کلان، همین انسانی که مخاطب به خطاب فردی است، خلیفه خدا در زمین معرفی شده؛ یک وظیفه دیگری به او واگذار شده و آن عبارت است از وظیفه مدیریت دنیا. دنیا را باید آباد کند؛ «و استعمرکم فیها». همین انسان مأمور است که دنیا را آباد کند. آباد کردن دنیا یعنی از استعداد‌های فراوان و غیرقابل شمارشی که خدای متعال در این طبیعت قرار داده، این استعدادها را استخراج کند و از آنها برای پیشرفت زندگی بشر استفاده کند. در این زمین و پیرامون زمین، استعدادهایی هست که

خدای متعال اینها را گذاشته است و بشر باید اینها را پیدا کند. یک روزی بشر آتش را هم نمی‌شناخت، اما آتش بود؛ الکتریسیته را نمی‌شناخت، اما در طبیعت بود؛ قوه جاذبه را نمی‌شناخت، قوه بخار را نمی‌شناخت، اما اینها در طبیعت بود. امروز هم استعدادها و قوای بیشمار فراوانی از این قبیل در این طبیعت هست؛ بشر بایستی سعی کند اینها را بشناسد. این مسئولیت بشر است؛ چون خلیفه است و این یکی از لوازم خلیفه بودن انسان است.

### ۵-۲. نگاه به همه انسان‌ها

عین همین مطلب در مورد انسان‌هاست؛ یعنی انسان در این نگاه دوم، وظیفه دارد استعدادها و درونی انسان را استخراج کند؛ خرد انسانی، حکمت انسانی، دانش انسانی و توانایی‌های عجیبی که در وجود روان انسان گذاشته شده، که انسان را به یک موجود مقتدر تبدیل می‌کند. این هم نگاه کلان است. در این نگاه کلان، مخاطب، همه افرادند. استقرار عدالت و روابط صحیح، از همه افراد خواسته شده است. یکایک افراد جامعه بشری در همین نگاه کلان، مخاطب‌اند؛ یعنی وظیفه و مسئولیت دارند. ایجاد عدالت، ایجاد حکومت حق، ایجاد روابط انسانی، ایجاد دنیای آباد، دنیای آزاد، بر عهده افراد انسان است. در این نگاه، انسان همه کاره این عالم است؛ هم مسئول خود و تربیت خود و تعالی خود و تزکیه و تطهیر خود، هم مسئول ساختن دنیا. این نگاه اسلام است به انسان. معنویت، پایه اساسی این پیشرفت است. پیشرفتی که محورش انسان است و انسانی که دارای بُعد معنوی قوی است و انسانی که علم و دنیا و ثروت و فعالیت زندگی را وسیله‌ای برای تعالی روحی و رفتن به سوی خدای متعال قرار می‌دهد، این پیشرفت با آن پیشرفت خیلی متفاوت است.

### نتیجه‌گیری

سنن به معنای قوانین و ضوابط الهی حاکم بر جهان و انسان است، و دارای کارکردهای عدیدی در سطح خرد و کلان جامعه است. این نوشتار در صدد بیان کارکردهای

اجتماعی از دیدگاه مقام معظم رهبری بوده است. سنت که جمع آن سنن است از ماده «سن» به معنای جریان مستمر یک شیء است و این جریان به آسانی و سهولت انجام می‌پذیرد و سنت خدا جریانی از ظهور صفات او طبق ضوابط مخصوصه می‌باشد. سنت‌های تکوینی قوانین کلی و جهان شمول و تغییرناپذیر هستند که به سه دسته تقسیم می‌شوند: مطلق، مشروط و موضوعی. در منظومه فکری مقام معظم رهبری همان‌طور که در عالم مادی و طبیعی قوانینی وجود دارد، در عالم انسانی و اجتماعی هم قوانینی وجود دارد که ممکن است با نگاه محدود مادی قابل کشف و رؤیت نباشند که این به وجود آنها صدمه‌ای نمی‌زند. قانونی که در جوامع بشری وجود دارد، در مکتب اسلام، سنت نام دارد. چون وجود این سنن حتمی و قطعی است، به نظر ایشان عمل کردن طبق این سنن، مهم است و از بالاترین اهداف است. اصلاً انسان چاره‌ای جز این ندارد که طبق این سنن عمل کند و اگر خلاف آن عمل کند، با سنن الهی مواجه شده و با شکست روبه‌رو می‌شود.

کارکردهای سنن به‌طور کلی دو قسم است: کارکرد و آثار وضعی و کارکرد و آثار تکلیفی. آثار وضعی، آثاری است که از فعلی صادر می‌شود. مانند بروز فساد در زمین به‌واسطه ترک امر به معروف و نهی از منکر و آثار تکلیفی به معنای آثاری است که متوجه فاعل یا فاعلین می‌گردد. مانند اینکه در انجام یا ترک فعلی مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌گیرند؛ مانند اینکه به خاطر ترک نماز تارک نماز عقاب خواهد دید. سنن الهی غالباً دارای هر دو اثرند. این اثر و نقش و به تعبیر دقیق کارکرد، از لحاظ مختلف به چند قسم تقسیم می‌شود. آنچه مسلم است این است که انسان موجود مختاری است که می‌بایست با پیمودن راه دشوار امتحانات الهی صلاحیت خویش را برای بندگی خداوند به اثبات برساند. سنن الهی اگر تحقق یابند، دارای یکسری کارکردهای متفاوت فردی و اجتماعی‌اند؛ اما نوشتار حاضر در صدد بررسی کارکردهای اجتماعی سنن الهی بوده است. تحقق نظارت، پاسداشت ارزش‌ها، تحقق عزت، قدرت و مقاومت، معنویت، عقلانیت، عدالت، بصیرت، دشمن‌شناسی و تحقق پیشرفت در جامعه و... از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی سنن الهی است که از کلام مقام معظم رهبری استخراج و ذکر شد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث والاشتر (ج ۲). قم: اسماعیلیان.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۳). بیروت: دارالفکر.
۴. ایران پناه، اکبر. (۱۳۸۲). فرهنگ آکسفورد انگلیسی فارسی. تهران: انتشارات زبان پژوه.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). هدایة الأئمة إلی أحكام الأئمة (ج ۵). مشهد: آستان مقدس رضوی.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۰۲/۲۵). بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد.  
<https://b2n.ir/m84463>
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۰۸/۲۹). بیانات در بازدید از ستاد کل پاسداران انقلاب اسلامی.  
<https://b2n.ir/r99249>
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۰۷/۱۳). بیانات در دیدار وزیر، مدیران و کارکنان وزارت اطلاعات. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.  
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9850>
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۱۱/۱۳). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان).  
<https://b2n.ir/x70016>
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۱/۲۳). بیانات در دیدار جمعی از روحانیون. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.  
<https://b2n.ir/j12295>



۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰۹/۲۵). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/k86422>

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۱۱/۲۸). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی.

<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=5742>

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱/۰۳/۰۷). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/m95580>

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲). سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران.

۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۱۰/۰۴). بیانات در مراسم مشترک دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/r59309>

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۰۲/۲۵). بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/s93377>

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸/۰۶/۲۰). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/a40524>

۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۸/۰۴). بیانات در دیدار دانشجویان و جوانان استان قم.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10456>

۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۳/۱۴). بیانات در مراسم بیست و سومین سالگرد رحلت امام خمینی علیه‌السلام. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/u06872>

۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۶/۰۶). بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/r74674>

۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/w42394>

۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۴/۱۲). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/u22423>

۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۱۱/۲۷). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری.

<https://b2n.ir/q58248>

۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۰۲/۲۰). بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه السلام.

<https://b2n.ir/t66305>

۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۰۵/۲۷). یادداشت‌ها (پی نوشتها)؛ ۱۳۸۷/۶/۲؛ ۱۳۹۰/۴/۹؛ ۱۳۸۳/۵/۲۵؛ ۱۳۹۰/۱۱/۱۴؛ ۱۳۹۳/۵/۱.

<https://b2n.ir/m64923>

۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۰۳/۱۴). بیانات در سی امین سالگرد امام خمینی علیه السلام.

<https://b2n.ir/z39630>

۲۷. زبیدی حسینی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۱۸). بیروت: دارالفکر.

۲۸. شهید الصدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۴ق). المدرسة القرآنية (موسوعة الشهيد الصدر، ج ۱۹). قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۳۳. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۵). تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل (ج ۱۲). قم: آل البيت علیهم السلام.
۳۸. نیک گهر، عبدالحسین. (۱۳۸۷). مبانی جامعه شناسی. تهران: نشر توتیا.

39. Merriam, Webster. (2001). English Dictionary.

## References

\* The Holy Quran

\* Nahj al-Balagha

1. Al-Shahid al-Sadr, S. M. B. (1424 AH). *Madrasah al-Qur'aniya* (Encyclopedia of Martyr al-Sadr, vol. 19). Qom: Shahid al-Sadr Center for Research and Specialized Studies. [In Arabic]
2. Cambridge. (2000). *English Dictionary*.
3. Fayoumi, A. (1414 AH). *Al-Mesbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
4. Hor Ameli, M. (1414 AH). *Hidayat al-Umat ila Ahkam al-A'imah* (Vol. 5). Mashhad: Astan Moqds Razavi. [In Arabic]
5. Ibn Abi al-Hadid, A. (1404 AH). *Description of Nahj al-Balagha*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Persian]
6. Ibn Athir Jazri, M. (1367 AP). *Al-Nahayat fi Gharib al-Hadith va al-Athar* (Vol. 2). Qom: Ismailian. [In Persian]
7. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 13). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
8. Iran Panah, A. (1382 AP). *Oxford English Persian dictionary*. Tehran: Zabanpajouh Publications. [In Persian]
9. Khamenei, S. A. (03/07/1381 AP). *Statements in the meeting of parliamentarians*. From: Supreme Leader's Website. <https://b2n.ir/m95580>. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (04/08/1389 AP). *Statements at the meeting of students and youth of Qom*. From: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10456>. [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (06/06/1392 AP). *Statements in the meeting with the president and members of the government*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/r74674>. [In Persian]

12. Khamenei, S. A. (10/04/1382 AP). *Statements at the joint ceremony of the students of army officer universities*. From: Supreme Leader's Website. <https://b2n.ir/r59309>. [In Persian]
13. Khamenei, S. A. (10/19/1394 AP). *Statements in the meeting with the people of Qom*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/w42394>. [In Persian]
14. Khamenei, S. A. (11/27/1395 AP). *Statements at the meeting of the people of East Azerbaijan*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/q58248>. [In Persian]
15. Khamenei, S. A. (11/28/1387 AP). *Statements at the meeting of the people of East Azerbaijan*. From: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=5742>. [In Persian]
16. Khamenei, S. A. (12/04/1395 AP). *Statements in a group meeting of students*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/u22423>. [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (13/07/1383 AP). *Statements in the meeting of the Minister, managers and employees of the Ministry of Information*. From: Supreme Leader's Website at <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9850>. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (13/11/1377 AP). *Statements in the question and answer session with the youth on the second day of Dahe Fajr (Islamic Revolution and Youth Day)*, <https://b2n.ir/x70016>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (1382 AP). *Vision Document of the Islamic Republic of Iran*. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (14/03/1391 AP). *Statements at the ceremony of the 23rd anniversary of Imam Khomeini's death*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/u06872>. [In Persian]
21. Khamenei, S. A. (14/03/1398 AP). *Statements on the 30th anniversary of Imam Khomeini*. From: <https://b2n.ir/z39630>. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (20/02/1396 AP). *Statements at Imam Hossein Officer Training and Guard Training University*. From: <https://b2n.ir/t66305>. [In Persian]

23. Khamenei, S. A. (20/06/1388 AP). *Statements in Tehran's Friday prayer sermons*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/a40524>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (23/1/1378 AP). *Statements in the meeting of a group of clerics*. From: Supreme Leader's Website at <https://b2n.ir/j12295>. [In Persian]
25. Khamenei, S. A. (25/02/1386 AP). *Statements in the meeting of students of Ferdowsi University of Mashhad*. <https://b2n.ir/m84463>. [In Persian]
26. Khamenei, S. A. (25/02/1386 AP). *Statements in the meeting of students of Ferdowsi University of Mashhad*. Supreme Leader's Website. From: <https://b2n.ir/s93377>. [In Persian]
27. Khamenei, S. A. (25/09/1379 AP). *Statements in Friday prayer sermons in Tehran*. From: Supreme Leader's Website. <https://b2n.ir/k86422>. [In Persian]
28. Khamenei, S. A. (27/05/1396 AP). Notes (footnotes) 6/2/1387; 9/4/1390; 5/25/1383; 14/11/1390; 5/1/1393 AP). <https://b2n.ir/m64923>. [In Persian]
29. Khamenei, S. A. (29/08/1368 AP). *Statements during the visit to the General Headquarters of the Islamic Revolutionary Guards Corps*, <https://b2n.ir/r99249>. [In Persian]
30. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
31. Merriam, Webster. (2001). *English Dictionary*.
32. Mesbah Yazdi, M. T. (1368 AP). *Society and history from the perspective of the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
33. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 5). Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance. [In Persian]
34. Nouri, H. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il* (Vol. 12). Qom: Alulbayt. [In Arabic]
35. Qarashi Banaei, A. A. (1412 AH). *Dictionary of the Qur'an* (Vol. 4). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
36. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 8). Tehran: Naser Khosro Publications. [In Persian]

37. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1 &16). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
38. Tousi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafseer al-Qur'an* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
39. Zubeidi-Hosseini, M. M. (1414 AH). *Taj al-Arus min Javaher al-Qamoos* (Vol. 18). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

**Research Article**  
**A Critique of the Theory of "Social Construction of Reality"  
with Emphasis on the Theoretical  
Framework of Social Worlds**

Mohammad Reza Maleki Borujeni<sup>1</sup>

Hamid Parsania<sup>2</sup>

Received: 13/02/2022

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

The present article seeks to criticize the theory of social construction of reality from the perspective of *the social worlds of Parsania*. This critique has been done through the method of logical analysis of library data and in two areas. The first area is the external criticism of the theory, which examines the foundations of the theory. From an anthropological point of view, it was shown that Berger's theory, unlike Sadraei's wisdom (hikmat), does not consider the abstract self to be essential, and on the contrary, it considers a concept called the concrete ego for humans. In the ontological critique, it was shown that unlike Berger, who considers the biological world created by humans to be real due to its direct and complete improvisation, social worlds consider the social world to be a real

---

1. PhD student of Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author). mreza.maleki@ut.ac.ir.

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

---

\* Maleki Borujeni, M. R., & Parsania, H. (1401 Ap). A Critique of the Theory of "Social Construction of Reality" with Emphasis on the Theoretical Framework of Social Worlds. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(39), pp. 42-72. DOI: 10.22081/JISS.2022.55664.1902.

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

---



existence and not a phenomenon, which is compatible with human souls based on the theory of the union of science, the world, and the known. In the critique of epistemology, it was also shown that in Islamic wisdom, social values are based on nature, truth and human purpose. Unlike Berger's epistemology, social values are based on common intersubjectivity created by humans. The second area is the internal criticism of the theory, which evaluates the coherence of the theory with critiques such as self-contradiction, reductionism, etc.

**Keywords**

Critique of social theory, theory of social construction of reality, Berger, Luckmann, social worlds, Parsania.

### مقاله پژوهشی

## نقد و بررسی نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» با تأکید بر چارچوب نظری «جهان‌های اجتماعی»

حمید پارسانیا<sup>۲</sup>

محمد رضا مالکی بروجنی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

©Author(s).



### چکیده

مقاله پیش رو سعی دارد نظریه ساخت اجتماعی واقعیت را از منظر جهان‌های اجتماعی پارسانیا مورد نقد و بررسی قرار دهد. این نقد با روش تحلیل منطقی داده‌های کتابخانه‌ای و در دو ساحت انجام شده است. ساحت اول نقد بیرونی نظریه است که مبانی نظریه را بررسی می‌کند. از منظر انسان‌شناسی نشان داده شد که نظریه برگر برخلاف حکمت صدرایی به نفس مجرد جوهری قائل نیست و در مقابل، برای انسان به مفهومی با عنوان آگوی انضمامی قائل است. در نقد هستی‌شناسانه نشان داده شد که برخلاف برگر که زیست‌جهان ساخته انسان‌ها را به دلیل بدهات بی‌واسطه و تام آن واقعی قلمداد می‌کند، جهان‌های اجتماعی برای جهان اجتماعی وجودی حقیقی و نه پدیداری قائل است که با نفوس انسان‌ها بنا بر نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم متحد است. در نقد معرفت‌شناسی نیز نشان داده شد که در حکمت اسلامی اعتبارات اجتماعی بر طبیعت، حقیقت و غایت انسانی مبتنی است؛ برخلاف معرفت‌شناسی برگری که اعتبارات اجتماعی بر بین‌الادهانیت مشترک برساخته انسان‌ها مبتنی است. ساحت دوم، نقد درونی نظریه است که انسجام نظریه را با نقدهایی از قبیل خود متناقض بودن، تقلیل‌گرایی و ... ارزیابی می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

نقد نظریه اجتماعی، نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، برگر، لاکمن، جهان‌های اجتماعی، پارسانیا.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
mreza.maleki@ut.ac.ir
۲. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ایران.  
h.parsania@ut.ac.ir

\* مالکی بروجنی، محمد رضا؛ پارسانیا، حمید. (۱۴۰۱). نقد و بررسی نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» با تأکید بر چارچوب نظری «جهان‌های اجتماعی». فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۹)، صص ۴۲-۷۰.  
DOI: 10.22081/JISS.2022.55664.1902

## مقدمه و طرح مسئله

پیتر برگر<sup>۱</sup> جامعه‌شناس پرآوازه معاصر، یکی از چهره‌های شاخص پدیدارشناسی اجتماعی است. کتاب ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت اثر مشترک او با توماس لاکمن<sup>۲</sup>، یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در نظریه جامعه‌شناسی (جزو ده کتاب اثرگذار جامعه‌شناسی) معرفی شده است (ISA, 1998). تأثیر و اهمیت کار برگر در حوزه نظریه جامعه‌شناسی به اندازه‌ای است که در میان مقالاتی که در ایران نوشته، نزدیک هزار مقاله یا نظریه، خود، موضوع بررسی بوده یا از نظریه به‌عنوان چهارچوب نظری استفاده شده است و یا از مفاهیم نظریه برای تبیین برخی مسائل بهره برده شده است؛ بنابراین روشن است که این نظریه یکی از نظریات جدی و پرکاربرد در حوزه علوم اجتماعی است. از سوی دیگر از آنجا که هر نظریه مبتنی بر مبانی و مفروضاتی است که در تمام آن نظریه اشراک شده است، بررسی مبانی و مفروضات نظریه ساخت اجتماعی واقعیت و همچنین بررسی میزان هماهنگی این نظریه با مبانی و مفروضات نظریه‌های علوم اجتماعی اسلامی به‌طور عام و نظریه جهان‌های اجتماعی به‌طور خاص مسئله‌ای است که پرداختن به آن اهمیت زیادی دارد. رسالت این مقاله سنجش این مبانی و مفروضات از منظر مذکور است.

نظریه «تبیین و درک تجربه بر مبنای تجارب دیگران و افکاری درباره جهان» است. نقد نظریه نیز به معنای نقد ابزار درک جهان است. نظریه از منظر کرایب دارای ابعادی است؛ بُعد شناختی<sup>۳</sup>، هنجاری<sup>۴</sup>، بازتابی<sup>۵</sup> و عاطفی<sup>۶</sup> (کرایب، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۲۶). در این مقاله بعد هنجاری، شناختی و بازتابی برای ما از اهمیت خاصی برخوردار است، به این دلیل که مفروضات پنهان و آشکار معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و نیز میزان توانایی

1 Peter L. Berger.

2. Thomas Luckmann.

3. cognitive.

4. normative.

5. reflective.

6. affective.

نظریه را در انعکاس جهان آشکار می‌کند. بعد عاطفی که «تجسم تجربه و احساسات نظریه پرداز» می‌باشد، در این مقاله مورد توجه قرار نگرفته است. پارسایا با معرفی روش‌شناسی بنیادین به‌عنوان مدلی برای بررسی مبانی و مفروضات نظریات، بر انسان‌شناسی به‌عنوان بُعدی متمایز تأکید می‌کند (پارسایا، ۱۳۹۲، ص ۱۰)؛ از این رو برای نقد بیرونی نظریه به سه بعد انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته خواهد شد. از طرف دیگر این مقاله سعی دارد میزان انسجام نظریه به معنای هارمونی گزاره‌های نظریه با یکدیگر در تبیین و توصیف نظریه را نیز مورد سنجش قرار دهد. این نقد، تحت عنوان نقد درونی آورده شده است. با این تفصیل این مقاله دارای دو ساحت است که به روش تحلیلی به نقد می‌پردازد؛ نقد بیرونی و نقد درونی.

از آنجا که سنت فلسفه اسلامی قابلیت به نقد کشیدن اندیشه‌های متناظر را دارد، لذا در این مقاله سعی شده است تا جایی که ظرفیت بحث وجود داشته است نقد نظریه اجتماعی از پایگاه و سنت حکمت صدرایی به‌طور عام و چارچوب جهان‌های اجتماعی به صورت خاص صورت گیرد. پارسایا معتقد است که در چارچوب جهان‌های اجتماعی کنش انسانی و اجتماعی مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت اسلامی تعریف می‌شود (پارسایا، ۱۳۹۱، ص ۱۳) و در مقابل مبانی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت قرار می‌گیرد تا وجوه تمایز این دو مبنا واضح گردد. این مقاله، پژوهشی بنیادین است که در آن داده‌ها به روش کتابخانه‌ای گردآوری و تحلیل و توصیف می‌گردند. این نظریه از آن جهت که جامعه را در دیالکتیکی مداوم میان امر عینی و ذهنی ملاحظه می‌کند، به اندیشه متفکرانی مثل علامه طباطبایی و شاگردان او نزدیک می‌شود. بازخوانی این نظریه می‌تواند الگویی برای امتداد اندیشه اجتماعی مبتنی بر حکمت صدرایی و نوصدرایی باشد.

نظریه ساخت اجتماعی واقعیت همان‌طور که عنوان آن کاملاً واضح است به چگونگی برساختگی واقعیت برای انسان‌ها می‌پردازد. واقعیت، نه یک امری از پیش معین و موجود است که ما باید آن را کشف کنیم، بلکه واقعیت در یک فرایندی اجتماعی به‌طور پیاپی بازسازی و برساخته می‌شود. این نظریه تلفیق نگاه دورکیمی و

وبری به امر اجتماعی است. واقعیت هم به مثابه یک واقعیت بیرونی و مستقل از آدمی است و هم به مثابه امری درونی. پس واقعیت اجتماعی در یک فرایندی معرفتی از درون به بیرون کشیده (بیرونی سازی) و سپس از بیرون به درون انسان کشیده می شود (درونی سازی)؛ بنابراین واقعیت اجتماعی یک واقعیت معرفتی است که مدام از درون به بیرون فرافکنده و از بیرون به درون جذب می شود. این نظریه تلاش کرده است با بهره گیری از مفاهیم جامعه‌شناختی دیگر اندیشمندان علوم اجتماعی این فرایندی ساخت اجتماعی واقعیت را مستدل سازد.

برگر و همکارش یک پرسش اساسی را به کمک نظریه ساخت اجتماعی واقعیت پاسخ می دهد؛ چگونه یک مفهوم در جامعه‌ای به صورت یک امر مسلم فرض می شود؟ به تعبیر دیگر، چگونه یک امر در جامعه واقعیت قلمداد می شود؟ پاسخ برگر و همکارش به این پرسش همان عنوان نظریه آنهاست، یعنی واقعیت، ساختی اجتماعی و اعتباری نسبی دارد؛ به تعبیر ایشان «آنچه در نظر راهبی تبتی واقعی است، لزوماً توسط پیشه‌وری امریکایی واقعی نیست» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۹).

از منظر نظریه جهان‌های اجتماعی و دستگاه معرفتی جهان‌های سه‌گانه می توان این نکته را پذیرفت که واقعیت اجتماعی ساخته می شود اما نکته این است که ساخت واقعیت اجتماعی اولاً چگونه است؟ و ثانیاً معرفت اجتماعی که برگر و همکارش بیان می کنند همان نسبیّت معرفتی که ادعا می کنند دارد یا خیر؟ اجمالاً می توان چنین بیان کرد - و تفصیلاً خواهد آمد - که بر طبق دستگاه معرفتی، جهان‌های سه‌گانه در نظریه جهان‌های اجتماعی معرفت اجتماعی اگرچه ساخته می شود اما ساخت این معرفت تنها در جهان سوم یا جهان اجتماعی صورت نمی گیرد، بلکه جهان دوم به‌عنوان جهان نفس در نسبت با جهان اول که جهان حقیقت است، حقیقت را مشاهده کرده و آن را تمثیل بخشی و به جهان اجتماعی ارائه می کند؛ اگرچه ممکن است جهان دوم معانی تخیلی را جایگزین حقیقت کرده و به جهان سوم تزریق کند؛ بنابراین تقریر چند نکته را می توان متذکر شد:

اولاً، معرفت اجتماعی تنها توسط ارتباط فرد و جامعه بر ساخت نمی گردد؛ بلکه به غیر از این سنخ بر ساخت معرفتی که بر ساخت معرفتی تخیلی است، بر ساختی دیگر

وجود دارد که برساختی تمثلی است و آن از ارتباط انسان با عالم حقیقت و سپس سریان این معنا در جهان سوم ایجاد می‌گردد؛

ثانیاً، مطابق این دستگاه معرفتی عالم حقیقت از بین نمی‌رود و معرفت می‌تواند به معرفت حقیقی و معرفت غیرحقیقی تقسیم شود و می‌توان انواع معرفت‌ها را به معرفت حق و معرفت باطل توصیف کرد. معرفت حقیقی معرفتی تمثلی و معرفت غیرحقیقی معرفت تخیلی است؛

ثالثاً، در این دستگاه انسان قابلیت شکست ساخت‌های اجتماعی و امکان عبور از قفس تنگ جامعه و آگاهی اجتماعی را دارد؛ بنابراین انسان حیوانی عابد، زاهد و اجتماعی است. جامعه‌ای که بخواهد عهدی با حقیقت ببندد به انسان‌هایی نیاز دارد که واسطه جامعه انسانی یعنی جهان سوم و حقیقت عالم یعنی جهان اول شوند. در ادامه نقد و بررسی نظریه به صورت تفصیلی ارائه شده است.

## ۱. نقد بیرونی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت

### ۱-۱. مبانی انسان‌شناسانه و نقد آن

مراد از انسان‌شناسی، نظریه آن است که نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، انسان را چگونه موجودی می‌داند. برگر و کِلنر در مقاله آرنولد گلن و نظریه نهادها<sup>۱</sup> به مبانی انسان‌شناختی خود اشاره کرده‌اند. بر اساس این نظریه، انسان‌ها برخلاف حیوانات، ضعف زیستی دارند. به این معنا که انسان‌ها با استعدادها و توانایی‌های خود از پس زندگی خود بر نمی‌آیند و این ضعف زیستی موجب عدم انطباق آدمی با محیط پیرامونی وی می‌شود (Berger & Kellner, 1965, p. 111). راه برطرف ساختن این ضعف زیستی، ساختن جهانی فرهنگی است تا بتواند قوای غریزی انسان را تکمیل کند. از منظر برگر اینکه انسان بتواند به توالد و تناسل پردازد و نیازهای جنسی خود را برطرف کند، تنها به قوه شهوت و اندام جنسی نیاز ندارد بلکه نهادی به‌عنوان نهاد ازدواج، خانواده و ... نیز نیاز

1. Arnold Gehlen and the theory of institutions.

است تا این نیازها را پوشش دهد (الیوت و ترنر، ۱۳۹۳، صص ۱۹۷-۲۰۰).

از منظر برگر انسان- برخلاف تعریف ذات گرای ارسطویی- ذات مشخص و ثابتی ندارد همچنین «برخلاف سایر پستانداران عالی، از هیچ گونه محیط خاص نوعی، یعنی محیط ثابتی که بر طبق تشکیلات غریزی او ساخته شده باشد برخوردار نیست»؛ یعنی نمی توان شرایط خاص محیطی را همچون شرایط ثابتی که اسبها و یا دیگر حیوانات برای ادامه حیات به آن نیاز دارند برشمرد. این برخلاف انسانها است که اساساً در دنیاهای بسیار متنوعی زیست می کنند. برگر معتقد است جهازات غریزی انسان «تکامل نیافته» است؛ به این معنا که انسان باید این جهت ناکامل خود را به صورتی تکمیل نماید تا بتواند با محیط پیرامونی خود تطابق یابد. تکامل سازواره‌ای انسان توسط جامعه تعیین و نقص زیستی و سازواره‌ای انسانی در جامعه کامل می گردد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۷۳-۷۵).

انسان شدن آدمی فرآیندی است که در آن جامعه نقش اساسی ایفا می کند. تنها داشتن جهازات حسی و نوعی ذات محدودکننده سبب انسان شدن آدمی نمی گردد؛ بلکه انسان با اجتماعی شدن انسان می گردد. برگر ذات انسان را به عنوان وجه سلبی انسانیت انسان می پذیرد؛ به این معنا که محدودیت‌های انسانی حیث ثابت انسان هستند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۷۵-۷۶). با این وجود او معتقد است مهم تر از این وجه، آن است که «انسان خویشتن را می سازد» (Berger & Kellner, 1965, p. 111).

این خویشتنی<sup>۱</sup> که در نظر برگر انسان آن را می سازد در حقیقت همان نفس آدمی (یا به تعبیر هوسرل اگوی انضمامی) است (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۳۶۷-۴۰۹)؛ چرا که تمامی ویژگی های نفس را داراست. از طرفی برگر به رابطه «عجیب و غریب» نفس و ارگانسیم (بدن) نیز اشاره می کند:

از یک سو انسان یک جسم است، همان گونه که در مورد هر ارگانسیم حیوانی چنین می توان گفت: از سوی دیگر، انسان جسم دارد (Berger & Luckmann, 1991, pp. 68-75).

1. Human self, self.

یعنی انسان در نظر برگر اولاً ارگانیکسی مادی (بدن) است؛ ثانیاً دارای هویتی (آگویی انضمامی) است که جسم را متعلق به خود می‌داند که آن خویشتن انسان و نفس اوست که در فرایند اجتماعی شدن ساخته می‌شود. انسان از منظر برگر حیوانی اجتماعی است؛ البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که عقل را نیز برگر در اجتماعی بودن دیده است؛ به همین دلیل این دو را به یکدیگر پیوند می‌زند و از نظر وی انسان عاقل و خردمند «همیشه و یک اندازه، انسان اجتماعی است»<sup>۱</sup> (Berger & Luckmann, 1991, p. 69).

### نقد مبانی انسان‌شناسانه

در انسان‌شناسی صدرایی نفس که صورت ذات و حقیقت انسان است به سبب حرکت جوهری اشتدادی، واقعیتی سیال است و امتدادی زمانی دارد که به تدریج به وجود می‌آید؛ ولی از بین نمی‌رود به تعبیر دیگر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ یعنی اول مرتبه در نهاد جسم و از مواد و عناصر سازنده بدن است و در نهایت از بدن بی‌نیاز شده و قائم به ذات خویش می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵، صص ۳۲۸-۳۳۱)؛ بنابراین بدن، نفس و قوای آن در این رویکرد برخلاف کثرت ظاهری دارای وحدت و کلیه قوا از لوازم این نفس هستند؛ با این تعبیر که «النفس فی وحدتها کل القوی» در این رویکرد قوای نفس هر کدام مرتبه‌ای از مراتب نفس‌اند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، صص ۴۲۷-۴۵۰). انسان در رویکرد صدرایی در عین واحدا بودن، دو وجه اساسی دارد؛ نفس و بدن که هر دو جوهر، اما متحد هستند. اتحاد نفس و بدن از سنخ اتحاد صورت و ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۸۶). در این رویکرد تمام جنبه‌های ادراکی، تحریکی و عقلی به نفس نسبت داده می‌شود در عین اینکه بدن به عنوان معد، قوه و ابزار در اختیار نفس قرار دارد.

بنابراین در انسان‌شناسی صدرایی برخلاف انسان‌شناسی برگری نفس انسان هویت جوهری و قائم به ذات خود دارد و هویت اجتماعی انسان بر اصل وجود نفس

1. Homo sapiens is always, and in the same measure, homo socius.



تأثیری ندارد؛ چرا که نفس جوهر است. در این رویکرد نیز نفس ساخته می‌شود اما ساخته‌شدن نفس به خاطر حرکت جوهری است؛ اشتداد وجود است که سبب حدوث نفس می‌شود و در نهایت با اتحاد با صور علمی اجتماعی به عرصه اجتماع وارد می‌گردد (پارسایا، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱).

در انسان‌شناسی برگری نفس انسان در فرآیندی اجتماعی و در رابطه با نهادهای عینیت یافته و تجمیع و تقویم آگاهی ساخته می‌شود و اساساً دارای هیچ جوهری نیست؛ نفس همان آگاهی مفهومی است. در انسان‌شناسی برگری، انسان مجموعه غرایزی است که او را در رسیدن به اهدافش و کنشگری در آن مسیر محدود می‌سازد؛ از این رو همین انسان محدود، شروع به ساختن معانی، عینیت دادن به آنها و برونی‌سازی آنها می‌کند. انسان برگری کاملاً از عالم مجرد بریده شده است؛ چرا که تنها نقطه اتصال او به عالم قدس که نفس و روح است، نادیده گرفته شده است.

در انسان‌شناسی نظریه‌ای بیان شد که انسان موجودی است که برخلاف بقیه حیوانات زیستی زیادی دارد و برای غلبه بر این محدودیت‌ها، ضعف‌ها و عدم استعدادها ناگزیر است جهان فرهنگی و اجتماعی را برای خود بسازد و بر این محدودیت‌ها غلبه کند مبنی بر این تلقی انسان‌شناسانه دلیل انسان‌شناسانه شکل‌گیری اجتماع ضعف زیستی انسان است. برخلاف این دیدگاه، استاد مطهری از حکمای متأخر صدرایی نظری مخالف با این رویکرد دارد؛ وی سه نظر انسان‌شناسانه معرفی می‌کند؛ نظر اول، طبعی بودن زیست اجتماعی انسان است؛ نظر دوم، اضطراب ناشی از محدودیت و نظر سوم انتخاب به دلیل منفعت بیشتر است. استاد مطهری نظر اول را می‌پذیرد، برطبق این نظر انسان مدنی‌الطبع است؛ به این معنا که ذات و طبیعت او به شکلی آفریده شده است که گرایش به زندگی اجتماعی دارد و زندگی اجتماعی غایت کلی و عمومی انسان است (مطهری، ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۰). علامه طباطبایی با اینکه مدنی‌الطبع بودن انسان را می‌پذیرد؛ اما بالطبع بودن را مثل استاد مطهری به مثابه امر فطری نمی‌داند؛ بلکه از منظر او مدنی‌الطبع به این معناست که انسان به خاطر طبیعت خاص خود مدام سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و به خاطر سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع)

(مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، صص ۴۳۳-۴۳۷). به هر حال پیروان حکمت صدرایی که جامعه را به مثابه امری واقعی می‌پذیرند، مدنی‌الطبع بودن را با هر تفسیری مورد قبول قرار می‌دهند. البته برخی مثل آیت‌الله مصباح یزدی اساساً جامعه را به عنوان امری حقیقی نمی‌پذیرند و جامعه‌شناسی را همان روان‌شناسی اجتماعی تعریف می‌کند<sup>۱</sup> (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

مدنی‌الطبع بودن انسان با ساختن جهان اجتماعی انسان منافات ندارد؛ زیرا از طبیعت انسان برخلاف سایر حیوانات ویژگی‌هایی دارد که سبب شده است انسان به سمت ساخت جهان اجتماعی حرکت کند. انسان در اصل آگاهی و اراده با حیوانات مشترک است؛ اما سطح آگاهی انسانی با آگاهی حیوانی متفاوت است. ویژگی آگاهی انسانی عقل است؛ عقل جزئی از طبیعت انسانی است که به واسطه آن معانی و حقایق کلی را درک می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

بنابراین بر اساس حکمت صدرایی اولاً نفس مجرد در اتحاد با بدن و ثانیاً اجتماعی بودن انسان ناشی از طبع اوست. انسان خود را می‌یابد و می‌داند که او نه تنها جسم است؛ بلکه دارای جسم است. این دارای جسم بودن به دلیل آگوی انضمامی نیست؛ زیرا برهان انسان معلق در فضای ابن سینا تنبیه قابل توجهی نسبت به تجردیت و تجوهریت نفس دارد. نفس، جوهری است که در حرکت خود ماهیتی اجتماعی پیدا می‌کند، اما اینکه نفس انسانی جوهری نباشد از منظر حکمت صدرایی پذیرفتنی نیست. این امر ما را با پرسش‌های مشکل‌تری مواجه می‌کند که از اثبات جوهریت نفس سخت‌تر است. البته اینکه جنبه اجتماعی نفس بر اساس آگاهی و اراده انسانی قابل ساخته شدن است میان نظریه جهان‌های اجتماعی و برگر اشتراک نظر وجود دارد.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت در نظریه جهان‌های اجتماعی برخلاف نظریه ساخت اجتماعی واقعیت میان انسان و دیگری فاصله وجود ندارد؛ بلکه انسان با جهانی که در آن زیست می‌کند وحدت دارد و جدای از جهان نیست. در نگاه صدرایی همه

۱. البته این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته که از حوصله بحث خارج است؛ رجوع کنید به مقاله چستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، نوشته حمید پارسانیا.

کثرات ذیل وجود به وحدت می‌رسند و این وجود نه یک وجود اسمی، بلکه یک وجود وحدانی حقیقی است (پارسایا، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷).

با این نگاه انسان دارای نفسی است مجرد که دارای ذاتیات انکارناپذیری است - مثل حیوان بودن و عاقل بودن - از طرف دیگر این نفس جنبه منعطفی دارد که در نسبت با فرهنگ و اجتماع قابل ساخته شدن است و انسانی فرهنگی - اجتماعی را بر می‌سازد؛ انسان این جنبه از ماهیت خود را می‌سازد. رویکرد تلفیقی که بتواند از طرفی ذاتیات انسان را و دو جنبه ثبات اساسی یعنی حیوانیت و عقلانیت را برای انسان حفظ کند و از طرف دیگر ماهیتی منعطف که جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی برای انسان قائل شود، نگاه کامل تری به انسان دارد. این نگاه به هیچ وجه با نگاه‌های دینی نیز تعارض ندارد. نظریاتی در این باره ارائه شده است که قابل بررسی و رجوع است (پارسایا، ۱۳۹۱؛ بختدق، ۱۳۹۷).

## ۲-۱. مبانی هستی‌شناسانه و نقد آن

### مبانی هستی‌شناسانه

برگر همچون شوتز<sup>۱</sup> و هوسرل<sup>۲</sup> متأثر از سنت پدیدارشناسی است. برگر در فصل واقعیت زندگانی روزمره از ابتدا موضوع جامعه‌شناسی را واقعیت زندگانی روزمره<sup>۳</sup> معرفی می‌کند و سپس درصدد معنا کردن این واقعیت برمی‌آید. برگر در این موضوع به صراحت روش خود را «پدیدارشناسی» معرفی می‌کند (Berger & Luckmann, 1991, p. 34). برگر زندگی روزمره را ثقل نظریه خود قرار می‌دهد؛ مفهومی که می‌توان نشان داد فارغ از اصطلاح، مورد توجه جامعه‌شناسان گذشته بوده است؛ مانند مفهوم «عقلانیت صوری» ویر چیزی که مورد توجه شوتز هم بوده و او را به مفهوم جهان زندگی سوق داده است (Wagner, 1984, p. 23). یا در مارکس می‌توان به مفاهیمی همچون «از خود بیگانگی، بت‌وارگی» یا به کمک لوکاج «شیء‌شدگی» اشاره کرد (کاظمی، ۱۳۸۴، ص ۹۹).

1. Schutz.

2. Husserl.

3. Reality of everyday life.

اگر یک گام از برگر به عقب بازگردیم به شوتز می‌رسیم. جهان زندگی و یا زندگی روزمره در اندیشه شوتز نقشی اساسی ایفا می‌کند (ریترز، ۱۳۹۳، ص ۲۹۷). شوتز جهان زندگی را در گفتگو با وبر و برای حل مشکل «جامعه‌شناسی تفهیمی»<sup>۱</sup> ارائه می‌کند وی در کتاب اصلی خود پدیدارشناسی جهان اجتماعی به این موضوع اشاره کرده است (Schutz, 1967, p. 6).

از منظر شوتز کنش‌های نیت‌مند اشخاص است که معنای ساختارها و ارتباطات اجتماعی را برای ما روشن می‌گرداند، همان‌طور که آنها را ایجاد می‌کند؛ این همان نگرانی است که در برگر و همکارش نیز وجود دارد. شوتز بعد از توضیح جامعه‌شناسی تفهیمی وبر سه سؤال اساسی از وبر می‌پرسد و با بیان اشکالات به این نکته اشاره می‌کند که وبر برای رهایی از مشکلات و تکمیل نظریه خود باید مفهوم زندگی روزمره را به تز خود اضافه کند. زندگی روزمره محملی است که در آن ما با معانی کنشگران شریک می‌گردیم و از آن طریق آنها را می‌فهمیم بی‌آنکه نیاز باشد به دنبال انگیزه آنها برای فهم کنش‌هایشان باشیم، چنان‌که وبر می‌پنداشت (Schutz, 1967, pp. 17-30).

شوتز در کتاب مهم دیگرش ساختارهای جهان زندگی<sup>۲</sup> که به کمک لاکمن شاگردش - همکار برگر - نوشته است در همان ابتدای کتاب و فصل اول، جهان زندگی روزمره را به عنوان یک واقعیت تردیدناپذیر اساس هر کار علمی می‌داند (Schutz & Luckmann, 1974, p. 3). این گفته شوتز به روشنی نشان می‌دهد که واقعیت اساسی جهان زندگی روزمره است چرا که همه باورها و تحریکات انسانی تنها در صورت وجود این جهان زندگی معنا پیدا می‌کند؛ جهانی که نه تنها برای من بلکه مشترک برای همه انسان‌هاست.

زندگی روزمره امتداد اجتماعی و فرهنگی مفهوم مهم دیگری است که در فلسفه به وجود آمده؛ زیست‌جهان یا جهان‌زندگی<sup>۳</sup>. قبل از ورود به مفهوم زیست‌جهان لازم است

1. Interpretive Sociology.
2. The Structures of the Life-World.
3. Life world.

یک نکته یادآوری شود و آن اینکه از منظر هوسرل وجود حقیقی و واقعی وجودی است که «هر آنچه درباره اژدها بیان و یا اندیشه شود باید بتوانیم تثبیت، موجه و مستقیماً دیده شود یا با بداهتی با واسطه به دست آید»؛ یعنی باید تضایفی میان وجود حقیقی و وجود قابل توجیه وجود داشته باشد (رشیدیان، ۱۳۹۴، ص ۳۳۶).

غالباً روند تحول فکری هوسرل را به سه دوره فکری تقسیم می‌کنند (زهاوی، ۱۳۹۵، ص ۴۱)؛ از میان این سه دوره، سومین دوره اندیشه هوسرل بیشتر مورد توجه ماست. شوتر نیز شاگرد این دوره هوسرل بوده است؛ یعنی دوره بعد از جنگ اول و شکست عقلانیت اروپایی و مواجهه اروپا با بحران؛ دوره‌ای که جوانان اروپایی همچون شوتر به دنبال فلسفه‌ای برای یافتن رستگاری بشریت بودند (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۱۶-۴۸).

برای فهم جهان زندگی از منظر هوسرل باید ابتدا معنی جهان را در اندیشه او بشناسیم. جهان در اندیشه هوسرل ساختار با معنی و افقی است که همه اعمال و اداراکات ما به آن اشاره دارد. نظریه جهان هوسرل بر دو پایه استوار است؛ هستی جهان همان چیزی است که در ذهن تجربه‌گر وجود دارد و این جهان محصول قوام‌بخش ذهن استعلایی است. از منظر هوسرل افق همه جهان‌های ممکن جهان نام دارد؛ «جهان همان چیزی است که هر هستومندی با هستی خود به آن اشاره دارد و در عین حال موجودیت هر هستومندی از آن استنباط می‌شود (جهان...افق هر افق جزئی است)». اگر جهان افق ضروری تجربه همه هستومندها باشد، هر هستومندی که در تشارک اذهان تجربه‌گردد، هستومندی در جهان است. از آنجایی که جهان افق ضروری هر تجربه‌گر است و تجربه‌گر با آن افق رابطه ضروری دارد پس آن تجربه‌گر بالبداهه واقعی قلمداد می‌شود. از آن جهت که این جهان سیال و پویاست تلقی امر واقعی که درک بی‌واسطه‌ای از آن داریم مشکل می‌نماید، پس این جهان همان برداشت‌ها و باورهای است که در خود نهان داریم؛ به تعبیر دیگر نتیجه فعالیت نظری و عملی ماست. بهتر است این جهان را جهان علمی بنامیم. بعد از تعلیق جهان علمی هوسرل به جهان ماقبل علمی گذر می‌کند که جهان عبارت است از جواهر انضمامی که هوسرل باز هم آن را تعلیق می‌کند. جهانی که در نهایت هوسرل به آن می‌رسد چیزی است که هوسرل نام آن را جهان زندگی می‌گذارد (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۷).

جهان زندگی جهان تجربه مشترک و زنده ماست که بعد از سیطره علم (به معنای سنانس) جهان زندگی مستعمره علم شد. جهانی که تجربه بی واسطه و در نهایت بداهت برای ما حضور دارد جهان زندگی است. جهان زندگی اگر چه طبیعت - البته نه به معنای مفهومی آن - را در برمی گیرد گسترده تر از آن است و فرهنگ، جامعه و تاریخ را نیز در برمی گیرد. در جهان زندگی، ما در کنار دیگر انسان‌ها حضور داریم و برای همه ما، جهان یکسان و واحد است و همه ما در آن شریک هستیم (خاتمی، ۱۳۸۷، صص ۳۸-۳۹).

هوسرل در کتاب بحران علم اروپایی درباره جهان زندگی می گوید:

جهان زندگی قلمرویی است از بداهت‌های بنیادین که به نحو بدیهی داده شده است، در ادراک به مثابه شیء فی نفسه تجربه شده است، در حضوری بی واسطه یا در حافظه به مثابه شیء فی نفسه به یاد آورده شده است (Husserl, 1966, p. 128).

این نگاه به جهان زندگی هوسرل نگاهی هستی‌شناسانه است (زهاوی، ۱۳۹۵، صص ۲۵۲) که همه چیز ادامه آن هستومند می شوند.

بنابر آنچه بیان شد برگر نیز به تبع هوسرل تنها آن چیزی را واقعی و حقیقی قلمداد می کند که داده شده صرف باشد. در این صورت چنین شیئی است که به نحو واقعی وجود دارد و برای وجودش به غیر از صرف حضورش به هیچ دلیل دیگری نیاز نیست (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۳۹) و آن زیست جهان و یا جهان زندگی است.

### نقد مبانی هستی‌شناسانه

حکمت صدرایی مبتنی بر آموزه اصالت وجود، وجود را آن واقعیت اصیل و حقیقی و در مقابل، ماهیت را حد وجود و یا به تبع وجود معتبر می داند. در این نگاه عالم سراسر وجود است. درک حقیقت وجود در فلسفه اسلامی درکی عقلی است، به این معنا که ما حس وجودیاب نداریم بلکه با تحلیل‌های عقلی به درکی از وجود دست می یابیم؛ بنابراین فیلسوف اسلامی حقیقت را تنها در موجودات تجربی، حسی و یا ذهنی جستجو نمی کند بلکه هر وجودی حتی وجود غیرمادی و تجربیدی را از آنجا که عقل به وجود آن حکم می کند به عنوان حقیقت می پذیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۱۰-۱۵).

تا اینجا هستی‌شناسی فلسفه اسلامی ناظر به عالم غیراجتماعی بود. بعد از طرح بحث درباره هستی‌شناسی اجتماعی بر اساس مبانی صدرایی، گفتگوهایی در این باره شکل گرفت، استاد مطهری از اولین کسانی است که به این سؤال پاسخ داد؛ «آیا جامعه وجود اصیل و عینی دارد؟». جالب اینکه اگرچه هستی‌شناسی اجتماعی مطهری و برگر متفاوت است، اما هر دو در یک جهت حرکت می‌کنند؛ به رسمیت شناختن هم‌زمان فرد و جامعه. برگر با دیالکتیک خاص خود در نظریه ساخت اجتماعی واقعیت تلاش کرد تا این موضوع را حل و فصل کند و مطهری با التزامات و لوازم فاسد، عدم پابندی به این هستی‌شناسی اجتماعی را. مطهری در این باره می‌گوید: «در صورتی که جبر دورکیمی پذیرفته شود از اصالت فطرت چشم‌پوشی می‌شود<sup>۱</sup> به همین دلیل هم باید قائل به اصالت اجتماع و هم فرد بود» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۳). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان با صراحت تمام و با استشهاد به آیاتی از قرآن کریم، حکم به وجود حقیقی جامعه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۵۲).

از منظر برگر نیز هستی جهان زندگی روزمره واقعی و حقیقی است. این هستی توسط خود انسان‌ها ساخته می‌شود، فهمیده می‌شود، تغییر می‌کند و مدام بازسازی می‌شود. در اندیشه برگر میان واقعیت و حقیقت هیچ فاصله‌ای نیست. از منظر هستی‌شناسی جهان‌های اجتماعی نیز جامعه امری واقعی است اما این امر بدان معنا نیست که با حقیقت نفس‌الامری اتحاد دارد. بهره یک جامعه از حقیقت به میزان تعلق خاطر، اتحاد و عهدی است که با حقیقت نفس‌الامری دارد. جامعه ممکن است به تخیلات، توهمات و یا اساطیر خیالی خود دل ببندد و واقعیت خود را مطابق جهان حقیقی نفس‌الامری نسازد. انسان‌ها از آن جهت که مختار هستند می‌توانند دل در گرو معانی حقیقی ببندند و یا دل به تخیلات وهمانی و شیطانی. به‌رحال این معانی موجوداتی واقعی هستند - نه پدیداری - که با نفس انسان‌ها متحد می‌شوند به اتحاد حقیقی<sup>۲</sup> و

۱. اصالت فطرت قبلاً توسط ایشان اثبات شده است و به عنوان مبنایی دینی مورد تأیید قرار گرفته است.

۲. اتحاد علم و عالم و معلوم. ر.ک: محسن لیخندق، «حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها».

صرف پدیدار داده شده نیست که تنها با همدلی و تشبیه خود به دیگری شکل گیرد. انسان‌ها با توجه به شدت و ضعف اتحاد خود با آن حقیقت نفس‌الامری کنش‌ها و اعمال اجتماعی خود را سامان می‌دهند.

از منظر پارسانیا می‌توان با استفاده از حکمت متعالیه به اثبات جامعه به عنوان وجودی مستقل پرداخت. وی معتقد است با استفاده از اصول فلسفه صدرایی همچون اصالت وجود، حرکت اشتدادی وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، تجرد ادراکات بشری، اتحاد علم، عالم و معلوم و اتحاد عمل، عامل و معمول می‌توان به این مهم دست یافت. از منظر او صور علمی، امور مجردی هستند که در صورت حرکت نفوس به سوی آنها و اتحاد با آنها، می‌توانند آن صور را به عرصه کنش وارد کنند؛ در این صورت نفوس با آن صور متحد می‌گردند. پارسانیا سپس به الزامات نظری خود پرداخته و متذکر می‌شود که دلیل ارائه‌شده بر وجود جامعه، جامعه را به عنوان وجودی جدای از افراد و مغایر با آنها ثابت نمی‌کند، بلکه انسان‌ها در معرفت و عمل با صورت نوعی جامعه اتحاد دارند (پارسانیا، ۱۳۹۱، صص ۱۲۰-۱۲۱).

### ۳-۱. مبانی معرفت‌شناسانه و نقد آن

#### مبانی معرفت‌شناسانه

همان‌طور که بیان شد بضاعت مقاله بررسی همه جنبه‌های فلسفی مؤثر نیست؛ بلکه تنها مهم‌ترین جنبه معرفتی مؤثر در نظریه بررسی خواهد شد و در صورت لزوم به دیگر جنبه‌ها اشاره می‌گردد. برگزینی دربارۀ واقعیت زندگی روزمره سخن می‌گوید آن را جهان درونی من نمی‌داند که آن را برای خود ساخته‌ام؛ بلکه جهان زندگی روزمره جهان مشترک در اذهان است، دنیایی که من و دیگران در آن شریک هستیم و به صورت همه‌جانبه خود را به ما تحمیل می‌کند. بین الاذهانیت یا همان ذهنیت مشترک متقابل ویژگی خاصی دارد و آن این است که همه ما را در جهان زندگی روزمره به هم می‌رساند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۳۹).

