

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه تخصصی

مطالعات اجتماعی دین

سال سوم؛ شماره پنجم؛ پاییز ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشکده علوم اجتماعی - مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: علی رضا قبادی

سر دبیر: سید محمود نجاتی حسینی

دستیار سر دبیر: مریم مقیمی

هیئت تحریریه: مهری بهار (مدیر گروه دین و ارتباطات - انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات)، جبار رحمانی (عضو هیات علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی-وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، علی رضا قبادی (پژوهشگر موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی - دانشگاه تهران)، محمدرضا کلاهی (مدیر گروه جامعه شناسی دین - انجمن جامعه شناسی ایران)، سید محمود نجاتی حسینی (مدیر بخش جامعه شناسی دین - موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران)، یونس نوربخش (عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی - دانشگاه تهران)، سید ضیاء هاشمی (عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی - دانشگاه تهران)

مدیر داخلی: مریم شادی

مدیر اجرایی: آیدا نوابی

صفحه آرا: هانی توانایان فرد

ویراستار: وجیهه محسن الحسینی

خیابان وصال؛ خیابان شاهد؛ پلاک ۸؛ ساختمان شماره ۲ مؤسسه مطالعات و

تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران؛ واحد ۸، تلفکس ۸۸۹۹۴۳۳۵ - ۸

<http://isr.ut.ac.ir> Email: religionsocstudies@gmail.com

فهرست مطالب

۹.....	نقش خانواده‌های دو مذهبی در دینداری فرزندان	معصومه حیدری زرگوش
۳۹.....	بررسی نهاد دین و نقش اجتماعی پیامبر(ص) در مثنوی مولانا	حمید خلجی
۵۳.....	مرور مفهومی نظری "مردم سالاری دینی"	سید محمود نجاتی حسینی
۶۳.....	خوانشی دیگر از جنسیت در زبان محاوره ای، عرفانی و الهی	پردیس عامری
۷۹.....	مطالعه‌ی نشانه‌های عرفی شدن در زندگی روزمره‌ی روحانیان	غلامعباس توسلی، مقصود فراستخواه، زینب مسگرطهرانی
۱۱۱.....	دانشگاه، دغدغه دینداری دانشجویان و نگرانی‌های مسئولان در ایران (نگاهی تبارشناسانه)	عباس قشمی میمند
۱۲۳.....	بررسی مساله حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری و معتزلی	پرویز پیکری
۱۳۷.....	دین و علوم انسانی بومی در ایران : مقتضیات و چالش‌ها	وجیه محسن الحسینی
۱۴۷.....	آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی برداشت نادرست از مفاهیم دینی با تاکید بر نظر آیت الله مطهری(ره)	علیرضا قبادی

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- ۱- مقاله باید حداکثر در هفت هزار کلمه (۲۰ صفحه A4، در نرم افزار Word 2003 با قلم - Nazanin ۱۲ تایپ و به دفتر مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی تحویل داده شود، یا به صورت الکترونیک و به نشانی پست الکترونیکی مجله religionsocstudies@gmail.com ارسال شود.
- ۲- صفحه اول: صفحه عنوان باید شامل عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، به همراه درجه علمی و نشانی پست الکترونیک (Email) ایشان باشد.
- ۳- چکیده: شامل چکیده فارسی به همراه واژگان کلیدی (۳ تا ۷ واژه) است. چکیده مقاله باید حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیانگر خلاصه‌ای از هدف پژوهش، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری باشد.
- ۴- مقدمه: شامل تعریف موضوع، طرح مسئله و بیان اهداف تحقیق باشد.
- ۵- متن شامل روش بررسی، بحث، نتیجه‌گیری، چکیده انگلیسی و فهرست منابع باشد.
- ۶- شیوه ارجاع و استناد به منابع
- الف) ارجاع در متن: پس از مطلب اقتباس شده به صورت (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: شماره صفحه یا صفحات).
- ب) ارجاع در پایان مقاله
- ۷- فهرست منابع مورد استفاده در پایان مقاله به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده یا صاحب اثر، به شرح زیر تنظیم گردد:
۷-۱- کتاب:
تألیف: نام خانوادگی و نام نویسنده یا صاحب اثر، سال انتشار، نام کتاب، محل انتشار، نام انتشارات.
ترجمه: نام خانوادگی و نام نویسنده یا صاحب اثر، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام انتشارات.
۷-۲- مقاله
مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، عنوان مجله، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.
مجموعه مقالات: نام خانوادگی و نام تدوین‌کننده مجموعه، سال انتشار مجموعه، عنوان مقاله
عنوان مجموعه مقالات، محل انتشار، نام انتشارات، شماره صفحات مقاله.
۷-۳- منابع اینترنتی
نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ انتشار اثر در سایت مربوط، عنوان اثر، نشانی پایگاه اینترنتی، تاریخ مراجعه کاربر به پایگاه اینترنتی

بسمه تعالی

هدف تحقیقات و مطالعات اجتماعی شناخت ابعاد واقعیت‌ها و مسائل جامعه و تحلیل ریشه‌ها و فرایند تغییر و تحول آنها است. این شناخت با به‌کارگیری روش‌های علمی و بهره‌گیری از دانش و دستاوردهای پیشینیان میسر می‌شود، اما زمانی ثمرات آن در عرصه عینی و عملی به بار می‌نشیند که از طریق انتشار مناسب در اختیار سایر علاقه‌مندان و نیازمندان آثار علمی قرار گیرد. نشر نتایج پژوهش‌ها و سایر آثار علمی در قالب کتاب و جزوه و گزارش، شیوه‌ای رایج و ریشه‌دار است ولی تدوین مقالاتی که دربرگیرنده حاصل تحقیقات یا تأملات محققان و دانشوران است و چاپ و انعکاس آنها در مجلات و نشریات علمی، جریان گردش اطلاعات و نشر دستاوردهای علمی را رونقی مضاعف می‌بخشد. به همین دلیل است که در اغلب کانون‌های علمی، به ویژه مراکز پژوهشی، نشریات گوناگونی به ایفای این نقش می‌پردازند.

چاپ و نشر مجلات علمی و تخصصی، عرصه‌ای برای تعامل اهل علم (اعم از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان) فراهم می‌آورد و از این طریق، اجتماع علمی شکل یافته و تقویت می‌شود. مبادلات علمی میان محققان و مؤلفان از یک سو و خوانندگان و بهره‌برداران از سوی دیگر، هم به رشد علم کمک می‌کند و هم در اعتلای فرهنگی و توسعه اجتماعی تأثیرگذار است. بنابراین تولد هر نشریه علمی، طلوع حرکتی جدید در عرصه آکادمیک و نویدبخش تقویت اجتماع علمی در حوزه تخصصی آن نشریه است. از این‌رو انتظار و توقع طبیعی از مراکز دانشگاهی معتبر و محوری آن است که نسبت به این مهم اهتمامی ویژه داشته باشند و با پیشگامی در چاپ و نشر مجلات علمی در سطوح مختلف، عرصه مناسبی برای انعکاس تلاش‌های علمی اساتید و دانشجویان و سایر محققان فراهم نمایند و به رشد ارتباطات و مبادلات علمی یاری رسانند.

انتشار مجموعه مجلات علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران مبتنی بر همین رویکرد و نگرش صورت گرفته است. این مؤسسه به عنوان اولین مرکز پژوهش اجتماعی در ایران با بیش از نیم قرن تلاش و تجربه علمی، وظیفه خود می‌داند در این حوزه به ایفای نقش بپردازد. بر این اساس در پی انتشار فصلنامه علمی - پژوهشی «مطالعات و تحقیقات اجتماعی»، مجموعه مجلات علمی زیر را در حوزه‌های تخصصی مختلف منتشر می‌کند:

- ۱- جستارهایی در جامعه‌شناسی تاریخی ۲- مطالعات اجتماعی دین ۳- پویش جوان
- ۴- فرهنگ عامه ۵- فرد و جامعه ۶- فصلنامه رسانه‌های نوین و فرهنگ ۷- فصلنامه ترجمان پژوهش‌های ارتباطی.

این مجلات با مشارکت اساتید و دانشجویان علوم اجتماعی دانشگاه تهران و سایر دانشگاه‌ها و تحت نظارت چند تن از اساتید محترم و صاحب‌نظر که مسئولیت بخش‌های پژوهشی مختلف را در مؤسسه برعهده دارند، تدوین و منتشر می‌شوند و با ایجاد فرصت مناسب برای انعکاس فعالیت‌های علمی اساتید و دانشجویان، به ارتقای سطح آموزش علوم اجتماعی به ویژه در سطح تحصیلات تکمیلی نیز یاری خواهند رساند. بنابراین از اساتید محترم و دانشجویان عزیز دعوت می‌کنیم با تأمل در مطالب این مجلات، آثار خود را برای چاپ در اختیار مؤسسه قرار دهند.

نشریه حاضر تحت عنوان **مطالعات اجتماعی دین** در بخش **جامعه‌شناسی دین** مؤسسه و تحت مدیریت و نظارت آقای **دکتر سید محمود نجاتی حسینی** (مدیر بخش) و با تلاش **هیأت محترم تحریریه** و **همکاران فنی** این نشریه آماده‌سازی و منتشر شده است. در این شماره اما ۱۰ عنوان مطلب در حوزه **دین‌داری اجتماعی** و **دین‌پژوهی اجتماعی** عرضه شده تا گشایشی باشد برای نگاهی نسبتاً نوتر به **مطالعات اجتماعی دین**.

امیدوارم تلاش جمع دوستان اعم از همکاران مؤسسه، اساتید گرانقدر، نویسندگان مقالات، دانشجویان ارجمند و به ویژه اعضای محترم هیئت تحریریه قرین توفیق گردد و این جریان بتواند به حرکت و حیات خود تداوم بخشد و ثمرات ارزشمندی در عرصه علمی اعم از آموزشی و پژوهشی به بار آورد. انشاءالله.

حسین ایمانی جاجرمی

رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی - دانشگاه تهران

نقش خانواده‌های دو مذهبی در دینداری فرزندان

معصومه حیدری زرگوش

(دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی - دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی)

چکیده

باورهای دینی در زندگی اجتماعی و روانشناختی نقش مهمی برعهده دارند. بخش اعظم این باورها از والدین به فرزندان منتقل می‌شوند. این تحقیق با هدف بررسی نقش خانواده‌های دو مذهبی در دینداری فرزندان انجام یافته است. روش تحقیق میدانی با ابزار مصاحبه و به لحاظ معیار زمان از نوع مقطعی است و همچنین ژرفانگر و واحد تحلیل آن فرد است. مصاحبه شوندگان از خانواده‌های دو مذهبی (یکی از زوجین شیعه و دیگری سنی) انتخاب نمودیم. جامعه آماری ۱۸ خانواده شهرستان سرپل ذهاب هستند که فرزندان آنها بالای ۱۵ سال سن دارند با مرد و زن، و همچنین فرزندان آنها جداگانه مصاحبه را انجام شد. نتیجه بدست آمده نشان می‌دهد. ۱۰۰ درصد پاسخگویان مذهب پدرشان را به عنوان مذهب خود انتخاب نموده‌اند.

کلید واژه‌ها

دینداری، فرزندان، والدین

مقدمه

تربیت دینی توسط خانواده‌ها نقش اساسی در سلامت روان و سازگاری اجتماعی دارد. دین نمی‌تواند خویشتن‌داری را که عنصر اساسی در تربیت است افزایش دهد و در میان خانواده‌ها به عنوان اصلی‌ترین و اساسی‌ترین عنصر تربیت دینی تلقی شود.

خانواده برترین جامعه‌ای است که کودک در آن چشم به جهان می‌گشاید، سخن می‌گوید، راه می‌رود و هر آنچه را که ببیند به تقلید انجام می‌دهد. در همان مکان است که یا به قله‌ی انسانیت صعود می‌کند یا به قعر زشتی‌ها نزول می‌کند. اولین و مهمترین پایگاه یادگیری کانون خانواده است زیرا خمیرمایه‌ی شخصیت انسان در خانواده تکوین می‌یابد و نگرش‌ها، رغبت‌ها، رفتارهای خوشایند و ناخوشایند نسبت به پدیده‌های مختلف از خانه سرچشمه می‌گیرد.

پس این حقیقت آشکار می‌گردد که نقش خانواده در تربیت فرزندان یک نقش بی‌بدیل بوده و از جایگاه قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و تربیت دینی از جایگاه رفیع‌تری برخوردار است هدف از تربیت دینی آن است که شور و شوق فطری کودک را نسبت به جلال و جمال الهی پرورش دهد و از رهگذر آن، فضائل اخلاقی را، به ملکات اخلاقی مبدل سازد. دین و مذهب می‌تواند نقش مؤثری در شکل‌گیری شخصیت کودکان و نوجوانان ایفا کند و مهم‌تر از آن اینکه دین و مذهب در بهداشت روانی تأثیر بسیار عمیقی دارد. تربیت دینی که به وسیله آموزش‌های محیطی قابل اجرا است به عوامل متعددی بستگی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به علاقمندی والدین و حسن ظن آنها به دین و اعتقادات مذهبی اشاره کرد.

بر مبنای یک احساس و سنت دیرین، مشخص‌ترین مسئولیت خانواده در قبال زیست و رفاه فرزندان در تدمین خوراک و پوشاک، مسکن، بهداشت و تربیت خلاصه شده است و اگر چه در تربیت فرزندان (فرایند انتقال ارزش‌های دینی) گروه‌ها و عوامل اجتماعی زیادی تأثیر می‌گذارند، اما غالباً خانواده در این زمینه به منزله‌ی با نفوذترین عامل به شمار می‌رود.

در خانواده والدین به عنوان اصلی‌ترین عضو آن باید در تربیت دینی کودکان تلاش کنند تا تربیتی از سر شوق و اشتیاق به تجارب درونی دست یابد؛ به نحوی که خود بتواند ذات خدا جوی خویش را کشف کند و تجربه را به طور حضوری مشاهده نماید.

در کانون خانواده است که گرایش دینی افراد تقویت می‌شود و خمیرمایه‌ی شخصیت مذهبی در آنان تکریم می‌یابد. پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطره حتی تکون ابواه یهودانه و ینصرانه؛ هر نوزادی به فطرت (اسلام و توحید) متولد می‌شود، آنگاه پدر و مادر او را به یهودیت و نصرانیت گرایش می‌دهند و از راه فطرت منحرف می‌سازند.

پیشینه تحقیق

تحقیقات خارجی

آلکین هندل در پژوهش خود عواملی از جمله محیط‌های کاری، انجمن‌ها یا گروه‌های خاص مذهبی و همچنین ارتباطات افراد با یکدیگر که هرکدام تأثیرات خود را با درجات متفاوتی بر فرآیند جامعه‌پذیری می‌گذارند، در جامعه‌پذیری افراد موثرند (Hendel 1971:141).

بامریند، تحقیقی تحت عنوان «جامعه‌پذیری و شیوه‌های مختلف برخورد والدین با فرزندان» انجام داده است. او در این تحقیق تأثیر شیوه‌های گوناگون برخورد والدین را بر جامعه‌پذیری فرزندان بررسی نموده است. براساس تقسیم بندی او شیوه‌های استبدادی، آسان گیر، امتناع و اقتداری چهار نوع برخورد والدین با فرزندان را نشان می‌دهد. نتیجه تحقیق وی نشان می‌دهد که شیوه اقتداری تأثیر بیشتری در درونی کردن هنجارهای موردنظر در فرزندان دارد. (آسلیکر، ۱۹۹۸) تحقیقات بامریند نشان داده است که فرزندان با والدین مقتدر در اعتماد به خود و خودکنترلی نمرات بالاتری در مقایسه با فرزندان دیگر والدین داشته اند نتایج تحقیقات طولی و مقطعی متعدد نشان می‌دهد که سبک تربیتی مقتدر نسبت به سبک‌های دیگر کارآمدترین سبک در، تحول مثبت کودکان است (De Roos, J. & Miedema, ۲۰۰۴).

فرانسیس، تحقیقی بر روی دانش آموزان در مدارس دینی و غیر دینی انگلستان انجام داده است. نتایج تحقیق حاکی از همبستگی مثبت ۴۹ درصد بین رفتار مذهبی والدین و فرزندان نشان است.

موتلو، پژوهشی در مورد عقاید مذهبی جوانان ترکیه انجام داد، که در آن عنوان شده است، جامعه‌پذیری مذهبی در بین جوانان ترکیه افزایش یافته است. این بررسی که بر روی نمونه ۱۰۹۹ نفری در سال ۱۹۷۸ با جمعیت ۵۳۶ و در سال ۱۹۹۱ با جمعیت ۵۶۳ صورت گرفته، نشان می‌دهد، میزان موافقت با گویه‌های مطرح شده که در مورد اعتقادات مذهبی و اخلاقیات بوده، در سال ۱۹۷۸، ۵۲ درصد را نشان می‌دهد، در حالیکه این میزان در سال ۱۹۹۱ به ۶۷ درصد رسیده است همچنین یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ارتباط مستقیمی بین اعتقاد به خدا و خوشبختی، مسلمان بودن و پوشیدن روسری، مسلمان خوب بودن و شخص درستکار بودن، از نظر نمونه مورد پژوهش وجود ندارد، همچنین اغلب آنها، با این گویه که فقط مسلمانان به بهشت می‌روند، مخالفت کرده‌اند و نیز اکثر آنها با این گویه که اگر انسانها درستکار باشند ولی مذهبی نباشند به بهشت می‌روند، موافقت کرده‌اند (موتلو ۷۴-۷۱: ۱۳۷۲).

هانس برگر (۱۹۸۵)، در گزارش پژوهشی خود نتیجه گرفت که والدین بهترین پیش‌بینی کننده نگرش‌های دینی فرزندان‌شان هستند. آلپورت، گیلسپای و یانگ، (۱۹۴۸) به نقل از

آرجیل (۲۰۰۰) در مطالعه‌ای که نمونه آن شامل دو سوم دانش آموزان هاروارد و رادکلیف بود، درباره منابع اثرپذیری تربیت دینی دانش آموزان از آن‌ها سؤالاتی پرسیدند. نتایج نشان داد ۶۷ درصد از کل نمونه، روش کسب آموزش دینی خود را والدین اعلام کردند.

هانس برگر و براون (۱۹۸۴)، به نقل از اسپیلکا و همکاران، (۲۰۰۳) در گزارش تحقیقاتی خود که بر روی ۸۷۸ نفر از دانشجویان روانشناسی در سیدنی صورت گرفته بود، والدین این دانشجویان را مهم‌ترین عامل در ارتقای عقاید و تربیت دینی آنها اعلام نمودند.

فرانسیس و گیلسون (۱۹۹۳)، براون و فرانسیس (۱۹۹۱) همه براین عقیده بودند که، اگرچه عوامل بسیاری مانند والدین، مدارس، همسالان، مؤسسات دینی، کتاب‌ها و... به طور بالقوه در دینداری و جامعه‌پذیری دینی فرزندان اثر می‌گذارند، اما والدین با مهم‌ترین عامل اولیه در تربیت دینی فرزندان هستند.

مک‌کوبی (۱۹۹۲) نیز بر این باور است که، با این که والدین تنها افرادی نیستند که در اجتماعی شدن فرزندان شان نقش دارند، اما همواره خانواده به عنوان اصلی‌ترین عامل در نظر گرفته شده است و در این حیطه، جنبه‌های عاطفی رابطه والدین و فرزندان بیشترین اهمیت را دارد.

برخی پژوهشگران مانند کورن وال و توماس، (۱۹۹۰) نقل از اسپیلکا و همکاران (۲۰۰۳) تأثیر والدین را بر دینداری فرزندان شان به عنوان ارتباط مذهبی شخصی قلمداد می‌کنند.

شرکات و دارنل (۱۹۹۹) نیز بر این باورند، که والدین بر تربیت دینی فرزندان شان و هم‌چنین دستیابی و نگهداری آن مؤثر هستند. این پژوهشگران اعتقاد دارند که تأثیر والدین بر تربیت فرزندان نه تنها از طریق خصوصیات موقعیتی آنها است، بلکه از طریق انتقال ارزش‌ها و نیز فراهم آوردن یک محیط اجتماعی هدایت کننده است و البته حمایت والدین مهم‌ترین عامل برای نیل به کمال تربیتی است

هانس برگر (۱۹۸۵) به نقل از منبع قبلی با مطالعه‌ای که در مورد حفظ ایمان دانشجویان فرقه‌های مختلف کاتولیک و پروتستان انجام داد، ارتباط بین مذهب و عملکردهای مذهبی پذیرفته شده در خانه را با پذیرش و قبول آموزش‌های مذهبی در دانشگاه دارای همبستگی ۴۴ درصد را نشان داد.

توماس و همکاران (۱۹۷۴)، به نقل از دادلی و ویسبی (۲۰۰۰) اعتقاد دارند که وقتی والدین و فرزندان حمایت و ارتباط عاطفی مثبتی دارند، نوجوانان تعهد بالایی نسبت به ارزش‌های دینی نشان می‌دهند. هوج، پتریلو و اسمیت (۱۹۸۲) نیز گزارش کردند که انتقال ارزش‌ها به شدت تحت تأثیر خانواده، اعتقادات مذهبی آن‌ها و توافق بین اعضا خانواده می‌باشد و انتقال ارزش‌ها در خانواده‌هایی که ارتباط بین والدین و فرزندان ضعیف است به کندی صورت می‌پذیرد.

کلارک و ورتینگتون (۱۹۹۸، به نقل از دی روس و همکاران، ۲۰۰۴) نشان دادند والدینی که از فرزندان‌شان در ضمن کنترل، حمایت هم می‌کنند، فرزندان ارزش‌های دینی و اخلاقی شبیه والدین خود را خواهند داشت. اما والدینی که فقط از فرزندان خود حمایت می‌کنند بدون این که کنترلی بر آنها داشته باشند و یا والدینی که از فرزندان خود نه حمایت می‌کنند و نه کنترلی بر آنان دارند فرزندان باورها و ارزش‌های دینی شبیه والدین‌شان نخواهند داشت. نتایج پژوهش‌ها نشان می‌دهند که والدین نقش به سزایی در نوع تربیت دینی و جامعه‌پذیری فرزندان ایفا می‌کنند (پالکویتز و پالم، ۱۹۹۸).

تحقیقات داخلی

غیاثوند (۱۳۸۰) در تحقیقی فرایند جامعه‌پذیری دینی جوانان را مطالعه کرده است. این تحقیق، با هدف بررسی وضعیت دینداری دانشجویان دانشگاه تهران انجام شده است. سؤال اصلی پژوهش حاضر از این قرار است: وضعیت و ابعاد دینداری در بین دانشجویان چگونه است؟ و عوامل و منابع موثر بر آن کدامند؟ وی پس از بررسی ابعاد دین از نظر واچ، دواس، کمال المنوفی و گلاک و استارک، برای سنجش وضعیت دینداری دانشجویان، از مدل گلاک و استارک، استفاده کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که خانواده، دانشگاه و دوستان تأثیر مستقیمی بر جامعه‌پذیری دینی دانشجویان دارند. همچنین ۵۶ درصد دانشجویان از دینداری قوی، ۲۰ درصد متوسط و ۱۹ درصد ضعیف برخوردارند. درخصوص ابعاد دینداری، یافته‌ها نشان دهنده پایبندی نسبتاً بالای دانشجویان به بعد اعتقادی و در مقابل، پایبندی نسبتاً ضعیف آنها به انجام مناسک دینی است. محقق، در پایان نتیجه می‌گیرد که به علت نفوذ باورها و ارزش‌های مدرن در دین و رشد نهادها و کارگزاران دینی جدید در کنار نهادهای سنتی، نوعی «بی‌شکلی دین ورزی» در بین دانشجویان به وجود آمده است.

طالبان (۱۳۷۸) در پژوهشی با عنوان خانواده، دانشگاه و جامعه‌پذیری مذهبی بر روی دانش آموزان دختر و پسر دبیرستان سال ۷۷-۷۶ منطقه ۵ تهران انجام شده است، فرضیه‌ی خود را چنین عنوان نموده است: دینداری نوجوانان خانواده‌های تحصیلکرده کمتر از نوجوانانی با تحصیلات کمتر و بی‌سواد است. دیگر اینکه خانواده‌های تحصیلکرده فشار کمتری به فرزندان خود برای انجام مناسک دینی می‌آورند و این فرضیات در پژوهش مورد نظر تایید شده است همچنین در این پژوهش اشاره شده که برخی مطالعات انجام شده در ایران حکایت از همبستگی منفی بین دینداری و تحصیلات دارد.

جوانمرد در تحقیقی تحت عنوان بررسی تأثیرپذیری فرزندان از والدین در بعد عمل به باورهای مذهبی در سال ۹۲ به این نتیجه رسید که: دینداری و عمل به باورهای دینی والدین

با دینداری و عمل به باورهای دینی فرزندان با هم رابطه دارند. در تحقیقی دیگر تحت عنوان **میزان تأثیرات والدین بر دینداری فرزندان از منظر روانشناسی دین** که در سال ۹۲ توسط (سید علی هادیان و همکاران) صورت گرفت به این نتیجه رسیدند که والدین از مهم ترین عوامل شکل‌دهی و تقویت یا تضعیف دینداری در فرزندان خود بوده و از روش‌های گوناگون نظیر باورها و رفتارهای دینی خود، نوع دلبستگی با فرزندان، روابط عاطفی با آنها، سبک فرزندپروری و نوع رسیدگی به نیازهایشان بر دینداری آنها و تصویری که از خداوند پیدا می‌کنند اثر می‌گذارند.

چارچوب نظری

جامعه‌پذیری فراگردی است که به واسطه آن هر فرد دانش و مهارت‌های اجتماعی لازم برای مشارکت موثر و فعال در زندگی گروهی و اجتماعی را کسب می‌کند و افراد به وسیله آن، خود را با ساختارهای «هنجاری» جامعه انطباق می‌دهند (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۱۰) و مرادزاده، (۱۳۷۲: ۲۲-۲۴) جامعه‌پذیری دینی بر نحوه انتقال مفاهیم اعتقادی از یک سو، (هدف اعتقادات مذهبی ایجاد تصویری در ذهن است که احساس فردی و جمعی هویت را در کنشگر تقویت می‌کند) و ارائه شعائر دینی در قالب کنشهای اخلاقی و فقهی از سوی دیگر دلالت دارد (شعائری که معطوف به رفتارهای اخلاقی و هم معطوف به رفتارهای و کنشهای دینی است) که منتج به ایجاد نگرش مبتنی بر هدفدار بودن حیات انسان در نزد کنشگران اجتماعی شود (نوابی نژاد، ۱۳۸۶: ۲۲۷-۲۲۸).

زاگرمین معتقد است دین آموخته‌ای اجتماعی است. افراد همانگونه که زبان‌شان را از دیگران فرا می‌گیرند دین را نیز از دیگران می‌آموزند. به عنوان مثال در مدارس ایران اکثر دانش آموزان مسلمان هستند. و جواب آنها از اینکه چرا مسلمانند این است که پدر و مادرشان مسلمان بوده‌اند. با مثالی ساده می‌توان تاثیر خانواده بر هویت دینی فرزندان را نشان داد.

فرزندانی که والدین آنها آداب و مناسک دینی را به جا می‌آورند مثل نماز خواندن نسبت به فرزندانی که والدین آنها نماز نمی‌خوانند، احتمال بیشتری وجود دارد که آنها نیز مذهبی باشند و طبق رفتار پدر و مادر خود عمل کنند. یا حتی خانواده‌ای که حجاب را امری مهم می‌داند و زنان در مهمانی‌های خانوادگی هم روسری بر سر می‌کنند فرزندان آنها نیز همچون آنان عمل خواهند کرد. با وجود اینکه فردی در چنین خانواده‌ای بزرگ شده است، اما با فردی ازدواج می‌کند که در خانواده آنها سر نکردن روسری امری عادی است و او نیز بر خلاف رفتار قبلی و ثابت خود عمل می‌کند. مثال فوق تنها برای ملموس شدن مسئله و اینکه

این احتمال هم وجود دارد که نزدیکترین افراد به ما نیز تأثیری قوی بر انتخاب‌های مذهبی ما می‌گذارند و بعد از والدین، همسر و دوستان بیشترین تأثیر را بر هویت دینی ما خواهند داشت. ممکن است این سوال پیش آید که فردی به دینی کاملاً متفاوت از دین خود روی آورده باشد و با اختیار خودش و بدون اینکه کسی دخالتی در انتخابش داشته باشد دین جدیدی را برگزیده است. جواب زاکرمن به این سوال این است که مسلماً پدر و مادرش او را به سوی دین جدید سوق نداده اند، اما کسی، در جایی و به نوعی درباره دین جدیدی که انتخاب کرده است نشانه‌هایی داده است. به هر جهت او برای شکل دادن هویت دینی اش وابسته به انسان‌های دیگر است. که ممکن است این دیگران کتاب، دیدن نمایش، تلویزیون، فیلم، رسانه که همه این‌ها منشایی انسانی دارند. زاکرمن بر این نیز تأکید می‌کند در عین اینکه دین و مذهب به ارتباط با خدا یا واقعیت برین دیگری آن بیرون مربوط می‌شود اما مهمتر از آن دین و مذهب به ارتباط با والدین و نزدیکان بر روی همین زمین خاکی بستگی دارد (زاکرمن، ۱۳۸۴).

میزان تشابه اعتقادات دینی در والدین و فرزندان به نوع ارتباط والدین و فرزندان بر می‌گردد و هر چه نزدیکی این ارتباط قویتر باشد، پذیرش آموزش‌ها و اعتقادات دینی فرزندان و مقدار یکسانی آن با اعتقادات والدین بیشتر است (هوج، پتریلو و اسمیت، ۱۹۸۲).

زاکرمن نخست، ده جزء اصلی جامعه‌شناسی را بیان می‌کند و سپس در پی نشان دادن ارتباط این اجزا با دین بر می‌آید. ده جزء اصلی جامعه‌شناسی به زعم زاکرمن از این قرارند: ۱. جامعه‌شناسان به مطالعه گروه‌های اجتماعی می‌پردازند. ۲. جامعه‌شناسان به مطالعه تعامل اجتماعی می‌پردازند. ۳. جامعه‌شناسان به مطالعه نهادهای اجتماعی و ساختارهای اجتماعی می‌پردازند. ۴. جامعه‌شناسان به مطالعه الگوهای اجتماعی می‌پردازند. ۵. جامعه‌شناسان می‌دانند که فرد را فقط در بستر تاریخی - اجتماعی خودش می‌توان به درستی فهم کرد. ۶. جامعه‌شناسان به نحوه شکل‌پذیری و تأثیرپذیری افراد از محیط اجتماعی‌شان علاقمندند. ۷. جامعه‌شناسان مجذوب ناهم‌رنگی‌ها و نحوه مقاومت افراد در برابر نیروهای اجتماعی دور و برشان و تلاش‌شان برای تغییر دادن این نیروها هستند. ۸. جامعه‌شناسان مجذوب «برساخت اجتماعی واقعیت» هستند. ۹. جامعه‌شناسان افشا می‌کنند. ۱۰. جامعه‌شناسی متضمن رویکردی انتقادی به فهم جهان است.

زاکرمن در توضیح ارتباط دین با این اجزا استدلال می‌کند که ۱. ادیان گروه‌های اجتماعی هستند. ۲. دین علاوه بر تضمین تعامل انسان با خدا، متضمن تعامل میان انسان‌ها نیز هست. ۳. دین، نهاد اجتماعی است و با سایر نهادهای اجتماعی رابطه‌ای دوسویه دارد. ۴. دین منبع و موجد و مرتبط با الگوهای اجتماعی بی‌شماری در جامعه است. ۵. هویت مذهبی شخصی فرد (یا نداشتن آن) سخت تحت تأثیر این است که فرد کجا، کی، و با چه کسانی زندگی می‌کند. ۶.

فرهنگ دینی عمیقاً بر چگونگی فهم افراد از خودشان و دیگران تأثیر می‌گذارد. ۷. مهمترین نقشی که انحراف در حوزه دین بازی می‌کند تکوین سنت‌های دینی و مذهبی تازه است. ۸. میان ملحدان (معتقدان به بر ساخته‌بودن دین) و بنیادگرایان (معتقدان به منشأ الهی دین) شکافی گسترده وجود ندارد. ۹. افشاگری در جامعه‌شناسی دین دو جهت اصلی دارد: افشای غلط‌بودن عقاید «عقل سلیمی» درباره دین در سرتاسر جامعه گسترده و ۲. افشای غلط بودن خود مدعیات دینی. ۱۰. منظر جامعه‌شناسی و بیرونی به دین و منظر دینی و درونی به دین، حاوی بصیرت‌های خاص خودشان هستند؛ هر دو مهم و اساسی‌اند و هیچ یک حقیقت را در انحصار خود ندارند.

«هویت دینی را عمدتاً دو عامل زمان و مکان معین می‌کنند و هویت دینی همیشه وابسته این دو عامل است.» به تعبیری دیگر، جامعه‌شناسی دین درصدد بررسی تأثیر زمانه (کی‌ای) و زمینه (کجایی) زیست فرد یا گروه‌ها در زیست و کیستی دینی‌شان است. زاگرم‌ن برای توضیح این امر نخست تفاوت رویکردهای جامعه‌شناسی دینی و روانشناسی دینی در توصیف و تبیین امور انسانی را بدین شرح بیان می‌کند: روانشناسی معمولاً پدیده‌ها و فرایندهای «زیروستی» نظیر ذهن، شخصیت، کارکرد مغز، فعالیت عصبی، واکنش‌های شیمیایی و فرایندهای شناختی را در کانون اعتنا قرار می‌دهد؛ حال آنکه جامعه‌شناسی پدیده‌ها و فرایندهای «بیرون‌پوستی» نظیر الگوهای اجتماعی، هنجارهای فرهنگی، رسانه‌ها و نیروهای نهادی را مورد مذاقه قرار می‌دهد. زاگرم‌ن ضمن اشاره به امکاناتی که الگوهای روانشناختی به دین ایجاد می‌کنند؛ در نهایت الگوهای جامعه‌شناسی دین را برای توضیح اعتقادات دینی خاص افراد مکفی می‌داند و بر اهمیت تعاملات اجتماعی در این امر تأکید می‌کند. در همین زمینه، زاگرم‌ن نگرش نظریه انتخاب عقلانی را نیز که معتقد است افراد دین‌شان را بر اساس منطق هزینه فایده انتخاب می‌کنند و بدینوسیله به بیشینه ساختن سودشان مبادرت می‌ورزند؛ براساس ذهنی بودن بیش از حد و تفسیرپذیری گسترده واژه‌های کلیدی آن (عقلانی، هزینه، فایده) مردود می‌شمارد و پایبندی درصدهای بسیار بالای آدمیان به دین‌های اولیه خود را نشانه‌ای بر این امر می‌پندارد که نمی‌توان تغییر دین توسط درصدی اندک از آدمیان را، فراروی عمده‌ای از دو عامل زمان و مکان به مثابه اجتناب‌ناپذیرترین و برجسته‌ترین عوامل تعیین‌کننده هویت دینی قلمداد کرد.

زاگرم‌ن معتقد است: دین آموخته‌ای اجتماعی است؛ یعنی افراد دین و مذهب‌شان را از افراد دیگر می‌آموزند و کسب می‌کنند. زاگرم‌ن برای توضیح این امر، از مفهوم «اجتماعی شدن» استفاده می‌کند. در جامعه‌شناسی، اجتماعی شدن به فرایند جذب جنبه‌های بیشتر فرهنگ دوروبرمان اشاره دارد؛ فرایندی که به آموختن غیررسمی و درونی کردن ناخودآگاهانه هنجارها، اعتقادات، و ارزش‌های خانواده‌مان، جامعه‌مان و... منتهی می‌شود. زاگرم‌ن با بررسی تأثیر

نهادهای مهم در زندگی انسان‌ها (عاملان اجتماعی شدن یا اجتماعی کردن) نظیر خانواده و گروه‌های دوستی به این نتیجه می‌رسد که هویت دینی ما غالباً و عمدتاً نتیجه و محصول فرایندهای پایه‌ای اجتماعی شدن است. در مورد تأثیر نهاد خانواده بر هویت دینی افراد، زاکرمن جدا از ارائه آمار برآمده از پژوهش‌های تجربی که موید پیروی فرزندان از والدین‌شان در مورد دین و مذهب است؛ بر این نکته نیز انگشت تأکید می‌نهد که چنین رابطه‌ای علی و مطلق نیست؛ هر چند در تحلیل نهایی و با وجود در نظر گرفتن امکانات و واقعیت تغییر دین توسط فرزندان، همچنان آنچه در فرایند تغییر دین دیده می‌شود؛ نشانه‌ای دال بر ایده‌ای است که استارک و فینک بدان اذعان داشته‌اند: «تغییر مذهب ندرتاً مربوط به جستجو و اعتقاد پیدا کردن به یک ایدئولوژی است؛ بلکه بیشتر مربوط به همسو کردن رفتار مذهبی خود با دوستان و اعضای خانواده است.» به تعبیری پاک و پاکیزه: «در عین اینکه دین و مذهب به ارتباط یا پیوند با خدا یا واقعیت برین دیگری آن بیرون مربوط می‌شود، اما در کنار آن (و به نحوی قابل مشاهده) دین و مذهب به ارتباط یا پیوند با مادر یا پدر یا شوهر یا زن یا برادر یا خواهر یا دوست بر روی همین زمین خاکی بستگی دارد». (دیهمی: ۱۳۸۴: ۹۹، ۱۰۰).

زاکرمن در پایان به دو پرسش معمول در چنین بحثی نیز پاسخ می‌دهد: ۱- در مورد افرادی که عملاً تجربه‌های دینی دارند؛ چه می‌توان گفت؟ چگونه می‌توان تجارب دینی را از طرق اجتماعی آموخت؟ زاکرمن با ذکر تجربیات دینی دینداران معتقد به ادیان مختلف، همچنان بر درستی ایده خود پافشاری کرده و می‌نویسد: تجربه‌های دینی هم آشکارا نظم و الگوی اجتماعی دارند و اعضای فرهنگ‌های مختلف دینی گرایش پیدا می‌کنند دقیقاً همان نوع تجربه دینی را داشته باشند که در فرهنگ شان انتظارش می‌رود. ۲- درباره افرادی که دین تازه‌ای را با خود می‌آورند چه باید گفت؟ به زعم زاکرمن در این زمینه سه نکته حائز اهمیت است: ۱. خلق توفیق‌آمیز ادیان تازه امری فوق‌العاده نادر است. ۲. هیچ دینی کاملاً «تازه» نیست و ۳. گرویدن به ادیان تازه، ظاهراً، پیروی از شبکه‌های اجتماعی از پیش موجود است.

با این تفاسیر، زاکرمن در مقام نتیجه‌گیری، سنگ زیربنای ادیان را ((اعتقاد)) می‌داند؛ امری که در نهایت و آنگاه که فردی غیردیندار از پذیرش فهم دینی دینداران از جهان هستی و... سر باز می‌زند و خواستار دلایل و گواهی‌های تجربی بیشتری برای سندیت‌بخشی به برخی مدعیات غیرقابل باور، تجربه‌ناپذیر و غیرقابل تکرار برخی دین‌ها می‌شود؛ از سوی هواداران آن دین مورد تمسک قرار می‌گیرد: «این دیگر فقط مربوط به ایمان است». زاکرمن نکته کلیدی در این بحث برای جامعه‌شناس دین را کشف دلایل و علل اعتقاد میلیاردها انسان به اعتقاداتی می‌پندارد که اگرچه مدعاهایی خارق‌العاده‌اند؛ اما از گواهی‌های خارق‌العاده‌ای که نیازمندند؛ برخوردار نیستند. در تحلیل نهایی، زاکرمن ضمن مهم‌دانستن رویکردهای روانشناسانه در تحلیل نقش

ناخودآگاه افراد و نیازها، آرزوها، ترس‌ها و تمناهای آنان در گرایش به دین، این دست نظریات را مکفی نمی‌داند و بر لزوم تحلیلی چندبعدی از این امر انگشت تأکید می‌نهد» مثل همه جنبه‌های رفتار انسانی، بی‌گمان کسب یا از دست‌دادن اعتقادات خاص مسئله‌ای پیچیده و مرکب از عوامل و فرایندهای اجتماعی، روانشناختی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ژنتیک است که به گونه‌ای رازآمیز خود را در بسیاری جهات و درجات آشکار می‌سازند.» (دیهمی: ۱۳۸۴، ۲۲۷ و ۲۲۸).