با این مقدمه روشن می‌گردد مهم‌ترین مسئله معرفتی در نظریه اجتماعی برگر



بین‌الاذهانیت است؛ یعنی اینکه معرفت من چگونه با دیگران در جهان زندگی روزمره پیوند می‌خورد؟ یا اینکه چگونه ما را در جهان زندگی روزمره شریک می‌گرداند؟ این مسئله را شوتز با پرسش از وبر مطرح می‌کند. شوتز وبر را متهم می‌کند که جامعه‌شناسی تفهیمی او در نهایت به شناخت انگیزه کنش منجر می‌گردد نه فهم کنش، و این تلقی وبر منجر به خودتنهانگاری<sup>۱</sup> می‌شود؛ یعنی کنش اجتماعی از شخص به دیگری عبور نمی‌کند و در درون فرد ماندگار می‌شود (Schutz, 1967, p. 6). شوتز برای حل این مسئله از بین‌الاذهانیت هوسرل بهره می‌برد.

هوسرل برای رسیدن به بین‌الاذهانیت ابتدا از طریق تقلیل پدیده‌شناسی حوزه مختص به اگو انضمامی<sup>۲</sup> را قوام می‌بخشد؛ این حوزه برای تجربه هرگونه غیر (دیگری) لازم است؛ سپس او در این حوزه به دنبال قصدیتی<sup>۳</sup> است که اگوی دیگر را قوام بخشد؛ بین‌الاذهانیت نتیجه برهم کنش اگو و اگوی دیگر است. جمعی از اگوها با یک قصدیت مقوم مشترک هویت مشترکی را شکل می‌دهند. این جمع به گونه‌ای بین‌الاذهانی آنچه را در جهان عینی وجود دارد متقوم می‌سازد. این تقوم از دو قشر معرفت طبیعت و ویژه متعلق به خود من که به نحو مستقیم توسط من قوام یافته و طبیعتی که به نحو غیرمستقیم توسط دیگری قوام می‌یابد تشکیل شده است؛ بنابراین بدون تجربه دیگری و شکل‌گیری اشتراک بین‌الاذهانی، جهان طبیعی و خارجیت امکان‌پذیر نیست (رشیدیان، ۱۳۹۴، صص ۳۶۷-۴۰۹)؛ بنابراین با شکل‌گیری جهان مشترک بین‌الاذهانی حقیقتی ورای توافق جمعی و هیچ امر ثابت قابل ارجاع وجود نخواهد داشت. این توافق جمعی ناشی از خودتنهانگاری مفرط است که معرفت را در درون سوژه محبوس می‌کند (سوکولوفسکی، ۱۳۸۷، ص ۷۳).

1. solipsism.

۲. اگوی محض فرولایه عادات است و اگوی انضمامی عادات کسب کرده است. اگوی انضمامی برخلاف اگوی محض خصلتی زمان‌مند دارد؛ زیرا همه زیسته‌های قصدی همه واحدهای تقویم شده، همه عادت‌های مربوط به من ... خصلتی زمانمند دارند (هوسرل، ۱۳۹۵، صص ۱۲۵-۱۲۶).

3. intentionality.

بنابراینچه بیان شد در تقویم اعیان خارجی یکی از مسائل مهم هوسرل امکان شناخت است. یعنی چگونه می‌توان از آگاهی ذهنی به جهان خارج رسید و به مسئله صدق پاسخ گفت. هوسرل برای اینکه از طرفی فاصله عمیق بوجود آمده میان ذهن و عین را پر کند و از طرف دیگر به چالش‌های نظریه مطابقت دچار نشود، برای پاسخ به مسئله صدق از بین‌الاذهانیت بهره برده است.

### نقد مبانی معرفت‌شناسانه

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی اجتماعی مسئله عینیت است و همان‌طور که بیان شد عینیت اجتماعی در نظر برگر به وسیله بین‌الاذهانیت محقق می‌گردد؛ صدق یک گزاره در صورت بین‌الاذهانیت و کذب آن در صورت عدم آن محقق می‌گردد. اما علامه طباطبایی معتقد است سلسله‌ای از علوم وجود دارد که مطابق در خارج ندارند بلکه مطابق آن‌ها در وهم است که به این مفاهیم اعتباریات اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۴۳۳).

از منظر علامه طباطبایی ادراکات انسان به دو دسته تقسیم می‌شود؛ ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. در ادراکات حقیقی اراده انسان دخالتی ندارد؛ اما ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی قابل تغییر و تحول با تغییر اراده آدمی هستند و ظرف جعل آن‌ها اذهان آدمیان است. باین‌حال ادراکات اعتباری نیز بی‌پشتوانه از واقعیت و حقیقت نیستند؛ بلکه ریشه آن‌ها نیازهای حقیقی و طبیعی انسانی است. انسان بر اساس نیازها و تمایلات خود مفهوم‌سازی می‌کند، آن‌ها را ادعاء معتبر می‌پندارد، ضرورت‌سازی می‌کند و براساس آن اعتبار اراده و کنش انجام می‌دهد. اما در اندیشه برگر صرف تقویم بین‌الاذهانی یک مفهوم آن اندیشه را معتبر می‌سازد.

ناگفته نماند اعتبار، که علامه به آن اذعان می‌کند از آنجا که مطابق با حقیقت و طبیعت انسانی است در راستای غایت انسانی نیز قلمداد می‌گردد که این امر نیز در اندیشه برگر مفقود است. بین‌الاذهانیت مبتنی بر هیچ غایتی جز خود ساخته نمی‌شود. در

این صورت انسان (اگوی) برگر که در بستر بین‌الذہانیت جدا شده از حقیقت عالم معنا می‌یابد، در اندیشه علامه مطابق با خلقت و غایت الهی معنا می‌یابد (طالب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۳، صص ۶۹-۷۳).

پارسانیا نیز با بهره‌گیری از سنت حکمی جهان اجتماعی را عرصه دانش عمومی معرفی کرد. از منظر پارسانیا معارف و معانی در سه جهان قابل پیگیری است. جهان اول جهان نفس‌الامر است جهانی که منشأ و اصل معارف از آنجا سرچشمه می‌گیرد. جهان دوم جهان معرفت فردی و شخصی است که این معرفت نیز بسته به نسبتش با جهان اول اعتبار کسب می‌کند. اما جهان سوم جهانی معارف مشترک، عمومی و بین‌الذہانی است. در این جهان است که عرصه عمومی نسبت به یک موضوع درک واحدی پیدا می‌کند. مردمی که در جامعه‌ای به تجمل‌گرایی دارند به این معناست که در معرفت مشترک این مردمان تجمل‌امری پسندیده است. این مثال را می‌توان در بسیاری از مفاهیم دینی نیز آورد؛ مفاهیمی چون تفاخر، تکاثر، کبر و ...

بنابراین در عرصه معرفت می‌توان به سه معرفت متناسب با سه جهان معتقد شد. معرفت نفس‌الامری که مطابق با نفس‌الامر اشیاء مطابق به خودشان است. معرفت فردی که در ساحت فرد به وجود می‌آید، این معرفت در ساحت نفس فرد با توجه به مراتب وجودی فرد است؛ معرفت عقلی، خیالی و معرفت حسی. معرفت اجتماعی و مشترک معرفتی است که در ساحت اجتماع تقویم یافته است و آحاد جامعه در اتحاد با این معرفت مشابه هستند. حال نکته آن است که در صورت تطابق جهان مشترک و بین‌الذہانی با جهان نفس‌الامر سنخ خاصی از پیوند و تعلق خاطر به وجود می‌آید و هستی اجتماعی‌ای را رقم خواهد زد که می‌توان وصف فاضله به آن داد اما در صورتی که عهده‌ای که جامعه با معانی می‌بندد هیچ نسبتی با جهان نفس‌الامر نداشته باشد و جز حاصل تخیلات اذهان این جهانی نباشد آن‌گاه نمی‌تواند انتظار داشت هستی اجتماعی متصف به فاضله گردد.

## ۲. نقد درونی نظریه ساخت اجتماعی واقعیت

### ۲-۱. خودمتناقض بودن اصطلاح نظریه ناب

یکی از اشکالاتی که به شدت انسجام یک نظریه را تحت تأثیر قرار می‌دهد خودمتناقض بودن نظریه است، به این معنا که مفاهیم نظریه با جزء، کل و یا لوازم نظریه ناسازگار باشد؛ در این صورت نظریه دچار تزلزل در ساختار شده و از ارزش آن کاسته می‌شود. با این که برگر به دنبال نظری منسجم و اصولی است به نظر می‌رسد در برخی از مفاهیم دچار تزلزل ساختاری است.

یکی از مفاهیم برگر در این بحث نظریه ناب است. فهم خودمتناقض بودن این موضوع کاری دشواری و از پیچیدگی خاصی برخوردار است به همین دلیل سعی می‌شود به تفصیل در این باره توضیح داده شود.

برگر پس از بحث نهادسازی بحث از توجیه‌گری را به عنوان عینی‌سازی درجه دوم پیش می‌کشد. برگر چهار سطح برای توجیه معرفی می‌کند. در سطح سوم، «توجیه شامل نظریه‌های صریحی است که به وسیله آن‌ها یک بخش نهادی بر حسب مجموعه دانش مشخصی توجیه می‌شود. چنین توجیهاتی مبانی سنجش نسبتاً جامعی برای هریک از بخش‌های رفتار نهادی شده فراهم می‌آورند و به سبب پیچیدگی و تمایزشان غالباً بر عهده کارکنان متخصصی گذاشته می‌شوند که آن‌ها را از طریق روش‌های تشریفاتی رسمیت یافته‌ای انتقال می‌دهند» (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲). با تکامل این نظریه‌های توجیه‌گرانه، این کار به عنوان نهاد خاصی پا می‌گیرد که تنها به جنبه‌های عملی توجیه نگاه نمی‌کند بلکه تبدیل به نهاد خاصی می‌شود که به نظریه‌ها به صورت صرف نگاه می‌کند. در ضمن کسانی که به این کار می‌پردازند، نقش خاصی پیدا می‌کنند که از زمینه عملی و اجتماعی خود فاصله گرفته است، در این حال توجیه‌گری به صورت نظریه ناب در می‌آید.

حال سؤال این است که آیا خود نظریه برگر نیز شامل نظریه ناب می‌شود؛ یعنی نظریه اجتماعی برگر یک نظریه علمی نیست به این معنا که نه جنبه توصیفی خواهد داشت چراکه واقع را توصیف نمی‌کند و نه جنبه تبیینی دارد؛ چراکه پیش‌بینی نمی‌کند،

بلکه این نظریه خود نظریه‌ای برای مشروع‌سازی نهادهای موجود اجتماعی است. از طرفی برگر چنان‌که گفتیم این علم را علم انسانی و تجربی شناخت ساخت‌های اجتماعی معرفی کرده بود اما محتوای نظریه برگر این نظریه را مشروع‌ساز معرفی می‌کند تا کاشف و تبیین‌گر.

## ۲-۲. قلمرو نمادی و نسبیّت معرفت‌شناختی

انسان‌شناسی و جهان‌شناسی مبانی معرفتی هستند که اساس علوم را تشکیل می‌دهند. هیچ علمی نیست مگر اینکه مبتنی بر مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی باشد. از منظر برگر قلمرو نمادی چهارمین سطح از توجیه‌گری است که شامل مجموعه‌ای از مباحث نظری است که حوزه‌های مختلف معنا را متحد می‌کند. قلمرو نمادی شامل نظریات انسان‌شناسی و جهانی‌شناسی نیز می‌شود (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

در این صورت نظریه برگر نیز در قلمرو نمادی خاص خود معنا پیدا می‌کند که هیچ حقیقت و واقعیت و رای آن وجود ندارد. از منظر برگر توجیه صحت و سقم اعمال، متناسب با تعیین موقعیت آن‌ها در یک چارچوب داوری جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است. از منظر او قلمرو نمادی در طی فرایندهای عینی‌سازی، رسوب‌گذاری و انباشت دانش متبلور شده است؛ به این معنا که این نظریات فرآورده‌های تاریخی هستند. از طرف دیگر نحوه عمل قلمرو نمادی دارای کیفیتی هنجاری است (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، صص ۱۳۵-۱۳۶).

از منظر فلسفه اسلامی و برخی از متون اسلامی همان‌طور که قبلاً به آن اشاره شد، انسان دارای ذات ثابت و عوارض پیرامونی است که قابلیت تغییر و تحول انسان را متناسب با زمان، فرهنگ و تاریخ دارا است اما این‌طور نیست که همه انسان و هستی فرآورده‌ای تاریخی باشند این رویکرد برگر ما را به نوعی نسبی‌انگاری سوق می‌دهد که ثبات معرفتی در آن وجود ندارد و از طرف دیگر برای خود این نظریه نیز هیچ محمل ثابتی وجود ندارد. نظریه‌ای که بر اساس این انسان‌شناسی و هستی‌شناسی بنا شده نظریه‌ای بی‌ثبات و ناپایدار است.

نکته جالب توجه دیگر آن است که این نظریه خود قلمرو نمادی را مفهوم‌سازی می‌کند که خود این مفهوم مبنایی برای نظریه قرار می‌گیرد یعنی این نظریه خود در دور باطلی قرار می‌گیرد. از طرفی برگر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی خاصی برای خود تعریف می‌کند که این انسان‌شناسی به‌عنوان مثال متأثر از رویکرد گلنی است، از طرف دیگر مبانی هستی‌شناسی را اموری تاریخی می‌داند و جالب‌تر آنکه این قلمرو نمادی را به‌عنوان توجیه‌گری نوع دوم و مشروع‌ساز معرفی می‌کند. این تزلزل مبانی نظریه توسط خود نظریه از فردی مثل برگر بعید به نظر می‌رسید اما به‌وضوح رخ داده است.

### ۲-۳. ساخت معانی بی‌پشتوانه و جهان بی‌غایت

در این نظریه، معنا، در دیالکتیکی مداوم تولید و بازتولید می‌شود. معنا ساخته می‌شود و هیچ حقیقتی ورای آن وجود ندارد؛ معنا به هیچ حقیقتی اشاره نمی‌کند. برخی معانی چون ازدواج اگرچه از اعتبار معتبری نشئت گرفته است اما نباید فراموش کرد که این اعتبار ریشه در تکوین انسانی دارد. همه جهازات زیستی، روانی و ... در جهت این معانی ساخته و پرداخته شده است و اعتبار ما در تناسب با این دفتر تکوین قرار دارد. معانی همه از وجود سرچشمه می‌گیرند و این وجود است که هر معنایی و به هر شکلی به آن اشاره می‌کند. اگر ما معانی را بر ساخت بشری بدانیم، بدون اینکه به حقیقتی اشاره کند، لاجرم معانی الهیه همچون خدا، فرشتگان، پیامبر، امامت و ... جز بازیچه‌ای که متناسب با تاریخ خود ساخته شده‌اند، مدلولی ندارند. نتیجه این نوع نگاه آن است که ما مجبور به حفظ قلمرو نمادی خود هستیم تا معنای زندگی مان از بین نرود چراکه ریشه این زندگی سرابی خودساخته است.

همچنین پاسخ به پرسش‌های اساسی زندگی از درون خود زندگی روزمره یکی از اشکالات اساسی نظریه برگر است (یوسف‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). معانی در سطح واقعیت زندگی روزمره تولید و بازتولید و حتی مصرف می‌شوند؛ تاریخ مصرف آنها تمام می‌شود و بعد از مدتی به فراموشی سپرده می‌شوند. زندگی غایتی ندارد، کمالی ندارد و همان‌طور که

خود برگر گفت، ارزش‌های هنجاری را نیز قلمرو نمادی تعیین می‌کند. برخلاف نظریه جهان‌های اجتماعی که مضامی شدن به جهان اول را می‌توان غایت آن قلمداد کرد.

## ۲-۴. مناظرات رجحیت تمدنی

از منظر برگر قلمروهای نمادی جوامع که تاریخ کاملاً متفاوتی دارند در مواجهه با یکدیگر دچار تعارض می‌شوند. این تعارض سبب می‌شود قلمروهای نمادی توسط یکدیگر تهدید گردند. هر جامعه‌ای ابزاری عقلی برای حفظ دنیاهای خود به وجود می‌آورد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰)؛ در واقع حفظ قلمروی نمادی به معنای حفظ کیان حق و حقانیت حقیقت نیست بلکه به معنای حفظ نظم موجود و عینیت یافته جامعه است. زمانی که ملاکی برای حق و حقانیت وجود نداشت بنابراین فرقی میان جامعه الف و جامعه ب نیست، هر دو دارای قلمروهای نهادی هم‌عرض هستند اما سؤال اینجاست که چه چیز سبب می‌شود که جامعه الف بر جامعه ب برتری داشته باشد؟ جواب برگر به این سؤال جالب توجه است.

از منظر برگر عوامل غیر معرفتی موجب ترجیح یکی از دو جامعه با تاریخ و قلمروهای نمادی متفاوت می‌شود. او معتقد است حتی «چیره‌دستی نظری توجیه‌گران» موجب ترجیح یک قلمرو بر قلمرو دیگر نمی‌شود؛ بلکه این قدرت است که یکی از دو قلمرو را بر دیگری ارجح می‌کند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰).

اما آنچه از آیات و روایات استنباط می‌شود و جای طرح و بحث آن در این نوشتار نیست جریان‌های اجتماعی و تمدن‌ها همیشه با معیار واحد حق و حقیقت مقایسه می‌شدند و این معیار ثابت، تراز آن‌ها در تاریخ بوده است. این امری است مهم که در اندیشه برگر مغفول مانده است؛ تراز واحد به نام حق و حقیقت. این آیه نمونه‌ای روشن از مطلبی است که بیان شد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم دهنده برانگیخت و با آنان کتاب را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه باهم اختلاف داشتند داوری کند (بقره، ۲۱۳).

## نتیجه‌گیری

نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت» از جمله نظریاتی است که در جهان علم اجتماعی اثرگذاری قابل توجهی داشته است. با این حال این نظریه از منظر نظریه‌ای بومی مثل جهان‌های اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته بود. این نقد تلاش کرد مبتنی بر نظریه جهان‌های اجتماعی برخی وجوه اختلاف دو چهارچوب نظری را روشن سازد.

می‌توان گفت با اینکه نظریه ساخت اجتماعی واقعیت، دارای تفاوت‌های عمیقی با نظریه جهان‌های اجتماعی است با این حال این نظریه می‌تواند در درک بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی راهگشا باشد. این نظریه اگرچه در ساحت توصیف کارایی دارد می‌تواند با تکمیل به وسیله نظریه جهان‌های اجتماعی وجه‌هنجاری نیز پیدا کند. به نظر می‌رسد با وجود اختلافات بیان‌شده، با این وجود این نظریه کماکان توان تحلیل وقایع اجتماعی را هم در ساحت فرد و هم در ساحت جامعه داشته باشد. این نظریه ظرفیت بسیار مناسب برای بازخوانی به وسیله اندیشه حکمی دارد.

در صورتی که بتوان نظریه را به توصیه، غایت‌مندی جهان، ارجاع به نفس‌الامر هدایت کنیم، می‌توان از ظرفیت‌های این نظریه در توصیف و توصیه وقایع اجتماعی بهره برد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی در بازخوانی این نظریه و تکمیل و حکم و اصلاح آن انجام بگیرد تا نظریه برای بررسی وقایع اجتماعی جهان اجتماعی ایرانی-اسلامی مهیا گردد.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. الیوت، آنتونی؛ ترنر، برایان. (۱۳۹۳). برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر (مترجم: فرهنگ ارشاد). تهران: جامعه‌شناسان.
۲. برگر، پتر؛ لوکمان، توماس. (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت (مترجم: فریبرز مجیدی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۰). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری. فصلنامه علوم سیاسی، ۴(۱۴)، صص ۱۹۷-۲۲۰.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: انتشارات کتاب فردا.
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، صص ۷-۲۸.
۶. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۶). نماد و اسطوره. قم: انتشارات کتاب فردا.
۷. خاتمی، محمود. (۱۳۸۷). جهان در اندیشه هایدگر. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۸. رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۴). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.
۹. ریتزر، جورج. (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی (مترجم: هوشنگ نایی). تهران: نشر نی.
۱۰. زهاوی، دان. (۱۳۹۵). پدیدارشناسی هوسرل (مترجمان: مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، ویراستار: علی نجات‌غلامی). تهران: نشر روزبهان.
۱۱. سوکولوفسکی، رابرت؛ امامی، احمد. (۱۳۸۷). «حیث‌التفاتی» چیست و چرا مهم است؟ ذهن، ۳۴(۳۴)، صص ۶۹-۸۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹). ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه (ج ۵، مترجم: محمدجواد مصلح). تهران: انتشارات سروش.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. طالبزاده، سیدحمید؛ قانع‌راد، سیدمحمدامین؛ توکل، محمد و مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۴(۱)، صص ۵۵-۸۶
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۵). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۴)، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی (قم: دفتر انتشارات اسلامی).
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). بداية الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲، ۱ و ۳). قم: انتشارات سمت.
۱۸. کاظمی، عباس. (۱۳۸۴). پروبلماتیک زندگی روزمره در مطالعات فرهنگی و نسبت آن با جامعه ایران. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۴(۱)، صص ۹۷-۱۲۲.
۱۹. کرایب، یان. (۱۳۹۳). نظریه اجتماعی مدرن (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر آگه.
۲۰. لبخندق، محسن. (۱۳۹۷). حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها. قبسات، ۸۷(۲۳)، صص ۲۴۳-۲۷۲.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. هوسرل، ادموند. (۱۳۹۵). تأملات دکارتی (مترجم: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
۲۵. یوسفزاده، حسن. (۱۳۸۹). نگاهی انتقادی بر رویکرد پدیدارشناسانه پیتر برگر درباره دین و نظم اجتماعی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲، صص ۱۰۸-۱۸۳.
26. Wagner, H. R. (1984). Alfred Schutz: *Appraisals and Developments* (K. H. Wolff (ed.); Vol. 7). Kluwer Academic.

27. Berger, P. L., & Kellner, H. (1965). Arnold Gehlen and the theory of institutions. *Social Research*, pp. 110–115.
28. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Pengu Books.
29. Husserl, E. (1966). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological*. (D. Can, Trans.). Northwestern University Press.
30. ISA. (1998). *Books of the XX Century - ISA*. Retrieved February 24, 2018, from <http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>
31. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
32. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974). *The Structures of the Life-World*. (M. Z. Richard, Trans.). London: Heinemann Educational Books.

## References

\* The Holy Quran

1. Berger, P. L., & Kellner, H. (1965). Arnold Gehlen and the theory of institutions. *Social Research*, pp. 110–115.
2. Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penn Books.
3. Berger, P., & Lukeman, T. (1375 AP). *Social Construction of Reality* (Majidi, F, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
4. Craib, J. (1393 AP). *Modern social theory* (Mokhber, A. Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
5. Elliott, A., & Turner, B. (1393 AP). *Concepts in contemporary social theory* (Farhang Irshad, Trans.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
6. Husserl, E. (1395 AP). *Cartesian Reflections* (Rashidian, A. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
7. Husserl, E. (1966). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological*. (D. Can, Trans.). Northwestern University Press.
8. ISA. (1998). *Books of the XX Century - ISA*. Retrieved February 24, 2018, from <http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/>
9. Kazemi, A. (1384 AP). The problematic of everyday life in cultural studies and its relationship with Iranian society. *Cultural Studies and Communication*, 4(1), pp. 122-97. [In Persian]
10. Khatami, M. (1387 AP). *The world in Heidegger's thought*. Tehran: Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought. [In Persian]
11. Labkhandagh, M. (1397 AP). Physical occurrence of societies and their cultural survival. *Qabasat*, 87(23), pp. 272-243. [In Persian]
12. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Society and history from the perspective of the Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute. [In Persian]

13. Motahari, M. (1389 AP). *Society and history*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
14. Motahari, M. (1389 AP). *The collection of works of Shahid Motahari* (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
15. Obudit, A. (1392 AP). *An Introduction to Hekmat Sadraei system* (Vol. 2, 1 and 3). Qom: Samt Publications. [In Persian]
16. Parsania, H. (1380 AP). What is the existence of society from Professor Motahari's point of view. *Journal of Political Science*, 4(14), pp. 197-220. [In Persian]
17. Parsania, H. (1391 AP). *Social worlds*. Qom: Kitab Farda Publications. [In Persian]
18. Parsania, H. (1392 AP). Theory and culture: the fundamental methodology of the development of scientific theories. *Culture Strategy*, 6(23), pp. 7-28. [In Persian]
19. Parsania, H. (1396 AP). *Symbol and myth*. Qom: Kitab Farda Publications. [In Persian]
20. Rashidian, A. (1394 AP). *Husserl in the text of his works*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
21. Ritzer, G. (1393 AP). *Sociological theory* (Nayebi, H. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
22. Sadr al-Din Shirazi, M. (1389 AP). *Translation and interpretation of Shawahid al-Rubabiyyah* (Vol. 5, Mosleh, M. J, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
23. Sadr al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hikmah al-Mu'taliah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah* (3rd Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
24. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
25. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974). *The Structures of the Life-World*. (M. Z. Richard, Trans.). London: Heinemann Educational Books.
26. Sokolowski, R., & Emami, A. (1387 AP). What is "Heyth Eltefati" and why is it important? *Journal of Mind*, (34), pp. 69-80. [In Persian]

27. Tabatabaei, S. M. H. (1385 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (Vol. 4, Mousavi Hamdani, M. B, Trans.) Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
28. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *The beginning of wisdom*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Persian]
29. Talebzadeh, S. H., & Qane'ei Rad, S. M. A., & Tawakkul, M., & Morshedi, A. (1393 AP). The conditions of the possibility of social sciences in the social philosophy of Allameh Tabatabaei in the light of comparative comparison with Kant's social philosophy. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 4(1), pp. 55-86. [In Persian]
30. Wagner, H.R. (1984). *Alfred Schutz: Appraisals and Developments* (K. H. Wolff, Ed.). (Vol. 7). Kluwer Academic.
31. Yousefzadeh, H. (1389 AP). A critical look at Peter Berger's phenomenological approach about religion and social order. *Social Cultural Knowledge*, 2, pp. 108-183. [In Persian]
32. Zahavi, D. (1395 AP). *Husserl's Phenomenology* (Sahebkar, M., & Waqfi, I, Trans.) (Nejat Gholami, A. Ed.). Tehran: Rozbahan Publications.

**Research Article**  
**Factors for Realization of Ideal Feeling of  
Citizens toward Criminal Justice**

Hossein Diba<sup>1</sup>

Received: 28/12/2021

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

The proper understanding and feeling of criminal justice is one of the important social issues for citizens, which its realization depends on the provision of criminal justice indicators in criminal processes on the one hand, and the society and individuals having appropriate emotional and cognitive backgrounds on the other hand. Deducing the ideal criminal justice criteria is the result of years of experience and reflection, which is reflected in approaches such as "restorative approach". Examining the factors and contexts of citizens' understanding of these criteria through findings in sociological and psychological sources and inspired by religious texts is the subject of this study. The findings of this study suggest that if the criteria of criminal justice are objectively achieved in the penal system, the perception and favorable feeling of criminal justice for the citizens will be achieved only when they, in addition to awareness

---

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. [hoseindiba@gmail.com](mailto:hoseindiba@gmail.com).

\* Diba, H. (1401 AP). Factors for Realization of the Ideal Feeling of Citizens toward Criminal Justice. *Journal of Islam and Social Studies*, 8(39), pp. 73-99. DOI: 10.22081/JISS.2022.62777.1880.

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

and believing in the criteria of criminal justice, shouldn't be vulnerable to have emotional growth and enjoyment of social justice and should not have any problems in meeting their "basic needs of life" which are ranked ahead of "needs of justice". All these factors, along with the bureaucratic order in the country's administrative system and accurate, transparent, and honest information about criminal processes in the judicial system, can provide suitable contexts for the citizens' perception and ideal feeling of criminal justice in their current society.

**Keywords**

Criminal justice, citizens, perception, emotions.



## مقاله پژوهشی

# عوامل تحقق احساس مطلوب شهروندان نسبت به عدالت کیفری

حسین دیبا<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

©Author(s).



### چکیده

درک و احساس مناسب از عدالت کیفری نزد شهروندان از جمله مسائل مهم اجتماعی است که تحقق آن در گرو فراهم آمدن شاخصه‌های عدالت کیفری در فرایندهای جزایی از یک سو و برخورداری جامعه و افراد از زمینه‌های احساسی و شناختی مناسب از سوی دیگر است. استنتاج معیارهای عدالت کیفری مطلوب حاصل سال‌ها تجربه و تأمل است که در رویکردهایی نظیر «رویکرد ترمیمی» انعکاس یافته است. بررسی عوامل و زمینه‌های درک این معیارها از سوی شهروندان از راه یافته‌ها در منابع جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و با الهام از متون دینی موضوع این تحقیق است. حاصل این بررسی آن است که در صورت تحقق عینی معیارهای عدالت کیفری در نظام جزایی، ادراک و احساس مطلوب از عدالت کیفری برای شهروندان تنها زمانی تحقق می‌یابد که ایشان علاوه بر آگاهی و باور نسبت به معیارهای عدالت کیفری در رشد عاطفی و برخورداری از عدالت اجتماعی دچار آسیب نبوده و در برآورده شدن «نیازهای پایه زندگی» خود که به لحاظ رتبی بر «نیاز عدالت» تقدم دارد، دچار مشکل نباشند. این همه در کنار نظم دیوان‌سالاری در نظام اداری کشور و اطلاع‌رسانی دقیق، شفاف و صادقانه از فرایندهای کیفری در نظام قضایی می‌تواند زمینه‌های مناسب برای ادراک و احساس مطلوب شهروندان از عدالت کیفری در جامعه در حال زیست خود را فراهم آورد.

### کلیدواژه‌ها

عدالت کیفری، شهروندان، ادراک، احساسات.

hoseindiba@gmail.com

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

\* دیبا، حسین. (۱۴۰۱). عوامل تحقق احساس مطلوب شهروندان نسبت به عدالت کیفری. فصلنامه علمی -

DOI: 10.22081/JISS.2022.62777.1880

پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۹)، صص ۷۳-۹۹.

## مقدمه

زندگی اجتماعی حقیقتی است که نوع انسانی را از آن گریزی نیست. لازمه چنین همزیستی ناگزیری، شکل‌گیری روابط بر اساس همدلی و اعتماد است. این همراهی و همدلی اجتماعی هنگامی تحقق می‌یابد که پیوندهای ایجادشده بین آحاد مردم و نیز میان ایشان و حاکمیتی که رسالت نظم‌بخشی به اجتماع را دارد، بر اساس معیارها و موازین قابل قبول عقلانی و اخلاقی شکل گرفته باشد. اما امر همیشه بدین منوال نیست؛ زیرا طبیعت انسان در زندگی مادی، گاه اقتضائات دیگری نیز دارد و آن خصلت خودگروی است. طبیعت اولیه در انسان‌ها یعنی جلب حداکثری منافع به سوی خود از یک سو و غرائز غیراخلاقی از سوی دیگر، سبب گردیده که این معیارها و موازین، گاه مورد اعتنا و مراعات قرار نگیرد. همواره در طول تاریخ افرادی از پایبندی نسبت به موازین و معیارهای مذکور سر باز زده‌اند و نتیجه طبیعی این هنجار شکنی‌ها واکنش دیگر افراد جامعه و نیز نظام حاکمیتی بوده است که در قالب برخورد با این سرکشی‌ها و بازگرداندن نظم و قانون و اخلاق به جامعه به وسیله کیفر دادن شخص مجرم نمایان می‌شود.

لازمه عقلانیت و مدنیت برخورد ضابطه‌مند با این ناهنجاری‌ها است؛ از این رو بی‌تردید واکنش‌های کیفری جامعه و حکومت نیز باید طبق موازین عقلانی و اخلاقی باشد که می‌توان از آن به عدالت کیفری تعبیر کرد، حال اگر چنین خواسته و چنین فرایندی خود در عمل خروج از ضوابط و تنظیمات منطبق بر عدالت کیفری باشد، آنچه که قرار بود عامل تثبیت و نظم‌بخشی امور اجتماع باشد در فاهمه شهروندان در جایگاهی می‌نشیند که خود علتی مستقل برای کاستن از انسجام اجتماعی و اعتماد عمومی می‌شود. در این میان لازم نیست که این بی‌عدالتی در حق خود شخص اتفاق افتاده باشد و همین اندازه که فرد احساس کند در جامعه‌ای زندگی می‌کند که اگر خود یا عزیزانش از بد حادثه یا سوء اختیار در مقام قربانی جرم یا ارتکاب جرمی قرار گیرند با موازین عادلانه نسبت به آنها رفتار نمی‌شود، احساس مناسبی برای تعاملات و همزیستی اجتماعی سالم در آنها با جامعه شکل نمی‌گیرد و آثار

مخرب اجتماعی چنین ادراک و احساسی را، نمی‌توان به آسانی برشمرد.

هر حاکمیتی در جهت تأمین و ایجاد سعادت شهروندان وظیفه دارد زمینه‌هایی را فراهم کند که علاوه بر برقراری عدالت، کیفری مطلوب، سوء فهم احتمالی در ادراک و احساس شهروندان از وضع موجود عدالت کیفری نیز برطرف شده یا به حداقل برسد. این مهم از آن‌رو است که احساس عدالت یکی از شاخصه‌های اصلی رفاه اجتماعی است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نامه چهل و ششم نهج‌البلاغه خطاب به یکی از کارگزاران خود که ظاهراً مالک اشتر است می‌فرماید: «پر و بالت را برابر رعیت بگستران، با مردم گشاده‌روی و فروتن باش و با ملایمت رفتار کن. در نگاه و اشاره چشم، در سلام کردن و اشاره کردن با همگان یکسان باش، تا زورمندان در ستم تو طمع نکنند و ناتوانان از عدالت تو مأیوس نشوند» (دشتی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳). بدیهی است که عدم یاس شهروندان از اجرای عدالت توسط حاکمیت تنها هنگامی اتفاق خواهد داشت که ایشان احساس و ادراک مطلوبی از میزان تعهد حکمرانان نسبت به تحقق عدالت داشته باشند.

### ۱. اهمیت احساس و درک مطلوب از عدالت کیفری

چگونگی درک و احساس شهروندان نسبت به عدالت کیفری به لحاظ درک و شناخت صحیح معیارهای آن و نیز میزان انطباق این معیارها با وضعیت موجود، تأثیر مهمی در سرنوشت و کیفیت زندگی فرد و جامعه دارد. اهمیت درک و احساس مطلوب نسبت به شاخصه‌های عدالت و برداشت شخص از وضع موجود، به عدالت در نظام کیفری اختصاص ندارد و در همه لایه‌های مهم عدالت، نظیر عدالت اجتماعی و عدالت رویه‌ای نیز جاری است. جان رالز از بزرگ‌ترین متفکران عدالت‌پژوه در قرن معاصر در اهمیت و ضرورت درک مشترک از عدالت چنین می‌گوید: «جامعه خوب سازمان‌یافته،<sup>۱</sup> جامعه‌ای است که در آن اولاً هر شخصی از افراد آن جامعه مفهوم یکسانی از عدالت را

1. Well-Ordered

پذیرفته است و بر این باور است که دیگران نیز به همین مفهوم باور دارند و ثانیاً، حرکت نظامات و سازمان اصلی جامعه به سوی ایجاد و تثبیت این اصول پذیرفته شده گام برمی‌دارد و در نهایت شهروندان نیز دارای فهم برتری از عدالت هستند که این آگاهی و درک به آنها این توانایی را می‌دهد که علاوه بر آگاهی به اصول عدالت به آنها پایبند باشند و به دنبال آن رفتاری مطابق با وظایف و تعهدات و سازگار با موقعیت داشته باشد» (Rawls, 2007, p. 8). جان رالز همچنین اهمیت ادراک و احساس عدالت از سوی شهروندان را در مهم‌ترین کتاب خود یعنی نظریه عدالت به تفصیل شرح داده است (Rawls, 1972). بسیاری از متفکران اسلامی، از جمله علامه طباطبایی رحمته‌الله به چستی و شرایط زندگی اجتماعی اشاره و بر اهمیت سامان یافتن بهنجار آن در آثار مختلف خود، تأکید کرده‌اند. علامه بر این باور است که انسان‌ها به سبب نیازهای خود به زندگی اجتماعی رو می‌کنند و در این زمینه به نوعی دادوستد می‌رسند. پس در حقیقت زندگی اجتماعی در جوهره خود نوعی مبادله است؛ حال اگر انسان‌ها شرایط حاکم بر جامعه را به گونه‌ای استشمام کنند که این دادوستدهای آشکار و پنهان بر اساس موازین عقلانیت و اخلاق از اصول عدالت تعدی نمی‌کند خود نیز به آن پایبند می‌شوند و بدین وسیله پایه‌های روابط اجتماعی مستحکم‌تر می‌شود. اما اگر ادراک و احساس آنها از نوعی بی‌عدالتی در گستره روابط بین افراد و یا حاکمیت با اشخاص گزارش دهد، بر اساس منطق مبادله‌ای، بیشتر افراد جامعه نیز به معیارها و قوانین پایبند نخواهند بود و تنها اندکی از ایشان، آن هم از روی از خودگذشتگی ممکن است باز هم به این اصول پایبند بمانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۶). در قرون وسطی نیز برخی متفکران کاتولیک بر این نکته تأکید داشتند؛ سن توماداکن در این زمینه می‌گوید: «آنچه انسان را به نیکی و خیر و مصلحت عموم فرمان می‌دهد احساس عدالت می‌باشد که در نهاد وی سرشته شده است. قانون نیز باید بیان‌کننده آن چنان مقرراتی باشد که همگان را بر طبق عدل و انصاف و خیر عموم فرمان دهد، به نحوی که هر کس با پیروی از آن در خود چنین احساس کند که رفتار او عادلانه و جلوه‌ای از نیکی است» (طباطبایی، ۱۳۵۰، ص ۳).

لغت‌شناسان عدالت را اکثراً به معنای مساوات و برابری گرفته‌اند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و در مواردی به معنای راست و موزون (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۱۴). در علوم اجتماعی و فلسفه سیاسی واژه عدالت به‌طور عمده در معانی دیگری به کار می‌رود. مهم‌ترین مفهوم برای عدالت در این حوزه مربوط به دو امر است که ارسطو در کتاب مشهور خویش اخلاق نیکوماخوس به آنها اشاره می‌کند. او عدالت را به دو بخش تقسیم می‌کند، نخست عدالت توزیعی<sup>۱</sup> و دیگری عدالت کیفری<sup>۲</sup> که موضوع این تحقیق است. امروزه از آنچه که به عنوان قسیم عدالت کیفری قرار می‌گیرد به عدالت اجتماعی<sup>۳</sup> تعبیر می‌شود که عام‌تر و در وجوه فراوانی با عدالت توزیعی اشتراک دارد. در این میان عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی مباحث گسترده‌ای را از یونان باستان توسط سقراط، افلاطون و ارسطو تا دوران معاصر و توسط جان رالز به خود اختصاص داده است. عدالت توزیعی یا اجتماعی عبارت است از: «تیین، تنظیم و توجیه اصول حاکم بر توزیع عادلانه منافع و مسئولیت‌های اجتماعی در حوزه امور مادی نظیر توزیع مواد غذایی، مراقبت‌های بهداشتی، تهیه سرپناه، درآمد و ثروت و غیر این موارد نظیر حق رأی و آزادی بیان (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱). در مقابل مفهوم عدالت کیفری همچون عدالت اجتماعی و توزیعی مشتمل بر مضامین متعددی است که در تعریفی جامع در مورد آن چنین گفته شده است: «مجموعه عملکردهای ثابت و نظام‌های سازمانی که برای تحدید و نظم‌بخشی اعمال شهروندان و پایدار کردن کنترل‌های اجتماعی و پیشگیری از جرم و اجرای ضمانت‌ها و بازپروری مجرمان و حمایت از شهروندان، وجود دارند» (Rutherford, 2001, p. 7). این اصطلاح<sup>۴</sup> به صورت گسترده در دهه ۱۹۲۰ میلادی در منابع حقوقی و فلسفی انگلیس به کار برده شد (نجفی ابرنآبادی، ۱۳۹۱، ص ۵۲). در مباحث عدالت کیفری رویکردهای متفاوتی وجود دارد که از جمله آنها «رویکرد سزادهی» و «رویکرد

1. distributive justice.
2. retributive justice.
3. social justice.
4. Criminal Justice.

اصلاحی» هستند. در مقابل این دو رویکرد در دهه‌های اخیر رویکردی به نام «رویکرد عدالت ترمیمی»<sup>۱</sup> ظهور و بروز پیدا کرده که در حد بالاتری واجد معیارهای عدالت کیفری مطلوب است.

## ۲. ابعاد درک و احساس مناسب شهروندان از عدالت کیفری

اگرچه مسائل اجتماعی ریشه در واقعیت‌های عینی دارند اما بخش مهمی از این مسائل نیز متأثر از ذهنیت شهروندان و احساسات ایشان نسبت به این مسائل عینی است. بر این اساس، اگرچه عدالت به منزله یک امر عینی در جامعه وجودی خارجی دارد اما نحوه شکل‌گیری ذهنیت شهروندان از مفهوم عدالت و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن از یک سو و فرایند انطباق این جنبه‌های ذهنی بر پدیده‌های اجتماعی از سوی دیگر، بخش مهمی از مسئله عدالت را در جامعه تشکیل می‌دهد. بر این اساس است که در مباحث جامعه‌شناسی گفته می‌شود که در بررسی مسائل اجتماعی، همیشه می‌توان ذهنیت کنش‌گران را از وجوه اصلی ایجاد و بروز مسئله دانست.

عدالت کیفری منطبق بر مفهومی که ذکر شد، هنگامی که در منظر ادراکی و احساسی شهروندان می‌نشیند به مصادیق و مفاهیم متعدد و متنوعی تعلق پیدا می‌کند که به حسب عوامل دخیل در مواجهه با جرم، از محتوا و کیفیت قانون و قانون‌گذاری آغاز و تا جرم‌انگاری و تعقیب مجرمان ادامه پیدا کرده و در نهایت به فعلیت پیدا کردن حکم، اعم از اجرای مجازات یا اعلام برائت نسبت به مورد اتهامی، پایان می‌یابد. این درک و احساس ممکن است به روش‌های زیر تحقق یابد:

- (۱) آگاهی شخص نسبت به معیارهای عدالت کیفری است.
- (۲) شناخت نسبت به میزان انطباق نظام قضایی موجود در جامعه آنها، با معیارهای عدالت کیفری در تحقق و عینیت خارجی است.

- (۳) برآیند نهایی احساسی که در درون شهروندان نسبت به عدالت کیفری موجود در

1. Restorative Justice.

جامعه خود شکل می‌گیرد. این احساس حالتی درونی است که اگر چه با درک در معنای قبلی ارتباط دارد و از آن تأثیر می‌پذیرد، اما لزوماً به صورت انحصاری متأثر از درک در معنای دوم نیست، بلکه این حالت درونی متأثر از عوامل محیطی و اقتضانات روحی - روانی شهروندان است که در نهایت می‌تواند هم‌سو با درک و آگاهی در معنای دوم باشد و این احتمال هم وجود دارد که با آن واگرایی داشته و هم‌سو با آن نباشد.

بر اساس آنچه بیان شد، درک و احساس مطلوب از عدالت کیفری برای شهروندان رهین چند امر است: نخست اینکه شهروندان درک درستی از شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب داشته باشند و دیگر اینکه نظام عدالت کیفری جامعه‌ای که شهروند در آن زندگی می‌کند پایبند به شاخصه‌های مذکور باشد و سوم اینکه بسترهای مناسب ادراکی و احساسی برای قضاوت صحیح در مورد اینکه نظام کیفری موجود تا چه حد ملتزم بر اجرای آن شاخص‌ها است فراهم آید. با این بیان روشن می‌شود که در شکل‌گیری درک شهروندان نسبت به عدالت کیفری دو مجموعه از عوامل می‌توانند تأثیرگذار باشند، نخست، علل و عوامل مستقیم و دیگری اسباب و شرایط غیرمستقیم که از آن به زمینه‌های شکل‌گیری درک شهروندان از عدالت کیفری تعبیر می‌کنیم. تفاوت ماهوی این دو قسم در آن است که زمینه‌ها خود به صورت مستقیم بر درک شهروندان از عدالت کیفری تأثیر ندارند بلکه به صورت غیرمستقیم بر این درک و کیفیت آن تأثیر می‌گذارند. اگر بخواهیم به تفاوت ماهوی علل و عوامل مستقیم با زمینه‌ها در درک عدالت کیفری اشاره کنیم، باید گفت علل و عوامل مستقیم، پدیده‌هایی هستند که به خودی خود اجزای تشکیل‌دهنده نظام کیفری هستند، برای مثال نوع برخورد ضابطان با متهمان و رعایت حقوق ایشان و یا توجه و عنایت بی‌طرفانه یا سوگیرانه قضات به اظهارات متهم و شاکی، از جمله اموری هستند که درک تحقق یا عدم عدالت کیفری به طور مستقیم متأثر از آنها است. اما زمینه‌ها به لحاظ ماهوی با امور کیفری مرتبط نیستند، بلکه امور عامی هستند که ویژگی‌های زندگی شخصی و اجتماعی را تشکیل می‌دهند و این امور بالقوه می‌توانند در بسیاری از امور فردی و اجتماعی تأثیرگذار باشند که در

میان این امور، ادراک و احساس عدالت کیفری تنها یکی از موارد است.

## ۱-۲. درک مناسب از شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب

شناخت‌ها در کنار عواطف و هیجانات یکی از دو عامل اصلی در نحوه درک و برداشت انسان‌ها از پدیده‌ها است. بی‌تردید شخصی که به لحاظ ساختار و قابلیت‌های ذهنی از توانایی بالایی برخوردار بوده و اندوخته‌های دانشی و درک او از مسائل مرتبط با عدالت کیفری مناسب باشد به شکل بهتر و کامل‌تری می‌تواند در مسیر ادراک و احساس مطلوب از عدالت کیفری قرار گیرد. مدل مطلوب از عدالت کیفری مشتمل بر مسائل متعدد و متنوعی است و شکل‌گیری ساختار ذهنی نظام‌مند از این اطلاعات و مسائل برای افراد به تناسب توانمندی ذهنی و اندوخته‌های دانشی آنها تحقق می‌یابد و به طور طبیعی شخصی که از سطح دانش و تجربه اجتماعی مطلوبی برخوردار باشد، آمادگی بیشتری برای درک مطلوب از عدالت کیفری خواهد داشت. برای مثال، فرایند درک اینکه در رفتاری مجرمانه، مسئولیت متوجه چه شخصی است و میزان این مسئولیت چقدر است، گاه ساده است و گاه در روابط پیچیده اجتماعی و جنبه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی زوایایی پنهانی پیدا می‌کند که درک دقیق آنها، متوقف بر توانمندی‌های ذهنی مناسب است.

درک چستی و چگونگی مواجهه مطلوب با جرم که رویکردهای متفاوتی در آن وجود دارد نیز چنین وضعیتی دارد. فردی که از رشدیافتگی مطلوب در حوزه شناخت برخوردار باشد در قضاوت خود برای کیفر مناسب برای جرم، نگاهی جامع دارد و علاوه بر ملاحظه تناسب کیفر با میزان و نوع جرم، فلسفه‌ای متعالی برای مجازات‌ها در ذهن می‌پروراند و به جای تمرکز بر اموری غیراصولی و محدود نظیر تشفی و انتقام، به امور با اهمیتی نظیر جنبه‌های تربیتی، انسجام اجتماعی، درونی‌شدن التزام به قواعد اخلاقی و حقوقی، تضمین امنیت اجتماعی از طریق بازگشت داوطلبانه مجرمین به هنجارها، آرامش روان و اعتماد بزه‌دیدگان و عدم احتمال تکرار جرم فکر می‌کند. رشد فکری شهروندان در شناخت اصولی نظیر تربیت‌پذیری انسان، پذیرش کرامت ذاتی



برای همه انسان‌ها، ضرورت فضائی نظیر گذشت و عفو یا دغدغه‌مندی نسبت به صیانت جان، مال و آبروی انسان‌ها است.

در بسیاری مواقع، آنچه در ذهن شهروندان به‌عنوان معیارهای عدالت کیفری مطلوب وجود دارد، با آنچه که واقعاً شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب است، تفاوت ماهوی دارد. در این حالت عملاً شخص در قالب جهل مرکب گاه با آنکه عدالت کیفری عملاً تحقق ندارد وجود آن را حتمی می‌انگارد و گاهی نیز با آنکه بسیاری از شاخصه‌های عدالت کیفری در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند به خوبی وجود دارد، آن را غیر محقق و سیاست‌ها و برنامه‌های کیفری را ظالمانه می‌پندارد.

## ۲-۲. تحقق عینی شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب در نظام قضایی موجود

رشد شناختی و بلوغ فکری شهروندان در درک مؤلفه‌های عدالت کیفری مطلوب، شرطی لازم، اما غیر کافی است و چنین احساسی تنها هنگامی به دست می‌شود که شهروندان فرایندهای موجود را نیز با شاخصه‌های ادراکی در عدالت کیفری منطبق ببینند. تبیین عدالت کیفری مطلوب در دو سطح می‌تواند بررسی گردد: یکی در ناحیه رویکردی که اهداف کلان عدالت کیفری را در قالب سیاست‌های کیفری خاصی پیگیری می‌کند و خود شامل اصول و سیاست‌های کلی و اموری نظیر اقدامات پیش‌گیرانه، تأمین و بازپروری نیز می‌شود و دیگری در سطح عینیت و تبلور آن اصول در قالب پیاده‌سازی است؛ که این مهم در گام اول، شامل مواردی نظیر سیستم تقنینی و قوانین کارآمد، نظام تعقیب کیفر و دادرسی عادلانه، کنشگران قضایی (قاضی، وکیل، پلیس و...) متعهد و متخصص، صلاحیت دادگاه، اجرای مناسب کیفر و موارد دیگر شده و در سطح دوم شامل مطلوبیت فرایندهای جزئی‌تر نظیر کیفیت احضار، جلب، بازجوئی، قرار تأمین، استماع دفاعیات و بسیاری از موارد دیگر شده و از دستگیری تا اجرای مجازات و حتی مراحل پساکیفری را شامل می‌شود.

در مباحث عدالت کیفری و به خصوص در رویکرد «عدالت ترمیمی» به عدالت کیفری، شاخصه‌های اصول اساسی یک نظام عدالت کیفری مطلوب مورد توجه قرار

گرفته است و بر اساس آن، یک نظام کیفری در صورتی مطلوب خواهد بود که شاخصه‌های زیر را واجد باشد: (بریث ویت، ۱۳۸۵، صص ۵۲۱-۵۷۰، نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۲، صص ۳-۳۸، غلامی، ۱۳۸۲، صص ۳۶-۵۵).

۱. مورد توجه قرار گرفتن کرامت انسانی به صورت عام (اشخاص حقیقی و حقوقی شامل بزه کار، بزه دیده و دیگر افراد درگیر با بزه و جامعه متأثر شده).
۲. فراهم شدن زمینه‌های پیشگیری از جرم و عدم ارتکاب جرم.
۳. فاصله گرفتن از جبران جرم و جنایت از طریق مقابله به مثل در عین حفظ کردن سایر شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب.
۴. بسترسازی برای بازگشت شرایط مادی و معنوی بزه دیده به حالت پیش از وقوع جرم و جبران خسارت‌ها به صورت کامل.
۵. زمینه‌سازی برای احیاء و ترمیم هویت اخلاقی بزه کار و بازگشت او به جامعه.
۶. ایجاد احساس امنیت اجتماعی و تقویت سرمایه اجتماعی و ترمیم آن دو.
۷. توجه به اقتضانات محیطی نظیر شرایط اقتصادی، فرهنگی و موارد دیگر در رسیدگی به جرم.
۸. کاهش دخالت‌های حاکمیتی در مواجهه با جرم، ایجاد حس مشارکت جویی اجتماعی و تسهیل فرایند عملی مشارکت در فرایند مواجهه با جرم و بازسازی شرایط موجود.
۹. عدم تبعیض در مواجهه با جرم بین افراد مختلف جامعه.
۱۰. توجه به ویژگی‌های فردی (جنسیت، سن، تحصیلات، وضعیت اقتصادی).
۱۱. پرهیز از عوام‌گرایی در فرایند مواجهه با جرم.
۱۲. پیشبرد فرایندها بر اساس دو اصل سرعت و دقت.
۱۳. محوریت قانون به همراه توجه و روشن‌بینی نسبت به شرایط خاص هر بزه جهت تطبیق و انعطاف.
۱۴. ثبات در سیاست‌گذاری و پذیرش رویکردی واحد در عدالت کیفری.
۱۵. توجه به حریم خصوصی افراد.

۱۶. توجه به اصل بزه‌پوشی.

۱۷. توجه به مسئولیت‌پذیری آگاهانه و اختیاری بزه‌کار در جبران و قبول کیفر.

۱۸. در دسترس بودن نظام شکایات و تقویت احساس امیدواری نسبت به احقاق حق برای عموم مردم با هر طبقه اجتماعی.

۱۹. تناسب جرم و مجازات.

۲۰. توجه به جنبه شخصی بودن جرائم و مجازات‌ها.

موارد بیست‌گانه ذکر شده، به‌طور عمده به شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب ناظر است و اگر رشد شناختی شهروندان در زمینه شاخصه‌های عدالت کیفری مطلوب یکی از عوامل مهم در درک و احساس مطلوب از عدالت کیفری باشد، باید شهروندان نسبت به این موارد اطلاعات لازم را داشته باشند؛ تا به ضمیمه تحقق عینی این موارد که محل بحث این محور است و نیز همراهی عوامل دیگر، درک و احساس مطلوب از عدالت کیفری برای شهروندان تحقق پیدا کند. اگر شهروندی که آگاه به اهمیت این شاخصه‌ها است، تجربه نقض برخی از این محورها را در نظام قضایی جامعه خود داشته باشد، به دشواری می‌توان احساس و ادراک مطلوبی نسبت به تحقق عدالت کیفری در جامعه برای او پیش‌بینی نمود. البته نوع درک و احساس عدالت کیفری توسط شخص ادراک‌کننده به‌لحاظ نوع دید و تمرکز او از این نظر که نگاهی جامع به همه مراحل مواجهه با جرم دارد، یا تنها بر مراحل و مواردی خاص تأکید می‌کند، ممکن است متفاوت باشد و بسته به آنکه افراد بر چه مقوله یا مقولاتی از مراحل مختلف رسیدگی کیفری تأکید دارند، ادراک و احساس آنها متفاوت خواهد بود. برای نمونه، گاه تمرکز شخص بیشتر بر عادلانه‌بون یا نبودن قوانین است و گاه با نگاهی محدود به عدالت کیفری، برای او فارغ از آنکه آیا اصولاً کیفر و مجازات درج‌شده در قانون عادلانه است یا خیر، تنها بی‌طرفی دستگاه رسیدگی‌کننده در فرایندها اهمیت دارد؛ همچنین گاهی اشخاصی، تنها به اجرای قاطع و سریع کیفر در مورد شخص بزه‌کار فکر می‌کنند و با بی‌توجهی به ابعاد متعدد و متکثر عدالت کیفری، آن را تنها در قالب نوع عملکرد نظام قضا بر اساس سرعت واکنش، ارزیابی می‌کنند و در نگاهی سطحی، بدون اینکه دغدغه‌مند آن باشد

که آیا از ابتدای تعقیب تا مراحل بازجویی و تحقیقات و صدور حکم، شرایط دادرسی عادلانه رعایت شده است یا نه؟ منتظر آن هستند که ببینند آیا بزه کار در کوتاه ترین زمان ممکن بدون هیچ اغماضی، مجازات می شود یا خیر؟ چنین نگاه های محدودی، از رشد مطلوب در ادراک عدالت کیفری برخوردار نیستند و با دیدگاهی که عدالت کیفری را مرهون برآیند همه عوامل دخیل در تحقق یک رسیدگی عادلانه می داند، بسیار متفاوت است.

باید توجه داشت که بدون توجه به اقتضائات اطلاع رسانی دقیق و مؤثر در خصوص عملکرد نظام کیفری در پرونده ها و در صورت عدم شفافیت رسانه ای و نیز وجود خلل در حفظ کردن ارزش هایی نظیر صداقت و امانت در خبررسانی و ارائه گزارشات، حتی با تحقق عینی همه معیارهای عدالت کیفری در یک نظام حقوقی، نمی توان به تحقق ادراک و احساس مناسب شهروندان از عدالت کیفری امیدوار بود. البته در این میان برخورداری شهروندان از سواد رسانه ای نیز دارای اهمیت است. این رشدیافتگی در کیفیت دریافت اطلاعات و تحلیل آنها به گونه ای که شخص اجازه دخالت عوامل درونی و بیرونی را برای ایجاد گمراهی یا تحریف فرایند اطلاع یابی و تحلیل آنها را ندهد، تاثیر گذار است.

۲-۳. زمینه های غیرمستقیم در تحقق ادراک و احساس مطلوب نسبت به عدالت کیفری  
 زمینه های احساس و ادراک مطلوب نسبت به عدالت کیفری، امور عامی هستند که برخلاف دو مورد قبل، دامنه تاثیر آنها اختصاص به احساس و ادراک نسبت به عدالت کیفری ندارد. این زمینه ها و بسترها عبارتند از:

### ۲-۳-۱. نیازهای پایه

ادراک و احساس نسبت به عدالت کیفری می تواند تحت تاثیر نحوه تأمین نیازهای اساسی زندگی انسانی باشد، زیرا دغدغه مندی برای عدالت کیفری برای بسیاری از افراد پس از مسائل مربوط به نیازهای اساسی زندگی قرار می گیرد و برای انسانی که در

نیازهای اولیه خود دچار مشکلات جدی است، درک و احساس عدالت کیفری، یا اصولاً دغدغه ذهنی و احساسی او نخواهد بود و یا اگر هم به ضرورتی فراروی او باشد، تحت الشعاع قرار خواهد گرفت.

مطالعات انجام شده در دانش روان‌شناسی با رویکرد انسان‌گرا و نیز یافته‌ها در روان‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهد که ادراک و احساس عدالت کیفری در انسان، نظیر بسیاری از احساسات و نیازهای دیگر، اصولاً هنگامی به شکل مناسب انجام یافته و شکل می‌گیرد که نیازها و احساسات ابتدائی و ضروری او به صورت مناسبی تأمین شده باشد. برای تبیین و بررسی گستره نیازهای انسانی می‌توان «هرم نیازهای مازلو» را مورد توجه قرار داد. بر اساس دیدگاه مازلو، نیازهای اساسی انسان در قالب یک «هرم» قابل تصویر است که این هرم دارای پنج طبقه و از کف شامل نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به ایمنی، نیازهای عشق و تعلق، نیاز به احترام و نیاز به خودشکوفایی است (شولتز، ۱۳۸۵، ص ۳۶۳). مازلو بر این باور است که برای فعلیت یافتن احساس نیاز در مرحله بالا باید نیازهای شخص در مرحله پایین‌تر در حد لازم تأمین شده باشد. صحت این دیدگاه شواهد فراوانی در دانش تجربی پیدا کرده است و آموزه‌های دینی نیز آن را تأیید می‌کند، بر اساس برخی روایات، نیازهای پایه می‌تواند به طور مستقیم بر بنیادی‌ترین اندیشه‌های انسان نظیر باورمندی به وجود خدا تأثیر بگذارد. در حدیث می‌خوانیم: رسول خدا ﷺ فرمودند: «فقر نزدیک به کفر است» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۷). بر این اساس اگر این احتمال وجود داشته باشد که شخص اساسی‌ترین حقیقت‌های هستی را تحت تأثیر همین محرومیت‌ها مورد تردید و انکار قرار دهد، نحوه درک و احساس او از عدالت موجود در جامعه، جای خود دارد. شخصی که در تأمین اولویت‌های زندگی خود و خانواده‌اش در مانده است، تا زمانی که جرائم فردی و یا اجتماعی به صورت ملموس و مباشر در زندگی و تأمین نیازهای او مؤثر نباشد اصولاً دغدغه‌ای در زمینه عدالت کیفری و چیستی آن ندارد و اگر هم ارتباطی بین این جرائم با زندگی فردی و یا خانوادگی او پیدا شود در قضاوت‌های خود در باب عدالت کیفری و در خصوص تشخیص جرم و مجرم و مجازات مناسب، بیش از آنکه تحت شناخت‌ها و ادراکات رشد یافته و متأثر از

مصالح عام و درازمدت باشد تحت تأثیر عواطف و هیجانات ناشی از کمبودهایش در زمینه نیازهای پایه است که غالباً معطوف به جبران از طریق انتقام و خاموش کردن خشم خود است.

اگرچه دیدگاه روان‌شناختی آبراهام مازلو با رویکرد انسان‌شناسانه او در مورد تأثیر نیازها بر ابعاد مختلف زندگی انسان به‌طور عمده ناظر به ابعاد فردی است اما بسیاری از موارد پیش‌گفته در ابعاد فردی، قابل طرح در عرصه‌های اجتماعی نیز هست زیرا بسیاری از مسائل اجتماعی نظیر، رشدیافتگی جامعه تا حدود زیادی متناظر با مسائل فردی است. معنای این سخن آن است که اگر جامعه‌ای در تأمین نیازهای اولیه برای بقا و یا تأمین حداقل‌ها در امنیت جانی یا اقتصادی دچار کمبود و آسیب باشد، با قطع نظر از آنچه در ادراک و احساس برخی افراد ممکن است وجود داشته باشد، فهم عمومی در فرایند ادراک و احساس از عدالت کیفی در آن جامعه دچار اختلال خواهد بود.

### ۲-۳-۲. عدالت اجتماعی و احساس عدالت کیفی

یکی از زمینه‌های تحقق احساس و ادراک مطلوب از عدالت کیفی، میزان کامیابی حاکمیت و نهادهای اجتماعی در سامان‌دادن عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی، حفظ حریم عدالت در توزیع امکانات در یک جامعه است و در تعریف آن چنین آمده است: «مراد از عدالت اجتماعی تخصیص منصفانه منابع در یک جامعه است» (Barry Jones, 2001, vol. 1, p. 858). نخستین و نزدیکترین مفهوم به عدالت اجتماعی در طول تاریخ توسط ارسطو در قالب «عدالت توزیعی» بیان شده است. ارسطو در مفهوم عدالت توزیعی بر عنصر «استحقاق» تأکید دارد و می‌گوید عدالت هنگامی تحقق پیدا می‌کند که در توزیع، استحقاق افراد ملاحظه شود (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۷). این نگاه که در توضیح عدالت اجتماعی بر برابری در توزیع امکانات تأکید دارد با نگاهی که بر برابری در پذیرش شایستگی‌ها و قابلیت‌ها در کنار برابری در فرصت‌ها تأکید دارد متفاوت است (هزارجریبی، ۱۳۹۰، ص ۴۲). در دهه‌های اخیر رایج‌ترین تعریف از عدالت اجتماعی متعلق به جان رالز است؛ او با پیوند بین مفهوم عدالت و انصاف با عدالت اجتماعی، این

مفهوم را چنین تعریف می‌کند که عدالت اجتماعی همان انصاف است و انصاف، تقسیم یک کل میان همه است بی‌آنکه بدانیم و پیش‌بینی کنیم سهم ما از آن کل چیست (Rawls, 1985, vol. 3, p. 240). از دیدگاه رالز انصاف هنگامی محقق می‌شود که انسان در تشخیص آن پرده جهل داشته باشد، یعنی انسان با نادیده گرفتن اینکه در آینده برای او در زندگی اجتماعی چه اتفاقی خواهد افتاد، و اینکه آیا برخوردار خواهد بود یا فقیر، آزاد خواهد بود یا برده، فارغ‌دلانه به یک قرار در عدالت اجتماعی برسد. به این شرایط، وضع نخستین می‌گویند که در تعریف آن چنین آمده است: «وضع نخستین»<sup>۱</sup> نقش کلیدی در نظریه عدالت رالز ایفا می‌کند و به موقعیتی فرضی اشاره دارد. باید وضعیتی را فرض کرد که افراد به روش منصفانه درباره محتوای عدالت اجتماعی به توافق برسند و به سبب آن که شرایط این انتخاب و قرارداد اجتماعی منصفانه است، آنچه به صورت اساس و پایه همکاری اجتماعی مورد گزینش و توافق قرار می‌گیرد، عین عدالت است. برای منصفانه بودن روش دستیابی به توافق، چاره‌ای جز این نیست که افراد موجود در آن وضعیت در پرده غفلت و ناآگاهی به توانایی‌ها، موقعیت اجتماعی و امیال شخصی خویش به سر برند. فقط در این صورت است که آنچه به صورت اساس همکاری اجتماعی و توزیع منابع می‌پذیرند، اصول عدالت خواهد بود» (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵).

لزوم توجه به پیوند و ارتباط بین عدالت اجتماعی و عدالت کیفری برای اولین بار توسط دی کوک در سال ۲۰۰۵ بیان گردید (هژبرالساداتی، ۱۳۹۳، ص ۴۳) و پس از او بسیاری از صاحب‌نظران چگونگی و چیستی این پیوند را مورد بررسی قرار داده‌اند. رابطه عدالت اجتماعی با عدالت کیفری از دو منظر قابل بررسی است: نخست آنکه، عدالت اجتماعی به صورت مستقیم در مورد عدالت کیفری پیاده گردد؛ یعنی اگر نظام کیفری را یکی از امکانات موجود برای استقرار نظم اجتماعی بدانیم، آن‌گاه بهره‌مندی منصفانه از آن برای همه شهروندان منجر به تحقق عدالت اجتماعی در حوزه نظام کیفری می‌گردد. دوم آنکه، تحقق عدالت اجتماعی، بی‌آنکه بخواهد مستقیم در مورد عدالت

1. Original position.

کیفری جاری شود، خود به صورت مستقل و در حوزه‌هایی غیر از عدالت کیفری جریان می‌یابد و از آن طریق و به شکل غیرمستقیم در احساس عدالت کیفری تأثیرگذار می‌شود. در خصوص منظر نخست به موارد زیر اشاره شده است:

۱. فراهم نمودن فرصت‌های برابر در دسترسی به عدالت قضایی برای همه اعضای جامعه؛

۲. توزیع عادلانه مسئولیت‌ها، تکالیف و ضمانت‌های اجرایی؛

۳. ایجاد توازن میان مسئولیت دولت و شهروندان و جلوگیری از افراط و تفریط در تحمیل مسئولیت بر هر یک از این دو؛

۴. توجه به آزادی انتخاب برای تبعیت از قانون یا نقض قانون در انتساب مسئولیت کیفری به فرد محروم؛

۵. سنجش واقعی میزان سرزنش‌پذیری مجرم با توجه به شرایط پیرامونی وی (هژبرالساداتی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

اما در خصوص منظر دوم که محور اصلی بحث فعلی است، باید گفت فقدان عدالت اجتماعی در یک جامعه از آنجا که می‌تواند در افکار عمومی احیاناً توجه‌گر بسیاری از جرائم باشد، راه را برای رفتارهای بزهکارانه می‌گشاید و ممکن است جزادهی و کیفر را در بسیاری موارد ناعادلانه جلوه دهد. در بسیاری موارد بزهکار در رفتار بزهکارانه، خود را در جایگاهی می‌بیند که حقوق او تضییع شده و او با ارتکاب جرم در صدد است تا حق از دست‌رفته خود را از جامعه باز ستاند. برای مثال، ممکن است شخص در جامعه‌ای که فرادستان حق فرودستان را به ناحق پایمال می‌کنند، با وجدانی آسوده دست به سرقت زده و رفتار خود را با این توجیه که او قربانی نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی است موجه جلوه دهد. نکته دارای اهمیت آن است که ناظران نیز ممکن است به تناسب شرایط، در نوع قضاوت خود چنین فاکتوری را دخالت داده و بر این اساس نسبت به احکام قضایی که بدون ملاحظه شرایط محیطی، کیفری منصوص را تعیین می‌کنند، همراهی نداشته و احساس مناسبی نیز نسبت به استقرار عدالت کیفری پیدا نخواهند کرد.

در تبیین تاریخچه رویکردهای عدالت کیفری و پیدایش موج «رویکرد اصلاح و



تربیت» از ابتدای قرن بیستم تا دهه ۸۰ این قرن، اشاره شده که یکی از ادله طرفداران این رویکرد همین مسئله بود که بزهکاری محصول نابسامانی در فرایند عدالت اجتماعی است و از این رو عادلانه نیست که بزهکار را کیفر کنیم. رابطه مستقیم بین میزان محرومیت با ارتکاب جرم در مطالعات اجتماعی و بررسی‌های میدانی به‌عنوان امری مسلم پذیرفته شده است و پژوهش‌های فراتحلیل ارتباط محرومیت و افزایش احتمال بزه را در مناطق محروم نشان می‌دهد (هژبرالساداتی، ۱۳۹۳، ص ۳۷). تحلیل این پدیده‌ها این نتیجه را دارد که اگرچه شرایط محیطی و فشارهای اقتصادی نمی‌تواند کاملاً رافع مسئولیت اخلاقی و حقوقی انسان‌ها باشد، در عین حال اگر عوامل محیطی و فشارهای اقتصادی محصول بی‌تدبیری نظام سیاسی یک کشور باشد و بخشی از رفتار مجرمانه افراد در نتیجه چنین عوامل و فشارهایی شکل گرفته باشد، عدالت کیفری، اقتضا دارد مقداری از بار مسئولیت کیفری بزه از دوش بزهکاران به عهده عوامل حاکمیتی منتقل شود.

چنین تبیینی از تلازم احساس عدالت کیفری با احساس عدالت اجتماعی کاملاً معقول به نظر می‌رسد و اختصاص به ادراک و احساس شخص ناظر به فرایند رسیدگی کیفری و یا شخص بزهکار ندارد؛ بلکه حتی شخص بزه‌دیده که بیشترین تمایل را به کیفر بزهکار دارد، چنانکه فارغ‌دلانه و با همدلی به وضعیت و جایگاه فردی و اجتماعی بزهکار نگاه کند او هم حس خوبی نسبت به تمرکز محض بر کیفر منصوص در فرآیند رسیدگی و دادرسی، به لحاظ انطباقش بر عدالت کیفری پیدا نخواهد کرد. هودسون<sup>۱</sup> در این زمینه می‌گوید: «از آنجا که مجازات عادلانه در یک جامعه غیر عادل ناممکن است، به جای تمرکز بر عدالت کیفری، باید سطح تحمیل مجازات را کاهش داد و همزمان نیز تلاش کرد تا از طریق نظام عدالت کیفری و کیفر آسیب کمتری به مردم وارد آید» (هژبرالساداتی، ۱۳۹۳، ص ۳۹). این سخن هودسون بدان معناست که بنابر قاعده در جامعه‌ای که عدالت اجتماعی تحقق نیافته است، چنانکه در نظام کیفری بدون توجه به

1. Hudson.

شرایط موجود اجتماعی و شرایط وقوع بزه، تنها به سزادهی و مجازات بزهکار پرداخته شود، نمی‌توان از عدالت کیفری سخن گفت و بر این اساس از آنجا که نظام‌های کیفری بیشتر نمی‌توانند از کیفر و مجازات در سیستم قضایی خود صرف نظر کنند به‌طور طبیعی وجود عدالت اجتماعی شرط لازم برای تحقق عدالت کیفری و به تبع آن درک و احساس مطلوب از عدالت کیفری است.

### ۲-۳-۳. رشد یافتگی عواطف اخلاقی

همان‌گونه که شناخت‌ها و ادراکات می‌توانند عواطف و احساساتی را تولید کنند، هیجانات و عواطف انسانی نیز به‌صورت طبیعی بر ادراکات و قضاوت‌های انسان تاثیرگذار است. از آنجا که بسیاری از شاخصه‌های تحقق ادراک و احساس مطلوب از عدالت کیفری مرهون وجود عواطف انسانی مناسب است، نقش رشدیافتگی شهروندان در عواطف انسانی بر تحقق درک و احساس مناسب از عدالت کیفری، انکارناپذیر است و وجود چنین عواطفی در هر یک از افرادی که به نوعی درگیر با پدیده جرم هستند، اقتضائات متفاوتی دارد. رشد و تعالی در زمینه عواطف انسانی به‌عنوان یک شرط اجتناب‌ناپذیر برای تحقق ادراک و احساس مطلوب از عدالت کیفری، خود مرهون عوامل و زمینه‌های متعدد و متنوعی است. این عوامل و زمینه‌ها بخشی توسط خود فرد و بخش مهمتر آن توسط نهادهای اجتماعی نظیر خانواده، سیستم آموزشی و نهادهای حاکمیتی تأمین می‌گردد.

در جوامعی که احساس همدلی، اعتماد عمومی، مهرورزی و سایر عواطف انسانی در افراد آن جامعه به شکل مطلوبی رشد کرده باشد، زمینه مناسب‌تری برای تحقق ادراک و احساس مطلوب از عدالت کیفری خواهد داشت... برای مثال حس همدلی (به معنای توجه به وضعیت و جایگاه اشخاص در ابعاد جسمی، ذهنی، روحی و...) که پایه اساسی برای اخلاقی رفتار کردن است، برای ناظران و شهروندان و اشخاص درگیر بزه نظیر عوامل قضایی و نیز بزه‌دیده، در مقام قضاوت نسبت به میزان مسئولیت مجرم و برای مجرم، نسبت به صدماتی که بر شخص بزه‌دیده ایجاد کرده، ضروری است.

اهمیت همدلی در نظام کیفری آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که توجه داشته باشیم در فرایند پی‌گیری جرم به جهت شکسته‌شدن هنجارهای اجتماعی و به‌ویژه هنگامی که در جرائمی خاص، احساسات عمومی برانگیخته شده باشد، زمینه برخورد افراطی با جرم و مجرم فراهم می‌شود و این در حالی است که از نخستین مراحل پیگیری جرم توجه به حقوق اخلاقی اشخاص در پرتو رعایت کرامت انسانی ضروری است. نقش این مهم در مراحل بازجویی، تفهیم اتهام، اصل برائت و حق دفاع عادلانه در عملکرد نظام قضائی و قضاوت‌های شهروندان و درک ایشان از عدالت کیفری باید بسیار پررنگ باشد. اگر شهروندان حس همدلی نداشته باشند در مورد شخص بزه‌کار، بیش از آنکه نسبت به ترمیم وضعیت و شخصیت او و بازگشتش به اجتماع دغدغه‌مند باشند، نسبت به اجرای مجازات علیه او اهتمام خواهند داشت. احساس همدلی سبب می‌گردد که موقعیت بزه‌کار در هنگام وقوع جرم بهتر درک شود و قضاوت در مورد مجازات به تناسب همین شرایط انجام پذیرد. عواطف همدلانه به همان میزان که برای بزه‌دیده و ناظرین نسبت به بزه‌کار در تشخیص میزان مسئولیت و نوع کیفر استحقاقی، اهمیت دارد برای شخص بزه‌کار نیز در درک آسیبی که به قربانی و اطرافیان و جامعه، وارد کرده است، جهت پذیرش کیفر و جبران آسیب‌های مادی و معنوی و نیز شرمندگی بازدارنده ضرورت دارد.

اقتضای رشدیافتگی مطلوب در عواطف و از جمله در همدلی، آن است که شخص دچار افراط و تفریط نگردد. برای مثال همان‌گونه که کمبود همدلی ممکن است به مطالبه مجازات بیش از اندازه بیانجامد، همدلی افراطی که در حقیقت به جهت عدم درک دقیق همه شرایط، تخطی از همدلی واقعی است، ممکن است به آنجا بیانجامد که شخص مجرم را در جایگاهی بیابیم که او را بی‌تقصیر و فاقد هرگونه اختیار تلقی کنیم. حال اگر احساس عدالت کیفری بخواهد بر اساس همین احساس همدلی غیرمنضبط شکل بگیرد باید بیشتر احکام محاکم که مجازات‌هایی را برای بزه‌کاران در نظر گرفته‌اند را غیرعادلانه تلقی کنیم و این در حالی است که چنین دیدگاهی در نهایت می‌تواند به یک آناشیسیم اجتماعی تبدیل شود و این با یکی از مهمترین وظایف نظام

قضایی که جلوگیری از ارتکاب جرم در جامعه است، در تعارض است. لذا اگرچه اقتضای همدلی مناسب آن است که نباید نسبت به بزهکار تنها حالت تنفر به خود گرفت و باید موقعیت او در هنگام ارتکاب جرم لحاظ شود اما در عین حال از آنجا که جامعه نیز نیاز به احساس امنیت دارد و بخشی از این احساس با ناامن شدن محیط برای ارتکاب جرم و جنایت پدید می‌آید، اقتضات همدلی باید به صورت همه‌جانبه لحاظ گردد. عطف و مهربانی نیز از دیگر احساسات مهم در شکل‌گیری ادراک و احساس مناسب نسبت به عدالت کیفری است. شهروند نامهربان و شخصی که بر خشم و غضب خود کنترلی ندارد، نمی‌تواند قضاوت صحیحی نسبت به نحوه مواجهه مناسب با مجرم داشته باشد.

رشد یافتگی عاطفی همچنین سبب می‌گردد که شخص و جامعه در تشخیص عدالت، متأثر از حب و بغض‌ها نباشند؛ زیرا ممکن است شرایط ویژه‌ای به لحاظ احساسات فردی و اجتماعی پدید آید که بر چگونگی شکل‌گیری ادراک عدالت کیفری در موردی خاص مؤثر باشد و شخص به جهت ربط و نسبتش با واقعه کیفری، در مورد قضاوتش جهت‌گیری کند. در برخی موارد قضاوت و به‌دنبال آن ادراک و احساس شخص، در مقام ناظری بیرونی تحقق می‌یابد و شخص در مقام داوری، به جهت سابقه‌آشنایی با بزه‌کار و یا بزه‌دیده نسبت به آنها موضع و حالتی عاطفی اعم از مثبت و منفی دارد. در حالتی دیگر، گاه شخصی که در مقام داوری، درک و احساس از میزان و کیفیت عدالت کیفری قرار می‌گیرد، خود عنوان بزه‌کار، بزه‌دیده، ذی‌نفع یا متضرر را در پرونده مورد نظر دارد که در این موارد ورود آگاهانه و یا ناهشیار احساسات به عرصه قضاوت بسیار شدنی است. بدیهی است در مواردی که پای علائق، عواطف و منافع شخصی به میان آید زمینه‌ها و علل درک عدالت کیفری چه در مقام ناظر و چه در مقام کسی که خود به عنوان یکی از اطراف درگیر در بزه مطرح است، متفاوت خواهد بود و در صورتی که شهروندان و جامعه از رشد عاطفی و عقلانی مناسبی برخوردار نباشند نمی‌توانند با «خودکنترلی» به صورت بی‌طرفانه، قضاوتی در مورد تحقق معیارهای عدالت کیفری داشته باشند.

## ۲-۳-۴. وجود نظم دیوان‌سالاری

عدالت کیفری مقوله‌ای است که تحقق آن بیش از هر چیز بر عهده حاکمیت و نظام سیاسی یک کشور است و استقرار نظم در اداره امور، در یک حاکمیت، از جمله اموری است که برای تحقق اعتماد عمومی به محکم کردن عملکرد آن حاکمیت ضروری می‌نماید. در این میان باید توجه داشت که نظم حاکم بر یک کشور متوقف بر مسائل بسیاری است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها کیفیت فعالیت نظام اداری مستقری است که به راه‌اندازی امور شهروندان در حیطه‌ای که در وظایف حاکمیت است، می‌پردازد. از این نظم و نظام در اصطلاح علوم اجتماعی به عنوان بروکراسی و به تعبیر فارسی تحت عنوان دیوان‌سالاری یاد می‌شود. دیوان‌سالاری یا بروکراسی از دو کلمه bureau به معنای دفتر کار و پسوند cratie به معنای اقتدارگری ترکیب گردیده و به معنی سیستمی است که کارکرد آن عقلانی و قانون‌مند باشد. بوروکراسی به عنوان یک پدیده اجتماعی نخستین بار به وسیلهٔ ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی، مورد استفاده قرار گرفت. در اصطلاح او بوروکراسی دو کاربرد دارد که در نخستین معنا به تمامی مقامات اداری و در معنای دوم به سازمان‌های بزرگ رسمی در جامعهٔ معاصر گفته می‌شود. از دیدگاه او بوروکراسی نظامی است که با دقت و سرعت و با مشخصه‌هایی نظیر، نظم، اطمینان‌بخشی و کارآمدی شناخته می‌شود و اهمیت آن، به انجام خدمات عمومی است (Weber, 1964, p. 37). امروزه در نظامات اداری و اجرایی کشورها، رضایت مردم از دستگاه‌های دولتی، از معیارها و شاخص‌های اصلی تحول نظام اداری و بهبود عملکرد سازمان‌های دولتی تلقی می‌شود. به باور اندیشمندان علوم سیاسی و اداری، عدم توانمندی دولت‌ها و حکومت‌ها در کسب رضایت شهروندان در این عرصه به کاهش اعتماد و مشارکت عمومی و همگرایی در جامعه و نقض مشروعیت منجر می‌شود (کاظمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که یکی از زمینه‌های ادراک و احساس مطلوب در عدالت کیفری، رضایت بخش بودن عملکرد نظام اداری یک کشور و اعتماد عمومی نسبت به صحت و اتقان فعالیت‌های آن است. بدیهی است که این احساس و رضایت و

اعتماد یک حس عمومی است که معمولاً به صورت سرجمع نسبت به برآیند عملکرد دستگاه‌های حاکمیتی پیدا می‌شود. این سخن بدان معنا است که برای تحقق چنین احساسی، عملکرد بروکراتیک، قانون‌مند و صحیح یک یا بعضی از دستگاه‌های حاکمیتی به تنهایی نتیجه مطلوب را لزوماً در پی نخواهد داشت و تجربه نامطلوب از بی‌نظمی و شلختگی در نظام اداری کشور، تعمیم آن را به دیگر ارکان حاکمیت دربر خواهد داشت و می‌تواند نسبت به اعتماد در مورد رعایت جوانب عدالت در قوه قضائیه آسیب برساند.

### نتیجه‌گیری

احساس و ادراک مطلوب شهروندان از تحقق عدالت در جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنند به صورت عام و در مورد عدالت کیفری به صورت خاص یکی از مهمترین مسائل اجتماعی است که مستقیماً در رضایت‌مندی عمومی، سرمایه اجتماعی و پابندی به هنجارهای اخلاقی تاثیرگذار است؛ زیرا اگر ادراک و احساس درونی فرد این باشد که در جامعه‌ای زندگی می‌کند که اهمیتی برای رعایت عدالت در عرصه‌های مختلف و از جمله در زمینه مسائل کیفری نیست و در صحنه عینیت نیز حقوق افراد پایمال می‌گردد، امنیت روحی روانی شهروندان را از ایشان سلب کرده و در نهایت علاوه بر بی‌اعتماد کردن آنها نسبت به ماهیت روابط در اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند، آثار اخلاقی سوئی در بر دارد؛ از جمله اینکه ایشان را نسبت به رعایت حقوق دیگران و اخلاق بی‌انگیزه می‌سازد. احساس و ادراک مطلوب شهروندان از عدالت کیفری به لحاظ ابعاد فردی و اجتماعی آن، امری پیچیده و تحقق آن، متأثر از عوامل و زمینه‌های متعدد و متنوعی است که برخی از آنها مرهون ویژگی‌های شخصی در حوزه رشد عقلانی و عاطفی است و بخش مهم‌تر آن‌ها متأثر از انسجام عملکردی نهادهای اجتماعی تُرد، نظیر خانواده در تربیت و کلان، نظیر ساختارهای حاکمیتی در مدیریت و کارآمدی نظام‌های حقوقی، آموزشی، فرهنگی، اقتصادی، اداری یک جامعه است و چنانکه از یک سو شخص خود تلاشی برای فهم معیارهای مطلوب در عدالت کیفری و

پذیرش واقعی آنها حتی در مواردی که به زیان او است نداشته باشد و یا کوششی برای اطلاع دقیق و بی طرفانه میزان انطباق آن معیارها با آنچه در نظام کیفری جامعه او می‌گذرد نباشد و از سوی دیگر نظام قضایی و دیگر اطراف درگیر در بزه نیز نسبت به تحقق شاخصه‌های عدالت کیفری در همه مراحل یعنی از بدو تحقق جرم و ورود اتهام تا رسیدگی محتوایی و تا تعیین کیفر، اهتمام لازم را نداشته باشند، احساس و ادراک مطلوبی بین شهروندان از عدالت کیفری پدید نمی‌آید. در کنار همه اینها احساس و ادراک مطلوب شهروندان از تحقق عدالت کیفری می‌تواند به شدت تحت تأثیر زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و دیگر وجوه عدالت اجتماعی باشد، به گونه‌ای که گاه ممکن است به رغم تحقق بالاترین کیفیت از عدالت کیفری در نظام قضایی یک جامعه، باز هم شهروندان احساس و ادراک مطلوبی از تحقق عدالت کیفری نداشته باشند. بر این اساس می‌توان گفت اولاً این پدیده اجتماعی نظیر بسیاری دیگر از شوون جامعه در ساختاری نظام‌مند در تعامل با سایر پدیده‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و ثانیاً اگر حاکمیتی در صدد نهادینه‌شدن چنین احساس و ادراک سرنوشت‌سازی برای شهروندان خویش است باید علاوه بر عنایت به اصلاح نظام قضایی نسبت به سامان‌دادن دیگر عوامل و زمینه‌های تأثیرگذار اهتمام داشته باشد.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة (ج ۴). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۳. بریث ویت، جان. (۱۳۸۵). عدالت ترمیمی (مترجم: مهرداد رایجیان اصلی). مجله تحقیقات حقوقی، ش ۴۳، صص ۵۲۱-۵۷۰.
۴. دشتی، محمد. (۱۳۸۷). ترجمه نهج البلاغه (چاپ پنجم). قم: انتشارات شاکر.
۵. شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی آلن. (۱۳۸۵) نظریه‌های شخصیت (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: نشر ویرایش.
۶. طباطبائی، بهاء الدین. (۱۳۵۰). سرمقاله. مجله حقوق امروز، ش ۲۶.
۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (ج ۲، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. غلامی، حسین. (۱۳۸۲). عدالت ترمیمی، اصول و روش‌ها. مجله علوم اجتماع، ش ۴، صص ۳۶-۵۵.
۹. کاظمی، سیدعلی اصغر. (۱۳۷۹). مدیریت سیاسی و خط مشی دولتی (چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). الکافی (ج ۲، به اهتمام: محمدحسین درایتی، چاپ اول). قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۱۱. نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۸۲). از عدالت کیفری کلاسیک تا عدالت ترمیمی. مجله الهیات و حقوق، ش ۹ و ۱۰، صص ۳-۳۸.
۱۲. نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۹۱). درآمدی بر پژوهش در نظام عدالت کیفری: فرصت‌ها و چالش‌ها. ماهنامه قضاوت، ش ۷۷، صص ۵۲-۵۴.
۱۳. هزارجریبی، جعفر. (۱۳۹۰). بررسی احساس عدالت اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن. مجله جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۲(۴۳)، صص ۴۱-۶۲.



۱۴. هژیرالساداتی، هانیه؛ حبیب‌زاده، محمدجعفر. (۱۳۹۳). عدالت اجتماعی و عدالت کیفری، جدایی یا پیوند. مجله آموزه‌های حقوق کیفری، ش ۸، صص ۲۵-۵۴.
۱۵. واعظی، احمد. (۱۳۸۳). عدالت اجتماعی و مسائل آن. قیسات، ۹(۳۳)، صص ۱۸۹-۲۰۷.
۱۶. واعظی، احمد. (۱۳۸۸). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: انتشارات موسسه امام خمینی علیه السلام.

17. Jones, R. J. Barry. (2001). *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*, Taylor & Franci.
18. Rawls, John. (1972). *A Theory of Justice*. Oxford University.
19. Rawls, John. (2007). *Justice as Fairness*. Harvard University.
20. Rawls, John. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3.
21. Rutherford, Andrew. (2001). *Criminal Justice Choices: What Is Criminal Justice for?*, London, Institute of Public Policy Research.
22. Weber, Max. (1964). *The theory of social and economic organization*. New York, The free press.

## References

1. Braithwaite, J. (1385 AP). Restorative justice (Raijian Asli, M, Trans.). *Journal of Legal Research*, 43, pp. 521-570. [In Persian]
2. Dashti, M. (1387 AP). *Translation of Nahj al-Balagha* (5<sup>th</sup> Ed.). Qom: Shaker Publications. [In Persian]
3. Gholami, H. (1382 AP). Restorative justice, principles and methods. *Journal of Social Sciences*, 4, pp. 36-55. [In Persian]
4. Hajbarosadati, H., & Habibzadeh, M. J. (1393 AP). Social justice and criminal justice, separation or integration. *Journal of Criminal Law Teachings*, 8, pp. 25-54. [In Persian]
5. Hezarjeribi, J. (1390 AP). Examining the sense of social justice and factors affecting it. *Journal of Applied Sociology*, 22(43), pp. 41-62.
6. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Dictionary of Linguistic Comparisons* (Vol. 4). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
7. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 11, 3<sup>rd</sup> Ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
8. Jones, R. J. Barry. (2001). *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*, Taylor & Francis.
9. Kazemi, S. A. A. (1379 AP). *Political management and government policy* (1<sup>st</sup> Ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
10. Koleyni, M. (1430 AH). *Al-Kafi* (Vol. 2, Derayati, Ed., 1<sup>st</sup> Ed.). Qom: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute. [In Arabic]
11. Najafi Abrandabadi, A. H. (1382 AP). From classic criminal justice to restorative justice, *Journal of Theology and Law*, 9 &10, pp. 3-38. [In Persian]
12. Najafi Abrandabadi, A. H. (1391 AP). An introduction to research in the criminal justice system: opportunities and challenges. *Judgment Journal*, 77, pp. 52-54. [In Persian]
13. Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice*. Oxford University.
14. Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14(3).

15. Rawls, J. (2007). *Justice as Fairness*. Harvard University.
16. Rutherford, A. (2001). *Criminal Justice Choices: What Is Criminal Justice for?* London, Institute of Public Policy Research.
17. Schultz, D. P., & Schultz, S. A. (1385 AP) *Personality Theories* (Seyed Mohammadi, Y, Trans.). Tehran: Virayesh Publications. [In Persian]
18. Tabatabaei, B. (1350 AP). Editorial. *Today's Law Magazine*, 26. [In Persian]
19. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 2, Mousavi Hamedani, S. M. B, Trans.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
20. Vaezi, A. (1383 AP). Social justice and its issues. *Qabasat*, 9(33), pp. 189-207. [In Persian]
21. Vaezi, A. (1388 AP). *Criticism of theories of justice*. Qom: Publications of Imam Khomeini Institute. [In Persian]
22. Weber, M. (1964). *The theory of social and economic organization*. New York, The free press.

**Research Article**

**Social Classes from the Perspective of the Holy Qur'an  
and Ways of Dealing with Them**

Mohsen Ghanbari Nik<sup>1</sup>

Ebrahim Abdollah<sup>2</sup>

Received: 22/06/2022

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

The purpose of this study is to identify the concept and examples of social classes from the perspective of the Qur'an and how to deal with them. Societies are seen as distinct forms of human communities that form social structures within themselves, draw relationships according to them, and establish interaction and confrontation with each other based on them. It seems that reasons such as cultural, biological, material differences and the ability of individuals and groups to seize nature and take advantage of other species have gradually caused the formation of social classes. Components such as power and wealth are the basis for the

---

1. Assistant Professor at the Department of Communication and Cultural Propagation, University of Islamic Education and a member of the Department of Social Studies at Humanities Institute of Al-Mustafa International University. Iran. Qom (corresponding author). ghanbarinik@maaref.ac.ir.

2. Associate Professor, Faculty of Humanities, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. aibroba2020@gmail.com.

---

\* Ghanbarinik, M. & Abdollah, E., (1401 AP). Social classes from the perspective of the Holy Qur'an and Ways of Dealing with Them. *Journal of Islam and Social Studies*, 8(39), pp. 102-130. DOI: 10.22081/JISS.2022.64256.1932.

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

formation of a group of classes, and elements such as God-seeking and spiritualism have become the basis for the formation of another part of the social classes. In other words, the type of attitude and action of a group of human beings, which was focused on worldly factors, caused the creation of a group of classes, and the attitude and action of some others focused on the hereafter, formed distinct social classes. The question of this research, which was carried out via a descriptive, analytical method and by using sources of evidence, is what social classes are like from the perspective of the Qur'an; What are the factors of their creation and what are their characteristics and how is the way of dealing with each of the mentioned social classes. Achieving ideal results from this study helps to read and analyze more deeply the factors of formation of social classes and as a result, the reasons for the social gap in the current situation, and subsequently to use the solutions to face this social phenomenon as a desirable model in today's societies.

**Keywords**

Social class, sociological, theory, the Holy Qur'an.

### مقاله پژوهشی

## طبقات اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم و شیوه‌های مواجهه با آنان

محسن قنبری نیک<sup>۱</sup>      ابراهیم عبدالله<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

©Author(s).



#### چکیده

هدف از این مطالعه، شناسایی مفهوم و مصادیق طبقات اجتماعی از دیدگاه قرآن و نحوه مواجهه با آنها است. جوامع به‌عنوان شکل‌های متمایزی از اجتماعات انسانی دیده می‌شوند که در درون خود ساختارهای اجتماعی تشکیل داده و متناسب با آنها روابطی را ترسیم نموده و بر مبنای آنها تعامل و مواجهه با یکدیگر را وضع می‌کنند. به‌نظر می‌رسد، دلایلی همچون تفاوت‌های فرهنگی، زیستی، مادی و نوع توان‌مندی افراد و گروه‌ها در تصرف طبیعت و بهره‌گیری از دیگر هموعان، به‌تدریج سبب شکل‌گیری طبقات اجتماعی شده است. مولفه‌هایی مانند: قدرت و ثروت مبنای شکل‌گیری دسته‌ای از طبقات و عناصری همچون خداجویی و معنویت‌گرایی مبنای شکل‌گیری بخشی دیگر از طبقات اجتماعی شده است. به‌عبارت دیگر، نوع نگرش و کنش جمعی از افراد انسانی که معطوف به عوامل دنیوی بوده است، سبب ایجاد دسته‌ای از طبقات شده و نگرش و کنش معطوف به آخرت برخی دیگر، طبقات اجتماعی متمایزی را شکل داده است. مسئله این پژوهش که با روش توصیفی، تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع اسنادی انجام شده آن است که طبقات اجتماعی از منظر قرآن چگونه می‌باشند؛

۱. استادیار گروه ارتباطات و تبلیغ فرهنگی، دانشگاه معارف اسلامی و عضو گروه مطالعات اجتماعی موسسه علوم انسانی جامعه المصطفی. ایران. قم (نویسنده مسئول).  
ghanbarinik@maaref.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی جامعه المصطفی العالمیه، کوتونو، بنین.  
aibroba2020@gmail.com

\* قنبری نیک، محسن؛ عبدالله، ابراهیم. (۱۴۰۱). طبقات اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم و شیوه‌های مواجهه با آنان.

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۹)، صص ۱۰۲-۱۳۰.

DOI: 10.22081/JISS.2022.64256.1932

عوامل ایجاد آنها چه مؤلفه‌هایی بوده و دارای چه ویژگی‌هایی هستند و نیز شیوه مواجهه با هر یک از طبقات اجتماعی یادشده چگونه است. دست‌یابی به نتایج مطلوب از این پژوهش کمک می‌کند تا در شرایط کنونی نیز عوامل شکل‌گیری طبقات اجتماعی و به تبع آن، دلایل شکاف اجتماعی را عمیق‌تر بازخوانی و تحلیل کرده و متعاقب آن راهکارهای مواجهه با این پدیده اجتماعی را به‌عنوان الگویی مطلوب در جوامع امروزی نیز به کار بست.

### کلیدواژه‌ها

طبقه اجتماعی، جامعه‌شناختی، نظریه، قرآن کریم.

## مقدمه

موضوع «طبقات اجتماعی»، در پژوهش‌های علوم اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا همواره موضوعی ضروری در زندگی جمعی انسان بوده است. اهمیت این موضوع، بدان جهت است که تأثیرات زیادی در شکل‌دهی نقش و جایگاه افراد و گروه‌های انسانی به همراه داشته و نیز مبنای بهره‌مندی از فرصت‌ها و مواهب طبیعی و اکتسابی در جوامع بوده است. پدیده نابرابری اجتماعی در جوامع باستانی و مدرن با تقسیم کار اجتماعی رسمیت می‌یابد تا تخصص‌هایی که به نقش‌های مختلف کمک می‌کند، به‌منظور برآوردن نیازهای افراد و گروه‌ها افزایش یابد و این همان چیزی است که باعث می‌شود جامعه به ایجاد همگنی در بین اعضای خود، به‌منظور تضمین تداوم آن به‌عنوان یک سیستم کلی دست یافته و طبقات اجتماعی نقش خود را در ثبات نظم اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی جامعه ایفا کنند.

بی‌تردید پیدایش جامعه مدنی مبتنی بر سازوکارهای تخصصی و همگونی آگاهی اجتماعی از خود به‌عنوان یک طبقه مهم و دارای هویت خاص برای نظم‌بخشی به جهان پیرامونی بهره برده است و نه‌تنها در درون یک جامعه غربی، بلکه برای نظام جهانی، طبقات اجتماعی ویژه‌ای تعریف کرده که خود در رأس آن قرار دارد.

پرسش این تحقیق آن است که در بینش اصیل اسلامی مبتنی بر کلام وحی، چه نوع طبقه‌بندی اجتماعی تصور شده است و مبنای این طبقه‌بندی چیست؟ به‌یقین اسلام دیدگاه خاصی دربارهٔ عناصر پیش‌برندهٔ زندگی اجتماعی دارد و سازوکارهای والائتری برای رسیدن به این هدف تعریف کرده است. آموزه‌های قرآنی، فراتر از خرد و اندیشه انسانی، نظم اجتماعی انسان‌ها را ترسیم کرده و نه‌تنها برای بهره‌مندی انسان از مواهب دنیوی، سازوکاری ارائه کرده، بلکه به دلیل رویکرد اخروی و حیات ابدی انسان، ضرورتاً مبنای تقسیم‌بندی گروه‌های اجتماعی و نیز سازوکارهای رسیدن به سعادت و حیات ابدی مطلوب را تناسب با فطرت انسانی و تدبیر خداوند حکیم قرار داده است.

هدف از پژوهش حاضر دستیابی به این مبانی و نیز انواع طبقات اجتماعی مورد نظر قرآن است تا بتوان با تکیه بر آن، اولاً جامعه کنونی را ارزیابی کرده و نیز برای جامعه



مطلوب، مدلی فراهم کرد. این الگو می‌تواند مبنای بهره‌مندی افراد و گروه‌های اجتماعی از نعمت‌های طبیعی الهی و همچنین معیاری برای سنجش شایستگی‌ها و کسب منزلت و نقش‌های اجتماعی باشد. در آن صورت است که می‌توان تحقق جامعه مطلوب اسلامی را انتظار داشت.

### ۱. ویژگی‌های عمومی طبقات اجتماعی

تقسیم اجتماع به طبقات یا اقشار اجتماعی در طول تاریخ انواع مختلفی داشته است و جامعه‌شناسان به طور کلی و صرف نظر از مواضع نظری متفاوتشان، به ویژگی‌های اصلی طبقات اجتماعی شناخته شده در جوامع بشری اشاره می‌کنند (رشوان، ۲۰۱۰م، ص ۸). تمامی طبقات اجتماعی، دو ویژگی اصلی را دارند و یا در پی تحقق آن هستند:

#### ۱-۱. یکپارچگی اجتماعی

نوعی از زندگی‌ای که در آن هر فردی می‌خواهد از آزادی مطلق خود بی‌حد و اندازه برخوردار شود، صحیح نیست؛ بلکه لازمه زندگی جمعی، وابستگی اعضا به یکدیگر و وجود منافع مشترک است که همگان در آن شریک هستند. این اشتراک و وابستگی سبب ایجاد نوعی از وحدت و یکپارچگی خواهد بود که لازمه تداوم حیات جمعی و نیز طبقه اجتماعی است.

دینکن میچل آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «گروهی که با تفاوت سطح اجتماعی از دیگران متمایز می‌شوند و عوامل مختلفی از جمله درآمد، سطح تحصیلات، حساب، نسب و غیره آن را تعیین می‌کند (شروخ، ۲۰۰۴م، ص ۲۱۳).

با رهایی مطلق انسان از هر محدودیت یا شرطی، امکان تداوم حیات جمعی آسان نیست. قرآن کریم نیز به مواردی از آثار رویگردانی افراد از دستورات الهی، اشاره می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «اگر (از خدا و رسولش) رویگردان شوید و رها شوید، جز این از شما انتظار نمی‌رود که در زمین فساد کنید و پیوندهای خویشاوندی خود را قطع کنید» (محمد، ۲۲).

## ۲-۱. تعادل اجتماعی

تعادل اجتماعی، به معنای تعادل بین اعضای جامعه در سطح زندگی است؛ بدین معناست که فرصت کسب درآمد نزد اعضای جامعه به یک درجه‌ای قابل قبولی وجود داشته باشد که به هر فردی اجازه دهد در سطح عمومی زندگی کند؛ یعنی همه افراد از یک استاندارد زندگی برخوردار باشند (صدر، ۱۹۸۸م، صص ۷۸۵-۷۸۶).

اسلام از سویی، مال‌اندوزی و توجه به امور دنیا و افزایش ثروت را نکوهش کرده و از سویی دیگر، دعوت به رهبانیت، شکنجه بدن و محروم‌ساختن آن از خوبی‌های زندگی را رد کرده است و همه تأکید آن میانه‌روی و رعایت حدود تعادل اجتماعی است؛ بر این اساس، طبقه متوسط، اکثریت قاطع جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهد.

## ۲. تقسیم‌بندی نظری طبقات جامعه

با تاملی اجمالی در این ویژگی‌ها، به لحاظ نظری می‌توان سه طبقه را در این باره برشمرد:  
 ۱. طبقه اجتماعی؛ ۲. طبقه سیاسی؛ ۳. طبقه اقتصادی.

### ۲-۱. طبقه اجتماعی

عموم اجتماعات انسانی که مردم آن را می‌شناختند، با طبقه مشخص می‌شدند و به این دلیل این اجتماعات با تفکیک کردن انواع طبقات مختلف تقسیم می‌شدند (الخلوانی، ۱۹۹۹م، ص ۱۹). تأملی در تاریخ زندگی انسان‌ها نشان می‌دهد که پیوندهای مختلفی از هزاران سال تاکنون وجود داشته است که سواحل غربی و آفریقا را در مناطق یمن، حضرموت و عمان در سواحل شرقی آفریقا- جایی که اعراب از آنجا عبور می‌کردند- را به هم پیوند می‌داد. دانش و تجربه انسان‌ها در مورد چگونگی بهره‌مندی از خورشید، سیارات، بادها و دریانوردی زمینه‌هایی از این پیوندها بوده که سبب شد تا سفرهای دریایی و زمینی به طور عمده با رویکرد اقتصادی یا کشف منابع جدید شکل بگیرد؛ از این رو اعراب اولین کسانی بودند که شرق آفریقا را شناختند و کشف کردند و با

گروه‌های ساکن در این مکان‌ها تماس گرفته و در آنجا با آنها روابط تجاری برقرار کردند. علی‌رغم این تعاملات و ارتباطات گسترده، وجه تمایز گروه‌ها و قبایل، نوع طبقه اجتماعی آنان بود.

## ۲-۲. طبقه سیاسی

بی شک انسان، مهم‌ترین عنصر جامعه است که در آن زندگی می‌کند، رشد کرده و سبب پدیده‌هایی می‌شود و از او ارزش‌ها و آرمان‌هایی را که عقیده و اندیشه و حتی وجدان او را تشکیل می‌دهد نفی می‌کند و همه درگیر آن می‌شوند. بدون استثنا این روابط آن طور که صاحبان آنها می‌خواهند پیش نمی‌روند؛ زیرا باید اصولی داشته باشند که تابع آنها باشد و اقتداری داشته باشد که این اصول را عملی کند و به آنها قدرتی بدهد که بدون آنها نمی‌توانستند داشته باشند (اقتدار بر افراد). ماکس وبر معتقد بود که با تأیید سیاست داخلی و خارجی، افزون بر بعد سیاسی، یک جنبه اصولی را نیز کنترل می‌کند. «دین از دایره‌ای پیروی کنید که قانون خاص خود را دارد و آن دایره‌ای است که نباید با منافع طبقات و گروه‌های اجتماعی حرفه‌ای تعیین شود» (وبر، ۲۰۱۱م، ص ۵۴)؛ بنابراین نظریه قشربندی اجتماعی ماکس اجرا می‌شود.

## ۲-۳. طبقه اقتصادی

اقتصاد، عملی است که روابط توزیع منابع مادی را بر اساس اصول عدالت اجتماعی و جانشینی عمومی انسان بر روی زمین سامان می‌دهد (صدر، ۲۰۰۱م، ص ۳۱). خدای تعالی نیز با تأکید بر توزیع متعادل ثروت میان همه افراد و طبقات انسانی، می‌فرماید: «تا (ثروت فقط) در میان ثروتمندان شما دست به دست نشود» (حشر، ۷)؛ بنابراین گردش انحصاری پول و نقدینگی فقط در طبقات متمکن ممنوع است. از آنجا که در جامعه قرآنی، بر فعالیت، کار، تولید و نیز تعاون و بخشش تأکید می‌شود، هر نوع تبدیلی و سستی در کار و بی‌تفاوتی نسبت به دیگران مردود است.