بازخوانی نکته‌های زاگرمین - ماهیت تحلیل‌های جامعه‌شناختی دین

ایده کلیدی	بحث اصلی
نمونه‌ها (هیئت‌های مذهبی + انجمن‌های خیریه دینی + فرقه‌های دینی + جنبش‌های اجتماعی جدید) هدف (: تبیین دین داری جمعی + تحلیل پیوندهای اجتماعی دینی + تشریح همبستگی اجتماعی دینی)	۱. تحلیل گروه‌های اجتماعی دینی
تعامل اجتماعی دین داران + مناسک و شعائر دینی + رابطه اجتماعی دین داران با امر مقدس (در بافتارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حقوقی)	۲. تحلیل تعامل اجتماعی دینی
سازمان دینی + نهادهای اجتماعی و دین + دین داری‌های نهادی شده	۳. تحلیل ساختاری نهادی دین و دین داری‌ها
الگوهای تدین + کفر + شرک سکولاریزم و پسا سکولاریزم معنویت گرایی‌های جدید دین داری شخصی + بریکولاژ + هیبریدی	۴. تحلیل الگوهای اجتماعی دین داری
شکل گیری هویت‌های دینی + جغرافیای تاریخی - اجتماعی هویت دینی + اقتصاد سیاسی هویت دینی + اخلاقیات هویت دینی	۵. تحلیل هویت اجتماعی دین داری
خاستگاه‌های اجتماعی دین + خاستگاه‌های دینی جامعه + دین و زیست جهان روزمره + منشاء انسانی دین + منشاء الهی دین	۶. تحلیل سازه گرایی اجتماعی دین

۷. تحلیل انتقادی - اجتماعی	نقد اجتماعی دین + نقد اجتماعی دین داری + پارادوکس
دین داری	حقیقت و باور صادق/کاذب دین داری‌ها
	نقد کارکردهای اجتماعی و پیامدهای اجتماعی دین داری

(نجاتی حسینی ، ۱۳۹۳ ، وبلاگ درسی "برای دانشجویانم" ،ارشیو موضوعی ،درسگفتارهای جامعه شناسی دین دانشگاه اژاد اسلامی/ قابل دسترسی در www.for-mystudents.blogfa.com)

الف) خانواده و تعلیم و تربیت

جورج مید و تالکوت پارسونز، این عقیده را که کودک شخصیت مادر زاد دارد، مردود می‌دانند. به نظر مید نوزاد از خودش به منزله فردی مستقل از دیگران هیچ مفهومی ندارد، او هنوز «خود» یا «من» نشده؛ زیرا برای آن که به مفهوم عمیق کلمه «من» پی برد، کنش متقابل اجتماعی لازم است.

کودک در سنین خردسالی خود را در مقام سایر اعضای خانواده گذاشته و پیوسته تلاش می‌کند نقش‌های آن‌ها را بازی کند، بی آن که دقیقاً بداند هدف از این اعمال و رفتار کدام است.

فرزند در محیط خانواده با مجموعه ای از عقاید، ارزش ها، سلیقه ها، آرمان‌ها و هنجارهای پدر و مادر آشنا می‌شود و در اثر تکرار آن‌ها در خانواده، آن‌ها را درونی می‌سازد. البته فرزندان اغلب الگوهای رفتاری والدین را به دلیل این که ظهور و بروز بیش تری از عقاید و جهان بینی و نوع نگرش‌ها دارد مورد توجه قرار می‌دهند. پدر و مادر اولین و نزدیک ترین الگوهای تربیتی عینی فرزندان خویش هستند. فقدان هماهنگی میان آنان در ارائه الگوی یگانه تربیتی می‌تواند موجب بروز تضادها و تنش‌های تربیتی گردد و در نتیجه فرزند در انتخاب یکی از دو الگوی ارائه شده دچار تعارض و سردرگمی می‌شود.

اولین نوع تضاد الگوی تربیتی را می‌توان در اثر فقدان هماهنگی میان الگوهای ارائه شده از محیط خانواده و الگوهای ترویج شده از سوی نهاد مدرسه، مشاهده نمود.

دومین تضاد آن که گاه والدین می‌خواهند شیوه‌ها و روش‌هایی را که به نسل‌ها و مقتضیات زمان دیگری تعلق دارد به اجبار به فرزندان خویش تحمیل نمایند، در حالی که فرزندان به دلیل تغییر شرایط و موقعیت اجتماعی به دنبال خواست‌ها و مطالبات دیگر هستند. کینگزلی دیویس به این نکته مهم اشاره کرده که والدین در تلاش برای اجتماعی کردن کودک سعی دارند محتواهای کهن فرهنگی را به او بیاموزند و فراموش می‌کنند که از دوران کودکی آنان تاکنون زندگی عمیقاً دگرگون شده است... والدین در تلاش برای اجتماعی کردن کودک با شیوه‌ها و نهادهای مشخص جامعه ظاهراً فراموش می‌کنند که آنچه برای خودشان نهادی شده

است برای جوانان بسیار انتقاد برانگیز یا بیزارکننده است. ^(۲۳) برای گشودن چنین گره ای می‌بایست والدین ارزش‌ها و نگرش‌ها و اعتقادات اصیل را با روش‌های جدید و نوین توأم نموده تا بتوانند نسل جدید را با آموزه‌های گذشته آشنا نمایند.

در مکتب خانواده به سادگی می‌توان مفاهیم و مناسک دینی را به فرزندان آموزش داد به گونه‌ای که هنجارهای دینی برای آنان درونی گردد. والدین از همان آغاز رشد کودک، با ارائه الگوی رفتاری مناسب و جذاب به بهترین وجه می‌توانند هنجارهای دینی همانند نماز و عفاف و نیز صداقت، نظم، پشتکاری و... را به فرزندان خویش آموزش دهند؛ زیرا شعایر و مناسک نقش بسزایی در تربیت دینی دارند. ایورموریش می‌گوید: از طریق اجرای شعایر است که افراد در خانواده، در قبیله، در گروه و نژاد یا در کشور خود صاحب هویت می‌شوند. وقتی که والدین مجالس عزاداری سید و سالار شهیدان حسین بن علی علیه السلام را با آداب و رسوم ویژه برگزار می‌نمایند. فرزندان و اعضای خانواده با عمق وجدان خویش معانی و مفاهیم شعایر و مناسک را درونی می‌سازند. با انجام چنین کاری است که فرزند هویت دینی و مذهبی را که در طی سال‌های متمادی در سنت‌های اجتماعی تنیده شده، توسط والدین به ارث می‌برد تا خود او روزی محمل جریان برپایی مناسک و شعایر مذهبی باشد و آن را با همان ویژگی‌ها به نسل‌های بعدی تحویل دهد. (موریش، ۱۳۷۳: ۱۷۷).

ب) نقش منحصر به فرد والدین در دینداری فرزندان

فرزندان موجوداتی معنوی بوده و تمایل ذاتی به ایده‌های دینی دارند اما این استعداد درونی عمدتاً توسط والدین شکل ویژه ای به خود می‌گیرد (هود، ۲۰۰۹: ۸۹-۹۰) آنجا که دین در زندگی نقش اساسی دارد، والدین می‌کوشند تا به شیوه‌های مختلف حتی گاهی اجبار و تنبیه فرزندان‌شان را به دین خود پیوند نمایند (ارگیل، ۲۰۰۰: ۱۶) کودکان قبل از اکتساب مجموعه ای از باورها از پیوندهای گروهی خود مثل دین و قومیت آگاه می‌شوند. یعنی ابتدا خود را مسیحی و یا مسلمان و... می‌یابند و سپس می‌آموزند که به عنوان یک مسیحی یا مسلمان قرار است چه باورهایی داشته‌باشد. این اجتماعی شدن توسط عوامل مختلفی صورت می‌گیرد که اثرگذارترین آنها والدین است (نلسون، ۲۰۰۹: ۲۴۶). یکی از جنبه‌های موثر والدین بر دینداری فرزندان، باورها و رفتارهای دینی است. پژوهشی بر روی دانش آموزان کاتولیک دبیرستانی نشان داد نمود که ادراک اهمیت دین نزد والدین، محیط خانوادگی مثبت و اعمال دینی درون خانه سه پیش بینی کننده اصلی دیانت در نوجوانان است (هود، ۲۰۰۹: ۱۱۴). در مصاحبه‌ای که با والدین و فرزندان بزرگسال آنها صورت گرفت، اساسی‌ترین تعیین‌کننده دین فرزندان عبارت بودند از: دیانت والدین، کیفیت روابط خانوادگی و ساختار سنتی خانواده (هود، ۲۰۰۹: ۱۱۷). در

یک پژوهش همبستگی میان باورها و رفتارهای دینی فرزندان سنین مدرسه، بین ۵۰ تا ۶۰ به دست آمد که بیشترین مقدار در میزان دعا بود (آرگیل، ۲۰۰۰: ۱۶-۱۵). در تحقیقی دیگر، همبستگی میان حضور پدر و مادر در کلیسا و نگرش دینی فرزندان به مسیحیت (۵۹٪ و ۴٪) و همبستگی با حضور فرزندان در کلیسا (۵۶٪ و ۶۵٪) به دست آمد (بیت هالامی، ۱۹۹۷: ۱۰۰-۹۹). شباهت والدین با فرزندان در رفتار دینی خیلی بیشتر از شباهت در امور دیگری چون سیاست، ورزش و سرگرمی است. در یک بررسی مشخص گردید که رفتارهای زیر جهت انتقال دیانت از والدین به فرزندان موثر است: ۱: توکل بر خدا، ۲: احیای ارزشهای دینی در خانه، ۳: حل تعارضات با عبادات، ۴: عفو و بخشش، ۵: توبه، ۶: محبت و خدمت به دیگران، ۷: غلبه بر چالش‌ها از طریق ایمان، ۸: پرهیز از محرمات، ۹: گذشتن از وقت، ثروت و راحتی خود برای اهداف معنوی، ۱۰: وجود آموزش و مباحثات دینی درون فامیل، ۱۱: اطاعت آشکار از خدا و والدین (هود، ۲۰۰۹: ۱۱۷).

ج) عوامل دخیل در میزان تاثیرپذیری والدین بر دین فرزندان

- ۱: روابط نزدیک میان والدین و فرزندان: پژوهش‌ها نشان می‌دهد که دیانت فرزندان محصول مشترک دیانت و اتحاد و یگانگی فرزندان با والدین است، هر چه روابط گرم و نزدیک تر و حمایت عاطفی والدین بیشتر باشد، این تاثیر بالا می‌رود (بیت هالامی، ۱۹۹۷: ۱۰۱). رفتار گرم و دلسوزانه پدر و مادر پیش‌بینی کننده دینداری بالا در نوجوانی است (نلسون، ۲۰۰۹: ۲۴۶) و به همین ترتیب، فقدان نزدیکی و ارتباط، شکاف دینی بین والدین و فرزندان ایجاد می‌کند (هود، ۲۰۰۹: ۱۱۷). ۲. اعتبار والدین نزد فرزندان: اعتبار والدین نزد کودکان و تسلط واقعی آنها بر فرزندان بر یادگیری آنها از والدین موثر است (بیت هالامی، ۱۹۹۷: ۹۹). کودک سعی می‌کند خود را به والدی که در او نفوذ بیشتر دارد، شبیه می‌کند (شرفی، ۱۳۶۸: ۶۷).
۳. زندگی در خانه مشترک: بررسی‌ها نشان داده فرزندان که هنوز در خانه هستند، در دیانت شباهت بیشتری با والدین دارند تا آنها که خانه را ترک کرده اند (آرگیل، ۲۰۰۰: ۱۶). مشغولیت خانواده با هم به فعالیتها و گفتگوی دینی انتقال دیانت را افزایش می‌دهد. (نلسون، ۲۰۰۹: ۲۴۷).
۴. توافق والدین: وقتی پدر و مادر در باورهای دینی مشترک باشند، تاثیرپذیری فرزندان مضاعف است، اما اگر در باورها یا شرکت در مراسم دینی اختلاف داشته باشند، می‌تواند در فرزندان تمرد ایجاد کند (آرگیل، ۲۰۰۰: ۱۶). پژوهش‌ها نشان می‌دهد در صورت اختلاف احتمال بیشتر، پیروی از دیانت مادر است (بیت هالامی، ۱۹۹۷: ۱۰۱).

۵. سن: شباهت با والدین در سنین مختلف تغییراتی می‌کند. تشابه فرزندان با والدین در دیانت وقتی فرزندان کم سن و سال‌ترند تا وقتی بزرگ تر می‌شوند بیشتر است. اما در بزرگسالی باز هم شباهت زیاد می‌شود. در پژوهشی تاثیر والدین بر دانش آموزان سال‌های آخر مدرسه دائمی تر بود تا پاسخگویان دانشگاهی. این بررسی نشان می‌دهد که هرچه نوجوانان بزرگ می‌شوند، تاثیر والدین کمتر می‌شود، همچنین معلوم شده که وقتی والدین جوان ترند، شباهت دینی با فرزندان بیشتر است (هود، ۲۰۰۹: ۱۱۳).

روش

روش تحقیق میدانی با ابزار مصاحبه انجام می‌شود به لحاظ مقدار زمان از نوع مقطعی است و همچنین ژرفانگر و واحد تحلیل فرد است. میدان تحقیق شهرستان سرپل ذهاب یکی از شهرستانهای کرمانشاه و در فاصله ۴۵ کیلومتری شهرستان گیلانغرب واقع شده است. به این دلیل انتخاب سرپل ذهاب به عنوان میدان تحقیق این است که مذاهب گوناگون شیعه و سنی اهل حق در این شهرستان وجود دارد و ازدواج بین مذاهب زیاد است. مصاحبه شوندگان را از خانواده‌های دو مذهبی (یکی از زوجین شیعه و دیگری سنی می‌باشد) انتخاب نمود. جامعه آماری ۱۸ خانواده که فرزندان آنها بالای ۱۵ سال سن داشته با مرد و زن و همچنین فرزندان آنها جداگانه مصاحبه را انجام شد تا بتوانیم به این سوال پاسخ دهیم، که فرزندان دنباله‌رو دین کدام یک از والدین خود هستند؟ در خلال مصاحبه با مشکلاتی مواجه شدیم از جمله اینکه خانواده‌های دو مذهبی که فرزندان بالای ۱۵ سال سن داشته باشند را به سختی پیدا کردیم همچنین عدم پاسخگویی و همکاری مصاحبه شوندگان مشکلات پژوهش ما را دو چندان نمود.

یافته‌ها

۱- توزیع پاسخگویان بر حسب مدت ازدواج

مدت ازدواج	فراوانی زوجین	درصد
۱۷	۱	۵/۶
۱۸	۲	۱۱/۱
۲۱	۲	۱۱/۱
۲۴	۱	۵/۶
۲۵	۲	۱۱/۱
۲۷	۱	۵/۶
۲۹	۱	۵/۶
۳۰	۱	۵/۶
۳۱	۱	۵/۶
۳۲	۱	۵/۶
۳۴	۱	۵/۶
۳۷	۱	۵/۶
۵۰	۱	۵/۶
۵۳	۱	۵/۶
۵۶	۱	۵/۶
جمع	۱۸	۱۰۰

با توجه به نتایج جدول ۱ کمترین مدت ازدواج ۱۷ سال و بیشترین مدت ازدواج ۵۶ سال است و میانگین سنی ازدواج ۳۰/۴۴ است.

۲. توزیع پاسخگویان بر حسب نحوه آشنایی با همسر

	فراوانی	درصد
نسبت فامیلی	۱۴	۳۸/۹
از طریق معرفی آشنایان	۶	۱۶/۷
همسایه و هم‌محل	۶	۱۶/۷
دوستی خانواده‌ها و رفت و آمد خانوادگی	۴	۱۱/۱
رابطه با هم	۶	۱۶/۷
جمع	۳۶	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۲ بیشترین نحوه آشنایی با همسر نسبت فامیلی با ۳۸/۹ درصد و کمترین مربوط به دوستی خانواده‌ها و رفت و آمد خانوادگی با ۱۱/۱ درصد است.

۳. توزیع پاسخگویان بر حسب مشکل در زمان ازدواج

درصد	فراوانی	
۱۹/۴	۷	مخالفت خانواده
۵۸/۳	۲۱	بدون مشکل
۲/۸	۱	عقاید مذهبی
۸/۳	۳	دوری مسیر و راه
۱۱/۱	۴	مشکلات اقتصادی
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۳ افرادی که بدون مشکل بوده‌اند ۵۸/۳ درصد و کمترین آن مربوط به عقاید مذهبی با ۲/۸ درصد است.

۴. توزیع پاسخگویان بر حسب رنج بردن از مخالفت میان ازدواج شیعه و سنی

درصد	فراوانی	
۴۱/۷	۱۵	داشتن مشکل
۵۸/۳	۲۱	بدون مشکل
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۴ افرادی که دارای مشکل هستند ۴۱/۷ درصد و افراد بدون مشکل ۵۸/۳ درصد است.

۵. توزیع پاسخگویان بر حسب مخالفت در ازدواج

درصد	فراوانی	
۱۶/۷	۶	خانواده همسر
۲/۸	۱	فامیل
۳/۸	۳	آشنایان
۵/۶	۲	همسایه و هم محل
۲۲/۲	۸	خانواده خودم
۴۴/۴	۱۶	مخالفتی نداشتم
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۵ بیشترین درصد بر حسب مخالفت در ازدواج، مخالفتی نداشتیم با ۴۴/۴ درصد و کمترین آن فامیل با ۲/۸ درصد است.

۶. توزیع پاسخگویان بر حسب توصیه به جوانان

درصد	فراوانی	
۱۱/۱	۴	نظری ندارم
۴۷/۲	۱۷	ازدواج کنند
۴۱/۷	۱۵	ازدواج نکنند
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۶-۱ افرادی که نظری نداشته اند ۴ درصد، افرادی که به جوانان توصیه می‌کنند ازدواج کنند ۴۷/۲ درصد و افرادی که به جوانان توصیه می‌کنند ازدواج نکنند ۴۱/۷ درصد است.

۷. توزیع پاسخگویان بر حسب وجود سخت‌گیری‌های در ازدواج

درصد	فراوانی	
۲۷/۸	۱۰	بله
۵۸/۳	۲۱	خیر
۱۳/۹	۵	نظری ندارم
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۷، ۲۷/۸ درصد پاسخگویان با سخت‌گیری‌های موجود در ازدواج موافق هستند و ۵۸/۳ درصد مخالف سخت‌گیری در ازدواج و ۱۳/۹ درصد هم نظری نداشته است.

۸. توزیع پاسخگویان بر حسب فکر کردن به مذهب فرزندان قبل از ازدواج

درصد	فراوانی	
۴۴/۶	۱۶	بله
۵۵/۶	۲۰	خیر
۱۰۰	۳۶	

مطابق نتایج جدول ۸ افرادی که به مذهب فرزندان قبل از ازدواج فکر کرده اند ۴۴/۶ درصد و افرادی که به مذهب فرزندان قبل از ازدواج فکر نکرده اند ۵۵/۶ درصد است.

۹. توزیع پاسخگویان بر حسب تعصب داشتن به مذهب فرزندان

درصد	فراوانی	
۳۳/۳	۱۲	بله
۶۶/۷	۲۴	خیر
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۹ افرادی که به مذهب فرزندان تعصب دارند ۳۳/۳ درصد و افرادی که به مذهب فرزندان تعصب ندارند ۶۶/۷ درصد است.

۱۰. توزیع پاسخگویان بر حسب کنار آمدن با اختلافات مذهبی

درصد	فراوانی	
۷۲/۷	۲۶	بدون اختلاف
۱۹/۴	۷	اختلاف و بحث کردن
۵/۶	۲	اختلاف و صبر کردن
۲/۶	۱	اختلاف و سکوت
۱۰۰	۳۶	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۰ بیشترین درصد مربوط است به بدون اختلاف با ۷۲/۷ درصد و کمترین درصد مربوط به اختلاف و سکوت با ۲/۶ درصد است.

۱۱. توزیع پاسخگویان بر حسب نقش علمای در حل مشکلات

۷۵	۲۷	کمکی نمی کنند
۱۹/۴	۷	کمک می کنند
۹۴/۴	۳۴	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۱، ۷۵ درصد پاسخگویان اظهار داشتند که کمکی نمی کنند و ۱۹/۴ درصد اظهار داشتند که کمک می کنند.

۱۲. توزیع پاسخگویان بر حسب تعداد فرزندان

تعداد فرزندان	فراوانی	درصد
دارای یک فرزند	۳	۱۶/۷
دارای ۲ فرزند	۴	۲۲/۲
دارای ۳ فرزند	۴	۲۲/۲
دارای ۴ فرزند	۲	۱۱/۱
دارای ۵ فرزند	۲	۱۱/۱
دارای ۷ فرزند	۱	۵/۶
دارای ۸ فرزند	۱	۵/۶
جمع	۱۷	۹۴/۴

مطابق نتایج جدول ۱۲ بیشترین درصد مربوط است به خانواده‌های دارای ۲ فرزند و ۳ فرزند با ۲۲/۲ درصد و کمترین درصد هم مربوط به خانواده‌های دارای ۷ و ۸ فرزند با ۵/۶ درصد است.

۱۳. توزیع پاسخگویان بر حسب جنسیت فرزندان

جنسیت فرزندان	فراوانی	درصد
دختر	۱	۵/۶
پسر	۵	۲۷/۸
هم دختر و هم پسر	۱۱	۶۱/۱
جمع	۱۷	۹۴/۴

مطابق نتایج جدول ۱۳ خانواده‌هایی که دارای فقط دختر هستند ۵/۶ درصد، خانواده‌هایی که دارای فقط پسر هستند ۲۷/۸ درصد و خانواده‌هایی که دارای هم دختر و هم پسر هستند با ۶۱/۱ درصد است.

۱۴. توزیع پاسخگویان بر حسب ترتیب تولد

تحصیلات					
بی‌سواد	ابتدایی	راهنمایی	دیپلم	لیسانس	فرزند
۱۱/۱	۰	۰	۲۲/۲	۶۱/۱	فرزند اول
۱۶/۷	۵/۶	۵/۶	۱۱/۱	۳۸/۹	فرزند دوم
۵/۶	۰	۱۱/۱	۶	۳۳/۳	فرزند سوم

مطابق نتایج جدول ۱۴، بیشترین درصد مربوط است به فرزند اول خانواده دارای مدرک لیسانس با ۱/۶۱ درصد، فرزند دوم با ۹/۳۸ درصد دارای مدرک لیسانس و فرزند سوم با ۳/۳۳ درصد با مدرک لیسانس می‌باشند.

۱۵. توزیع پاسخگویان بر حسب مذهب والدین

مذهب فرزند	فراوانی	درصد
مذهب پدر	۱۷	۹۴/۴
مذهب مادر	۰	۰
جمع	۱۷	۹۴/۴

مطابق نتایج جدول ۱۵ تمامی افراد مذهب پدر را برای فرزندان انتخاب نموده اند.

۱۶. توزیع پاسخگویان بر حسب شیعه یا سنی بودن

	فراوانی	درصد
نظری ندارم	۵	۳۳/۹
خوب هستند	۲۳	۶۳/۹
بد هستند	۶	۱۶/۷
جمع	۳۴	۹۴/۴

مطابق نتایج جدول ۱۶، ۳۳/۹ درصد پاسخگویان در مورد شیعه یا سنی بودن نظری نداشته اند، ۶۳/۹ درصد خوب هستند و ۱۶/۷ درصد اظهار داشته اند که بد هستند.

۱۷. توزیع پاسخگویان بر حسب مذهب

جنسیت	فراوانی	درصد
مرد شیعه	۱۱	۳۰/۶
مرد سنی	۷	۱۹/۴
زن شیعه	۱۱	۳۰/۶
زن سنی	۷	۱۹/۴
جمع	۳۶	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۱۷ بیشترین درصد مربوط است به مرد شیعه با ۳۰/۶ درصد و کمترین درصد مربوط است به زن سنی با ۱۹/۴ درصد است.

۱۸. توزیع پاسخگویان بر حسب تحصیلات

تحصیلات	فراوانی	درصد
بی‌سواد	۱۲	۳۳
ابتدایی	۱۱	۳۰/۶
راهنمایی	۳	۸/۳
دیپلم	۶	۱۶/۷
لیسانس	۴	۱۱/۱
جمع	۳۶	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۱۸ بیشترین درصد مربوط است به ابتدایی با ۳۰/۶ درصد و کمترین درصد مربوط است به شغل‌های دولتی با ۱۹/۴ درصد است.

۱۹. توزیع پاسخگویان بر حسب شغل

شغل	فراوانی	درصد
آزاد	۱۲	۳۳/۳
دولتی	۷	۱۹/۴
خانه دار	۱۶	۴۴/۴
جمع	۳۵	۹۷/۲

مطابق نتایج جدول ۱۹ بیشترین درصد مربوط است به خانه داری با ۴۴/۴ درصد و کمترین درصد مربوط است به شغل‌های دولتی با ۱۹/۴ درصد است.

توصیف پرسش‌های حاصل از مصاحبه

این قسمت مربوط به توصیف پرسش‌های حاصل از مصاحبه با فرزندان حاصل از ازدواج بین مذهبی می‌باشد.

۱. توزیع پاسخگویان بر حسب ازدواج دختران و پسران شیعه و سنی با یکدیگر

فرزند	فراوانی	درصد
نظری ندارم	۵	۲۷/۸
با هم ازدواج کنند	۸	۴۴/۴
با هم ازدواج نکنند	۸	۲۷/۸
جمع	۱۸	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۲۷/۱،۱ درصد پاسخگویان در مورد ازدواج دختران و پسران شیعه و سنی بودن نظری نداشته اند، ۴۴/۴ درصد خوب معتقدند با هم ازدواج کنند و ۲۷/۸ درصد اظهار داشته اند که با هم ازدواج نکنند.

۲. توزیع پاسخگویان بر حسب مذهب والدین

درصد	فراوانی	
۴۴/۴	۸	مثل هم
۵۰	۹	همین طوری که هست
۵/۶	۱	مهم نیست
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۴۴/۴،۲ درصد پاسخگویان معتقدند که مذاهب والدین مثل هم باشد، ۵۰ درصد معتقدند که همین طوری که هست رضایت دارند و ۵/۶ درصد هم برایشان مهم نبوده که والدین چه مذهبی دارند.

۳. توزیع پاسخگویان بر حسب دردهای ازدواج بین شیعه و سنی

درصد	فراوانی	
۵۵/۶	۱۰	درد سر دارد
۲۷/۸	۵	قابل تحمل است
۱۶/۷	۳	به شخص بستگی دارد
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۵۵/۶،۲ درصد پاسخگویان معتقدند که ازدواج بین شیعه و سنی دارای دردهای زیادی است و ۲۷/۸ درصد معتقدند که این شرایط قابل تحمل است و ۱۶/۷ درصد هم به شخص بستگی دارد.

۴. توزیع پاسخگویان بر حسب ازدواج با مذهب اسلامی متفاوت

درصد	فراوانی	
۵۵/۶	۱۰	بله
۴۴/۴	۸	خیر
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۵۵/۶،۴ درصد پاسخگویان ازدواج با مذاهب دیگر را قبول دارند و می‌پذیرند و ۴۴/۴ درصد هم با ازدواج با دیگر مذاهب را قبول ندارند.

۵. توزیع پاسخگویان بر حسب احساس در مورد ازدواج والدین

درصد	فراوانی	
۸۳/۳	۱۵	احساسی ندارم
۱۶/۷	۳	برایم مشکل ساز است
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۸۳/۳،۵ درصد پاسخگویان در مورد ازدواج والدین احساسی ندارند و ۱۶/۷ درصد هم اظهار داشته اند که برایم مشکل ساز است.

۶. توزیع پاسخگویان بر حسب شیعه یا سنی بودن

۵۵/۶	۱۰	شیعه
۳۸/۹	۷	سنی
۹۴/۵	۱۷	جمع

مطابق نتایج جدول ۵۵/۶،۶ درصد پاسخگویان شیعه و ۳۸/۹ درصد سنی است.

۷. توزیع پاسخگویان بر حسب نگرش در مورد پیروان مذاهب دیگر

درصد	فراوانی	
۶۱/۱	۱۱	خوب
۱۱/۱	۲	بد
۲۷/۸	۵	بی‌نظر
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۶۱/۱،۷ درصد نگرش پاسخگویان در مورد پیروان دیگر مذاهب خوب و احساسی ندارند، ۱۱/۱ درصد هم نظر بدی داشته و ۲۷/۸ درصد هم نظری نداشته است.

۸. توزیع پاسخگویان بر حسب الگو بودن مادر یا پدر

درصد	فراوانی	
۵۰	۹	پدر
۲۷/۸	۵	مادر
۲۲/۲	۴	هر دو
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۸، ۵۰ درصد پاسخگویان پدر را الگو قرار داده، ۲۷/۸ درصد مادر را الگو قرار داده و ۲۲/۲ درصد هم هر دو را الگو قرار داده اند.

۹. توزیع پاسخگویان بر حسب ویژگی‌های گرفته شده از والدین

مادر	پدر	خصلت والدین
۲۷/۸	۲۲/۲	هیچ
۶۱/۱	۲۲/۲	اخلاق خوب
۵/۶	۳۸/۹	عبادت راز و نیاز
۰	۱۱/۱	عصبانیت
۹۴/۴	۹۴/۴	جمع

مطابق نتایج جدول ۹، بیشترین درصد از خصوصیات گرفته شده از والدین مربوط است به اخلاق خوب با ۶۱/۱ درصد که از مادر گرفته شده و ۳۸/۹ ک مربوط به عبادت و راز و نیاز که از پدر گرفته شده کمترین هم مربوط به عصبانیت با ۰ از مادر و ۱۱/۱ از پدر گرفته شده است.

۱۰. توزیع پاسخگویان بر حسب بحث و مناقشه در مورد مذهب شما

درصد	فراوانی	
۲۲/۲	۴	بله
۷۷/۸	۱۴	خیر
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۰ ۲۲/۲ درصد پاسخگویان اظهار داشته اند که در مذهب ما بحث و مناقشه در خانواده وجود دارد و ۷۷/۸ هم گفته اند که بحث و مناقشه وجود ندارد.

۱۱. توزیع پاسخگویان بر حسب تعصب داشتن پدر یا مادر

درصد	فراوانی	
۵۰	۹	هیچکدام
۳۸/۹	۷	پدر
۱۱/۱	۲	مادر
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۵۰،۱۱ درصد پاسخگویان اظهار داشته اند که هیچکدام از والدین تعصب در مورد مذهب شان ندارند، ۳۸/۹ درصد پدر به مذهبی تعصب دارد و ۱۱/۱ درصد هم اظهار داشته اند که مادر به مذهبی تعصب دارد.

۱۲. توزیع پاسخگویان بر حسب کنار آمدن با اختلافات مذهبی

درصد	فراوانی	
۲۲/۲	۴	نمی‌دانم
۴۴/۴	۸	اختلاف نداشتن
۱۱/۱	۲	بخاطر عشق و علاقه کنار آمدن
۱۶/۷	۳	گذشت زمان
۵/۶	۱	به خاطر فرزندان
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۲، بیشترین درصد مربوط است به اختلاف نداشتن با ۴۴/۴ درصد و کمترین مربوط است به ۵/۶ به خاطر فرزندان در مورد اختلافات مذهبی با هم کنار می‌آیند.

۱۳. توزیع پاسخگویان بر حسب مهم بودن اشتراک مذهبی بین طرفین

درصد	فراوانی	
۲۲/۲	۴	مهم نیست
۲۲/۲	۴	کم
۵۵/۶	۱۰	خیلی زیاد
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۲۲/۲، ۱۳ درصد پاسخگویان بحث اشتراک مذهبی بین طرفین برایشان مهم نبوده، ۲۲/۲ درصد کم و ۵۵/۶ درصد هم اشتراک مذهبی خیلی زیاد برایشان مهم بوده است.

۱۴ توزیع پاسخگویان بر حسب نقش علمای شیعه و سنی

درصد	فراوانی	
۶۶/۷	۱۲	نقش ندارند
۳۳/۳	۶	نقش دارند
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۴، ۶۶/۷ درصد پاسخگویان در مورد نقش علمای دینی اظهار داشته اند که هیچ گونه نقشی ندارند و ۳۳/۳ درصد به نقش علمای دینی اعتقاد دارند.

۱۵. توزیع پاسخگویان بر حسب جنسیت

درصد	فراوانی	جنسیت
۷۷/۸	۱۴	مذکر
۲۲/۲	۴	مونث
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۵، ۷۷/۸ درصد پاسخگویان مذکر و ۲۲/۲ درصد پاسخگویان مونث است.

۱۶. توزیع پاسخگویان بر حسب وضعیت تاهل

درصد	فراوانی	وضعیت تاهل
۶۶/۷	۱۲	مجرد
۳۳/۳	۶	متاهل
۱۰۰	۱۸	جمع

مطابق نتایج جدول ۱۶، ۶۶/۷ درصد پاسخگویان مجرد و ۳۳/۳ درصد پاسخگویان متاهل است.

۱۷. توزیع پاسخگویان بر حسب تحصیلات

تحصیلات	فراوانی	درصد
بی‌سواد	۱	۵/۶
راهنمایی	۲	۱۱/۹
دیپلم	۴۰	۲۲/۲
لیسانس	۱۱	۶۱/۱
جمع	۱۸	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۱۷، ۵/۶ درصد پاسخگویان بی‌سواد، ۱۱/۹ درصد راهنمایی، ۲۲/۲ درصد دیپلم و ۶۱/۱ درصد دارای مدرک لیسانس است.

۱۸. توزیع پاسخگویان بر حسب شغل

شغل	فراوانی	درصد
آزاد	۶	۳۳/۳
دولتی	۱	۵/۶
خانه‌دار	۲	۱۱/۲
بیکار	۹	۵۰
جمع	۱۸	۱۰۰

مطابق نتایج جدول ۱۸، ۳۳/۳ درصد پاسخگویان دارای شغل آزاد، ۵/۶ درصد دارای شغل دولتی، ۱۱/۲ درصد خانه‌دار و ۵۰ درصد بیکار است.

نتیجه

نگارنده در جامعه ای زندگی می‌کند که نیمه سنتی و مرد سالار است. دختران ما ازدواج نمی‌کنند بلکه از طرف مرد باید انتخاب شوند. در مورد ازدواج شیعه و سنی در شهرستان سرپل ذهاب چون از قدیم الایام مذاهب گوناگون در این شهرستان در کنار هم زندگی می‌کردند. بنابراین ازدواج بین شیعه و سنی خیلی عادی است. و به گفته خودشان هیچ مشکلی از این لحاظ ندارند ولی شاید اگر در شهرستان گیلانغرب یک شیعه با یک سنی ازدواج کند. مشکلات زیادی برای طرفین از لحاظ اعتقادات، مذهب، خانوادگی و دید جامعه نسبت به آنها بوجود آید. در این تحقیق ۱۰۰ درصد مذهب پدرشان را به عنوان مذهب خود انتخاب کرده اند. هیچ اجباری هم در کار نبوده و با میل و اراده هم صورت نگرفته بلکه ارثی و از پدر به فرزند منتقل شده است.

منابع

- ۱: آقابخشی، ح (۱۳۷۸) *اعتیاد و آسیب شناسی خانواده*، انتشارات سازمان بهزیستی کشور و دانشگاه علوم بهزیستی و توان بخشی، تهران، چاپ اول
- ۲: آرون، ریمون (۱۳۸۱) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه محمد باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳: بیرو، آ (۱۳۶۷)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، تهران، چاپ اول
- ۴: ترنر، جانانان و بیگلی، ال (۱۳۸۴) *پیدایش نظریه جامعه شناسی*، ترجمه عبدالعلی لهسایی زاده، شیراز: نوید.
- ۵: توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰) *جامعه شناسی دین*، تهران: سخن.
- ۶: تامسون، کنت (۱۳۸۱) *ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: کویر
- ۷: زاگرم، فیل: *درآمدی بر جامعه شناسی دین*: ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات لوح فکر، تهران ۱۳۸۴
- ۸: شرفی، محمدرضا (۱۳۶۸)، *مراحل رشد و تحنل انسان*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۹: طالبان، محمدرضا (۱۳۷۸) *خانواده*، دانشگاه و جامعه پذیری دینی جوانان) مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه تهران. (پایان نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه شناسی، دانشگاه تهران.
- ۱۰: طالبان، محمدرضا (۱۳۷۹) *بررسی تجربی دین داری نوجوانان کشور*. "گزارش پژوهشی، معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش".
- ۱۱: غیاثوند، احمد (۱۳۸۰) *بررسی فرایند جامعه پذیری دینی جوانان مطالعه موردی : دانشجویان دانشگاه تهران* (پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه شناسی، دانشگاه تهران.
- ۱۲: فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹) *پایان نظم : سرمایه اجتماعی و حفظ آن*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: جامعه ایرانیان
- ۱۳: کجاف، م. و رئیس پور، ح. (۱۳۸۷). «رابطه بین نگرش مذهبی و سلامت روانی در بین دانش آموزان دبیرستان های دخترانه اصفهان» *دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی*، سال ۱، ش ۲ صفحات ۳۱-۴۴
- ۱۴: موتلو، کیان (۱۳۷۲) *بررسی عقاید مذهبی دانشجویان دانشگاه آنکارا*. ترجمه غلامرضا غفاری. فرهنگ توسعه .

- ۱۵: محسنی، منوچهر (۱۳۷۵) مقدمات جامعه شناسی. تهران: چاپ نیل، نشر دوران.
- ۱۶: مرادزاده، فرهاد، (۱۳۷۲) جامعه پذیری، نشریه رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۱۷، صص ۱۱-۴
- ۱۷: ملکی، امیر (۱۳۷۵) بررسی رابطه پایگاه اقتصادی اجتماعی خانواده با گرایش‌های ارزشی نوجوانان، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه شناسی، دانشگاه تربیت مدرس
- ۱۸: نوایی نژاد، شکوه (۱۳۸۶) بحران هویت در نوجوانان «، مجموعه مقالات مبانی نظری هویتو بحران هویت، به اهتمام علی اکبر علیخانی، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ دوم، صص ۲۲۱-۲۳۸
- ۱۹: وبر، ماکس. (۱۳۸۵) اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- *نجاتی حسینی، ۱۳۹۳، وبلاگ درسی "برای دانشجویانم"، ارشیو موضوعی، درسگفتارهای جامعه شناسی دین دانشگاه آزاد اسلامی/ قابل دسترسی در :

www.for-mystudents.blogfa.com

- 1: Argyle, Micheal (2000), Psychology and Religion: An Introduction, New York: Routledge.
- 2: Ajzen, Icek. (2005). Attitudes, personality, and behaviour. England: Open University Press.
- 3: Anderson, D.A. & Worthen, D. (1997). "Exploring the fourth dimension: Spirituality as a resource for the couple therapist". *Journal of Marital and Family Therapy*, 23, 312.
- 4: Beit-Hallahmi, B. & M. Argyle (1997), The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience, London: Routledge
- 5: Baumrind, D. (2000). **Computers as Socialization agent and entertainmen**
- 6: Dudley, R. L. & Wisbey, R. L. (2000). Relationship of parenting styles to commitment to the church among young adults [On-line]. Religious Education. Retrieved June 11, 2005, Available: <http://www.findarticle.com>
- 7: De Roos, S. A., Iedema, J. & Miedema, S. (2004). Influence of maternal denomination, God concepts, and child-rearing practices on young children's God concepts. *Journal*
- 8: Ellison, C.G.; Burdette, A.M. & Hill, T. D. (2009). "Blessed assurance: Religion, anxiety, and tranquility among US adults." *Social Science Research*, Volume 38, Issue 3, Pages 656-667.
- 9: Francis, L. J., & Brown, L. B. (1991). The influence of home, church and school on prayer among sixteen-year-old adolescents in England. *Review of Religious Research*, 33, 112-122.