### ۳. تقسیم‌بندی عینی طبقات اجتماعی

ثروت مهم‌ترین وسیله تمایز عینی طبقات اجتماعی و حفظ آن در جوامع مدرن است؛ زیرا می‌توان ثروت را به فرزندان خود منتقل کرد و ساختار طبقاتی موجود برای یک گروه یا فرد استانی را حفظ یا ماندگار کرد (محمود عوده، ۲۰۰۵م، ص ۲۲۷). ثروت، زمینه‌ساز دسترسی به قدرت و بسیاری از منزلت‌های اجتماعی در جوامع انسانی پیشرفته است. جامعه‌شناسان به طور کلی سه سطح بالا، متوسط و پایین را سطوح اجتماعی طبقه‌بندی و معرفی می‌کنند:

#### ۱-۳. طبقه بالا

طبقه بالا فرد یا گروهی است که می‌تواند بیشترین ثروت را داشته باشد. پول‌نه‌تنها دسترسی به کالاهای مادی را فراهم می‌کند، بلکه به قدرت و اختیارات زیادی نیز دسترسی پیدا می‌کند. اعضای طبقه بالا به عنوان رهبران شرکت‌ها و صاحبان ثروت، تصمیماتی می‌گیرند که بر وضعیت شغلی افراد تأثیر می‌گذارد. چنانکه تنها چند نفر به‌عنوان صاحبان رسانه می‌توانند بر هویت جمعی یک ملت تأثیرگذار باشند. آنها شرکت‌های بین‌المللی، سازمان‌های منطقه‌ای و ایستگاه‌های تلویزیونی بزرگ، برنامه‌های رادیویی، روزنامه‌ها، مؤسسه‌های انتشاراتی و امتیازات ورزشی را اداره می‌کنند و حتی به‌عنوان اعضای هیئت مدیره مهمترین دانشگاه‌ها، بر نگرش‌ها و ارزش‌های فرهنگی تأثیر می‌گذارند (برکات، ۲۰۱۹م، ص ۲۰۱).

#### ۲-۳. طبقه متوسط

بسیاری از مردم خود را طبقه متوسط می‌دانند، اما بسته به اینکه کاربرد این مفهوم در کجاست و یا از چه منظری تحلیل می‌شود، ایده‌های متفاوتی در مورد معنای آن وجود دارد.

#### ۳-۳. طبقه پایین

طبقه پایین، به‌عنوان طبقه کارگر شناخته می‌شود. طبقه پایین در مقایسه با طبقه

متوسط، سابقه تحصیلی و درآمد کمتر و نیز فرصت‌های بسیار محدودی دارند. آن‌ها به مهارت یا تجربه قبلی کمی نیاز دارند و اغلب کارهای معمولی را تحت نظارت دقیق انجام می‌دهند.

#### ۴. شکل‌گیری طبقات اجتماعی

تاریخچه شکل‌گیری طبقات اجتماعی از جمله موضوعات مهم بوده که بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی به آن توجه داشته‌اند. گرچه تشکیل لایه اجتماعی یک مفهوم علمی پیشرفته است؛ اما در علوم مختلف و در نوشته‌های عربی برای بیان معانی مختلف نیز به کار رفته است. زمین‌شناسان از کلمه رتبه برای توضیح لایه‌های اشکال مختلف سنگ استفاده کرده‌اند (سالم، ۱۹۸۷م، ص ۱۳۵). مفهوم طبقه در زمینه طبقه‌بندی مورخان سیره و معازی نبوی به کار می‌رفت و می‌گفتند: «طبقه اول و دوم و سوم. و غیره، و هر دو کاربرد، شامل دو ایده طبقه‌بندی و متمایز است». در کتاب‌های انساب نیز به نوعی از طبقات اجتماعی یاد شده است و شرح حال اعراب را بر حسب نسب و فضایل و امتیازات آنها به‌ویژه پیش از اسلام درج کرده است. در اواخر عصر امویان نیز که فرقه‌گرایی پدید آمد و گستره حکومت اسلامی گسترش یافت، به دلایل متعددی جامعه مسلمانان بر مبنای امتیازات نژادی و فضایل نسبی و رابطه با قدرت انواعی از طبقات اجتماعی را شکل داد که با آموزه‌های اسلامی ناسازگار بود.

می‌توان گفت در دوران معاصر، تعریف مارکسیستی از این مفهوم، منشأ شکل‌گیری طبقه اجتماعی است. ایجاد جوامع جدید بعد از رنسانس، مبتنی بر تضاد بین طبقات اجتماعی بوده است و این تضاد پس از پیدایش مالکیت، در اولین نظریه‌های توسعه آغاز شده است. ابزار تولید، منشأ طبقه در دیدگاه مارکس با تضاد طبقاتی مرتبط است. او معتقد بود که همه شرایط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه بازتابی از مبارزه طبقاتی است. در نظریه‌های سرمایه‌داری، نیز گرچه تفاوت‌هایی در نوع و تحلیل از طبقه وجود دارد، روح همان تعریف مارکسیستی حاکم است و از همین رو در هدف از این نوع نظام‌بندی که منافع اقتصادی و اجتماعی است، مشترک‌اند.

## ۵. دیدگاه‌های اندیشمندان درباره طبقات اجتماعی

### ۵-۱. ابن‌خلدون

ابن‌خلدون نوعی از قشربندی را در کشورهای اسلامی تبیین می‌کند که در آن پادشاه نماینده کنترل سیاسی و شاخص تمایز اجتماعی است و در برابر گروه فئودال، دهقان فقیر حضور دارد که رابطه قدرت حاکم بین آنهاست؛ بنابراین طبقه مبتنی بر مالکیت خصوصی بر ابزار تولید نیست، بلکه این عنصر قدرت است که همه را حقوق تعیین می‌کند و حق فرمان دارد و دیگران حق اطاعت دارند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۶م، ص ۳۷۲).

### ۵-۲. کارل مارکس

کارل مارکس معتقد است که طبقات اجتماعی از قدیم الایام در جوامع فئودالی به دلیل عامل مادی «مالکیت» وجود داشته است. مارکس در تبیین دگرگونی اجتماعی به شیوه‌ای تاریخی و ماده‌گرا بر اصل بحث و مناظره تکیه می‌کند. از منظر او، طبقه اجتماعی یکی از مهمترین پدیده‌هایی است که منجر به درگیری و انقلاب و دگرگونی تمدنی و اجتماعی می‌شود، تمدن‌ها و دوره‌های تاریخی به آنها ویژگی خاصی می‌بخشد. یونانی، رومی و مانند آن منجر به برخورد منافع و تبدیل جامعه قدیم از جامعه برده‌ای به جامعه اربابی شد و همین امر در مورد زمین‌داران و دهقانان «رعیت» نیز صادق بود و این امر منجر به پیدایش طبقه جدید و صنعتی شد و جامعه به دو طبقه اجتماعی متضاد، طبقه کارفرمایان و طبقه کارگر تقسیم شد (نیقولا، ۱۹۵۶م، صص ۱۴۴-۱۴۵). با توجه به اندیشه مارکس دو مؤلفه قابل توجه است:

### الف) مبارزه طبقاتی

نظریه مبارزه طبقاتی مارکس، فرآیند تولید را اساس زندگی اجتماعی می‌داند و برای اینکه فرایند تولید اتفاق بیفتد، باید ابزارهای تولید وجود داشته باشد. مهم‌ترین ابزار تولید، نیروی کار است و از آنجا که کارگر احساس می‌کند، کارفرما منافع خود را

در نظر دارد و او را استثمار می‌کند، دچار تضاد منافع با آنها شده و او را وارد چرخه مبارزه خواهد کرد.

### ب) تنوع تعارض

تعارض ممکن است بین دو نفر یا دو گروه یا دو طبقه ایجاد شود و دامنه آن می‌تواند گسترش یابد و بین ملت‌ها و مردم نیز رخ دهد؛ همچنین تعارض ممکن است مستقیم و رودررو باشد و یا در خفا رشد کرده باشد و مظاهر غیرقانونی مانند: قتل و ترور و تخریب به خود بگیرد و درگیری‌هایی را در زندگی اجتماعی به وجود آورد؛ مانند آنچه در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، دین، معیارهای اخلاقی و مانند آن شاهد هستیم (عبدالگواد، ۱۹۷۹م، ص ۱۰۲).

### ۵-۳. ماکس وبر

وبر را از پیشگامان جامعه‌شناسی پیشرفته می‌دانند. مفهوم کنش اجتماعی، عنصر اصلی تشکیل‌دهنده طرح نظری وبر است. او کنش‌ها را در چهار دسته: معطوف به هدف، معطوف به ارزش، کنش سنتی و کنش عاطفی تقسیم‌بندی می‌کند. از نظر وی، کنش معطوف به هدف، نوع برجسته کنش در جامعه معاصر غربی است. عطف به همین مبنا، طبقه از منظر وبر، یک مفهوم جامعه‌شناسی صرف نیست و طبقات اجتماعی، جماعات حقیقی نیستند؛ بلکه نوعی اجتماعی شدن منافع گروهی از انسان‌ها به دلیل برخورداری یا عدم بهره‌مندی از نعمات یا توان‌مندی‌هایی است که احساس می‌کنند در یک موقعیت خارجی در آن واقع می‌شوند.

### ۵-۴. افلاطون

افلاطون در کتاب خود دولت شهری ایده‌آل یا ساکنان مدینه فاضله را تصور می‌کند که انسجام خردمندانه و نظم‌ی هماهنگ بر آن حاکم است. حکمت، شجاعت،

خویشتر داری و عدالت، اصول حاکم مدینه فاضله او هستند. جامعه مورد نظر او به سه طبقه تقسیم می‌شوند: طبقه حاکمان (زامداران)؛ طبقه نگاهبانان (سربازان) و طبقه (عام) کارگران، صنعتگران و تربیت (سهیل عروسی، ۲۰۰۸م، ص ۱۷). حکمت تقسیم‌بندی این طبقات، دستگاه خلقت و نوع ماهیت و حقیقت انسان‌هاست که به گونه‌ای آفریده شده‌اند که شرایط ایفای نقش خاصی را در جامعه دارند. هر فردی از نظر توان‌مندی و ژنتیکی، آمادگی انجام یک کار خاص متناسب با خود را دارد و در نهایت واجد آن شرایط است؛ بر این اساس او موقعیت خاصی را در جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، تصرف می‌کند.

به نظر می‌رسد نوع نگاه افلاطون به شکل‌گیری طبقاتی با معیارهای آفرینشی و یا نسبی، نوعی از «یک طبقه اجتماعی انعطاف‌ناپذیر را ارائه می‌دهد که در آن فرد به دنیا می‌آید و جز به سختی نمی‌تواند آن را ترک کند» (احمد رشوان، ۲۰۰۸م، ص ۳۹).

#### ۱-۴-۵. طبقه حاکم

زاممدار این مدینه، دارای ویژگی‌هایی مانند خویشتر داری و عدالت و دیگر خصلت‌های نیکویی است که بدون هیچ‌گونه چشم‌داشتی و به دلیل انجام وظایف زمامداری، بر مردم حکومت می‌کند. او روحش عقلانی است و میدان دانشش علم است؛؛ بر این اساس اگر زمامدار در پی مال، ثروت، قدرت و شهرت باشد، ستیز و نابودی جوامع انسانی را در پی خواهد داشت.

#### ۲-۴-۵. طبقه سرباز

حراست از مدینه افلاطون، وظیفه سنگینی است که طبقه‌ای از مردم عهده‌دار آن هستند. این گروه دارای صفات شجاعت، دلیری و قدرت جسمانی بالایی هستند که به صورت خدادادی در وجود آنها نهفته است. اموال شخصی ندارند و زمام‌دار می‌باید حقوق و معیشت آنها را فراهم آورد.



اکثریت مردم در این طبقه قرار دارند که طبعی آرام و فرمان‌بردار داشته و علاقه زیادی به کسب‌وکار و جمع‌آوری مال و ثروت دارند. این گروه در پایین‌ترین طبقه و رتبه اجتماعی بوده و به مشاغل کشاورزی، بازرگانی و صنعتگری و مانند آن مشغول هستند.

### ۶. دیدگاه قرآن در مورد طبقه اجتماعی

وقتی رسول گرامی اسلام ﷺ بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم جامعه اسلامی را بنا کرد و عمارت اسلامی در مدینه برپا شد، نه از ویژگی‌های قبایل و اقوام و نه از تعصبات و مفاخر جاهلی و نه از ویژگی‌های طبقات قبل سخن گفت؛ بلکه سعی داشت تا ویژگی‌های مثبت قومی و توانمندی‌های بالقوه مردم برای تشکیل اجتماع مسلمانان استفاده مناسب را ببرد؛ از این رو از روح جمعی حاکم بر قوم عرب برای یکپارچگی و صلح و وحدت آنها بهره برد و قبایل پراکنده عرب را به تدریج ذیل عنوان «امت اسلامی» جمع‌آوری کرد. همین اجتماع وحدت‌گونه، در کنار روحیات سلحشوری و دلیری و شجاعت برخی از اقوام، کمک کرد تا فتوحات بسیاری را شکل دهد و جغرافیای سرزمین اسلام را پهناور نماید.

رسول گرامی اسلام ﷺ بر محوریت تعاون و عدم تفاوت بین افراد جامعه اسلامی، روحیه نیکوکاری و اشتراک منافع و مواهب را ذیل اهداف اخلاقی و فرهنگی اسلام نهادینه و سبب تحول گروه‌ها و جوامع انسانی شد (مدرسی، ۲۰۰۶م، ص ۳۲). گرچه وجود امتیازات و تفاوت‌ها میان افراد و گروه‌های مسلمانی نیز، نوعی از طبقات اجتماعی را پدید آورد، اما محور و معیار این طبقات، یک معیارهای سنتی و انحصاری و همیشگی نبوده و افراد می‌توانستند با کسب معیارها و شرایطی، عضوی از طبقه اجتماعی، مورد نظر خود شوند. قرآن تفاوت و اختلاف بین مردم را در تمام ویژگی‌ها و امتیازاتی که امکان تفاوت در بین آنها وجود دارد؛ کار در جامعه انسانی بر اساس همین تفاوت‌ها تنظیم می‌شود، تأیید کرده است. انسان‌ها در علم، کسب ثروت، توان و ظرفیت‌های خدادادی، اخلاق و

به عبارتی؛ در ویژگی‌های طبیعی و اکتسابی با هم تفاوت دارند؛ چنانکه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأْفْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله، ۱۱)؛ بدین معنا که صاحبان دانش، درجه‌ای متفاوت از دیگران دارند. البته تنوع در افراد، گروه‌های انسانی و امت‌ها، وسیله‌آشنایی و همکاری است؛ نه وسیله دشمنی و فخرفروشی و تعصب‌ورزی بر ویژگی‌های نژادی و یا اکتسابی (العکد، ۱۳۹۱م، ص ۳۸).

## ۷. گونه‌بندی تفاوت‌ها از منظر قرآن

### ۷-۱. تفاوت‌های فردی

برخی از امتیازات و تفاوت‌ها در میان انسان‌ها، فردی است. یعنی یک فرد دارای ویژگی‌هایی است که با افراد انسانی دیگر تفاوت قابل توجه و معناداری دارد. این تفاوت ممکن است ذیل ویژگی‌های مثبت یا منفی باشد، و بر همین اساس هم افراد، می‌توانند نیکوکار و یا ظالم باشند. فردی که به دلیل شرایط زندگی و شکل‌گیری هویت فردی‌اش، و یا به واسطه قدرتی که کسب کرده و در وجودش جمع شده است و یا به سبب بهره‌برداری از توانایی‌ها موروثی و یا فرصت‌های اجتماعی، دارای ویژگی‌هایی شده، که ممکن است انواع بی‌عدالتی، ظلم و استکبار را انجام دهد و یا احسان و تعاون و خیرخواهی را انجام دهد. شکلی از تفاوت‌های فردی را نمایان می‌سازد.

قرآن کریم از افرادی با عنوان عبد صالح یاد می‌کند که دارای ویژگی‌های متفاوتی نسبت به دیگران بوده‌اند و یا از فرعون یاد می‌کند که به‌لحاظ فردی دارای تفاوت‌هایی با افراد جامعه خویش است. امثال فرعون، همواره مرتکب ظلم و استکبار می‌شوند و کلام و رفتار آنها متمایز از دیگران است.

### ۷-۲. تفاوت‌های جمعی

گروهی که با داشتن ویژگی‌ها و شاخصه‌های مشترک، تمایزی را با دیگر گروه‌های اجتماعی دارند و برای حفظ این امتیازات و اکنش‌های مشابه یا واحد دارند. همین وجوه

تمایزی، سبب شده تا طبقه‌ای خاص را در یک جامعه پدید آورند. این تمایزات هم به لحاظ مادی امکان‌پذیر است؛ مانند ثروتمندان و نیز به لحاظ معنوی امکان دارد؛ همچون متقین و خاشعین. این ویژگی‌های درون‌گروهی، دلیلی برای پیوند میان این جمع انسانی و وحدت آنها شده است؛ به طوری که همه این افراد انسانی، ذیل یک معنا، یعنی فرقه یا گروه معرفی می‌شوند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَقَطَّعْنَا لَهُمُ إِيَّاتِي عَشْرَةَ أَسْبَابًا أُمَّمًا»؛ و ما آنها را به دوازده گروه که هر یک از طایفه‌ای بودند، تقسیم کردیم (اعراف، ۱۶۰). واژه امت نیز به جمعی از انسان‌های دارای ویژگی‌های مشترک گویند که از منظر آموزه‌های دین اسلام، امت اسلامی، نوع متعالی از یک گروه یا فرقه بزرگ انسانی می‌باشد.

## ۸. انواع طبقات اجتماعی از منظر قرآن کریم

در قرآن کریم شاخص‌های اصلی برتری و ارزش در نزد خدای متعال، معنوی است و نه مادی؛ بنا به فرموده قرآن «رحمت پروردگار بهتر از اموالی است که اینان جمع کرده‌اند» (زخرف، ۳۲)؛ بر این اساس از منظر قرآن مزایای مادی مشروعیتی ندارند تا مبنای طبقه‌بندی افراد و گروه‌های انسانی شوند و نوع دسته‌بندی قشرهای مختلف جامعه بر مبنای شاخصه‌های معنوی و ارزش‌های الهی است. با این وجود، به نظر می‌رسد شیوه‌زیست و نوع رابطه‌ای که انسان‌ها در حیات دنیوی خویش، به‌ویژه در عرصه حیات اجتماعی ایجاد می‌کنند، انواعی از طبقات اجتماعی را پدید می‌آورد که قرآن کریم به آنها از باب توصیف و تذکر اشاره می‌کند؛ بر این اساس می‌توان گفت: قرآن کریم نوعی از طبقه‌بندی مورد نظر خود را بر اساس ارزش‌های معنوی بر می‌شمارد و نوع دیگری از طبقه‌بندی اجتماعی را با توجه به شرایط حاکم بر جامعه انسانی که محصول تعاملات انسانی است، بیان می‌کند. این تقسیم‌بندی به شکل زیر قابل ارائه است:

### ۸-۱. انواع طبقات اجتماعی بر اساس ارزش‌های الهی

#### ۸-۱-۱. مؤمنان

ایمان، به معنای آرامش و اطمینان قلب و فقدان ترس و اضطراب است. دست‌یابی

انسان به آرامش با تکیه بر اعتقاد به خداوند و تصدیق او، از وجوه استفاده از واژه «أمن» برای واژه ایمان است. این واژه و مشتقات آن بیش از هشتصد مرتبه در قرآن کریم بیان شده که نشان از توجه و اهمیت آن در نزد خداوند متعال دارد. اکثر متکلمان شیعه امامیه، ایمان را تصدیق قلبی خدا، رسول و رسالت او دانسته‌اند. برخی دیگر مانند شیخ مفید، ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۷۰، ص ۵۳۶). از منظر علامه طباطبایی «ایمان، عبارت است از علم به چیزی با التزام به مقتضای آن، به طوری که آثار آن علم در عمل آشکار باشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۹۰).

به نظر می‌رسد ایمان مورد نظر قرآن که آن را مبنای طبقه خاصی از مسلمانان قرار داده است، ایمان به همه معارف الهی است و نه نسبت به بعضی از معارف؛ چنان‌که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خدا و پیامبرش و کتابی که بر او نازل کرده و کتاب‌های (آسمانی) که پیش از این فرستاده است، ایمان (واقعی) بیاورید. کسی که خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و پیامبرانش و روز واپسین را انکار کند، در گمراهی دور و درازی افتاده است (نساء، ۱۳۶)؛ بنابراین ایمان به یکی از آن حقایق و معارف تمام نمی‌شود مگر با ایمان به همه معارف، بدون این که یکی از آنها استثناء شده و در نتیجه به بعضی از آنها ایمان بیاورند و به بعضی دیگر کفر بورزند که اگر چنین کنند، درحقیقت به همه کفر ورزیده‌اند. فقط چیزی که هست اینکه اگر علنی باشد، کافر و اگر باطنی باشد، منافق خواهند بود.

در قرآن کریم از نشانه‌های مهم ایمان، خداترسی عنوان شده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»؛ مؤمنان، تنها کسانی هستند که هر گاه نام خدا برده شود، دل‌هایشان ترسان می‌گردد و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده می‌شود، ایمانشان فزون‌تر می‌گردد و تنها بر پروردگارشان توکل دارند (انفال، ۲).

طبقه مؤمنان درای ویژگی‌های شناختی و رفتاری متعددی هستند که سبب تمایز آنها با دیگر گروه‌های اجتماعی می‌شود. در بُعد شناختی، آن‌ها هنگام یاد خدا، قلوبشان متأثر می‌شود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال، ۲) اشاره به آن است؛ هر قدر بیشتر در آیات سیر و تأمل کنند، ایمانشان قوی‌تر و زیادتر می‌گردد، تا آنجا که به مرحله یقین می‌رسند؛ عبارت قرآنی: «وَ إِذَا ثَلَيْتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْ هُمْ إِيمَانًا» اشاره به همین نکته دارد.

مؤمنان در بُعد رفتاری، از برپاکنندگان نماز می‌باشند و با خضوع و خشوع به عبادت پروردگار مشغول می‌شوند: «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (انفال، ۳) و همچنین از انفاق‌کنندگان در راه خدا هستند: «وَمِمَّا رَزَقْنَا هُمْ يَنْفِقُونَ» (بقره، ۳).

## ۸-۱-۲. کافران

از مفاهیم پُرکاربرد و دارای فراوانی زیاد در قرآن کریم، مفهوم کفر است. این واژه با مشتقات آن بیش از پانصد مرتبه در سوره‌های قرآن آمده است که به جهت جامع بودن و فراگیری مفهومی آن، عمده خصلت‌های نکوهیده و ناپسند ذیل معنای مفهومی آن و از مصادیقش به‌شمار می‌آیند. مفهوم «کفر» به‌تنهایی و مستقل از نسبت‌هایی که ممکن است به آن داده شود، یک معنایی دارد و هنگامی که در نظام قرآنی قرار می‌گیرد و نسبتی را با دیگر مفاهیم پیدا می‌کند، معانی دیگری می‌یابد. معنای اساسی کفر، ناسپاسی در مقابل خیر و احسانی است که به فرد رسیده است. چنان‌که از زبان فرعون خطاب به حضرت موسی عليه السلام چنین آمده است: «قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ \* وَفَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ»؛ آیا تو را نزد خودمان به هنگام کودکی پرورش ندادیم و تو چند سال از عمرت را در میان ما نگذراندی و اما مرتکب شدی کاری را که از تو سر زد و تو از ناسپاس‌ها هستی (شعرا، ۱۸-۱۹). در اینجا مفهوم کفر، همان معنای اصلی یعنی ناسپاسی را دارد و در مقابل کار خیر پرورش و بزرگ‌شدن فرد آمده است.

اما در نظام معنایی قرآن کریم، واژه کفر، در ارتباط مستقیم با کلمه «الله» آمده و هر

جا که کفر آمده است، نسبت به مفهوم مقابلی که خداوند متعال انتظار داشت، معنای ضدی و متقابلی پیدا می‌کند. به طور مثال، آن‌گاه که سخن از ایمان می‌آید، کفر به معنای بی‌ایمانی نسبت به خداوند است. آن‌گاه که انتظار شکر از انسان می‌رود، کفر معنای ضد شکر است. وقتی از حالات مؤمنان سخن می‌گویید، کفر معنایی ضد آن حالات می‌یابد. مفاهیم اسلامی مانند تقوا از جمله دیگر واژگانی هستند که به تناسب موضوع، کفر در تقابل با آنها معنایی تازه می‌یابد. این‌گونه معانی را معانی نسبی می‌نامند که گاهی این معانی چنان پرکاربرد و شیوع دارند که معنای مستقل و اساسی واژه کمرنگ شده و چه بسا از بین می‌رود. نزد مفسران قرآن، مفهوم «کفر» نیز از جمله این واژگان معرفی می‌شود.

مهم‌ترین مفهوم قرآنی که در نظام معنایی قرآن کریم در تقابل با اصطلاح کفر، قرار گرفته است، مفهوم «ایمان» است. این دو مفهوم، هر یک حوزه‌ها و مصادیق متعدد معنایی دارند که در بسیاری از موارد در وضعیت مقایسه معنایی با یکدیگر قابل فهم و درک هستند؛ چنان‌که ایزوتسو می‌نویسد: «مفهوم ایمان، به‌عنوان والاترین ارزش اخلاقی و دینی اسلام را از طریق تجزیه و تحلیل مفهوم کفر؛ یعنی از جنبه منفی ایمان و به‌طور غیرمستقیم بهتر می‌توان روشن ساخت تا از روش مستقیم» (ایزوتسو، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹). قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ...»؛ کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا کارزار می‌کنند و کسانی که کافر شده‌اند در راه طاغوت می‌جنگند. اهل ایمان در راه خدا و کافران در راه شیطان جهاد می‌کنند (نساء، ۷۶).

و نیز «إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَنَّوْنَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ»؛ خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند در باغ‌هایی که از زیر آنها نهرها روان است درمی‌آورد ولی کسانی که کافر شده‌اند و به‌ظاهر بهره می‌برند؛ همان‌گونه که چارپایان می‌خورند، اما جایگاه آنها آتش است (محمد، ۱۲). در اینجا تقابل کفر و ایمان هم از جهت سیر و سلوک آمده که مؤمنان در پی کار خیر و کافران دنبال تن‌پروری و

لذت‌های دنیوی هستند و هم از جهت تفاوت آنها در پاداش بیان شده است. بدین گونه که مؤمنان، روانه بهشت می‌شوند، ولی کافران وارد دوزخ می‌گردند.

### ۸-۱-۳. فاسقان

عمل فسق، به رفتار آگاهانه‌ای اطلاق می‌شود که از دایره شمول هنجارهای عقلی و شرعی خارج است. واژه «فسق» در لغت، به معنای خروج از حق آمده است؛ چنانکه در قرآن کریم درباره رفتار ابلیس، آمده است: «كَانَ مِنَ الْجِنَّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ»؛ یعنی او از جن بود و از دستور خدایش خارج شد (کهف، ۵۰). در کتاب مفردات راغب قرآن نیز درباره ریشه واژه فسق چنین آمده است: «فَسَقَ فَلَانٌ: حَرَجَ عَنِ حَجْرِ الشَّرْعِ»؛ فلانی فاسق شد، بدین معناست که از منع شرع خارج گردید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، واژه فسق).

«فسق» در برخی از مصادیق قرآن کریم به معنای اعمالی به کار رفته که با عقل، سازگار نیست؛ یعنی نه تنها با شرع موافق نیست، بلکه ضد عقل هم هست؛ چنانکه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمْ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ»؛ و آنان که دلایل روشن و قاطع ما را تکذیب کردند، به دلیل آن که فاسق گردیدند، دچار عذاب می‌شوند (انعام، ۴۹).

فاسق ممکن است از نظر اعتقادی مشکلی نداشته باشد و اندیشه او درست باشد، ولی در عمل و رفتار بیرونی، اعمال و کردارش، نادرست باشد. با این اساس، یک فرد مؤمن، هنگامی به وصف فسق متهم می‌گردد که در جامعه، اعمال و رفتارهایش، ضد شرع و هنجارهای شرعی حاکم بر جامعه باشد. فاسق همچنین به نهی از منکر و تذکرات و توصیه‌های پرهیزکارانه، مخالفت می‌ورزد و تغییری در رفتار خود ایجاد نمی‌کند.

### ۸-۱-۳-۱. مصادیق فسق

فسق نیز از جمله واژه‌های چندمعنایی و پرتکرار در کلام وحی است و در مواجهه با اعمال متفاوت شرعی و عقلی، معنایی تازه و ضد آنها پیدا می‌کند. به نمونه‌هایی از این

تعدد معنایی واژه فسق و ویژگی فاسقان، در قرآن کریم، اشاره می‌شود:  
 در سوره نور، خداوند متعال پس از توصیه بندگان به ایمان آوردن و وعده‌دادن به نیکوکاران مبنی بر پاداش این عمل خیر، یک تهدید ضمنی به فاسقان می‌نماید: «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ خدا به کسانی از شما بندگان که ایمان آورند و نیکوکار گردند وعده فرمود که عاقبت در زمین خلافت‌شان دهد؛ چنانکه امت صالح گذشته را جانشین پیشینان آنها نمود، و دین پسندیده آنان را (اسلام) تمکین و تسلط عطا کند و به همه آنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی، بی‌هیچ شرک و ریا پرستش کنند و بعد از آن، هر که کافر شود، پس در حقیقت همان فاسقان تبهارند (نور، ۵۵).

بدین معنا که اگر شخص نسبت به حق آگاهی یابد و به آن ایمان آورد، ولی بعد از ایمان، کفر ورزد، در حکم فاسق شناخته می‌شود؛ البته می‌توان براساس این آیه کسانی را هم که تنها به حق آگاه شده و نسبت به آن شناخت یافته‌اند، ولی رفتارهای مخالفی خود را انجام می‌دهند و طبق موازین شرع رفتار نمی‌کنند، از فاسقان دانست.

در سوره مائده، رویگردانی از حکم خداوند را نشانه‌ای دیگر از فاسقان ذکر می‌کند؛ چنان که خطاب به پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «و به آنچه خدا فرستاده میان آنها حکم کن و پیرو خواهش‌های ایشان مباش، و بیندیش که مبدا تو را فریب دهند و در بعض احکام که خدا به تو فرستاده تقاضای تغییر کنند. پس اگر از حکم خدا روی گردانیدند، بدان که خدا می‌خواهد آنها را به عقوبت برخی از گناهان‌شان گرفتار سازد و همانا بسیاری از مردم فاسق هستند» (مائده، ۴۹)؛ بر این اساس اگر فردی از قضاوت پیامبر که مجری حکم الهی است رویگردانی کند، از طبقه فاسقان به شمار می‌آید.

در سوره انبیاء، صفت دیگری از طبقه فاسقان معرفی می‌شود: «وَأُولَئِكَ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ فَاسِقِينَ»؛



و لوط را هم مقام حکم‌فرمایی و علم عطا نمودیم و او را از شهری که اهلش به اعمال زشت (کار پلید لواط) می‌پرداختند، نجات دادیم که آنها بسیار بدکار و مردمی فاسق بودند (انبیاء، ۷۴).

ارتکاب اعمال انحراف جنسی و همجنس‌گرایی معنای دیگری از فسق و ویژگی گروه فاسقان است که در این آیه شریفه، با عنوان «قوم سوء» از آنها یاد شده است. تعلق به امور مادی، وصف دیگر طبقه فاسقان است: «وَيَوْمَ يَعْرُضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ»؛ و روزی که کافران را بر آتش دوزخ عرضه کنند (به آنها گویند) شما (لذات بهشتی و) خوشی‌هایتان را در زندگانی دنیا از بین بردید و بدان لذات دنیوی برخوردار و دلباخته بودید، پس امروز به عذاب ذلت مجازات می‌شوید؛ چون در زمین به ناحق تکبر می‌کردید و راه فسق را پیش می‌گرفتید (احقاف، ۲۰).

## ۸-۲. انواع طبقات اجتماعی بر اساس امور دنیوی

### ۸-۲-۱. طبقه مستکبران

واژه «تکبر» به معنای خودبزرگ‌پنداشتن آمده است (ابن‌منظور، ۵۱۴ق، ذیل واژه کبر) و آن را حالتی نفسانی دانسته‌اند که شخص متکبر دیگران را در برابر خود حقیر و خوار می‌شمارد؛ حالتی که در گفتار و رفتار شخص نمود پیدا می‌کند (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۰).

در قرآن کریم تکبر از صفات بسیار نکوهیده بشر شمرده شده است. در برخی آیات به کلمه متکبر تصریح شده است؛ آیاتی که دوزخ را جایگاه متکبران معرفی می‌کند (زمر، ۶۰، غافر، ۷۶) از این جمله است. در برخی آیات نیز با کلمات مستکبر (نحل، ۲۳) و استکبار (نساء، ۱۷۳) و خرامنده فخر فروش (مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (لقمان، ۱۸؛ حدید، ۲۳) به این معنا اشاره شده است.

برای تکبر اقسامی نیز ذکر کرده‌اند که شامل تکبر در برابر خدا، تکبر نسبت به پیامبران و تکبر در برابر دیگر انسان‌ها است (فیض کاشانی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۱).

تکبر در برابر خدا را بدترین قسم تکبر خوانده‌اند که خاستگاه آن نادانی و گمراهی است؛ همچون تکبر نمود و فرعون و دعوی خدایی آنان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۹۵).

#### ۸-۲-۱. مصادیق فرقه مستکبر

گروه استکبار، کسانی‌اند که بر جوامع خود یا مردمان تسلط دارند و بر اساس سلاطین، تمایلات و نظرات خود کامه‌ای چنین شیوه‌ای را برگزیدند؛ به طوری که همه سعی آن‌ها بر این است که بر دیگران غلبه کنند و وصف تکبر را عینیت بخشند. این طبقه، شامل مصادیق زیر است:

#### ۸-۲-۱-۱. مترفین (ثروتمندان)

واژه «مترف»، به معنای ایستادگی در نعمت و عادت کردن به نعمت زیاد است. مترف کسی است که ثروت زیادی دارد و در بهره‌وری از آن همان‌گونه که تمایل دارد، رفتار می‌کند؛ به عبارت دیگر ثروتمند شخصی است که فزونی نعمت، زندگی مرفهانه‌ای برای او ساخته و امکانات وسیع مادی، او را مغرور و غافل از خدا و نقش خود پدید آورده است و لذا طغیان‌گر و عصیان‌گر شده است، به شکلی که با تکیه بر همین غرور، نسبت به دیگران، تکبر می‌ورزد و در پی تسلط بر آن‌هاست. آیات الهی، این گروه را با ویژگی‌های زیر معرفی می‌کند:

الف) فخر فروشی دارند؛ چنان‌که می‌فرماید در کلام این طبقه، چنین جملاتی بیان می‌شود: «نحن إكثَرُ إِمَوالا و إِولادا»؛ ما دارای بیشترین مال و اولاد هستیم. یعنی؛ فخر و تکبر به سبب داشتن مال و اولاد بیشتر (سبا، آیه ۳۵).

ب) این طبقه مخالف حق و عدل هستند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»؛ و ما هیچ رسول بیم‌دهنده‌ای در دیاری نفرستادیم؛ جز آنکه ثروتمندان عیاش آن دیار (به رسولان) گفتند: ما به آنچه شما را به رسالت آن فرستاده‌اند، کافریم (سبا، ۳۴).

ج) این گروه، به معاد و حیات پس از مرگ اعتقادی ندارند: «انهم كانوا قبل ذلك

مترفین و كانوا يصرون على الحنث العظيم...؛ آن‌ها قبلاً مترف (ثروتمند) بودند و بر گناه بزرگ (شرک) اصرار داشتند و (از روی استهزا) می‌گفتند: آیا هنگامی که مُردیم و استخوان ما خاک شد، باز هم زنده خواهیم شد؟ (واقعه، ۴۵-۴۷).

(د) این گروه، تأکید بر تقلید کورکورانه از آیین گذشتگان خود دارند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»؛ ما قبل از تو هیچ انذارگری را به‌سوی جامعه نفرستادیم؛ مگر آن‌که مترفین آن گفتند: ما پدرانمان را پیرو آیینی یافتیم و خودمان نیز پیرو همان آیین هستیم (زخرف، ۲۳).

#### ۲-۱-۱-۲-۸. حاکمان طاغوتی

کلمه «طاغوت»، هشت مرتبه در قرآن کریم آمده است و مراد از آن، خدایان دروغین و مردمان متجاوز و طاغی است. این‌ها افرادی هستند که در مقابل دعوت انبیا مخالفت ورزیدند و از هیچ توطئه‌ای در برابر پیامبران فروگذار نکردند. طاغوت عبارت است از هر متجاوز و هر معبودی جز خدای متعال (قریشی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۲۴)؛ بر این اساس فرمانروایان طغیان‌گر و مستکبر کسانی هستند که در رأس نظام قرار دارند و از امکانات زیادی برخوردارند و با تکیه بر همین امکانات مادی، خود را معبود دیگران می‌دانند و از این‌رو بر آنها حکومت کرده و همه امور جامعه را با صلاح خویش تدبیر می‌کنند. مصادیق این طبقه، ویژگی‌های زیر را دارند:

(الف). ادعای خدایی دارند؛ چنان‌که فرعون گفت: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهِ غَيْرِي...»؛ فرعون گفت: ای اشراف! من برای شما غیر از خود خدایی سراغ ندارم (قصص، ۳۸).

(ب). در جامعه، فساد و طغیان می‌کنند: «ادْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ»؛ اینک به جانب فرعون روانه شو که وی سخت طغیان کرده است (طه، ۲۴) و نیز در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»؛ همانا فرعون در زمین تکبر و

گردنکشی آغاز کرد و میان اهل آن سرزمین تفرقه و اختلاف افکند، طایفه‌ای از آنها را سخت ضعیف و ذلیل می‌کرد، پسرانشان را می‌گشت و زنان‌شان را زنده می‌گذاشت. همانا فرعون مردی بسیار مفسد و بداندیش بود (قصص، ۴).

ج) با انبیا و اوصیای الهی به جدال و نزاع برمی‌خیزند؛ چنان‌که می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ»؛ آیا ندیدی که پادشاه زمان ابراهیم علیه السلام به دلیل حکومتی که خدا به او داده بود درباره (یکتایی) خدا با ابراهیم به جدل برخاست؟ (بقره، ۲۵۸).

#### ۲-۲-۸. طبقه مستضعفان

از جمله واژه‌هایی که در قرآن معمولاً همراه با واژه مقابل خود یافت می‌شود و در کنار آن معنای روشن‌تری می‌یابد، واژه «استضعاف» است که برای آن معانی متعددی بیان می‌شود: الف) محروم شدن ب) ضعیف پنداشته شدن و به حساب نیامدن و ج) ضعیف بودن (ضعف بدنی، مالی و مانند آن).

بر این اساس، به نظر می‌رسد استضعاف، به معنای اول و دوم، مفهوم مستکبر را تداعی می‌کند؛ زیرا تا مستکبر نباشد، استضعافی شکل نمی‌گیرد. در معنای سوم که ضعف بدنی و عقلی مقصود است، نیازی به وجود مستکبر نیست؛ گرچه ممکن است، مستکبر به‌طور غیرمستقیم اثرگذار باشد. به هر صورت می‌توان گفت در جوامع بشری همواره وجود مستضعف حاکی از وجود مستکبرانی با عناوین ثروتمندان، زورگویان، صاحبان قدرت، اشراف‌زاده و امثال آن است. عطف به معنای مذکور، می‌توان برای طبقه مستضعفان، مصادیق زیر را برشمرد:

#### ۱-۲-۸. مستضعفان حقیقی

افراد و گروهی که در تقابل با مستکبران هستند و مراد از متضعف در اصطلاح مشهور نیز همین گروه است. آن‌ها کسانی‌اند که همواره دعوت انبیای الهی را لیبیک گفته و زیر پرچم و شعار آنها بر علیه طاغوتیان و زورمداران مبارزه می‌کنند. در ادامه به

برخی از مهم‌ترین ویژگی این گونه مستضعف، اشاره می‌شود:

الف) همواره مورد ظلم و ستم مستکبران بودند: «وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ...» (انفال، ۲۶).

ب) خداوند وعده رهبری و حاکمیت آنها در روی زمین را داده است: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»؛ و ما اراده داشتیم که بر آن طایفه ضعیف و ذلیل کرده شده در آن سرزمین منت گذارده و آنها را پیشوایان (خلق) قرار دهیم و وارث (ملک و جاه فرعونیان) گردانیم (قصص، ۵)؛ چنان‌که در گذشته چنین امری را انجام داده است: «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا»؛ و طایفه‌ای را که فرعونیان ذلیل و ناتوان می‌داشتند وارث مشرق و مغرب زمین گردانیدیم... (اعراف، ۱۳۷).

#### ۸-۲-۲. اعوان‌ظلمه

این بخش از مستضعفان، به دلیل ضعف فکری و حتی مالی و نیز ترس از مستکبران، در جبهه استکبار قرار می‌گرفتند و همراه مستکبرات، در مقابل انبیاء قرار گرفته و مبارزه می‌کردند. این‌ها به تعبیر شهید صدر اعوان‌ظلمه هستند و در واقع پیروان و حامیان و رعیت مستکبران و فرعونیان هستند و پشتوانه بقا و استمرار فرعون‌گرایی و چارچوب‌های آن را تشکیل می‌دهند (صدر، ۱۳۶۹، ص ۲۶۸).

#### نتیجه‌گیری

طبقه اجتماعی در تعاریف مشهور انسانی و مدرن، ویژگی‌ای برای گروهی از افراد انسانی است که دارای اشتراکاتی از قبیل قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی بوده و یا ویژگی‌های آفرینشی و نسبی همچون زمامدار، سرباز و عامه مردم را دارا هستند. قرآن کریم به عنوان راهنمای کامل زندگی فردی و جمعی انسان‌ها، معیارهای کاملاً متفاوت و حقیقت‌گونه‌ای را برای تقسیم‌بندی گروه‌های انسانی قرار داده است.

با تأمل در مفاهیم آیات وحی و نیز بررسی دیدگاه مفسران قرآن کریم، به نظر

می‌رسد معیار طبقات اجتماعی مورد نظر قرآن تفاوت معناداری با طبقات اجتماعی مرسوم در جوامع انسانی است. معیارهای اساسی برای تقسیم‌بندی گروه‌های اجتماعی ناظر به ارزش‌های الهی و معنوی است؛ و کسانی که دارای خصایص ارزشی و معنوی مورد نظر خداوند متعال هستند، در یک طبقه قرار می‌گیرند و همین متصف بودن به یک صفت معنوی، آن‌ها را با دیگر افراد و گروه‌های اجتماعی متمایز می‌کند. چنان‌که گروه مؤمنان، متصف به اوصاف شناختی و رفتاری ویژه‌ای می‌شوند که با دیگر گروه‌های تفاوت معناداری پیدا می‌کنند. کافران، با تنوع معنایی که برای مفهوم کفر در آیات الهی آمده است، گروهی از انسان‌ها هستند که همین وصف کافر بودن در برابر نعمات الهی، سبب تمایز آنها از گروه‌های دیگر شده است، به‌ویژه گروه‌هایی که کافر در تقابل با آنها معنای روشنی پیدا می‌کند.

در کنار این اصل اساسی برای تقسیم‌بندی طبقات اجتماعی مورد نظر قرآن کریم، در مقام توصیف و از باب بیان واقعیت‌ها و تجربیات زندگی جمعی انسان‌ها، برخی از آیات الهی انواعی از طبقات اجتماعی را بیان می‌کنند که در اثر تعامل میان انسان‌ها شکل گرفته است و لذا توصیف ویژگی‌های این نوع از طبقه اجتماعی را در آیات الهی شاهد هستیم.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۶م). مقدمه. مصر: دارالعلم.
۲. ابن مکرّم، ابوالفضل جمال‌الدین، ابن منظور. (۵۱۴ق). لسان العرب. شماره نشریه حوزه.
۳. احمد رشوان، حسین عبدالحمید. (۲۰۰۸م). طبقات اجتماعی و جامعه‌شناسی\_تحصیل در جامعه‌شناسی. مصر: بنیاد جوانان دانشگاه مصطفی مشرفه اسکندریه.
۴. احمد رشوان، حسین عبدالحمید. (۲۰۱۰م). رهبری\_مطالعه در جامعه‌شناسی روان‌شناسی، اداری و سازمانی. ناشر: مصر: بنیاد جوانان دانشگاه مصطفی مشرفه اسکندریه.
۵. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۹۴). مفاهیم اخلاقی و دینی (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: نشر فروزان روز.
۶. برکات، علی اسعد. (۲۰۱۹م). جامعه‌شناسی (چاپ اول). دمشق: وزارت آموزش عالی.
۷. الحلوانی، سعد بدیر. (۱۹۹۹م). تاریخ نوین آفریقا (چاپ اول). مصر: خانه کتاب.
۸. المدرسی، محمدتقی. (۲۰۰۶م). معالم الحضارة الإسلام: آفاق وتطلّعات (الطبعة الأولى). قم المقدسة: انتشارات محبان الحسین علیه السلام.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات القرآن (محقق: صفوان عدنان داوری، چاپ اول). بیروت: دارالقلم.
۱۰. سالم، عبدالعزیز. (۱۹۸۷م). مورخان مسلمان و تاریخ نگاری (مترجم: محمد قزوینی نظم آبادی). اراک: بنیاد جوانان دانشگاه.
۱۱. شروخ، صلاح الدین. (۲۰۰۴م). علم الاجتماع التربوي. القاهرة: دارالعلوم للنشر و التوزيع الجزيرة.
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۶۹). سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن (مترجم: حسین منوچهری). تهران: رجا.

۱۳. صدر، محمدباقر. (۱۹۸۸م). اقتصاد ما (تدارک و تحقیق: کمیته تحقیق کنفرانس جهانی شهید صدر، چاپ اول). ناشر: تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات تخصصی شهید صدر.
۱۴. الصدر، محمدباقر. (۲۰۱۱م). الإسلام منهج حياة (الطبعة الأولى). بيروت: مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (بی تا). المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. عبدالگواد، احمد رأفت. (۱۹۷۹م). اصول جامعه شناسی. مصر: کتابخانه نهضت الشرق دانشگاه قاهره.
۱۷. عروسی، سهیل. (۲۰۰۸م). ال مجتمع المدني الدولة: دراسة في بنية ودلالة المجتمع المدني والدولة وعلاقتها بالديمقراطية (الطبعة الأولى). دمشق: دار الفكر.
۱۸. العكد، عباس محمود. (۱۳۹۱م). فلسفه قرآنی. ناشر: بنیاد آموزش و فرهنگ هنداوای.
۱۹. علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۷۰). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. عودة، محمود. (۲۰۰۵م). أسس علم الاجتماع (الطبعة الأولى). بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۹ق). الحقایق فی محاسن الاخلاق (تنظیم و مصحح: محسن عقیل). قم: دار الكتاب الإسلامی.
۲۲. قریشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۶۳). قاموس قرآن (ج ۴). قم: دارالکتب الاسلامی.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۷۰). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. نراقی، محمد بن ابی ذر. (۱۳۸۶). جامع السعادات (ج ۱). قم: نشر اسماعیلیان.
۲۵. نیقولا، تیماشف. (۱۹۵۶م). نظریه علم الاجتماع\_ طبیعتها وتطورها (ترجمة: محمود عودة وآخرین). مصر: دار المعارف.
۲۶. وبر، ماکس. (۲۰۱۱م). علم و سیاست به عنوان یک پیشه (مترجم: جورج کاتورا، چاپ اول). مرکز مطالعات وحدت عرب.



## References

\* The Holy Quran

1. Abdul Gawad, A. R. (1979). *Principles of sociology*. Egypt: Cairo University of Nehdat al-Sharq Library.
2. Ahmad Rashvan, H. (2008). *Social classes and society - studying sociology*. Egypt: Youth Foundation of Mustafa Mushrafe Eskandarieh University.
3. Ahmad Rashvan, H. (2010). *Leadership - study in psychological, administrative and organizational sociology*. Publisher: Egypt: Youth Foundation of Mustafa Musharafeh Eskandarieh University.
4. Al-Akad, A. M. (1391). *Quranic philosophy*. Hindawi Education and Culture Foundation.
5. Alam Al-HUdi, S. M. (1370 AP). *Dakhirah fi Ilm al-kalam*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
6. Al-Mudaresi, M. T. (2006). *Ma'alim al-Hazarah al-Islam; Afaq and Tatala'at*. Qom Mohiban Al-Hussein Publications.
7. Arousi, S. (800). *Al-Mujtama' al-Madani al-Dulah: Dirasat fi Bunyat va Dalalah al-Mujtama' al-Madani va al-Dulah va Alaqatohoma be al-Dimuqratiyah* (1st Ed.). Damascus: Dar al-Fekr.
8. Barakat, A. A. (2019). *Sociology* (1<sup>st</sup> Ed.). Damascus: Ministry of Higher Education.
9. Feiz Kashani, M. (1409 AH). *Al-Haqayeq fi Mahasin al-Akhlaq* (Aqeel, M. Ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islami. [In Arabic]
10. Halwani, S. (1999). *Modern History of Africa* (1<sup>st</sup> Ed.). Egypt: Book House.
11. Ibn Khaldoun, A. (1386). *Introduction*. Egypt: Dar al-Ilm.
12. Ibn Mukaram, A. (514 AH). *Lisan al-Arab*. Hawzah. [In Arabic]
13. Izutsu, T. (1394 AP). *Moral and religious concepts* (Badre'ei, F. Trans.). Tehran: Foroozan Rooz Publications. [In Persian]
14. Majlesi, M. (1403 AH). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 70). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]

15. Naraghi, M. (1386 AP). *Jame al-Saadat* (Vol. 1). Qom: Esma'eilian Publications. [In Persian]
16. Nikola, Timashov. (1956). *The Theory of Sociology - Natures and Developments* (Odeh, M et al. Trans.) Egypt: Dar al-Maarif.
17. Odeh, M. (2005). *Asas Ilm al-Ijtima'*. Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya le al-Taba'ah va al-Nashr.
18. Qarashi, S. A. A. (1363 AP). *Qamous Qur'an* (Vol. 4). Qom: Dar al-Kotob al-Islami. [In Persian]
19. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufardat al-Qur'an* (Adnan Davari, S, Ed., 1<sup>st</sup> Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
20. Sadr, M. B. (1988). *Our Economy* (Preparation and Research: Shahid Sadr World Conference Research Committee, 1<sup>st</sup> Ed.). Publisher: Tehran: Shahid Sadr Research and Specialized Studies Center.
21. Sadr, M. B. (2011). *Al-Islam Manhaj Hayat*. Beirut: Noon Center for Authoring and Translation, Jam'iyat al-Ma'arif al-Islamiya al-Thaqafiya.
22. Sadr, S. M. B. (1369 AP). *Social traditions and philosophy of history in the Qur'an school* (Manouchehri, H. Trans.). Tehran: Raja. [In Persian]
23. Salem, A. (1987). *Muslim Historians and Historiography* (Qazvini Nazmabadi, M. Trans.). Arak: University Youth Foundation.
24. Shuroukh, S. (2004). *Educational sociology*. Cairo: Dar al-Uloom le al-Nashr va al-Tawzi' al-Jazeera.
25. Tabatabaei, S. M. H. (n. d.). *Al-Mizan* (Mousavi Hamedani, M. B. Trans., vol. 18). Qom: Islamic Publications Office.
26. Weber, M. (2011). *Science and politics as a profession* (Katura, G, Trans., 1<sup>st</sup> Ed.). Center for Arab Unity Studies.

**Research Article**

**The Pattern of Convergence of People and Clergy in the Islamic Republic of Iran via a Grounded Theory Approach**

Mohammad Mohammadi<sup>1</sup>

Seyyed Mohammad Hossein Hashemian<sup>2</sup>

Received: 15/08/2021

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

After the revolution of Iran, the clergy play an important role in reviving and promoting religious education. With the passage of time and changes in the society and some environmental factors, the social place of the clergy has been damaged. This study explains the various aspects of the convergence of people and clergy using the Grounded Theory database method. This research has been carried out through a six semi-structured interviews of elites, a brainstorming session with the presence of eleven experts and university professors, the use of documents and interviews on the issue of the people and the clergy, as well as the use of the speeches of the two imams of the revolution and interviews with different classes of people to obtain the perspective of the society in the causes of people's

---

1. Student of Baqir al-Olum University, Qom (corresponding author), Iran. adineh1991@gmail.com.

2. Associate Professor, Department of Strategic Management, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. hashemi1401@gmail.com.

---

\* Mohammadi, M., & Hashemian, S. M. H. (1401 AP). The pattern of convergence of people and clergy in the Islamic Republic of Iran with a grounded theory approach. *Journal of Islam and Social Studies*, 8(32), pp. 133-170. DOI: 10.22081/JISS.2022.61638.1839.

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

---

interaction with the clergy. The data obtained in the form of open coding led to the emergence of 178 abstract concepts in the form of 54 components. Then these components were related to each other in the axial coding process. Finally, by selective coding in five cases, different aspects of convergence of people and clergy have been examined. The theory of data analysis shows that the central category has been defined as the interaction of people and clergy. On the other hand, according to the data, the causes and factors of intervention and foundation, strategies and consequences are explained in detail.

**Keywords**

Model of convergence, people, clergy, grounded theory, convergence of people and clergy.

## مقاله پژوهشی

# الگوی همگرایی مردم و روحانیت در جمهوری اسلامی ایران با رویکرد گراند تئوری

محمد محمدی<sup>۱</sup>      سیدمحمدحسین هاشمیان<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

©Author(s).



### چکیده

پس از انقلاب اسلامی ایران، روحانیت در احیا و ترویج معارف دینی نقش مهمی دارند. با گذشت زمان و ایجاد تحولات در جامعه و برخی عوامل محیطی، جایگاه اجتماعی روحانیت مورد خدشه واقع شده است. این پژوهش به تبیین ابعاد مختلف همگرایی مردم و روحانیت با استفاده از روش گراند تئوری یا داده بنیاد می پردازد. این تحقیق از شش مصاحبه نیمه ساختاریافته نخبگانی، برگزاری نشست هم اندیشی با حضور یازده نفر از صاحب نظران و اساتید دانشگاه، استفاده از اسناد و مصاحبه های موجود در مسئله مردم و روحانیت و همچنین استفاده از گفتمان امامین انقلاب و مصاحبه با اقشار مختلف مردم جهت دستیابی به دیدگاه جامعه در علل تعامل مردم با روحانیت انجام شده است. داده های به دست آمده در قالب کد گذاری باز، به ظهور ۱۷۸ مفهوم انتزاعی در قالب ۵۴ مؤلفه منجر گردید. سپس این مؤلفه ها در فرایند کد گذاری محوری به یکدیگر مرتبط شدند. در نهایت با کد گذاری انتخابی در ۵ قضیه، ابعاد مختلف مسئله همگرایی مردم و روحانیت بررسی شده اند. بر اساس نظریه داده بنیاد تحلیل داده ها، مبین آن است که مقوله محوری با عنوان تعامل مردم و روحانیت مشخص شده است. از سویی با توجه به داده ها علل و عوامل مداخله گر و زمینه ساز، راهبردها و پیامدها به تفصیل بیان می گردد.

### کلیدواژه ها

الگوی همگرایی، مردم، روحانیت، گراند تئوری، همگرایی مردم و روحانیت.

۱. دانشجوی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
۲. دانشیار گروه مدیریت راهبردی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

\* محمدی، محمد؛ هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۱). الگوی همگرایی مردم و روحانیت در جمهوری اسلامی ایران با رویکرد گراند تئوری. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۲)، صص ۱۳۳-۱۷۰.

DOI: 10.22081/JISS.2022.61638.1839

## مقدمه

روحانیت در نظام جمهوری اسلامی یکی از عناصر مهم به‌شمار می‌آید. روحانیت پیش از انقلاب نقش به‌سزایی در پیروزی انقلاب اسلامی و پیشبرد اهداف حکومت دینی ایفا کرده‌اند. در طول دو قرن اخیر حضور عالمان دین در رهبری و اتاق فکر تحریکات ضد استعماری و ضد بیگانه همانند تحریم تنباکو، ملی‌شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی به‌عنوان مرجع بزرگ در رهبری جریان‌ات اجتماعی مشهود است، در عصر حاضر روحانیت نیز نقش مهمی در پیشبرد راهبردهای انقلاب اسلامی ایران دارد.

روحانیت در انقلاب، همواره در میان جامعه، از نفوذ اجتماعی بالایی برخوردار بوده‌اند. اما میزان نفوذ روحانیت، بر اثر تحولات گوناگون، دست‌خوش تغییراتی شده و در نفوذ اجتماعی آنان اثرگذار بوده است. در سال ۱۳۷۹ از میان شانزده گروه مورد بررسی، روحانیت توانست رتبه دهم اعتماد را به دست آورد (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۸۰، ص ۸۰). البته در میان همین تعداد گروه، روحانیت رتبه ششم بی‌اعتمادی را کسب کرده است. در تحقیقی دیگر سازمان ملی جوانان ۱۳۸۰، در برابر این پرسش که آیا روحانیت منزلت گذشته خود را همچنان حفظ کرده‌اند؟ ۵۲/۵ درصد پاسخگویان پاسخ‌های کاملاً یا نسبتاً مخالف داده‌اند. همچنین در تحقیقی که در سال ۱۳۸۱ انجام گرفت، از بین هجده گروه، روحانیان رتبه هفتم بی‌اعتمادی و رتبه یازدهم اعتماد را به دست آوردند (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷).

در تحقیقی که در سال ۱۳۸۶ انجام گرفت، روحانیت رتبه هفتم اعتبار را از میان ده گروه به دست آورد (اداره کل مطالعات دفاعی وزارت دفاع، ۱۳۸۶، ص ۹۸). داده‌های موجود بیان‌گر کاهش نفوذ روحانیت در جامعه می‌باشد. پایین آمدن مرجعیت روحانیون در جامعه پیامدهای بسیاری برای نظام و اهداف آن، در پی خواهد داشت.

### ۱. هدف غایی و پرسش‌های پژوهش

هدف غایی از انجام این پژوهش رسیدن به الگوی مفهومی همگرایی مردم و روحانیت

مبتنی بر روش داده‌بنیاد می‌باشد، در این راستا پرسش‌هایی در این پژوهش مطرح است که به شرح ذیل می‌باشد:

- الگوی ایجاد همگرایی روحانیت و مردم در جمهوری اسلامی ایران چیست؟
- عناصر تشکیل‌دهنده این الگو (مقوله محوری، شرایط علی، شرایط مداخله‌گر، شرایط زمینه‌ای، راهبردها، پیامدها) چیست؟

## ۲. روش‌شناسی پژوهش

نظریه داده‌بنیاد، شیوه‌ای از روش‌های تحقیق کیفی می‌باشد که ضمن آن با استفاده از داده‌های به‌دست آمده به نظریه‌ای تکوین می‌یابد. نکته بسیار مهم در پژوهش داده‌بنیاد این است که این گونه خلق نظریه (قفسه‌ای و کتابخانه‌ای) نیست بلکه بر اساس داده‌های مشارکت‌کنندگان که فرایند را تجربه کرده‌اند ایجاد شده یا مبتنی بر آنهاست (استراوس و کرین،<sup>۱</sup> ۱۹۹۸م، ص ۷۷). بر این اساس، نظریه داده‌بنیاد یک طرح پژوهشی کیفی است که در آن پویاشگر نوعی تبیین کلی (یا نظریه) از یک فرایند، اقدام، یا تعامل ارائه می‌دهد که حاصل دیدگاه‌های تعداد زیادی از مشارکت‌کنندگان است (استراوس و کرین، ۱۹۹۸م، ص ۷۹). استفاده از روش داده‌بنیاد در پژوهش فعلی با توجه به فقدان الگوی مدوّنی در جهت همگرایی مردم و روحانیت صورت گرفته است.

## ۳. ادبیات مفهومی

برای درک روشن از پژوهش لازم می‌آید مفاهیم محوری همگرایی مردم و روحانیت مورد مذاقه قرار گیرد، در این بخش به مفاهیمی که به ما در پژوهش کمک می‌کند، مورد بحث واقع می‌شود.

### ۳-۱. روحانیت

روحانی عنوانی است که بی‌ارتباط با رسالت و اهداف و تفکر و خط و مشی فرد

1. Strauss and Corbin.

نیست. استفاده در این عنوان، همسو با معنای لغوی آن، پرهیز از دنیاگرایی و اشتیاق به امور معنوی و روحانی در زندگی فردی و اجتماعی شخص دارنده آن، جزء مختصات ذاتی فرد قلمداد می‌شود که در صورت از میان رفتن این خصیصه در یک شخص روحانی، در عمل فرد مزبور از مسئولیت مقتضی اطلاق این عنوان خلع می‌شود (غلامی، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

نام‌هایی که روحانیت در جامعه به آن شهرت دارند و با آن مورد خطاب واقع می‌شوند عبارتند از: حوزویان، عمامه‌ای‌ها، آخوندها، ملاها، طلاب، مبلغان دینی، مراجع، ائمه جماعات، ائمه جمعه، شیخ، مدرسین، علما، فضلا، عالمان دین، فقیهان، راویان حدیث، آیت الله، حجت الاسلام، ثقة الاسلام، ملباشی، روحانی و در مفهوم منفی آن، روحانی نمایان و ... (عیسی‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

### ۲-۳. نفوذ اجتماعی

تعریف نفوذ اجتماعی و روشن کردن ابعاد و زوایای آن کمک شایانی به فهم همگرایی مردم و روحانیت می‌نماید و معنی نفوذ اجتماعی روحانیت در جامعه را واضح می‌کند. با توجه به آثار موجود مرتبط با روحانیت، مفاهیم مختلفی مانند قدرت معنوی، قدرت نفوذ، نفوذ اجتماعی و اقتدار را در یک معنای واحدی به کار برده‌اند. همچنین ابهام‌واژه فقط در نویسنده‌های این موضوع نمی‌باشد، بلکه متخصصان رشته‌هایی که از این مفهوم بهره می‌جویند، در فهم دقیق این مفهوم به مشکل برخوردده و مناقشات زیادی در این مفهوم وجود دارد.

نفوذ اجتماعی دارای انواع مختلفی می‌باشد که سه نوع مهم آن همنوایی، متابعت و اطاعت از مراجع قدرت می‌باشد. همنوایی، عبارتند از تغییر در رفتارها یا باورهای فرد در نتیجه فشار غیرمستقیم افراد گروه یا جامعه. متابعت، تغییری است که در رفتار فرد به وسیله درخواست مستقیم دیگران ایجاد می‌شود. اطاعت از مرجع قدرت نیز، نوعی نفوذ اجتماعی است که در آن، فرد از دستورهای دیگران اطاعت می‌کند (سالاری‌فر و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۱۷).



نفوذ اجتماعی در روان‌شناسی اجتماعی با عنوان فشار گروه بر افراد و مراحل شکل‌گیری هنجارهای اجتماعی و پیوستگی افراد با این هنجارها بیان می‌شد. تا آن‌که مورتون دوچ<sup>۱</sup> انواع نفوذ اجتماعی را به هنجاری و اطلاعاتی تقسیم کردند. نفوذ هنجاری به نظر او، نفوذ از جهت تطابق با خواسته‌ها و انتظارات اطرافیان است و نفوذ اطلاعاتی، نفوذ برای دریافت و پذیرش اطلاعات، به‌عنوان سندی برای واقعیت می‌باشد (دوچ، ۱۹۹۵م، ص ۱۵۲).

معنای نفوذ اجتماعی روحانیت در این مقاله با توجه به یافته‌های پژوهش به معنای متفاوتی بیان شده است.

#### ۴. یافته‌های پژوهش

بر اساس روش گراندد تئوری یافته‌های پژوهش در سه سطح کدگذاری باز، محوری و انتخابی شکل یافته است.

##### ۴-۱. یافته‌های کدگذاری باز

در این مرحله داده‌های حاصل از ۶ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با نخبگان و مسئولین مرتبط با این امر، برگزاری نشست هم‌اندیشی با حضور ۱۱ نفر از صاحب‌نظران و اساتید دانشگاه، استفاده از اسناد و مصاحبه‌های موجود در مسئله مردم و روحانیت و همچنین استفاده از گفتمان امامین انقلاب و مصاحبه با اқشار مختلف مردم جهت دستیابی به دیدگاه جامعه در علل واگرایی و یا همگرایی مردم با روحانیت انجام شده است. داده‌های به‌دست‌آمده در قالب کدگذاری باز، منجر به ظهور ۱۷۸ مفهوم انتزاعی در قالب ۵۴ مؤلفه گردید. به‌عنوان نمونه تعدادی از مفاهیم به دست‌آمده، در جدول ذیل بیان می‌شود.

1. Morton Duch.

مفاهیم	جملات کلیدی
لزوم احیای هویت دینی	اگر ۵۰ سال پیش را در نظر بگیریم کسی که کت شلوار داشته باشد توی چشم بوده است و غریبه است در چشم مردمی که دستار می‌بستند. این یعنی روحانیت نتوانسته است که بسترهای تاریخی هزارساله خودش را در اینجا احیا کند، یعنی نتوانسته است برای مردم لباس ایرانی - اسلامی طراحی کند و... که با روحانیت تفاوت داشته باشد.
عقب ماندن روحانیت از چرخه تحول	زندگی مدرن به‌طور طبیعی این اتفاق را رقم زده است و خود روحانیت پایه‌های جامعه حرکت نکرده است و خودش را برای شرایط جدید بازسازی نکرده است و در ریل قدیم خودش قدم برمی‌دارد.
تربیت شبکه‌ای و هدفمند	نکته دیگر این است که ما باید از بین مردم باید برای خودمان یار پیدا کنیم و تربیتمان خنثی نباشد و طوری تربیت کنیم که بازوی ما قرار گیرد.
شناسایی نیازهای به‌روز مردم	پس اگر بخواهیم تعامل بین روحانیت و مردم ایجاد شود باید طبق تحولات نیازهای مردم را شناسایی کنیم و خودش را با آن انطباق داد و بعد سمت و سو دهد.

در این مرحله مفاهیم در قالب مؤلفه‌های کلی دسته‌بندی شده‌اند، برای مثال نمونه‌هایی بیان می‌شود.

مؤلفه‌ها	مفاهیم	شناسه
الگوی اخلاقی	مرجعیت اجتماعی شاخص همگرایی؛ انجام وظیفه روحانیت	۱۳۴-۱۰۰
کاهش ارتباط	اشتغال روحانیت و کم شدن ارتباط؛ عدم ارتباط روحانیت با مردم؛ عدم انجام رسالت اصلی	۱۷۴-۱۶۷-۸۳
رشد تک‌بعدی	عدم سواد رسانه طلاب؛ بخشی‌نگری دین - عدم	۷-۶-۸۷-۸۴

مؤلفه‌ها	مفاهیم	شناسه
	درک روحانیت از فرصت؛ خو گرفتن روحانیت با تمدن غربی	
ارتباط مؤثر	ارتباط مستقیم خنثی کننده واگرایی؛ ارتباط زمینه فهم نیاز؛ ارتباط رودررو؛ ارتباط مستمر؛ نیاز به دانش مواجهه	۶۱-۱۲۸-۶۶-۱۹
آینده پژوهی	شناسایی تحولات؛ آینده پژوهی تحولات و نیازهای مردم؛ آماده سازی حوزه برای آینده	۵۷-۶۰-۶۸-

#### ۲-۴. یافته‌های مرحله کدگذاری محوری

در این مرحله، فرایند مشخص شدن ابعاد مقوله‌ها انجام شده و همچنین مقوله «تعامل مردم و روحانیت» با توجه به فراوانی تکرار و نقش محوری در داده‌ها به عنوان مقوله محوری انتخاب گردیده است. دیگر مقوله‌ها پس از تعدیل و اصلاح در چهارچوب طرح نظام‌مند به شرح ذیل می‌باشند:

مؤلفه‌ها	مقوله‌ها	مقوله محوری
کاهش ارتباط	عوامل مؤثر در تعامل مردم و روحانیت	تعامل مردم و روحانیت
رشد تک‌بعدی		
عوامل همگرایی		
سبک زندگی		
اخلاق محوری		
عدم وجود راهبرهای کلی در تعامل		
مادی گرایی		
ضعف تولید تمدن‌سازی اسلامی		

مقاله محوری	مقاله‌ها	مؤلفه‌ها
		مدرنیزه شدن حوزه
		کنش‌های روحانیت در لایه قدرت
		عوامل محیطی
		کاهش بستر ارتباط در انقلاب اسلامی
		عوامل فرهنگی اجتماعی همگرایی
		مدیریت افکار جامعه توسط رسانه‌ها
		عدم پاسخگویی به نیازهای جامعه
		رشد تمدن غرب
		کنش سیاسی حوزه و حکومت
		ارتباط مشکلات حکومت با روحانیت
	بافت و زمینه تعامل	عوامل سلب مقبولیت و مرجعیت
		عوامل ایجاد مقبولیت و مرجعیت
		پیامد تغییر
		زمینه‌های تغییر
		فردگرایی
		عقلانیت ابزاری
		پیامدهای ضعف نظام آموزش
	ضرورت تدوین نظام آموزش	
	عوامل مؤثر در انتخاب راهبردها	جبهه فراگیر علیه روحانیت
		تخریب روحانیت
		جامعه رسانه‌ای

مقوله محوری	مقوله‌ها	مؤلفه‌ها
		حمله رسانه‌ای
		تأثیرات بینشی و ارزشی
		نقش نفوذ در لایه میانی روحانیت
		بازنمایی از تعامل مردم و روحانیت
	راهبردهای تعامل مردم و روحانیت	کارآمدی
		شبکه ارتباطی
		اخلاق‌مداری
		ارتباط مؤثر
		نهادگرایی روحانیت
		تحول و نوآوری
		تبیین کارویژه‌های روحانیت
		بازسازی ارتباط
		تبیین رسالت و منزلت روحانیت
		آینده‌پژوهی
		مسئله‌محوری
	توانمندسازی روحانیت	
	پیامدهای همگرایی	حضور و ایفای نقش
		نگهبان انقلاب
		همدلی مردم و روحانیت
		بسترسازی
		اقامه دین
تنوع و جذابیت شعائر دینی		

### ۳-۴. یافته‌های مرحله کدگذاری انتخابی

در این مرحله تلاش می‌شود به وسیله یکپارچه‌سازی مؤلفه‌ها و ارتباط آنها با مقوله‌ها و با تبیین ابعاد و اتصال بین مقوله‌ها، در راستای دستیابی به مدل پیش رویم.

#### ۱-۳-۴. مقوله محوری

تعامل مردم و روحانیت یکی از مقوله‌های پرتکرار و محوری در همگرایی مردم و روحانیت است، از این رو می‌توان از زوایای مختلف آن را مورد بررسی قرار داد.

مفاهیم	مؤلفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها
سنجه‌های ارتباط مردم و روحانیت	جایگاه اجتماعی	تعامل منزلتی	مقوله محوری (تعامل مردم و روحانیت)
مرجعیت اجتماعی شاخص همگرایی؛ انجام وظیفه روحانیت	الگوی اخلاقی	تعامل اخلاقی	
لزوم تغییر سنجه‌های دین‌داری؛ سنجه‌های عمیق ارتباط؛ مرجعیت فکری، فرهنگی، سیاسی مردم و روحانیت	مرجعیت کنشی	تعامل منجر به کنش	

#### ۱-۳-۴. تعامل منزلتی

برخی پیوند بین مردم و روحانیت را به‌عنوان یک نظام استاد و شاگردی، مرید و مرادی می‌دانند. بدین صورت هرگاه این رابطه شکل گیرد تعامل خوبی برقرار شده و الا این نوع ارتباط را ناموفق در نظر می‌گیرند.

#### ۲-۱-۳-۴. تعامل اخلاقی

گاهی ریشه منزلت اجتماعی از خلق و خو و منش روحانیت سرچشمه می‌گیرد. این

نوع تعامل در میان علمای سلف جریان داشته است. در نگاه مردم این نوع تعامل از جایگاه ویژه‌ای در زمینه همگرایی جامعه و روحانیت برخوردار است.

#### ۳-۳-۴. تعامل منجر به کنش اجتماعی

برخی افراد منظور از تعامل مردم و روحانیت را میزان اثرگذاری آنها در کنش و هنجارسازی در جامعه می‌دانند.

مجموع ابعاد ذکر شده را می‌توان ادامه مفهوم تعامل مردم و روحانیت دانست و برای هر بعد، علل، زمینه‌ها، راهبردها و پیامدهای آن را مورد بررسی قرار داد.

#### ۲-۳-۴. شرایط علی

در روش گراند تئوری، شرایط علی به عوامل و یا رویدادهایی اشاره دارد که به شکل‌گیری پدیده یا مقوله محوری منجر می‌شود (کرسول،<sup>۱</sup> ۱۳۹۱، ص ۸۸). بر اساس داده‌های حاصل از این پژوهش، عواملی که به همگرایی و یا واگرایی تعامل مردم و روحانیت منجر می‌گردد، در پنج سطح فردی، درون‌سازمانی، ساختاری، فرهنگی اجتماعی و سیاسی تقسیم شده که به برخی از آنها در جدول ذیل اشاره می‌گردد:

مقوله‌ها	ابعاد	مؤلفه‌ها	مفاهیم
شرایط علی	فردی	کاهش ارتباط	اشتغال روحانیت و کم شدن ارتباط؛ عدم ارتباط روحانیت با مردم؛ عدم انجام رسالت اصلی
		رشد تک بعدی	عدم سواد رسانه طلاب؛ بخشی‌نگری دین؛ عدم درک روحانیت از فرصت؛ خوگرفتن روحانیت با تمدن غربی

1. Cresol.

مقاله‌ها	ابعاد	مؤلفه‌ها	مفاهیم
		کاهش کنش اخلاقی	عدم برخورد اخلاق محور با جامعه؛ یکسان نبودن حرف و عمل؛ شئون ساختگی عامل واگرایی؛ شکست اسلام در صورت مهذب نبودن روحانیت؛ تأثیر تغییرات ایجاد شده توسط مدرنیته در اخلاق طلاب؛ لزوم اصلاح قلب
	درون سازمانی	مادی گرایی	روحانیت رانتهی؛ سازمان واره کردن نهاد حوزه؛ تجمل گرایی نهاد حوزه
		ضعف تولید تمدن سازی اسلامی	مسئولیت پذیری تولید ادبیات؛ عدم تقویت حوزه علم و معرفت؛ عدم تولید مبنای معرفتی و اکتفا بر کنش اخلاقی
		مدرنیزه شدن حوزه	تأثیر حوزه از نظام آموزش غربی؛ حل مسائل تربیتی و ارتباط با ادبیات علوم انسانی غربی
	ساختاری	کنش های روحانیت در لایه قدرت	قدرت عامل منزلت ساز؛ باز تولید بدل های روحانیت عامل سلب منزلت؛ عدم شایسته سالاری توسط روحانیت در لایه حکومت
		عوامل محیطی	فاصله گرفتن از مردم عامل واگرایی؛ کاهش ارتباط طلاب با بدنه مردم؛ عدم ارتباط نخبگان با مردم



مفاهیم	مؤلفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها	
جنگ، عامل معنوی شدن جامعه؛ مورد توجه قرار گرفتن روحانیت در عصر حاضر؛ پایین آمدن سطح دین‌داری مردم	عوامل فرهنگی اجتماعی همگرایی	فرهنگی اجتماعی		
	تصور نادرست نسبت به روحانیت؛ فاصله اقتصادی قشری از روحانیت			مدیریت افکار جامعه توسط دشمن
	بهبود ارتباط نیازمند برطرف کردن نیاز زمانه؛ تقابل با نیاز روز عامل واگرایی؛ عقب‌بودن از نیاز روز؛ ثبات ارتباط نقطه انحراف			عدم پاسخگویی به نیازهای جامعه
	عقب‌ماندگی تمدن؛ نهاد علم دین در جدال تمدنی با نهاد علم سکولار؛ همنوایی با هویت غربی			رشد تمدن غرب
ظرفیت حاکمیت برای تولید منزلت؛ وارونگی از نهاد مدنی به سازمان سیاسی؛ سیاست‌زدگی؛ عدم رویکرد انتقادی روحانیت به حکومت؛ ورود روحانیت در عرصه سیاسی	کنش سیاسی حوزه	عوامل سیاسی		
				منتسب‌نمودن روحانیت به حاکمیت؛ مقایسه روحانیت ایران با کشورهای شیعه؛ تصور اشتباه ارتباط مشکلات با روحانیت؛ حضور در عرصه حاکمیتی؛ ارتباط مشکلات موجود با روحانیت؛ عدم ظلم‌ستیزی طلاب نسبت به حکومت

۴-۳-۲-۱. **عوامل فردی:** از جمله عواملی که در تعامل مردم و روحانیت تأثیر گذار است جنبه فردی روحانیت می باشد که در همگرایی و یا واگرایی با مردم تأثیر به سزایی دارد. از جمله این موارد می توان به ابعاد ذیل اشاره نمود:

۴-۳-۲-۱. **کاهش ارتباط:** با توجه به داده های، بعضی روحانیون نخبه که فضای قبل از انقلاب را درک کرده اند، قائل اند: پیش از انقلاب ارتباط مردم و روحانیت در جامعه ایران دارای انسجام بیشتری بود، اما پس از انقلاب میزان ارتباط با جامعه کاهش یافته و نوع ارتباط مردم با روحانیت متأثر از ورود مدرنیته و همچنین اشتغال روحانیت در امور متفاوت گردیده است.

۴-۳-۲-۲. **رشد تک بعدی:** با توجه به رویکرد صرفاً آموزشی حوزه های علمیه، شاهد بخشی نگری طلاب در امور دینی و عدم همراهی با تحولات جامعه هستیم. این امر بر نوع تعامل مردم با روحانیت تأثیر به سزایی دارد و باعث ناهمگونی ادبیات تعاملی میان طلاب و عموم جامعه می شود.

۴-۳-۲-۳. **سبک زندگی:** از جمله عوامل اثر گذار در تعامل مردم و روحانیت، نوع سبک زندگی طلاب علوم دینی است. رهبر انقلاب در رابطه با سبک زندگی طلبه ها می فرماید: «مسئله ساده زیستی، مسئله اعراض از زخارف دنیا را بایستی در حوزه های علمیه جدی گرفت. این طور نباشد که طلبه به خاطر خانه اش - که دو خیابان تا محل درس فاصله دارد - به فکر ماشین شخصی بیفتد. ماشین چیست؟ از اول، بنای کار طلبگی بر عسرت و بی اعتنائی به زخارف دنیوی بود؛ اما حالا بی درنگ به فکر بیفتیم که یک ماشین شخصی و یک خانه کذایی داشته باشیم. البته باید حداقل معیشتی وجود داشته باشد؛ طوری که انسان ذهنش مشغول آن چیزها نباشد و بتواند درسش را راحت بخواند و کار الزم و مورد توقع را انجام بدهد؛ اما این طور نباشد که طلبگی هم به چیزی مثل بقیه کارهای دیگری که بعضی می کنند - دنبال تجملات و دنبال زخارف و امثال اینها رفتن، تبدیل شود. این عیب خیلی بزرگی است که باید به شدت از آن جلوگیری شود (خامنه ای، ۱۳۹۳/۰۶/۱۵، ص ۹۴). امام خمینی علیه السلام می فرماید: «اگر خدای نخواست، مردم بینند که آقایان

وضع خودشان را تغییر داده‌اند، عمارت درست کرده‌اند و رفت و آمدهایشان مناسب شأن روحانیت نیست، و آن چیزی را که نسبت به روحانیت در دلشان بوده است از دست بدهند، ازدست‌دادن آن همان و از بین رفتن اسلام و جمهوری اسلامی همان» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۳۱۷).

۴-۳-۲-۱-۴. **کاهش کنش اخلاقی:** یکی از دلایل جذب مردم به جامعه روحانیت از قدیم‌الایام نوع برخورد اخلاقی عالمان دین بوده و این عامل جاذبه مضاعفی برای روحانیت در جامعه بوده است. در صورتی که اخلاق فردی روحانیت از ظرافت خاصی برخوردار نباشد، و یکسان نبودن حرف و عمل آنها، واگرایی و دوری مردم از قشر روحانیت را در پی دارد. قرآن کریم خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این طور می‌فرماید: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»؛ اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند (آل عمران، ۱۵۹).

لذا از نظر مردم برخی رفتارهای روحانیت و شئون ساختگی که آنان برای خود در نظر می‌گیرند و عدم برخورد اخلاق محور روحانیت با جامعه، باعث واگرایی می‌گردد.

۴-۳-۲-۵-۱. **بسترهای فردی همگرایی:** خدمات اجتماعی علمای قدیم برای مردم و حضور همه‌جانبه آنان در متن جامعه تأثیر شگرفی در رابطه با مردم داشته‌اند. رهبر معظم انقلاب در این راستا این طور می‌فرماید: «منزلت روحانیت به‌خاطر حضور همه‌جانبه عالمان دین و روحانیون بود که از بزرگشان، از کوچکشان، پیرمردشان، جوانشان، ملای فقیه سالخورده‌شان، واعظ گوینده پرحرارت نورسشان، چون وارد شدند. همیشه علمای ما برای مردم کار و تلاش می‌کردند، زحمت می‌کشیدند، فقرا را پاسداری می‌کردند، به آن‌ها رسیدگی می‌کردند؛ دأب و روش علما این بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۶/۱۵، ص ۱۴۸).

روحیه فساد ستیزی و مسئولیت‌پذیری طلاب در قبال مشکلات مردم عامل مهمی در همگرایی آنها با مردم به‌شمار می‌آید.

۴-۳-۲-۲. **عوامل درون‌سازمانی:** داده‌های مبتنی بر عوامل درون‌سازمانی حوزه‌های علمیه که مرتبط با همگرایی و یا واگرایی جامعه و روحانیت می‌باشد، در

مصاحبه‌ها و اسناد جمع‌آوری شده، به شرح ذیل می‌باشد:

۴-۳-۲-۱. **نبود راهبردهای کلی در تعامل:** یکی از عواملی که صاحب‌نظران به آن اشاره کرده‌اند، مسئله نبودن تعامل مردم و روحانیت در نگاه مسئولان حوزه‌های علمیه می‌باشد و همچنین تدوین نکردن نظریه مدون در جهت رسالت طلاب حوزه علمیه، باعث سرگردانی طلاب علوم دینی گشته است؛ از این رو کارویژه‌هایی که در سیاست‌های کلی نظام حوزه برای طلاب تعریف شده، متناسب با نیاز جامعه نیست و همین امر یکی از عوامل واگرایی میان مردم و روحانیت می‌باشد.

۴-۳-۲-۲. **مادی‌گرایی:** تغییرات ماهیتی حوزه پس از انقلاب و سازمان‌واره شدن این نهاد، از انجام رسالت‌های اصلی و حریت حوزه علمیه جلوگیری کرده است. به دلیل وابستگی مالی سازمان حوزه به بودجه دولتی در نوع سیاستگذاری و کنش اجتماعی محدود شده و در بزنگاه‌ها و بحران‌های جامعه، که مردم توقع واکنش جدی از حوزه علمیه را دارند با توجیحات و مصلحت‌سنجی‌هایی مواجه می‌شوند.

همین‌طور می‌توان به ساختمان‌های مجلل که مرتبط با حوزه‌های علمیه است، اشاره نمود. این امر در نگاه افشار مختلف جامعه به روحانیت، اثر سوء داشته و باعث واگرایی میان روحانیت و جامعه می‌گردد.

۴-۳-۲-۳. **ضعف در تولید تمدن‌سازی اسلامی:** حوزه علمیه تنها نهاد متولی دین در کشور شناخته شده و وظیفه تأمین ادبیات دینی برای عموم جامعه را به دوش می‌کشد. با رشد روند تغییر در جامعه، و حاکمیت فرهنگ مدرنیته، فقدان ادبیات دینی در مسائل روزمره مردم، محسوس است و این امر زمینه تعامل مردم و روحانیت را کاهش داده است.

۴-۳-۲-۴. **مدرنیزه شدن حوزه:** متأسفانه هژمونی علوم انسانی غرب، حوزه را فراگرفته و نظام آموزشی و تربیتی حوزه متأثر از تغییرات علم مدرن شده و از حقیقت معنوی و ریشه‌های اصیل دینی خود غافل است. از طرفی ارتباط جدید مردم و روحانیت با ادبیات علوم انسانی جدید تعریف می‌شود و حل مسئله و ورود به مسائل جدید با

شیوه‌های مرسوم در علوم انسانی جدید صورت می‌پذیرد که این امر باعث دورشدن از ادبیات دینی می‌گردد.

۳-۲-۳-۴ **عوامل ساختاری:** در میان داده‌های جمع‌آوری شده به عوامل واگرایی و همگرایی مردم و روحانیت که در ساختارهای حکومتی در جامعه ریشه دارد، اشاره می‌شود که به اختصار به آنها می‌پردازیم:

۱-۳-۲-۳-۴ **کنش‌های روحانیت در لایه قدرت:** از منظر برخی مصاحبه‌شوندگانی که در حوزه جامعه‌شناسی تخصص داشته‌اند، همیشه قدرت در منظر مردم جامعه محترم است، اگرچه مقدس نباشد؛ از این رو از منظر برخی جامعه‌شناسان منزلت روحانیت در جامعه به دلیل اتصال آنها به قدرت و یکی از عوامل همگرایی میان مردم و روحانیت می‌باشد.

از سویی اتصال روحانیت به لایه قدرت یکی از عوامل واگرایی به شمار می‌آید. این واگرایی به نوع کنش آنان در مسئولیت‌هایی که در نظام جمهوری اسلامی دارند بر می‌گردد. برخی روحانیت در جایگاهی که قرار می‌گیرند اطرافیان و خانواده خود را وارد نظام اداری و حکومتی کرده و با عدم رعایت خطوط حاکمیت، باعث ایجاد نگاه منفی افراد به روحانیت در لایه قدرت می‌گردند.

۲-۳-۲-۳-۴ **عوامل محیطی:** پس از انقلاب اسلامی حضور روحانیت در عرصه سیاست و حاکمیت افزایش یافت و کارویژه‌های روحانیت در بستر سازمان‌ها و نهادهای حاکمیتی بازتعریف شد، لذا شاهد حضور نخبگان حوزوی در عرصه‌های حاکمیتی و به تبع کاهش حضور در بسترهای تعاملی بین مردم و روحانیت بوده‌ایم. از سویی ساختارهای موجود در جامعه محیط‌های ارتباطی مردم و روحانیت را محدود کرده است.

۳-۳-۲-۳-۴ **تغییر بستر ارتباط در انقلاب اسلامی:** فرد در نظام اجتماعی موقعیت‌های گوناگونی اشغال می‌کند و متناسب با آنها، فرصت یک سلسله روابط با سایر افراد، در موقعیت‌های دیگر را می‌یابد (دوورژه،<sup>۱</sup> ۱۳۶۹، ص ۱۲۶) برخی مبلغان که مورد

1. Duverger.

مصاحبه قرار گرفتند، قائل اند: برخی بسترهای ارتباطی روحانیت با مردم از قبیل ازدواج، اصلاح ذات البین، مشاوره و... پیش از انقلاب به صورت ویژه‌ای برای روحانیت فراهم بود و اثر روحانیت در جامعه محسوب می‌شد، اما با ایجاد انقلاب اسلامی این بسترها دستخوش تغییرات جدی قرار گرفت، بدین جهت می‌توان گفت این چنین عوامل ساختاری، نقش مؤثری در میزان تعامل مردم و روحانیت ایفا کرده است.

۴-۳-۲-۴. **عوامل فرهنگی اجتماعی:** در میان عوامل واگرایی و همگرایی مردم روحانیت برخی عوامل ریشه در پدیده‌های فرهنگی اجتماعی در جامعه دارند که به شرح ذیل می‌باشند:

۴-۳-۲-۱. **عوامل فرهنگی اجتماعی همگرایی:** بعضی اتفاقات در جامعه ایران موجب همگرایی میان مردم و روحانیت گردیده است. از جمله آنها می‌توان به هشت سال دفاع مقدس اشاره کرد. از منظر افراد مورد مصاحبه، عامل جنگ موجب افزایش معنویت در جامعه می‌شود، از همین روی در جامعه ایران با رخداد جنگ، موج معنویت فراگیر می‌شود و باعث ایجاد رابطه نزدیک‌تر مردم جامعه با روحانیت که عامل معنویت فرست در جامعه قرار داشتند، گردید. از طرفی با رشد دین‌داری در جامعه قشر روحانیت، بیشتر در معرض درخواست‌های مردم قرار گرفته و به نوعی همگرایی مردم و روحانیت را در اوایل انقلاب شاهد بودیم. به اذعان برخی از افراد جامعه با گذشت زمان و جنگ فرهنگی که علیه دین و فرهنگ مردم ایران انجام شده، سطح دین‌داری مردم کاهش یافته و همین عامل هم باعث واگرایی میان مردم و روحانیت گشته است.

۴-۳-۲-۲. **مدیریت افکار جامعه توسط رسانه‌ها:** یکی از اهداف اصلی دشمنان از میان‌بردن جایگاه و منزلت روحانیت در افکار مردم جامعه می‌باشد. نمونه آن را می‌توان در میزان شبکه‌های ماهواره‌ای معاند و انسجام محتوایی آنها در مباحثی که باعث تخریب چهره روحانیت، مشاهده نمود. این نوع فعالیت‌ها می‌تواند دست‌مایه‌های خوبی برای مدیریت افکار جامعه بر ضد روحانیت در کشور ایران باشد.

۴-۳-۲-۳. **عدم پاسخگویی به نیازهای فرهنگی جامعه:** از نظر برخی مصاحبه‌شوندگان، علت واگرایی مردم و روحانیت، حضور بدیل‌های فرهنگی در مقابل

روحانیت و عدم پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه توسط نهاد حوزه می‌باشد. از این روی فهم صحیح نیازهای جامعه، به مرجعیت نهادهای پاسخگو می‌انجامد؛ از این رو می‌توان بهبود تعامل و همگرایی مردم روحانیت را معلول برطرف نمودن نیازهای جامعه دانست.

۴-۳-۲-۴. **رشد تمدن غرب:** رشد تمدن غرب و فراگیری ادبیات مدرنیته، فرهنگ اکثر جوامع را متأثر از خود قرار داده است؛ لذا باتوجه‌به وجود جبهه فراگیر مقابل روحانیت یکی از رقبای اصلی آنان تمدن غربی به‌شمار می‌آید. همراه‌نبودن روحانیت با روند تغییرات و متأثرشدن از آن، باعث تأثیر جامعه و حتی خود حوزه از تغییرات علم مدرن است. از سویی گاه روحانیت حل مسائل مرتبط با جامعه از طریق ادبیات علوم‌انسانی غربی محقق می‌نمایند. این نوع عوامل فرهنگی اجتماعی، زمینه ارتباط مردم و روحانیت را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

۴-۳-۲-۵. **عوامل سیاسی:** با توجه روی کار آمدن حکومت دینی، اکثر مسائل دینی جامعه رویکرد سیاسی به خود گرفته است؛ از این رو می‌توان عوامل همگرایی و یا واگرایی را که در سیاست ریشه دارد، در داده‌های به‌دست‌آمده بررسی کرد.

۴-۳-۲-۱. **کنش سیاسی حوزه و روحانیت:** یکی از عواملی که می‌توان به‌عنوان واگرایی مردم و روحانیت به آن اشاره کرد، وارونگی حوزه از نهاد مدنی به سازمان سیاسی می‌باشد؛ از این روی کنش‌های سیاسی حوزه به دلیل وابستگی بودجه‌ای، دستخوش ملاحظات و تغییرات عمده‌ای می‌گردد. این کلان سیاست به تدریج در برخورد افراد روحانیت با مشکلات جامعه و کاستی‌های لایه حاکمیت اشراب شده است؛ همچنین با ورود روحانیت به عرصه سیاست به‌نوعی با سیاست‌زدگی و عدم رویکرد انتقادی به حکومت عامل واگرایی مردم و روحانیت را رقم‌زده است.

۴-۳-۲-۲. **ربط مشکلات حکومت با روحانیت:** مردم باتوجه‌به حضور روحانیت در لایه‌های مدیریتی جامعه، مشکلاتی که در جامعه از طریق سیستم مدیریتی نظام رخ می‌دهد را به قشر روحانیت نسبت می‌دهند. از طرفی برخی مردم به دلیل مقایسه روحانیت در کشورهای همسایه و واردنشدن آنان در سیاست را عامل همگرایی با مردم می‌دانند.

#### ۳-۳-۴. راهبردها

راهبردها همان کنش‌ها و واکنش‌هایی هستند که جامعه در مقابل پدیده محوری از خود به‌روز می‌دهد (کرسول، ۱۳۹۱، ص ۸۸). داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها و اسناد موجود نشان می‌دهد که جامعه و قشر روحانیت به عنوان کنشگران اصلی تعامل مردم و روحانیت برای بهبود همگرایی، می‌توانند در سه حیطه واکنش‌های مهمی از خود به‌روز دهند:

مقاله‌ها	ابعاد	مؤلفه‌ها	مفاهیم
راهبردها	فردی	کارآمدی	خدمات جهادی؛ کارآمدی طلاب؛ طیب دوار- سیاست و آگاهی سیاسی
		شبکه ارتباطی	ترتیب شبکه‌ای؛ حضور روحانیت در عرصه نیروسازی؛ ارتباط با همه اقشار
		اخلاق‌مداری	لزوم خودسازی؛ صادق بودن روحانیت؛ علم و پارسایی؛ اخلاق و تهذیب
		ارتباط مؤثر	ارتباط مستقیم خنثی‌کننده واگرایی؛ ارتباط زمینه فهم نیاز؛ ارتباط رودررو؛ ارتباط مستمر؛ نیاز به دانش مواجهه
	اجتماعی	نهادگرایی روحانیت	ظرفیت نهادگرایی اجتماعی غیرسازمانی حوزه
		تحول و نوآوری	لزوم احیای هویت دینی؛ تولید منزلت از طریق کارویژه روحانیت؛ تحول و نوآوری راهبرد همگرایی؛ ایجاد سازوکار تأمین معنویت مردم



مفاهیم	مؤلفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها
تبیین کارویژه‌های روحانیت در حکومت و عمومی برای مردم-آگاهی مردم از مسبب وضعیت؛ تصحیح رابطه روحانیت و حکومت	تبیین کارویژه‌های روحانیت		تبیین رسالت نهاد روحانیت؛ امکان بازتولید منزلت روحانیت؛ تبیین جایگاه در روند انقلاب؛ بازتعریف مرجعیت شیعه؛ بازنگری و اصلاح فعالیت‌های صورت گرفته
			حضور در عرصه‌های مرتبط با دین؛ بازسازی میدان ارتباط؛ اتصال به مردم از جهت تأمین مالی و برای مردم
تبیین رسالت نهاد روحانیت؛ امکان بازتولید منزلت روحانیت؛ تبیین جایگاه در روند انقلاب؛ بازتعریف مرجعیت شیعه؛ بازنگری و اصلاح فعالیت‌های صورت گرفته	تبیین رسالت و منزلت روحانیت	سازمانی	شناسایی تحولات؛ آینده‌پژوهی تحولات و نیازهای مردم؛ آماده‌سازی حوزه برای آینده
			بازنگری در ابواب فقه؛ راهگشایی روحانیت و حل مسائل اجتماعی و اقتصادی مردم؛ نهضت ارتباط و خدمت؛ تشخیص نیاز روز زمانه
			تجربه کاوی علمای بلاد؛ بازسازی رابطه استاد و شاگردی؛ توجه به تربیت و خلیقات در حوزه؛ آموزش تکنیک‌های ارتباطی؛ توانمندسازی طلاب برکنش در مناسبات روز؛ بازنگری در سیستم‌های آموزش، توزیع، مصرف حوزه علمیه؛ تقویت اسلام‌شناسی
آینده‌پژوهی	توانمندسازی روحانیت		
مسئله محوری	روحانیت		

#### ۴-۳-۱. فردی

عملکرد مطلوب و مفید افراد نشانه‌های از شایستگی افراد است. افراد با این ویژگی‌ها، که مطابق با انتظارات گروه رفتار کرده و در جهت تحقق خواسته‌ها و نیازهای آن تلاش می‌کنند، قابل اعتماد شده و نفوذ اجتماعی به دست می‌آورند (هولندر و جولیان<sup>۱</sup> ۱۹۶۹م، ص ۱۴۸)؛ از این روی راهبردهای فردی می‌تواند کمک بسزایی به همگرایی مردم و روحانیت، داشته باشد. در میان داده‌ها، از جمله راهبردهای فردی که به آن اشاره شده است به شرح ذیل می‌باشد:

۴-۳-۱-۱. **کارآمدی روحانیون:** یکی از عوامل واگرایی کارآمد نبودن طلاب برای جامعه است. اگر کارآمدی روحانیون برای جامعه ملموس باشد، تعامل و همگرایی ایجاد می‌شود؛ لذا خدمات جهادی و کمک روحانیون به جامعه در مشکلات و برهه‌های حساس، تأثیر شگرفی در ایجاد تعامل میان روحانیت و جامعه را در پی دارد.

۴-۳-۱-۲. **شبکه ارتباطی روحانیون:** روحانیون باید در اندیشه جذب حداکثری و شبکه‌سازی در جامعه، هم از جهت یافتن نیروهای مستعد برای ورود به حوزه‌های علمیه و هم نیروهای مردمی برای جریان‌سازی در میان مردم باشند. از سویی با ورود به عرصه مدارس و دانشگاه‌ها و گستره‌ای که انقلاب اسلامی برای فعالیت حوزه ایجاد کرده است، می‌توان به تربیت نیروهای مؤمن پردازند. این امر راهبرد بلندمدتی برای همگرایی مردم و روحانیت به‌شمار می‌آید.

۴-۳-۱-۳. **اخلاق‌مداری:** برخی صفات مانند قابلیت اعتماد، رفتار اخلاقی، خویش‌داری، مسئولیت‌پذیری، دفاع از آزادی، عدالت، برابری، صلح و انسانیت، افراد را جذاب، محبوب و قابل اعتماد برای رهبری می‌کند (برنز<sup>۲</sup>، ۱۹۸۷ به نقل از سام دلیری، ۱۳۸۹). یکی از اموری که بزرگان دین به روحانیون سفارش می‌کردند، پارسایی و اخلاق‌مداری بوده و جهت مردمی‌بودن عالمان دین را علم و پارسایی آنها دانسته‌اند. اگر روحانی،

1. Hollander and Julian.

2. Bronze.

اسلام‌شناس باشد و بالاترین درجه علمی را کسب کند، اما مذهب به اخلاق اسلامی نباشد، خطرناک و باعث ضربه‌زدن به دین می‌گردد. روحانیت از جهت تبلیغ معارف دینی، برای تأثیر کلام در جامعه باید صادق و عامل به حرف خود باشد. در این راستا مقام معظم رهبری می‌فرماید: «صدق یعنی این که گفتار انسان به وسیله عمل و کردارش تأیید شود. اگر ما مردم را به بی‌رغبتی به زخارف دنیا دعوت می‌کنیم، باید این معنا در عمل خود ما هم دیده شود. اگر ما مردم را به تلاش بی‌مزد و منت - در آن جایی که نظام احتیاج دارد - دعوت می‌کنیم، خود ما هم آن جایی که احساس می‌کنیم نظام و کشور اسلامی به تلاش ما نیازمند است، بدون دغدغه آن نیاز را برطرف کنیم و منتی بر کسی نگذاریم» (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۱۰/۲۷).

۴-۳-۳-۱-۴. **ارتباط مؤثر:** افراد برای کسانی که دارای اعتبار هستند، احترام و عزت قایل‌اند و خود را به آنان مدیون و متعهد می‌دانند (چلبی، ۱۳۸۵، ص ۲۳). روحانیون باید شیوه مواجهه با مردم در دنیای پیچیده را بدانند تا همگرایی در بین مردم ایجاد شود. یکی از لوازم ارتباط مؤثر، حضور طلاب در بین مردم است که می‌تواند برکات فراوانی در پی داشته باشد. از جمله درک نیازهای واقعی مردم که با حضور پیاپی و رودررو با جامعه به دست می‌آید. رهبر انقلاب می‌فرماید: «مسجد، جلسه مذهبی، نشستن روبه‌روی مردم، دهان‌به‌دهان و نفس به نفس با مردم حرف‌زدن، یک نقش بی‌بدیل دارد و هیچ چیزی جای این را نمی‌گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۸/۱۷).

#### ۴-۳-۳-۲. اجتماعی

برخی داده‌ها اشاره به راهبردهایی دارد که ریشه در مسائل اجتماعی دارد، لذا در این بخش به راهبردهایی برگرفته از داده‌هایی می‌پردازیم که به مسائل اجتماعی اشاره دارد: ۴-۳-۳-۱-۲-۳-۱. **نهادگرایی روحانیت:** نفوذ اجتماعی برخلاف قدرت که مبتنی بر موقعیت سیاسی یا سازمانی، دارایی، ابزار سرکوب و امثال آن است، ریشه در منابعی دارد که از روابط اجتماعی نتیجه می‌شود (سام دلیری، ۱۳۸۹، ص ۷۶). وابسته‌نبودن حوزه به دولت می‌تواند زمینه بیان مشکلات و ظلم‌ستیزی را آسان نماید؛ از این رو می‌توان با

تقویت ظرفیت نهادگرایی روحانیون و جدایی از وابستگی و سازمانی شدن، به تعامل مردم و روحانیت کمک نمود. وقتی جامعه روحانیت را از خودشان دانسته و با نهادی مردمی روبرو شوند، زمینه همگرایی میان مردم و روحانیت ایجاد می‌شود.

**۲-۲-۳-۳-۴. تحول و نوآوری در ارتباط و تبیین دین:** لازمه پاسخ‌گویی به نیاز روز جامعه همراهی با تغییرات و تحولات اجتماعی می‌باشد؛ از این رو با روش و سبک نظام ارتباطی قدیم نمی‌توان با جامعه تعامل برقرار کرد و برای احیای هویت دینی در جامعه و همگرایی میان مردم و روحانیت به تحول و نوآوری نیازمندیم. روحانیت باید سازوکاری متناسب با تحولات برای تأمین معنویت جامعه در نظر گیرد تا منزلت و جایگاهشان در جامعه حفظ شود.

**۳-۲-۳-۳-۴. تبیین کارویژه‌های روحانیت در جامعه:** از دارنده موقیعت اجتماعی خاص، انتظار اجرای نوع خاصی از رفتار می‌رود. این انتظارات نسبت به دارندگان موقیعت‌های دیگر نظام اجتماعی متفاوت است (شارون،<sup>۱</sup> ۱۳۸۴). یکی از عوامل واگرایی مردم از روحانیت ندانستن وظایف و کارویژه‌های روحانیت در جامعه می‌باشد؛ از این رو باید سازوکاری طراحی گردد تا کارویژه‌های روحانیت در جامعه تبیین گردد و همچنین سطح انتظارات مردم معقول و متناسب با وظایف روحانیت تعریف گردد.

**۴-۲-۳-۳-۴. بازسازی اتصال روحانیت با جامعه:** در گذشته روحانیون از جهت مالی به مردم متصل بوده‌اند، همین امر، عامل ارتباط وثیق میان مردم و حوزه می‌گردید. از سویی بسترهای ارتباطی روحانیون نسبت به گذشته در جامعه کاهش یافته است، لذا لازم می‌آید با گسترش بسترهای ارتباطی و اتصال روحانیت با جامعه به بازسازی ارتباط میان جامعه و روحانیت روی بیاوریم تا به همگرایی و تعامل بهتر دست یابیم.

#### ۳-۳-۳-۴. سازمانی

از منظر کارشناسان در میان عوامل همگرایی مردم و روحانیت، حوزه علمیه یکی از

1. Sharon.

مهم‌ترین عوامل در ایجاد تعامل میان جامعه با روحانیت به‌شمار می‌آید. با توجه به داده‌های موجود به راهبردهایی که مرتبط با سازمان حوزه می‌باشد اشاره می‌کنیم:

#### ۴-۳-۳-۱. تبیین رسالت و منزلت روحانیت: نهاد حوزه با سیاست‌گذاری

صحیح می‌تواند طلاب را به سمت کنشگری فعال در جامعه سوق دهد. حوزه علمیه باید نقش روحانیون را در روند انقلاب مشخص نماید و الگویی در راستای رسالت طلاب تدوین نماید. رهبر انقلاب می‌فرماید: «آنچه برای ما روحانیون مهم است، این است که جایگاه خودمان را در روند انقلاب پیدا کنیم. بعد از انقلاب حرکت‌هایی خوبی در جهت فکری و کنشگری طلاب در زمینه تعامل با جامعه صورت گرفته است که می‌توان با بازنگری و رفع ایرادهای طرح‌های اجرا شده، به همگرایی مردم و روحانیت کمک نمود» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۸/۲۰).

#### ۴-۳-۳-۲. آینده‌پژوهی: لازم است که سازمان حوزه برای کنش‌گری مؤثر

طلاب در آینده جامعه، با آینده‌پژوهی در کلان‌روندهای مرتبط، نقش روحانیت را در تغییرات، تبیین و برنامه‌ریزی کند و روحانیت را برای تحولات احتمالی آماده نماید.

#### ۴-۳-۳-۳. مسئله محوری: در برنامه‌ریزی کلان حوزه علمیه باید مسئله محوری

به‌عنوان راهبرد اصلی مورد توجه قرار گیرد. آموزش ابواب فقهی که مورد مطالعه طلاب قرار می‌گیرد باید بر اساس مسائل روز تنظیم گردد تا خروجی آن در جامعه مورد استفاده قرار گیرد. یکی از بسترهایی که روحانیون می‌توانند به مسائل روز جامعه دست پیدا کنند ارتباط مستقیم با مردم می‌باشد؛ لذا برای این مهم باید نهضت ارتباط و خدمت از درون حوزه به راه بیافتند تا هرچه بیشتر همگرایی مردم و روحانیت را شاهد باشیم.

#### ۴-۳-۳-۴. توان‌مندسازی روحانیت: سازمان‌ها و نهادهای مرتبط با

روحانیت می‌توانند به‌انحاء مختلف در تعامل مردم و روحانیت نقش مهمی داشته باشند. تجربه کاوی سیره علما و عوامل موفقیت آنان در تعامل با مردم، راهبردهای مناسبی در ایجاد همگرایی معرفی می‌نماید. از سویی آموزش طلاب در زمینه‌های اسلام‌شناسی، اخلاقی، تکنیک‌های ارتباطی و مسائل کاربردی روز می‌تواند در تعامل مردم و روحانیت نقش به‌سزایی داشته باشد.