- 10: Francis, L. J., & Gibson, H. M. (1993). Parental influence and adolescent religiosity: A study of church attendance and attitude toward Christianity among adolescents 11 to 12 and 15 to 16 years old. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 241-253.
- 11: Hoge, D. R., Petrillo, G. H. & Smith, E. I. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 569-580.
- 12: Hunsberger, B. (1985a). Parent-university Student agreement on religious and non religious issues. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 314-320.
- 13: Haque, A. (2008). "Psychology and Religion: Their Relationship and Integration from an Islamic Perspective." *The American Journal of Islamic Sciences* 15:4.
- 14: Hood, R. W; P. C. Hill & B. Spilka (2009), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York: Guilford Press
- 15: Maccoby, E. E. (1992). The role of parents in the socialization of children: An historical overview. *Development Psychology*, 28(6), 1006-1017
- 16: Nelson, J. M. (2009), *Psychology, Religion and Spirituality*, New York: Springer
- 17: Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford press
- 18: Sherkat, D. E. & Darnell, A. (1999). The effect of parents' fundamentalism on children's educational attainment: Examining differences by gender and children's fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 23-37.

بررسی نهاد دین و نقش اجتماعی پیامبر (ص) در مثنوی مولانا^۱

حمید خلجی

(دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی - دانشگاه آزاد اسلامی آستیان)

چکیده

این مقاله که بر اساس تحقیقی جامعه‌شناختی در باره مثنوی معنوی نوشته شده است بر آن است که نقش اجتماعی پیامبر اسلام (ص) و جایگاه نهاد اجتماعی دین در حکایت‌های مثنوی را آشکار سازد. جامعه‌آماری در این تحقیق تمام داستانهای مثنوی بوده است. نویسنده بر آن بوده است که فراوانی نقش پیامبر (ص) به عنوان نقش اصلی و نیز نهاد دین به عنوان نهاد اصلی در داستانها را بررسی کند. در نهایت آنچه که به دست آمده، نشان می‌دهد که نهاد دین در بین پنج نهاد اجتماعی و نقش اجتماعی پیامبر (ص) (در شکل‌های پیامبر، نبی، رسول، مصطفی و...) در داستانها مثنوی معنوی بیشترین فراوانی را داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: مثنوی معنوی، جامعه‌شناسی، پیامبر، نهاد دین

^۱ این مقاله برگرفته از رساله کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی نگارنده (به راهنمایی دکتر سید محمود نجاتی حسینی، ۱۳۹۲، دانشگاه آزاد اسلامی) است.

مقدمه

مثنوی معنوی اثر جاودانه مولانا جلال الدین محمد بلخی به مثابه اثری از آثار موفق ادبی ایران و جهان، نمونه ای ارزنده و مهم در تاریخ ادبیات جهان است که با تحلیل جامعه شناختی آن، از منظر جامعه‌شناسی تاریخی می‌توان به دانسته‌های زیادی از اوضاع اجتماعی و بایدها و نبایدهایی که از فکر و تجربه و روانشناسی اجتماعی مولانا سرچشمه می‌گیرد و از آن به اندیشه اجتماعی تعبیر می‌شود، دست یافت.

علاقه شخص مولانا به شخصیت پیامبر اسلام(ص) را در جای جای مثنوی به وفور می‌توان مشاهده کرد. بیان ابیات و داستانهایی از زندگانی، معجزات و سیره پیامبر(ص) در شکل‌های مختلف در مثنوی موجود است.

نام احمد نام جمله‌ی انبیاست	چونک صد آمد نود هم پیش ماست (۱۱۰۶/۱)
با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لولاک گفت (۲۷۳۷/۵)
پس محمد صد قیامت بود نقد	ز آنک حل شد در فنای حل و عقد
زاده‌ی ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیّان
زو قیامت را همی‌پرسیده‌اند	ای قیامت تا قیامت راه چنّد (۷۵۲-۷۵۰/۶)

بررسی نهادهای اجتماعی به کار رفته در داستانهای مثنوی به عنوان یک شاخص جامعه شناختی، می‌تواند نشان گر میزان نقش دین در زندگی اجتماعی عصر مولانا باشد. بسیاری از بزرگان نیز مثنوی را ترجمه ای مفهومی از قرآن و مفاهیم اصلی آن را بر گرفته از کتاب آسمانی مسلمانان دانسته اند.

شیخ بهایی می‌گوید:

من نمی‌گویم که آن عالی جناب	هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
مثنوی او چو قرآن مـدّـل	هادی بعضی و بعضی را مـذـل

خود مولانا نیز در دیباچه دفتر اول می‌گوید: «هذا کتاب المثنوی و هو اصول اصول الدین» که این نیز می‌تواند دلیل بر محوریت اصلی مثنوی بر دین باشد.

پرسش‌ها

- ۱- میزان پردازش به نهادهای اجتماعی (سیاست، خانواده، اقتصاد، دین، آموزش و پرورش،...) و به طور اخص نهاد دین در داستان‌های مثنوی چه مقدار است؟
- ۲- عمده ترین نقش در عرصه حیات اجتماعی در مثنوی کدام است؟

زندگی و احوال مولانا

نام مولانا به اتفاق تذکره نویسان، محمد و لقب او جلال الدین است و همه مورخان او را بدین نام و لقب شناخته اند.

لقب مولوی که امروزه آن را می‌شناسیم از ابتدا در زمره لقب‌های خاص او نبوده و گویا برگرفته از مولای روم (به دلیل اقامت طولانی اش در شهر قونیه) باشد. وی در تاریخ ربیع الاول 604 قمری در بلخ به دنیا آمد و در پنجم جمادی الآخر سال 672 قمری در قونیه درگذشت. پدر مولانا محمد بن حسین، خطیبی است که به بهاء ولد معروف شده و او را سلطان العلماء لقب داده اند.

بهاء ولد به سبب رنجش خاطر از سلطان خوارزمشاهی، ناسازگاری با فلاسفه و نیز مخالفت رو در رو با فخر رازی که منجر به برانگیختن سلطان توسط فخر رازی بر ضد بهاء ولد می‌شد، در نهایت در حالی که مولوی پنج سال بیشتر نداشت مجبور به ترک وطن شد. پدر مولانا پس از ترک وطن قصد حج نمود و به سوی بغداد حرکت کرد. چون به نیشابور رسید، با شیخ فرید الدین عطار ملاقات کرد و به گفته دولتشاه، شیخ عطار خود به دیدن مولانا بهاء الدین آمد و در آن وقت مولانا جلال الدین کوچک بود، شیخ عطار کتاب اسرارنامه را به هدیه به مولانا جلال الدین داد و مولانا بهاء الدین گفت زود باشد که این پسر تو آتش در سوختگان عالم زند. هنگامی که مولانا 24 ساله بود، پدرش به دیار باقی شتافت و بنا به وصیت پدرش و به خواهش سلطان علاء الدین، به جای پدر به وعظ و خطابه مشغول شد.

در این ایام بود که با برهان الدین محقق ترمذی آشنا شد. مولانا در حضور برهان الدین ترمذی شاگردی کرد و مدتی پس از آن حدود 7 سال قونیه را ترک کرد و در حلب و شام سکنی گزید. پس از آن دوباره به قونیه برگشت و به شاگردی برهان الدین محقق ادامه داد. برهان الدین علاوه بر کمال اخلاقی و سیر و سلوک صوفیان و طی کمالات معنوی دانشمندی کامل و فاضلی مطلع بود و پیوسته کتب و اسرار متقدمان را مطالعه می‌کرد.

پس از وفات محقق، مولانا حدود پنج سال (638 تا 642) خود به درس فقه و علوم می‌پرداخت. تا زمانی که با شمس تبریزی آشنا شد. شمس از مردم تبریز بود و خاندان وی هم اهل تبریز بودند. گویا مولانا روزی در شهر با شمس برخورد می‌کند و شمس سؤالی از مولانا می‌پرسد که مولوی از هیئت آن سؤال بی هوش می‌شود و پس از هوشیاری، شمس را به حجره خود می‌برد. اینکه مولانا از شمس چه دیده که چنین شیفته وی شده به درستی معلوم نیست، اما هرچه هست که دیدار شمس برای مولوی انقلابی بزرگ بود.

این شیفتگی تا حدی بود که مولانا از دوستان و مریدان خود برید و به خلوت پناه برد. تا آنجایی که مریدان و اهل قونیه به ملامت وی برخاستند. در اثر فشارهای مردم و ساحر خواندن

شمس الدین، وی مجبور به مسافرت به دمشق شد تا اینکه خبر وفات او را برای مولانا آوردند. اما مولانا باور نکرد و آن را ساخته دست دشمنان خود دانست و برای جستجوی شمس به دمشق سفر کرد؛ اما وی را نجست و به قونیه باز آمد و چون از یافتن شمس نا امید شد، از آن پس در قونیه بنای وعظ و تربیت و ارشاد را باز به پا داشت.

اما بهترین یادگار صحبت مولانا با حسام الدین، بی گمان نظم مثنوی است که یکی از مهمترین آثار ادبی ایران و به هیچ شبهه ای بزرگترین و عالی ترین آثار متصرفه اسلام می باشد و سبب افاضه و علت افاده این فیض عظیم از وجود مولانا همانا حسام الدین چلبی بوده است. حسام الدین شبی از مولانا درخواست نمود که کتابی مانند الهی نامه سنایی (حدیقه الحقیقه) بسراید که مولانا از سر دستار خود اشعاری که مشتمل بر 18 بیت اول مثنوی نی نامه رابه وی می دهد. پس از اتمام دفتر اول به دلیل فوت یکی از نزدیکان چلبی، کار مثنوی دوسال به تأخیر افتاد.

مدتی این مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد
همنشینی مولوی با چلبی حدود پانزده سال به طول انجامید تا اینکه در روز یکشنبه پنجم جمادی الآخر سال 672 در حالی که بیمار بود، طبابت طبیبان هم اثری بر او نداشت. هنگامی که مردم قونیه به عیادت وی آمده بودند، مولوی این غزل را گفت :
چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم
مقبره مولانا هم اکنون در قونیه زیارتگاه اهل دل و دوستداران وی است.

اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر مولانا

برای این که بتوانیم یک نگاه درست به اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر مولانا داشته باشیم، باید در یک دید کلی به تاریخ و فراز و نشیب های آن بنگریم.

همواره دو واقعه مهم در تاریخ ایران مورد توجه خاص می باشد؛ یکی حمله اعراب به ایران و دیگر حمله مغول. در حمله اعراب دین اسلام وارد ایران شد. با آمدن دین اسلام تحولات بزرگ سیاسی و اجتماعی شکل گرفت. البته به این معنی که فرهنگ ایرانی کاملاً هویت خود را از دست بدهد. بلکه با حفظ عناصر فرهنگی، فرهنگ آمیخته ی ایرانی - اسلامی به وجود آمد که تفاوت های زیادی به فرهنگ اسلامی اعراب آن زمان داشت.

رویداد دوم که استیلای قوم وحشی مغول بر سرزمین های شرقی و اسلامی بود و ایران یکی از اصلی ترین سرزمین هایی بود که به آن آسیب زیادی رسید.

ورود مغولان به ایران، نتیجه ای جز ویرانی، کشتار، عقب افتادگی و اختناق در پی نداشت. اما باز هم غنای فرهنگ ایرانی تسلیم توحش مغولی نشد. بلکه از سالهای ابتدایی حمله تا وقتی که قوم مغول در فرهنگ ایرانی حل شود، به دلیل فشارهای زیاد، ایرانیان رفته رفته روی به درون

گرایی و تصوف آوردند. در نتیجه این اختناق است که شعرای این عصر همواره اشعاری دو پهلو دارند و نمی‌توانند در شرایط اجتماعی آن دوران متصرفان و حاکمان وقت را مذمت کنند. مولانا در زمان سلطان محمد خوارزمشاه به دنیا آمد. خوارزمشاه، موطن جلال الدین را که در تصرف غوریان بود تسخیر کرد. لشکرکشی‌ها و کشمکش‌های خوارزمشاه، اوضاع کشور را به سختی نابسامان کرده بود. دربار سلطان نیز عرصه بازی‌های سیاسی قدرت طلبان و لشکری و ارباب مذاهب کلامی شده بود. در قلمرو سلطان محمد خوارزمشاه که بلخ هم کوتاه زمانی قبل از ولادت مولانا به آن پیوسته بود (602) تعداد واعظان بسیار بود. بهاء ولد از واعظانی بود که از ارتباط با حکام و فرمانروایان عصر ترفع می‌ورزید و حتی قربات سببی را که به موجب بعضی از روایات با سلطان داشت - اگر داشت - وسیله ای برای تقرب به سلطان نمی‌کرد.

در آن زمان بلخ یکی از مراکز علمی اسلامی بود. این شهر باستانی در دوره پیدایش تصرف شرق سهم مهمی را ایفا کرده و موطن بسیاری از علمای مسلمان در نخستین سده‌های هجری بود. ناسازگاری بهاء ولد با فلسفه دانان آن زمان مانند فخر رازی و حمایت و گرایش سلطان به فلسفه و اینکه اساساً فلسفه با چون و چرا سر و کار داشت، با ایمان که تسلیم و قبول را الزام می‌کرد، مغایر بود، رفته رفته خروج وی از بلخ را موجب شد. به این دلیل بهاء ولد و مریدانش در زمانی که شهر بلخ در سال 617 به دست مغولان به ویرانه ای تبدیل شد، از آنجا بسیار فاصله گرفته بودند.

عدم وحدت سیاسی که ناشی از ناتوانی حکومت مرکزی بود و بی نظمی اجتماعی که در اثر حمله مغولان ایجاد شده بود، موجب نا امنی سرزمین آناتولی و تسلط همه جانبه مغولان بر حکام سلجوقی می‌شد.

مهمترین عامل نابسامانی و تزلزل پایه‌های حکومت در این دوران، عدم مدیریت و ناهماهنگی سران حکومت بود. خوشگذرانی درباریان و مالیات‌های سنگین و قحطی‌های ناشی از فقدان بارندگی و ناملایماتی از این قبیل، موجب بی نظمی و هرج و مرج و آشوب اجتماعی در این قرن بود.

در قرن هفتم، سهل انگاری سلجوقیان در مورد ادیان و مذاهب از سویی و ترک تازی مغولان و ناامنی و عدم تمرکز حکومتی قدرتمند از سوی دیگر، موجب پیشرفت تصرف در آناتولی گردید. به علت هجوم مغولان، مشایخ پرنفوذ، علما و شعرای نام آوری مثل فخرالدین عراقی، نجم الدین دایه و اوحد الدین کرمانی به آناتولی مهاجرت کردند و افکار و مسلک و مشرب آنان در آن سرزمین رواج یافت.

آثار مولانا

- ۱- غزلیات : این اثر که معروف به کلیات یا دیوان شمس است، مجموعاً حدود صد غزل است که مشتمل است بر غزلیاتی که مولانا به نام یاران خود، شمس الدین و صلاح الدین و چلبی سروده که بیشتر آنها مشتمل نام شمس است.
- ۲- مثنوی معنوی : مثنوی دارای شش دفتر است که حدود 26000 بیت می‌شود. آخرین دفتر که از حیث بیان حکایت ناتمام می‌باشد و شرح آن در بخش‌های قبلی آمده است. مرحوم فروزانفر درباره قصه‌ها و تمثیلات مثنوی گفته است : از لحاظ تمثيل و حکایت در مثنوی بیش از هر کتابی از کتب زبان فارسی تمثيل و حکایت وجود دارد... و این حکایت و تمثیلات در مثنوی مجموعاً 275 حکایت است که از اینها 264 حکایت را در مأخذ قصص و تمثیلات ذکر کرده ام و سابقه آن را در ادبیات فارسی به اطلاع رسانده ام و از 164 حکایت 110 حکایت مأخذ ایرانی دارد... و اگر به همین کتاب مأخذ قصص و تمثیلات مراجعه کنیم می‌بینیم که بیشتر این قصه‌ها و حکایات از کتب فارسی مانند چهار مقاله، اسرار التوحید، کلیله و دمنه، تذکره الاولیاء، شاهنامه، جوامع الحکایات، کیمیای سعادت، مرزبان نامه و آثار عطار و سنایی اخذ شده و یا به همان شکل اصلی و یا با تغییرات در مثنوی آمده است.
- ۳- رباعیات : مجموعه رباعیات مولوی که حدود 1659 رباعی یا 3318 بیت است که بعضی از آنها به شهادت قرائن مربوط به مولانا است و درباره قسمتی هم تردید وجود دارد.
- ۴- فیه ما فیه : مجموعه ای از خطابه‌های مولانا در مجالس وی است که پسر او بهاء الدین به همراه برخی مریدان، آنها را یادداشت و جمع آوری کرده اند.
- ۵- مکاتیب : مجموعه ای از نامه‌ها و مکتوبات مولانا (حدود 145) که به امیران، مأموران، بازرگانان، نویسندگان، اشراف، اولاد، محبان، عاشقان و دیگران است که مضمون بیشترشان انواع سفارش‌ها و توصیه‌های گوناگون دینی و معنوی است.
- ۶- مجالس سبعه : عبارت است از مواعظ و مجالس مولانا یعنی سخنانی که به وجه اندرز و به طریق تذکیر بر سر منبر بیان فرموده است. صاحب‌نظران می‌گویند این اثر، به دلیل سادگی در زبان، کلید فهم مثنوی است.

مولوی پژوهی و مثنوی پژوهی ها

مثنوی معنوی به دلیل بزرگی و معروفیتش، از همان دوره‌های سروده شدنش مورد توجه خاص و عام بوده است. در سالهای اخیر هم به مدد گسترش و رواج ارتباطات بشری، این اثر گرانقدر هر چه بیشتر در بین جهانیان شناخته شده است. در بین ملل مختلف و عمدتاً در جهان پارسی زبان، هر کسی بنابر فهم یا نیاز فکری خود به تجلیل و شرح مثنوی پرداخته است.

در یک نگاه اجمالی به مثنوی پژوهی ها، می توان آنها را از چند نظر تقسیم بندی کرد:

- 1- از نظر رویکرد: عرفانی، ادبی، فلسفی، مقایسه ای
- 2- از نظر حوزه جغرافیایی: ایران، ترکیه، شبه قاره، غرب
- 3- از نظر کمی: شرح دیباچه، شرح گزیده، شرح بیت به بیت، شرح موضوعی و شرح کامل
- 4- از نظر موضوعی
- 5- از نظر صوری: شرح منظوم، شرح منثور

مبانی و چارچوب نظری

جامعه شناسی ادبیات اثر ادبی را مانند یک شیء اجتماعی مطالعه مورد بررسی قرار داده و طی این بررسی در پی شناخت مناسبات اثر با جامعه است.

تأثیر متقابل جامعه و ادبیات بر یکدیگر

ادبیات آینه فرهنگ و تمدن یک ملت است و بسیاری از مسایل مانند شیوه زندگی، طرز فکر، عقاید مذهبی و اخلاقی، آداب و رسوم و مانند اینها در آثار ادبی نمایان می شود. با یک نگاه تاریخی می بینیم که ادبیات همواره پا به پای تاریخ حرکت کرده و حتی در زمانهایی که به هر دلیل تاریخ از بازنمایی حوادث جا مانده یا نخواست که آنچه هست بیان شود، ادبیات به بیان و انعکاس رویدادها به طور مستقیم یا غیر مستقیم پرداخته است. بیان رویدادهای جامعه خود از طرفی بر جامعه تأثیر مجدد خواهد گذاشت. به عبارتی ادبیات همواره وسیله ای برای کسب اطلاع در باره جامعه بوده است و از طرفی تأثیر ادبیات در شکل دهی و خلق عمل اجتماعی نیز همواره مورد توجه است. رویکرد اول یعنی این طرز تفکر که ادبیات می تواند حاوی اطلاعاتی در مورد رفتار و ارزشهای اجتماعی باشد، به طور کلی به نظریه بازتاب (Reflection theory) شهرت دارد. متون ادبی، به شیوه های مختلف، به عنوان بازتاب دهنده ی اقتصاد، روابط خانوادگی، اقلیمی و چشم اندازها، ایستارها، اخلاقیات، نژادها، طبقات اجتماعی، رویدادهای سیاسی، جنگها و مذهب جامعه ای که این متون را تولید می کند توصیف شده اند.

نظریه های مطرح در جامعه شناسی ادبیات به دلیل نزدیکی اش به حوزه هایی مانند جامعه شناسی هنر، همواره با نوعی تلفیق حوزه ایی همراه بوده و کمتر نظریه پردازی به طور صرف در این حوزه نظریه پردازی کرده است. با این وجود، به برخی از نظریه های مرتبط اشاره می کنیم.

گئورگ لوکاچ و جامعه‌شناسی ادبیات

هدف اصلی لوکاچ در ادبیات عبارت است از تشریح نظریه بازتاب فکر، که در آن به تأثیر شرایط وجودی زندگی بر آثار هنری معاصر آنها تأکید می‌کند. پذیرش قسمت جهان خارجی، از نظر لوکاچ، اساس فهم درست از واقعیت است. این مطلب یعنی واقعیت، مستقل از آگاهی انسان وجود دارد. پس درک جهان خارجی از طریق بازتاب آن در آگاهی ممکن می‌شود. آثار هنری به عنوان شناختی از این قاعده مستثنا نیستند. آنها هم بازتاب واقعیتند. به عبارت دیگر نظریه لوکاچ براساس پذیرش وجود شناسانه یک جهان خارجی بنا شده است (راودراد، ۱۳۹۰: ۷۹).

لوکاچ به جبریت اجتماعی هنر معتقد است و بر این باور است که آثار هنری و ادبی از اساس مادی خود متأثرند. از نظر لوکاچ آنچه هنر نمایش می‌دهد، یک جهان خصوصی نیست، بلکه یک کل منظم است که در تجربه‌ی جمعی نوع بشر ریشه دارد.

لوسین گلدمن

گلدمن روش خود را «ساخت‌گرایی تکوینی» نامید. ساخت‌گرا از این لحاظ که به بررسی ساختارهای اثر و رابطه‌ی آن با ساختارهای ذهنی می‌پردازد و تکوینی از این لحاظ که علت به وجود آمدن این ساختارها را براساس شرایط تاریخی تشریح می‌کند. همچنین گلدمن با انتخاب این عنوان، بر تفاوت روش خود با جامعه‌شناسی عامیانه و فرمالیسم ساخت‌گرا، تأکید می‌کند. زیرا در جامعه‌شناسی عامیانه، اثر ادبی بازتاب محتوای آگاهی جمعی تلقی می‌شد و در نتیجه رابطه‌ی این دو در سطح محتوا، مورد بررسی قرار می‌گرفت، حال آنکه در روش ساخت‌گرایی تکوینی، اثر ادبی نه بازتاب آگاهی جمعی، بلکه سازنده و منسجم‌کننده آن محسوب می‌شود و رابطه‌ی آن نیز، در سطح ساختارها مورد بررسی قرار می‌گرفت، نه صرفاً در سطح محتوا.

لوکاچ نویسنده را تنها فاعل اثر ادبی می‌داند اما گلدمن ساختارهای ذهنی فرا فردی را آفریننده اثر هنری می‌داند. البته نه اینکه فرد را به کلی منکر شده بلکه آن را عاملی برای تبدیل جهان نگری بالقوه به بالفعل می‌داند.

گلدمن در مورد نقد آثار ادبی، روش دو مرحله‌ای را توصیه می‌کند که همان تفسیر و تشریح است.

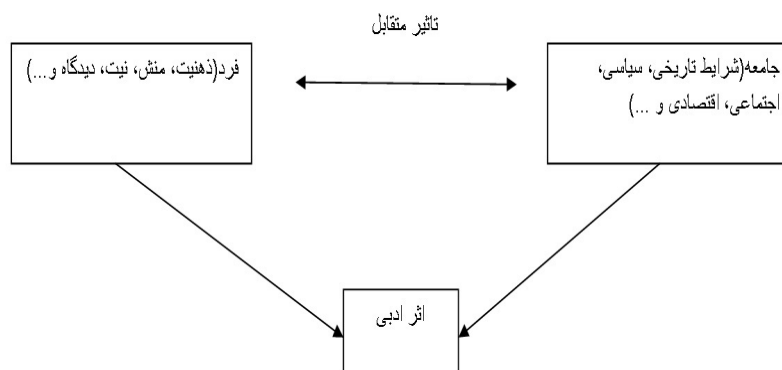
در مرحله تفسیر یا دریافت، بعد از مطالعه اثر، الگویی به عنوان فرضیه معرفی می‌شود سپس اثر جمله به جمله (یا بیت به بیت) بازخوانی شده، با الگوی اولیه تطبیق داده می‌شود و در نتیجه قسمت‌هایی از الگو حذف و نکات دیگری به آن اضافه می‌شود؛ تا جایی که بتوان براساس الگوی ارائه شده حداقل متن را تفسیر کرد. بعد از آنکه براساس الگو، ساختار معنا دار متن یافته شد، این ساختار در ساختار فراگیر تاریخی شکل دهنده اش، بررسی می‌شود. در این حالت دریافت به

تشریح تبدیل می‌شود. ساختار فراگیر نیز به نوبه‌ی خود، می‌تواند در ساختار فراگیری که آن را در بر گرفته است قرار بگیرد و تشریح شود و همین طور الی آخر(ولی پور هفشجانی، ۱۳۸۷: ۵).

پیر بردیو و جامعه‌شناسی ادبیات

بوردیو خود از جمله معدود جامعه‌شناسانی است که هم نظریه‌پردازی شهیر است و هم پژوهش‌های تجربی پرشماری انجام داده است و به ارتباط تنگاتنگ روش و نظریه معتقد است. وی همواره با عنایت به نظریه عام خود، بین رابطه‌ی میدان مورد بررسی با نقش و خلق و خوی مناسب با آن میدان توجه دارد. به این منظور بوردیو فراگردی سه مرحله‌ای را در تحلیل میدان به کار می‌گیرد: درنخستین مرحله، رابطه آن میدان خاص را با میدان قدرت بررسی می‌کند. در دومین مرحله، به ترسیم ساختار عینی روابط میان جایگاه‌های درون یک میدان می‌پردازد و بالاخره در مرحله سوم، نقش‌های عواملی را که انواع جایگاه‌های درون یک زمینه را اشغال می‌کنند، تعیین می‌کند.

براساس آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد تحلیل کتاب مثنوی معنوی باید با استفاده از تلفیق نظریه‌های بوردیو، لوکاچ و گلدمن انجام شود. با این تفسیر الگوی زیر قابل استنباط خواهد بود:



استنباط نظری از سه نظریه مذکور می‌تواند رهیافتی طبق جدول زیر به ما ارائه دهد:

نظریه پرداز	نظریه	ایده اصلی	تعمیم به رساله	مفروضات
گئورگ لوکاچ	(نظریه بازتاب فکر) تاثیر زندگی وجودی بر آثار هنری	آثار هنری بازتابی از واقعیتند.	اثر ادبی هم از محیط اجتماعی خود تاثیر می‌گیرد و یا به عبارتی هر اثر هنری بازتاب زمانه خویش است و هم اینکه شخصیت، روحیات، خلقیات و مشخصات فرد آفریننده آن نیز سواى شرایط اجتماعی، بر اثر ادبی موثر خواهد بود.	۱- به نظر می‌رسد مولانا همزیستی مسالمت آمیز اجتماعی را با وجود تفاوت‌های نژادی، مذهبی، فرهنگی و... توصیه می‌کند و ملاک همزیستی را نیز وجود ارزش‌ها و اخلاقیات اجتماعی مشترک می‌داند.
لوسین گلدمن	(ساخت گرای تکوینی) در ساخت گرای تکوینی لوسین گلدمن، بررسی ساختارها به خودی خود، به شیوه‌ی ایستا و تغییرناپذیر مورد نظر نیست، بلکه هدف، بررسی فرآیند دیالکتیکی تحول ساختارها و کارکرد آن هاست.	ساختارهای ذهنی فرافردی آفریننده اثر هنری هستند. تاثیر عوامل اقتصادی و اجتماعی بر آفرینش ادبی.	۲- به نظر می‌رسد با توجه به رویکرد دین مدار مولوی، به نهاد دین نسبت به سایر نهادها در مثنوی اهمیت بیشتری داده شده و سایر نهادها در خدمت این نهاد هستند.	
پیر بورديو	اهمیت همزمان زمینه‌های اجتماعی و ساختمان ذهنی آفریننده در خلق اثر هنری	تاثیر همزمان میدان و منش در تولید اثر هنری و ادبی		

روش و تکنیک

-روش تحقیق: روش تحقیق از نوع تجربه غیرمستقیم است. منظور از تجربه غیرمستقیم، رجوع با واسطه به واقعیت اجتماعی است. در این تحقیق مثنوی معنوی به مثابه یک پدیده تاریخی نگریسته می‌شود و با رجوع به شواهد تاریخی متن مثنوی و زمینه‌های اجتماعی آن، با رویکردی کیفی و تأویلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

-تکنیک تحقیق، تحلیل محتواست. از تحلیل محتوا تعاریف گوناگونی به عمل آمده که بخشی از اختلاف به تاریخچه این تکنیک و روند تکاملی آن بر می‌گردد و بخشی دیگر از آن مربوط به تفاوت در حوزه گسترده این تکنیک است. براساس تعریف، تحلیل محتوا عبارت است از مطالعه منظم، عینی و کمی محتوای آشکار ارتباط‌ها. در واقع تحلیل محتوا، تکنیکی برای استخراج داده‌ها از متن است که دارای ویژگی‌های خاص خود می‌باشد.

پس از استخراج اطلاعات و تنظیم الفبایی هردسته از اطلاعات به دست آمده که با هدف ترسیم، تأویل، درک متنی و فرا متنی انجام گرفت، با استفاده از ابزار پرسشنامه معکوس

اطلاعات دسته بندی خواهد شد و با ورود اطلاعات به صورت کمی به شبکه نرم افزاری SPSS امکان تحلیل کمی اطلاعات نیز فراهم شده است.

- واحد بررسی، داستان است که مضمون داستان‌های مثنوی در برخی موارد به صورت متوالی و در برخی موارد به طور متناوب آمده است. مثلاً ممکن است داستانی در یک دفتر شروع شده و در دفتری دیگر تمام شده باشد. همچنین درون برخی داستان‌ها، داستان یا حکایت دیگری است که براساس مضمون و مفهوم آن به طور جداگانه شمارش خواهند شد. نهایتاً در بررسی داستانها هم شکل داستانی آن بررسی می‌شود و هم مضمون آن.

- جامعه آماری تمام داستانهای مثنوی معنوی است.

یافته ها

در پاسخ به سوال اول طبق اطلاعات مندرج در جدول زیر در خواهیم یافت که بیشترین فراوانی را در مثنوی نهاد دین از آن خود کرده است. بنابر این نهاد دین از نظر مولوی مهمترین نهاد اجتماعی است.

جدول ۱- توزیع فراوانی نهادها در داستانها

نهاد اجتماعی	فراوانی	درصد	نهاد اجتماعی	فراوانی	درصد	نهاد اجتماعی	فراوانی	درصد
دین	72	23.8	سیاست و حکومت	12	4.0	آموزش و پرورش و علم	4	1.3
خانواده	19	6.3	اقتصاد	5	1.7			
			جمع	112	37.1			

در مورد نقشهای اجتماعی موجود در مثنوی نیز نتایج طبق جدول زیر استخراج شده است:

جدول ۲- فراوانی نقش اول اجتماعی

نقش اجتماعی	فراوانی	درصد	نقش اجتماعی	فراوانی	درصد	نقش اجتماعی	فراوانی	درصد
نبی/پیامبر	51	16.3	مسلمان	2	.6	کنیز	1	.3
شاه/حاکم/سلطان	24	7.7	مفلس	2	.6	گدا/سائل	1	.3
عاشق	9	2.9	وزیر	2	.6	محتسب	1	.3
صوفی	8	2.6	مارگیر	2	.6	منافق	1	.3
خلیفه	7	2.2	پارسا	2	.6	مهمان	1	.3
درویش	6	1.9	شبان/چوپان	2	.6	نحوی(نحوشناس)	1	.3
خواجه	5	1.6	موذن	2	.6	نساخ/کاتب	1	.3
زن(همسر)	5	1.6	روستایی	2	.6	نقاش	1	.3
دزد	4	1.3	شاعر	2	.6	نگهبان	1	.3

غلام	4	1.3	زاهد	2	6	همسایه	1	3
فرشته	4	1.3	بیمار	2	6	واعظ	1	3
امام	3	1.0	بازرگان	1	3	یار	1	3
صیاد	3	1.0	باغبان	1	3	روستایی	1	3
فرعون	3	1.0	بقال	1	3	دلک	1	3
استاد	2	6	پدر	1	3	هندو	1	3
دلاک	2	6	حکیم	1	3	عالم/فرهیخته	1	3
اعرابی	2	6	دایه	1	3	دباغ	1	3
طبيب	2	6	دشمن/عدو	1	3	مسافر	1	3
عارف	2	6	زرگر	1	3	راهب	1	3
مرشد/پیر	2	6	عطار	1	3	جمع	201	64.4
مرید	2	6	قاضی	1	3	سایر	101	35.6
						جمع	302	100.0

در جدول فوق مشاهده می‌شود که بیشترین فراوانی نقشه اول داستانها از آن نقش پیامبر در قالبهای گوناگون (پیامبر، نبی، رسول و...) است. به عبارتی موضوع اصلی داستان حول نقش پیامبر(ص) و با محوریت ایشان بوده است.

نتیجه

ادبیات وزین و پرمغز ایران، علاوه بر ظاهر زیبا و بیان آهنگین، دارای معانی بسیار زیباتری نیز هست که همواره شاعران بزرگ این سرزمین، سعی بر استفاده از آن به ویژه برای بیان اهداف و مقاصد اجتماعی، تربیتی، دینی و... داشته‌اند. مولوی نیز با بهره‌گیری بی‌نظیر از کتاب قرآن، به معرفی شخصیت نبی اکرم(ص) و ترویج مفاهیم دینی پرداخته و به خوبی هم از عهده این کار برآمده است.

در پاسخ به سوالات اساسی تحقیق می‌توان دریافت که از نظر مولوی نهاد دین مهمترین نهاد در جامعه است و نقش پیامبر هم در جامعه عصر مولانا پررنگ ترین نقش اجتماعی بوده است. تحقیق حاضر نشان می‌دهد کتاب مثنوی معنوی به عنوان یک شاهکار ادبی، می‌تواند الگوی بسیار خوبی برای زندگی اجتماعی انسانها باشد. نگاه فراملی مولوی این امکان را فراهم آورده که هر انسانی با هر زبان و آیینی بتواند بهره لازم را از این اثر ببرد. دعوت به همدلی، اتحاد، دیگردوستی و صلح طلبی در مثنوی پیامی است که جهان تشنه صلح امروز را می‌تواند راهنما باشد.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

منابع

- خاتمی، احمد، آسمانهای دگر: راهنمای پژوهش در مثنوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- راودراد، اعظم، نظریه‌های جامعه‌شناسی ادبیات و هنر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات مثنوی معنوی، به کوشش رینولد الین نیکلسون، تهران، نشر طلوع، ۱۳۷۲.
- مقداد، مهرابی، جهانی شدن و توان فرهنگ ایرانی: نقش مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در مفهوم سازی فرهنگ، سایت www.farsnews.com، ۱۳۸۶.
- ولی‌پور هفشجانی، شهناز، لوسین گلدمن و ساخت‌گرایی تکوینی، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سال هفتم، شماره ۲۵.

مرور مفهومی نظری "مردم سالاری دینی"

سید محمود نجاتی حسینی

(مدیر بخش جامعه‌شناسی دین - موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران)

چکیده

در باره مفهوم مردم سالاری دینی، که به گفته معتقدان به آن مفهومی برساخته جمهوری اسلامی ایران است، مطالب و مباحث پرحرارتی منتشر شده است. (برای نمونه تا تاریخ تحریر این مقاله (۲۳ مرداد ۱۳۹۳) تنها ۱۲۴ هزار مطلب فارسی ذیل عنوان "مردم سالاری دینی" در سایت اینترنتی Google موجود است) فارغ از مباحث منتقدان و مخالفان این مفهوم، که البته طیف گسترده‌ای از دین‌گرایان سنتی و مدرن و نیز عرفی‌گرایان مدرن را نیز شامل می‌شوند، باید اذعان نمود که مردم سالاری دینی هم به عنوان یک مفهوم نظری در ذیل بخشی از ادبیات رایج فقه سیاسی شیعی در ایران معاصر پذیرفته شده است؛ و هم به مثابه یک الگوی حکومتی مطمح توجیه و تبیین نظام حکومتی اسلام شیعی قرار گرفته است.

مساله بحث

مردم سالاری دینی می‌تواند به محک نقد و ارزیابی منصفانه، فارغ از رتوریک سیاسی موجود در بین مخالفان و موافقان جمهوری اسلامی ایران قرار گیرد. برای نمونه مخالفان و منتقدان، می‌توانند و محققان تا با استناد به مواضع گفتمانی مندرج در مفهوم مردم سالاری دینی تناقضات درونی - برونی آن را از جهت الصاق یک مفهوم مدرن مانند مردم سالاری (بخوانید ترجمه فارسی "دموکراسی آتنی غربی"!) به یک مفهوم سنتی مانند دینی (مفهوم سنتی پرسابقه در ادیان ابراهیمی، از یهودیت به مسیحیت و تا اسلام) دست کم با استفاده از روش شناسی پر جنجال فوکویی ("تبار شناسی و دیرینه شناسی"، که نشان دهنده پیدایش مفاهیم دانشی مانند "مردم سالاری دینی" در ذیل هم زیستی با قدرت مسلط غالب-قالب است) و نیز روش شناسی پرچالش "دریادی" ("شالوده شکنی"، که می‌تواند با فرو ریزاندن ساختار متون از جمله "متون مرتبط با فقه سیاسی و ادبیات مردم سالاری دینی" تناقضات آن‌ها را نشان دهد) پی‌گیری و استیضاح کنند.

البته این حق دفاع نظری برای موافقان مردم سالاری دینی نیز از نوعی دیگر محفوظ و فراهم است - و آنان نیز می‌توانند و مکلفند تا با ارجاع تاریخی اجتماعی به ادبیات محلی از نوع متون فقهی سنتی، تاریخ صدر اسلام و تجربه زیسته مدینه النبی ص، دلالت‌های موافق برای تمایز این مفهوم مردم سالاری دینی از دموکراسی آتنی غربی را برجسته سازند.

هر چند دیالوگ بین این دو گروه موافق و مخالف مردم سالاری دینی هنوز به صورت جدی - چه به شکل مناظره، چه موضعه، چه مباحثه و چه مفاهمه - مشاهده نشده است؛ با این وجود دست کم در فضای ادبیات مجازی مواد خام این نوع دیالوگ می‌تواند مرتب شود.^۱

منطق بحث

از آن جا که وفق مضمون و مساله اصلی این مقاله، هدف باز خوانی نظام مردم سالاری دینی است؛ و از آن جا که حسب منطق پژوهش علم اجتماعی بایسته و شایسته است تا صحت مفهومی و نظری مردم سالاری دینی بر مبنای ادبیات متعارف و شایع آن به عنوان یکی از

۱- برای نمونه تا تاریخ تحریر این مقاله (۲۳ مرداد ۱۳۹۳) ذیل عناوین و مفاهیم تخصصی democracy محدود ۴۵ میلیون مطلب لاتین، دموکراسی حدود ۵۰۰ هزار مطلب فارسی، religion and democracy حدود ۱۹ میلیون مطلب لاتین، و مردم سالاری دینی نیز ۱۲۴ هزار مطلب فارسی در سایت اینترنتی Google است.

ثابتات مفهومی مفروض گرفته شود. لذا از این حیث منطقی در این مقاله بدون ورود به عرصه متنازع فیه مدعیات و دلالت‌های نظری مخالفان و منتقدان مفهوم مزبور، صرفاً تلاش می‌شود با ارجاع به ادبیات مستند حامی مردم سالاری دینی، تصویری منقح و متناسب از آن نشان داده شده تا بتوان بر اساس آن نسبت دانشگاه با این مفهوم – پدیده اسلامی ایرانی را ترسیم نمود.

برای شناخت این مفهوم ما با استفاده از تکنیک مرور نظام یافته (systematic review)، که متناسب برای چنین بررسی‌های مفهومی نیز هست^۱، تعدادی از متون معرف^۲ representative text بحث مردم سالاری دینی را انتخاب و از حیث روشی و به طور نظام یافته، آن‌ها را مرور نموده ایم. حاصل بحث آن چیزی است که در ادامه ملاحظه خواهیم نمود.

جنس نظریه پردازی مردم سالاری دینی

شاید لازم باشد قبل از هر بحثی در این خصوص به مبنای معرفتی مطلع این بحث توجه شود؛ منظور جنس معرفتی آرای مدون راجع به مردم سالاری دینی و نظریه پردازی آن است. این امر از لحاظ نشان دادن جایگاه این مفهوم به هنگام مقایسه آن با مفاهیم رقیب خصوصاً مفاهیمی مانند دموکراسی غربی یا حتی مردم سالاری غیر دینی و مردم سالاری عرفی نیز مهم است. در این باره جالب‌ترین اظهار عقیده به شرح زیر است.^۳

۱- مرور نظام یافته نوعی تکنیک روشی علم اجتماعی است و در ذیل مطالعات اسنادی documentary method جای می‌گیرد. منظور از مرور نظام یافته "وارسی دقیق و مساله مند حجم عظیمی از ادبیات مرتبط با یک مضمون خاص (در این جا - مردم سالاری دینی) و ارزیابی آن‌ها از حیث شناخت آن مضمون و تنوعات و گونه شناسی‌های آن و نیز رسیدن به هسته مشترک مواضع آن‌ها در این خصوص است." مرور نظام یافته می‌تواند به محقق کمک کند تا با واریسی ادبیات متنوع پیرامون یک موضوع، هم تمام آن‌ها را در قالب یک نوشتار واحد نیز مجتمع سازد! و هم تصویری جمع بندی شده و جمع و جور از آن مضمون مورد نظر برای تحلیل‌های انتقادی بعدی نیز فراهم آورد.

برای اطلاع از این تکنیک نک:

Mark pettcrew and Helen Roberts (2006) **systematic review in the social science: a practical guide**, Blackwell publishing.

[جا دارد از همکاران پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی: خانم دکتر فلاحی به خاطر معرفی این کتاب و نیز آقای دکتر صمیم و خانم دکتر قاراخانی به خاطر معرفی مقدماتی این روش تشکر شود].

۲- منظور نمونه ای از یک حجم انبوه است که نسبتاً و تقریباً می‌تواند بیان گر تمامی حالات و صفات ممکن و مقتضی از شئون اصلی آن حجم انبوه باشد. قاعدتاً متون معرف نیز چنین خاصیتی دارند.

۳- نک به: پرویز امینی (۱۳۹۳-۵-۲۳) [در گفتگو با فصلنامه علوم انسانی اسلامی - موسسه صدرا]

شالوده‌های نظری مردم سالاری دینی، سایت بولتن نیوز www.bultannews.com

اول- نظریه پردازی مردم سالاری دینی، ضرورتاً ملتزم به **نظریه اسلامی** مردم سالاری است؛
دوم- نظریه پردازی مردم سالاری دینی، نه از جنس فلسفی **انتزاعی** است و نه از جنس جامعه شناختی **انضمامی**؛

سوم- نظریه پردازی مردم سالاری دینی، از جنس **اندیشه ای** است.
به این معنا نظریه پردازی مردم سالاری دینی، اندیشه ای است که پاسخی است انتزاعی و فرا زمانی به سوالی که اساساً انضمامی و زمانی است.
بر این مبنا مسایل مهم نظریه پردازی مردم سالاری دینی نیز قابل توجه است. از این حیث سه مساله حیاتی در این نظریه باید روشن و تدقیق شوند :

الف- مشروعیت : که خاستگاه و مساله **حکومت مندی اسلامی** را توجیه می کند؛

ب- مقبولیت : که مساله **انتخاب حاکم اسلامی** را شفاف می سازد.

این نظریه پردازی به هم چنین باید بتواند به تعدادی از پرسش های مهم در مردم سالاری دینی نیز پاسخ دهد ؛ از جمله : ماهیت دینی بودن مردم سالاری، خصایص جامعه دینی، ویژگی حکومت دینی، خصایص حاکمان دینی، نحوه نظارت و کنترل دینی بر حاکمان و مردم.

مضامین کلیدی نظریه پردازی مردم سالاری دینی

اما مرور نظام یافته ادبیات معرف **مردم سالاری دینی** حاکی است که در تصور- تصدیق این مفهوم، چند مضمون بیش تر از همه شایع است و لذا برای فهم آن نیز باید به این ها مراجعه نمود. این ها عبارتند از :

(آ) اصالت اسلامی مردم سالاری دینی - به عنوان خاستگاه عقیدتی تاریخی این مفهوم

(ب) ماهیت عقیدتی حاکمیتی مردم سالاری دینی- به معنای الگوی اصیل و بومی نظام اسلامی

(ج) وجوه ممیزه مردم سالاری دینی - به عنوان نقطه تمایز آن از دموکراسی غربی

(د) خصایص مقوم مردم سالاری دینی - به مثابه الگوی حکومتی جمهوری اسلامی ایران.

✱

۱- اصالت اسلامی مردم سالاری دینی

همان گونه که گفته آمد نقطه عزیمت درمباحث مربوط به مردم سالاری دینی اثبات اصالت اسلامی دینی این مفهوم عقیدتی سیاسی است. در این خصوص چهار تعبیر بسیار جاری و شایع است.

دو تعبیر آن ناظر به وجه **عقیدتی** مردم سالاری دینی هستند :

آ) **مردم سالاری**، یعنی محوریت دادن به خواسته‌های شرعی عرفی به حق مردم، خود اصلتا درون دینی است و نه برون دینی؛

ب) **دین سالاری**، یعنی مبنا بودن احکام شرعی و دینی در زندگی اجتماعی سیاسی به عنوان تنها قانون معتبر که این نیز خود اصلی درون دینی است.

دو تعبیر دیگر نیز ناظر به وجه حاکمیتی مردم سالاری دینی هستند:

ج) **تجربه تاریخی** اول در مردم سالاری دینی، به **مدینه النبی ص** پیامبر در صدر اسلام بر می‌گردد؛

د) **تجربه تاریخی** دوم در مردم سالاری دینی نیز، به **کوفه العلی ع** در صدر اسلام راجع است. به این معنا تمام متون معرف بحث مردم سالاری دینی اولاً قریب به اتفاق قائل به این هستند که به هیچ روی نمی‌توان و نباید مردم سالاری دینی را نسخه اسلامی کپی شده و زیراکسی از دموکراسی غربی عرفی دانست. این تاکید از دیدگاه طرفداران و موافقان و حامیان مردم سالاری دینی مهر تأکیدی است بر بومی بودن و اصیل بودن و ممتاز بودن این مفهوم. دوماً بر آن هستند تا نشان دهند چگونه این تجربه عقیدتی تاریخی اصیل و بومی ناظر به صدرین اسلام، در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و در بافتار جمهوری اسلامی ایران به زعامت **ولایت فقیه مورد قبول مردم** بازتولید شده است.^۱

سوماً، همان گونه که بعداً نیز خواهیم دید، متون مرجع در این زمینه به هنگام بحث از صفات و شئون نظام مردم سالاری دینی، شاهد مثالی خود را از تجربه تاریخی صدر اسلام و رفتار حاکمیتی اسلامی حقیقی پیامبر ص با مردم مسلمان و غیر مسلمان به عنوان اسوه و الگوی هر

۱- برای نمونه نک: حجت الاسلام محمد رضا شریعتمداری [استاد مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا ع] (۱۳۹۳-۵-۲۳) در مردم سالاری دینی باید حاکمان خادم مردم باشند، سایت خبرگزاری حوزه www.howzehnews.ir؛ بی نام (۱۳۹۳-۵-۲۳) نظام مشروع و مقبول مردم سالاری دینی در کلام رهبری، سایت شهید آوینی www.aviny.com؛ محمود حاجی احمدی (۱۳۹۳-۵-۲۳) مردم سالاری دینی در اندیشه امام خمینی، سایت مجلات تخصصی نور www.noormags.com؛ حجت الاسلام ابوالفضل صابری اراکی [مدرس حوزه و دانشگاه] (۱۳۹۳-۵-۲۳) روز جمهوری اسلامی ایران سند افتخار مردم سالاری دینی و دموکراسی است، سایت فرهنگی اطلاع رسانی دفتر نماینده ولی فقیه در استان چهارمحال و بختیاری www.kowsar-chb.ir؛ حجت الاسلام سید سجاد ایزدهی [مدیر گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی] (۱۳۹۳-۵-۲۳) قابل صدور بودن نظریه مردم سالاری دینی، سایت خبری مشرق www.mashreghnews.ir؛ سید رضا حسینی (۱۳۹۳-۵-۲۳) الگوی مردم سالاری دینی و نسبت آن با بیداری اسلامی، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - لینک جستارهای سیاسی معاصر . www.politicalstudy.ihe.ac.ir

نوع حکومت دینی ارائه می‌دهند.^۱

۲- ماهیت عقیدتی حاکمیتی مردم سالاری دینی

بحث دیگری که در زمینه مردم سالاری دینی مکرر طرح شده، این است که مفهوم مزبور می‌تواند به عنوان الگوی حاکمیتی نیز عمل کند. در این زمینه متون معرف به چند مقوله اشاره داشته اند که ذکر آن‌ها برای فهم مطلب سودمند است :

الف- حاکمیت از آن خداست اما انتخاب مردم در چهارچوب احکام دینی پذیرفته می‌شود؛

ب- انتخاب حاکمان ذی صلاح توسط مردم است ؛

ج- بیعت سیاسی مردم با حاکم اسلامی و حکومت مردمی صورت می‌گیرد؛

د- ارزش‌های دینی سهم و نقش موثر و اساسی در این نحوه انتخاب، این گونه بیعت سیاسی و به تبع این نوع حکومت دارند.^۲ ی(۱۱) مان به واسطه این انتخاب مکلف به خدمت به مردم اند؛

۳- وجوه ممیزه مردم سالاری دینی

برای تثبیت اصالت اسلامی مردم سالاری دینی، اکثر مباحث این حوزه به سمت تمایز قائل شدن میان مردم سالاری دینی با دموکراسی غربی جهت داده شده اند. در این سویه از مباحث نیز عمدتاً متون معرف، به مقایسه نقاط اشتراک و افتراق پرداخته اند و اما در بسیاری از موارد نیز بیش تر افتراقات را برجسته کرده اند. به صورت خلاصه می‌توان این چند نکته را به عنوان جمع بندی بحث مزبور مطرح ساخت.

اول- نقطه عزیمت مردم سالاری دینی، مدینه النبی است ؛ اما دموکراسی به دولت شهر آتن غربی بر می‌گردد ؛

دوم- مدینه النبی خاستگاهی دینی الهی دارد؛ اما دولت شهر آتنی خاستگاهی عرفی دنیوی دارد؛^۳

سوم- مردم سالاری دینی نه لیبرالی و نه استبدادی، بلکه اسلامی است ؛^۴

۱- نک : دکتر سید محسن آل سید غفور (۱۳۹۳-۵-۲۳) نسبت دین و دولت در دو نظام سیاسی

دموکراسی و مردم سالاری دینی، سایت تحلیلی تبیین برهان www.borhan.ir.

۲- نک : حجت السلام دکتر محمد رضا شریعت مدار(۲۳-۵-۱۳۹۳) مردم سالاری دینی در گفتمان فکری

مقام معظم رهبری، سایت جام جم آنلاین www.jjo.ir ؛ سید حسین اسحاقی (۲۳-۵-۱۳۹۳) ویژگی مردم

سالاری دینی، سایت اطلاع رسانی حوزه www.hawzeh.ir.

۳- نک: محمد رحیم عیوضی (۲۳-۵-۱۳۹۳) مقایسه مردم سالاری دینی و لیبرال دموکراسی، سایت پرتال

جامع علوم انسانی www.ihcs.ac.ir

۴- نک: بی نام (۲۳-۵-۱۳۹۳) مردم سالاری دینی، سایت پرسمان دانشجویی www.siasi.porseman.ir

چهارم- مردم سالاری دینی، عرفی و دنیوی گرا نیست؛^۱ در برخی مقایسه‌ها ضمن بر شمردن امتیازات دموکراسی غربی (اهمیت رای مردم، آزادی انتخاب مردم و احترام به حوزه خصوصی) عمدتاً بر معایب دموکراسی بیش‌تر تأکید شده است از جمله بر: فساد حاکمان، خطای مردم در انتخاب، فریب خوردن در انتخابات و امثالهم. اما در یک مقایسه منصفانه‌تر به این موارد در مقام مقایسه بین مردم سالاری غیر دینی و مردم سالاری دینی اشاره شده است:

الف- وجوه اشتراک مردم سالاری دینی با مردم سالاری غیر دینی

- ✓ محقق دانستن مردم
- ✓ مشارکت دادن مردم
- ✓ برگزاری مستمر انتخابات
- ✓ رای اکثریت
- ✓ احترام به آزادی فردی
- ✓ توسعه و تضارب آرا

ب- وجوه افتراق مردم سالاری دینی از مردم سالاری غیردینی

- ✓ حاکمیت مطلق خدا و حاکمیت نسبی مردم
- ✓ پذیرش رای اکثریت در چهارچوب شریعت
- ✓ قرار داشتن اراده و حاکمیت مردم در طول اراده و حاکمیت خداوند
- ✓ تعبیر و تعاریف خاص از انسان و حقوق بشر.^۲

حال آن‌که به هنگام بحث از مردم سالاری دینی (و البته بدون هیچ گونه توجه به احتمال تسری این نوع خطاهای سیاسی در مردم سالاری دینی به هنگام عمل به آن) صرفاً بر دوامت‌یاز مهم مردم سالاری دینی تأکید شده است:

- اول- اعتقاد حاکمان مسلمان به نظارت خداوند بر تمام اعمال پنهان و آشکار آن‌ها؛
- دوم- سخت‌گیری در انتخاب و نهایتاً گزینش حاکمان ذی صلاح دارای اعتقادات دینی محکم و درست.^۳

۱- نک: بی‌نام (۲۳-۵-۱۳۹۳) مردم سالاری دینی، سایت ویکی‌پدیا www.wikipedia.com

۲- بی‌نام (۲۳-۵-۱۳۹۳) مفهوم مردم سالاری دین، سایت نور پرتال www.noorportal.net

۳- نک: دکتر محمد محمد رضایی [استاد تمام گروه فلسفه دین دانشگاه تهران] (۲۳-۵-۱۳۹۳) تفاوت‌های مردم سالاری دینی و دموکراسی غربی، سایت اشراق نیوز www.eshraghnews.ir.

۴- خصایص مقوم مردم سالاری دینی

آخرین بحث در حوزه مردم سالاری دینی بر شمردن خصایص ممیزه مردم سالاری دینی است. این مهم به چند صورت انجام شده است:

- ارجاع به ویژگی‌های مدینه النبی ص ؛
 - استناد به متون مرجع معارف شیعی مانند نهج البلاغه ؛
 - ذکر مثال از ایدئولوگ‌های مرجع انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی.
- در ادامه این بحث نمونه‌هایی از این موارد فهرست وار ارائه می‌شود.

الف- ارجاع به ویژگی‌های مدینه النبی ص

نقطه عزیمت هر گونه مردم سالاری دینی، دست کم در روایت شیعی آن در ایران معاصر، مدینه النبی ص است. به صورت تاریخی صدر اسلام (که حتی برای "سلفی گری سنی" نیز مرجع و الگوی تاریخی حکومت اسلامی است) و دوران ۱۰ ساله حضور پیامبر در مدینه، به همراه مهاجرین و انصار و صحابه، و زان مهم تر اهل البیت و عترت الرسول ص با محوریت امام علی ع، همواره مرجعیت تاریخی ممتازی داشته است.

در این باره سنت رفتاری فردی و اجتماعی پیامبر ص و دستورات و احکام و توافقات و تفاهم نامه‌های وی به عنوان مشی **حکومت اسلامی** شناخته شده است. برای نمونه هجرت پیامبر، تاسیس مسجد قبا، قرار دادن مسجد قبا به عنوان مقر عقیدتی حکومتی، نگارش پیمان نامه‌ها به عنوان قانون اساسی حاکمیت اسلامی صدر اسلام جزو الگوهای اولیه حاکمیت اسلامی شناخته می‌شود.

به این منوال در متون معرف نیز همین اوصاف به مثابه بخشی از خصایص ممیزه مردم سالاری دینی معتبر گرفته شده است. اما برخی از این‌ها که به صورت قواعد عام قابل تسری به هر گونه حکومت مدعی اسلامیت هستند، عبارتند از :

- اعطای آزادی به اقلیت‌های دینی غیر مسلمان برای زیستن مسالمت آمیز در دارالاسلام ؛
- مشارکت دادن همه مردم در تمامی امور بر مبنای آموزه قرآنی "و شاورهم فی الامر" ؛
- مدارا و نرم خویی با مخالفان؛ آزادی دادن به مخالفان؛ گفتگو با مخالفان؛ نقدپذیری.^۱

ب- ذکر مثال از ایدئولوگ‌های مرجع انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی

در این خصوص مهم ترین تعابیر به کار گرفته شده در متون معرف، منتسب به امام خمینی، شهید مرتضی مطهری و مقام محترم رهبری است؛ که برای نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱- آل سید غفور (۲۳-۵-۱۳۹۳) پیشین.

اول- مردم سالاری دینی در تعابیر امام خمینی

مستندات حاکی است که در نظر ایشان دو خصیصه **جمهوریت و اسلامیت توأمان** و نیز **حکومت دلخواه مردم و مرضی خداوند** به عنوان معیار و الگوی حکومت اسلامی بر شمرده شده است.^۱

دوم- مردم سالاری دینی در تعابیر شهید مطهری

برخی متون معرف معتقدند در تعابیر مهم ترین ایدئولوگ انقلاب اسلامی ایران، **اسلامیت** به عنوان **محتوای نظام اسلامی و جمهوریت** به مثابه شکل آن منظور شده است.^۲ برخی دیگر نیز اوصاف زیر را به عنوان شاهد مثالی مردم سالاری دینی از منظر شهید مطهری ارائه داده اند:

آ- مردم سالاری دینی یعنی پایه ریزی حکومت بر طبق قانون اسلامی و وفق اراده اکثریت مردم؛

ب- تلقی مردم در مردم سالاری دینی به عنوان صاحب رای و تعیین کننده مجریان قانون ؛
پ- تلقی از مردم سالاری دینی به عنوان نافذ بودن توحید اجتماعی و قانون خداوند در اداره اجتماعی ؛

ت- تلقی از مردم سالاری دینی به عنوان آزادی و انتخاب ؛ مقبولیت و مشروعیت.^۳

سوم - مردم سالاری دینی در تعابیر مقام محترم رهبری

بیش ترین استنادات دست کم در متون معرف این جستار، منتسب به رهبری است. به نظر ایشان :

- مردم سالاری دینی بی ربط به دموکراسی و فرهنگ غربی است ؛
- در آن دین به دموکراسی سنجاق نمی شود؛
- مردم سالاری هم متعلق به دین است؛
- جوهره جاری نظام اسلامی مردم سالاری است ؛
- حاکمیت در مردم سالاری دینی نیز از آن خداوند است، اما اراده مردم در طول اراده خداوند است و نه در عرض آن ؛
- مردم سالاری دینی شکوفه و ثمره روییده شده در سنت نبوی ص و علوی ع است.^۱

۱- بی نام (۱۳۹۳-۵-۲۳) **شاخصه های مردم سالاری دینی**، سایت جهان نیوز www.jahannews.com ؛

حاجی احمدی (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۲- ایزدهی (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۳- بی نام (۱۳۹۳-۵-۲۳) **مردم سالاری دینی از دیدگاه شهید مطهری**، سایت تبیان www.tebyan.net

از این رو بسیاری بر آن هستند که حتی واژه مزبور نیز جزو تعابیر برساخته و مصطلح و جاری ایشان است.^۲ خصوصاً این که این واژه به همراه مقوله‌هایی مانند ((عدالت، بیداری اسلامی، شریعت اسلامی، عقلانیت و آزادی)) جزو تعابیر کلیدی رایج دربیانات رهبری است.^۳ به هر روی با این استناد، شارحان فهرستی از خصایص مردم سالاری دینی را به نقل از رهبری ارائه داده اند که خلاصه آن به صورت زیر است:

- ❖ فضیلت محوری، هدایت محوری، حاکمیت الهی، ایمان دینی، انتخاب مردمی، آرمان گرایی، تکلیف محوری، شایسته سالاری، قانون محوری، رضایت مندی.^۴
- ❖ رضایت مداری مردم، خادم بودن حاکمان، قانون محوری، حق نظارت مردمی.^۵
- ❖ حق مردم در تعیین سرنوشت خود، حق و تکلیف متقابل مردم و حاکم، حضور گسترده مردم، حق مشارکت همه جانبه مردم.^۶

موخره

روی هم متون معرفت‌القولند که از منظر رهبری تعریف نهایی مردم سالاری دینی این است :

مردم سالاری دینی ناظر به مدلی از حکومت است که بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در چهارچوب نظام الهی تدارک دیده شده است و محورهای آن : حق مداری، خدمت محوری، تعالی محوری و آخرت گرایی است.^۷

۱- شریعتمداری (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۲- شریعتمداری (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین؛ ایزدهی (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین؛ حجت الاسلام رضا غلامی آرییس مرکز پژوهشهای علوم انسانی اسلامی صدرا [(۱۳۹۳-۵-۲۳) جایگاه جوهری رای مردم در مردم سالاری دینی، سایت مرکز پژوهشهای علوم انسانی اسلامی صدرا www.sccsr.ir

۳- ایزدهی (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۴- بی نام (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۵- شریعتمداری (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

۶- محمود فرشیدی (۱۳۹۳-۵-۲۳) امتیازات مردم سالاری دینی، سایت خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران www.irna.ir

۷- شریعتمداری (۱۳۹۳-۵-۲۳) پیشین.

خوانشی دیگر از جنسیت در زبان محاوره ای، عرفانی و الهی

پردیس عامری

(دانشجوی دکترای مطالعات زنان - پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

چکیده

انسان‌ها تنها موجوداتی هستند که یک زبان کاملاً تحول یافته را در یک نظام ارتباطی ویژه به کار می‌برند و از این رو بررسی بنیادهای زبانی از نگاه‌اندیشمندان انسان‌شناسی و فمینیسم بسیار حائز اهمیت است. جامعه می‌تواند از رهگذار زبان، به افراد هویت خاص جنسیتی فرودست یا فرادست بخشد و به همین علت یافتن مصادیق تبعیض‌آمیز جنسیتی و تحلیل نظام زبانی درون هر فرهنگ، از فعالیتهای مهم مطالعات جنسیت به شمار می‌آیند. از آنجا که بسیاری از کلیشه‌های زبانی، در زبان رایج و زبان عرفانی، بدون آنکه به طور جدی مورد نقد و پرسش قرار گیرند، مرتباً در حال بازتولید هستند در این مطالعه که بر جنسیت زدایی از زبان فارسی و عرفانی تمرکز دارد، تلاش شده است که با روش‌های اسنادی و کتابخانه‌ای، داده‌های مرتبط گردآوری شوند و با رویکردی معناکاوانه و انتقادی مورد تحلیل قرار گیرند. در این راستا به بازبینی مبانی نظری، پیشینه‌ی پژوهشی و بررسی مصادیق تبعیض جنسیتی زبانی در کتب درسی، شاهنامه و سایر متون کهن فارسی و امکان خوانش‌های جدید فاقد جنسیت زدگی پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: مطالعات جنسیت، جنسیت زدایی، زبان جنسیتی، تبعیض جنسیتی

۱- مقدمه

زبان انسانی کیفیتی اختیاری دارد، یعنی معانی واژه‌هایش را می‌توان با نگاهی خلاقانه تغییر داد و یا با ترکیب و تعدیل آن‌ها می‌توان معانی تازه‌ای آفرید. اخلاق، دین، ادبیات، علم، تکنولوژی و دیگر حوزه‌های دانش، همگی به زبان، بستگی دارند و می‌توان گفت که هویت فرهنگی تا اندازه‌ی زیادی می‌تواند توسط زبان خلق شود. ساختار زبانی از حوزه‌های اثرگذار بر قدرت هم به شمار می‌آید، تصرف بیشتر حوزه‌های قدرت، در خانه، مدرسه، محل کار و غیره، حاصل مناقشات وسیع است، اتخاذ تصمیم‌های مهم اغلب بر مبنای تعاملات کلامی‌مصاحبه‌کننده‌ها، جلسات متعدد، برگزاری شوراهای عمومی و بحث و گفتگوهای مداوم مقدور است رتری مردان در این حوزه‌ها، تحت تأثیر این روایت ساختگی است که صحبت کردن آنها بر خلاف زنان، منطقی است و سخن گفتن آنها همانند زنان دارای برجسب‌های شایعه‌پراکنی، پرحرفی و وراجی نیست (Romaine, 2000).

با اهمیت یافتن بیشتر مسئله‌ی شکاف جنسیتی در دهه‌های اخیر و تلاش جوامع برای کم کردن این شکاف با هدف دستیابی به توسعه‌ی پایدار، مسئله‌ی جنسیت و مصادیق تبعیض آلود جنسیتی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته‌اند. جامعه‌شناسان به سازه‌ی اجتماعی جنسیت توجه زیادی دارند و در پی آن هستند که روشن نمایند، چگونه جامعه قادر است که با ابزارهایی چون زبان و فرهنگ، هویت خاص زن بودن یا مرد بودن را به افراد ببخشد؟

با اینکه جنسیت همواره از موضوعات اصلی پژوهش‌های انسان‌شناسی بود، اما در دهه ۱۹۷۰ تجدید نظری حیاتی در زمینه فرضیات مرتبط با آن دیده شد؛ این تجدید نظرها بخشی به دلیل جنبش‌های زنان و بخشی ناشی از ورود تعداد کثیری از زنان به مشاغل دانشگاهی بودند. در ربع قرن بعدی این بازنگری با خود مسیرهای نوین مفهومی‌را برای بررسی روابط میان جنس و جنسیت، خویشاوندی و تولیدمثل، کار مردان و زنان و همچنین محیط عمومی و خصوصی، به ارمغان آورد. در این زمان به اهمیت مسئله‌ی جنسیت در زبان، باستان‌شناسی، مذهب، عرفان و کیهان‌شناسی به طور جدی توجه شد (Delaney, 2010). زبان‌شناسی جنسیت یکی از شاخه‌های مورد توجه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی زبان است که به مطالعه تأثیر متغیر جنسیت بر ایجاد گوناگونی‌های زبانی می‌پردازد. عنوان «زبان^۱ و جنسیت^۲» در ظاهر ساده است تا جایی که ممکن است تصور شود، دیگر نیازی به پژوهش در این حوزه وجود ندارد، درحالی که بیشتر مفاهیم اجتماعی- فرهنگی، از جمله مفهوم جنسیت، چند بعدی هستند و برداشت‌های تک

1 language

2 gender

بعدی یا مطالعات یک بعدی درباره‌ی این مفاهیم منجر به سطحی نگری در پژوهش‌ها می‌شود. تحقیقات جدی فمینیستی در این حوزه، همزمان با موج دوم فمینیسم و از دهه‌ی هفتاد میلادی شروع شد و رابطه‌ی زبان و جنسیت، از دو جهت مورد توجه قرار گرفت؛ که یکی کاربرد متفاوت زبان توسط زنان و مردان و دیگری بررسی بازتاب ناهمسان جنسیت‌ها در زبان‌های متفاوت می‌باشد. ازدیدگاه زبانشناسی پرداختن به تاثیر متغیر جنسیت بر زبان، موجه و ضروری است چون زبانشناس را قادر به توصیف دقیق تری درباره‌ی زبان می‌کند. ازسوی دیگر پژوهش در این موضوع از دیدگاه جامعه‌شناسی هم ضرورت دارد چرا که راهی برای آگاهی از جایگاه جنسیت‌ها در جوامع مختلف و تاثیر متقابل آنها در شکل‌گیری ارتباط است. در واقع با کسب همه‌ی این آگاهی‌ها، زمینه برای کار برنامه ریزان اجتماعی درباره‌ی جنسیت و مصادیق تبعیض جنسیتی فراهم می‌شود و مسیر فعالیت‌های آنها هموارتر خواهد شد. در نوشتار حاضر، به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش هستیم که: آیا جنسیت زدایی از زبان از رهگذار دیدگاه انتقادی خوانش‌های پست مدرن و نوین، امکان‌پذیر است؟

۲- پیشینه پژوهش

نخستین پژوهش در بررسی ارتباط زبان و جنسیت در سال ۱۹۲۲م و توسط اُتو یسپرسن^۱ انجام شد. او در بخش‌هایی از تحقیقات خود ابراز کرد که زنان در مقایسه با مردان، دارای گنجینه لغات محدودتری هستند و خلاقیت کمتری در استفاده از لغات دارند. البته اظهارات یسپرسن با انتقادهای تند فمینیست‌ها روبرو شد و در نهایت او را جنسیت زده نامیدند. محققان رشته‌های زبان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی زبان و همچنین منتقدان فمینیست بر این باورند که بین زبان زنان و مردان، تفاوت‌های آوایی، واژگانی و نحوی بسیاری وجود دارد. گروهی این تفاوت را ناشی از تفاوت‌های فیزیولوژیکی زنان و مردان و اختلاف پایگاه اجتماعی و عوامل فرهنگی مسلط بر جامعه می‌دانند و گروهی دیگر، منشأ آن را اعمال نفوذ و دخالت مردان در زبان، تلقی می‌کنند که منجر به پیدایش نوعی زبان مردسالار شده است. افرادی همچون تانن^۲ (۱۹۹۵)، وارداف^۳ (۲۰۰۶)، لیکاف^۴ و اسپندر^۵ در این زمینه‌ها تحقیقات متعددی انجام داده‌اند. مطابق نظر وارداف، با تغییر شکل ظاهری زبان‌ها نمی‌توان به تحولی اساسی در جهت رفع تبعیض‌های جنسیتی دست یافت. به نظر او این تبعیض‌ها زمانی رفع

1 jespersen

2 tanen

3 Wardhaugh

4 lakoff

5 spender

می‌شوند که مبانی فکری افراد جامعه تغییر کرده باشد. از سوی دیگر، اسپندر هم وظیفه‌ی اصلی زبان‌شناسان فمینیست را تحلیل عملکرد زبان جنسیت‌گرا می‌داند و بر تحقیق روی این موضوع اصرار می‌ورزد. برخی محققان این حوزه، نمونه‌های متعددی از نمایش فرودستی بانوان در زبان را برشمرده‌اند که اسامی فراگیر یعنی واژه‌های مردانه‌ای که برای مخاطب قرار دادن عموم به کار می‌روند، رایج‌ترین این انواع هستند. در نظر محققین زبان و جنسیت، با به کار گیری واژه‌های مردانه، به معنای عام، در حقیقت زنان به حاشیه رانده می‌شوند.

براگین^۱ (۱۹۸۱) جنسیت‌زدگی زبانی را اینگونه تعریف می‌کند: «زبانی جنسیت زده است که کاربرد آن تمایزی بی‌ادبانه، نامربوط یا ناعادلانه را در میان جنسیت‌های مختلف به وجود آورده و ترویج نماید.» در این تعریف زبان، عاملی فرهنگی به شمار می‌آید که می‌تواند شرایط و محدودیت‌هایی را برای فرهنگ‌های مختلف فراهم کند و صفات به کار رفته در این تعریف یعنی: «بی‌ادبانه» و «نامربوط» همگی با صفات منفی به کار می‌روند پس می‌توان گفت زبان جنسیت زده به هیچ عنوان یک عامل طبیعی و ذاتی نیست. تانن به زبان‌شناسی جنسیت از منظر گفتمانی می‌پردازد، او معتقد است که برقراری ارتباط فقط به معنای ادای منظور و مقصود نیست، بلکه کیفیت ادای مقصود (فارغ از معنای آن) اهمیت دارد چرا که معمولاً تحت تاثیر بافت فرهنگی یک جامعه است و در شکل‌دهی به مقصود نهایی بسیار مهم است (تانن، ۱۹۹۵: ۱۳۸). وارداف با تمایز گذاشتن میان «جنس زیست شناختی» و «جنسیت فرهنگی - اجتماعی»، مسئله جنسیت در زبان را پدیده‌ای فرهنگی و بافت محور تلقی می‌کند و قائل به دو نظام جنسیتی طبیعی و دستوری در زبان‌ها است (وردهاگ، ۲۰۰۶: ۳۱۵-۳۱۶).

در میان پژوهشگران ایرانی هم تحقیقات مدرسی در این راستا حائز اهمیت است. او بیشتر به وجود تفاوت‌های اجتماعی میان این دو گروه زنان و مردان معتقد است (مدرسی، ۱۳۶۸). مطابق تحقیقات وی، چون هر یک از دو جنس در برخی حوزه‌ها، فعال‌تر از جنس دیگر هستند، اصطلاحات مربوط به آن حوزه مردانه و یا زنانه تلقی می‌شود. از پژوهش‌های دیگری که به بررسی جنسیت در زبان فارسی پرداخته‌اند، می‌توان به بررسی جنسیت در واژگان (فارسیان، ۱۳۷۸)، نگاه مقابله‌ای به زبان فارسی و انگلیسی (Chakani, 2001) و جنسیت و شمول معنایی (شجاع رضوی، ۱۳۸۶) اشاره کرد. برخی پژوهشگران به تاثیر جنسیت بر تعامل زبان و فکر (Chane, 2001) و یا بر زبان و جامعه (نوشین فر، ۱۳۷۴) نیز توجه نموده‌اند. با این که ظاهراً در حوزه‌های «جنسیت در نظام ساختاری زبان فارسی»، «کاربردهای زبانی جنسیت در جوامع فارسی زبان» و «مشخصه‌های گفتمانی تعاملات دو جنس در زبان فارسی و جوامع

فارسی زبان» پژوهش‌های پراکنده ای انجام شده، اما تا امروز توصیف جامعی از این حوزه‌ها ارائه نشده و پژوهش گسترده و مستقلی هم صورت نگرفته است.

۳- ادبیات و مبانی نظری

در این مطالعه، با توجه به نوع مسئله و روش تحلیل، اشاره به مبانی دیدگاه‌های هرمنوتیک، انتقادی و پست مدرن ضروری به نظر می‌رسد.

۳-۱- رویکرد تفسیری (هرمنوتیک)

دومین رویکرد غالب در علوم ارتباطات رویکرد تفسیری است که از آن با نام "رویکرد هرمنوتیک" نیز یاد می‌شود. هرمنوتیک اولین بار پس از آن مطرح شد که موضوع تفسیر متون مقدس از دیدگاه‌های مختلف تبدیل به موضوع مطالعه در غرب شد. این رویکرد بر خلاف رویکرد اثبات‌گرایان معتقد بود که پدیده‌ها و کنش‌های اجتماعی دارای معنا هستند و باید به جای تلاش برای کشف قوانین موجود در جامعه به دنبال تفسیر معناهای موجود در کنش‌های اجتماعی بود. رویکرد تفسیری معتقد است که به جای توجه به عوامل بیرونی و قابل مشاهده باید به دلایل و معنای درونی یک رفتار توجه کرد. در این رویکرد موضوع کنش‌های اجتماعی مطرح می‌شود و مقصود از آن این است که معنایی در پس رفتارهای اجتماعی مردم وجود دارد که همین مردم این معناهای ذهنی را به این رفتارها الصاق می‌کنند و برای شناخت جامعه باید به دنبال درک و دریافت معانی ذهنی کنش‌های (Action) اجتماعی بود. دانشمندان این حوزه معتقد هستند رفتارهای طبیعت بر خلاف رفتارهای اجتماعی معنا ندارد؛ زیرا معنای رفتار زمانی تحقق پیدا می‌کند که اختیار در فاعل وجود داشته باشد و از آنجا که عناصر طبیعت فاقد اختیار هستند پس رفتارهای طبیعت نیز فاقد معناست. این گروه درباره تفاوت طبیعت و جامعه بر خلاف پوزیتیویست‌ها می‌اندیشند و معتقدند طبیعت و جامعه در نوع نیز با یکدیگر تفاوت دارند؛ در حالیکه اثبات‌گرایان بر این عقیده بودند که تفاوت میان طبیعت و جامعه تفاوت در نوع نیست و آنها تنها در درجه با یکدیگر تفاوت دارند. متفکران رویکرد تفسیری همچنین بر خلاف پوزیتیویست‌ها بر این عقیده هستند که در جامعه با اعتباریات روبرو هستند و نه با قوانینی که مشابه قوانین موجود در عالم طبیعت است. هابرماس رویکرد تفسیری را رویکرد تعلق به فهم و رویکرد اثبات‌گرایانه را رویکرد تعلق به سلطه می‌نامد.

۳-۲- رویکرد انتقادی

رویکرد انتقادی به روابط و مناسبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توجه می‌کند و بیشترین مخالفت را با نظریات اثباتی ابراز می‌نماید. نظریه‌های انتقادی، با نگاهی نقادانه و عمیق به

پدیده‌ها و واقعیت‌های اجتماعی و کشف روابط ساختاری آن در نهادهای قدرت و ثروت در پی افزایش آگاهی واقعی در میان مردم هستند تا بدین وسیله با شناختی صحیح از علل و شرایطی که موجب شده‌است قدرت‌های سرمایه‌داری بتوانند تمام جنبه‌ها و وجوه زندگی فردی و اجتماعی را در خدمت تامین منافع و سود مادی خود درآورند، مبارزه کنند. همچنین این نظریه‌ها به دنبال ایجاد تعادل اجتماعی میان اقتدار شخصی فرد و همبستگی عام جمع هستند و بدین ترتیب فردگرایی را در متن و زمینه جمع‌گرایی بر می‌تابند. از آنجا که نظریه‌های انتقادی در پی ایجاد جامعه‌ای انسانی، عقلانی و اصلاح‌پذیرند، با تقویت و حفظ ارزش‌های مفید اخلاقی سعی دارند موجبات هر چه بیشتر انسجام و همبستگی اجتماعی را فراهم کنند (سعادت، ۱۳۸۵).

۳-۳- دیدگاه پست مدرنیسم و مفهوم شالوده‌شکنی

پست مدرنیسم بر مبنای تردید و ناباوری است. این دیدگاه، جنبشی چند منظوره است که نارضایتی خود را از دانش و عقیده‌ای که خویش را جهانی می‌انگارد، اظهار می‌دارد (گود، ۱۹۹۶). به عبارت دیگر، نوعی وضعیت بی‌اعتقادی و ناباوری به فرا روایتها است. پست مدرنیته به عنوان پروژه یا رسالت در تلاش برای بازاندیشی دربارهٔ کلیت‌گرایی یا جهان‌گرایی عصر روشنگری، تحسین خرد فردی و جمعی است و هدف آن تحقق بخشیدن به عقل در تاریخ، به عبارتهای غیر کلی کثرت‌گرا است (خندقی، ۱۳۸۶). این دیدگاه، چالشی فکری در اروپاست که بعد از دوران روشنگری قرن هفدهم، پدیدار شده‌است و گفتمانی عمومی میان شهروندان در جوامع غربی به شمار می‌آید. مهم‌ترین عنصر کلیدی این رویکرد، «موضع‌گیری بر علیه سنت روشنگری» است پست مدرنیسم با نگاهی بنیادی برنامه‌ای برای آغاز تغییر در سطح فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد و یکی از ابزارهای مهم و اساسی در فعالیت‌هایش شالوده‌شکنی است از طریق شالوده‌شکنی و معکوس کردن پیش فرضهای بنیادین، می‌توان فضا را برای پیش فرض‌هایی که قبلاً مورد توجه قرار نگرفته‌اند، گسترش داد. پست مدرنیست‌ها موضوعات بحث انگیز پیچیده را از منظرهای گوناگون می‌شکافند و افراد را نسبت به پیش فرضهای خود مردد می‌کنند، در عین حال، پیش فرض‌های خود را آزادانه ابلاغ می‌کنند. در روش شالوده‌شکنی، افراد مشاهده‌گران اندیشه خود می‌شوند، بنابراین یک ایده برای خلق نوآوری و ایجاد تحول، از زبان کمک می‌گیرد.

۴- جنسیت زدایی از زبان (بخش یافته‌های تحقیق)

۴-۱- مصادیق جنسیت زدگی در زبان‌های رایج

۴-۱-۱- نمادها و نشانه‌های جنسیت سازی شده در واژه‌ها

دیدگاهی که در ارتباط با مسئله‌ی جنسیت زدگی واژه‌ها در زبان وجود دارد، معتقد است که جنسیت زدگی در زبان با ارائه الگوهایی موجبات خلق جامعه‌ای جنسیت زده را فراهم می‌کند. بر طبق این رویکرد، جنسیت زدگی موجود در زبان منجر به کلیشه سازی‌های جنسیتی و ایجاد ذهنیت منفی درباره‌ی توانایی‌های مختلف زنان می‌شود.