#### ۴-۳-۴. شرایط زمینه‌ای

منظور از شرایط زمینه‌ای عوامل خاصی هستند که منبث از پدیده‌محوری بوده و بر راهبردهای اتخاذ شده جامعه تأثیر می‌گذارند (کرسول، ۱۳۹۱، ص ۸۸). در پژوهش حاضر عمده عواملی که بر راهبردها تأثیر می‌گذارند در چهار محور مورد بررسی قرار گرفته است:

مفاهیم	مولفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها
مردمی شدن حکومت - دوری از موضع تهمت ؛ حفظ اصالت نقش روحانیت - عدم آمادگی برای مواجهه با افشار مختلف ؛ لزوم پاسخگویی به نیاز مردم ؛ کاهش مرجعیت معرفتی روحانیت -	عوامل سلب مقبولیت و مرجعیت	مقبولیت و مرجعیت اجتماعی	شرایط زمینه‌ای
وجود قله‌های معنویت عامل منزلت ؛ ایفای نقش در روند اجتماعی ؛ مسئولیت انبیا گونه ؛ مقبولیت عامل ارتباط مردم ؛ روحانیت نقطه اتکا؛ همنشینی قدرت و منزلت	عوامل ایجاد مقبولیت و مرجعیت		
عدم همراهی با تغییرات ؛ اصل تغییر در ارتباط ؛ تغییر نیاز منجر به تغییر ارتباط می‌شود ؛ تحول، طبیعت جامعه ؛ سنجه اشتباه از تعامل ؛ عالم به زمان بودن	پیامد تغییر	درک تغییرات	

مفاهیم	مؤلفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها
مدرنیته عامل شکاف مردم و روحانیت؛ توجه به تحولت جامعه در ارتباط مردم و روحانیت؛ تغییر مناسبات اجتماعی	زمینه‌های تغییر		
تأثیر رشد فردگرایی در ارتباط	فردگرایی	تغییر در ساختار	
رشد عقلانیت ابزاری	عقلانیت ابزاری	نهادهای اجتماعی	
تربیت گلخانه‌ای؛ عدم تناسب نظام آموزشی حوزه با ایفای نقش در روندهای اجتماعی؛ سازمان واره شدن باعث تضعیف نظام آموزش و پژوهش؛ عدم مخاطب‌شناسی؛ عدم مدیریت تربیتی؛ فقدان آموزش اخلاقی	پیامدهای ضعف نظام آموزش	ضعف نظام آموزش	
ضرورت تجهیز به لوازم منزلت ساز؛ عدم تدوین دانش و آموزش در کارویژه‌های روحانیت	ضرورت تدوین نظام آموزش		

#### ۳-۴-۱. مقبولیت و مرجعیت اجتماعی

پذیرش اجتماعی، منبعث از تعامل مردم و روحانیت و نشان‌دهنده مقبولیت در اجتماع می‌باشد. به طور کلی مقبولیت و مرجعیت روحانیت در جامعه می‌تواند در راهبردها همگرایی با جامعه تأثیر به‌سزایی داشته باشد؛ از این رو لازم می‌آید زمینه‌های ایجاد و سلب مقبولیت و مرجعیت مورد بررسی قرار گیرد. از جمله زمینه‌های ایجاد مرجعیت، می‌توان به ایفای نقش طلاب در روندهای اجتماعی، اتکای مردم به

روحانیت در مشکلات، وجود قله‌های معنویت در علمای شیعه و مسئولیت انبیاء گونه روحانیت اشاره کرد. از سویی برای زمینه‌های سلب مرجعیت و مقبولیت می‌توان به مواردی از قبیل؛ در معرض تهمت قرار گرفتن برخی طلاب، حفظ نکردن اصالت روحانیت توسط طلاب، آماده‌نبودن برای مواجهه با مشکلات و مسائل جامعه اشاره کرد.

#### ۲-۴-۳-۴. درک تغییرات

در رنسانس یکی از علت‌های سقوط کلیساها را، مقابله با مدرنیته و عدم درک تغییرات موجود آن زمان بر شمرده‌اند؛ لذا اصل فهم تغییرات موجود و توجه به عدم ثبوت بسترهای تعامل می‌توان نوع نگاه ما برای اتخاذ راهبردها را تغییر دهد. از این جهت ضرورت درک مدرنیته و تحولات جامعه و اثر آنها در مناسبات اجتماعی به وضوح دیده می‌شود؛ بنابراین با درک صحیح تغییرات و تحولات نوع ارتباط هم تغییر می‌کند.

#### ۳-۴-۳-۴. تغییر در ساختار نهادهای اجتماعی

با ورود مدرنیته در جهان، سرعت تحولات در جامعه افزایش یافته و باعث تغییر در ساختار نهادهای اجتماعی شده است؛ از همین رو با تغییر برخی ساختارها جایگاه روحانیت در نهادهای اجتماعی مورد خدشه قرار می‌گیرد. عواملی مانند رشد فردگرایی و عقلانیت ابزاری، تأثیر به‌سزایی در نهادهای اجتماعی داشته و تبع آن باعث تغییر ارتباطات و مناسبات اجتماعی گردیده است.

#### ۴-۴-۳-۴. ضعف نظام آموزش

از جمله زمینه‌های مؤثر در واگرایی مردم و روحانیت، ضعف نظام آموزش حوزه‌های علمیه می‌باشد. تربیت تک‌بعدی اکثر طلاب، زمینه تعامل با جامعه را کاهش داده و باعث رشد تک‌بعدی و عدم مخاطب‌شناسی صحیح روحانیون گردد.



### ۴-۳-۵. شرایط مداخله‌گر

شرایط مداخله‌گر عوامل کلی هستند که بر انتخاب راهبردها توسط اعضاء اجتماع تأثیر می‌گذارند (کرسول، ۱۳۹۱).

مفاهیم	مؤلفه‌ها	ابعاد	مقوله‌ها
شرایط مداخله‌گر	وجود جبهه فراگیر مقابل روحانیت؛ نقشه استعمار منزوی کردن روحانیت	جبهه فراگیر علیه روحانیت	حضور جبهه
	بزرگ کردن خطای روحانیت - تبلیغات علیه روحانیت	تخریب روحانیت	مقابل
	رسانه‌ای شدن جامعه - ایجاد الگوهای سلبریتی رسانه‌ای در تبلیغ دین	جامعه رسانه‌ای	تأثیرات و ظرفیت‌های رسانه‌ای
	مدیریت افکار جامعه توسط رسانه‌های ضد روحانیت؛ حمله رسانه‌ای	حمله رسانه‌ای	
	تأثیرات بیش‌تری و ارزشی		تصمیم‌سازی در
	نفوذ روحانیت در لایه بینش و ارزش	نقش نفوذ در لایه میانی روحانیت	لایه مدیریت
	نفوذ افراد و جریان‌های منحرف در روحانیت		
	تصور اشتباه از تاریخ ارتباط مردم و روحانیت؛ تحلیل غلط از عوامل واگرایی -	بازنمایی از تعامل مردم و روحانیت	رصد صحیح وضعیت موجود

با توجه به پژوهش حاضر از عمده‌ترین شرایط مداخله‌گر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

**۴-۳-۵-۱. حضور جبهه مقابل:** پس از انقلاب با ایستادگی جمهوری اسلامی ایران مقابل نظام سلطه، آنان از تمام ظرفیت‌های رسانه‌ای، نظامی و تمدنی خود برای مقابله با نظام جمهوری اسلامی استفاده کردند. از سویی با توجه به اینکه گفتمان دینی پشتوانه انقلاب قرار داشت، توان خود را در تخریب دین و مبلغان دینی به کار بردند. با تبلیغات گسترده علیه روحانیت سعی در منزوی کردن این قشر دارند. مستکبران خطر حضور روحانیت را حس کرده و تخریب این قشر را قبل از انقلاب آغاز نمودند. امام خمینی علیه السلام در این راستا می‌فرماید: «نقشه کشیدند که روحانیت را مبتدل کنند پیش ملت. آقا اینها به واسطه نقشه‌ای که خارج ریخته بود، آخوند را همچو کرده بودند که آخوند نمی‌توانست نفس بکشد. آخوند در نظر مردم همچو شده بود که سوار اتومبیلش نمی‌کردند! جدا کردند از مردم روحانیت را؛ منتها نقشه‌شان نگرفت» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۴)؛ از این رو می‌توان حضور جبهه فراگیر مقابل روحانیت را مداخله‌گر جدی در همگرایی مردم و روحانیت دانست.

**۴-۳-۵-۲. تأثیرات و ظرفیت‌های رسانه‌ای:** تأثیرگذاری رسانه‌ها در نگرش مردم در زمینه‌های مختلف غیرقابل اغماض می‌باشد. با فراگیری رسانه و رسانه‌ای شدن جامعه و با توجه به تسلط دشمن بر فضای غالب رسانه‌ای، افکار جامعه را مدیریت کرده و با فضا سازی علیه روحانیت در تعامل این گروه با جامعه خلل ایجاد می‌کند. با توجه به این نکته تأثیرات رسانه‌ای، عامل مداخله‌گر در همگرایی مردم و روحانیت دانست.

**۴-۳-۵-۳. تصمیم‌سازی سیاسی توسط بخشی از روحانیت:** لایه میانی حاکمیت نقش غیرمستقیم در ایجاد کنش‌های جامعه ایفا می‌کند؛ بدین ترتیب گاهی روحانیت به‌طور مستقیم در جایگاه کنشگری نمی‌باشند، ولی جزء افراد تصمیم‌ساز و کنش‌ساز قرار می‌گیرند و این یک نوع تعامل غیرمستقیم با مردم لحاظ می‌شود و به عنوان لایه‌ای از مداخله‌گری در همگرایی روحانیت با مردم جامعه قلمداد شود.

**۴-۳-۵-۴. عدم رصد صحیح وضعیت موجود:** درک وضعیت موجود تعامل

مردم و روحانیت و تعیین شاخص‌های تعامل که در مقوله محوری مورد بحث قرار گرفت، می‌تواند در اتخاذ راهبردها تأثیرگذار باشد. تحلیل غلط از عوامل تعامل حداکثری میان مردم و روحانیت می‌تواند مداخله جدی در اتخاذ راهبردها و ایجاد همگرایی داشته باشد.

#### ۴-۳-۶. پیامدها

در رویکرد داده‌بنیاد پیامدهای نتایج قصد شده یا قصد نشده حاصل از به کارگیری و اتخاذ راهبردها هستند (کرسول، ۱۳۹۱، ص ۸۸). بر اساس داده‌های موجود پیامدهای حاصل از راهبردها موجود به شرح ذیل می‌باشند:

مقوله‌ها	ابعاد	مولفه‌ها	مفاهیم
پیامدها	بقای روحانیت	حضور و ایفای نقش	بقای روحانیت پیامد همگرایی؛ کم‌رنگ شدن حضور روحانیت در انتخابات سیاسی
	دوام و حراست از انقلاب	نگهبان انقلاب	دوام انقلاب پیامد همگرایی؛ مسئولیت حراست از نظام اسلامی
	حفظ سرمایه اجتماعی	همدلی مردم و روحانیت	ارتباط سبب تبیین شرایط؛ همدلی مردم؛ واگرایی عامل ضربه‌پذیری جامعه
	بسترسازی زمینه حضور دولت جهانی	بسترسازی	همدلی و همگرایی شرط ظهور
	جامعه دینی	اقامه دین	اقامه دین؛ جامعه اسلامی پیامد تعامل صحیح
	ایجاد طراوت و نوآوری در شعائر دینی	تنوع و جذابیت شعائر دینی	ایجاد طراوت و تنوع فرهنگی

۴-۳-۶-۱. **حیات روحانیت:** همه اقشار و نهادها موجود در جامعه برای زنده بودن خود، نیاز به منزلت اجتماعی و جریان گفتگویی می‌باشند، در نتیجه در صورت تعامل با مردم بقای آن قشر و نهاد تضمین می‌شود؛ بنابراین می‌توان یکی از پیامدهای تعامل مردم و روحانیت را بقای نهاد روحانیت در جامعه دانست.

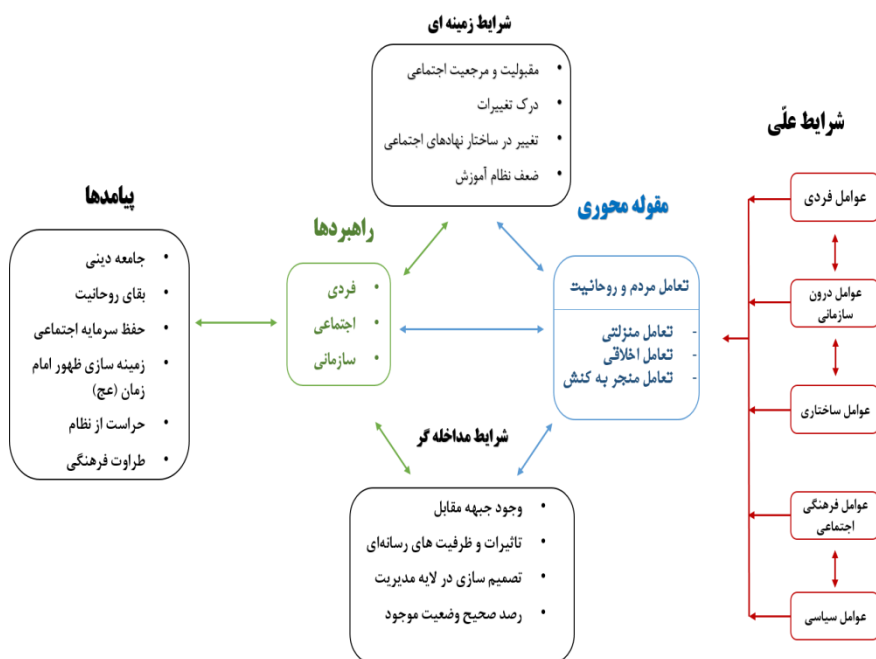
۴-۳-۶-۲. **حفظ و ارتقای سرمایه اجتماعی:** سرمایه اجتماعی یکی از مسائل مهم و قابل توجه برخی مصاحبه‌شوندگان جامعه‌شناس محسوب شده و در پی آن عواملی که به انسجام جامعه می‌انجامد، مورد توجه همه نظام‌ها قرار دارد. یکی از عوامل که قدرت بالایی که در ایجاد سرمایه اجتماعی دارد، نهاد دین می‌باشد؛ از این رو تعامل مردم و روحانیت می‌تواند به رونق دین در جامعه کمک شایانی نماید و در نتیجه باعث افزایش سرمایه اجتماعی در جامعه گردد.

۴-۳-۶-۳. **جامعه دینی:** با نگاه به تعامل مردم و روحانیت در طول تاریخ، برهه‌هایی که همگرایی و تعامل بیشتری میان مردم و روحانیت وجود داشته، گفتمان دینی در جامعه گسترش یافته و کنش‌های عموم جامعه به سمت هنجارهای شریعتی حرکت کرده است؛ از این رو یکی از پیامدهای مهم تعامل مردم و روحانیت ترویج گفتمان دینی در جامعه و حرکت مردم به سمت تحقق جامعه دینی می‌باشد.

۴-۳-۶-۴. **بسترسازی زمینه حضور دولت جهانی:** یکی از شرایط ظهور همدلی بین شیعیان و محبان حضرت می‌باشد و امام مهدی علیه السلام در توفیق خود به شیخ مفید چنین می‌فرماید: «اگر شیعیان ما - که خداوند آنان را بر اطاعتش توفیق عنایت فرماید - در وفای به عهده که برعهده آنان است، یکدل می‌شدند، میمنت ملاقات با ما از آنان به تأخیر نمی‌افتاد و سعادت دیدار ما زودتر نصیبشان می‌گشت» (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ دیداری بر مبنای شناختی راستین ... (برنز، ۱۹۸۷ به نقل از سام دلیری، ۱۳۸۹). تعامل مردم و روحانیت زمینه همدلی مردم را در پی دارد و می‌تواند زمینه‌ساز ظهور امام زمان علیه السلام واقع گردد.

۴-۳-۶-۵. **ایجاد طراوت و تنوع فرهنگی مطلوب:** همگرایی مردم و روحانیت

میزان گرایش به دین را در جامعه افزایش می‌دهد. با رشد فرهنگ و ایجاد جامعه دینی، تحولات و تغییرات موجود در جامعه، ایجاد طراوت و تنوع فرهنگی را در جامعه رقم می‌زند و شعائر دینی رنگ و بوی جدیدی به خود می‌گیرد.



### نتیجه‌گیری

ایجاد همگرایی میان مردم و روحانیت از ابعاد مختلفی برخوردار می‌باشد؛ لذا فقط صرف نگاه به راهبردها نمی‌تواند در همگرایی مؤثر افتد. تعاریف متعددی از همگرایی و نوع نگاه برخی افراد به روحانیت و تعامل آنها با جامعه در مسیر تدوین راهبردها، ریشه‌یابی عوامل و زمینه‌های تأثیرگذاری، نقش‌به‌سزایی دارد. با نگاه به عوامل و بررسی دقیق باید به سمت بی‌اثر کردن این علل و یا تقویت علت‌های همگرایی حرکت نمود. از طرفی زمینه‌هایی در واگرایی و یا همگرایی مؤثر است که لازم است اثر زمینه‌های واگرایی خنثی و همچنین زمینه‌های همگرایی را تقویت نمود. برخی شرایط

در تعامل مردم و روحانیت مداخله دارند و نمی‌توان فارغ از توجه به این شرایط، به همگرایی دست یابیم؛ از این رو لازم می‌آید ابعاد مختلفی در جامعه و مسائل روز مردم و روحانیت بررسی گردد و با نگاه همه‌جانبه و به کارگیری راهبردهای صحیح، نتیجه مطلوب را به دست آوریم.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. اداره کل مطالعات دفاعی وزارت دفاع. (۱۳۸۶). سنجش میزان منزلت اجتماعی نظامیان ایران.
۲. استراوس، انسلم؛ کرین، جولیت. (۱۹۹۸م). مبانی پژوهش کیفی: فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای. تهران: نشر نی.
۳. چلبی، مسعود. (۱۳۸۵). تحلیل اجتماعی در فضای کنش (چاپ اول). تهران: نشر نی.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۸/۲۰). بیانات در دیدار با جمعی از روحانیون استان کرمان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری <https://b2n.ir/t38392>.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۱۰/۲۷). بیانات در دیدار با جمعی از روحانیون. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری. <https://b2n.ir/d65810>.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۵/۸/۱۷). بیانات در دیدار با روحانیون استان سمنان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری. <https://b2n.ir/d72684>.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۶/۱۵). آبروی هزار ساله روحانیت، موجب گرایش مردم به انقلاب اسلامی. حوزه و روحانیت، پیشخوان شماره ۳۸، صص ۱۴۷-۱۵۲. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری. <https://b2n.ir/u81772>.
۸. دوورژه، موریس. (۱۳۶۹). جامعه‌شناسی (مترجم: ابوالفضل قاضی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. دوچ، مورتون. (۱۳۹۵). نظریه‌ها در روانشناسی اجتماعی (مترجم: مرتضی کتبی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سالاری‌فر، محمدرضا؛ آذربایجانی، مسعود؛ موسوی اصل، سیدمهدی؛ عباسی، اکبر و کاویانی، محمد. (۱۳۹۶). روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی. تهران: سمت.

۱۱. سام دلیری، کاظم. (۱۳۸۹). بررسی عوامل مؤثر بر کاهش نفوذ اجتماعی روحانیت در ایران. پایان نامه دکترا. تهران: دانشکده علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.
۱۲. شارون، جونل. (۱۳۸۴). ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۱۳. طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۶۱). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲، مصحح: محمدباقر موسوی خراسان). مشهد: المرتضی.
۱۴. عیسی‌نیا، رضا. (۱۳۸۸). درآمدی بر الزامات تحول در حوزه علمیه روحانیت تهدیدها و فرصت‌ها (چاپ اول). قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۱۵. غلامی، رضا. (۱۳۷۹). مانیفست روحانیت (چاپ اول) تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۱۶. کرسول، جان. (۱۳۹۴). پویش کیفی و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد (روایت‌پژوهی، پدیدارشناسی، نظریه داده بنیاد، قوم‌نگاری، مطالعه موردی) (مترجمان: حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، چاپ چهارم). تهران: انتشارات صفار و اشراقی.
۱۷. موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۶ و ۱۹). تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۱۸. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دفتر طرح‌های ملی. (۱۳۸۰). ارزش‌ها و نگرش ایرانیان. تهران: دفتر انتشارات طرح پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها.
۱۹. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دفتر طرح‌های ملی. (۱۳۸۲). ارزش‌ها و نگرش ایرانیان موج دوم. تهران: دفتر انتشارات طرح پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها.
۲۰. هولندر، ادوین. (۱۳۷۸). روان‌شناسی اجتماعی: رهبری و قدرت، تاثیرات ارتباط جمعی، افکار عمومی و فعالیت سیاسی (مترجم: احمد رضوانی، ویراستار: جواد طهوریان). مشهد: انتشارات به نشر وابسته به آستان قدس رضوی.



## References

\* The Holy Quran

1. Chalabi, M. (1385 AP). *Social analysis in action space* (1<sup>st</sup> Ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
2. Creswell, J. (1394 AP). *Qualitative survey and research design: choosing among five approaches (narrative studies, phenomenology, grounded data theory, ethnography, case study)* (Danaeifard, H., & Kazemi, H, Trans.) (4<sup>th</sup> Ed.). Tehran: Safar and Eshraghi Publications. [In Persian]
3. Deutch, M. (1395 AP). *Theories in social psychology* (Katbi, M, Trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
4. Duverge, M. (1369 AP). *Sociology* (Ghazi, A, Trans.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
5. *General Department of Defense Studies of the Ministry of Defense*. (1386 AP). Measuring the social status of Iran's military. [In Persian]
6. Gholami, R. (1379 AP). *Clergy Manifesto* (1<sup>st</sup> Ed.) Tehran: Aftabe Tose'eh Studies and Publications Center. [In Persian]
7. Hollander, E. (1378 AP). *Social psychology: leadership and power, the effects of mass communication, public opinion and political activity* (Rezvani, A, Trans.). (Tahourian, J, Ed.). Mashhad: Publications affiliated to Astan Quds Razavi. [In Persian]
8. Isaniya, R. (1388 AP). *An introduction to the requirements of transformation in the Islamic seminary, threats and opportunities* (1<sup>st</sup> Ed.). Qom: Islamic Culture and Sciences Academy. [In Persian]
9. Khamenei, S. A. (06/15/2013 AP). The thousand-year-old reputation of the clergy is the cause of the people's tendency towards the Islamic revolution. *Howzeh and Clergy, Pishkhan*, 38, pp. 147-152. From: Supreme Leader's Information Website. <https://b2n.ir/u81772>. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (10/27/1374 AP). *Statements in a meeting with a group of clerics*. From: Supreme Leader's Information Website. <https://b2n.ir/d65810>. [In Persian]

11. Khamenei, S. A. (17/8/1385 AP). *Statements in the meeting with the clerics of Semnan*. From: Supreme Leader's Information Website. <https://b2n.ir/d72684>. [In Persian]
12. Khamenei, S. A. (20/8/1370 AP). *Statements in a meeting with a group of clerics of Kerman*. From: Supreme Leader's Information Website. <https://b2n.ir/t38392>. [In Persian]
13. Ministry of Culture and Islamic Guidance, Office of National Plans. (1380 AP). *Values and attitude of Iranians*. Tehran: Publication Office of the National Survey of Values and Attitudes. [In Persian]
14. Ministry of Culture and Islamic Guidance, Office of National Plans. (1382 AP). *Values and attitudes of Iranians of the second wave*. Tehran: Publication Office of the National Survey of Values and Attitudes. [In Persian]
15. Mousavi Khomeini, R. (1378 AP). *Sahifeh Imam* (Vol. 6 &19). Tehran. Imam Khomeini's Works Preparation and Publications Institute. [In Persian]
16. Salarifar, M. R., & Azarbayejani, M., & Mousavi Asl, S. M., & Abbasi, A., & Kaviani, M. (1396 AP). *Social psychology with an attitude towards Islamic sources*. Tehran: Samt. [In Persian]
17. Sam Daliri, K. (1389 AP). *Investigating factors affecting the reduction of the social influence of the clergy in Iran*. PhD thesis. Tehran: Faculty of Political Sciences, Tarbiat Modares University. [In Persian]
18. Sharon, J. (1384 AP). *Ten questions from the point of view of sociology* (Sabouri, M, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
19. Strauss, A., & Corbin, J. (1998). *Fundamentals of qualitative research: techniques and stages of generating grounded theory*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
20. Tabarsi, A. (1361 AP). *Al-Ihtijaj Ala Ahle al-Lujaj* (Vol. 2, Mousavi Khersan, M. B, Ed.). Mashhad: Al-Mortaza. [In Persian]

**Research Article**

**A Re-examination of Professor Motahari's Philosophical Viewpoint on Nationalism as a Component of Iranian Modernity**

Seyyed Javad Miri<sup>1</sup>

Received: 07/07/2021

Accepted: 24/11/2021



**Abstract**

Modernity is one of the key concepts discussed by Professor Morteza Motahari. Of course, modernity has various aspects and in this study, we will focus on the collective issue or narrative of Iranian nationalism and Motahari's criticisms on it. Motahari does not narrate the concept of Iranianness in the form of "Aryan race" and says that the conceptualization of Iranianness in the form of Aryanism alienates the majority of the Iranian nation and this alienation is against the real national interests of Iran. Why does Motahari say this? What is Motahari's basis for this conceptualization? Does he not pay attention to the fact that his words are against the discourse of extreme nationalism? Does he not think about Iranian nationality? What are the Motahari's reasons who is a first class philosopher? Professor Motahari's answer is very surprising. It is true that

---

1. Associate Professor, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. seyedjavad@hotmail.com.

---

\* Miri, S. J. (1401 AP). A Re-examination of Professor Motahari's Philosophical Viewpoint on Nationalism as a Component of Iranian Modernity. *Journal of Islam and Social Studies*, 8(39), pp. 173-196. DOI: 10.22081/JISS.2021.61346.1823.

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

---

he is not an anthropologist in the academic sense of the word. However, his answer is derived from a deep anthropology and his experimental understanding of Iran's pluralistic society, which is rooted in his philosophical worldview and this worldview, formulates the problem of society under historical developments and sees the relationship between religion and society as heavily involved in the construction of national affairs and national identity. The research method in this article is based on critical content analysis method.

**Keywords**

Iranian modernity, philosophical viewpoint, Islam and nationality, Iran's service to Islam, religious matter.

## مقاله پژوهشی

### بازخوانی خوانش حکمی استاد مطهری از ناسیونالیسم به منابه مؤلفه‌های از تجدد ایرانی

سیدجواد میری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

©Author(s).



#### چکیده

مسئله تجدد یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم مورد بحث استاد مرتضی مطهری است. البته تجدد وجوه گوناگونی دارد و در این بحث به امر جمعی یا روایت ناسیونالیسم ایرانی و نقدهای مطهری بر آن تمرکز خواهیم کرد. مطهری مفهوم ایرانیت را در قالب «نژاد آریایی» روایت نمی‌کند و می‌گوید مفهوم‌سازی ایرانیت در قالب آریایی‌گرایی اکثریت ملت ایران را از خود بیگانه می‌کند و این غیریت‌سازی ضد منافع ملی واقعی ایران است. چرا مطهری این را می‌گوید؟ مبنای مطهری برای این مفهوم‌سازی چیست؟ آیا او به این موضوع التفات ندارد که سخنانش در تباین با گفتمان ناسیونالیسم افراطی است؟ آیا او به ملیت ایرانی نمی‌اندیشد؟ دلایل مطهری که فیلسوفی طراز اول است چیست؟ پاسخ استاد مطهری بسیار شگفت‌انگیز است. درست است که او انسان‌شناس<sup>۲</sup> به معنای آکادمیک کلمه نیست؛ ولی پاسخ او برآمده از یک مردم‌شناسی عمیق و فهم تجربی او از جامعه متکثر ایران است که در جهان‌بینی حکمی او ریشه دارد که مسئله جامعه را در ذیل تحولات تاریخی صورت‌بندی می‌کند و نسبت دین و جامعه را در برساخت امر ملی و هویت ملی به شدت دخیل می‌بیند. روش پژوهش در این مقاله مبتنی بر تحلیل محتوای انتقادی است.

#### کلیدواژه‌ها

تجدد ایرانی، خوانش حکمی، اسلام و ملیت، خدمات ایران به اسلام، امر دینی.

seyedjavad@hotmail.com

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

2. Anthropologist

\* میری، سیدجواد. (۱۴۰۱). بازخوانی خوانش حکمی مطهری از ناسیونالیسم به منابه مؤلفه‌های از تجدد ایرانی. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۹)، صص ۱۷۳-۱۹۶.

DOI: 10.22081/JISS.2021.61346.1823

## مقدمه

برخی از آثار فقط کتاب نیستند؛ بلکه تبدیل به ژانر و گفتمان می‌شوند و از بدو ورود در عرصه عمومی به یک اثر کلاسیک تبدیل می‌شوند. در تمامی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها ما می‌توانیم در موضوعات گوناگون تولد کلاسیک‌ها را مشاهده کنیم. در ایران هم ما از این قاعده مستثنی نیستیم. چه در دوران باستان و چه در عصر اسلامی و چه در عصر حاضر، ما می‌توانیم کلاسیک‌های منحصر به فردی را بیابیم که در حوزه‌های گوناگون دست به خلق چشم‌اندازی زده‌اند که بدون توجه به ژانر آنها نمی‌توان در باب آن موضوع سخن گفت. خدمات متقابل اسلام و ایران مطهری یکی از این آثار کلاسیک و بی‌بدیل در حوزه مطالعات ناسیونالیسم، و در سطح جهانی است، ولی چون اغلب ایرانیان به داشته‌های خود با دیده تحقیر می‌نگرند اندیشه‌های مطهری در حوزه مطالعات ناسیونالیسم، هنوز در جهان جایگاه واقعی خود را پیدا نکرده است. مطهری سه پرسش محوری در طرح خود از اسلام به‌مثابه دین و ایران به‌مثابه میهن مطرح می‌کند. - البته در مجموعه آثار مطهری می‌توان رگه‌هایی از این بحث را پیگیری کرد؛ ولی مهم‌ترین اثری که او به این موضوع می‌پردازد. در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران و آینده انقلاب اسلامی است - و سپس سه موضوع را مورد نظر خویش قرار می‌دهد:

۱. اسلام و مسئله ملیت؛

۲. خدمات اسلام به ایران؛

۳. خدمات ایران به اسلام.

سپس به تحریف‌هایی که در حوزه مفهوم ایرانیت و رابطه آن با موضوع اسلامیت در آثار برخی شرق‌شناسان و غیر آنان رخ داده است اشاره می‌کند و حتی خوانش‌های ناصوابی که در دوران معاصر از حکیم ابوالقاسم فردوسی و شیخ اشراق (به‌مثابه نماد مقاومت روح ایرانی در برابر دین اسلام) برساخته شده است، نقدهای جدی وارد می‌کند و آن‌گاه به زبان فارسی و مذهب تشیع که در برساخت نو-شعوبیان به عنوان مظهر مقاومت و مخالفت و واکنش روح ایرانی در برابر اسلام - معرفی شده نقد وارد

می‌کند. به نظر می‌رسد که یکی از طرح‌های مهم در جهان اسلام و ایران بازگشت به گفتمان مطهری با توجه به دغدغه‌های امروزی است.

### ۱. ایرانیت را چگونه ذیل سنت حکمی مفهوم‌سازی کنیم؟

یکی از بحث‌های کلیدی در یک دهه اخیر در ایران موضوع ایرانیت است و اینکه این مفهوم چگونه مورد بازخوانی و باز-تفسیر قرار بگیرد. آنچه به نظر من به نقادی جدی نیاز دارد، روایت‌هایی است که تمامیت‌خواه و به انحای گوناگون ضد تنوع و تکثر و از قضا بسیار تقلیل‌گرا و ضد عام‌گرا هستند. این روایت‌ها که در نگاه نویسنده ذیل مفهوم کلی «میلیتانت ناسیونالیسم»<sup>۱</sup> قابل بررسی هستند به روش‌های مختلف در تحدید کردن «ایرانیت» به عنوان تنها روایت مقبول می‌کوشند، ولی تلاش آنها به سنگ سخت هویت تاریخی ایرانیان برخورد خورد، کما اینکه در گذشته هم برخورد کرده است. در اینجا به روایت استاد مطهری از «ایرانیت» می‌خواهم پردازم که به زیبایی، چارچوبی را ترسیم می‌کند که دیگر به قلب مفهوم «ترک» به «آذری» یا ابرام بر «زبان فارسی» به عنوان تنها زبان ایرانیت نیاز نخواهد بود؛ بلکه اساساً از منظر عام‌تری به بحث ورود می‌کند. مطهری مفهوم ایرانیت را در قالب «نژاد آریایی» خوانش نمی‌کند و می‌گوید «مفهوم‌سازی ایرانیت در قالب آریایی‌گرایی (همچون پور داوود و اخلافش) اکثریت ملت ایران را الینه می‌کند و این غیریت‌سازی ضد منافع ملی واقعی ایران است. این سخن هم دیروز صادق بود و به طریق اولی امروز هم مصداق دارد». به زبان مطهری، با آریایی‌کردن مفهوم ایرانی، ما «بزرگ‌ترین ضربت را بر ملیت ایرانی زده‌ایم» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۷).

چرا استاد مطهری این را می‌گوید؟ مبنای او برای این مفهوم‌سازی چیست؟ آیا او توجه ندارد که ناسیونالیست‌های افراطی از این موضع نگران خواهند شد؟ آیا او مبانی فکری پورداوود (ایده ایران باستان و ابتناء هویت ایرانی بر زرتشتی‌گری) و محمود افشار (ایده ایران منهای اسلام و ضدیت با زبان عربی و ترکی به عنوان بخشی از هویت

1. Militant nationalism.

تاریخی ایرانیت) را درک نمی‌کند؟ (میری، ۱۳۹۸، صص ۱۷-۲۰) آیا او به ملیت ایرانی نمی‌اندیشد؟ دلایل مطهری به عنوان فیلسوفی طراز اول چیست؟ پاسخ مطهری بسیار شگفت‌انگیز است. درست است که او مردم‌شناس<sup>۱</sup> به معنای عالمانه کلمه نیست؛ ولی پاسخ او برآمده از یک مردم‌شناسی عمیق و فهم تجربی او از جامعه متکثر ایران است. به نظر استاد مطهری مفهوم ایرانیت، نه بر روی مفهوم آریایی سوار است و نه بر ایده زبان فارسی؛ بلکه ملیت ایران مؤلفه‌های بنیادی‌تری دارد که از همه مهمتر «تنوع» و «پیوست فرهنگی» است (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۷) که برای مفهوم‌سازی آن نمی‌توانیم در قالب پیکارهای سیاسی افراطیون به آن دست یابیم، بلکه باید به بازخوانی سنت متفکران «مکتب اصالت فطرت» همچون مطهری پردازیم.

### ۱-۱. اسلام و ایران و امر دینی؟

در نگاه مطهری خود ایران «مسئله» نیست بلکه «رابطه» ایران با اسلام در بستر معاصر تبدیل به «مسئله» شده است و از این منظر مطهری به کنکاش درباره این «رابطه» می‌پردازد. این تمایز، به نظر اهمیت دارد؛ زیرا برخی خود ایران را تبدیل به مسئله می‌کنند و این نشان از این دارد که آنها از «نگاه دیگری» به ایران می‌نگرند و آن «تجربه یوروستریک» از تاریخ و تحولات عصری است ولی برای مطهری آنچه مسئله است «نسبت‌ها» است که نیاز به بازخوانی دارد. او به صراحت می‌گوید: «و باز از نکاتی که ضمن مطالعاتم برخورددم، این بود که در این زمینه بیش از آنچه تصور می‌کردم قلب و تحریف صورت می‌گیرد؛ سعی می‌شود روابط ایران و اسلام برخلاف آنچه بوده است معرفی شود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۵).

برای فهم نسبت ایران و اسلام، فقط رجوع به منابع تاریخی مشکل ما را حل نخواهد کرد؛ بلکه نقد روایت‌های تحریفی و تقلبی معاصر نیز باید در دستور کار قرار گیرد. به نظر من یکی از کارهایی که باید به جد مورد بازخوانی قرار گیرد، جایگاه «کمپانی هند

1. Anthropolog.



شرقی» در بساخت هویت در جهان اسلام است که نیاز به خوانش انتقادی دارد؛ برای مثال آیا واقعاً اینجا یک «کمپانی» به معنای مصطلح بوده است یا اتاق فکری بود که نظام معنایی جهان اسلام را در طی دو سده دگرگون کرد و جالب است که بسیاری از روایان هویت نوین در ایران معاصر مدتی را در آن دیار به آموختن گذارنده‌اند و یکی از نمونه‌های بارز آن محمود افشار است. این دسته از روایت‌ها نیاز به بازخوانی جدی دارند. نکته دیگر که مطهری به آن اشاره دارد موضوع تفسیر دو رکن اساسی در بساخت هویت ایرانی است که یکی به فردوسی و دیگری به شهاب‌الدین سهروردی گره خورده است. مطهری به درستی بر روی این دو کانون دست می‌گذارد و نسبت این دو را در تاویلات مستشرقین مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید «بعضی از مستشرقین و غیر آنان این دو کانون مهم را دستاویزی قرار داده‌اند و این‌گونه تفسیر کرده‌اند که آنها سبب مقاومت و مخالفت «روح ایرانی در برابر اسلام» هستند (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۵)؛ درحالی‌که آنها روح اسلام را در ابعاد معنوی و باطنی خود در اعلی درجات، مفهوم‌سازی کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، یکی از طرح‌های جدی ما در این زمان باید بازخوانی نسبت میان ایرانیت و اسلامیت باشد تا بتوانیم تحریفات و تقلباتی که رخ داده و وارد عرصه عمومی شده است را پالایش نماییم.

## ۲-۱. «ناسیونالیسم ایرانی» در چشم‌انداز مطهری

در نگاه مطهری پرسش از ملیت، صرف یک بحث آکادمیک محض نیست. پرسش از ملیت پرسش از پی‌ریزی سیاست مدن و شکل‌دهی به هندسه نظام جامعوی است و مطهری بر این باور است که این پرسش «جا دارد که مطرح گردد و دنبال شود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸). او معتقد است در بین متفکران و معماران ایرانی دو تلقی کلان نسبت به ایرانیت وجود دارد؛ یکی «نژادی و اسلافی مربوط به ما قبل چهارده قرن اخیر و دیگری عنصر فکری و مذهبی و سنن اجتماعی و فرهنگ مربوط به این چهارده قرن وجود دارد» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

مطهری این مبحث را قریب پنجاه سال قبل مطرح کرده بود، ولی نکته حائز اهمیت

این است که بدانیم این موضوع یعنی هویت باستانی ایران در برابر هویت اسلامی ایران هنوز هم یک موضوع روز است، ولی شاید یک تفاوت با ۵ دهه قبل دارد و آن تجربه زیستی است که ایرانیان ذیل هویت سیاسی شده اسلام (اسلامیسم)<sup>۱</sup> آزموده‌اند و امروز سخن گفتن از «مؤلفه اسلامی» نیاز به مواجهه‌ای انتقادی دارد که به نظر می‌آید در رویکرد مطهری کمرنگ‌تر است و این البته قابل تبیین است - وقتی به رویکرد غالب در دوران مطهری که نوعی تکیه بر عنصر هویت باستانی ایران بود، بیشتر بیندیشیم - باری به هر جهت، مطهری معتقد است نوعی رقابت بین این دو روایت کلان از ایرانیت وجود دارد و تکیه بر هر کدام تبعات سیاسی، فرهنگی، دینی، اجتماعی و حتی تمدنی خواهد داشت. او این‌گونه استدلال می‌کند که «ما به لحاظ ریشه‌های طبیعی و نژادی به اقوام آریایی وابستگی داریم، و از لحاظ ساختمان فکری و فرهنگی و سنن و نهادهای اجتماعی به اسلام، که از ناحیه‌ای غیر از نژاد آریایی آمده است. اگر قرار باشد که در تعریف و تمایز یک ملیت به عنصر نژاد و اسلاف دور اصالت بدهیم، راه و روش و آینده ما ملت در شرایط حاضر چیزی خواهد بود، و اگر عنصر نهادهای اجتماعی و نظام فکری چهارده قرن اخیر را در تعریف ملیت اولویت دهیم، خط و مشی و آینده ما چیز دیگری خواهد بود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

پرسش اینجاست که مطهری با چه ساختار فکری به ناسیونالیسم می‌اندیشد؟ به نظر می‌آید مطهری با این دوگانه به سراغ ناسیونالیسم رفته است؛ زیرا او مدعی است که «اگر در تعیین حدود ملیت ایرانی عنصر آریایی اساس قرار گیرد، نتیجه و حاصلش در آخرین تحلیل نزدیکی و خویشاوندی با جهان غرب است، و این خویشاوندی و نزدیکی برای خود آثار و تبعاتی در خط مشی ملی و سیاسی ما دارد که عمده آن بریدن از همسایگان و ملل اسلامی غیر آریایی و گرایش به سوی اروپا و غرب است» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

به تعبیر دیگر، مطهری بر این باور است که اگر ما به هویت اسلامی ایران بیشتر تکیه

1. Islamism.

کنیم، آنگاه «تکلیف و خط مشی دیگری برایمان پیدا می‌شود و آن وقت عرب، ترک، هندو، اندونزیایی و چینی مسلمان نسبت به ما خودی و غرب غیرمسلمان بیگانه می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

اما به نظر می‌آید دو گانه‌سازی مطهری از پیچیدگی‌های جهان‌های فرهنگی غفلت کرده است. زیرا اگر به همین سادگی می‌شد با تکیه کردن به هویت باستانی به جهان غرب نزدیک‌تر شد، آنگاه اختلافات ایران و غرب در گذشته را چگونه باید بیان نمود؟ یا اگر با تکیه بر هویت اسلامی ایران می‌شد به جهان عرب نزدیک‌تر شد، آنگاه اختلافات فیما بین کنونی که از ابتدای انقلاب شعله‌ور شده است را با نگاه مطهری چگونه باید تأویل کرد؟ به نظر می‌رسد مطهری با تحدید کردن ملیت ایرانی، از عناصر دیگر غفلت کرده است و یکی از آن عناصر کلیدی، «مؤلفه تشیع» است که در فهم ایرانیت باید مورد توجه جدی قرار بگیرد. این عنصر نه تنها همپای دو عنصر دیگر قرار دارد، حتی به نظر می‌رسد آن دو عنصر دیگر را در ماتریکس نوینی بازسازی کرده است که بی‌توجهی به ابعاد این ماتریکس<sup>۱</sup> جدید در فهم ما از ایران ما را دچار سوء محاسبات عمیق خواهد کرد. البته عنصر مهم دیگر که تشیع را تحت تأثیر قرار داده است «مؤلفه معاصرت»<sup>۲</sup> است که جهان-معنای ایرانی را به شدت دگرگون کرده است و سخن از ایرانیت بدون ارجاع به آن ما را به جایی نخواهد رساند.

## ۲. مطهری و ایده «ناسیونالیسم»<sup>۳</sup>

آیا ایده «ملت» یک پدیده مدرن پیشرفته است؟ برخی در ایران مدعی هستند که ایده ملت که در جهان پیشرفته واحد تمایز بین واحدهای سیاسی قرار گرفته، در ایران قدمتی باستانی دارد و مفهوم ناسیونالیسم با شکل فعلی و مرسومش در جهان در عالم غرب «پدیداری پیشرفته» است ولی در ایران این قاعده صدق نمی‌کند. حال اجازه دهید بینیم

1. Matrix.

2. Contemporary Element.

3. Nationalisme.

خوانش مطهری در باب تاریخچه و پیشینه مفهوم ناسیونالیسم چیست؟ در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران مطهری مدعی است که مفهوم ناسیونالیسم با شکل فعلی و مرسومش در جهان، از اوایل قرن نوزدهم در آلمان پیدا و مطرح شد (Smith, 2010, p. 9) و اصولاً یکی از تبعات و واکنش‌هایی است که در برابر انقلاب کبیر فرانسه در اروپا پدید آمد. در خوانش مطهری انقلاب فرانسه خود چارچوب و الگویی ایجاد کرد که اندیشمندان و فیلسوفان به مفهوم جدیدی که پیش از آن موجود نبود بیانیدند و آن اندیشه «توده مردم» بود که در نظام‌های اشرافی کهن هیچ جایگاهی برای «عوام» قائل نبودند، ولی از زمان انقلاب به بعد بود که تم اصلی سخنان گویندگان و آثار نویسندگان و فیلسوفان ملت و توده مردم شد و آزادی و برابری آحاد آن نگرانی روشنفکران گردید.

البته مطهری در خوانش خویش از مفهوم ناسیونالیسم بین سنت فرانسوی و سنت آلمانی تمایزی قائل شده و بر این باور است که آلمان‌ها به زودی دریافتند که حقوقی که فرانسوی‌ها از آن برای ملت دم می‌زدند فقط مختص ملت فرانسه است و از این رو متفکران آلمانی همچون فیخته اولین کسانی بودند که در برابر این تبعیض فریاد اعتراض برداشتند و داستان ملت آلمانی را به عنوان یک واحد واقعی و تفکیک‌ناپذیر پیش کشیدند و استدلال‌شان این بود که بنا به ویژگی‌های نژادی، جغرافیایی، زبان، فرهنگ و سنن خود، آلمان دارای نبوغ ذاتی، استقلال و حیثیت مخصوص به خود است.

ناسیونالیسم در نگاه یوروستتریک متقدم (Gellner, 2005) در خوانش مطهری دارای مؤلفه‌هایی است که از مهم‌ترین آنها باید به نژاد، جغرافیا، زبان، فرهنگ، سنن و حیثیت مخصوص به خود یاد کرد. به تعبیر رساتر، ناسیونالیسم در سنت فرانسوی و آلمانی مبتنی بر مؤلفه‌های مذکور بر کلان سیاست‌گذاری‌های «واحد ملی» تأثیرات بنیادینی می‌گذارد و آنچه را در حیطه منافع، مصالح، حیثیت و اعتبار این واحد قرار گیرد، خودی و دوست و بقیه را بیگانه و دشمن تلقی کردن است.

البته مطهری بر این باور است که ناسیونالیسم دوران میانه (یعنی قبل از جنگ سرد) متفکرانی داشت که فکر واحد ملی تفکیک‌ناپذیر را تا آنجا پیش بردند که برای مجموعه ملت یک شخصیت واقعی حاکم بر شخصیت و اراده فرد قائل شدند، و این

شخصیت جمع را در وجود دولت پیاده کردند. همین فکر بود که منشأ پیدایش رژیم‌های توتالی‌تر و مرام نازی در آلمان و فاشیسم در ایتالیا و نژادپرستی در بستر کشورهای اروپایی گردید؛ به سخن دیگر مطهری نه تنها به ربط بین فاشیسم/ نازیسم و ناسیونالیسم اشاراتی دارد، بلکه به نسبت بین نژادپرستی<sup>۱</sup> و ناسیونالیسم در تاریخ تحولات اندیشه در بستر اروپا هم توجه تیزبینانه‌ای دارد و بر این باور است که همین ناسیونالیسم ملت‌های اروپایی بود که در شکل افراطی خود، به صورت نژادپرستی جلوه کرد و دو جنگ جهانی و از آن بالاتر استعمار را توجیه و تصدیق کرد و در دوران پیشرفته تاثیرات ویران‌کننده‌ای بر زیست بوم جهانی گذارده است. البته مطهری به یک نکته کلیدی اشاره می‌کند، ولی آنرا گسترش نمی‌دهد و آن نکته این است، که واضعان اروپایی اندیشه ناسیونالیسم بعد از جنگ جهانی دوم به این نتیجه رسیده‌اند که لااقل در سطح منافع اقتصادی و استعماری در زمینه‌های اجتماعی به اتحاد و منطقه‌گرایی بیایندیشند و در بین خود نوعی توافق عقلایی ایجاد کنند ولی او این ایده را گسترش نداده است، اما به نظرم این ایده در پس نقد ناسیونالیسم در خوانش اروپامحوری<sup>۲</sup> آن قرار دارد. زیرا او در باب ناسیونالیسم در خوانش یوروستریک آن ایجاد شک می‌کند و این پرسش را در جای‌جای «خدمات متقابل اسلام و ایران» مطرح می‌کند، که آیا بین واحدهای اجتماعی بشر تمایز و مرزی قائل شدن، اصالت و حقیقتی مطابق با واقع دارد یا نه، و اگر دارد آیا معیارهای مرزبندی همان‌هاست که ناسیونالیسم غربی به ما می‌آموزد؟ البته ناگفته پیداست که مطهری ناسیونالیسم را «کیش ملت‌پرستی»<sup>۳</sup> مفهوم‌سازی می‌کند و این خود نشان از آن دارد که برای این کیش او «اصالتی بالذات» قائل نیست، بلکه آن را تا جایی که «نتیجه‌اش خدمت به هموطنان باشد قابل توجه» می‌داند؛ ولی «آنجا که جنبه منفی به خود می‌گیرد ضد اخلاق و ضد انسانیت» می‌پندارد (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۱).

به سخن دیگر، چرا مطهری وجهی از مدرنیته را که ناسیونالیسم است با مفهوم

1. Racism.
2. Eurocentric.
3. Nationalism.

«ملت پرستی» مفهوم سازی می کند؟ زیرا در این گزینش واژگانی، نوعی رویکرد سلبی وجود دارد و آدمی در می ماند که علت این حس منفی مطهری به «غلیان احساسات ناسیونالیستی» چرا تا این حد سلبی است؟ البته خود او بر این باور است که «یکی از مسائلی که در سده حاضر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است، مسئله ملیت است. در این روزها بسیاری از ملت ها جهان از جمله مسلمانان ایرانی و غیرایرانی، به این مسئله توجه خاصی پیدا کرده اند و حتی برخی از آنان به اندازه ای در این مسئله غرق شده اند که حد و حسابی برای آن نمی توان قائل شد» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۴۸).

مطهری دریافته است که ملیت یک مسئله است و باید به آن پرداخت، زیرا تبدیل به یک امر اجتماعی فراگیر شده و به نوعی تمامی آحاد مردم را در تمامی سطوح درگیر خود نموده است، ولی از نگاه مطهری این مسئله «مشکل» بزرگی برای جهان اسلام به وجود آورده است. چرا در دیدگاه مطهری ناسیونالیسم مشکلی بزرگ قلمداد شده است؟ او برای نظر خود دو دلیل آورده است؛ اولین دلیل مطهری این است که ملیت پرستی برخلاف اصول تعلیماتی اسلامی است و دومین دلیل مطهری این است که ناسیونالیسم مانع بزرگی برای وحدت مسلمانان به عنوان یک «ملت» است (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۴۸). البته باید اینجا پرسشی مطرح کرد که در نگاه مطهری «ملت» چیست؟ این پرسشی مهم است و در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت؛ ولی نکته ای که باید در باب نگاه سلبی مطهری به ناسیونالیسم باید به آن اشاره کنم این است که، مطهری مخالفتش با «ملت پرستی» دارای پیچیدگی های مفهومی و تاریخی است که اگر به دقت به آن توجه نکنیم با ساده سازی هایی همچون «امت گرا» از نقطه نظرات او غافل خواهیم شد. به عبارت دیگر، مبنای نقد مطهری چیست؟ مطهری گرایش به ناسیونالیسم را یک پدیده جهان شمول نمی داند بلکه آن را در ظرف تاریخی و جامعه ای و در نسبت فرهنگی مورد ارزیابی قرار می دهد.

به سخن دیگر او ناسیونالیسم را مرحله تکوین مردم اروپا می داند که مبتنی بر این ایده به نوعی خودآگاهی رسیدند تا بتوانند «در یک واحد انسانی و عالی جمع» شوند و از نظر مطهری، ملل اسلامی «قرنهاست که این مرحله را طی کرده اند و پا به مرحله

عالی تری گذاشته‌اند. اسلام سده‌هاست که وحدتی بر اساس فکر و عقیده و ایدئولوژی به وجود آورده است» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۴۹). به تعبیر دیگر، برگشت جوامع اسلامی به تفسیر ناسیونالیستی از زندگی جمعی خویش یک حرکت «ارتجاعی» است. زیرا «این ملت‌ها قرن‌هاست نشان داده‌اند که با انگیزه فکری و اعتقادی و بر اساس یک ایدئولوژی» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۰) توانسته بودند وحدتی در عین فراوانی ایجاد کنند و نادیده گرفتن این «تجربه تاریخی اسلامی» و جایگزین کردن آن با تجربه اروپایی از ناسیونالیسم نوعی از خودبیگانگی ایجاد نموده است. این نکته‌ای است که در فهم منطق نقد مطهری از ناسیونالیسم باید مورد توجه قرار گیرد.