جنسیت دستوری در زبان، همان وندهای دستوری برای بیان تمایزات جنسیتی، چه منطقی و چه غیر منطقی با جهان خارج است و گاهی ممکن است که جنسیت زیست‌شناختی و اجتماعی بدون هیچ نشانه خاص دستوری و به طور مستمر در مفهوم عناصر زبانی ویژه‌ای بیان شود. مثلاً واژه‌ی پرستار در زبان فارسی نشان دستوری دال بر جنسیت مونث ندارد، با این حال مفهوم این واژه، جنس مونث را در اذهان عموم مردم ترسیم می‌کند. این گونه مفاهیم درون خود عنصر زبانی نهفته‌ای دارند و شاید بتوان گفت که مفاهیم جنسیتی جزئی از مولفه‌های معنایی یا کاربردی عناصر زبانی هستند. در این حوزه هم همچنان رد پای رویکرد فمینیسم که به دنبال رفع تبعیض جنسیتی در هر کجا حتی در زبان است، دیده می‌شود. فمینیست‌ها به تفصیل به این مسئله توجه می‌کنند که زبان اصولاً مردانه است و به نفع مردان به کار می‌رود. به عنوان مثال، صورت‌های بی‌نشان واژه‌ها در بعضی کلمات برای مردان و صورت‌های نشان دار شده‌ی همان واژه‌ها برای زنان به کار می‌روند و به باور بسیاری زبان‌شناسان و نظریه پردازان جنسیت، بسیاری کلمات در زبان‌های مختلف در حقیقت برتری مردان را ترویج می‌کنند و به جامعه القاء می‌نمایند. مثلاً در مفهوم تکامل انسان «The Evolution of Man» می‌بینیم که نوع انسان با واژه‌ی مرد توصیف شده است در حالیکه تکامل بشری شامل تمام نوع بشر است. یا در یک مثال بارز دیگر زمانی که مفهوم «Urban MAN» بیان می‌شود، به معنای بشر متمدن و شهرنشین، می‌بینیم که باز هم نوع بشر با واژه‌ی مرد (MAN) در زبان انگلیسی بیان شده است. فمینیست‌ها در سال‌های اخیر برای جنسیت زدایی از زبان انگلیسی تلاش‌های بسیاری کرده‌اند و از جمله واژه‌ی man (مرد) را که همواره برای عطف به نوع بشر به کار می‌رفت تغییر داده‌اند و در بسیاری از موارد از person (شخص) به جای آن استفاده کرده‌اند.

در زبان‌شناسی جنسیتی با موارد متعددی برخورد می‌کنیم که واژه‌هایی نشان دار شده‌اند و در اکثر مواقع بر جنس خاصی (زن یا مرد) دلالت می‌کنند. صورت «بی‌نشان»، صورتی است که بنیادی بوده و حالت عمومی‌یک ویژگی را نشان دهد. «بنیادی» بودن در اینجا به معنی داشتن گستردگی و عمومیت می‌باشد. به عنوان مثال، در زبان انگلیسی واژه «lion» بی‌نشان است و

می‌تواند بر شیر ماده و نر هر دو اطلاق گردد، در صورتی که واژه «lioness» نشاندار شده‌است و صرفاً به شیر ماده ارجاع می‌نماید. صفت «زیبا» هم از واژه‌های نشاندار شده فرض می‌شود، چرا که این کلمه با «زن» و تمامی واژه‌های هم طبقه‌ای آن به لحاظ جنسیتی، مانند «دختر»، به کار می‌رود.

هلن سیکسو، نظریه‌پرداز فرانسوی در مقاله‌ای با عنوان Sorties بیان می‌کند که نظام سلسله مراتبی‌ای که همواره در میان واژگان زبان‌های مختلف وجود داشته است، تقابل‌های زبانی را رجحان داده و با برتر نشان دادن مردان، رفته رفته نقش زنان را در طول تاریخ، از خلال زبان، کمرنگ نموده و این مسئله در نهایت منجر به تقویت شدن ارزش‌های مردسالارانه شده است. سیکسو فهرستی از این تقابل‌های زبانی را همچون فعالیت / انفعال، خورشید / ماه، فرهنگ / طبیعت، روز / شب ارائه می‌دهد (سیکسو، ۱۹۹۸: ۵۷۸). چنین تقابل‌هایی در زبان، همواره بر اقتدار یکی از طرفین متکی هستند و مورد انتقاد افرادی همچون سیکسو بوده است، چراکه منشا الهام این تقابل‌ها، در دوگونی بنیادین زن و مرد است. (سیکسو، ۱۹۹۸)

۴-۱-۲- جنسیت در نظام دستوری زبان

چنانچه با نگاهی باریک بین و خلاقانه به بررسی و تحلیل نمودهای جنسیت در زبان بپردازیم، موضوع زبان و جنسیت را می‌توانیم از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار دهیم: یکی از این زوایا، الگوهای جنسیتی متجلی در نظام دستوری زبان هستند. در نظام دستوری بسیاری زبان‌ها، واژه‌هایی که متعلق به مقوله‌ی دستوری اسم هستند، به طور قراردادی و تصادفی در دو طبقه مذکر و مونث و یا سه طبقه مذکر و مونث و خنثی طبقه بندی می‌شوند. افعال در زبان‌های جنسیت‌زده، باید با اسم متناظر خود مطابقت داشته‌باشند. سایر مقوله‌ها نیز در زبان‌های جنسیت‌زده همین وضعیت را دارند. اما در بیشتر مواقع هیچ نوع ارتباطی بین این اقلام و جنسیت تعیین شده برای آنها وجود ندارد. وجود چنین نظام دستوری جنسیتی در زبان‌ها و ضرورت حفظ هماهنگی جنسیتی بین مقولات و واژگان، نشان دهنده حضور قدرتمند طبقه بندی‌های جنسیتی در ذهن افرادی که به این زبان‌ها سخن می‌گویند و فرهنگ‌هایی که بر پایه‌ی این زبان‌ها هستند، است. تا به امروز در زبان‌هایی همچون زبان انگلیسی، نظریه پردازان متعددی به این مسائل حساسیت نشان داده‌اند. گروه‌های تخصصی زبان شناسان، فرهنگ شناسان و فمینیست‌ها تلاش کرده‌اند تا با رویکردهای نقادانه به این تبعیضات زبانی که منشا بسیاری تبعیضات در جامعه هستند بپردازند و از زبان‌های مختلف کلیشه زدایی کنند. فعالین و نظریه پردازان فمینیست، حتی به ترجمه انگلیسی کتاب مقدس انتقاد نموده‌اند و زبان آن را متهم به مردسالارانه بودن کرده‌اند. یکی از شواهد این گروه برای اثبات مدعای خود،

کلمات فراگیر موجود در کتاب مقدس مسیحیان است. امروزه با اعتراضات گسترده ای که به این گونه تبعیضات جنسیتی مشهود در زبان انگلیسی وارد شده است، ناشرین وادار شده‌اند تا حدی نسخه‌های جدید کتاب مقدس نویسندگان خود را ملزم کنند که به جای کلماتی که ساختار مردانه دارند و برای اشاره به همه‌ی انسان‌ها به کار می‌روند، از واژه‌های خنثی و عمومی که اشاره به جنسیت افراد ندارند بهره گیرند. یعنی برای مخاطب قرار دادن همه‌ی انسان‌ها به جای کلمه‌ی مرد از کلمه‌ی انسان استفاده کنند.

در مورد خطاب‌های زبانی (مثلاً در مکالمات) نیز باز همین سه مفهوم جنسیت بر شکل گیری صورت‌های زبانی حاکم هستند. خطاب، در برخی زبان‌ها از منظر جنسیت، دستوری شده است، یعنی در این زبان‌ها، خطاب مختص هر جنس، با نشانه‌های دستوری ویژه‌ی آن جنس نشاندار می‌شود. در جایی که مرد و زن از نظر اجتماعی متفاوت دیده می‌شوند و برای آنها نقش‌های متفاوتی در نظر گرفته می‌شود و از آنها انتظار رفتارهای متفاوتی می‌رود، متغیرهای جنسیتی در زبان هم نمود ویژه ای پیدا می‌کنند.

۴-۱-۳- عناصر زبانی جنسیت‌زده

جوهر زیست شناختی جنسیت گاهی آنچنان در ذهن سخن‌گویان به یک زبان نفوذ می‌کند که در نظام دستوری طبقه‌بندی واژه‌ها کاملاً متجلی می‌شود. این نفوذ به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه در طبقه افعال نیز ردپای جنسیت را به وضوح می‌بینیم. نمادهای پیرنگی از طبقه بندی‌های جنسیتی در ذهن افرادی که به این زبان‌ها سخن می‌گویند یا می‌نویسند دیده می‌شود. البته برخی معتقدند که زبان هر ملت، میراث گذشتگان آن ملت است و در نتیجه هر زبان، چون همین گونه به ایشان به ارث رسیده است، به همان شکل هم به کار می‌رود و این خود جلوه‌ی بارزی از تبعیضات جنسیتی تاریخی و کهنی حاصل از فرهنگ برخی جوامع است در زبان جنسیت زده، فاعل بودن مردان و منفعل بودن زنان، بیشتر به دلیل این است که مردان بر نهادهایی که زبان را کنترل می‌کنند، مثل مدارس، مناصب عالی، نشریات و قوای مقننه، تسلط داشته و دارند. این در حالی است که اکثر پسر بچه‌ها و دختر بچه‌ها، زبان مادری را در دامن مادر می‌آموزند و چه بسا مادران هم تحت این بی‌خردی جمعی و تبعیض جنسیتی زبانی، از این موارد غافل هستند و زبان را با همین ساختار تبعیض آمیز به کودکان خود می‌آموزند. در زبان‌های دیگری همچون عربی و فرانسه هم تاثیر جنسیت در واژگان زبان و همچنین در ساختار زبان مشاهده می‌شود. وجود ضمائر جداگانه برای مذکر و مونث در زبان‌های انگلیسی، فرانسه و عربی، افعال جداگانه برای مذکر و مونث در زبان عربی و حرف

تعریف مذکر و مونث در زبان فرانسه، بیانگر اثرپذیری ساختار زبان از جنسیت به طور گسترده و برای زبان‌های مختلف حتی در ممالک توسعه یافته‌ی امروزی است.

۴-۲- خوانش‌های فاقد جنسیت زدگی در زبان الهی

۴-۲-۱- اقدامات فمینیست‌ها در خوانش‌های نوین متون آسمانی و الهی

با وجود اینکه بنابر تعاریف اندیشمندان، تفکرات عرفانی بر پایه‌ی ارتقاء نفس و بعد غیر مادی انسانی در رسیدن به تعالی و یکی شدن با مبنای وجود هستند، اما با اندکی توجه به اسنادی که از اندیشمندان، نویسندگان و شعرای اهل عرفان و تصوف موجود است، در اکثر آثار آنها ردپای معانی و واژگانی که به اشکال مختلف تاکید بر فرودستی زنان دارند، دیده می‌شود.

جامی در نفحات الانس، رابعه عدویه یکی از زنان عارف را چنین وصف می‌کند: «چنانکه همه زنان به رابعه شباهت داشتند، زنان بر مردان ارجحیت می‌یافتند؛ جنسیت لفظی مؤنث، هیچ زبانی به خورشید نمی‌رساند، به همان اندازه نیز جنسیت لفظی مذکر هیچ افتخاری را برای ماه به ارمغان نمی‌آورد» (نفحات الانس، جامی).

حال این مسئله شکل می‌گیرد که علیرغم اینکه در اساس عرفانیسم، جنسیت مطرح نیست، نمودهای جنسیت زدگی در برخی اشعار عرفانی و حتی در متون دینی به صورت نسبت دادن صفات برجسته‌ای چون عقلانیت به مردان و نقصان عقل به زنان دیده می‌شود، چه جایی در تفکر عرفانی دارند؟

برای زدودن زنگارهای تبعیض آمیز از زبان عرفان و متون آسمانی، ضرورت خوانش‌های دیگری که عاری از تبعیض جنسیتی باشند، مسلم است. تفسیرهای جدید زبانی و خوانش‌های نو، در تعریف جامعه‌شناسی ادبیات، خوانش‌هایی هدفمند هستند که ویژگی اصلی آنها در فهم عرفان و علوم الهی، مدنظر داشتن معنایی است که عارف قصد بیان آنها را نموده است. این خوانش که قصد دارد اطمینان دهد متن آفریده شده یا شعر سروده شده با رویکردی ازلی همراه است، همانند تفسیر قصیده‌های شعری نیست و نمی‌تواند همچون تعبیر افراد عادی در دوره‌ها، زمانها و مکان‌های مختلف باشد. در عقاید برگرفته شده از جاهلیت، هر فکری تفسیر واحدی دارد و درواقع تفسیر متون و تعبیر عرفانی را ادیبان و متخصصین زمان می‌توانند دگرگون کنند.

به عنوان نمونه، انتقادات فمینیست‌های الهی به نشر و ترجمه‌ی کتاب‌های مقدس به زبان‌های دیگر تا حدی اثرگذار بوده است که ناشرین نسخه جدید کتاب مقدس، نویسندگان خود را ملزم نمودند که به جای واژه‌های man یا man kind از کلمات جایگزین: people, humanity, humanbeing یا humankind استفاده نمایند. اتحادیه‌ی کلیساهای کانادا هم در سال ۱۹۸۶ میلادی، در بیانیه‌ای اظهار نمود که به جای کلمه man از کلمه people و به جای استفاده از واژه‌های He, father و

Master از واژه‌های God, Creator و Father-Mother برای خداوند استفاده خواهد نمود.

در قرآن که کتاب دینی مسلمانان است و مبنا و تا حد زیادی پایه‌ی فرهنگ و عرف مردم برخی جوامع همچون جامعه ما می‌باشد، مصادیقی دیده می‌شود که در شکل ظاهری واژگان تبعیض آمیز به نظر می‌رسند اما دارای قابلیت جنسیت زدایی هستند. برای نمونه به واژه‌ی حور عین در قرآن می‌توان اشاره کرد که بسیار مورد بحث قرار گرفته است. حور عین که در زبان فارسی امروزی حوری معنا می‌شود، به تصریح قرآن، زنانی زیبا، سیه‌چشم و بکر هستند که در بهشت همنشین مردان پارسا خواهند شد. برخی مفسرین معتقدند که این تعبیر همنشینی با زیبا رویان، حکایت از تجسم یافتن اعمال نیکی است که فرد در زندگی دنیوی خود داشته است. بعضی نیز گفته‌اند که حور از ماده حیرت گرفته شده یعنی آنچنان زیبا هستند که چشم از دیدن آنها حیران می‌شود و در زبان عامه، زنان زیبا همواره به حوری و پری تشبیه می‌شوند. پس با همه‌ی این تفاسیل می‌توان گفت که در شکل ظاهر، مخاطب این وعده‌ی قرآنی مردان هستند. اما با خوانش عاری از جنسیت زدگی این واژه، هیچ دلیلی وجود ندارد که این وعده‌ی الهی اختصاص به مردان داشته باشد. استاد علامه حسن زاده آملی، از جمله افرادی است که با این رویکرد، تفسیری متفاوت از واژه‌ی حور عین ارائه می‌دهد. به باور و تعبیر او اگر در متون دینی، آیات و روایات و دعاها سخن از ازدواج با حورالعین به میان آمده فقط اختصاص به مردان ندارد بلکه زنان بهشتی نیز با مردانی که حور و دارای چشم‌های درشت آهومانند و زیبا هستند، همنشین خواهند شد. با اینگونه تفاسیر، وعده بهشتی قرآن یعنی همسر حورالعین داشتن، اختصاص به مردان نخواهد داشت و زنان بهشتی نیز از آن نصیب خواهند داشت.

نمونه‌ی دیگر، آیه‌ی قرآنی "سوره نساء آیه ۳۴" ^۱ است که غالباً برای توجیه این ادعا که مردان از زنان برتر هستند، از آن بهره برداری نادرست می‌شود. برگردان آیه ۳۴ سوره‌ی نساء از عربی به فارسی به این صورت است: ((مردان سرپرست امور زنان هستند، زیرا خداوند یکی را بر دیگری برتری داده است زیرا مردان ثروشان را برای زنان خرج می‌کنند. لذا زنان پرهیزکار مطیع‌اند و حقوق شوهرانشان را در غیاب آنها و تحت نظارت و مراقبت خداوند به دقت حفظ می‌کنند و زنانی را که از نافرمانی‌شان می‌هراسید، پند دهید و آنها را از خوابگاه خود جدا کنید و آنها را بزنید. پس اگر از شما اطاعت کردند، به دنبال بهانه برای تنبیه آنها نباشید؛ به این امر توجه کنید که خدا والاتر از شماست، خدایی که بزرگ و برتر است)).

۱- اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالْصَّالِحَاتُ قَنِينَتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۚ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ عَلِيمٌ ﴿۳۴﴾

١- إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّاتِمِينَ وَالصَّاتِمَاتِ وَالْخَافِضِينَ وَالْخَافِضَاتِ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٩﴾

برطرف شود و کسی گمان نکند اگر به مقتضای ادبیات عرب در امور مشترک زنان و مردان، از گفتمان مردانه بهره گرفته شده است، پس نگاه قرآن مردمحور است.

۴-۲-۲- خوانشی دیگر از زبان عرفانی و الهی (کلیشه زدایی جنسیتی)

با توجه به تاثیر مهمی که آثار عرفانی در فهم بهتر جامعه از اخلاق می‌توانند داشته باشند و بر پایه‌ی نگاه رهایی انسان از هر قید مادی هستند، به نظر می‌رسد در متون عرفانی به ویژه در زبان فارسی خوانش‌های نوین فارغ از تبعیض جنسیتی، ضرورت دارند. چرا که در اشعار عرفای فارسی زبان همچون مولانا و شکل ظاهری سخنان آنها هم در موارد متعددی بر فرودستی زنان تاکید شده است. صوفیه به رابعه عدویه، یکی از زنان عارف مشهور، مرد خدا می‌گفته‌اند و آن ماری شیمیل در این باره می‌گوید: عرفا کلمهٔ مرد را به معنای انسان کامل به کار می‌برده‌اند (زنان، ۱۳۷۸). چون عُرَف چنین بوده که مردانگی به معنای جوانمردی و فتوت باشد، به همین دلیل زنان عارف را هم با چنین خصایلی وصف کرده‌اند. اما چنانچه در معناها می‌بینیم، در عرفان اسلامی تفاوتی بین زن و مرد در سیر و سلوک وجود ندارد. در جای دیگری به نقل از میرسیدعلی همدانی آمده است که: «ای عزیز، دنیا با همهٔ نعمت آن رنگ و بویی بیش نیست و به رنگ و بوی فریفته شدن خاصیت زنان است. پس هر که این خاصیت بر وی غالب است، به حقیقت زن است اگر چه به صورت مرد است». همچنین، بایزید بسطامی در وصف زنی عارف به نام فاطمه گفته است: «اگر می‌خواهید مردی را در لباس زنان ببینید به دیدن فاطمه بروید».

با آنچه از بزرگان و عرفا نقل شد این مهم حاصل می‌شود که حتی درجهایی که قرار بر تمجید از زنان عارف بوده است، آنها را با مردان و صفات مردانه مثال زده‌اند و هر جا قصد تقبیح انسان‌ها از نظر خصوصیات انسانی بوده است، به زنان تشبیح شده‌اند و یکی از دلایلی که برای این مسئله آورده می‌شود این است که این افراد با زبان عصر خود سخن گفته‌اند. مولانا جلال الدین محمد بلخی، شاعر و عارف فارسی زبان، اوج جهان بینی عرفانی را در شور و از خود بیگانه شدن می‌داند. در اشعار عرفانی او، از صنف‌های مختلف اجتماعی و جنسیت‌ها به عنوان نشانه استفاده شده است. استفاده از جنسیت برای او سیاق‌های متفاوت دارد. زن مطابق عقیده‌ی مفسران ادبی برای او جنبه‌ی فاعلیت دارد و مظهر جمال است. در اشعار مولانا به وضوح در سطح واژگان و معنا می‌توانیم به نموده‌های جنسیت زدگی اشاره نماییم همچون کم بودن، ناقص العقل و ناقص الایمان بودن زنان، به جز مواردی که بر زنان شایسته‌ی تاریخ همچون مادر موسی و مریم مادر عیسی اشاره شده است. اما از آنجا که آثار عرفانی به طور کلی هم دارای هم ظاهر و هم باطن هستند، ظرفیت خوانش‌های نوین، در آنها دیده می‌شود.

درواکاوی معناهای نهفته و زیرین اشعار مولوی می‌توان معانی جدیدی ارائه کرد. چراکه خود او هم در بسیاری موارد بر یکسانی زن و مرد باور داشته و به عنوان نمونه در جایی گفته است: از مونث وز مذکر برتر است این نه جان است، از خشک و تر است یا در یکی از سروده‌های او که در ظاهر تاکید بر زن به عنوان نماد نفس و مرد به عنوان نماد عقل دارد، دیده می‌شود:

ماجرای مرد وزن افتاد نقل آن، مثل نفس خود می‌دان و عقل
اما در ادامه‌ی همین سروده به صراحت تاکید برمعنای دیگری هم برای عقل به جز مرد دارد و می‌گوید:

عقل خود زین فکرها آگاه نیست در دماغش جز غم الله نیست
با همه آنچه گفته شد، تضمینی بر این موضوع که از شکل ظاهری واژگان و متون و اشعار می‌توان به درک کامل ذهنیت متبلور شده‌ی عارفان رسید، نیست. در نگاه عرفانی همواره می‌توان تکامل یافت، هیچ محدودیتی برای انسان درمسیر درک حقیقت وجود ندارد.

۵- جمع بندی

وجود مصادیق گوناگون جنسیت زدگی در زبان، چه از نظر واژگان و ساختار و چه از نظر مفهومی، نشان می‌دهد که پژوهش‌های این حوزه، تا به امروز نتوانسته‌اند چنانچه باید اثرگذار باشند و دستاورد ویژه‌ای نداشته‌اند، از این رو بررسی و توصیف ساختار زبان‌ها به ویژه زبان‌هایی که در زندگی روزمره کاربردی هستند، از بعد عناصر زبانی جنسیتی و طبقه بندی انواع این عناصر ضروری به نظر می‌رسد و برای دستیابی به این هدف، جز تلاش در مسیر برنامه ریزی‌های گسترده، همراه با تفکرات نوگرایانه و انتقادی، چاره‌ای دیگر دیده نمی‌شود. ترجمه‌های متون مقدس و سروده‌های عرفانی به زبان فارسی نیز هنوز راه‌های نرفته بسیار دارند. هر خوانش نوین یا ترجمه‌ی خوب، در حقیقت ما را به محتوای متعالی این متون نزدیک تر می‌کند و همین امر می‌تواند ضرورت پرداختن جدی تر علماء دینی، روشنفکران دینی و زبان‌شناسان را به این مسئله مهم نشان دهد.

منابع

- آبوت، پاملا و والاس، کلر ۱۳۸۰. جامعه شناسی زنان، ترجمه‌ی منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
- پاک نهاد جبروتی، مریم، فرادستی و فرودستی در زبان، تهران، نشر گام نو.
- تذکر الاولیاء، عطار نیشابوری، ۱۳۷۲. تصحیح محمد استعلامی، تهران.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۳۶. نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران
- ، سال هشتم، شماره ۵۷، آبان ۱۳۷۸، ۲۵.
- دلاوری، رضا. پست مدرنیسم یعنی چه؟، قابل دسترسی در :
www.e-resaneh.com/Persian/farhangi/Archive/post%20modernism.htm
- سعادت، مجید. "ارتباطات و نظریه‌های انتقادی". یکشنبه ۲۶ آذر ۱۳۸۵. قابل دسترسی در :
www.msaadati.blogfa.com/post.aspx۳۰
- سیف الهی، سیف الله و ابراهیمی، مریم، ۱۳۸۶. نقش و منزلت زن در کتابهای درس فارسی مدارس ابتدایی آموزش و پرورش ایران، پژوهش نامه علوم اجتماعی، سال دوم / شماره اول.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
- شجاع رضوی، سعیده ۱۳۸۶. «جنسیت و شمول معنایی»، فصل نامه پازند، سال سوم، شماره ۱۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴. دفتر روشنایی (از میراث عرفان با یزید بسطامی)، محمد بن علی سهلگی (گردآورنده)، شفیی کدکنی (ترجمه)، ویراست ۲، تهران، سخن.
-، ۱۳۸۵. کیمیای هستی، به کوشش ولی الله درودیان، تبریز، آیدین.
- فارسیان، محمدرضا، ۱۳۷۸. «جنسیت در واژگان»، به راهنمایی دکتر علی افخمی، کارشناسی ارشد زبان شناسی همگانی، دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان، زندگی مولانا جلال الدین محمد بلخی، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ۳.
- قرآن کریم، الواقعة، آیه ۲۳-۲۴، (حوران درشت چشم؛ همانند مرواریدهایی در صدف) تفسیر نمونه، ج ۲۱، ۲۲۱.
- کرسیتی، آنتونی، ۱۳۷۳. اساطیر چین، ترجمه باجلان فرخی، نشر گلشن، ۸۱.
- گرت، استفانی، ۱۳۸۰. جامعه شناسی جنسیت، ترجمه کتایون بقایی، تهران: نشر دیگر، چاپ اول.

مدرسی، یحیی، ۱۳۶۸. درآمدی بر جامعه‌شناسی زبان، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انتشارات آگاه.

میرصادقی، میمنت ۱۳۷۲. واژه‌نامه هنر شاعری، تهران، کتاب مهناز، چاپ اول.

نوشین فر، ویدا ۱۳۷۴. «زبان، جنسیت و اجتماع»، به راهنمایی دکتر مهدی مشکوه‌الدینی، کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه فردوسی مشهد.

هولمز، ماری، ۱۳۸۶. جنسیت در زندگی روزمره، ترجمه مهدی لیبی، تهران: نشر افکار، چاپ اول.

یزدی، مصباح، جنسیت و نفس، ۱۳۹۱. مرکز مطالعات و تحقیقات زنان، چاپ اول، قم، نشرهاجر.

منابع لاتین:

Cameron dabora, 1990. *the feminist critique of language*. uk –roultege pub.

Mills sara, 1995. *-feministic-stylistic*-roultege.

chakani, Sarvar, 2000. “*Language and Gender: A Contrastive View on Farsi and English Discourse*”, Supervised by: Dr. B. Behnam, MA. In TEFL, Islamic Azad University of Tabriz.

Cixous .Hélèn. 1998. «*Sorties*». In Julie Rivkin and Michael Ryan ,*Literary Theory: An Anthology*. Oxford. Malden: Blackwell publis.

. Delaney. L Carol, 2010. “*anthropology*.” Encyclopædia Britannica. Encyclopaedia Britannica Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica.

Ghane, Mohammad Hassan, 2001., “*The Interaction of Language and thought between Male and female among Persian and English Speakers*”, Supervised by: Dr. L. Yarmohammadi, MA. In TEFL, Islamic Azad University of Shiraz.

Tannen, D, 1995, “*The Power of Talk: Who Gets Heard and Why*”, Harvard Business Review, Septembe., 138-148.

Wardhaugh, Ronald, 2006. *An Introduction to Sociolinguistics (5th ed.)*, Oxford :Blackwell Publishing.

مطالعه‌ی نشانه‌های عرفی شدن در زندگی روزمره روحانیان

غلام عباس توسلی

(استاد ممتاز جامعه شناسی دانشگاه تهران)

مقصود فراستخواه

(دانشیار موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی)

زینب مسگرطهرانی

(دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی - نویسنده مسئول)

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال یافتن نشانه‌های عرفی شدن درون جریان زندگی روزمره‌ی روحانیان است. داده‌های مورد نیاز جهت کشف معانی ذهنی و دست‌یابی مستقیم به تجربه این افراد، از روش پدیدارشناسی توصیفی و از طریق مصاحبه‌های نیمه ساخت یافته و مشاهده میدانی جمع‌آوری شده است. مشارکت کنندگان ۱۷ نفر از روحانیان بوده‌اند که از طریق روش نمونه‌گیری هدفمند و گلوله برفی، انتخاب شده‌اند. نتایج بدست آمده از این پژوهش در ۱۰ خوشه طبقه‌بندی شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که تمایل به همزیستی با جامعه، به روحانی می‌آموزد تا از یکسو‌نگری بپرهیزد و پذیرای تنوع گرایش‌ها در جامعه باشد. هماهنگی بیشتر با سبک زندگی امروزی، هویت اجتماعی و به واسطه آن هویت دینی فرد را دستخوش تغییر و تحول می‌کند. این هویت یابی و منزلت‌خواهی او را به سمت اولویت‌بندی نیازها و خواسته‌های خود و خانواده در قالب اهمیت به اشتغال، رفاه و نفع شخصی و در نهایت به سمت زندگی این‌دنیایی می‌کشاند.

از طرفی، مواجه شدن با دنیای مدرن و استفاده از ابزار ارتباطی و کسب آگاهی از فرهنگ‌های جهانی، گرایش روحانی را به سمت تغییر فرهنگ و تلطیف فضای حاکم بر جامعه نسبت به خود، افزایش می‌دهد؛ همین امر باعث بازاندیشی در سنت‌ها براساس نیازهای زمان حال و آینده در حوزه‌های مختلف زندگی روحانیان می‌شود. علاوه براین، فاصله گرفتن از شبکه‌های سنتی، باعث می‌شود تا ساختارها و پیوندهای درون گروهی روحانیت با چالش مواجه شود. گسست‌های به وجود آمده نیاز روحانی را به ساختارهای سنتی روحانیت کاهش داده و او را بر آن می‌دارد تا بر اساس آنچه خود می‌اندیشد و آگاهی که کسب می‌کند و همچنین با حفظ استقلال فردی، زندگی را در عرصه‌های مختلف پیش ببرد. چنین تحولاتی به تجربه گرایی، مادی‌اندیشی، رشد عقلانیت، تغییر نگرش نسبت به سنت‌ها و باورها و توجه به ارتقای آگاهی منجر می‌شود.

واژگان کلیدی: عرفی شدن، روحانیان، نشانه‌ها، زندگی روزمره، پدیدارشناسی

مقدمه

حرکت به سمت تخصصی شدن و به تعبیری سپری کردن دوران گذار برای رسیدن به دنیای مدرن، سبب شده است تا در این فرایند انتقال، تغییرات و دگرگونی‌های وسیعی در ابعاد زندگی اجتماعی افراد ایجاد شود. نگرش‌های سنتی به تدریج کارکردهای خود را از دست داده و یا برحسب شرایط اجتماعی و تاریخی، تغییر شکل یافته و نگاه‌ها و عملکردهای فردی و جمعی جدیدی در حوزه‌های گوناگون به شکل عام و در حوزه‌ی دینداری به شکل خاص پدیدار شده است. هر تحولی، در چنین حجم گسترده‌ای، مقاومت‌هایی را به دنبال خواهد داشت و آن، ناشی از تغییراتی است که در حوزه‌ی فرهنگ و سنت‌های غالب در یک جامعه رخ می‌دهد. در این مرحله است که تقابل میان سنت و مدرنیته اتفاق می‌افتد. یکی از پیامدهای حاصل از این تعارض، پدیده‌ی عرفی شدن است.

عرفی شدن مفهوم مبهمی است؛ زیرا این ظرفیت را دارد که معانی متفاوتی را بر حسب موقعیت‌های مختلف، به خود بگیرد (شاینر، ۱۳۷۹). صاحب نظران و اندیشمندان بسیاری در خصوص عرفی شدن به مطالعه و ارائه‌ی نظر پرداخته‌اند و هرکدام در تعریف خود از این پدیده، مواردی را به عنوان نشانه‌های عرفی شدن برشمرده‌اند. وبر به "افسون زدایی" از جهان معتقد است، و ویلسون از "تخصصی شدن نقش‌ها" سخن به میان می‌آورد. به این معنی که نهادهای دینی در عملکرد نظام‌های اجتماعی، به حاشیه رانده می‌شوند. آبراهام مزلو از "دین پیامبران" در برابر "دین روحانیان" یاد می‌کند. برگرنیز بر گرایش مرتبط با "عقلانیت روز افزون" تاکید می‌کند (همیلتون، ۱۳۹۰: ۲۸۹). فن، صورتی از فرهنگ دینی را بیان می‌کند. به نظر او این دین، دین اسرار آمیز و اختصاصی است که می‌تواند «بدون هرگونه تناقض با نقش‌های شغلی روزمره به کار رود» (همان، ۳۰۳). در حقیقت او معتقد به "تمایز نقش‌ها و نهادهای دینی" است. علاوه بر این، دابلر به تفکیک پارادایم‌های عرفی شدن در سه سطح سطح کلان یا اجتماعی، سطح میانه یا خرده سیستم‌ها و سطح خرد یا فردی می‌پردازد. مفاهیمی چون "جامعه‌ای شدن" (ویلسون، ۱۹۶۷)، "خصوصی شدن" (برگرو لوکمان، ۱۹۶۷) در سطح کلان، "متکثر شدن" (مارتین، ۱۹۸۷)، "نسبی شدن" (برگر، ۱۹۶۷) و "این جهانی شدن" (لوکمان، ۱۹۹۰) در سطح میانه و "فردی شدن" (بلا، ۱۹۸۵)، "بی اعتقادی" (برگر، ۱۹۶۷) و "افول دینداری کلیسایی" (مارتین، ۱۹۷۸) در سطح خرد قرار می‌دهد (دابلر، ۱۹۹۹). "تقدس زدایی" و "غیر سنتی شدن" دین نیز اصطلاحات دیگری هستند که به عنوان مترادفی برای عرفی شدن در نظر گرفته شده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۱۴، ۱۳۷۹). همانطور که پیش تر اشاره شد، اگر عرفی شدن را حاصل چالش میان سنت و مدرنیته بدانیم، انقلاب مشروطه، نقطه‌ی آغاز عصر

جدید در ایران و تعارض رسمی میان سنت و مدرنیته است. سنت و مدرنیته، از نظر بنیادهای فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با یکدیگر تعارض ماهوی دارند (رهبری، ۱۳۸۷). این تعارض که از تحولات فکری نشأت می‌گرفت و وامدار مکاتب فکری غربی، مانند لیبرالیزم و سوسیال دموکرات بود، در جامعه به اشکال مختلف بروز پیدا کرد و تحولات بسیاری را پدید آورد. روحانیت شیعه به عنوان مهمترین نهاد سیاسی و اجتماعی، از این تحول مصون نماند. به دنبال انقلاب مشروطه و به تبع آن ورود مدرنیته به ایران، از نظر مواضع عملی و دیدگاه‌های نظری شکاف و چند دستگی میان تشکیلات روحانیت ایجاد شد و آنها را به سه گروه شریعتمداران، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی تقسیم کرد (همان). بر اساس نقش‌هایی که هر یک از این سه گروه در دوران خود ایفا کرده اند، شاید بتوان گفت نوگرایان دینی و بعد از آن عدالت‌محوران، تاثیر بیشتری در پیشروی عرفی شدن داشته اند. جریان نوگرایان دینی در صدد حذف سنت‌ها و سنت‌گراها به عنوان موانع نوسازی برآمد. عدالت‌محوران، آزادی و پیشرفت را، به شرط بنا نهادن آنها بر پایه‌های دینی، پذیرفتند. آنها که به "عدالت خواهان مشروطه طلب" معروف شدند، با لایه‌های بیرونی مدرنیته مثل مجلس، انتخابات، اکثریت آراء، مدارس و علوم جدید، برابری و عدالت و... مشکلی نداشتند اما، بنیادهای مدرنیته را نپذیرفتند. از طرفی شریعتمداران که اوایل انقلاب با مشروطه همراه بودند، با بروز جلوه‌های مدرنیته، با آن به مخالفت پرداختند. آنها به علم و خرد و اندیشه‌ی انسان به دیده‌ی تردید می‌نگریستند (همان).

امروزه، «روحانیت شیعه، سی سال پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، همانندی اندکی با "طبقه علما" یا نهاد سنتی روحانیت دارد. سرشت سازمان اداری، منابع مالی، کارکرد و شبکه‌ی اجتماعی، نوع تجهیز تکنولوژیک و جایگاه روحانیت در ساختار سیاسی، [اجتماعی و اقتصادی]، همه سراپا دگرگون شده است. در فراشد انقلاب ایران، روحانیان نقشی ممتاز داشتند و گویا آهنگ سروری و رهبری همه‌ی نهادهای جامعه‌ی ایران را در سر می‌پروراندند تا احکام شریعت و سنت دیرینه‌ی اسلامی را در کشور اجرا کنند. اکنون که سی سال از انقلاب می‌گذرد، کمتر چیزی حتی در سنتی ترین نهاد جامعه‌ی ایران به سیاق سابق باقی مانده است؛ پنداری انقلاب هیچ جا را به اندازه‌ی سازمان روحانیت زیر تاثیر خود نگرفته است» (خلجی، ۱۳۸۹: ۳۱). روحانیون در ایران به خصوص پس از انقلاب مشروطیت و با وقوع انقلاب اسلامی سال ۵۷، قدرت سیاسی را به دست گرفتند و تبدیل به قشری تاثیر گذار در جامعه شدند. این گروه که مخالفت خود را با عرفی شدن جامعه به اشکال گوناگون نشان داده اند، اینبار خود زیر ذره بین جامعه شناسی قرار گرفته اند تا مشخص شود که زندگی روزمره ایشان تا چه حد رنگ و بوی عرفی شدن را به خود گرفته است. نشانه‌هایی هرچند کم نور، جرقه ای است برای اینکه این

گروه در این مسیرگام بر داشته اند. برای دست یافتن به کیفیت ذهنی فرد به مثابه روحانی، باید به عواملی که روحانیت را از دیگر افراد و اقشار جامعه متمایز می کند توجه کرد. نقش، کارکرد و لباس متفاوتی که این افراد به تن می کنند، از مهمترین عوامل این تمایز یافتگی به شمار می روند (شجاعی زند، ۱۳۸۸). روحانیت شامل مجموعه نقش هایایی تلقی می شوند که معمولاً در انحصار دانش آموختگان حوزه های علمیه قرار می گیرند. این نقش ها برخی همچنان به شکل سنتی خود ادامه ی حیات می دهند و برخی نیز تغییر شکل یافته اند. امامت جماعت، وعظ و خطابه ی دینی، تدریس معارف اسلامی، مرجعیت تقلید، پاسخ به پرسش های دینی، مدیریت حوزه های علمیه و نظارت دینی بر نهادهای دولتی، مجموعه نقش هایی است که هم اکنون روحانیان عهده دار آن هستند (میرمجیدی، ۱۳۸۸: ۳۲). علاوه بر این کارکردها، بخشی از روحانیان نیز به تدریس در دانشگاه ها و فعالیت های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی مشغول هستند. همچنین، پوشش خاص روحانی، کارکرد او را به عنوان فردی که در ارتباط با دین است معرفی می کند. هرچند در اسلام طبقه ی خاصی به این عنوان مشخص نشده است که عهده دار امور دینی باشند، امروزه کسانی که بخشی از امور دینی را به عهده گرفته و سعی می کنند مردم را از حیث گفتار و کردار به دستورات اسلام آشنا کنند، به عنوان روحانی شناخته می شوند (گلزاده غفوری، ۱۳۴۱).

پیشینه تحقیق

مطالعه ی پیشینه های خارجی در زمینه ی عرفی شدن نشان می دهد که در این پژوهش ها با استفاده از روش های کیفی و کمی به موضوعات مختلفی در این زمینه پرداخته شده است. این پژوهش ها بیانگر این مطلب هستند که عرفی شدن در هر کشور به طور یکسان اتفاق نمی افتد و بسته به شرایط الگوهای دینداری در جهان، متأثر از چند عامل اصلی شامل سطوح نوسازی اجتماعی، امنیت انسانی و نابرابری اقتصادی، نوع فرهنگ دینی مسلط در هر کشور، تحول در ارزش های جامعه در طول نسل ها، تفاوت های موجود میان اقشار اجتماعی مختلف و الگوهای جمعیت شناختی، نرخ باروری و تحولات جمعیتی است. علاوه بر این موارد، با درنظر گرفتن نوع گرایشات مذهبی و سطح تحصیلات، کشورهای مختلف در مقابل فرایند عرفی شدن میزان مقاومت متفاوتی را از خود نشان می دهند (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴: ۳۴۴؛ اسکولی و مولر ۱، ۱۹۹۷). از طرفی با ورود مدرنیته، ممکن است پدیده ی عرفی شدن به وقوع نپیوندد به این معنی که بدون ایجاد تداخل بین پیشرفت تکنولوژی با باورها و اعمال دینی، نوعی همزیستی میان مذهب و تکنولوژی- این موضوع برخلاف نظریه ی سکولاریزاسیون است-

بوجود آید. برای مثال یافته‌ها نشان می‌دهد که سنگاپور با وجود تنوع اجتماعات مذهبی، نه تنها خود را با فرایند مدرن شدن تطبیق داده؛ که از تکنولوژی برای گسترش و رشد مذهب، به عنوان یک استراتژی مهم بهره می‌برد (کلور و شئونگ، ۲۰۰۷). از طرفی با قرار گرفتن در جریان زندگی روزمره و درگیر شدن با حوادث زندگی پر استرس، گرایش‌های دینی کاهش پیدا می‌کند اما براساس نتایج بدست آمده از تحقیقات، این کاهش به معنی کم شدن و کمرنگ شدن معنویت‌گرایی میان افراد نیست (هولت، ۲۰۰۸؛ الیسون و رولسون و دیگران، ۳، ۲۰۰۸). پژوهش‌های داخلی بیانگر این مطلب است که قبل از انقلاب رابطه‌ی میان روحانیان با مردم غیر رسمی و دوستانه بود اما به تدریج و با وقوع انقلاب، شکل این رابطه تغییر یافت و روابط رسمی جایگزین آن شده است. (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۲) با ورود روحانیان به مناصب سیاسی و به تبع آن دسترسی به منابع عمومی و بودجه‌های دولتی، سبب شد تا روحانیان نیاز کمتری به منابع مردمی در قالب وجوهات شرعی داشته باشند (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۱). از طرفی اتصال به مراکز دولتی، باعث شد تا علاوه بر کسب قدرت، امتیازهای ویژه‌ی اقتصادی نیز نصیب روحانیت بشود (خلجی، ۱۳۸۹: ۵۸). بنابراین، فاصله گرفتن روحانی از نقش اصلی و وارد شدن به حوزه‌های مرتبط با حکومت، موجبات کاهش نفوذ اجتماعی او را فراهم آورده است. در این میان روحانیانی که در ویژگی‌های شخصیتی و ظاهری خود تغییراتی را ایجاد کرده اند، نفوذ اجتماعی بیشتری نسبت به سایرین دارند. که این خود می‌تواند نشان دهنده‌ی تمایل روحانی به همراه شدن با جامعه باشد (دلیری، ۱۳۸۹: ۲۱۱-۱۹۸). جهانی شدن فرهنگی و تأثیرات ناشی از آن، موجب افزایش تعاملات افراد با دیگران می‌شود، که این خود سبب ایجاد تغییر در نگرش فرد شده و امکان پذیرش ارزش‌های عرفی را در او بیشتر می‌کند. (صنعتی، ۱۳۸۹: ۹۵-۱۲۰) در حقیقت، توسعه در بعد فرهنگی، باعث تغییر باورها و بازاندیشی سنت‌ها براساس نیازهای زمان حال و آینده در حوزه‌های مختلف فرهنگ، آموزش و تحقیقات شده است. این امر به تجربه‌گرایی، مادی اندیشی و رشد عقلانیت منجر می‌شود. از طرفی توسعه‌ی انسانی نیز، امید به زندگی را در فرد افزایش می‌دهد (محمودی، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۶۴). مواجه شدن با دنیای مدرن و پیشرفت تکنولوژی نیز دگرگونی‌های فکری را در فرد ایجاد می‌کند. بهره بردن از ابزار روز مثل ماهواره، کامپیوتر و اینترنت و توجه به این ابزار برای کسب اطلاعات و اخبار روز از سراسر دنیا، در این راستا قرار می‌گیرد. طلاب و روحانیان نیز به استفاده از ابزار روز برای برقراری ارتباطات اجتماعی از خود علاقه نشان می‌دهند. هرچند برخی از

1. Kluver & Cheong
2. Hewlett
3. Ellison, Roalson & Others

تحقیقات نشان می‌دهد که استفاده از کامپیوتر (با پیش فرض کاربرد دینی) و ماهواره (به علت عدم استفاده از این ابزار)، رابطه‌ای با گرایش عرفی شدن روحانیان ندارد. (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۵ و سالاری، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۲۵).

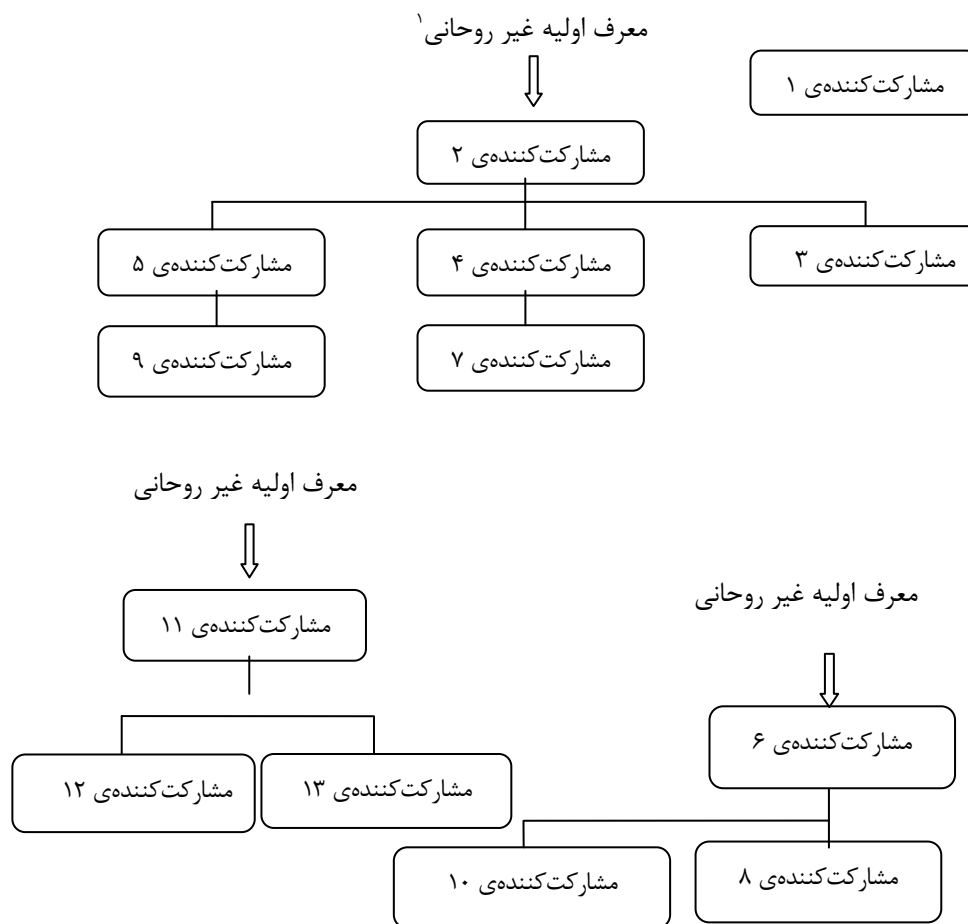
روش تحقیق

مورد مطالعه، نشانه‌های عرفی شدن در زندگی روزمره‌ی روحانیان است. توصیف نشانه‌های عرفی شدن در زندگی روزمره در حقیقت، بروز معانی ذهنی به صورت علامت‌ها و نشانه‌های عرفی و حتی بروز زبانی است؛ که فرد برای بیان انواع تجربیات خود بیان می‌کند و به آن عینیت می‌بخشد. بنابراین، برای بدست آوردن تجربه‌ی بی واسطه و توصیف دقیق پدیده‌ی اجتماعی عرفی شدن در زندگی روزمره‌ی روحانیان، در این پژوهش از رویکرد کیفی و روش پدیدارشناسی توصیفی استفاده شده است. اطلاعات جمع‌آوری شده از طریق مشاهده و مصاحبه‌ی نیمه ساخت یافته و مصاحبه‌ی اینترنتی گردآوری شده و متمرکز بر معانی و تفسیرهای مشارکت‌کنندگان در آن است. هدف از طرح پرسش بدست آوردن نشانه‌های عرفی است. مثلاً آیا روحانیان ورود به عرصه‌ی عرفی شدن را درک کرده‌اند؟ ویا تغییری و تحولی در ابعاد ذهنی و عینی این افراد حاصل شده است؟ و یا اینکه بین ابعاد عینی و ذهنیشان با دیگر افراد جامعه تمایز یا تشابهی قائل‌اند (چقدر خود را همراه با روند تغییر در جامعه می‌بینند)؟ بنابراین، هر سوالی که ما را به این هدف نزدیک کند، از اهمیت برخوردار است.

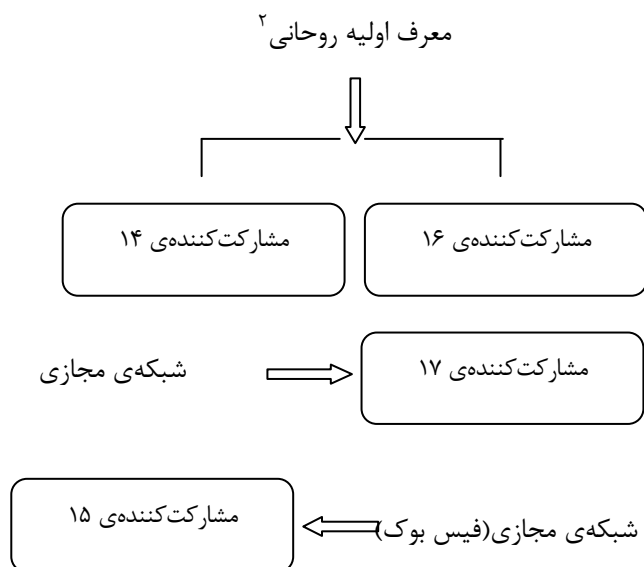
دامنه مطالعاتی این پژوهش، روحانیان هستند. محقق در صدد بود که حتی الامکان مشارکت‌کنندگانی را که از اقشار سنتی و اقشار روشنفکر ویا مشارکت‌کنندگانی که از لحاظ اقتصادی به فعالیت‌های دولتی، از راه دین و یا آزاد، مشغول هستند، مورد مطالعه قرار دهد؛ اما در نهایت برای انتخاب مشارکت‌کنندگان، روش نمونه‌گیری هدفمند و - به دلیل حساسیت موضوع و نمونه‌های مورد مطالعه - روش گلوله برفی مورد استفاده قرار گرفته است. حجم نمونه در این تحقیق ۱۷ نفر از روحانیان هستند که پس از انجام هفدهمین مصاحبه، محقق با داده‌های تکراری مواجه شد و در نهایت به اشباع داده‌ها رسید. تمامی مصاحبه‌ها - به جز دو موردی که از طریق مصاحبه‌ی اینترنتی بود - به صورت کامل بر روی نوار ضبط و پس از آن به متون نوشتاری تبدیل شد. یافته‌های این پژوهش از مطالعه‌ی دقیق بیش از ۱۷۰ صفحه مصاحبه‌ی پیاده شده بدست آمده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش کولایزی انجام شده است. کدهای حاصل شده، از تحلیل جزء به جزء متون، برگرفته از گفته‌های خود پاسخگویان، مفاهیم در نظریه‌های موجود و همچنین نامگذاری از سوی محقق ایجاد شده است. در نهایت به منظور ایجاد نظم بیشتر و انتزاعی‌تر شدن مقولات نتایج بدست آمده از تحلیل‌ها در ۱۱ خوشه طبقه‌بندی شده است.

داده‌های زمینه‌ای

در پژوهش حاضر، پیش از آنکه نتایج بدست آمده از مصاحبه‌ها مورد بحث قرار گیرد؛ به توضیحاتی مقدماتی در رابطه با مشارکت کنندگان اشاره می‌شود.
نمودار شماره ۱ نحوه‌ی انتخاب مشارکت کنندگان



۱- منظور از معرف غیر روحانی، فرد مطلعی است که معرفی اولیه‌ی یکی از مشارکت کنندگان، از طریق او صورت گرفته است.



مشخصات مشارکت کنندگان

مشخصات عمومی مشارکت کنندگان در قالب جدول زیر ارائه شده است.

جدول مشخصات مشارکت کنندگان				
مشخصات عمومی			سن	مشارکت کننده
سطح تحصیلات ^۲	تحصیلات	محل تولد		
سطح ۳	حوزوی	تهران	۶۴	مشارکت کننده ۱
سطح ۲	حوزوی	سراب	۵۳	مشارکت کننده ۲
سطح ۳-ارشد	حوزوی-دانشگاه	گنبدکاوس	۳۵	مشارکت کننده ۳
سطح ۳	حوزوی	مغان	۵۶	مشارکت کننده ۴
سطح ۲	حوزوی	روستای اطراف لاهیجان	۵۴	مشارکت کننده ۵
سطح ۲	حوزوی	تهران	۵۴	مشارکت کننده ۶

۱- منظور روحانی است که خود در مصاحبه شرکت نداشته اما، مشارکت کننده ای را برای مصاحبه معرفی کرده است.

۲- مدارک حوزه در ۴ سطح طبقه بندی شده است. مدرک دروس ابتدایی را سطح ۱، دروس متوسطه را سطح ۲، دروس عالی را سطح ۳ و اجتهاد را سطح ۴ می گویند. به نقل از مشارکت کننده ی شماره ی ۱۵

مشارکت کننده‌ی ۷	۵۳	خلخال	حوزوی	سطح ۳
مشارکت کننده‌ی ۸	۴۳	تهران	حوزوی- دانشگاه	سطح ۳- ارشد
مشارکت کننده‌ی ۹	۵۴	تهران	حوزوی	سطح ۳
مشارکت کننده‌ی ۱۰	۶۱	کاشان	حوزوی- دانشگاه	معادل سازی دکتری- ارشد
مشارکت کننده‌ی ۱۱	۵۳	بابل	حوزوی	سطح ۳
مشارکت کننده‌ی ۱۲	۵۲	مرند	حوزوی	معادل سازی لیسانس
مشارکت کننده‌ی ۱۳	۳۷	تهران	حوزوی	سطح ۲
مشارکت کننده‌ی ۱۴	۵۳	مشهد	حوزوی	معادل سازی لیسانس
مشارکت کننده‌ی ۱۵	۳۶	قم	حوزوی	شرکت در امتحان سطح ۴
مشارکت کننده‌ی ۱۶	۶۵	شیراز	حوزوی	معادل سازی فوق لیسانس
مشارکت کننده‌ی ۱۷	۵۴	فسا	حوزوی- دانشگاه	سطح ۳- ارشد

وضعیت اشتغال

همانطور که در خوشه‌ی - حاصل از یافته‌های پژوهش- دهم نیز به آن اشاره خواهد شد، مشارکت کنندگان ورود به عرصه‌های دیگر اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی را غیر منطبق با روحانی بودن خود نمی‌دانند. طبق پاسخ‌هایی که از ۱۷ نفر مشارکت کننده دریافت شد، بیشتر این افراد از تنوع و تعدد شغلی برخوردارند که در قالب جدول زیر به آنها اشاره شده است.

جدول وضعیت اشتغال									
مشارکت کننده	روحانی کاروان	معلم	استاد حوزه	استاد دانشگاه	امام جماعت	دفتر ازدواج و طلاق	کارشناس فرهنگی	ریاست حوزه	پژوهشگر
مشارکت کننده‌ی ۱	✓				✓				
مشارکت کننده‌ی ۲						✓	✓		
مشارکت کننده‌ی ۳	✓			✓	✓			✓	
مشارکت کننده‌ی ۴			✓		✓				
مشارکت کننده‌ی ۵			✓		✓		✓		
مشارکت کننده‌ی ۶					✓		✓		
مشارکت کننده‌ی ۷				✓	✓				
مشارکت کننده‌ی ۸					✓		✓		

		✓		✓	✓				مشارکت کننده ی ۹
				✓					مشارکت کننده ی ۱۰
		✓		✓					مشارکت کننده ی ۱۱
				✓		✓			مشارکت کننده ی ۱۲
		✓		✓			✓		مشارکت کننده ی ۱۳
		✓		✓		✓		✓	مشارکت کننده ی ۱۴
✓						✓			مشارکت کننده ی ۱۵
					✓	✓			مشارکت کننده ی ۱۶
✓					✓				مشارکت کننده ی ۱۷

خوشه‌های حاصل از یافته‌های پژوهش

۱. خوشه‌ی نفی تمایز میان جامعه و روحانی

خوشه‌ی نفی تمایز میان جامعه و روحانی		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
نفی تمایز میان جامعه و روحانی	روحانی به مثابه‌ی مردم عادی	تافته‌ی جدا بافته نبودن
		سازگاری با جامعه
		پرهیز از قضاوت شدن
	تقدس زدایی از روحانیت	

در این خوشه به بیان احساس و نگرش روحانیان در باره‌ی پرهیز از متمایز بودن پرداخته می‌شود. روحانیان به دلیل این تصور که از سوی جامعه متمایز قلمداد می‌شوند، و هم به علت تجربه کردن شرایطی که در جامعه برای آن‌ها اتفاق می‌افتد، خود را متمایز از دیگر افراد جامعه می‌پندارند. بنابراین سعی می‌کنند تا خود را به جامعه نزدیک تر کنند.

- روحانیان به مثابه‌ی مردم عادی

از آنجا که روحانیان تصور می‌کنند پیش فرض جامعه درباره‌ی آنها منفی است، سعی می‌کنند خود را با زندگی روزمره‌ای که همه‌ی مردم به نحوی آن را تجربه می‌کنند وفق دهند. روحانیان جهت توصیف شرایط خود که هیچ تفاوتی بین آنها و مردم وجود ندارد، از واژه‌هایی چون تافته‌ی جدا بافته نبودن، عادی بودن، مثل همه بودن، همانند دیگران، استفاده می‌کردند. مشارکت کننده‌ی ۷ این طور بیان می‌کند:

" بعضی چیزها ممکنه از دست من خارج باشه. مثلاً پنیری که از استرالیا میاد، چجوری تولید شده (با خنده) ولی خوب مجبورم. بالاخره تو این جامعه زندگی می‌کنم دیگه" (مشارکت کننده ۷، صفحه ۷ متن مصاحبه، خط ۱۵۷)

- تقدس زدایی از روحانیت

برخلاف بعضی از روحانیان که روحانیت را ادامه‌ی راه امامان و جانشین پیامبر می‌دانند و برای روحانیت تقدس قائل می‌شوند، روحانیان دیگری هستند که این واژه را برای روحانیت مناسب نمی‌دانند و آن را ناشی از دیدگاه سنتی جامعه می‌بینند. آنها بر این باورند که روحانی نه تنها هیچ برتری نسبت به مردم ندارد، که همانند خود مردم است. مشارکت کننده‌ی ۱۱ می‌گوید:

" به مردم نگیم که ما اجل بر اونها هستیم. ما بگیم نه، ما هم مثل شمایم. حالا من توی این صنفم، شما هم توی اون صنفید. هر دو مون در یه سطحیم ولی حالا من وظیفم تبیینه تو هم وظیفتم تعمیره." (مشارکت کننده ۱۱، صفحه ۴ متن مصاحبه، خط ۸۸)

از طرفی روحانیان مخالف بر این امر معتقدند که راهشان در امتداد مسیر حرکت پیامبر و ائمه است و به همین سبب، باید نسبت به دیگران از احترام ویژه‌ای برخوردار باشند. مشارکت کننده‌ی ۳ در این باره می‌گوید:

"روحانیت سبک نیست، منصب نیست، صفت نیست. روحانیت یک نشانه اس. یک حقیقته. چون مراجع بزرگان روحانیت، مراجع همه نماینده‌ی امام (ع) هستن. امام نماینده‌ی پیامبر و پیامبر نماینده‌ی خداست" (مشارکت کننده شماره‌ی ۳، صفحه‌ی ۱۶ متن مصاحبه، خط ۳۷۵).

۲. خوشه‌ی دنیاگرایی و زندگی ناسوتی

خوشه‌ی دنیاگرایی و زندگی ناسوتی		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
دنیاگرایی و زندگی ناسوتی	مادی شدن انگیزه‌ها	توجه به اولویت و امنیت شغلی
		توجه به علائق غیر مرتبط با روحانیت
		توجه به معادل سازی مدارک در حوزه
		نفوذ مصرف گرایی در میان روحانیان
	توجه به جایگاه اجتماعی	راحت طلبی و منفعت طلبی در میان روحانیت

این خوشه در خصوص تمایل روحانیان به جریان‌های عادی در زندگی روزمره است. توجه به علائق و نیازهای فردی در زندگی روزمره، می‌تواند یکی از نشانه‌های درگیری روحانی با زندگی این جهانی باشد.

- مادی شدن انگیزه‌ها

مواجه شدن روحانی با تغییر شرایط زندگی او را می‌دارد تا نسبت به وضعیت اقتصادی خود تجدید نظر کند. شهریه‌ی دریافتی از حوزه‌ها قادر به تامین معاش روحانی نیست و همین امر روحانی را به سمت توجه به مشاغلی خارج از حوزه‌ی فعالیتش می‌کشانند. مشارکت‌کننده‌ی ۱ موضوع را این طور بیان می‌کند که:

"اگر انسان دوتا عمر داشت و برمی‌گشت عقب، بله من مسائل اقتصادی را کاملاً مجزا می‌کردم. سعی می‌کردم اقتصادم را تقویت بکنم. همون مغازه و کارها و اینا رو داشتم کارگر و اینا رو هم داشتم و درس رو هم می‌خواندم و ادامه می‌دادم." (مشارکت‌کننده ۱، صفحه ۶ متن مصاحبه، خط ۱۵۷)

دارندگان مدرک دانشگاهی این فرصت را پیدا می‌کنند تا در محیط‌های دانشگاهی و یا ادارات مشغول به فعالیت شوند. روحانیان برای وارد شدن به این عرصه‌ها نیاز به معادل سازی مدرک حوزوی خود دارند. مشارکت‌کننده‌ی ۱۷ درباره‌ی دلایل معادل سازی و پیامدهای این موضوع توضیح می‌دهد:

"دلیل واقعیش تقاضای جذب در مشاغل که نیاز به مدارک دانشگاهی داشت از سوی بسیاری روحانیون بود. عوامل اقتصادی با توجه به سطح نازل دریافتی طلاب را نباید دست کم گرفت. البته اگر چنین نمی‌شد بهتر بود. این تنزل حوزه بود. مراکز اشتغال می‌توانستند به مدارک حوزوی اعتنا کنند نه اینکه مراکز حوزوی معادل بدهند." (مشارکت‌کننده ۱۷، صفحه ۱ متن مصاحبه، خط ۲۰)

تجمل‌گرایی و گرایش به استفاده از ابزار مصرفی در زندگی، از مصادیق مصرف‌گرایی است؛ که در میان برخی از روحانیان در مقابل ساده زیستی و زی طلبگی به کار می‌رود. هرچند مشارکت‌کنندگان خود را بدور از این واژه‌ها می‌دانستند، اما به گسترش این دو ویژگی در میان روحانیان اشاره می‌کنند. اشاره‌ی مشارکت‌کننده‌ی ۸ به فاصله گرفتن طیفی از روحانیان از توصیه‌هایی که برای جامعه دارند نیز، مبین همین مطلب است:

"مردم اعمال و گفتار مارو کنار هم می‌دارن. یعنی به اصطلاح نگاه می‌کنن من روحانی چی می‌گم. در زندگی داخلیم، در زندگی خانوادگی هم این رو رعایت می‌کنم یا نه. بعضی از ماها خب اینکارو نکردیم و مردم اینهارو دیدن. بعضی از ماها گفتیم دنیا وفا نداره ولی خودمون رفتیم دنبال تجملات." (مشارکت‌کننده ۸، صفحه ۳ متن مصاحبه، خط ۷۶)

- توجه به جایگاه اجتماعی

کسب پایگاه و جایگاه اجتماعی در جامعه به لحاظ درونی، انگیزه‌ای برای ارضای نیازهای فردی است، مشارکت‌کننده‌ی ۳ در این باره می‌گوید:

"شیوه‌ی زندگی، لباس پوشیدن، محل سکونت، آداب معاشرت، بهداشت، رو زمین نشستن جزو آداب اسلامی ماست که می‌گه رو زمین بشینین اما ما می‌بینیم رو زمین نشستن یک بدی برای شخصیت انسانی تلقی میشه، برای همین از فرش، مبلمان، از سایر ابزار استفاده می‌کنیم که عرف استفاده می‌کنه." (مشارکت‌کننده ۳، صفحه ۱۶ متن مصاحبه، خط ۳۶۹)

۳. خوشه‌ی مدگرایی در سبک پوشش

خوشه‌ی مدگرایی در سبک پوشش		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
مدگرایی در سبک پوشش	الگوبرداری از روحانیان مدرن	

توجه به ظاهر و برخورداری از ظاهری موجه و آراسته، از ویژگی‌هایی است که در جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد و به دنبال آن بخشی از نیازهای منزلتی فرد در اجتماع تامین می‌شود. این امر در سال‌های اخیر و در میان روحانیان بیشتر به چشم می‌خورد. نوع و آرایش مو مثل بیرون گذاشتن مو از زیر عمامه، کوتاه کردن موهای صورت که در فرهنگ سنتی دینی، محاسن^۱ گفته می‌شود و پوشیدن کفش‌های واکس زده به جای نعلین، انتخاب رنگ بندی‌ها و مدل‌های متفاوت در نوع پوشش مثل ست کردن رنگ لباس و یا استفاده از پارچه‌های طرح دار، در میان مشارکت‌کنندگان امری شایع بود. این امر نشان‌دهنده‌ی تغییری است که روحانیان امروزی نسبت به روحانیان سنتی پیدا کرده‌اند.

- الگوبرداری از روحانیان مدرن

تغییر در سبک پوشش و ظاهر، نشان‌دهنده‌ی تغییر ذائقه در میان روحانیان است. فاصله گرفتن روحانیان از زی طلبگی و فضای سنتی موجود در میان حوزه‌ها و همراه شدن با تغییرات اجتماعی و الگوگیری از روحانیانی که در جامعه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند، بیانگر

۱- محاسن یکی از ویژگی‌های ظاهری روحانیان است. به لحاظ سنتی و بنابر آنچه که در احکام فقهی به آن اشاره شده است، اندازه‌ی ریش نه خیلی بلند و نه خیلی کوتاه باشد و اندازه‌ی آن از یک قبضه (یک مشت) تجاوز نکند. طبق شواهد اسنادی، روحانیان سنتی، کمترین حد محاسن خود را همان یک مشت در نظر می‌گرفتند. در برخی از عکس‌های تاریخی حتی از این میزان نیز تجاوز می‌کند. به تدریج و در گذر زمان، در اندازه‌ی محاسن تغییراتی به وجود آمد. امروزه علاوه بر کوتاهی محاسن، کمی بیشتر از ته ریش، آنکاره کردن آن نیز در میان روحانیان به چشم می‌خورد.

گرایش روحانیان به سمت مدگرایی در میان هم طیفان خود است. مشارکت کننده ی ۱۴ در این باره می گوید:

"یه روز ایشون [آقای خاتمی] اومده بود مشهد، منم با لباس مناسب کاری که داشتم رفته بودم استقبال، نگاه کرد دید لباسای من عین لباسای خودش خیلی به قول معروف (با خنده) با کلاسه؛ با من شوخی کرد گفت باز رقابت، گفتم نه بابا رفاقت. "(مشارکت کننده ۱۴، صفحه ۴متن مصاحبه، خط ۱۰۰)

۴. خوشه ی تلاش برای عرفی شدن

خوشه ی تلاش برای عرفی شدن		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
تلاش برای عرفی شدن	تلاش برای تغییر نگاه جامعه	تغییر فرهنگ حاکم بر جامعه
		نشان دادن میزان رفاه
	مبارزه برای تغییر فضای حاکم بر حوزه	مخالفت درباره ی محدودیت های ظاهری
		تغییر تفکر حاکم بر حوزه ها

تغییر و دگرگونی فرهنگی در جوامع هنوز برخی از نگرش ها را در رابطه با برخی گروه ها تغییر نداده است. اگرچه ممکن است این نگرش ناشی از قراردادهای اجتماعی باشد که خود گروه وضع کرده است. این خوشه به تلاش خود روحانیان برای تغییر این وضعیت اجتماعی در جامعه می پردازد.

- تلاش برای تغییر فرهنگ حاکم بر جامعه

در نگاه مشارکت کنندگان، جامعه مدام فشارهایی را به آنها تحمیل می کند که این امر باعث بروز محدودیت در روند زندگی روزمره ی آنها شده است. روحانیان برای توصیف تغییر وضعیت موجود از کلماتی چون، تغییر جو جامعه، تلاش برای تغییر و تغییر فرهنگ استفاده می کردند. محقق برای انسجام مفاهیم، مفهوم کلی تغییر فرهنگ را به کار می برد. مشارکت کننده ی ۱۴ به تمام این موارد با ناراحتی اشاره می کند:

"یک روز توی یه جلسه ای بودیم، یکی از آقایون علما می گفتش که دیدم روحانیا ماشین سوار می شن، عمامه شون رو می ذارن کنار، چرا عمامتون رو رو می دارید؟ چرا باید خیال کنن روحانی نباید ماشین داشته باشه؟ با عمامه ات باش تا نشون بدی هم رانندگی بلدی، هم ماشین داری، هم زن و بچتو بیرون می بری. این جابه جایی فرهنگ باید صورت بگیره. اصلاح فرهنگ باید صورت بگیره. "(مشارکت کننده ۱۴، صفحه ۴متن مصاحبه، خط ۸۴)

این فشارها تا حدی بر روحانیان سنگینی می‌کند که یکی از مشارکت‌کنندگان حین توضیح این موضوع درباره‌ی نگرش جامعه درباره‌ی روحانیت، شروع به گریه کرده و چگونگی تلاش خود را برای کاهش این فاصله بیان می‌کند. مشارکت‌کننده‌ی ۶ در این باره می‌گوید:

"مراسمی باید در حد معمول بگیریم، برای اینکه بالاخره جامعه نگاه میکنه میگه این زندگی آخوندیه... برای اینکه من میدونم پیامد این کار چیه. دونفر شاید بگن باریکلا ولی بقیه... درسته که میگن ازدواج آسان... اگر من یه فرد عادی بودم یعنی تو لباس نبودم و گرنه عادی که هستم، شاید این کارو می‌کردم. تبعاتش رو باورهای مردم هست که میگن اینا تو عصر حجرن" (مشارکت‌کننده ۶، صفحه ۱۲ متن مصاحبه، خط ۲۹۶).

- مبارزه برای تغییر فضای حاکم بر حوزه

بخشی از این تلاش‌ها به حوزه شخصی روحانی برمی‌گردد و بخش دیگر تلاش او برای تغییر نرم‌های اجتماعی یا فردی حاکم بر حوزه است که نمی‌توان تاثیر گذاری آن را در زندگی روحانیان نادیده گرفت. می‌توان به مخالفت درباره‌ی محدودیت‌های ظاهری و تفکری که از طرف حوزه تحمیل می‌شود، اشاره کرد. مشارکت‌کننده‌ی ۸ در این باره می‌گوید:

"ما هنوز [تو حوزه] تفکر حاکم بر تحجر رو داریم که بعضی‌ها فکر می‌کنن که ما به اصطلاح به روش زمان پیامبر که خیلی امکانات محدود بوده، زندگی بکنیم و به اصطلاح نمی‌خوان پذیرن خب شرایط داره عوض میشه" (مشارکت‌کننده ۸، صفحه ۶ متن مصاحبه، خط ۱۴۷).

۵. خوشه‌ی نفوذ عرفی شدن در خانواده

خوشه‌ی نفوذ عرفی شدن در خانواده		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
نفوذ عرفی شدن در خانواده	عرفی شدن فرزندان	عدم پیروی فرزندان از روش پدر
		عدم باور به قید و بند اجباری
		پذیرفتن تغییرات ناشی از جامعه
		فشار فرزندان برای تغییر شرایط
	پذیرفتن حقوق اجتماعی و اقتصادی خانواده	توجه به رفاه خانواده
		تغییر نگرش درباره‌ی زندگی مشترک

این خوشه به توصیف بروز عرفی شدن در خانواده‌ها می‌پردازد. خانواده به عنوان یکی از ارکان اصلی جامعه، می‌تواند در بروز نشانه‌های عرفی بسیار تاثیرگذار باشد.

- عرفی شدن فرزندان

به گفته‌ی مشارکت کنندگان، سابق بر این، پدران این انتظار را داشتند که همه‌ی فرزندان یا در نهایت یکی از فرزندان، راه پدر را ادامه دهد. تغییر شرایط اجتماعی و محدودیت‌های ناشی از پذیرش این کسوت، فرزندان را از ادامه‌ی این مسیر منصرف می‌کند. به طوری که تنها فرزند- دختر- یکی از مشارکت کنندگان راه پدر را ادامه داده است. فرزند یکی دیگر از مشارکت کنندگان بعد از اتمام درس حوزوی به سمت شغل آزاد گرایش پیدا کرده است. مشارکت کننده‌ی ۱۷ دلیل پیروی نکردن فرزندان از راه و رسم پدر را اینطور بیان می‌کند:

" غالباً به دلیل درآمد اندک و غیرمرتب روحانی در مقایسه با دیگر مشاغل، بسیاری اوقات به دلیل محدودیت‌هایی که زندگی یک روحانی با دیگر مردم دارد و همواره زیر ذره بین عمومی است، گاهی به دلیل ناسازگاری ظاهر و باطن برخی روحانیون. [اما] درباره‌ی فرزندانم این را باید از خودشان پرسید! اما من به هیچکدام توصیه نکردم روحانی شوند." (مشارکت کننده ۱۷، صفحه ۱ متن مصاحبه، خط ۱۵).

از طرفی، با توجه به اینکه فرزندان روحانیان، همچون سایر افراد در اجتماع فعالیت می‌کنند، تحت تاثیر گروه‌های اجتماعی دیگر قرار گرفته و از ارزش‌های خانواده فاصله می‌گیرند. و گاهی از پدران خود می‌خواهند تا به سمت عرفی شدن گام بردارند. مشارکت کننده‌ی ۱ می‌گوید:

" [دختر من] تو تعریف حدودش، جاهایی را می‌چسبه که اونوقت شاید از نظر من قیل باشه. مثلاً فلان عالم فلان چیز و گفته که در این حد هم زمان پیامبر اشکال نمی‌کردن ولی اون یکی می‌گفته که اشکال می‌گرفته. ممکنه به اینجا برسیم. اینم برای اینکه خودش تو اجتماع مجبوره، اضطرار داره که اینجوری برگرد به سمت اون قیل می‌ره." (مشارکت کننده ۱، صفحه ۱۱ متن مصاحبه، خط ۲۹۰)

- پذیرفتن حقوق اجتماعی خانواده

روحانیان برای بیان چگونگی توجه به خانواده از کلماتی چون حق قائل شدن برای همسر و فرزندان، رفاه و توجه به روحیه‌ی خانواده استفاده می‌کردند. مشارکت کننده‌ی ۱۴ در این باره می‌گوید:

" می‌خواستم دو تا نوه هامو ببرم تله کابین بازی کنن، خب مجبور شدم لباس شخصی بشم که اونا رو ببرم اونجا. به اونها هم حق می‌دیم که از این لباس استفاده نکنن که بتونن از این فضا استفاده کنن، اذیت نشن." (مشارکت کننده ۱۴، صفحه ۵ متن مصاحبه، خط ۱۲۴)

۶. خوشه‌ی توجه به ارتقای آگاهی دینی

خوشه‌ی توجه به ارتقای آگاهی دینی		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
توجه به ارتقای آگاهی دینی	اهمیت به آگاهی	آگاهی از دین به جای تقلید
		دین آگاهانه به جای دین عوامانه
		آگاهی دینی به جای اجبار دینی
	پرهیز از تحجرگرایی	فاصله گرفتن از نگاه متحجرانه
		مبارزه بر علیه جزم اندیشی
	پرهیز از افراط و تفریط	کاهش خرافات
		نفی استنباط افراطی از دین
		قانون مداری به جای استفاده از نام دین

ارتقای آگاهی را می‌توان یکی از نشانه‌های اصلی عرفی شدن دانست. این خوشه سه عبارت اصلی را در خود گنجانده است. اگرچه می‌شود هر کدام از این تم‌های اصلی را به صورت خوشه‌های مجزا بیان کرد، به دلیل پرهیز از پراکندگی، از این کار خودداری شده است.

- اهمیت به آگاهی

اهمیت به آگاهی رابطه‌ی مستقیم با ارتقا دانش و اندیشه دارد. توجه به آگاهی جامعه و پرهیز از پذیرفتن بی چون چرای و اجباری مسائل دینی توسط جامعه، از مواردی است که مشارکت کنندگان به آن اشاره می‌کردند. مشارکت کننده‌ی ۹ در این باره می‌گوید:

"حجاب واقعا لازمه. حجابی که با شناخت باشه، با معرفت باشه و با اجبار نباشه. دو دوتا چهارتا دلیل بیارید، خانم‌ها میگیرن مطلب رو، خودشون عمل می‌کنن. از اول جلوی آنها رو بگیرن یا [به زور] هل بدن کار درستی نیست. باید اطلاعات و آگاهی بدن. من نظرم درمورد حجاب اینه" (مشارکت کننده ۹، صفحه ۴ متن مصاحبه، خط ۷۴).

- پرهیز از تحجرگرایی

تحجر، جمود، عصر حجر، دگماتیسم، متحجر واژگانی بودند که مشارکت کنندگان به دفعات از آن یاد می‌کردند و احساس منفی خود را نسبت به این مفهوم بروز می‌دادند. مشارکت کننده‌ی ۱۴ با لحنی معترض و چهره‌ای درهم می‌گوید:

"بعضی از دیدگاه‌های متحجرانه، هنوز بر اوضاع حاکمه. یکی از علمای گذشته گفته بود که ما که ساعت مچی نمی‌بستیم، روزنامه نمی‌خواندیم این شدیم، وای به حال شما طلبه‌ها. شنیدم ساعت مچی می‌بندید و روزنامه می‌خوانید. وقتی که به قول معروف دیدگاه این باشه، من جرات نمی‌کنم..." (مشارکت کننده ۱۴، صفحه ۴ متن مصاحبه، خط ۹۰).

- پرهیز از افراط و تفریط

اعتدال در دین اسلام از نکاتی است که بسیار مورد توجه قرار گرفته است. اما با توجه به اظهارات مشارکت کنندگان، علاوه بر دهه های گذشته، هنوز افراط و تفریط گرایی در روش روحانیان - بنا به آنچه خود ذکر می کنند- به عنوان عالمان دینی وجود دارد. یکی از مصادیق این موضوع استنباط های افراطی از دین است. مشارکت کننده ی ۱۴ با لحنی حاکی از عصبانیت می گوید:

"روحانیون چون درس آموخته های این مکتبند، همشون یکنواخت برخورد می کنند. حالا ممکنه بینشون چند نفر روحانیان دگم، خشکی پیدا بشه. مثلاً اسلام میگه گردی صورت باز باشه یا مچ دست اشکالی نداره، حالا ما بیاییم خانوممون رو با پوشیه راه ببریم. که چی بشه؟ بیشتر همه نگاهش می کنند. خب تو چی از خودت در میاری که خیال کنی بیشتر از امام باقر یا صادق می فهمی. عادی ببر، حساسیتی هم تو جامعه ایجاد نکن." (مشارکت کننده ۱۴، صفحه ۶ متن مصاحبه، خط ۱۴۷)

۷. خوشه ی تعدیل حداکثرگرایی دینی

خوشه ی تعدیل حداکثرگرایی دینی		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
تعدیل حداکثرگرایی دینی	مستحبات به مثابه تضييع وقت	
	پرهیز از ظاهر گرایی	ظاهر افراد
		توجه به بعد اعتقادی به جای پوسته
	دین آسان	

در این خوشه به تعدیل حداکثرگرایی دینی از جهت تسهیل اعمال دین می پردازد. در حقیقت پیام این خوشه توجه به این نکته است که پیام اصلی دین باید کوتاه و مختصر باشد.