## ۲-۱. مطهری و مفهوم «ملت»

مطهری برای فهم این مفهوم و بازخوانی «منطق احساسات ملی» با رویکردی تیمولوژیک وارد بحث می‌شود. او می‌گوید: «کلمه ملت، کلمه‌ای عربی است و به معنی راه و روش است و این کلمه پانزده بار در قرآن آمده است، ولی مفهومی که این کلمه در قرآن دارد با مفهومی که امروز مصطلح فارسی‌زبانان است و از آن کلمه ملت را مشتق کرده‌اند، متفاوت است» (مطهری، ۱۳۹۶، صص ۵۲-۵۳).

به سخن دیگر، پس از دگرگونی پارادایمی نظام معنایی در جهان ایرانی که از «زمان مشروطیت به بعد پیدا شده است» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۴) این کلمه «به کلی مفهوم متفاوتی با مفهوم اصلی خود» که به معنی «راه و روش و طریقه‌ای است که از طرف یک رهبر الهی بر مردم عرضه شده» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۳) پیدا کرده است و امروز ملت «به یک واحد اجتماعی گفته می‌شود که دارای سابقه تاریخی واحد و قانون و حکومت واحد و احیاناً آمال و آرمان‌های مشترک و واحد می‌باشند» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۴).

به بیان دیگر این اصطلاح فارسی «یک اصطلاح مستحدث است و در واقع یک غلط است. در صد سال و دویست سال و هزار سال پیش هرگز این کلمه در زبان فارسی به این معنی غلط استعمال نمی‌شد. ظاهراً ریشه این غلط این بوده که این کلمه را مضاف‌الیه کلمه دیگر قرار می‌داده‌اند، مثلاً می‌گفته‌اند: پیروان ملت ابراهیم، پیروان ملت

محمد ... بعدها کلمه پیروان حذف شده و گفته‌اند؛ ملت محمد، ملت عیسی. کم کم کار به آنجا کشیده که گفته‌اند: ملت ایران، ملت ترک، ملت عرب، ملت انگلیس. به هر حال، یک اصطلاح مستحدث است» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۴).

اما پرسش اینجاست که مقصود مطهری از مستحدث بودن معنای «ملت» و غلط بودن این کلمه و مصطلح شدن این مفهوم در نظام معنایی پیشرفته چیست؟ آیا بحث مطهری به طور کلی جهت سلبی دارد و قصدش رد منطق احساسات ملی است، یا او تلاش دارد مفهوم «ملی» را در بستری غیر یوروستریکی بازخوانی کند؟ آیا این صرف برداشتی سلیقه‌ای است یا قرینه‌هایی در بحث مطهری وجود دارد که می‌تواند مؤید بازسازی انتقادی در باب نگاه استاد مطهری در نسبت با مفهوم «ملی» باشد؟ به نظر می‌رسد این پرسشی پیچیده است و برای پاسخ به آن نیاز به درک پیچیدگی‌های مفهومی مطهری به عنوان یک فیلسوف نظریه پرداز هستیم و پیش فرض چنین مواجهه‌ایی این است که از بر ساخت کاریکاتوری مطهری به عنوان یک «ملای منبری» عبور کنیم و او را در کسوت یک نظریه پرداز جهانی ببینیم. مطهری در کتاب خود بحثی با عنوان «منطق احساسات ملی» را مطرح می‌کند و در همان ابتدای کار نشان می‌دهد که برای درک چنین پدیدار پیچیده‌ای او بر این باور است که «منطق» تحولات عواطف جمعی را باید شناخت و از این رو بحث «مقیاس ملیت» را پیش می‌کشد و همان‌طور که می‌دانیم «مقیاس» مفهومی «بین الاذهانی» است و تابع منطق درونی خویش و برای درک آن باید فهمی از «منطق» به مثابه روش تحلیل داشت. برای فهم مسئله «ملت» در نگاه مطهری ما باید تمایزی بین دو مفهوم اسلام و زرتشتیت به مثابه دین در بستر ایران قائل شویم و سپس از دو مفهوم «اسلامیت» و «زرتشتی گری» برای فهم منطق مطهری بهره بگیریم. چرا؟ زیرا او می‌خواهد بداند «ملاک اینک چیزی را جزء ملیت یک قوم یا خارج از ملیت یک قوم قرار دهیم چیست؟» نکته دوم این است که آیا «اسلام از نظر ملیت ایرانی یک امر خودی است یا یک امر بیگانه و اجنبی؟» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۲). چرا مطهری بین اسلام و زرتشتیت دست به مقایسه می‌زند؟ به نظر یک دلیل اصلی در زمان او - و حتی در روزگار ما - این بوده است که برخی از باستان‌گرایان معتقدند زرتشتیت، بیشتر از



اسلام جنبه ملی دارد و مطهری این گزاره را می‌خواهد مورد ارزیابی قرار دهد. البته در نگاه مطهری ملیت ایرانی یا «هویت جمعی ایرانیان» بیش از آنکه مبتنی بر مؤلفه «زرتشتی‌گری» باشد مبتنی بر عنصر «اسلامیت» است و این دو مفهوم در نظام فکری مطهری را باید در چارچوب «پیوست فرهنگی»<sup>۱</sup> و «تفکیک فرهنگی»<sup>۲</sup> مفهوم‌پردازی کرد؛ به بیان دیگر ملیت ایرانی در خوانش مطهری همان «اسلامیت» او است و اسلامیت، دین اسلام نیست، بلکه ابعاد فرهنگی و تاریخی اسلام است که زیست بوم ایرانی را در تمامی ابعاد تا به امروز و بیش از دین زرتشتی و زرتشتی‌گری (به‌مثابه عنصر فرهنگساز) تحت تأثیر قرار داده و از این‌رو است که مطهری تکرار ناسیونالیسم در جهان اسلام و تقابل ناسیونالیستی با اسلامیت را از پایه بی‌مایه می‌داند. زیرا اسلامیت همان «وحدتی» را که ناسیونالیسم در اروپا در قرون اخیر به دنبالش بوده است را در جهان اسلام انجام داده است و ملیت ایرانی همان اسلامیت او است که انسان ایرانی را به مرحله عالی‌تر قرن‌هاست رهنمون شده است. البته ملیت را اسلامیت تحدید کردن زمانی قابل فهم است که ما مفهوم «ملت» را در قاموس مطهری بفهمیم و نه در چارچوب ناسیونالیستی.

## ۲-۲. فیلسوف صدرایی و منتقد متجدد

شاهرخ مسکوب یکی از اندیشمندان چپ معاصر ایران است که در باب «هویت ایرانی» و نسبت آن با «زبان فارسی» به صورت عمیقی اندیشیده است. او در کتاب *هویت ایرانی و زبان فارسی ادعایی* را در باب مرتضی مطهری مطرح می‌کند که قابل تأمل است. مسکوب می‌گوید: «نظر علمای دین درباره ملیت‌تغییری نکرده و همان عقیده غزالی و مجلسی، همان نظر همیشگی است» (مسکوب، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹).

این ادعا چه ربطی به استاد مطهری دارد؟ آیا مقصود مسکوب این است که استاد مطهری در باب «ملیت» همان نظرات کلاسیک فقیهان در دوران پیشا-تجدد می‌باشد؟

1. cultural interdependence.

2. cultural division.

با مراجعه به متن «هویت ایرانی و زبان فارسی» می‌توان دریافت که مسکوب بر این باور است که استاد مطهری درک درستی از مفهوم ناسیونالیسم ندارد. مسکوب به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران اشاره می‌کند و می‌نویسد که مطهری در این کتاب می‌گوید: «مسئله ملت‌پرستی در عصر حاضر، برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است ... ملیت‌پرستی برخلاف اصول تعلیماتی اسلامی هستند ... زیرا ... این فکر مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان ...» (مطهری به نقل از: مسکوب، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

به نظر می‌رسد بر این نگاه مسکوب درباره استاد مطهری چند اشکال می‌توان وارد کرد؛ یکی از اشکال‌های اصلی این است که مگر غزالی و مجلسی در باب «ملیت» که مفهومی نوین است سخنی گفته‌اند که رویکرد این گذشتگان را با مطهری از یک سنخ پنداشت؟ نکته دیگر این است که، مطهری بین مفهوم «ناسیونالیسم» و مفهوم «ملت» تمایز قائل می‌گردد و ملت در بستر ایران را به مثابه اسلامیت مفهوم‌سازی می‌کند و آن را مایه وحدت در جهان اسلام می‌بیند. البته ما می‌توانیم با او موافق نباشیم ولی نباید مفاهیم او را دلبخواهی قلب کنیم تا موضع مطهری را همسو با غزالی یا مجلسی بدانیم. به سخن دیگر، ملیت مد نظر مطهری فرهنگ اسلامی ایران است و این بدین معنا نیست که ملیت در قاموس مطهری منفور است بلکه بدین معناست که او بین مفهوم ناسیونالیسم و اسلامیت تمایز قائل است. اسلامیت به معنای دین اسلام نیست؛ بلکه به معنای فرهنگی است که ایرانیان در طی ۱۵ قرن بر ساخته‌اند و این برساخت مؤلفه‌های بی‌شماری دارد که هم پیش از ورود اسلام به ایران و هم پس از مواجهه با مدرنیته است. اما کسانی که تلاش می‌کنند «احساسات مذهبی دیگری به جای احساسات اسلامی» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۱) با تبلیغات «زرتشتی‌گری» در جامعه ایرانی بنشانند، از نظر مطهری مردود و ضد ملت ایران عمل می‌کنند. نکته دیگری که در روایت مسکوب قابل نقد است «شیوه تقریر مطهری» است. به سخن دیگر، من فکر می‌کنم مسکوب نه تنها «خدمات متقابل اسلام و ایران» را خوانش نکرده، بلکه رویکرد مطهری را در منظومه فکریش را نیز لحاظ نکرده است، بلکه بر کتاب مطهری، بدون توجه به چارچوب مفهومی مطهری در باب ایرانیست و فهمش از ملیت «نگاهی» کرده است. مطهری با تمایز بین ملت و ملیت و تقریر «مفهوم

ملت» در قالب پیشا-مشروطه تلاش می‌کند مفهوم «ملیت» را به مثابه یک امر مستحده ارزیابی کند و ابعاد ایجابی و سلبی آنرا به صورت مفهومی ارزیابی کند. اما مسکوب تلاش مطهری را مورد انتقاد قرار می‌دهد و جهت‌گیری او را در ترجمه Nationalism به «ملت‌پرستی» را با اغراض پنهان و آشکار ایدیولوژیک مطهری مرتبط می‌داند (مسکوب، ۱۳۹۴، صص ۱۴۲-۱۴۳).

البته با رجوع به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران مخاطب خود متوجه خواهد شد که این یک کاریکاتور است که مسکوب از مطهری بر ساخته است تا بتواند نظر خود را بر خواننده تحمیل کند؛ و گرنه مطهری بسیار پیچیده‌تر از این کاریکاتور عوامانه در باب مسئله ملیت سخن گفته است؛ اما نکته‌ای در روایت مسکوب وجود دارد که نباید از آن به سادگی گذشت و آن «قرائت ایدیولوژیک» مطهری است که مسکوب به عنوان نقطه ضعف بزرگی آن را برجسته می‌کند. به سخن دیگر، مسکوب روایت مطهری را یک خوانش بی طرفانه قلمداد نمی‌کند؛ بلکه آنرا بیانی ایدیولوژیک می‌داند. این موضوع به نظر من قابل مناقشه است و باید درباره آن تأمل کرد؛ زیرا مفهوم ایدیولوژی از سوی کسی که خود تحت تأثیر ایدیولوژی مارکسیست-لنینیستی<sup>۱</sup> بوده است امری شگفت‌انگیز به نظر می‌آید. البته چنین نپندارید که من گرایش مسکوب به رویکرد چپی را از موضع الهیاتی مورد بحث و ارزش‌گذاری قرار می‌دهم. بلعکس؛ آنچه برای من در فهم روایت هویت ایرانی و زبان فارسی در روایت مسکوب و نقدش به استاد مطهری دارای اهمیت است فهم مسکوب از مفهوم «ایدیولوژی» و شیوه نسبت‌دادن این مفهوم به مطهری است. شاهرخ مسکوب به طور یقین می‌دانست که این مفهوم به معانی متفاوتی در ادبیات علوم انسانی به کار گرفته شده است (Mannheim, 1936) ولی او بدون هیچ مفهوم‌پردازی در این باب، ناگهان این واژه را بر سر روایت مطهری پرتاب می‌کند و این حرکت مستوای آکادمیک بحث او را بسیار مخدوش می‌کند. مفهوم ایدیولوژی در نگاه مطهری چیست؟ این پرسشی است که باید مسکوب از مطهری می‌پرسید و سپس

1. Marxist – leninism.

حکم قطعی صادر می‌کرد و فهم مطهری را با فهم غزالی که در هزار سال پیش زندگی می‌کرد، یکی نمی‌پنداشت. اجازه دهید بحث از ایدیولوژی را قدری با هم بشکافیم تا حکم مسکوب در باب روایت مطهری دقیق‌تر مورد ارزیابی قرار گیرد. آنتوان دستوت دی تریسی<sup>۱</sup> کسی بود که در باب ایدیولوژی به‌مثابه یک علم سخن گفت. دغدغه او این بود که نظام معنایی عقلانی مبتنی بر ایده‌هایی که بتواند سدی مستحکم در برابر انگیزه‌های غیر عقلانی توده‌ها بسازد. ایدیولوژی در نگاه او مفهومی بود که اشاره به «علم ایده‌ها» داشت و مبتنی بر آن به دو پرسش بنیادین باید بتوان پاسخ داد: (۱) احساساتی که مردم در مواجهه با جهان مادی تجربه می‌کردند و (۲) ایده‌هایی که در ذهن آنها بر اثر آن احساسات شکل می‌گرفت. این معنایی است که دی تریسی از ایدیولوژی دارد (Kennedy, 1979, p. 353). البته نگاه دیگری نیز در باب این مفهوم وجود دارد که بیشتر وامدار مارکس است که ایدیولوژی را به‌مثابه «آگاهی کاذب» مفهوم‌سازی می‌کند. حال پرسش اینجاست که مسکوب چه معنایی از این مفهوم را به مطهری نسبت می‌دهد و چرا؟ البته در کتاب هویت ایرانی و زبان فارسی مسکوب بدون هیچ بحث مفهومی، مطهری را به ایدیولوژیک‌بودن در معنای «آگاهی کاذب» متهم می‌کند ولی واقع امر در خوانش من از مطهری این است که او به نگاه آنتوین دستوت دی تریسی (Head, 1985) از «ایدیولوژی» نزدیک‌تر است ولی مسکوب از این واقعیت یا غفلت کرده است یا تغافل؟ به عبارت دیگر، پرسشی که مسکوب باید از مطهری می‌پرسید این بود که خوانش مطهری از ملیت (به‌مثابه یک امر مستحدثه) چیست؟ به سخن دیگر، آیا ملیت یک واحد اجتماعی است و اگر هست چه نسبتی با واحدهای پیشین دیگر دارد؟ این پرسشی است که در بحث آتی به آن خواهیم پرداخت.

همان‌طور که پیش‌تر گفتم رویکرد مسکوب در «هویت ایرانی و زبان فارسی» دارای اهمیت زیادی است؛ زیرا او پرسش‌های جدیدی را در باب «هویت ایرانی» و نقش «زبان فارسی» در تکوین، تقویم و تداوم آن مطرح می‌کند و در لابه‌لای بحث‌های خویش

1. Antoine Destutt de Tracy.

نکته مهم در مواجهه مسکوب با گفتمان مطهری این است که او بحث مطهری را اصلاً به صورت مفهومی مورد بازخوانی قرار نمی‌دهد. البته این دو دلیل می‌تواند داشته باشد؛ نخستین دلیل این است که او این کتاب را شاید فقط «خوانده» است و از «خوانش» آن عبور کرده است و بین خواندن و خوانش یک اثر تمایز بنیادینی وجود دارد که پیشتر در بحث شریعتی و آل احمد آن را مطرح کرده بودم (میری، ۱۳۹۸). دومین دلیل این می‌تواند باشد که مسکوب نخواست که با مطهری هم‌افقی کند و تعامل فکری در مقوله مورد بحث داشته باشد بلکه به دنبال سرکوب مفهومی گفتمان نواندیشی اسلامی/دینی در ایران بوده است. چرا من این سخن را می‌گویم؟ زیرا مطهری «ملت‌پرستی» را از باب «گوساله‌پرستی» یا «بت‌پرستی» و «شاه‌پرستی» نمی‌داند بلکه او این مفهوم را در چارچوب نظری خویش مفهوم‌سازی می‌کند و شاید ما با آن چارچوب موافق نباشیم، ولی نخست باید آن چارچوب نظری که زاینده پردازش استاد مطهری است را به صورت آکادمیک بیان کنیم و سپس نقد خود را مطرح کنیم. اما شاهرخ

مسکوب در خوانش من این روش را پیش نگرفته است؛ بلکه تلاش کرده مطهری را به یک آخوند ظاهر گرای سطحی و عوام «تقلیل» بدهد و آن گاه این موضع عوامانه را که بر ساخته است مورد هجمه قرار بدهد و به نظر من نام این، نقد نیست بلکه «هجمه» است که در پیکارهای سیاسی بسیار مؤثر واقع می گردد، ولی در چارچوب فهم آکادمیک مورد پذیرش نیست. حال پس از این مقدمه اجازه دهید بینیم که رویکرد استاد مطهری به ملّیت به مثابه «ملت پرستی» از چه جنسی است. آیا چارچوب نظری دارد یا خیر؟ در «خدمات متقابل اسلام و ایران» او بحثی دارد در باب «تعصبات ملی» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۷).

مطهری برای واسازی احساس و تعصب آنرا در قالب یک «میل» یا «حس جانبداری» تحدید می کند. به سخن دیگر، مفهوم «پرستش» در نسبت با «ملت» از نوع گوساله پرستی یا بت پرستی نیست بلکه میلی است که مبتنی بر نوعی «عصیت» تکوین پیدا کرده است و مطهری برای اینکه این «نوع» را به ذهن نزدیکتر کند از سه مفهوم آشناتر در بستر ایرانی استفاده می کند؛ یعنی مفهوم «خانواده»، «قبیله» و «قوم» و هنگامی که ذهن مخاطب را آماده کرد از مفهوم مستحدثه «ملت» استفاده می کند و تأکید هم دارد که معنای نوین این مفهوم را می خواهد بررسی کند و آنرا در قالب «حس جانبداری» مفهوم سازی می کند؛ به بیانی دیگر پرستش مفهوم مذمومی در ادبیات دینی نیست، بلکه برخی از مصداق های پرستش می تواند ستوده نباشد، نه اینکه نفس پرستش، پدیده ای زشت محسوب گردد. اما به نظر من آنچه باید مورد نقد شاهرخ مسکوب قرار می گرفت این مقوله بود که ملّیت از چه خانواده ای است؟ به تعبیر دیگر، مطهری تلاش می کند بحث خود را در قالب چارچوب نظری خویش مطرح کند، ولی دچار لغزش مفهومی می گردد، ولی این لغزش آن لغزشی نیست که مسکوب مورد هجمه قرار داده است.

به نظر می رسد مفهومی که مطهری می بایست در این بستر در نسبت با سویه های افراطی ناسیونالیسم استفاده می کرد مفهوم «خودخواهی» نیست؛ زیرا هیچ ارگانیزی نمی تواند صیانت از خود را فراموش کند یا به زبان دیگر خود را نخواهد؛ چه در مستوای فردی و چه در مستوای جامعه ای. به عبارت دیگر، مفهوم مورد نظر مطهری با

توجه به سیاق متن و صغری و کبرای بحثش واژه خودخواهی نیست بلکه «خود-محوری»<sup>۱</sup> در مستوای فردی و «قوم-محوری»<sup>۲</sup> در مستوای جمعی است که می‌تواند بر درک ما از هستی و جهان و مؤلفه‌های انسانی تاثیرات مخرب بگذارد و مطهری خود به سه مقوله «علم و دین و فلسفه» اشاره می‌کند که «وطن ندارند» و «جهانی می‌باشند» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۲). اما مسکوب تلاش نکرده با متن مطهری همدلانه مواجهه داشته باشد تا بتواند منطق هرمنوتیکی را در فهم سخن مطهری در باب «ملیت» را درک کند و مضاف بر این، مفهوم «تعصب» در نگاه مطهری را نیز نتوانسته در چارچوب نظریه خلدونی فهم کند و یکسره آنرا در ضدیت با «آگاهی» (مسکوب، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱) تفسیر به رأی کرده است که این البته بحث دیگری را می‌طلبد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

### ۳. پدیده ملی در نگاه مطهری

مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران بحث مهمی را در باب «مقیاس ملیت» مطرح می‌کند و مقصود او از این مفهوم این است که حدود و ثغور «امر اجنبی» را در نسبت با «امر ملی» مشخص کند. البته ممکن است مخاطب آگاه بگوید که دغدغه مطهری در این گفتمان ربط ایرانیت و اسلام است و اینکه به چه معنا اسلام در دایره «امر بیگانه» قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد. این سخن درست است، ولی بحث مطهری مبانی دارد که این مبانی را می‌توان در یک حالت عام نیز مورد بهره‌برداری قرار داد و نباید چنین پنداشت که چارچوب نظری مطهری شامل انقضاء تاریخی شده است. زیرا بحث در مبانی عقلی به دلیل اقتضاء سطح مباحث مبانی می‌تواند محدود به امر مصداقی نباشد. به سخن دیگر، اگر خوانش ما در سطح نظری باشد متن مطهری واجد امکاناتی تئوریک

1. ego-centrism.

2. ethno-centrism.

است که می‌تواند گره از برخی اختلافات فکری در باب هویت ایرانی و جایگاه امر متنوع در آن را به صورت آکادمیک فصل‌بندی کند. پرسش محوری مطهری این است که مقیاس ملیت چیست؟ برای پاسخ به این پرسش سترگ مطهری از امر بدیهی شروع می‌کند و می‌گوید:

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که لازمه ناسیونالیسم ... این است که هر چیزی که محصول یک سرزمین معین یا نتیجه ابداع فکر مردم آن سرزمین است، آن چیز از نظر آن مردم باید ملی به حساب آید و احساسات ... ناسیونالیستی، آن را در بر می‌گیرد و هر چیزی که از مرز و بوم دیگر آمده است باید برای مردم این سرزمین بیگانه و اجنبی به شمار آید (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۵۸).

ممکن است این طرز تلقی از امر ملی و امر اجنبی چنان بدیهی تلقی گردد که کندوکاو در چند و چون این پرسش بیهوده به حساب آید ولی از منظر استاد مطهری این تلقی چنان که به نظر می‌آید ذیل امر بدیهی قرار نمی‌گیرد. او می‌گوید:

... این مقیاس درستی نیست، زیرا ملت از افراد زیادی تشکیل می‌شود و ممکن است فردی از افراد ملت چیزی را ابداع کند و مورد قبول سایر افراد واقع نشود و ذوق عمومی آن را طرد کند. بدون شک چنین چیزی نمی‌تواند جنبه ملی به خود بگیرد (مطهری، ۱۳۹۶، صص ۵۷-۵۸).

بنابراین باید مؤلفه‌هایی دیگری برای تمایز بین «امر ملی» و «امر اجنبی» وجود داشته باشد غیر از اینکه از «میان خودمان» برخاسته باشد زیرا «صرف اینکه یک چیزی از میان یک مردمی برخاسته باشد، ملاک خودی‌بودن آن نمی‌شود و صرف اینکه چیزی از خارج مرزها آمده باشد، ملاک اجنبی‌بودن و بیگانه‌بودن آن نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۶۰).

به سخن دیگر، معیار بین امر ملی و امر اجنبی اگر به درستی مورد تأمل واقع نگردد می‌تواند ضربات مهلکی بر پیکر ایران وارد کند و نوعی تصلب (به نام دفاع از ایران) بیافریند که تیشه به ریشه میهن بزند. پس باید بر روی مبانی باز-اندیشید تا دچار سوء فهم نگردیم به‌ویژه در روزگار پسا-پیشرفته (Connor, 1987, p. 32) که تحولات و امور



نوبین جهان ما را دچار تلاطمات بی‌شماری کرده است و فهم خودی از ناخودی بر اساس امر ماضی خسران آفرین خواهد بود. استاد مطهری برای درک عمیقتر بحث خویش مثالی تاریخی می‌زند و انقلاب مشروطه را در برابر سلطنت استبدادی مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۹۶، صص ۵۹-۶۰).

به بیان دیگر، مطهری برای اینکه مقیاسی برای سنجش بین امر ملی و امر اجنبی به‌دست آورد می‌گوید: «ممکن است آیین و مسلک و مرامی از میان ملتی برخیزد اما \*ملی\* شمرده نشود [با اینکه] از میان آنها برخاسته است ... مثلاً کیش مانوی و مسلک مزدکی از میان ملت ایران برخاسته است، ولی نتوانسته است پشتیبانی ملت را به‌دست آورد، به همین دلیل این دو مسلک را [با اینکه از میان مردم و فرهنگ ایرانی برخاسته است] نمی‌توان یک پدیده ملی به شمار آورد» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۶۱).

پدیده ملی چیست و معیار ملی‌بودن از منظر استاد مطهری چیست؟ در خوانش مطهری «از نظر احساسات ملی و عواطف قومی، نه هر چیزی که از وطن برخاست جنبه ملی پیدا می‌کند و نه هر چیزی که از مرز و بوم دیگر آمده باشد بیگانه به شمار می‌رود؛ بلکه عمده آن است که اولاً بدانیم، آن چیز رنگ ملت بالخصوصی دارد یا بی‌رنگ است و عمومی و جهانی است؛ ثانیاً آیا ملت مورد نظر، آن چیز را به طوع و رغبت پذیرفته است یا به زور و اکراه. اگر هر دو شرط جمع شد، آن چیز خودی و غیر اجنبی به شمار می‌رود و اگر این دو شرط جمع نشد، خواه فقط یکی از این دو موجود باشد و خواه هیچ کدام موجود نباشد، آن چیز بیگانه شمرده می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۶۱).

در نتیجه تمایز بین امر ملی و امر بیگانه نه تنها بدون توجه به مبانی ممکن نیست، بلکه بدیهی بودن امر بدیهی خود نیاز به باز-اندیشی در باب مبانی بدیهیات در بستر امور فرهنگی و در نسبت با امر اجتماعی دارد و الا ما دچار انواع بن‌بست‌های فکری و روندهای عمیق انحطاط می‌گردیم. البته در مورد فهم مطهری از امر عمومی و امر جهانی و عدم توجه به تمایز بین امر جهانی و امر جهان‌شمول در بحث‌های آتی بیشتر سخن خواهیم گفت.

## نتیجه‌گیری

بازخوانی نگاه مطهری در باب مسئله ناسیونالیسم یکی از مهم‌ترین طرح‌هایی است که می‌تواند چارچوب‌های نقد در کرانه را مفصل‌بندی کند. البته ارائه طرح بازخوانی مطهری در باب ناسیونالیسم به معنای بازتولید این طرح در افق اکنون و اینجا نیست، بلکه به‌مثابه ظرفیتی تئوریک در ساماندهی سنت نقد برای بازسازی «هویت جمعی» است. البته برای بازخوانی مطهری باید نوعی سروش-زدایی از طرح مطهری انجام شود. زیرا مفهوم‌سازی گفتمان مرتضی مطهری در دهه هفتاد خورشیدی توسط عبدالکریم سروش به کج‌شدن مختلف گفتمان مطهری را به طرح اتمام‌یافته‌ای تبدیل کرد که از آن پس، سخن‌گفتن از مطهری به معنای گفتمان جریان‌ساز از عرصه عمومی و روشنفکری و خرد آکادمیک «از مد افتاده» تلقی گشت. البته استاد مطهری در باب مقوله ملیت به چند مؤلفه مهم؛ از جمله: اسلام و تشیع و زبان فارسی اشاره می‌کند و دو مؤلفه تشیع و زبان فارسی را در نسبت با «گفتمان اورینتالیستی» و شیوه خوانش شرق‌شناسان (و کسانی را که در ایران متأثر از نگاه اورینتالیستی هستند) نقد و بررسی می‌کند و بر این باور است که ما به یک خوانش شرق‌شناسی یا شرق‌گرایی<sup>۱</sup> از ناسیونالیسم ایرانی نیازمندیم. او در خدمات متقابل اسلام و ایران به صراحت به تسلط این نگاه استعماری<sup>۲</sup> و لزوم رسیدن به یک منظر پسا-استعماری اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۹۶، صص ۷۷-۱۰۱).

به عبارت دیگر، برای فهم نقد مطهری ما باید بتوانیم خوانش او از ناسیونالیسم را در چارچوب سنت پسا-استعماری بازسازی کنیم و برای رسیدن به این مهم نیازمند «سروش-زدایی» از طرح مطهری هستیم. بحث مطهری از طبیعت تاریخ و غرایز جامعه اصلاً به زبان علم نیست (سروش، ۱۳۸۴، ص ۴۰۴). سروش با برساخت غیر علمی که از مطهری ساخت به گونه‌ای «اتمام مطهری» را به جامعه روشنفکری و آکادمیک تحمیل کرد؛ ولی امروز زمان آن رسیده است که این «برساخت سروشی» را بازسازی کنیم تا بتوانیم به متن مطهری دسترسی پیدا کنیم. آیا رسیدن به این امر آسان و ممکن است؟

1. Un- Orientalism.

2. Colonialist

## فهرست منابع

۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *قصه ارباب معرفت*. قم: موسسه فرهنگی صراط.
۲. مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۴). *هویت ایرانی و زبان فارسی*. تهران: نشر فرزانه روز.
۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *آینده انقلاب اسلامی ایران*. قم: انتشارات صدرا.
۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. قم: انتشارات صدرا.
۵. میری، سیدجواد. (۱۳۹۸). *ایران در پنج روایت*. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
۶. میری، سیدجواد. (۱۳۹۸). *زبان و ایده وحدت ملی: بازخوانی گفتمان ناسیونالیسم باستانگرا*. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
7. Connor, Steven. (1987). *Postmodern Culture: An introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Blackwell.
8. Gellner, Ernest. (2005). *Nations and Nationalism* (2<sup>nd</sup> Ed.), Blackwell.
9. Kennedy, Emmet. (1979). Ideology from Desttut De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40(3), pp. 353-368.
10. Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. London: Routledge,
11. Smith, Anthony. (2010). *Nationalism: Theory, Ideology, History, Polity*.
12. Head, Brian. (1985). *Ideology and Social Science: Desttut de Tracy and French Liberalism*. Publisher: Nijhoff.

## References

1. Connor, S. (1987). *Postmodern Culture: An introduction to Theories of the Contemporary*, Oxford: Blackwell.
2. Gellner, E. (2005). *Nations and Nationalism* (2<sup>nd</sup> Ed.), Blackwell.
3. Head, Brian. (1985). *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism*. Publisher: Nijhoff.
4. Kennedy, E. (1979). Ideology from Destutt De Tracy to Marx. *Journal of the History of Ideas*, 40(3), pp. 353-368.
5. Mannheim, K. (1936). *Ideology and Utopia*. London: Routledge,
6. Meskoub, Sh. (1394 AP). *Iranian identity and Persian language*. Tehran: Farzan Rouz Publications. [In Persian]
7. Miri, S. J. (1398 AP). *Iran in five narratives*. Tehran: Naqd Farhang Publications. [In Persian]
8. Miri, S. J. (1398 AP). *Language and the idea of national unity: rereading the discourse of archaic nationalism*. Tehran: Naqd Farhang Publications. [In Persian]
9. Motahari, M. (1394 AP). *The future of Iran's Islamic revolution*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
10. Motahari, M. (1396 AP). *Mutual services of Islam and Iran*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
11. Smith, A. (2010). *Nationalism: Theory, Ideology, History, Polity*.
12. Soroush, A. (1384 AP). *The story of the master of knowledge*. Qom: Serat Cultural Institute. [In Persian]

**Research Article**

**The Role of Home in Expanding Islamic Social Relations Within Contemporary Architectural Patterns Based on Three-Fold of Sureh Noor<sup>1</sup>**

Mostafa Seirafianpour<sup>2</sup>  
Abuzar Salehi<sup>4</sup>

Ahmad Aminpour<sup>3</sup>  
Masoud Nari Qomi<sup>5</sup>

Received: 16/02/2022

Accepted: 31/12/2022



**Abstract**

Home and family are influenced by each other. In other words, the matter is between two paths. First, assuming the house and the family being affected by it; Second, defining the ideal family, and designing a house

---

1. This article has been taken from the doctoral dissertation of Mustafa Sirfianpour (author) entitled "An explanation of the environmental capabilities of extended family housing, based on Islamic educational teachings" (supervisors: Dr. Ahmed Aminpour and Dr. Abuzar Salehi and advisor: Dr. Masoud Nari Qomi) from Isfahan Art University.

2. PHD Student of Isfahan Art University, Iran (corresponding author). m.seirafianpour@aii.ac.ir.

3. Associate Professor, Department of Architecture, Art University of Isfahan, Iran. aminpour@aii.ac.ir.

4. Assistant Professor, Department of Architecture, Art University of Isfahan, Iran. absalehi.arch@gmail.com.

5. Assistant Professor, Department of Architecture, Qom Boys Technical College, Qom, Iran. msnarighomi@ut.ac.ir.

---

\* Seirafianpour, M., & Aminpour, A., & Salehi, A., & Nari Qomi, M. (1401 AP). The Role of Home in Expanding Islamic Social Relations Within Contemporary Architectural Patterns Based on Three-Fold of Sureh Noor. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(39), pp. 199-229.

DOI: 10.22081/JISS.2022.63370.1903

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 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.

---

based on it. Considering the western origin, the common patterns of housing in Iran, and its conflict with the desired Islamic family form, it is necessary to enter the second path. In this article, firstly, the western approaches of contemporary architecture that affect the family are illustrated on both ends of the individualistic and collectivist spectrum, and then the characteristics of the Islamic view are determined in the middle of this spectrum. For this purpose, by referring to the blessed Surah "Noor" and examining the verses related to the family, based on the thematic research method in the Holy Qur'an, a model is introduced to analyze and explain ideal relationships in housing. Based on this, the relationship of family members with each other and with others is explained in three sections. 1. Benefit 2. Being together 3. Direct relationship. Quotations related to housing in Islamic sources are presented in the continuation of these three sections, and based on them, the ideal level of relationships in each of the three types of relationships is illustrated. Based on three sections, desirable housing patterns based on Islamic social relations are identified, and it is possible to compare desirable Islamic housing with other housing patterns.

**Keywords**

Human social relations, contemporary patterns of architecture, house, family, Izn, Surah Noor.

### مقاله پژوهشی

## نقش خانه در گسترش روابط اجتماعی اسلامی در الگوهای معاصر معماری براساس سه گانه سوره مبارکه نور<sup>۱</sup>

مصطفی صیرفیان پور<sup>۲</sup>      احمد امین پور<sup>۳</sup>

ابوذر صالحی<sup>۴</sup>      مسعود ناری قمی<sup>۵</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۷      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

©Author(s).



### چکیده

خانه و خانواده از همدیگر تأثیر می‌پذیرند؛ به بیانی دیگر امر بین دو راه دائر است؛ اول، مفروض گرفتن خانه و تأثیرپذیرفتن خانواده از آن؛ دوم، تعریف خانواده مطلوب و طراحی خانه مبتنی بر آن. نظر به خاستگاه غربی الگوهای رایج مسکن در ایران و تعارض آن با شکل خانواده مطلوب اسلامی، ورود به راه دوم ضروری می‌نماید. در این نوشتار، نخست رویکردهای غربی معماری معاصر که بر خانواده تأثیر گذارند، در دو سر طیف فردگرا و جمع‌گرا ترسیم می‌شود و سپس ویژگی‌های نگاه اسلامی در میان این طیف تعیین می‌گردد. به این منظور، با مراجعه به سوره مبارکه «نور» و بررسی آیات مربوط به

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری مصطفی صیرفیان پور (نویسنده مسئول) با عنوان: «تیین قابلیت‌های محیطی مسکن خانواده گسترده، مبتنی بر تعالیم تربیتی اسلام» (استادان راهنما: دکتر احمد امین پور و دکتر ابوذر صالحی و استاد مشاور: دکتر مسعود ناری قمی) از دانشگاه هنر اصفهان می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری معماری اسلامی دانشگاه هنر اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). [m.seirafianpour@aui.ac.ir](mailto:m.seirafianpour@aui.ac.ir).
۳. دانشیار گروه معماری دانشگاه هنر اصفهان، ایران. [aminpoor@aui.ac.ir](mailto:aminpoor@aui.ac.ir)
۴. استادیار گروه معماری دانشگاه هنر اصفهان، ایران. [absalehi.arch@gmail.com](mailto:absalehi.arch@gmail.com)
۵. استادیار گروه معماری دانشگاه فنی و حرفه‌ای، قم، ایران. [msnarighomi@ut.ac.ir](mailto:msnarighomi@ut.ac.ir)

\* صیرفیان، مصطفی؛ امین پور، احمد؛ صالحی، ابوذر و ناری قمی، مسعود. (۱۴۰۱). نقش خانه در گسترش روابط اجتماعی اسلامی در الگوهای معاصر معماری براساس سه گانه سوره مبارکه نور. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰ (۳۹)، صص ۱۹۹-۲۲۹.  
DOI: 10.22081/JISS.2022.63370.1903

خانواده، مبتنی بر روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، مدلی جهت تحلیل و تبیین روابط مطلوب در مسکن معرفی می‌شود؛ بر این اساس رابطه افراد خانواده با یکدیگر و با دیگران در سه‌نوع تبیین می‌شود: ۱. بهره‌مندی ۲. با هم‌بودن ۳. رابطه مستقیم. نقل‌های مربوط به مسکن در منابع اسلامی در ادامه این سه‌گانه ارائه می‌شود و مبتنی بر آن، حد مطلوب روابط در هر یک از سه‌نوع رابطه، ترسیم می‌گردد؛ بر اساس این سه‌گانه، الگوهای مطلوب مسکن مبتنی بر روابط اجتماعی اسلامی شناسایی می‌شود و امکان قیاس مسکن مطلوب اسلامی، با دیگر الگوهای مسکن فراهم می‌آید.

### کلیدواژه‌ها

روابط اجتماعی انسانی، الگوهای معاصر معماری، خانه، خانواده، اذن، سوره نور.



## مقدمه

خانواده مهم‌ترین نهاد اجتماعی است و حفظ روابط خانوادگی و تثبیت ساختار خانواده در معارف اسلامی از اهمیت بسیاری برخوردار است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۷۵). این نوشتار به بررسی موضوع خانه، بر اساس روابط مطلوب خانوادگی می‌پردازد؛ از منظر اسلام انواع روابط در مسکن را جستجو می‌کند و به دنبال حد مطلوب آن است. درخصوص تأثیر متقابل خانه و خانواده بر یکدیگر باید دانست که امر میان دو رویکرد دائر است؛ رویکرد اول، شکل گرفتن نوع جدیدی از روابط خانوادگی بر اساس خانه‌های جدید که در این رویکرد، اصالت با خانه است؛ و رویکرد دوم، که شکل‌گیری خانه بر اساس روابط مطلوب خانوادگی است (Tummers, 2015, p. 15). بخش قابل توجهی از معماری مسکونی امروز ما، رویکرد اول را برگزیده است و ناگزیر، روابطی برگرفته از معماری مسکونی وارداتی رقم خورده است. نتیجه انفعال در پذیرش الگوهای وارداتی و تأثیر قالب‌های محیط ساخته‌شده بر بهره‌برداران را در مقیاس بزرگ، در الگوهای شهرنشینی جدید، نظیر حومه‌های شهری پیشرفته و شهرک‌های اقماری می‌توان جستجو کرد، جایی که «لویس مامفورد<sup>۱</sup>» آنها را به‌عنوان مولد فرهنگ مصرفی معرفی می‌کند. در مقیاس کوچک نیز پژوهش‌های متعددی با موضوع تأثیر زندگی در خانه‌های آپارتمانی و مجتمع‌های مسکونی بر گسست روابط افراد خانواده‌ها از یکدیگر و کاهش بعد خانوار وجود دارد (دهدست و قبادی، ۱۳۹۹، ص ۹). تا مرز<sup>۲</sup> رویکرد دوم را به طور عمیقی بین‌رشته‌ای می‌داند؛ (Tummers, 2015, p. 15) چرا که یک سویه آن معماری و سویه دیگر آن ترسیم وضعیت مطلوب خانواده است که مربوط به حوزه علوم انسانی است. این موضوع حکایت از لزوم تعیین موضع نظری در شناخت و تحلیل خانواده و در ادامه آن، خانه دارد. پژوهش پیش رو، در راستای رویکرد دوم و مبتنی بر تعالیم اسلامی انجام شده است. یعنی شناخت روابط مطلوب اسلامی در خانه، میان افراد خانواده و همچنین بین ایشان و دیگران. در این پژوهش الگوهای رفتار-محیط، قابل برداشت از

1. Lewis Mumford.

2. Tummers.

نصوص اصلی سنت اسلامی به عنوان یک روش پیوند معماری با اسلام مورد نظر است.

منبع اصلی این پژوهش، قرآن کریم است و از آنجا که هر سوره، محور موضوعی خاص خود را دارد و مجموعه‌ای کامل از معانی است که واجد غرضی مشخص است، تحقیق موضوعی در حوزه یک سوره واجد اعتبار است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). از آنجا که موضوع الگوی مطلوب مسکن اسلامی، مبتنی بر خانواده مطلوب اسلامی و روابط اعضای آن شکل می‌گیرد، توجه به خانواده، در مسیر پژوهش ضروری است. در میان سوره‌های قرآنی، سوره نور با محوریت خانواده است و آن را سوره خانواده نامیده‌اند (نبلی پور، ۱۳۹۰، ص ۲۴). آیه ابتدایی سوره نور به معرفی این سوره و تبیین جایگاه آن می‌پردازد. این سوره ویژگی ممتازی دارد، چراکه در این سوره یک مرتبه مجموع آیات، به اعتبار معنا و غرضی که دارند، یک «سوره» نامیده است و مرتبه دیگر آن را ظرفی برای بعضی از آیاتش که بینات است دانسته است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۱۱۱) و شامل احکام و مضامینی است که حق را در نسبت با غیر حق مشخص و مرزها را تعیین می‌کند. بخش قابل ملاحظه‌ای از این آیات در خصوص خانواده و روابط مطلوب خانوادگی است. بر این مبنا موضوع «روابط خانوادگی در مسکن» در سوره نور و با «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» (لسانی فشارکی، ۱۳۹۳) مورد مطالعه قرار گرفت. مبتنی بر این روش، کلیدواژه‌گان «بیت»، «اذن»، «طوف» و «اکل» در بستر آیه و روش‌های مربوطه بررسی شد و انواع روابط در خانه، در ذیل سه عنوان «بهره‌مندی»، «با هم‌بودن» و «رابطه مستقیم» دسته‌بندی شدند. نظر به اینکه خانواده اساس مسکن است، مبتنی بر تعالیم این سوره، خانواده مطلوب مفهومی وسیع‌تر از خانواده هسته‌ای دارد و نزدیک به خانواده گسترده عمودی است.

با هدف ترسیم شاخه‌ها و شئون مختلف هر یک از روابط سه‌گانه مذکور، به منابع روایی مراجعه شد. اقتضای مراجعه روشمندان انتخاب کلیدواژه‌های مرتبط و مورد تأیید است که از تقاطع دو حوزه تربیت اسلامی و مسکن به دست می‌آید. کلیدواژه‌ها توسط نگارنده انتخاب و جهت تحقق معیارهای تصدیق‌پذیری و تأییدپذیری، از طریق مثلث بندی به تأیید دو نفر از محققین حوزه معماری اسلامی رسید (ر.ک. گروت و یانگ، ۱۳۹۴ ص ۳۵).

## ۱. طیف دیدگاه‌ها درباره روابط در خانه

دیدگاه اسلامی در خصوص روابط اهل خانه در مقایسه تطبیقی با دیدگاه‌های دیگر امکان تبیین می‌یابد. دیدگاه‌هایی که طیف فردگرایی تا جمع‌گرایی را تشکیل می‌دهد. یک سوی طیف دیدگاه‌ها، ایده آلیست‌های معتقد به اصالت جمع است که در جوامع مارکسیستی و مبتنی بر سلب هویت فردی شکل گرفته‌اند و غایت آن تحقق جامعه‌ای بدون سلسله‌مراتب است و سوی دیگر طیف، دیدگاه مبتنی بر اصالت فردیت است. بررسی جایگاه کاربر مسکن در دیدگاه اسلامی در میان این طیف وسیع روابط و همچنین مطالعه تطبیقی میان این رویکردها به منظور تبیین وضعیت ایده‌آل کاربر مسکن، مسئله این پژوهش است.

### ۱-۱. جمع‌گرایی غربی

نیمه اول سده نوزدهم، دوران ظهور اتویپاهای سوسیالیستی در اروپاست که به طور عمده با ارائه اشکال جدید زندگی آرمان‌خواهانه یا لذت‌جویانه و وعده ساخت جامعه‌ای نوین، افرادی را به خود جذب کردند (ر.ک: پاکزاد، ۱۳۸۶، ص ۸۶) و بروز خارجی آن در مسکن‌های اشتراکی نمایان شد. رابرت اوئن<sup>۱</sup>، ذیل نظریه محیطی خود خانواده‌ای با تعداد اعضای ۵۰۰ تا ۱۵۰۰ نفر تعریف کرد که حد بهینه آن را ۱۲۰۰ نفر می‌داند. اجتماع پیشنهادی (فالانژ) فوریه، ۱۶۰۰ نفره بود و خانه‌ای (فالانستر) برای این تعداد در نظر گرفت که گروه‌بندی ساکنان آن بر اساس سن بود و نه روابط خانوادگی. فوریه «خاستگاه مشکلات را در ازدواج قانونی می‌دید و آن را نوعی معامله اقتصادی - تجاری، بین انسان‌ها قلمداد می‌کرد» (ر.ک: پاکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). این مدل در کنگره سوم سیام دوباره مطرح و توصیه شد. ایکاریای کابه نیز یک اجتماع کمونیستی بود که در آن از مالکیت خصوصی بر زمین و ابزار تولید خبری نبود و افراد در خانه‌هایی چهارطبقه با سرویس و آشپزخانه و غذاخوری مشترک زیست می‌کردند (ر.ک: پاکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰). حمله به ساختار برخاسته از مذهب و خانواده و ارائه مدل‌های زندگی اشتراکی، وجه مشترک بسیاری از این جوامع خودخوانده بود.

1. Robert Owen.

جدول ۱: ویژگی‌ها، ساختار و موقعیت مکانی الگوهای مسکن جمع‌گرا (پاکزاد، ۱۳۸۶)

تیموان کابنه	مواوین ها	رایست ها	شبکرها	تیموان فورید	تیموان اوئن	کمالگرایان	تیموان هوتز	آماناس	جماعت
۱۸۴۸ تا ۱۸۹۸	۱۷۷۰ تا حدود ۱۸۵۰	۱۹۰۵ تا ۱۸۰۵	۱۷۷۰ تا به تدریج مردند	۱۸۵۸ تا ۱۸۴۳	۱۸۲۸ تا ۱۸۲۵	۱۸۸۰ تا ۱۸۴۸	۱۸۴۷ تا به امروز	۱۸۴۲ تا ۱۹۳۲	دوره
فرانسوی	آلمانی	آلمانی	انگلیسی و امریکایی	امریکایی	انگلیسی، فرانسوی و امریکایی	امریکایی	آلمانی	آلمانی	ملیت
سوسیالیستی	مذهبی	مذهبی	مذهبی	مذهبی	سوسیالیستی	مذهبی سوسیالیستی	مذهبی	مذهبی	مبانی فکری
۵۰۰	حدود ۵۰۰۰	۹۲۰	۶۶۰۰	حدود ۶۰ نفر	۱۰۰۰	۳۰۶	۱۷۵۰۰	۱۸۰۰	حداکثر تعداد اعضا به نفر
۶ مجتمع	شهرهایی در پنسیلوانیا	هامونی، نیوهامونی، اکونومی	۱۸ مجتمع در ایالات مختلف	۴۰ فالانستر در ایالات مختلف	نیوهامونی ایندیانا	اونیدا نیویورک	امریکا و کانادا ۱۷۲ مهاجرنشین	آمانا/آیووا ۷ روستا	مکان
اتین کابه	در امریکا سیندورف و دیگران	گنورگ راب	ان لی	شارل فوریه	رابرت اوئن	جی. اچ. ن. یز	ک. متس. ب. هاینه من	ک. متس. ب. هاینه من	بنیانگذار
اشترکی	در دهه اول اشترکی	اشترکی	اشترکی	شرکت سهامی تعاونی	تأمین مالی توسط اوئن و مک لور	اشترکی	اشترکی	اشترکی	نوع مالکیت
خانواده تک هسته‌ای	خانواده تک هسته‌ای	خانواده تک هسته‌ای	بی‌همسری	خانواده تک هسته‌ای	خانواده تک هسته‌ای	ازدواج جمعی	خانواده تک هسته‌ای	خانواده تک هسته‌ای	ساختار اجتماعی

## ۲-۱. فردگرایی غربی

روی دیگر این سکه که در نیمه اول سده بیستم ظهور کرد، حذف مراتب میانی جامعه را نه با تعریف خانه‌های اشتراکی چند صد خانواری، بلکه با تضعیف و حتی تخریب نهاد خانواده در مقیاس واحد خانه، در دستور کار قرار داد. فردگرایی مزبور، در دو دیدگاه به ظاهر متضاد ظهور کرد. یک سوی این دو قطب به نگاه مارکسیستی متعلق بود که در کتاب مسکن حدآقل کارل تایگه<sup>۱</sup> به ظهور رسید. این کتاب منتشر شده در سال ۱۹۳۲ را می‌توان مؤثرترین کتاب مدرنیستی نگاشته شده درباره مسکن دانست. در این کتاب وی به صراحت مسکن حدآقل را وسیله‌ای برای نابودی بنیاد سنتی خانواده برشمرد و این تحول را گامی اساسی در جهت تحقق انقلاب مورد نظر مارکس می‌شمرد. این مسکن حدآقل، در حد ایده‌آلی خود، یک اتاق خواب دونفره است و تمام کارهای تولیدی از آن به سطح عمومی منتقل شده و بچه‌ها نیز تمام وقت در اختیار تعلیمات عمومی‌اند. در بخش‌های انتهایی کتاب، الگوی محقق شده این مسکن، هتل‌های امریکایی معرفی شده است که در آن تمام سرویس‌های زندگی، خارج از بخش خصوصی (اتاق) و به صورت عمومی ارائه می‌شود.

اقتا فردیت به عنوان جوهره مدرنیته، یک موضوع مربوط به ذات فرهنگ غربی است که در مارکسیسم به صورت ضمنی و پنهان و در لیبرالیسم به عنوان محور آشکار و اصلی، دیده می‌شود. بحث فردیت در خانه را در موضوع اتاق فردی در خانه و پیدایش آن می‌توان جستجو کرد که از دوران مدرنیست‌های اولیه، به عنوان یک پدیده جدید در خانه مورد توجه قرار گرفته بود. در این پارادایم، لوکوربوزیه، صومعه‌های تک نفره پراکنده در فرانسه را به عنوان الگو و سلول مولد خانه معرفی کرد و موندریان با پیشنهاد این سلول به عنوان واحد مولد خانه، خیابان و شهر، از این الگو در مقابل دستیل دفاع کرد (Overy, 1997, pp. 119-120). به نقل از ناری قمی، عباس‌زاده، (۱۳۹۵). در این دیدگاه، خانه اگر

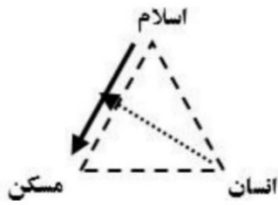
1. Karel Teige.

هم پذیرای جمع باشد، غایت آن بهره‌مندی دیگران نیست؛ گافمن این موضوع را با مفهوم «نمایش» توجیه و تحلیل می‌کند. استعاره نمایش و صحنه برای فضاهای زندگی روزمره و عنوانی که گافمن بکار می‌برد - نمایش خود در زندگی روزمره (Goffman, 1959) به نقل از مدنی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۸۹) - روشی است برای بیان این که چگونه می‌توان هنجارهایی برای رفتارهای اجتماعی داشت و در عین حال، فردیت و آزادی فردی مورد ستایش لیبرالیسم را مورد خدشه قرار نداد (مدنی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۸۳). از سوی دیگر، در دیدگاه فردگرا خانه محل خلوت فردی است و ارتباطات جمعی به بیرون از خانه تعلق دارد. ظهور این دیدگاه در نظریه «مکان سوم» که مبتنی بر نگاه پراگماتیسمی و در بستر روان‌شناسی محیطی آمریکایی از سوی آلدنبرگ و بریست طرح شده قابل رصد است.

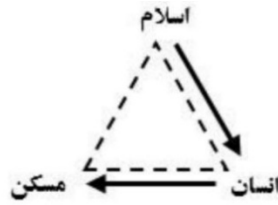
## ۲. مسکن مطلوب اسلامی

### ۲-۱. رابطه مسکن و معماری

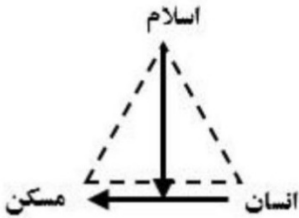
مراجعه معمارانه در حوزه مسکن به اسلام، به چهار نوع تقسیم شده است (تصویر ۱). در گونه‌های اول و دوم مطالعات با اولویت اسلام است. گونه اول، به بررسی نگرش تربیتی اسلام در مورد روح و جسم انسان و تداعیات این امر در مسکن توجه دارد. این رویکرد، زیست مؤمنانه انسان را مبتنی بر منابع اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهد و اقتضانات مکانی آن را در حوزه مسکن جویا می‌شود. در این دیدگاه ارزش‌گذاری نه مستقیماً بر کالبد معماری، که بر روابط و رفتارهای بهره‌برداران واقع می‌شود و کالبد معماری به واسطه ساختار بهره‌بردار و اقتضانات فضایی رفتار مطلوب، تحت تأثیر قرار می‌گیرد. گونه دوم، بررسی نگاه اسلام به ماهیت محیط مصنوع (خانه) یا نحوه تجلی مفاهیم اسلامی در آن. این رویکرد توصیه‌های اسلامی در خصوص محیط مصنوع را مورد توجه قرار می‌دهد (ر.ک. ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۱). رویکرد اول، رویکرد برگزیده این پژوهش است که در آن دو وجه فردی و اجتماعی انسان از منابع اسلامی اخذ و لوازم و تداعیات آن در مسکن مورد بررسی قرار می‌گیرد.



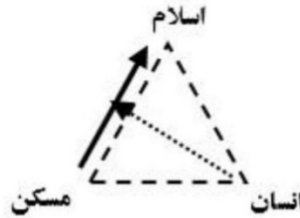
گونه‌ی دوم: بررسی نگاه اسلام به ماهیت محیط مصنوع یا نحوه‌ی تجلی مفاهیم اسلامی در آن



گونه‌ی اول: بررسی نگرش تربیتی اسلام در مورد روح و جسم انسان و تداعیات این امر در مسکن



گونه‌ی چهارم: مطالعه با اولویت انسان - بررسی محیط مصنوع از دیدگاه علوم انسانی با اعمال نگرش‌های اسلامی به عنوان عامل مشروط کننده‌ی دیدگاه‌های هنجاری در این علوم



گونه‌ی سوم: مطالعه با اولویت مسکن (محیط کالبدی) - بررسی محیط مصنوع متناسب به اسلام و مطالعه‌ی نقش آموزه‌های اسلامی و مسائل مطرح در علوم انسانی در شکل دهی و ایجاد ویژگی‌های خاص شناخته شده در معماری

تصویر ۱: مدلی از گونه‌های مختلف مطالعه در حوزه رابطه مسکن و اسلام (ناری قمی، ۱۳۸۹)

## ۲-۲. روابط مطلوب در مسکن از منظر اسلام

روابط مطلوب افراد با دیگران از منظر اسلام در آیه ۱ سوره مبارکه نساء، با تعبیر «تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ» بیان شده است. برای تحقق تقوا، انسان‌ها می‌باید همدیگر را به خدا و با یاد خدا بخوانند و به او روی آورند (ر.ک. طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۱۴). در این تعبیر رابطه سه‌سویه «فرد» (افراد)، «دیگران» و «خداوند» طرح شده است. بر مبنای این رابطه سه‌سویه، امیال فردی لزوماً واجد اعتبار نیست و انسان مسئولیتی در قبال دیگران دارد که در نسبت با خدا معنا می‌شود و اعتبار می‌یابد. «دیگرانی» که با ایشان دارای نسبت هستیم و همه از یک نفس و یک زوج آفریده شده‌ایم (نساء، ۱). این نوع از رابطه، یکی از وجوه اصلی تمیز بینش اسلامی از نگرش‌های فردمحور و منفعت‌محور است. بعد از

عبارت «تَسَاءَلُونَ بِه» ، توصیه به «ارحام» شده است. در این رابطه، «ارحام»، حلقه اصلی اتصال به «دیگران» است و والدین رأس هرم ارحام هستند و در قرآن کریم، تأکیدی ویژه بر این موضوع شده است. در سوره نساء، آیه ۳۶، سوره اسرا آیه ۲۳ بقره، آیه ۸۳ و انعام، آیه ۱۵۱ بی درنگ پس از امر به توحید، امر به احسان به والدین آمده است و معلوم می‌شود از مهم‌ترین واجبات بعد از توحید، احسان به والدین است. در سوره اسرا، آیه ۲۳ تأکید به احسان و عدم رنجش والدین خاصه در دوره سالخوردگی شده است. در سوره نساء آیه ۳۶ و سوره بقره، آیه ۸۳، دایره دیگری که می‌بایست مورد احسان قرار گیرند تعریف شده است. بعد از والدین، ذی القربی به معنای خویشاوندان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۸) و سپس یتیمان و فقیران ذکر شده‌اند. با این مقدمه می‌توان گفت که حلقه اصلی «دیگران»، خانواده و سپس خویشاوندان هستند.

### ۲-۳. انواع رابطه «اهل» و «بیت» در سوره نور

سوره نور را سوره خانواده نامیده‌اند (نیلپور، ۱۳۹۰، ص ۳). آیات ۵۸ الی ۶۱ این سوره که یک سیاق را تشکیل می‌دهند به طور خاص به مناسبات خانوادگی در خانه می‌پردازد و نسبت‌های میان مؤمنان در خانه را بیان می‌دارد. در آیه ۵۸ سوره نور، به دو نوع از حضور افراد با یکدیگر در خانه می‌پردازد. نوع اول، حضوری است که همراه با «اذن» می‌باشد و شامل رابطه سمعی و یا بصری می‌شود که با توجه خاص به مخاطب همراه است. این نوع رابطه که در این نوشتار با عنوان «رابطه مستقیم» معرفی می‌شود، واجد آدابی است و به مجوز مخاطب نیاز دارد و در سوره نور با واژه «اذن» بدان توجه شده است. نوع دوم، رابطه اعضای خانواده با یکدیگر در خانه که در آیه ۵۸ آمده است اشاره به باهم‌بودنی است که لزوماً رابطه مستقیم و توجه خاصی را به همراه ندارد، که با کلمه «طَوَّافُونَ» و ریشه «طَوَّفَ» معرفی شده است و قیود «رابطه مستقیم» را ندارد. این نوع از رابطه با تعبیر «با هم‌بودن» معرفی می‌شود. نوع سوم رابطه در آیه ۶۱ که آیه آخر این سیاق است با کلمه «اکل» آمده است. در این آیه به تفصیل موضوع جواز اکل از بیت دیگران تبیین شده است. این نوع از رابطه با عنوان «بهرمندی» معرفی شده است.



### ۳-۲-۱. «رابطه مستقیم» اهل خانه با یکدیگر

برای بیان چگونگی ورود به حریم‌های مکانی و حتی خروج از آن، در قرآن و حدیث از ظرفیت کلمه «اذن» بهره گرفته شده است. روح معنای «اذن» در قرآن، صرف اطلاع همراه به رضایت است و «أذن» در جایگاه صفت مشبیه، معنایش مطلع راضی و موافق است و «استیدان» طلب توافق و رضا است. در کلمه «استیدان» و سایر کلمات باریشه «أذن»، اصالتِ طریقِ اطلاع، از میان حواس ظاهری با حس شنوایی است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۹). چنانچه در آیه ۵۸ سوره نور آمده است، هدف استیدان، دیده‌نشدن افراد در حالات نامعروف است؛ از این رو اذن، ماهیتی شنیداری و پایانی شنیداری دارد و نتیجه آن برقراری رابطه شنیداری و دیداری است که در این نوشتار با عنوان «رابطه مستقیم» معرفی می‌شود. در قرآن کریم، درخصوص ورود به خانه و فضاهای مربوط به آن، از کلمه «اذن» بهره گرفته شده است. از لحاظ کالبدی، این دخول با گذر از «باب» معنا می‌شود و هر گونه ورود دیگر، حتی از سوی اهل مکان، تخلف از معیار دین یا تجاوز محسوب می‌شود. از این نظر در آیه ۵۸ سوره مبارکه نور، بازه‌های زمانی اذن‌خواهی اهل خانه برای ورود به حریم والدین بیان شده است. در این آیه اهل خانه به واسطه حضور در خانه با همدیگر هستند، لکن جهت برقراری ارتباط مستقیم باید اذن بگیرند. اذن‌پذیر بودن فضا با دو مفهوم «محرمیت» و «خلوت» ارتباط دارد. محرمیت به معنای کنترل انتقال «اطلاعات» از فرد یا افراد به دیگران است (ناری قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳)؛ اینکه چه اطلاعاتی از دیگران توسط فرد دریافت شود نیازمند اجازه از ایشان است. خلوت نیز به معنای کنترل «ارتباط» دیگران با فرد یا افراد است (ناری قمی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳)، به این معنا که برقراری ارتباط با دیگران نیازمند اجازه است. در ادبیات اسلامی تعبیر «حریم»، هر دو مفهوم تخصصی خلوت و محرمیت را در خود دارد. این حریم وجوه مختلف شنیداری، دیداری، بویایی و حضور فیزیکی را شامل می‌شود. البته اذن گرفتن، تنها برای برقراری رابطه نیست؛ بلکه قطع رابطه نیز نیازمند اذن است. در آیه ۶۲ سوره نور به واسطه اجتماع مؤمنان رابطه‌ای ایجاد می‌شود که خروج از آن نیز باید با «اذن» همراه باشد. چنانچه در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، از حقوق همنشین،

اجازه گرفتن پیش از بلندشدن از نزد وی بیان شده است (رساله حقوق امام سجاد علیه السلام، حق سی‌ام). در لسان قرآن و روایات، به حریم در لایه‌های مختلف خانه، شامل ورود به خانه، مکان زوجین، مکان بانوان، مکان آقایان و مکان فرزندان پسر و دختر توصیه شده است. در موضوع حریم خانه، عدم اجازه ورود به خانه بدون اجازه صاحب‌خانه (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۶، صص ۱۹۶ و ۲۷۹)، محکوم‌بودن دیدن خانه همسایه و ایجاد منفذ به آن بدون اذن (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۰۵)، محکوم‌بودن اشراف ساختمان به خانه همسایه (نجفی، ۱۳۹۱، ج ۲۶، ص ۲۴۴)، تأکید بر لزوم پوشانندگی خانه در خصوص احوالات و اطلاعات افراد درون آن (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۳، ص ۱۴۸) به عنوان ویژگی‌های آشکار خانه مورد تأکید قرار گرفته‌اند که همگی موجبات راحتی افراد مؤمن<sup>۱</sup> ساکن در آن را فراهم می‌آورد؛ به بیان دیگر فرد مؤمن در معرض دید دیگران احساس آرامش نمی‌کند و نیاز او به پوشیده ماندن می‌بایست در خانه پاسخ داده شود. حریم مکان زوجین در آیه ۵۸ سوره نور<sup>۲</sup> مورد توجه قرار گرفته است. تعبیر «مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ» و «مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ» یعنی «از نماز عشاء تا نماز صبح»، برای اذن‌خواهی، بازه زمانی تعیین می‌گردد تا فراغت و امنیت زوجین فراهم آید. زمان دیگر «حِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ» به معنای «وقتی از ظهر که هریک از زوجین جامه خود را از تن در می‌آورند».

در روایات متعدد از تأثیرات سوء حاصل از عدم رعایت حریم دیداری و شنیداری زناشویی روی فرزندان سخن به میان آمده است (نجفی، ۱۳۹۱، ج ۲۶، ص ۱۳) لزوم جداسازی محل خواب کودکان از والدین در سن تمیز که هفت تا ده سال تعیین شده است

۱. تعیین مؤمنان به عنوان مخاطب در بیان امام صادق علیه السلام «ثَلَاثَةٌ لِلْمُؤْمِنِ فِيهِنَّ رَاحَةٌ دَارٌ وَاسِعَةٌ تُؤَارَى عَوْرَتُهُ وَ سُوءُ خَالِهِ مِنَ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۷۳، ص ۱۴۸) و همچنین مخاطب آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ» (نور، ۵۸)، این ویژگی‌ها را برای جامعه مؤمنان مطلوب می‌شمرد.

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نور، ۵۸).

(نجفی، ۱۳۹۱، ج ۲۶، ص ۱۳)، شکل حریم زوجین و زمان تقویت آن حریم را ترسیم می‌کند. این حریم برای تفکیک محل خواب فرزندان از هم، اعم از دختر و پسر نیز بیان شده است (کلینی رازی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۶). حریم دیگری که در روایات آمده است حریم بانوان خانه است که در قالب اختصاص اتاقی به ایشان (کلینی رازی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۴۶) که از حضور غیر ایمن باشد (اشعث کوفی، ۱۳۹۱، ص ۹۸) و می‌توانند آزادانه‌تر به آراستگی خود و مکان‌شان پردازند. به طور کلی در ادبیات معصومان «اتاق»، به‌عنوان سلول تشکیل خانه با ایجاد حریم آن و دیده‌نشدن درون آن تعریف شده است (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۳). بخشی از رعایت حریم و پنهان‌بودن اتاق‌ها به واسطه معماری حاصل می‌شود و بخشی از آن با غضب و بصر و تربیت اسلامی محقق می‌گردد. چنانچه بیان شد مخاطب این توصیه‌ها، مؤمنان هستند. پرداختن به معماری اسلامی، بدون توجه به تربیت و آداب اسلامی که کاربران آن باید به آن مؤدب باشند امری ناتمام است. چرا که آداب، در قامت رفتارهایی ظهور می‌کند و کالبد معماری متأثر از آن رفتارها است. در آداب اذن ورود طلبیدن امام صادق علیه السلام فرمودند: «هنگامی که اجازه ورود به خانه را گرفتید اول سلام کنید که یکی از نام‌های خداوند می‌باشد، البته اجازه گرفتن باید از پشت درب، قبل از نگاه کردن به داخل خانه باشد، شما امر به اجازه گرفتن شده‌اید به خاطر آنچه چشم‌تان می‌بیند. اجازه ورود باید سه مرتبه باشد، و هر گاه اجازه دادند داخل شوید، و اگر گفتند برگرد باید فوراً مراجعت کنی، اجازه اول برای شنیدن اهل خانه است، دوم برای حفظ حجاب آن‌ها، سوم از این جهت که خواستند اجازه دهند یا ندهند، و اگر اجازه ندادند باید برگردد» (طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵)؛ در اینجا و پس از ورود، دخول به حجره‌ها (اتاق‌ها)، دیگر حتی اذن‌خواهی به زبان هم، تجاوز به حریم محسوب می‌شود و فرد باید ساکت بایستد تا اجازه به او داده شود: «إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَ لَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَ اللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (حجرات، ۴). و پس از آن نوبت به کندن پای افزار می‌رسد (همانند حضرت موسی علیه السلام در وادی مقدس طوی): امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ» فرمودند: «منظور، کندن کفش و سلام کردن است» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۶۶). سپس گفتن «بسم الله» در

هنگام ورود به اتاق خود؛ علی علیه السلام فرمود «هرگاه خواستید وارد اطاقتان شوید «بسم الله» بگوئید تا شیطان همراهش فرار کند» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۶۶). به این صورت، معنای مکان، با حرکت به درون، از جانب مادی به انسانی و سپس الهی می‌رسد و پیوند ماورایی آن، بسیار عمیق‌تر می‌شود.

## ۲-۳-۲. «با هم‌بودن» اهل خانه

شکل‌گیری اجتماع مسلمانان در مقیاس‌های مختلف در روایات معصومین علیهم السلام مورد سفارش است. در مقیاس شهر، به سکونت در شهرهای بزرگ سفارش شده است و علت آن، صرف شکل‌گیری اجتماع مسلمانان ذکر شده است (نهج البلاغه، نامه ۶۹). این موضوع در مقیاس خانه هم ذکر شده و متوجه نوع دیگری از رابطه اعضای خانواده با یکدیگر در خانه است. در این رابطه، باهم‌بودنی شکل می‌گیرد که لزوماً رابطه مستقیم و توجه خاصی را به همراه ندارد و با کلمه «طَوَّافُونَ» و ریشه «طَوَّفَ» معرفی شده است. «طوف» به معنای حرکت حول یک شیء است، خواه شیء مورد طواف مادی باشد یا معنوی، مطلوب باشد یا نامطلوب. تفاوت آن با «دور» و «دوران» این است که در طوف شیئی دیگر وجود دارد؛ ولی در «دوران» مطلق حرکت دوری مورد نظر است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۷۱). در آیه ۵۸ سوره مبارکه نور، تعبیر «طَوَّافُونَ عَلَیْكُمْ» جهت بیان نحوه حضور فرزندان و سایر اهل خانه استفاده شده است و به «باهم‌بودن» با محوریت والدین توجه دارد. در «باهم‌بودن» لزوماً رابطه شنیداری و دیداری بین افراد وجود ندارد و منظور تنها همجواری افراد با یکدیگر است، ولی در رابطه مستقیم علاوه بر همجواری، ارتباط سمعی و یا بصری هم بین افراد برقرار است. رابطه «باهم‌بودن» با ادبیات هیلیر قابل توصیف است. او برای همپیوندی فضاها که به حضور مشترک افراد در یک فضا یا چند فضای همپیوند منجر می‌شود، کارکرد اجتماعی قائل است. «افرادی که با هم در جایی حضور دارند، ممکن است یکدیگر را نشناسند یا به هم توجهی نداشته باشند، اما این موضوع، نمی‌تواند به آن معنی باشد که حضور مشترک، یک پدیده اجتماعی یا یک منبع روابط اجتماعی نیست.

الگوهای حضور مشترک، حتی بدون آنکه به تعامل بیانجامند، منبعی روان‌شناختی هستند. الگوهای حضور مشترک و هم‌آگاهی، محصولات متمایزی از طراحی فضایی هستند و عناصر اولیه آنچه را که «جامعه مجازی» خوانده خواهد شد، تشکیل می‌دهند» (Hillier, 2007, p. 141).

### ۳-۳-۲. «بهره‌مندی» از خانه‌های یکدیگر

«حریم شخصی» مؤمن، به معنی حوزه تدافعی وی در مقابل جامعه نیست و به‌عکس، دستوره‌های دینی، گاه مؤمن را ملزم به پذیرش دیگران در این حوزه و حتی شریک کردن آنان در اموال خود می‌کند (ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۲). تناقض مفهومی میان «حفظ حریم» و «عدم دفع حاجت‌مندان و مهمانان» در خانه، امری است که در خانه‌های مسلمین حل شده است. توجه به این موضوع که اولی، امری مربوط به عرصه خصوصی و دومی، وابسته به عرصه عمومی است (ناری قمی، ۱۳۸۹، ص ۷۳) و تربیت اسلامی که در اموال مؤمنان حقی برای دیگران قائل است موجب حفظ حریم مؤمنان در عین خدمت‌رسانی به دیگران شده است. آیه ۶۱ سوره مبارکه نور به «اکل» از «بیوت» مؤمنان می‌پردازد. «اکل» تناول همراه با از بین رفتن صورت و تشخیص مأكول (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۴) معنا شده است. در مفردات راغب معنای بهره و نصیب نیز برای آن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۱). «اکل» در این آیات، معنی بهره و نصیب همراه با ازاله صورت مأكول را افاده می‌کند. حرف اضافه «أو» بین خانه‌های مؤمنان و خانه‌های اقوام و دوستانشان، مبین این موضوع است که مؤمنان در بهره‌مندی از خانه‌های اقوام و دوستانشان حقی همسان با بهره‌مندی از خانه خود دارند. در دین اسلام خانه‌های نامبردگان با خانه‌های خود شما فرقی ندارد چون در این دین مؤمنان اولیاء یکدیگرند و در حفظ خانه و زندگی یکدیگر فرقی با خانه و زندگی خودشان نمی‌گذارند. آن‌طور که صاحب اختیار و سرپرست خانه خویشند، خانه‌های خویشاوندان و کسانی که شما قیم و سرپرستی آنها را عهده دارید و دوستان خویش را سرپرستی می‌کنند»

(طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۲۲۸). در روایات تأکیدات زیادی مبنی بر مطلوبیت خانه وسیع (یرقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۱ به نقل از قربانی، ۱۳۹۴) شده است و تنها وجه مطلوبیت آن، امکان بهره‌مندی دیگران از خانه ذکر شده است؛<sup>۱</sup> همچنین برای خانه شرافت و برکتی ذکر شده است که به واسطه حیاط وسیع رقم می‌خورد (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵)، چرا که حیاط وسیع، امکان حضور دیگران و بهره‌مندی ایشان از خانه را فراهم می‌آورد و تعبیر «الخلطاء الصالحون» وجه علی و کارکردی حیاط وسیع در بهره‌مندی دیگران را تبیین می‌نماید.

حضرت رسول ﷺ «برکت» را در جماعت مؤمنان می‌دانند (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۶۶، ص ۳۴۹). برکت به معنای ثبوت و پایداری خیر الهی در چیزی (راغب، ۱۳۶۱، ص ۱۱۹) و رشد و افزایش است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۸۶). در تفسیر التحریر و التئور، برکت به معنای خیر نافع ذکر شده است؛ همچنین برکت، امری غیر محسوس، اعم از مادی و معنوی معرفی شده و بین برکت و نظام جاری اسباب و مسببات منافاتی نیست. چنان‌که معتقدند برکت، امری نسبی است و در هر چیزی به حسب هدفی است که در آن نهفته است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، صص ۲۸۰-۲۸۲). نظر به فرموده حضرت رسول ﷺ، خانه‌ای که موجبات بهره‌مندی دیگران را فراهم آورد، موجب پایداری و رشد خیر برای ساکنان آن می‌شود.

از دیگر مفاهیم تعیین‌کننده درخانه، مفهوم «صله رحم» است که یکی از شئون اصلی آن، حضور ارحام در خانه است. اینکه خانه فضایی برای پذیرش مهمان داشته باشد و حضور مهمان محلّ جریان زندگی اهل خانه نشود، زمینه‌ساز انجام صله رحم است و

۱. امام علی علیه السلام در بصره به عیادت علاء بن زیاد حارثی رفت و علاء از اصحابش بود. چون فراخی خانه‌اش را دید، چنین فرمود: «سرایی به این فراخی در دنیا به چه کارت می‌آید و حال آنکه، در آخرت نیازت بدان بیشتر است. البته اگر بخواهی، با همین خانه به خانه آخرت هم خواهی رسید، هرگاه در آن مهمانان را طعام دهی و خویشاوندان را بنوازی و حقوقی را که به گردن توست ادا کنی. بدینسان، به خانه آخرت هم پرداخته‌ای» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۹).

حضور مهمان در خانه و توصیه به در نظر گرفتن اتاقی جهت مهمان از مصداق‌های بهره‌مندی دیگران از خانه است. نظر به اهمیت حضور مهمان در خانه، از «اتاق مهمان» به‌عنوان زکات خانه نام برده شده است (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲، ص ۶۳۲). بخش بیرونی، در خانه‌های سنتی نواحی گرم و خشک ایران این کارکرد را به‌خوبی ایفا می‌کرد. خانه را بابت برگزاری مهمانی‌ها و مراسمات مختلف در اختیار همسایگان قراردادن، رسمی جاری در بین مردم بوده است که مصداق این نوع از بهره‌مندی است. این بهره‌مندی درخصوص ارحام و ذی‌القربی، بیشتر مورد تأکید است و همجواری ارحام با یکدیگر امکان این بهره‌مندی را فراهم می‌آورد. الحاق ذریه مؤمنان به والدین مؤمن‌شان در بهشت (طور، ۲۱)، تصویری است از خانواده مطلوب و ایده آل. در قرآن کریم همجواری ارحام به‌عنوان لطف و احسان الهی ذکر شده است (قرآنی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۸۷) و در تفسیر آیه «وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ» (یوسف، ۱۰۰)، حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام به‌عنوان مصداق مشمولان لطف و احسان الهی، پس از استقرار خانواده‌اش را نزد خود آورد (قرآنی، ۱۳۹۳، ص ۸۱). این شکل از خانواده با خانواده گسترده عمودی انطباق دارد. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، رواج صلۀ رحم را موجب آبادانی شهرها می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۱). بر این مبنا، برای آبادانی شهر، می‌بایست از مقیاس خانه شروع کرد. خانه‌هایی که امکان پذیرش دیگران را داشته باشد و در همسایگی آن، ارحام سکونت داشته باشند منجر به شهری می‌شود که آباد است. چنان‌که هسته شکل‌گیری شهرها و روستاهای ایران خانواده‌هایی بودند که در کنار اقوام خود زندگی می‌کردند و به‌تدریج گسترش یافتند و یک روستا و یا یک محله را شکل دادند. از همجواری و ارتباط این محلات شهرها پدید آمد. از این‌رو هنوز در روستاها و بخش‌های اصیل شهرهای ایران، بسیار دیده می‌شود که افراد هر محله نام خانوادگی واحدی دارند (صیرفی‌ان‌پور، ۱۳۹۰، ص ۴۳). بهره‌مندی دیگران از خانه با تأکید بر ارحام، توصیه‌ای رفتاری است که لوازم کالبدی خاص خود را می‌طلبد. خانه باید مرزی مشخص با دیگر خانه‌ها داشته باشد، لکن نوع مرزگذاری و فضاهای خانه، امکان بهره‌مندی دیگران و حضور مهمانان را فراهم آورد.

### ۳. بررسی تطبیقی موضوعات اسلامی خانه در سوره نور با مدل‌های غربی

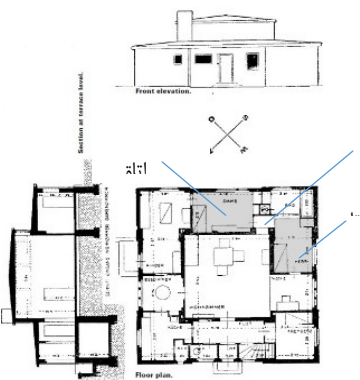
دیدگاه‌های غربی موجود در حوزه مسکن را می‌توان ذیل دو عنوان «جمع‌گرا» و «فردگرا» مورد بررسی قرار داد. در مسکن‌های اشتراکی مارکسیستی، تکیه بر ضرورت با هم‌بودن است. معیار با هم‌بودن خانواده‌ها از روابط نسبی و سببی اخذ نمی‌شود، بلکه جبر شغلی یا ضوابط بالا دستی علت آن است. مسئله اذن در روابط، فاقد اعتبار است چرا که عدم وجود مرزهای مشخص بین فضای زندگی خانواده‌ها، امکان اجازه‌خواستن را فراهم نمی‌آورد و به دلیل نبود فضای کافی خانوادگی و تنگناهای فیزیکی، افراد و خانواده‌ها موضعی تدافعی جهت برقراری رابطه مستقیم و پذیرش دیگران دارند. در این مسکن، بهره‌مندی از امکانات مشترک صورت می‌گیرد، نه از خانه‌های یکدیگر. محدودیت امکانات مشترک، خانواده‌ها را در موضع رقابت بهره‌مندی از آن قرار می‌دهد و مجالی برای بهره‌رسانی از امکانات فردی و خانوادگی نمی‌گذارد.

در مسکن حداقلی که از سوی نگرش مارکسیستی ارائه شده، هر امر، غیر از خواب و اعمال فردی، از نگهداری کودکان تا پذیرایی از افراد خانواده یا مهمان، نه تنها از قسمت خصوصی خانه جدا می‌شود، بلکه از کل مسکن به خارج از خانه و عرصه عمومی انتقال می‌یابد. در مسکن حداقلی مربوط به نگرش پیشرفته، صرف خروج از عرصه خصوصی شهری که همان خانه‌ها است و کنار هم قرار گرفتن افراد در عرصه‌های عمومی، هدف برنامه‌ریزی فضا است (ناری قمی و عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۸). از این منظر خانه، حوزه تدافعی فرد است و مفهوم «خلوت»، تدابیر تدافعی را معرفی می‌کند (رک. آلتمن، ۱۳۹۳، ص ۱۳). مبتنی بر دیدگاه فردگرا، ضرورت با حفظ فضای فردی است و مهمانی‌های درون خانه هم اگر واقع شود کارکردی فردی دارد که بنا بر تحلیل گافمن همان نمایش قدرت و ثروت فرد به دیگران است. با اخراج کارکردهای جمعی، نظیر مهمان‌داری و کودک‌داری از خانه، سه‌گانه «با هم‌بودن»، «رابطه مستقیم» و «بهره‌مندی» در خانه حداقلی مدرنیستی، منتفی می‌شود؛ چرا که ماهیت سه‌گانه مذکور مبتنی بر ارتباط با دیگران است.

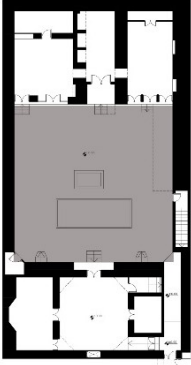
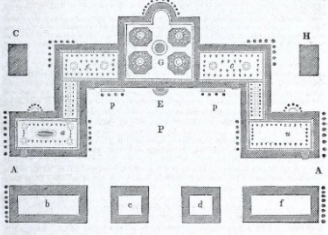




جدول ۲. رابطه مستقیم در خانه (اذن)، در دیدگاه‌های اسلامی، جمع‌گرا و فردگرا (نگارندگان)

شرح	نمونه	دیدگاه	نوع رابطه
<p>وجود پیش‌فضاها در شکل‌های متنوع امکان اذن‌خواهی را برای اهل خانه فراهم می‌آورد.</p>	 <p>خانه مرتاض، یزد. (فرجو و دیگران، ۱۳۸۳)</p>	<p>۱. لزوم اذن‌خواهی برای ارتباط مستقیم ۲. اذن، مفهومی زمانی و مکانی دارد ۳. لزوم تربیت اسلامی برای اذن‌خواهی ۴. لزوم وجود مرزهای فضایی در خانه و بین خانه و بیرون برای فراهم‌آوردن امکان استیذان</p>	اسلامی
<p>مجتمع مسکونی اثر میس وندرروهه در کوی وایسنهوف، در مسیر تحقق ایده‌آل‌های مارکسیستی شکل گرفت. واحدهای این مجتمع مسکونی فاقد در ورودی جهت تعریف حریم خانواده‌ها است و امکان اذن‌خواهی جهت ورود به عرصه خانواده را فراهم نمی‌آورد.</p>	 <p>واحدهای مسکونی بدون درب ورودی (Teige, K., 2002)</p>	<p>۱. عدم لزوم اجازه ۲. عدم وجود مرزهای مشخص فضایی جهت فراهم‌آمدن امکان اذن‌خواهی</p>	جمع‌گرا

شرح	نمونه	دیدگاه	نوع رابطه
<p>طرح «گنورگ موشه» و «آدولف میسر» تحت عنوان خانه تجربی خانواده در باوهاوس، میان جایگاه پدر، مادر و فرزندان، تمایز عمده‌ای قائل نشده و برای پدر و مادر دو اتاق مجزای یک نفره تدارک دیده که به واسطه یک راهروی خصوصی به هم متصلند. تأکیدی افراطی بر حریم فردی.</p>	 <p>تفکیک اتاق پدر و مادر از هم.</p> <p>(Teige, K., 2002)</p>	<p>۱. محدودبودن امکان ارتباط مستقیم در خانه</p> <p>۲. ارتباطات مستقیم با دیگران، به مکان‌هایی غیر از خانه واگذار شده است؛ نظیر رستوران، کافه.</p>	<p>فردگرا</p>

جدول ۳. با هم‌بودن در خانه (طوف)، در دیدگاه‌های اسلامی، جمع‌گرا و فردگرا (نگارندگان)

دیدگاه	ویژگی‌ها	نمونه	شرح
اسلامی	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. اختیار در «با هم‌بودن»</li> <li>۲. لزوم فراهم‌آوردن امکان با هم‌بودن در خانه</li> <li>۳. «با هم‌بودن» مقدمه «صله ارحام» است</li> <li>۴. اولویت ارحام</li> <li>۵. محوریت والدین و پدربزرگ و مادر بزرگ و خانه ایشان به عنوان محل با هم‌بودن</li> </ol>	 <p>پلان خانه آیت‌الله روحانی، واقع در قم. (بیات و دیگران، ۱۴۰۱)</p>	<p>حیاط خانه، محل حضور بانوان اقوام و دوستان در عصرها و شب‌های بهار و تابستان و بازی کودکان است. حضور این طیف از افراد لزوماً به روابط مستقیم منجر نمی‌شود، لکن امکان آن را فراهم می‌آورد.</p>
جمع‌گرا	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. ضرورت با هم‌بودن به واسطه امکانات مشاع</li> <li>۲. خلاصه‌شدن معنای مسکن در این مفهوم</li> <li>۳. عدم وجود معیار روابط نسبی در با هم‌بودن</li> </ol>	 <p>پلان فالانستر؛ چارلز فوریه. (پاکزاد، ۱۳۸۶)</p>	<p>پلان یک فالانستر، از دکتربین‌های چارلز فوریه (۱۸۴۴) اثر پارک گادوبین. منطقه خاکستری تیره خود ساختمان است. مناطق با علامت a, o, e, u، حیاط داخلی «تزیین شده با درختان و درختچه‌ها» و G باغ اصلی با گلخانه است. خانواده‌ها حریمی برای خود ندارند و ناگزیر در به واسطه فضاهای جمعی سرپوشیده و سرپاز در کنار یکدیگر هستند.</p>
فردگرا	<ol style="list-style-type: none"> <li>۱. نفی با هم‌بودن در مسکن</li> <li>۲. پیشنهاد عرصه‌های عمومی و فضای سوم برای با هم‌بودن</li> <li>۳. با هم‌بودن در خانه با کارکرد نمایشی</li> <li>۴. عدم وجود معیار روابط نسبی برای با هم‌بودن</li> <li>۵. مبنای فراغت برای با هم‌بودن</li> </ol>	  <p>پلان و نمای بیرونی از یک خانه نجیب‌زادگان در انگلیس، برکشایر. (kerr, 2007)</p>	<p>خانه نجیب‌زادگان؛ وجود فضاهای متعدد برای هر یک از افراد خانواده. پدر و یا مادر خانواده برای ملاقات سایر افراد خانواده، به واسطه خدمه، ایشان را به یکی از اتاق‌های خود دعوت می‌کردند. در این خانه‌ها با هم‌بودن به زمان‌های محدودی نظیر وقت صرف غذا محدود می‌شد.</p>

جدول ۴. بهره‌مندی دیگران از خانه (اکل)، در دیدگاه‌های اسلامی، جمع‌گرا و فردگرا  
(نگارندگان)

دیدگاه	ویژگی‌ها	نمونه	شرح
اسلامی	<p>۱. ضرورت بهره‌مندی افراد از خانه‌های یکدیگر به عنوان یک تکلیف.</p> <p>۲. اولویت ارحام در بهره‌مندی از خانه.</p> <p>۳. تأکید بر بهره‌مندی نیازمندان، دوستان و مؤمنان</p> <p>۴. عدم تفاوت خانه‌های مؤمنان با یکدیگر به عنوان ایده‌آلی که در شرایط جامعه اسلامی امکان وقوع دارد.</p>	 <p>پلان مجموعه خانه انصاری؛ بخش بیرونی، بم. (بهزادفر، ۱۳۷۶)</p>	<p>تفکیک فضاهای خانه به بیرونی و اندرونی از مختصات خانه ایرانی است؛ این امر در خانه‌های کوچک، با تخصیص یک اتاق مجاور ورودی به بیرونی محقق می‌شود، اما در نمونه‌های بزرگ مانند این مثال که مربوط به شهر بم است، بیرونی، می‌تواند تا حد یک خانه، وسعت یابد و یک حیاط مجزا به آن تخصیص داده شود؛ مطبخ وسیع، شاه‌نشین، پذیرایی، محل اقامت طولانی با حیاط مستقل، از اجزایی است که در این بیرونی، ملاحظه می‌شود.</p>

شرح	نمونه	ویژگی‌ها	دیدگاه
<p>«فالانستر» شارل فوریه  (۱۷۷۲-۱۸۳۷) از مشهورترین  اتوپیا‌های سوسیالیستی ارائه  شده در سده نوزدهم است که  تلاش‌های زیادی برای تحقق  آن در نقاط مختلف جهان  صورت گرفت (در فرانسه،  دالازی، در روسیه، پتروشفسکی،  در امریکا، مزرعه بروک و ... -  (رک: پاکزاد، ۱۳۸۶). «فوریه  همواره به دنبال جامعه‌ای  اشتراکی برای ۱۶۰۰ نفر (۴۰۰  خانوار) بود. او می‌گفت: چرا  ۴۰۰ تا آشپزخانه، ۴۰۰ انباری،  ۴۰۰ رختشوی‌خانه داشته باشیم  وقتی که یکی کافیست و چرا  باید ۴۰۰ خانه یا ساختمان  داشته باشیم، وقتی می‌توانیم  یک خانه را برای ۴۰۰ خانوار  بسازیم» وی در مورد ساختار  خانواده نیز «خاستگاه مشکلات  را در ازدواج قانونی می‌دید و آن  را نوعی معامله اقتصادی -  تجاری، بین انسان‌ها قلمداد  می‌کرد» (رک: پاکزاد، ۱۳۸۶)  این الگو در گنجره سوم سیام،  دوباره مطرح و توصیه شد.</p>	  <p>«فالانستر» شارل فوریه.  (پاکزاد، ۱۳۸۶)</p>	<p>۱. بهره‌مندی از امکانات  مشترک؛ نه از  خانه‌های یکدیگر  ۲. پرهیز از بهره‌مندی  دیگران از خانه‌های  شخصی</p>	

شرح	نمونه	ویژگی‌ها	دیدگاه
<p>حد ایده‌آلی مسکن فردگرا، یک اتاق خواب دوفنره است و تمام کارهای اجتماعی از آن به سطح عمومی منتقل شده و بچه‌ها نیز تمام وقت در اختیار تعلیمات عمومی‌اند.</p> <p>کارل تایگه، مؤلف کتاب مسکن حدّاقل در بخش‌های انتهایی کتاب، الگوی ایده‌آلی این مسکن را هتل‌های امریکایی می‌داند که در آن تمام سرویس‌های زندگی خارج از بخش خصوصی (اتاق) و به صورت عمومی ارائه می‌شود.</p>	 <p>سوئیت هتل به عنوان الگوی ایده‌آل مسکن                      (Teige, K., 2002)</p>	<p>۱. عدم امکان بهره‌مندی از خانه‌ها                      ۲. بهره‌مندی از مکان سوم و فضاهای عمومی شهری</p>	<p>فردگرا</p>

### نتیجه‌گیری

دیدگاه اسلامی ضمن احترام برای مالکیت افراد، مالکیت اصلی را از آن خداوند می‌داند و آنچه در روابط افراد حکم‌فرما است، تکالیف افراد نسبت به یکدیگر بر تعالیم الهی مبتنی است. این تکلیف محوری در «مکان» نیز ظهور می‌یابد؛ از این رو دیدگاه اسلامی در موضوع سکونت نه فردگرا و نه جمع‌گرا، که تکلیف‌گرا است. تکالیف در قالب آدابی بیان شده و آداب سکونت اسلامی نیازمند آموزش و فرهنگ‌سازی است؛ چنان‌چه امروزه این امر در موضوع آپارتمان‌نشینی بدیهی می‌نماید. در این نوشتار آداب

سکونت مبتنی بر سوره مبارکه نور، ذیل سه عنوان «رابطه مستقیم»، «بهره‌مندی» و «باهم‌بودن» شناسایی و دسته‌بندی و به‌عنوان مبنایی برای تحلیل خانه ارائه شد. حد مطلوب اسلامی سه گانه مذکور، در قیاس با وضعیت فردگرا و جمع‌گرا تبیین شده است. ضرورت بهره‌مندی دیگران از مسکن، ویژگی شاخص مسکن اسلامی است. این ضرورت بر فرد مسلمان حمل می‌شود، نه بر مکان زندگی؛ پس خانه مطلوب، از یک سو، برخلاف مدل‌های جمع‌گرا، واجد مرزی با بیرون است که آن را از خانه همسایگان، محله و شهر جدا می‌کند و از سوی دیگر، برخلاف مدل‌های فردگرا، ظرفیت بهره‌مندی دیگران را فراهم می‌آورد. این بهره‌مندی به واسطه حیات وسیع، اتاق مهمان، بخش بیرونی و سایر تمهیداتی که در رجوع به خانه‌های سنتی ایرانی قابل شمارش است صورت می‌پذیرد. از منظر اسلام مفهوم «دیگران»، طیفی از روابط و تکالیف را با اولویت خانواده به همراه دارد. این طیف روابط و تکالیف از شدیدترین مرتبه آن، که والدین هستند شروع و در مراتب دیگر، ارحام، ذی‌القربی، یتیمان، فقیران و دیگران به تدریج ضعیف می‌شود؛ ولی هیچ‌گاه مرتفع نمی‌شود و می‌بایست اقتضائات این تکالیف مرتبه‌مند در مسکن اسلامی رعایت شود. این طیف در رویکردهای جمع‌گرا و فردگرا لحاظ نشده است و ظهورات آن در الگوهای مسکن منسوب به آن رویکردها و روحیات و رفتارهای کاربران آن قابل ملاحظه است.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (مترجم: محمد مهدی فولادوند). تهران: دارالقرآن الکریم.
- \* نهج البلاغه (۱۳۹۰). مترجم: علی شیروانی. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- \* نهج الفصاحه (۱۳۸۲). مترجم: ابوالقاسم پاینده. تهران: دنیای دانش.
۱. آلتمن، آروین. (۱۳۹۳). محیط و رفتار اجتماعی (مترجم: علی نمازیان). تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). معانی الأخبار. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۴، چاپ سوم). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. اشعث کوفی، محمد بن محمد. (۱۳۹۱). الجعفریات. تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
۵. برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دارالکتب اسلامیه.
۶. بهزادفر، مصطفی. (۱۳۷۶). طرح جامع شهرستان بم. کرمان: سازمان مسکن و شهرسازی.
۷. بیات، سوسن؛ زجاجی، نیلوفر و امیدواریان، محمد. (۱۴۰۱). خانه‌های تاریخی قم. قم: بوستان کتاب.
۸. پاکزاد، جهانشاه. (۱۳۸۶). سیر اندیشه‌ها در شهرسازی (۱): از آرمان تا واقعیت. تهران: آرمانشهر.
۹. دهدست، کوثر؛ قبادی، شهاب. (۱۳۹۹). تبیین شاخص‌های گسست در خانواده ایرانی متأثر از فرایند نوسازی: یک فراتحلیل کیفی. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۱۱(۴۳)، صص ۱۵۸-۱۲۱.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۱). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالکتب العربیه.



۱۱. صیرفیان پور، مصطفی. (۱۳۹۰). مرتبت تدریج؛ احیای بستر زندگی خانواده گسترده. معماری اقلیم گرم و خشک، (۱)، صص ۴۱-۵۶.
۱۲. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن (۱). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۷). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱ و ۱۵، مترجمان: ناصر مکارم شیرازی و دیگران). قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی رحمته الله علیه.
۱۴. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق. قم: شریف رضی.
۱۵. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۷۹). مشکاة الأنوار (مترجمان: مهدی هوشمند و عبدا... محمدی). قم: دارالتقلین.
۱۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأملی شیخ طوسی. قم: دارالثقافه.
۱۷. فرجو، غزال؛ رسولی، جلیل؛ شهناز، آرش؛ نوربخش، هدیه؛ موسوی روضاتی، مریم دخت؛ جلیلیان، شهلا؛ زرینی، حسین؛ خرم، بابک؛ حاجی قاسمی، کامبیز و صابونیان یزد، مهدی. (۱۳۸۳). گنجنامه: فرهنگ آثار معماری اسلامی ایران: خانه‌های یزد. تهران: روزنه و دانشگاه شهید بهشتی.
۱۸. قرائتی، محسن. (۱۳۸۷). تفسیر نور (ج ۴). تهران: موسسه فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۹. قرائتی، محسن. (۱۳۹۳). سیمای مسکن و شهر اسلامی. تهران: موسسه فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۰. قربانی، رحیم. (۱۳۹۴). شاخص‌های معماری و شهرسازی اسلامی: خانه، مسجد، بازار، راه و آرامگاه (ج ۱). تهران: انتشارات شبکه اندیشه.
۲۱. کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۷۹). الکافی (ج ۶). تهران: دارالکتب اسلامی.
۲۲. گروت، لیندا؛ یانگ، دیوید. (۱۳۸۵). روش‌های تحقیق در معماری (مترجم: علیرضا عینی‌فر). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۳). روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۶۶، ۷۳ و ۷۶). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۲۵. مدنی پور، علی. (۱۳۸۷). فضاهاى عمومى و خصوصى شهر (مترجم: فرشاد نوریان). تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری.
۲۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۲۷. مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام (ج ۲، مصحح: آصف فیضی). قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام.
۲۸. ناری قمی، مسعود؛ عباس زاده، محمدجواد. (۱۳۹۵). مکان‌مندی ذهنیت فرزندان از نقش پدری در خانه بین خانواده‌های تبریزی. هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی، ۲۱(۶۵)، صص ۶۶-۵۵.
۲۹. ناری قمی، مسعود. (۱۳۸۹). مطالعه‌ای معناشناختی در باب مفهوم درونگرایی در شهر اسلامی. هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی، ش ۴۳، صص ۸۲-۶۹.
۳۰. ناری قمی، مسعود. (۱۳۹۵). پارادایم‌های مسئله در معماری. تهران: انتشارات علم معماری.
۳۱. نجفی، محمدحسن. (۱۳۹۱). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۲۶، مصححان: عباس قوچانی و علی آخوندی). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۲. نیلی پور، مهدی. (۱۳۹۰). سوره نور و خانواده مهدوی. نشریه امان، ش ۳۴، صص ۴۳-۴۲.
33. Hillier, B. (2007). *Space is the machine, A configurational theory of architecture*. Press syndicate of the University of Cambridge. London.
34. Kerr, R. (2007). *The Gentleman's House, in Housing and dwelling*. perspectives on modern domestic architecture, edited by: Barbara Miller Lane, Routledge, London, pp. 155-163.
35. Teige, K. (2002). *The minimum dwelling, translated and introduced by Eric Dluhosch*. Massachusetts Institute of Technology, US.
36. Tummers, L. (2015). Understanding co-housing from a planning perspective: why and how? *Urban research & practice*, 8(1), pp. 64-78.

## References

- \* *The Holy Quran* (Fouladvand, M. M, Trans.). Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
- \* *Nahj al-Balagheh* (1390 AP). (Shirvani, A, Trans.). Qom: Supreme Leader's Representative Institute in universities. [In Persian]
- \* *Nahj al-Fasaha* (1382 AP). (Payandeh, A, Trans.). Tehran: Dunyaye Danesh. [In Persian]
1. Altman, A. (1393 AP). *Environment and social behavior* (Namazian, A. Trans.). Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
  2. Ash'ath Kufi, M. (1391 AP). *Al-Jaafariat*. Tehran: Maktabah Al-Neinavi al-Hadithah. [In Persian]
  3. Barqi, A. (1371 AP). *Al-Mahasen*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
  4. Bayat, S., & Zojaji, N., & Omidvarian, M. (1401 AP). *Historical houses of Qom*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
  5. Behzadfar, M. (1376 AP). *Comprehensive plan of Bam city*. Kerman: Housing and Urban Development Organization. [In Persian]
  6. Dehdast, K., & Qobadi, S. (1399 AP). Explaining the breakup indicators in the Iranian family affected by the modernization process: a qualitative meta-analysis. *Culture of Counseling and Psychotherapy*, 11(43), pp. 121-158. [In Persian]
  7. Farjo, G., & Rasouli, J., & Shahnava, A., & Nourbakhsh, H., & Mousavi Rozati, M., & Jalilian, Sh., & Zarini, H., & Khorram, B., & Haji Qasmi, K., & Sabunian Yazd, M. (1383 AP). *Ganjnameh: Culture of Iranian Islamic Architecture: Houses of Yazd*. Tehran: Rozaneh and Shahid Beheshti University. [In Persian]
  8. Grote, L., & Young, D. (1385 AP). *Research methods in architecture* (Einifar, A. R, Trans.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
  9. Hillier, B. (2007). *Space is the machine, A configurational theory of architecture*. Press syndicate of the University of Cambridge. London.
  10. Ibn Babevayh, M. (1361 AP). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Islamic Publications Institute affiliated with Qom Seminary Teachers Society. [In Persian]

11. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 14, 3<sup>rd</sup> Ed.). Beirut: Dar al-Fekr le al-Taba'ah va al-Nashr va Al-Tawzi'a. [In Arabic]
12. Kerr, R. (2007). *The Gentleman's House, in Housing and dwelling. perspectives on modern domestic architecture*. (Lane, B. M, Ed.). Routledge, London, pp. 155-163.
13. Koleyni Razi, M. (1379 AP). *Al-Kafi* (Vol. 6). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
14. Lesani Fesharaki, M. A., & Moradi Zanjani, H. (1393 AP). *Thematic research method in the Holy Quran*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
15. Madanipour, A. (1387 AP). *Public and private spaces of the city* (Noorian, F, Trans.). Tehran: Urban Processing and Planning Company. [In Persian]
16. Maghrebi, N. (1385 AH). *Da'aim al-Islam va Zikr al-halal va al-Haram al-Qadaya va al-Ahkam* (Vol. 2, Feizi, A, Ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
17. Majlesi, M. B. (1410 AH). *Bihar al-Anwar al-Jama'ah le Dorar Akhbar al-A'imah al-Athar* (Vol. 66, 73 & 76). Beirut: Dar al-Taaruf le al-Matbu'at. [In Arabic]
18. Mostafavi, H. (1368 AP). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Allameh Mostafavi Publishing Center. [In Persian]
19. Najafi, M. H. (1391 AP) *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharia al-Islam* (Vol. 26, Quchani, A., & Akhundi, A, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Persian]
20. Nari Qomi, M., & Abbaszadeh, M. J. (1395 AP). Placement of children's mentality of father's role at home among Tabrizi families. *Fine Arts - Architecture and Urban Planning*, 21(65), pp. 55-66.
21. Nari Qomi, M. (1389 AP). A semantic study about the concept of introversion in the Islamic city. *Fine Arts - Architecture and Urban Planning*, 43, pp. 69-82.
22. Nari Qomi, M. (1395 AP). *Problem paradigms in architecture*. Tehran: Science of Architecture Publications. [In Persian]
23. Nilipour, M. (1390 AP). Surah Noor and the Mahdavi family. *Aman magazine*, 34, pp. 42-43. [In Persian]

24. Pakzad, J. (1386 AP). *The course of ideas in urban planning (1): from ideal to reality*. Tehran: Armanshahr.
25. Qara'ati, M. (1387 AP). *Tafsir Noor* (Vol. 4). Tehran: Lessons from Quran Cultural Institute. [In Persian]
26. Qara'ati, M. (1393 AP). *The appearance of housing and the Islamic city*. Tehran: Lessons from Quran Cultural Institute. [In Persian]
27. Qorbani, R. (1394 AP). *Indicators of Islamic architecture and urban planning: house, mosque, market, road and tomb* (Vol. 1). Tehran: Andisheh Network Publications. [In Persian]
28. Ragheb Esfahani, H. (1361 AP). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kotob al-Arabiya. [In Persian]
29. Seirfianpour, M. (1390 AP). Gradual order; Revival of extended family life. *Architecture of hot and dry climate*, (1), pp. 41-56. [In Persian]
30. Tabarsi, A. (1379 AP). *Mishkaat al-Anwar* (Houshmand, M., & Mohammadi, A, Trans.). Qom: Dar al-Saqalain. [In Persian]
31. Tabarsi, H. (1370 AP). *Makarim al-Akhlaq*. Qom: Sharif Razi. [In Persian]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1367 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan* (Vol. 1 & 15, Makarem Shirazi, N et al, Trans.). Qom: Allameh Tabatabaei Scientific and Cultural Foundation. [In Persian]
33. Taleghani, S. M. (1362 AP). *A light from the Qur'an (1)*. Tehran: Intishar Company. [In Persian]
34. Teige, K. (2002). *The minimum dwelling*, (Dluhosch, E, Trans.). Massachusetts Institute of Technology, US.
35. Tummers, L. (2015). Understanding co-housing from a planning perspective: why and how? *Urban research & practice*, 8(1), pp. 64-78.
36. Tusi, M. (1414 AH). *Amali Sheikh Tusi*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

**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**

Nasrullah Aqajani, Saeed Amirkaveh, Qasem Ebrahimipour, Fazel Hesami, Sayyid Mirsaleh Hosseini jebelli, Hossein Hajmohammadi, Seyyid Abbas Hosseini, Davood Rahimi Sajasi, Ruhollah Abbaszadeh, Mohammad Alini, Hassan Ghafari Far, Ibrahim Fathi, Mohsen Ghanbari Nik, Sayyid Hossein Fakhr Zare, Mohammad Kazem Karimi, Reza Mollaei.



The Quarterly Journal of

# ISIAM

and Social Studies

---

Vol. 10, No. 3, Winter, 2022

---

39

Islamic Sciences and Culture Academy

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

Manager in Charge:

**Najaf Lakzaei**

Editor in Chief:

**Hamid Parsania**

Executive Director:

**Mohsen GHanbari Nik**

---

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

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

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