- مستحبات به مثابه تضييع وقت

براساس آنچه که در کتب دینی آمده است، عمل مستحب، اگر به واجبات صدمه وارد کند، انسان را به خدا نزدیک نمی کند. ۱ این در حالی است که برخی از روحانیان و طلبه ها به این امور بیشتر از واجبات توجه می کنند. به عنوان مثال مشارکت کننده ی ۷ ضمن نفی انجام برخی مستحبات، به مواردی از آن نیز اشاره می کند:

"بودن رفقای ما به زمان درس و ول می‌کردن می‌رفتند جمکران روزه‌های مستحبی درحالی‌که خود این باعث افت تحصیلی میشد. من الان به بچه‌ها [دانشجوها] میگم این کارو نکنید. غذای خوبی نمی‌خورند. خب کسی که غذای خوبی نمی‌خوره خوب اصلاً ذهنش کار نمی‌کنه. این باعث ضعف میشه. مریضی‌ها براشون پیش می‌ومد ولی اون موقع این کارارو خوب میدونستن درحالی‌که این بده. یا مثلاً ایام درسی می‌رفتن دنبال کارای مستحبی. این تضییع عمره" (مشارکت کننده ۷، صفحه ۵ متن مصاحبه، خط ۱۰۵).

- پرهیز از ظاهرگرایی

مشارکت کنندگان معتقدند که ظاهر نمی‌تواند ملاکی برای سنجش دینداری باشد. زیرا بسیاری از افراد حتی برخی از روحانیان که مشارکت کنندگان آنها را روحانی نما می‌خواندند نیز، بر خلاف ظاهر دینی، به کارهای غیر دینی دست می‌زنند. در حالی که افرادی هستند که بر اساس شرایط اجتماعی قادر به حفظ ظاهر اسلامی نیستند اما دین خود را حفظ کرده اند. مشارکت کننده ۹ در این باره می‌گوید:

"اصلاً ظاهر افراد ملاک نیست. بعضی‌ها چهره‌ی بسیار زیبای دینی دارن، یک شیطان پلیدی در نهادشونه. بعضی‌ها چهره‌ی عجیب و غریبی دارن ولی درونشون..." (مشارکت کننده ۹، صفحه ۶ متن مصاحبه، خط ۱۲۹).

برخی از مشارکت کنندگان از موضوع عدم ملاک ظاهر به عنوان دیندار بودن فراتر می‌روفتند و به جای توجه به ظاهر دین به ابعاد درونی تر دین همچون ابعاد اعتقادی و پیامدی تاکید می‌کردند. به عنوان مثال مشارکت کننده ۱ در این باره می‌گوید:

"دیگه دین، تو این خلاصه نمیشه که عبا داره یا چادر داره، پیش نمازه یا آیت الله... دیگه اینا رو معیار دین نمی‌دونیم فقط نگاه می‌کنیم تو قصه‌ی توحید و عمل به رضای خدا موفق هست یا نه" (مشارکت کننده ۱، صفحه ۱۷ متن مصاحبه، خط ۴۲۹).

- دین آسان

مشارکت کنندگان علاوه بر توجه به بعد اختیاری دین، به حداقل‌های دینی به عنوان توجه به دینداری یاد می‌کنند. مشارکت کننده ۳ در این رابطه می‌گوید:

"اولین مسئله [برای یک فرد دیندار] اینه که خداشناس باشه. در افعالشو کارهاش و زندگیش وجود خدا رو حس می‌کنه. مطابق آنچه که عقلش، آنچه که عرف هست، مطابق آنچه که قرار داده‌ای اجتماعی هم هست، دین رو به عنوان ساده ترین نشانه رعایت می‌کنه" (مشارکت کننده ۳، صفحه ۱۴ متن مصاحبه، خط ۳۳۰).

۸. خوشه‌ی نسبی شدن دیدگاه‌ها

خوشه‌ی نسبی شدن دیدگاه‌ها		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
نسبی شدن دیدگاه‌ها	پذیرش دیدگاه‌های مختلف	
	باور به روشنفکری دینی	
	توجه به قرائت‌های تازه از دین	باور به گفتمان جدید از دین
		پذیرفتن دین فردی
		باور به استنباط شخصی از دین

این خوشه به توصیف بروز دیدگاه‌های نو در میان روحانیان می‌پردازد.

- پذیرش دیدگاه‌های مختلف

مشارکت‌کنندگان به این موضوع اشاره می‌کنند که حرف‌های مخالف را گوش می‌دهند و گاهی آنها را می‌پذیرند. پذیرفتن مصداقی بودن بعضی امور مثل موسیقی، سینما، حجاب، ماهواره، نشان می‌دهد که روحانیان به سمت پذیرش دیدگاهی به جز خود گام بر می‌دارند.

- باور به روشنفکری دینی

شاید بتوان روشنفکری دینی را در تقابل با تفکر سنتی دانست. بیان این مطلب توسط مشارکت‌کنندگان می‌تواند در خور تفکر بیشتر، درباره‌ی عمق تغییرات در نگرش روحانیان باشد. مشارکت‌کننده‌ی ۸ در این مورد می‌گوید:

"الان روشن فکری دینی ایجاد شده و حاکی بر اینه که ما اصول و مسلماتمون رو تکون نمی‌دیم، ولی این اصول و مسلمات رو بایکسری وسایل و یک سری امکانات دیگه می‌تونیم. (مشارکت‌کننده ۸، صفحه ۷ متن مصاحبه، خط ۱۵۳)

- توجه به قرائت‌های تازه از دین

استنباط شخصی از دین، توجه به قرائت‌های مختلف و به نوعی پذیرش تکثر گرایی دین است. امری که روحانیان آن را مخالفت با علمایی که سال‌ها به تحصیل علم در این زمینه پرداخته اند، می‌دانند. از طرفی دین فردی از جمله مصادیقی است که روحانیان به خصوص روحانیان سنتی به مخالفت با آن می‌پردازند و از مصادیق قرائت‌های جدید به شمار می‌آید. مشارکت‌کنندگان در این باره به اهمیت فرد و تشکیل اجتماع بر اساس فرد اشاره می‌کنند و این امر را دلیل توجه به دین فردی می‌دانند، اما از این حد فراتر نمی‌روند. منظور از گفتمان جدید از دین که توسط مشارکت‌کنندگان مطرح می‌شود، تغییر نحوه‌ی بیان دین از شکل سنتی به مدرن و

با توجه به جامعه‌ی کنونی است. مشارکت کننده‌ی ۱۱ این موضوع را در قالب دغدغه‌ی فکری روحانیان برای تغییر این گفتمان این طور بیان می‌کند:

"اگر هم لباسی‌های ما توانستن این ارتباط رو برقرار کنن که بتونن با نسل خودشون با زبان خودشون صحبت بکنن، ما فقط می‌خواییم که قال الباقر و قال الصادق رو به صورت سنتی تبیین کنیم. نه بیاییم به صورت علوم روز، همین قال الباقر رو می‌تونیم تبیین کنیم. اگر تونستیم تبیین کنیم، جوان به سمت ما گرایش پیدا خواهد کرد." (مشارکت کننده ۱۱، صفحه ۴متن مصاحبه، خط ۸۴)

۹. خوشه‌ی فاصله گرفتن از شبکه‌های سنتی

خوشه‌ی فاصله گرفتن از شبکه‌های سنتی		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
فاصله گرفتن از شبکه‌های سنتی	فاصله گرفتن از دیدگاه‌های سنتی	گسترش نقش زنان
		استقلال مالی روحانیت از مردم
		فاصله گرفتن از اندیشه‌های روحانیان سنتی
	سنت شکنی	تغییر نگرش درباره‌ی هنر
		تغییر نگرش درباره‌ی ابزار روز
		تغییر نگرش درباره‌ی ظاهر حوزویان
	فاصله گرفتن از نقش روحانیت سنتی	عدم منافات روحانیت با سایر مشاغل
		نگاه به روحانیت به عنوان یک حرفه
		کاهش نگرش نقش متولی گری در دین
		نفی نقش روحانیان سنتی

در این خوشه به توصیف ابعاد مختلف ایجاد شکاف و فاصله روحانیان از شبکه‌های سنتی پرداخته می‌شود.

- فاصله گرفتن از دیدگاه‌های سنتی

از گذشته تا امروز، در میان روحانیان سنتی، پول گرفتن از مردم در قالب وجوهات، حق منبر، نذورات و... امری عادی در جامعه تلقی می‌شد و این موضوع خدشه‌ای بر هویت روحانی وارد نمی‌کرد. مشارکت کنندگان با بیان این موضوع که تمایل ندارند تا وابستگی مالی به مردم داشته باشند، به نوعی فاصله گرفتن از روحانیت سنتی را نشان می‌دهند.

" پدر ما خیلی تاکید می‌کرد شهریه نگیرید، وجوهات نخورید، از بیت المال استفاده نکنید. الان هم روش من همین است که کار نکنم. الان کارمندم، منبری هم هستم." (مشارکت کننده ۲، صفحه ۲ متن مصاحبه، خط ۴۴)

در نگاه مشارکت کنندگان، برخی از روحانیان به علت باور به تفکرات بسته و پایبندی به جمودگرایی، باعث شده اند تا جامعه این نگاه را به همه ی روحانیان بسط بدهد و نگرش منفی را درباره ی همه ی روحانیان داشته باشد. این امر باعث شده است تا شکاف بین روحانیان سنتی و مخالفان این دیدگاه پدید بیاید. مشارکت کننده ی ۷ با عصبانیت می‌گوید:

" خیلی از آقایون قدیمی فکرهای چیزی داشتن. اونا می‌گفتن نه رادیو نباید گوش کنی. من خودم همون موقع رادیوی (مکتب و خودداری از بردن نام) گوش می‌کردم. من خودم دوس دارم اطلاعات زیاد باشه به روز باشه چون این باعث میشه تو زندگی موفق تر باشی. مشارکت کننده ۷، صفحه ۵ متن مصاحبه، خط ۱۱۶)

از طرفی، در دیدگاه سنتی، مهمترین نقش زن فرزند آوری و تربیت فرزند است. زن به عنوان جنس لطیف تلقی می‌شود و نیاز به حضور او در جامعه در اولویت‌های بعدی قرار می‌گیرد. تعدیل نگرش درباره ی زن در میان مشارکت کنندگان کاملاً مشهود است. مشارکت کننده ی ۸ ضمن اشاره به این موضوع که محقق به عنوان یک زن توانسته به راحتی به تحقیق بپردازد، می‌گوید:

" ببینید ورود زنان چیزی نیست که منحصر به زمان ما باشه. از زمان صدر اسلام هم این موضوع مطرح بوده. پیامبر هم با فرمایشانشون، با موضع گیری هاشون نشون دادن موافقت. ما الان اگه بخوایم زنان رو از جامعه حذف کنیم، واقعا شکست می‌خوریم." (مشارکت کننده ۸، صفحه ی ۴ متن مصاحبه، خط ۹۵).

- سنت شکنی

در این تم منظور از هنر، موسیقی و سینما است. نگرش مشارکت کنندگان به موسیقی به عنوان امری علمی و حرمت قائل شدن برای آن و مخالفت با کسانی که موسیقی را حرام می‌دانند خود نوعی سنت شکنی محسوب می‌شود. درباره ی سینما نیز بسیاری از روحانیان سنتی آن را جایز نمی‌دانند. اما مشارکت کنندگان بیان می‌کنند که به خاطر رفتن به سینما، حاضر شده اند بدون لباس روحانیت در محیط حضور پیدا کنند. ویا برای گوش دادن به موسیقی به دنبال راه چاره می‌گردند. مشارکت کننده ی ۱ می‌گوید:

" من از بچگی به یه معنایی به موسیقی علاقه داشتم، بزرگم شدم به یه معنایی و بعد هم سعی کردم افکار اون عرفا و فقهای که توجیه داشتن برای موسیقی بخونم و بتونم خودم را هم

توجیه بکنم که خیلی احساس گناه نکنم. "(مشارکت کننده ۱، صفحه ۱۳ متن مصاحبه، خط ۳۲۴)

از طرفی استفاده از برخی ابزار روز مثل ماهواره علاوه بر منع قانونی، توسط برخی علما منع شرعی دارد. با این حال مشارکت کنندگان بیان می‌کنند که به آن دسترسی دارند و از آن استفاده می‌کنند. یا اینکه از گذشته مستعد سنت شکنی بوده‌اند و یا با تغییر و تحولات جامعه به جمع سنت شکنان پیوسته‌اند. برای مثال مشارکت کننده‌ی ۷ بیان می‌کند که به هنگام تحصیل در حوزه به او لقب شورشی داده بودند. شاید این موضوع جالبی باشد که محقق با یکی از روحانیان از طریق فیس بوک آشنا شد و ارتباط برقرار کرد. مشارکت کننده‌ی ۱۱ با لبخند می‌گوید:

"... اون زمان شما یادتون نیست، ویدئو رو جمع می‌کردن، می‌گفتن ممنوعه. من ویدئو خریدم، آوردم تو منزل گذاشتم. و خودمون فیلم خریدیم دادیم به بچه‌ها. ما از فامیلا می‌ترسیدیم. این رو برده بودیم جا داده بودیم که هروقت بچه‌ها می‌خواستن، نشون می‌دادیم." (مشارکت کننده ۱۱، صفحه ۵ متن مصاحبه، خط ۱۰۷).

- فاصله گرفتن از نقش روحانیت سنتی

ورود روحانیت به عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و به نوعی مواجهه با منابع مالی، باعث شده است تا از نقش خود به عنوان روحانی فاصله بگیرند و برای این فاصله گرفتن، دلائل و توجیه‌هایی را در نظر می‌گیرند. مشارکت کنندگان در این تم به همپوشانی نقش‌ها اشاره می‌کنند و هیچ دلیلی برای عدم ورود روحانیان به عرصه‌هایی غیر از روحانیت نمی‌دانند. آنها بر این باورند که روحانیان سنتی نقش محدودی را در جامعه ایفا می‌کنند. اغلب آنها علاوه بر حفظ نقش‌های سنتی مثل امام جماعت، درس در حوزه و پاسخگویی به سوالات شرعی، تمایل خود را برای ایفای نقش‌های جدید نشان می‌دادند. مشارکت کننده‌ی ۸ می‌گوید:

"اون زمان قدیم بود که طرف می‌گفت من یه امام جماعت بشم، مسائل دینی رو... به نظرم ضمن اینکه انسان باید تخصصی توان کار مخصوص به خودش که روحانیت رو داشته باشه، در بحث‌های دیگه هم ورود پیدا کنه. این خوبه. مردم هم اینطوری بیشتر دوس دارن" (مشارکت کننده ۸، صفحه ۹ متن مصاحبه، خط ۲۱۲).

از طرفی، دیدگاه قیم مابانه و باور به نیاز جامعه به سرپرستی، از جمله دیدگاه‌هایی است که در بخشی از روحانیان گذشته و حال وجود دارد. شاید بتوان این موضوع را در گفتار برخی از مشارکت کنندگان یافت که از مردم به عنوان توده و عوام یاد می‌کنند. در مقابل واژه عوام واژه‌ی ولی نعمت به ذهن خطور می‌کند و فاصله‌ای که در لایه‌های پنهان این واژه‌ها میان مردم و روحانیان ایجاد می‌شود. حق قائل شدن به منظور اظهار نظر کردن در عرصه‌های

مختلف، اعم از اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، نگرشی است که در میان برخی از روحانیان به چشم می‌خورد. مشارکت‌کننده‌ی ۵ می‌گوید:

"در سطح شخصیت‌های مذهبی، سیاسی ما که اون شخصیت‌های رده اول جامعه این دینداری رو می‌بینیم و می‌دونیم که اینها هدفشون از مدیریت جامعه این هست که دینداری زیاده‌تر بشه. ضمن اینکه معاش مردم رو تامین می‌کنن. معاد اونها رو هم تامین می‌کنن" (مشارکت‌کننده شماره‌ی ۵، صفحه‌ی ۸ متن مصاحبه، خط ۱۹۰)

در مقابل گروه قبل، مشارکت‌کنندگانی هستند که این نوع نگرش را نفی می‌کنند. برای مثال مشارکت‌کننده‌ی ۶ در این باره می‌گوید:

"مشکل ما که خیلی از عزیزان و مسئولین، محققین و پژوهشگران ما می‌گن، اینه که ما خودمون رو همه کاره می‌دونیم. یعنی یه فرد معمولی ما، پایین‌ترین نرم معمولی، شما هر مسئله‌ای رو که مطرح می‌کنی، توش اظهار نظر می‌کنن. از فرستادن سفینه به فضا، از عمل جراحی مغز تا فتوی در مسائل شرعی به راحتی اظهار نظر می‌کنیم" (مشارکت‌کننده ۶، صفحه ۱۰ متن مصاحبه، خط ۲۴۷).

۱۰. خوشه‌ی باور به پیشرفت به مثابه‌ی امر ضروری

خوشه‌ی باور به پیشرفت به مثابه‌ی امر ضروری		
خوشه	تم (عبارت اصلی)	زیر تم (عبارت فرعی)
باور به پیشرفت به مثابه‌ی امر ضروری	تکنولوژی به عنوان ضرورت	همراه شدن با زمانه
		پرهیز از حذف تکنولوژی
		کسب آگاهی از طریق تکنولوژی
		تکنولوژی برای ارتباط با جامعه
	اهتمام برای دستیابی به دانش روز	باور به آموزش دانش روز به جای محدودیت
		مبارزه برای عقب‌نماندن
		تسلیم‌پذیری در مقابل دانش روز
		علاقه به آموزش علوم روز
	همراهی حوزه با علم روز	

این خوشه در خصوص تحولات و تاثیرات تکنولوژی در زندگی روزمره‌ی روحانیان است.

- تکنولوژی به عنوان ضرورت

روحانیان در جهت توصیف احساس خود درباره‌ی ضرورت تکنولوژی از واژه‌های همراه شدن، همگام شدن، حرکت کردن، همپا شدن، استفاده می‌کردند. آنها هرگونه جمع آوری، حذف کردن، قفل زدن را نفی می‌کردند. مشارکت کننده‌ی ۶ می‌گوید:

"شیوه‌ی استفاده از اون، اینجا دیگه بحثش مفصله که علمای ما، جامعه شناسای ما، اندیشمندان ما، از حوزه و دانشگاه راجع به چگونگی استفاده از تکنولوژی و مرزبندیش... ولی اینکه ما نمی‌تونیم صورت مسئله رو پاک کنیم، بگیم آقا دیگه اینترنت نمی‌خواهیم" (مشارکت کننده ۶، صفحه ۴ متن مصاحبه، خط ۹۶).

- اهتمام برای دستیابی به دانش روز

در این تم واژه‌ی یادگیری، به جای حذف و محدودیت توسط مشارکت کنندگان مورد استفاده قرار می‌گیرد. از طرفی واژه‌هایی چون عقب نماندن و نابودی، بیان گر نوع نگاه مشارکت کنندگان به تکنولوژی است. آنها براین باورند که تکنولوژی و پیشرفت در جریان زندگی و به مثابه‌ی بخشی تفکیک نشدنی از زندگی برای آنها بروز یافته است. از طرفی لزوم تعامل و ارتباط با جامعه، و کاهش فاصله‌های به وجود آمده- که توسط خود مشارکت کنندگان بیان می‌شود- شرایطی را ایجاد می‌کند تا مشارکت کنندگان به سمت یادگیری و استفاده از ابزار روز روی بیاورند. مشارکت کننده‌ی ۱ توضیح می‌دهد:

"تکنولوژی صنعتی، هنری، مخابراتی یا ماهواره و اینترنت و این‌ها ضرورت‌های جدید زندگی است و باید یاد بگیریم ازش خوب استفاده کنیم. نباید جلوش رو بگیرند و منعش هم فایده‌ای نداره. فقط ما رو از قافله‌ی تمدن و پیشرفت عقب نگه می‌اندازه و آخرش هم دست دومش به ما می‌رسه و ضررهای بیشتر" (مشارکت کننده ۱، صفحه ۱۵ متن مصاحبه، خط ۳۸۳).

- همراهی حوزه با علم روز

درک و پذیرش تغییر و تحولات در جامعه و نقشی که حوزه در جامعه ایفا می‌کند، این نهاد را به استفاده‌ی هرچه بیشتر از دانش روز و داشته است. مشارکت کننده‌ی ۱۱ در این باره می‌گوید:

"و من این رو بارها برای حوزویان هم گفتم، حتما با علوم روز هم آشنا باشن. یعنی صرف مسائل حوزوی هم من فکر نکنم که فقط بتونه با توجه به الان به قول معروف فصل اطلاعات و مردم امروز با کوچکترین حرکتی می‌تونن بیشترین اطلاعات رو بگیرن...." (مشارکت کننده ۱۱، صفحه ۲ متن مصاحبه، خط ۳۸).

بحث و نتیجه

چنانچه جامعه را به عنوان مخاطب اصلی روحانیت در نظر بگیریم، تحولات پدید آمده در میان مخاطبان، نیازها و خواسته‌های جدیدی را در سطوح مختلف با خود همراه می‌کند؛ دامنه‌ی این نیازها در نهاد روحانیت نیز گسترده شده و به تبع آن، خواسته‌ها و توقعات مخاطب را در این بخش دستخوش تغییر کرده است. براین اساس و به گفته‌ی مشارکت کنندگان، جامعه، روحانیان را در فشار قرار می‌دهد. بدین معنی که جامعه از یک سو از روحانی انتظار دارد که هنجارهای اجتماعی را بپذیرد و به آنها پایبند باشد و از طرف دیگر به کمک حافظه‌ی تاریخی اش، اعمال و رفتار او را زیر ذره بین می‌گذارد تا اگر روحانی مخالف وعده‌های گذشته و حال خود عمل کرد، او را مورد سرزنش قرار دهد. جامعه و فشار اجتماعی که از درون آن شکل می‌گیرد، تا حدی تاثیر گذار است که روحانی را وادار می‌دارد تا راه حلی برای خروج از این بحران پیدا کند.

اما چطور می‌توان به درک عمیق تری از تجربه‌ی روزمره‌ی روحانیان دست یافت. اینکه روحانیان چگونه با این موضوع مواجه می‌شوند، این مواجهه چطور بروز پیدا می‌کند و چه عوامل و پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت. برای درک این موضوع، تنها با اپوخته کردن و فروکاست است که می‌توان از آنچه واقعیت انگاشته می‌شود، به توصیف آنچه در ساختار آگاهی روحانیان در خصوص این امر تجربه و حس می‌شود، دست پیدا کرد. در حقیقت، این تجربه است که تبدیل به آگاهی می‌شود. آگاهی روحانیان نسبت به تحولات و تغییرات عمیق ساختاری در جامعه با توجه به آموزه‌ها و سبک زندگی متاثر از پیشینیان، با آگاهی که دیگران نسبت به این تغییرات کسب می‌کنند، بسیار متمایز است. آنچه که مشارکت کنندگان درباره‌ی این تمایز ذکر می‌کنند، در حقیقت ناشی از تفاوت نگاه میان آگاهی آنها نسبت به جریان زندگیشان و آگاهی دیگران درباره‌ی نحوه‌ی زندگی روحانیان است. این شکاف، روحانی را به سمت پر کردن فاصله‌ها میان خود و جامعه سوق می‌دهد. روحانی برای پر کردن فاصله‌های به وجود آمده، نیازمند تغییراتی است که باید در حوزه‌های فردی و اجتماعی خود ایجاد کند. ایجاد سازگاری با محیط برای کسب منزلت و جایگاه اجتماعی، از جمله مواردی است که می‌تواند تعیین کننده‌ی نفوذ یا عدم نفوذ اجتماعی روحانیان باشد. در حقیقت، کاهش نفوذ اجتماعی روحانیان که توسط مشارکت کنندگان به اشکال مختلف مطرح شد، روحانی را وادار می‌دارد تا برای احیای جایگاهی که از دست رفته می‌انگارد، با جامعه هم سو شود. این پیامد، همسو با نتایجی است که توسط کاظم سام دلیری (۱۳۸۹) به دست آمده است. طبق این تحقیق، فاصله گرفتن روحانی از نقش اصلی و وارد شدن به حوزه‌های مرتبط با حکومت، موجبات کاهش نفوذ اجتماعی او را فراهم می‌کند. از طرفی تغییرات در نحوه‌ی پوشش و مد گرایی از روحانیان مورد

تایید جامعه که در خوشه‌ی سوم به آن پرداخته شده است، موضوع دیگری است که با یافته‌های این تحقیق هم راستا است. در تحقیق به این موضوع اشاره می‌شود روحانیانی که در ویژگی‌های شخصیتی خود تغییراتی را ایجاد کرده اند، نفوذ اجتماعی بیشتری نسبت به سایرین دارند. که این خود می‌تواند نشان دهنده‌ی تمایل روحانی به همراه شدن با جامعه باشد. خوشه‌ی اول نشان دهنده‌ی تلاش روحانی برای کم کردن تمایزها میان خود و جامعه است؛ موضوعی که کاظمی و فرجی (۱۳۸۲) در مقاله‌ی خود به آن اشاره می‌کنند. تا پیش از انقلاب رابطه‌ی روحانیان با مردم از نوع عاطفی، غیر رسمی و دوستانه بود و به تدریج و با وقوع انقلاب این رابطه دگرگون و روابط کلیشه‌ای و رسمی جایگزین آن شد. این در حالی است که مشارکت کنندگان تمایل خود را برای بازگشت به این رابطه بیان و نسبت به روحانیانی که در برج عاج به سر می‌برند و خود را تافته‌ی جدا بافته از مردم می‌انگارند، احساس ناخرسندی می‌کنند. علاوه براین، کاظمی و فرجی این موضوع را مطرح می‌کنند که قبل از انقلاب، جامعه، روحانیان را به مثابه‌ی امری مقدس می‌انگاشت؛ هرچند که بعد از انقلاب و با تغییر جایگاه روحانیت، این تقدس در جامعه کمرنگ شد و تقدس گرایی بیشتر در میان روحانیان شکل گرفت، مشارکت کنندگان به نفی تقدس گرایی چه از طرف جامعه و چه از طرف روحانیان اشاره می‌کنند.

توجه به نقش جامعه و تلاش فرد برای تطبیق و هم گونی با جامعه را می‌توان در غالب هویت، و به طور خاص، هویت اجتماعی و تأثیری که بر هویت دینی افراد می‌گذارد، روشن تر مطرح کرد. هویت اجتماعی، برداشتی است که افراد بر مبنای عضویت در گروه‌های اجتماعی از خود ادراک می‌کنند (برون و ترنر ۱، ۱۹۸۱: ۷۷۱). گیدنز باز اندیشی در مورد خود را منحصر به عصر مدرن می‌داند. در حقیقت، در متن چالش‌های دنیای مدرن است که سنت نقش خود را در ارائه‌ی معیارهای زندگی روزمره از دست می‌دهد و فرد در یک محیط منظم، تلاش می‌کند تا در مورد هستی خویش کنکاش کند (نش، ۱۳۹۱: ۹۱). بر اساس این تعریف، هویت اجتماعی فرد در دنیای سنتی بر اساس سنت و باورهای سنتی شکل می‌گیرد و به تبع آن، ریشه‌های هویت دینی او نیز از همین عوامل ناشی می‌شود. انباشته‌هایی که، بدون کمترین جستجو و تاملی در درون فرد نهادینه شده است؛ به طوری که همه‌ی آموخته‌ها را بی چون و چرا پذیرفته و آن را مطلق می‌انگارد. این در حالی است که هرچه جامعه پیشرفته تر باشد و یا به سمت پیشرفت گرایش داشته باشد، سرعت تغییر و دگرگونی فرهنگی نیز بیشتر می‌شود و بسیاری از سنت‌ها در میانه‌ی راه باز می‌مانند و به تدریج یا محو می‌شوند و یا مطابق با شرایط روز تغییر شکل

¹. Brown & turner

می‌دهند. در این میان، هویت اجتماعی و به واسطه‌ی آن هویت دینی فرد نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. خوشه‌ی هفتم و هشتم نشان می‌دهد که چگونه نگاه مطلق گرا جای خود را به نسبی اندیشی و حداکثر گرایی جای خود را به تعدیل گرایی می‌دهد. در این شرایط است که فرد برای تطبیق بیشتر با جامعه و حفظ جایگاه و منزلت اجتماعی خویش به دنبال قرائت‌های تازه از دین که هماهنگی بیشتری با سبک زندگی امروزی خود دارد، می‌رود. بخشی از این دگرگونی فکری، گرایش به مواجه شدن با دنیای مدرن و پیشرفت تکنولوژی را در فرد ایجاد می‌کند. بهره بردن از ابزار روز مثل ماهواره، کامپیوتر و اینترنت و توجه به این ابزار برای کسب اطلاعات و اخبار روز از سراسر دنیا، در این راستا قرار می‌گیرد. هرچند نجلا سالاری (۱۳۸۸) در تحقیق خود به این نتیجه رسیده است که، استفاده از کامپیوتر (با پیش فرض کاربرد دینی) و ماهواره (به علت عدم استفاده از این ابزار)، رابطه‌ای با گرایش عرفی شدن روحانیان ندارد. در حالی که گرایش به سمت استفاده از ابزار روز و تغییر در شیوه‌های تبلیغ به واسطه‌ی آن، بخشی از پیامدهای عرفی شدن را در بر می‌گیرد. علاوه بر این، اغلب مشارکت کنندگان آنچنان که در خوشه‌ی دهم مطرح شده است، از کامپیوتر صرفاً برای مسائل دینی استفاده نمی‌کنند، بلکه کسب آگاهی و اخبار، استفاده از فیس بوک، ایمیل، نویسندگی، چک کردن نمره‌های دانشجویان و... از کاربردهای دیگری است که آنها بدان اشاره می‌کنند. در رابطه با ماهواره نیز، علی رغم موانع قانونی و شرعی، مشارکت کنندگان یا از ماهواره استفاده می‌کنند و یا تمایل خود را برای استفاده از آن نشان می‌دهند. مهدی سلیمانی (۱۳۹۰) نیز به این موضوع اشاره می‌کند که طلاب به استفاده از ابزار روز برای برقراری ارتباطات اجتماعی از خود علاقه نشان می‌دهند.

تغییر فرهنگ ایجاد شده در جامعه نسبت به روحانیان و تمایل مشارکت کنندگان برای تغییر فرهنگ حاکم بر زندگی روزمره ایشان، یکی از نشانه‌های عرفی شدن محسوب می‌شود که در بخشی از خوشه‌ی چهارم به آن اشاره شده است. توجه به رفاه و گسترش مصرف گرایی از مواردی است که مشارکت کنندگان در خوشه‌ی دوم به آن اشاره می‌کنند. این موضوع با کلیت نتایجی که توسط نادر صنعتی (۱۳۸۹) و جمال محمودی (۱۳۹۰) بدست آمده است مطابقت دارد. صنعتی در پژوهش خود به رابطه‌ی جهانی شدن فرهنگی و عرفی شدن فردی در کشورهای مختلف می‌پردازد. او معتقد است تعاملات افراد با دیگران، روی نگرش فرد تغییر ایجاد می‌کند و امکان پذیرش ارزش‌های عرفی بیشتر می‌شود. این موضوع درباره‌ی روحانی به عنوان فردی از جامعه نیز صدق می‌کند. او به علت تمایل به برقراری تعامل بیشتر با جامعه، استفاده از ابزار ارتباطی و کسب آگاهی از فرهنگ‌های جهانی، به سمت تغییر فرهنگ و تلطیف فضای حاکم بر جامعه نسبت به خود، گرایش پیدا می‌کند. از طرفی محمودی به این موضوع

اشاره می‌کند که توسعه در بعد فرهنگی، باعث تغییر باورها و بازانديشي سنت‌ها براساس نیازهای زمان حال و آینده در حوزه‌های مختلف فرهنگ، آموزش و تحقیقات شده است. این امر به تجربه گرایی، مادی اندیشی و رشد عقلانیت منجر می‌شود. از طرفی توسعه انسانی، امید به زندگی را در فرد افزایش می‌دهد. این موضوع درباره‌ی روحانیان نیز صادق است. تغییر نگرش نسبت به سنت‌ها و باورهایی که از گذشتان به آنها رسیده، توجه به ارتقای آگاهی و تعدیل نگرش‌های دینی و گام برداشتن در راستای حرکت جامعه، موضوعاتی است که به روشنی توسط مشارکت کنندگان در خوشه‌ی ششم مطرح می‌شود.

فاصله گرفتن از شبکه‌های سنتی، مربوط به خوشه‌ی نهم است که از ادغام مفاهیم و مقولات مرتبط با آن شکل گرفته است. یکی از این زیر تم‌ها افزایش استقلال مالی روحانیت از جامعه است. طبق آنچه مهدی حسین زاده (۱۳۹۰) در پژوهش خود به آن اشاره می‌کند، ورود به مناصب سیاسی و حکومتی و دسترسی به منابع عمومی و بودجه‌های دولتی و به تبع آن افزایش وابستگی به حکومت، سبب شد تا روحانیان نیاز کمتری به منابع مردمی و بازارهای سنتی در قالب وجوهات شرعی داشته باشند. خلجی (۱۳۸۹) نیز در بخشی از کتاب خود به این موضوع اشاره می‌کند که اتصال به مراکز دولتی، باعث شد تا علاوه بر کسب قدرت، امتیازهای ویژه‌ی اقتصادی نیز نصیب روحانیت بشود. روحانیان امروزه تنها دیگر حقوق بگیر حوزه‌ی علمیه نیستند. بخشی از روحانیان اکنون کارمند قوه‌ی قضاییه، شورای نگهبان، مجلس خبرگان، ارتش، سپاه، وزارت خانه‌های مختلف، دانشگاه‌ها هستند و انواع مناصب در نهادها و سازمان‌های دولتی و غیر دولتی را از آن خود کرده‌اند، در این میان روحانیان بسیاری نیز هستند که به طور خصوصی به تجارت و بازرگانی بین المللی مشغول هستند (خلجی، ۱۳۸۹: ۵۸).

منابع فارسی

- اینگلهارت، رونالد و نوریس، پیپا (۱۳۸۹). مقدس و عرفی: دین و سیاست در جهان، ترجمه ی مریم وتر، تهران: نشر کویر
- حسین زاده، مهدی (۱۳۹۰). «مطالعه ی تطبیقی رابطه روحانیون سیاسی و بازاری های سنتی در دو دهه قبل و بعد از انقلاب»، رساله ی دکتری، دانشگاه تربیت معلم
- خلجی، مهدی (۱۳۸۹). *نظم نوین روحانیت در ایران*، آلمان: نشر آیدا، برگرفته از سایت www.mehdikhalaji.com
- رهبری، مهدی (۱۳۸۷). «روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد»، نشریه ی دانش سیاسی، شماره ی ۷، ۱۲۲-۹۵، برگرفته از سایت www.noormags.com، تاریخ دسترسی ۱۳۹۲/۶/۳.
- سالاری، نجلا (۱۳۸۸). «بررسی گرایش به عرفی شدن روحانیون (شهرهای قم و اصفهان)»، رساله ی ارشد، دانشگاه تربیت معلم.
- سام دلیری، کاظم (۱۳۸۹). «بررسی عوامل موثر بر کاهش نفوذ اجتماعی روحانیت در ایران»، رساله ی دکتری، دانشگاه تربیت معلم
- سلیمانی، مهدی (۱۳۹۰). «بررسی ویژگی های جامعه شناختی نمونه نوعی محصل علوم دینی در حوزه علمیه ی قم (طلاب دوره سطح)»، رساله ی ارشد، دانشگاه علوم اجتماعی تهران
- شاینر، لاری (۱۳۷۹). «مفهوم سکولار شدن در پژوهش های تجربی»، ترجمه ی سید حسین سراج زاده، نشریه ی زبان و ادبیات فارسی، شماره ی ۳۰ و ۳۱، ۱۲۴-۹۹، برگرفته از سایت www.noormags.com، تاریخ دسترسی ۹۲/۵/۲۸
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۷۹). «عرفی شدن دین، فرد»، جامعه، نشریه ی فلسفه و کلام، شماره ی ۲۱ و ۲۲، ۱۸۸-۲۳۱، برگرفته از سایت www.noormags.com، تاریخ دسترسی ۹۲/۵/۲۷
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن، تهران: نشر مرکز
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۸). «روحانیت و موقعیت جدید»، فصلنامه ی علمی - پژوهشی شیعه شناسی، شماره ی ۲۶، ۲۶۴-۲۳۱، برگرفته از سایت www.noormags.com، تاریخ دسترسی ۹۲/۶/۳
- صنعتی شرقی، نادر (۱۳۸۹). «بررسی اثر جهانی شدن فرهنگی بر عرفی شدن با توجه به نقش تعدیل گر عوامل زمینه ای»، رساله ی دکتری، دانشگاه تربیت مدرس

گلزاده غفوری، علی (۱۳۴۱). «روحانیت و زندگی، نشریه‌ی مکتب تشیع»، شماره‌ی ۹، ۷۷-۹۹، برگرفته از سایت www.noormags.com، تاریخ دسترسی ۹۲/۶/۳

محمودی، جمال (۱۳۹۰). «مطالعه جامعه‌شناختی رابطه توسعه و عرفی شدن در ایران معاصر (با نگاهی بر تحولات سه دهه اخیر)»، رساله‌ی ارشد، دانشگاه علوم تحقیقات

میرمجیدی، مرتضی (۱۳۸۸). «تعامل روحانیت و دولت در ایران سال ۱۳۸۶-۱۳۸۰»، پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، به راهنمایی عماد افروغ

نش، کیت (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه‌ی محمد تقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر

وریج کاظمی، عباس و فرجی، مهدی (۱۳۸۲). «عرفی شدن و زندگی روزمره»، نامه علوم اجتماعی، شماره‌ی ۲۱، ۲۴۳-۲۶۹

همیلتون، ملکم بی (۱۳۹۰). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث

منابع انگلیسی

- Brown, R. J., & Turner, J. C. (1981). *Interpersonal and intergroup behaviour*. Chicago: Chicago Press.
- Dobbelaere, K. (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, 229-247.
- Ellison, C. G., Roalson, L. A., Guillory, J. M., & Flannelly, K. J. (2009). Religious Resources, Spiritual Struggles, and Mental Health in a Nationwide Sample of PCUSA Clergy. *Springer*, 287-304.
- Hewlett, b. (2008). *Spiritual But Not Religious Bieng: Exploring Structural Antecedents for the Pairing of Spritual and non-religious identities across National Boundaries*. Ph.D. Dissertation, Arizona University.
- Kluver, R., & Cheong, P. H. (2007). Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 1122-1142.
- Schühly, G., & Mueller, U. (1997). Secularization in Eastern and Western Europe. www.gesis.org.

دانشگاه، دغدغه دینداری دانشجویان و نگرانی‌های مسئولان در ایران (نگاهی تبارشناسانه)

عباس قشمی میمند

(دانشجوی دکتری سیاست گذاری فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی)

چکیده

از زمان تأسیس اولین دانشگاه در ایران (سال ۱۳۱۳)، دانشگاه به عنوان کانون و محمل بسیاری از حوادث مهم جامعه ایران، همواره مورد توجه حکومت، موافقان و مخالفانش (حکومت) بوده است. آنچه که بیش از همه نگرانی مخالفان را برانگیخته است مسأله آموزش علوم غیردینی در دانشگاه و در کل کیفیت دانشگاه جدید است که به نظر می‌رسد به عنوان محمل و محفلی فرهنگ ساز، در ایجاد تغییرات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نقش اساسی ایفا کرده است. مسأله اسلامی کردن دانشگاه‌ها و همچنین مسأله جنبش دانشجویی در ایران با سابقه ای طولانی و همزاد با تقریباً تأسیس دانشگاه، چه قبل و چه بعد از انقلاب از مهمترین مسائلی هستند که در کانون تحولات دانشگاه، همواره دغدغه مخالفان بوده اند. امروزه مسأله شرک آلود بودن علوم غربی و به خصوص علوم انسانی و اجتماعی و تأثیرگذاری مخرب آن بر ذهن دانشجویان ایران (به زعم مخالفان) و لزوم اتخاذ تصمیمات جدی برای جلوگیری از این بحران و تهدید، بزرگترین دغدغه اغلب مسئولان فرهنگی و اغلب سیاسی است. نگاهی تبارشناسانه به مسأله دانشگاه در ایران و در چارچوبی از روابط قدرت و دانش نشان می‌دهد که دانشگاه و دانش در ایران چه قبل و چه بعد از انقلاب، همواره با مسأله سلطه و قدرت رابطه نزدیکی داشته و مشخص می‌دارد نگاه مخالفان به مسأله دانشگاه و نگرانی گاه و بیگاه آنان از این منظر، نتیجه سیاسی شدن مسأله آموزش عالی در ایران است. این تحلیل با این نگاه و چارچوب و با بهره گیری از داده‌های کمی و آماری تحقیقات پژوهشی مرتبط با دینداری دانشجویان در ایران، در تلاش است نشان دهد مسأله دینداری یا بی دینی دانشگاهیان بیش از آن چه به ذات علوم تدریس شده در دانشگاه برگردد؛ به کارکرد دانشگاه نسبت به نظام سیاسی دینی و تحولات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه بر می‌گردد. نویسنده همچنین با این فرض و مدعای منتج شده این امید را دارد که محققان و پژوهشگران با تحلیل و تحقیقات آماری و پژوهشی در آینده صحت و سقم این قضیه را مورد کنکاش و مذاقه قرار دهند.

لغات کلیدی: دانشگاه، دین، روحانیت سنتی، قدرت و سیاست، تبارشناسی

مقدمه

ورود دانشگاه به ایران به عنوان پدیده‌ای وارداتی و مصنوعی از جهان توسعه یافته، در وهله اول به منظور تربیت نیروی متخصص لازم جهت توسعه و آبادانی کشور بود. اما گذر زمان و بر تخت طاووس نشستن محمد رضا شاه، زمینه را برای تغییر نگاه به دانشگاه به عنوان نمادی از جامعه مدرن و همچنین نهاد توانمند فرهنگ‌ساز، فراهم نمود. از یک طرف گسترش آزادی‌ها، احزاب، افکار و عقاید جدید، و از طرف دیگر گرایش‌ات و سیاست‌های فرهنگی رژیم، تأثیرات خودش را بر دانشگاه به عنوان نهادی که همواره به دنبال استقلال بوده؛ گذاشت. بدین ترتیب، ما به لحاظ تاریخی شاهدیم که دانشگاه بعد از تأسیسش در ایران، هم در ایجاد عقاید جدید در بین جامعه و نسل جوان، هم در زمینه پیدایش حوادث سیاسی، نقش بسیار زیادی ایفا کرده است. از یک طرف رژیم سابق به توسعه این نهاد جدید در سراسر کشور و نیز ایجاد دروس و رشته‌های جدید، به مثابه عامل توسعه و پیشرفت کشور توجه داشت و از طرف دیگر، تاب مخالفت این نهاد و جنبش دانشجویی شکل گرفته ناشی از آن، با سیاست‌هایش را نداشت (چنان که در حادثه ۱۶ آذر سال ۳۲ با ورود به دانشگاه تهران به سرکوب جنبش دانشجویی پرداخت. و در مرحله بعد، پس از حوادث سال ۱۳۴۲ و نقش دانشگاه‌ها در آن، رژیم تصمیم به کنترل و قلع و قمع جنبش دانشجویی و دانشگاه گرفت و از آن تاریخ به بعد تا زمان انقلاب، رابطه دانشگاه با رژیم چندان مناسب نبود) و به هر تقدیر، ارتباط سرد بین شاه و دانشگاه به طور کل و جنبش دانشجویی به طور خاص، منجر به رادیکالیزه شدن تلاش‌های جنبش دانشجویی بر علیه رژیم سابق شد و در نتیجه، دانشگاه نقشی کلیدی در سرنگونی شاه و شکل‌گیری انقلاب ایفا نمود.

دانشگاه بعد از انقلاب اسلامی، پیرو تحولات سیاسی و اجتماعی منبعت از انقلاب و تلاش انقلابیون برای تأسیس نظامی اسلامی مبتنی بر مذهب تشیع، درگیر بحث‌های انقلاب فرهنگی شد و ستاد انقلاب فرهنگی شکل گرفت و بعد از آن شورای انقلاب فرهنگی مصدر عالی امور آموزش عالی را بر عهده گرفت و طی این سال‌ها با قوانین، مصوبات، طرح‌ها و تصمیمات خود، عرصه آموزش عالی را به زیر سلطه مرکزگونه خود قرار داده است و با این همه، دانشگاه آن طور که باید و مدنظر اهل نظر بوده است اسلامی نشده و اینک با گذشت ۳۷ سال از انقلاب به تازگی اسلامی شدن دانشگاه در ایران سند دار شده و قرار است طبق این نص جدید، دانشگاه و دانشجویان اسلامی شوند.

به نظر نگارنده آن چه پشت همه این قضایاست نگاه قدرت است که به رابطه دانش و قدرت و یا به تعبیری قلم و شمشیر پی برده و تلاش می‌کند دانش مورد نظرش را با ضرب شمشیر (قانونگذاری، انتخاب اعضای هیأت علمی فارغ از نقش و نظر اعضای جامعه علمی،

اختصاص بودجه خاص برای مراکز علمی و افراد علمی خاص، تعیین مصادیق فرهنگی و آموزشی خاص که سرفصل‌های دروس از آن جمله است و...) بر دانش تحمیل کند و مشکل از این نوع تصور و نگاه رخ می‌دهد.

آنچه که جای سوال دارد این است که چرا رژیم بعد از انقلاب به عنوان یک رژیم اسلامی، اینقدر دنبال اسلامی کردن علوم و دانشگاه‌هاست؟ چه سودی از این قضیه می‌برد؟ به چه میزان نقش قدرت دولت در این جریان از ابتدای انقلاب تاکنون دخیل بوده است؟ و چرا اصولاً جریان حاکمه از بی دینی دانشجویان نگران است و اساساً دانشگاه و علم تدریس شده در این نهاد را مقصر می‌داند؟ چرا سیستم و نظام سیاسی به این فکر نمی‌کند که این دانشگاهیان هم در همین جامعه زندگی کرده و فارغ از این جامعه و تحولات آن نمی‌اندیشند.

نگارنده معتقد است ریشه تمامی نگرانی‌ها از دانشگاه و بی دینی دانشگاهیان به سالیان قبل و از زمان آشنایی ایرانیان با دنیای جدید و علوم مدرن در دوره قاجاریه و مشروطه است. جایی که کم‌کم نظام قدرت و دانش و آن قالب سنتی مکتب خانه و پادشاهی با روی کار آمدن مدارس جدید و مجالس قانونگذاری دارد شکل می‌گیرد و نظام باور سنتی به نمایندگی روحانیت مصادر امور را از دست می‌دهد و از آن به بعد دانشگاه و مدارس جدید به استخوان گلوگیر این نهاد سنتی تبدیل می‌شود. لذا حتی اگر تمامی دانشگاهیان دیندار باشند و لیکن آداب جمعی دین را به پیشوایی روحانیت انجام ندهند به ناچار محل نگرانی علما و فقها تبدیل خواهند شد. تاحدودی هم راست می‌گویند و درست می‌اندیشند. این نظام دانایی جدید مبتنی بر مدارس و دانشگاه‌های جدید در ذات خود، خودمختار، خودبنیاد، نقاد، عقل اندیش و محقق است و از دل آن مقلد بیرون نخواهد آمد. ما سعی خواهیم کرد با آمار نشان دهیم اتفاقاً دینداری دانشگاهیان در شرایط کنونی هم از میزان بالایی برخوردار است منتهی نگاه و تفسیر تک بعدی و مقلد گونه نهاد سنتی روحانیت به زیر سوال رفته و به عرصه‌های فردی و خصوصی همراه با نگاه کثرت گرایانه منتقل یافته است.

چارچوب نظری تحلیل

ما برای فهم و پاسخگویی به سوالات فوق به سراغ تبارشناسی فوکویی از رابطه قدرت و دانش در بررسی پدیده‌ها و سوژه‌ها رفته‌ایم. فوکو بر خلاف روش تاریخ نگاران که تاریخ را به صورت خطی و سیری بررسی کرده، صرفاً به توصیف و شرح حوادث پرداخته و در روش خود از گذشته شروع می‌کردند؛ برای فهم حال و وضع کنونی سوژه‌ها، به یک گذشته‌ای تاریخی به عنوان منشأ شکل‌گیری سیر حوادث آن پدیده، رجوع کرده و سعی می‌کند تبار تاریخی آن پدیده را در پرتوی از روابط قدرت و دانش مورد بررسی قرار دهد. نکته مهم این است که فوکو به حوادث و

پدیده‌هایی می‌پردازد که از دید بسیاری از افراد شاید اصلاً مهم نباشند. مثلاً وی در کتاب تاریخ جنسیت خود، برای فهم پدیده جنسیت در دنیای مدرن به عنوان سوژه‌ای مورد بحث، به سه گسست تاریخی در مورد آن اشاره می‌کند. وی در جلد اول این کتاب ابتدا به بررسی و فهم امر جنسی در دنیای مدرن می‌پردازد. سپس به منشأ تاریخی این قضیه یعنی به دوره تاریخی یونان باستان باز می‌گردد و سپس در دوره امپراتوری روم، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه قدرت امپراتوری روم با کمک معرفت مذهبی (آئین مسیحیت)، به تعریف امر جنسی جدید و کنترل انسان‌ها در درون گفتمان خاص خودش پرداخت.

فوکو در تبارشناسی، پیدایش علوم انسانی و شرایط امکان آن‌ها را به نحو جدایی ناپذیری با تکنولوژی‌های قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. مساله اصلی وی در تبارشناسی این است که انسان‌ها چگونه با قرار گرفتن در درون شبکه ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند مثلاً هدف نهایی از بحث فوکو درباره زندان و مجازات، ردیابی روند تکوین تکنولوژی جدید قدرتی است که به واسطه آن انسان‌ها به صورت سوژه و ابژه در می‌آیند.^۱

در بحث دانشگاه و دینداری دانشجویان، با نگاه تبارشناسی فوکویی، ابتدا در سیری تاریخی بحث را مورد بررسی قرار داده و سپس نشان می‌دهیم چگونه دانش در ارتباط با قدرت به تولید سوژه‌های انسانی می‌پردازد.

سیر بحث به لحاظ تبارشناسانه

نگارنده معتقد است بحث نگاه جمهوری اسلامی و مسئولان کنونی به دانشگاه و نگرانی‌های زیاد آن‌ها از بی دینی و غربی شدن دانشگاه، چیزی نیست که بعد از انقلاب بوجود آمده باشد و مرتبط با یک مخالف و یا دو مخالف باشد. آن چه باعث این بحث شده است ناشی از نوع نظام فکری یا قالب دانایی روحانیونی است که بعد از مشروطه با سیر آموزش دانش به شیوه جدید در مدرسه و دانشگاه مواجه شده، که شیوه سنتی و مکتب خانه ای آن‌ها را به چالش تمام و کمال می‌کشد.

برای روشن شدن بحث سه نظر و سه نوع نگاه را در این جا و در بازه زمانی بیش از یک قرن با هم بررسی می‌کنیم.

حوالی سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۲۸۷ شمسی: شیخ فضل الله نوری در مخالفت با مدارس جدید به ناظم الاسلام کرمانی می‌گوید، «تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم. آیا این مدارس جدید

۱- دریفوس. هیوبرت و پل رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چ ۹، تهران: نشرنی، ۱۳۹۲، ص ۲۴

خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک عقائد شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید. آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حالا شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟ نمی‌دانید در دولت مشروطه اگر من بخواهم روزنه و سوراخ این اتاق را متعدد نمایم باید مالیات بدهم و اگر یک سوراخ را دو سوراخ کنم باید مالیات بدهم و کذا و کذا.^۱

سال ۱۳۴۱ شمسی: در این سال آیت الله بروجردی مرجع بزرگ تشیع فوت کرده و شاه بنا بر عرف به دیدار مرجع اعظم جدید خواهد رفت. شاه بر خلاف انتظار و بنا بر مسائل و مصالح سیاسی به عراق و دیدار آیت الله حکیم و امینی نخست وزیر آن سال‌های ایران به دیدن آیت الله خمینی در قم می‌روند. عباس میلانی با اشاره به دیدار آیت‌الله خمینی در سال ۱۳۴۱ با علی امینی، نگرانی روحانیت از این نهاد جدید را چنین بیان می‌کند: «خمینی به امینی توصیه می‌کند که، امینی از حدود پنج تا شش هزار محصل و طلبه‌ای که در قم زندگی می‌کنند و همه سردی و گرمی دنیا را چشیده‌اند استفاده کند و آنان را به عنوان پلیس معنوی و درونی مردم بکار گیرد. می‌گفت خدمت این شش هزار نفر خیلی نافع‌تر از دستگاه عریض و طویل پلیس انتظامی کشور است. از امینی می‌پرسد؛ چه ارتباطی بین دانشگاه‌های کشور و بی اعتقاد شدن جوانان به مبانی دینی وجود دارد؟ وی ادامه می‌دهد؛ اکثر جوانانی که از آموزشگاه‌های دولتی فارغ‌التحصیل می‌شوند به احکام اسلام و معتقدات مذهبی پایبندی و علاقه کافی نشان نمی‌دهند. روحانیت از دولت انتظار دارد تا برنامه‌های دینی و اخلاقی در مراکز تعلیم و تربیت عموماً و دانشگاه‌ها خصوصاً توسعه و گسترش یابد»^۲ میلانی ذکر این جملات را، در واقع نطفه اولیه انقلاب فرهنگی و اسلامی کردن دانشگاه‌ها می‌داند. همین نقش کلیدی و کانون حوادث انقلاب بودن، بعدها یقه نهاد دانشگاه را گرفت.

سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸: امام خمینی با حمله به دانشگاه‌ها می‌گوید؛ همه رنجی که ما می‌کشیم از دانشگاه‌های غرب‌زده است که منافع غرب را تأمین می‌کنند و علمی که این دانشگاه‌ها دارند برای جامعه اسلامی ما خوب نیست.^۳

«اگر دانشگاه‌ها درست نشود و و مدرسه‌های ما هم درست نشود امید اینکه یک جمهوری اسلامی ما پیدا کنیم نداریم. اگر این دو قشر تربیت شدند، به طوری که اسلام می‌خواهد تربیت انسانی شدند، هم مملکت ما مصون می‌شود از تصرف شیاطین و روی چرخ خودش گردش

۱- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، نشر آگاه، ص ۳۲۲

۲- میلانی، عباس. نگاهی به شاه (نسخه الکترونیکی)، چ ۱، کانادا: نشر پرشین سیرکل، ۱۳۹۲، ص ۳۳۸

۳- شجاع الدین، شفا، تولدی دیگر، چ ۴، نشر فرزاد، ۱۳۷۸، ص ۵۲۰

می‌کند بدون وابستگی به خارج و بدون خیانت‌های داخلی و هم ترقیات حاصل می‌شود برای شما»^۱

سال ۱۳۸۸: آیت الله مصباح یزدی در جمع فارغ التحصیلان موسسه امام خمینی می‌گوید «همان‌طور که ذکر شد، مبانی اسلامی‌سازی علوم انسانی همان اصول جهان‌بینی اسلامی است که در مواردی با جهان‌بینی حاکم بر علوم انسانی موجود تعارض دارد. طبیعی است که این مبانی بر اصول ارزشی و هنجاری این علوم هم تأثیر عمیقی برجای می‌گذارد، همان‌گونه که در روش‌شناسی این علوم اثر دارد. برای تحقق این مهم، اولاً: باید ما حوصله این کار را داشته باشیم. واقع‌بینانه بدانیم که این کار، کار یک روز یا دو روز نیست. ثانیاً: با توجه به واقعیاتی که در دانشگاه‌های ما وجود دارد، باید از سرمنشأ کار را شروع کرد. این مفاسد سیاسی اخیر که در کشور ما ایجاد شد، منشأ آن به بیست سال پیش برمی‌گردد. برخی اساتید دانشگاه، افکار انحرافی را به این افراد، تزریق کردند. اساتید شناخته شده‌ای که اکنون در ایران نیستند. درس آن اساتید، این کارگزاران را به بار آورد و آنها این حرکت را به وجود آوردند و به فکر براندازی نظام افتادند. اگر بخواهیم تغییر کند از همان جا باید تغییر کند. استاد دانشگاه باید فکرش عوض شود. البته با اجبار نمی‌شود. باید خود استاد باور داشته باشد تا این ایده را در ذهن دانشجو جایگزین کند. پس استاد باید عوض شود. تغییر استاد و تغییر کتاب باید توأم باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه باید استاد را عوض کرد؟ چگونه باید کتاب را عوض کرد؟ در جواب می‌گویم: این کار شدنی است و روی این مسأله فکر شده و طرح هم دارد؛ اما قدم اول این کار در گرو فعالیت ماست. مسئولیت بزرگی به عهده حوزه است. رسالت ما تحوّل در فرهنگ یک کشور اسلامی و بعد در تمام دنیا است.»^۲

این شاهد مثال‌ها و نمونه ای از نقل فقهای بزرگ در اینجا آورده شد تا مشخص گردد همان دغدغه شیخ فضل الله یک قرن پیش را مصباح یزدی امروزی و مصباح‌های دیگر دارند.

سوال اصلی در اینجا این است که زمان شیخ فضل الله دانشگاهی نبوده، حتی رسانه جمعی نبوده و یا حتی اینقدر دشمن غربی نبوده که ایشان از اضمحلال دین می‌ترسیده است. پس مشکل کار کجاست؟ آیا واقعاً دانشجو و دانشگاهی با ورود به دانشگاه بی دین می‌شود؟

به نظر نگارنده، مشکل به نوع نگاه به دانشگاه و مقوله آموزش مدرن در مدارس و دانشگاه‌ها بر می‌گردد که به گمان مخالفان، یکی از کانون‌های اصلی قدرت روحانیت را گرفته و در ذات نظام دانیایی و قالب فکری رژیم مذهبی و قدرت برخاسته از آن، چنین دانشگاهی، دانش مورد نظر

۱- صحیفه امام، جلد ۹، ص ۳

۲- مصباح یزدی، محمد تقی، سخنرانی در هجدهمین نشست انجمن فارغ التحصیلان مؤسسه امام خمینی قدس سره، ۸۸/۸/۱۵. قابل دسترسی در سایت (<http://www.mesbahyazdi.ir>)

آن‌ها را بازتولید نخواهد کرد. و نکته جالب اینکه همان دغدغه‌هایی که رژیم قبل از انقلاب در رابطه با دانشگاه داشت رژیم بعد از انقلاب نیز دارد منتهی با این تفسیر که دغدغه شاه از جانب جنبش دانشجویی بود و دغدغه جمهوری اسلامی به طور کل خود دانشگاه است.

به زبان خیلی ساده، در اپیستمه مدرن به عنوان یک نظام دانایی، قدرت و دانشی مدرن رواج خواهند یافت که به بهترین وجه از طریق نظام دانشگاهی و آموزش جدید و در پرتوی شیوه حکومت‌مندی جدید به قول میشل فوکو (اغلب دموکراسی)، سوژه‌های مدرن تولید می‌کند. (انسان فرهیخته مدرن، انسان لذت جو، انسان فنی و متخصص و در یک کلام انسان دنیوی). و روحانیت خوب فهمیده است که این نظام دانشگاهی جدید، ثمره اپیستمه مدرن است که قاعدتاً و در نهایت به تولید رابطه قدرتی منجر خواهد شد که لزوماً اسلامی نخواهد بود. (جنبش ۲ خرداد و شکل‌گیری اصلاحات در ایران که تئوریسین‌های آن دانشگاهی بودند، حوادث تیر ۷۸ و حادثه کوی دانشگاه، حوادث ۸۸ و بسیاری حوادث دیگر به رژیم اسلامی فهمانده است که دانشگاه سوژه انسان بسیجی گونه مورد نظر جمهوری اسلامی را تولید نخواهد کرد. اما نکته اینجاست که مسئولان مخالف دانشگاه تصورشان بر این است که بین دانشگاه و دینداری دانشجویان و دانشگاهیان ارتباط نزدیکی وجود دارد و دانشگاه با بی دین کردن دانشگاهیان اجازه شکل دادن به تربیت اسلامی مورد نظر جمهوری اسلامی را نخواهد داد و نتیجه اش حوادث مذکور شده است. آن‌ها هرگز این تصور را به ذهنشان راه نمی‌دهند که مشکلات و مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی درون جامعه بر عملکرد دانشگاهیان در قبال حکومت تأثیر گذاشته است.

بقول دکتر بشیریه؛ اساساً نوع زیست دانشجویی به گونه ای است که زمینه ای مساعد برای پیدایش جنبش‌های اجتماعی ضد سنتی، عدالت خواهانه و آرمان‌گرایانه پدید می‌آورد. در حقیقت تجمع بخشی از نیروهای آگاه جامعه که از سطح تحصیلی نسبتاً بالا و روحیه کنکاش و بررسی علمی برخوردارند، وضعیت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و روند مناسبات اجتماعی را در معرض نقادی دانشجوی و دانشگاه قرار می‌دهد. ذهن نقاد و حساس دانشجوی، وی را به تفکر و تأمل نسبت به مشکلات جامعه می‌کشاند؛ به این معنی که میزان مشکلات موجود در جامعه، بر میزان شدت یا کاهش انتقادات، اعتراض‌ها و فعالیت سیاسی دانشجویان تأثیر دارد. هر چه مشکلات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بیشتر باشد، میزان اعتراض‌ها و انتقادهای دانشجویان نیز بیشتر و رادیکال تر خواهد بود و به عکس، چنانچه میزان مشکلات بزرگ در

جامعه کمتر باشد، جنبش‌های دانشجویی نیز اصلاحات و انتقادهای محدودتری خواهند داشت.^۱

آمارها چه می‌گویند؟

اکثر مطالعات و تحقیقات انجام شده در ارتباط با دینداری دانشجویان و دانشگاهیان در ایران، بر مقوله دینداری دانشگاهیان تأکید داشته و بیان می‌دارند تحصیل دانشگاهی لزوماً به بی اعتقادی و به بی دینی افراد منجر نمی‌شود بلکه ممکن است نگاه آن‌ها به دین و یا شیوه دینداری آن‌ها تغییر یابد.

سراج زاده و جواهری^۲ در پژوهشی با عنوان سنجش نگرش و رفتار دانشجویان، نشان داده اند که ۷۸ درصد از دانشجویان در حد زیاد، ۲۰/۵ درصد در حد متوسط و ۱/۵ درصد کم دیندار هستند. این پژوهش نشان می‌دهد که ۴۳/۳ درصد از دانشجویان خود را مسلمان عادی، ۲۸ درصد مسلمان نواندیش، ۱۶ درصد مسلمان انقلابی ولایی و ۹/۵ درصد مسلمان شناسنامه ای اعلام کرده اند. همانگونه که ذکر گردید برای مسئولان کنونی آنچه که از عملکرد دانشگاهیان دغدغه شده، عمل سیاسی و ارتباط دانشگاهیان با قدرت و حکومت است و خیلی خلاصه حتی اگر تمامی دانشگاه تهران و دانشجویانش در نماز جماعت هر روزه و نماز جمعه هر هفته شرکت کنند منتهی به اصلاحات و یا نظری غیر از نظر مسئولان ارشد نظام گرایش داشته باشند آن گاه باز هم دانشگاه متهم است. گفته شد که جمهوری اسلامی از دانشگاه انتظار تربیت نیروی انسانی (بقول امام خمینی: دانشگاه کارخانه آدم سازی است)، ولایی و انقلابی را دارد و این آمار به خوبی نشان می‌دهد ثمره کار دانشگاه تولید کمتر از ۱۰ درصد چنین انسانی است.

دکتر غلامعباس توسلی و ابوالفضل مرشدی^۳ در تحقیقی «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان؛ مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه صنعتی امیر کبیر» با بررسی ابعاد اعتقادی (باورهای) که انتظار می‌رود پیروان یک دین بدان‌ها اعتقاد داشته باشند) و ابعاد مناسکی (انجام اعمال مرتبط با آن دین مثل نماز و روزه و...) میزان دینداری (منظور از دین در این تحقیق؛ مجموع باورها مناسک و اعمالی است که نهاد روحانیت مبلغ آن است یعنی دین سنتی) دانشجویان این دانشگاه را مورد بررسی قرار داده اند.

۱- بشیریه. حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰

۲- سراج زاده، حسین، نگرش‌ها و رفتار دانشجویان: خلاصه یافته های یک طرح پژوهشی، تهران: پدیده گوتنبرگ، ۱۳۸۲

۳- توسلی. غلامعباس و ابوالفضل مرشدی، «بررسی سطح دینداری و گرایش های دینی دانشجویان؛ مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه صنعتی امیر کبیر»، مجله جامعه شناسی ایران، دوره هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵

آن‌ها براساس روش پیمایش در جمع آوری داده‌ها گویه‌های ۶ گانه خود را در میان ۳۸۵ نمونه جامعه آماری (۲۳۶ مرد و ۱۴۹ زن) مورد بررسی قرار داده اند که نتیجه کلی آن به شرح ذیل است:

سطح دینداری دانشجویان و گرایش‌های دینی آنان

گویه ها	میانگین (۴-۰)	اصلاً	کم (ضعیف)	متوسط	زیاد (قوی)
باور دینی	۳/۱	۰/۵	۵/۲	۴۴/۸	۴۹/۵
پایبندی به اعمال فردی دینی	۱/۹۲	۱۳/۷	۱۳/۹	۳۷/۹	۳۲/۷
پایبندی به اعمال جمعی دینی	۰/۹۶	۲۹	۳۸	۲۰	۱۳
گرایش به دین خصوصی	۲/۰۷	-----	۳۱	۴۳	۲۶
برخوردگزینشی با دین	۱/۹۸	-----	۲۹	۵۰	۲۱
تکثرگرایی در دین	۲/۷۸	-----	۱۱	۳۴	۵۵

گویه ها	باور دینی	پایبندی به اعمال فردی دینی	پایبندی به اعمال جمعی دینی	گرایش به دین خصوصی	برخوردگزینشی با دین	تکثرگرایی در دین
ضریب آلفای کرونباخ	۰/۶۹	۰/۸۷	۰/۷	۰/۷۲	۰/۸۴	۰/۷۴

نتایج این پژوهش به گونه باورنکردنی با سایر پژوهش‌های مرتبط با دینداری دانشجویان مخصوصاً سراج زاده و جواهری مشابه است. نتایج نشان می‌دهد که باورهای دینی دانشجویان را می‌توان در حد بالایی ارزیابی کرد (میانگین ۳/۱ از ۴) به طوری که نیمی از دانشجویان (۴۹/۵) باور دینی قوی، ۴۴/۸ درصد دارای باور دینی متوسط و تنها ۵/۷ درصد دارای باور دینی ضعیف یا عدم باور به اعتقادات دینی هستند. همچنین نتایج بالا نشان می‌دهد پایبندی دانشجویان به اعمال فردی دینی در حد متوسط است. در این مورد مثلاً در مورد نماز خواندن ۶۴ درصد از دانشجویان همیشه یا اکثر اوقات نماز می‌خوانند. و ۷۲ درصد آن‌ها همه یا اکثر روزه هایشان را می‌گیرند.

اما مسأله اساسی که پاسداران دین سنتی را نگران کرده است بعد جمعی دین است که توان توده ای کردن جامعه و بسیج آن‌ها را برای اعمال و مقاصد خاص در طول تاریخ داده است. در این مورد نتایج نشان می‌دهد پایبندی دانشجویان به اعمال جمعی دینی ضعیف است (میانگین ۰/۹۶ از ۴). به بیان دیگر، ۲۹ درصد دانشجویان اصلاً هیچ کدام از اعمال دینی را انجام نمی‌دهند و ۳۸ درصد این اعمال را کم انجام می‌دهند. در میان اعمال جمعی دین نیز شرکت در جشن‌های مذهبی و مراسم عزاداری (با میانگین ۱/۳۸ از ۴) از بیشترین و شرکت در

نماز جمعه (با میانگین ۰/۵۲ از ۴) از کمترین میزان استقبال برخوردار بوده است. مثلاً ۶۹ درصد و ۴۹ درصد دانشجویان گفته اند اصلاً به نماز جمعه و جماعت نمی‌روند. که این آمار نشانگر ناتوانی نهاد سنتی دین و روحانیت از حفظ جایگاه پیشوای جمعی خود در طول تاریخ است. از طرف دیگر ۴۱ درصد دانشجویان در ارتباط با گرایش به خصوصی بودن دین معتقدند دین نیازی به متولی و پیشوا ندارد و همچنین ۵۵ درصد دانشجویان معتقد به گرایش متکثرانه در دین و تسامح و تساهل نسبت به دیگران هستند.

آمار بالا را وقتی در کنار هم قرار می‌دهیم می‌بینیم میان گویند عدم شرکت در مراسمات جمعی دینی و اعتقاد دانشجویان به عدم نیاز دین به داشتن پیشوا و مرجع، رابطه معناداری وجود دارد. از طرف دیگر به موازاتی که در طی سال‌های بعد از انقلاب، قدرت روحانیت و قرائت تک بعدی و یکتای او از دین و گرایش دینی، به سمت تساهل و تکثرگرایی متمایل می‌شود؛ نگرانی مسئولان نیز از وضعیت دانشگاه و بی‌دینی دانشگاهیان زیاد می‌شود؛ به خصوص هرگاه که جنبش‌های دانشجویی با افکار مخالف سنت گرایان و روحانیت سنتی یکدست شده و مثلاً حوادث ۲ خرداد و روی کار آمدن اصلاحات را استارت زده اند.

برای نمونه؛ جنبش دانشجویی که در فاصله بین انقلاب فرهنگی تا اواسط دهه ۷۰ در رخوت به سر می‌برد با روی کار آمدن دولت خاتمی نه تنها مطالبات سیاسی، آزادی و خواسته‌های جدیدی مطرح می‌نمود بلکه با رخ دادن حوادث تیر ۷۸ و با به راه انداختن تظاهرات و اعتراضات بسیاری، رژیم را به یاد تجارب خودش از رابطه بین دانشگاه و حکومت شاه انداخت که چگونه شاه با ناتوانی در کنترل جنبش‌های دانشجویی، زمینه سرنگونی خود را فراهم کرد. مجموعه این تحولات باعث شد که رژیم در برابر اعتراضات دانشجویان بایستد. از طرفی دیگر با تصویب قوانینی در مجلس، زمینه گسترده حضور نظامیان و جانبازان عزیز را در دانشگاه‌ها فراهم کردند.

از طرف دیگر نباید از نقش رژیم در افزایش نقش بسیج در دانشگاه‌ها صرف‌نظر کرد. با این حال افزایش فعالیت دوباره جنبش دانشجویی در ایران از ۱۳۷۶ به بعد، زنگ خطر را برای رژیم به خطر درآورد تا در این زمینه همت کند و کلید انقلاب فرهنگی دوم را در قفل دانشگاه بچرخاند و پیش زمینه این کار به دست دولت امام زمان یعنی دولت احمدی نژاد فراهم گردید. آیت‌الله مصباح یزدی در ملاقات با زاهدی وزیر علوم احمدی‌نژاد، بیان داشت که نظام آموزشی و تحصیلی در ایران براساس فلسفه غرب بوده و غیر اسلامی است؛ لذا وی خواهان اسلامی شدن دانشگاه‌ها شد و بدین ترتیب نگاه انقلابی دوم در برابر دانشگاه‌ها کلید خورد. از آن تاریخ به بعد هر آنچه از اخراج اساتید و دانشجویان در دانشگاه‌های علامه و تهران و... گرفته تا تلاش‌های بیهوده از قم تا رم برای اسلامی کردن علوم، همگی ناشی از جریان انقلاب فرهنگی جدید

است اما این که آیا این روند موفقیت‌آمیز خواهد بود یا نه؟ باید در سال‌های آینده ثمراتش را دید.

نتیجه

ورود دانشگاه به ایران به عنوان پدیده‌ای وارداتی و مصنوعی از جهان توسعه یافته، در وهله اول به منظور تربیت نیروی متخصص لازم جهت توسعه و آبادانی کشور بود. به مرور زمان عرصه ای برای بالندگی رژیم گذشته به افکار نوآورانه و گاهی به عرصه ای برای مقاومت و مخالفت جنبش‌های دانشجویی در برابر رژیم تبدیل شد. فی الواقع رژیم شاه متناسب با نظام سیاسی مدنظر خود قصد داشت دانشگاه و علم پشتیبان سلطه خود را در دانشگاه ایجاد و از این طریق به تربیت سوژه‌های خاص خود مبادرت ورزد و همین مسأله مقاومت گفتمانی دانشجویان را منجر شد. بعد از انقلاب نیز رژیم اسلامی قصد داشته و دارد؛ دانشگاهی اسلامی درست کند که انسان اسلامی (بیشتر منظور انسان ولایی، انقلابی و بسیج گونه همگام و پیرو نظر فقها و روحانیت سنتی در رأس نظام) را به عنوان سوژه تولید کند که در همین راستا انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها را کلید زد و طی این سال‌ها با مقاومت گفتمانی دانشگاه و دانشجویان، انگشت اتهام را به سمت دانشگاه نگه داشته و دانشگاه را عامل بی دینی این قشر می‌داند چرا که برای این گویه بی دینی در صحرای سیاست، دنبال چاه آب می‌گردد. فی الواقع تلاش مجدد برای اسلامی کردن دانشگاه و تصویب سند اسلامی شدن دانشگاه در سال ۱۳۹۲، تلاشی بیهوده است که روحانیت سنتی انجام می‌دهد. چرا که دانشگاه در هر رژیمی که باشد در وهله اول دخالت نهاد قدرت را بر نمی‌تابد علی‌الخصوص قدرتی که از اساس موجد هیچ رابطه ای با دانش تولید شده از این نهاد نیست.

نکته دیگر این که تاریخ نشان می‌دهد هرگاه دانشگاه و دانشجویان با جنبشی و یا حرکتی جدید، خلاف نهاد روحانیت سنتی عمل می‌کند اهرم بی دینی دانشگاه نیز بالا می‌رود و به تبع آن تصمیماتی جدید در راستای اسلامی سازی دانشگاه صورت می‌گیرد و بین این دو رابطه مستقیمی وجود دارد.

نتایج تحقیقات و داده‌های تجربی نشان می‌داد که باورهای دینی دانشگاهیان و دانشجویان در حد بالایی قرار دارد و پابندی آن‌ها به انجام مناسک فردی دینی نیز در حد متوسط رو به بالایی است اما پابندی آن‌ها به انجام اعمال جمعی دینی در حد کمی ارزیابی می‌شود همچنین گرایش به دین خصوصی، برخورد گزینشی با دین و گرایش به تکثرگرایی دینی رواج زیادی در بین دانشجویان دارد.

آمار را وقتی در کنار هم قرار می‌دهیم می‌بینیم میان گویند عدم شرکت در مراسمات جمعی دینی و اعتقاد دانشجویان به عدم نیاز دین به داشتن پیشوا و مرجع، رابطه معناداری وجود دارد. از طرف دیگر به موازاتی که در طی سال‌های بعد از انقلاب قدرت روحانیت و قرائت تک بعدی و یکتای او از دین و گرایشات دینی به سمت تساهل و تکثرگرایی متمایل می‌شود؛ نگرانی مسئولان نیز از وضعیت دانشگاه و بی‌دینی دانشگاهیان زیاد می‌شود؛ به خصوص هرگاه که جنبش‌های دانشجویی با افکار مخالف سنت گرایان و روحانیت سنتی یکدست شده و مثلاً حوادث ۲ خرداد و روی کار آمدن اصلاحات را استارت زده‌اند.

سرجمع تحلیل‌ها نشان می‌دهد علیرغم نظر مسئولین، میزان دینداری دانشگاهیان در حد بالایی است و تنها نقش مرجعیت روحانیت و نهاد سنتی دین کم رنگ شده و ترس و نگرانی‌ها هم از این ناحیه است و متأسفانه به جای تجزیه و تحلیل دلایل واقعی که در درون جامعه بوده و منبعت از عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بسیار مرتبط هستند؛ انگشت اتهام را به سوی دانشگاه دراز می‌کنند. از طرف دیگر ذکر مثال‌های تاریخی نشان می‌دهد روحانیت با آموزش مدرن از ابتدا تا به امروز، چه در قالب مدارس و چه در قالب دانشگاه مشکل داشته است.

بررسی مسأله حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری و معتزلی

پرویز پیکری

چکیده

از مباحث کلامی پیرامون درجه‌بندی کردار انسان مسئله حسن و قبح است. طبیعت انسان علاوه بر مطلوب‌ها و تنفرها حسی و فردی و به سبب برخورداری از حس انسان‌دوستی و فضیلت‌خواهی مجموعه‌ای از افعال را انجام می‌دهد که در نیل انسان به سوی کمال و نیز برای مصلحت و بهسازی جامعه‌ی انسانی مؤثر است. لذا انسان می‌خواهد در عمل به آنها بکوشد. در مقابل آنها اموری است که مضر و مخل اجتماع است که طبعاً از آنها متنفر است و نمی‌خواهد آنها را انجام دهد. قبح چیزی است که مورد پسند طبع نباشد یا مخالف غرض باشد. گفته‌اند: هر چه مدح به آن تعلق گیرد خوب است و هر چه ذم به آن تعلق گیرد بد است. حسن چیزی است که انجام دادنش در این دنیا ستایش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان سبب ستایش و بزرگداشت خداوند می‌گردد و ثواب به بار می‌آورد. قبیح کاری است که انجام دادنش در این دنیا سرزنش خردمندان را برمی‌انگیزد و در آن جهان موجب نکوهش خداوند می‌گردد و عقاب به بار می‌آورد. در این مقاله ما بر آن هستیم که نظر دو مکتب اشاعره و معتزله را در این باره بیان کنیم و در ادامه نظری را که تعدیلی میان دو نظر قبلی است ذکر می‌نمائیم.

کلید واژه: فرقه‌های کلامی، عقل و اختیار، حسن و قبح

پیشینه‌ی پیدایش مذاهب کلامی معتزله و اشاعره

مکتب اعتزال یکی از کهن‌ترین مکتب‌ها با رویکردی عمدتاً کلامی است. از سوی مخالفان و از سوی طرفداران به این مکتب اسم‌هایی گذاشته شده است؛ مثلاً قاضی عبدالجبار، معتزله را به معنای نفی‌کنندگان و اهل پرهیز معرفی می‌کند و آیاتی چون **(و اعتزلوکم)** [مریم/۴۸] را نیز ناظر بر همین نام می‌نامند، تقریباً مورد اتفاق همه است که پیدایش فرقه‌ی معتزله به آغاز سده‌ی دوم هجرت بوده است.^۱

در کتاب‌های ملل و نحل آمده است که پایه‌گذار فرقه‌ی معتزله واصل بن عطاء بود. واصل در مکتب حسن بصری تلمذ می‌کرد و از اندیشه‌های او تأثیر پذیرفت. در مورد چگونگی جدایی واصل از استادش در کتب تاریخی مختلف داستان‌های متفاوتی نقل شده است در همین زمینه شهرستانی در الملل و النحل چنین می‌نویسد: «مردی بر حسن بصری وارد شد و گفت: در روزگار ما گروهی ظهور کردند که مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانند و معتقدند که فرد به سبب آن از آئین بیرون می‌رود. آنان وعیدیه‌ی خوارج هستند. گروهی دیگر نیز وجود دارند که مرتکبان گناه کبیره و حکم درباره‌ی آنان را به زمان دیگر وامی‌گذارند و معتقدند که با وجود ایمان گناه کبیره زیانی نمی‌رساند. آنان مرجئه‌ی این امت هستند. درباره‌ی آنان چه داوری می‌کنی؟ حسن بصری مدتی به اندیشه فرو رفت و قبل از اینکه پاسخ دهد واصل پاسخ داد، من می‌گویم: مرتکب گناه کبیره نه مطلقاً مؤمن است و نه مطلقاً کافر است بلکه در مکانی بین این دو است. نه مؤمن است و نه کافر است، سپس واصل برخواست و به کنار یکی از ستون‌های مسجد رفت و پاسخی را که داده بود برای جمعی داشت تبیین می‌کرد در این وقت بود که حسن بصری گفت: «**اعتزل عنا واصل**» «واصل از ما کنار گزیده است». و بدین ترتیب بود که واصل و طرفدارانش معتزله نام گرفتند.^۱

هرچند که روایت‌های دیگری هم به شکل‌های مختلف نقل شده است برای نمونه: «در کتاب الفرق بین الفرق آمده است که ابتدا عمرو بن عبید کنار گزیده است و بعد واصل به او پیوسته است و در روایتی دیگر نیز عکس این قضیه نقل شده است.^۱ به هر روی تمامی روایت‌ها حاکی از این است که واصل در آن روزگار با طرح نظریه‌ی «منزلت بین دو منزل است»^{*} از حلقه‌ی درس استادش کناره گرفت و با جمع شاگردانش حلقه‌ی جدید را تشکیل دادند و از زمان به بعد معتزله نامیده شدند. مکتب اعتزال از دوران واصل بن عطاء به مدت یک قرن رو به شکوفایی گذراند و میدان‌دار بحث‌های کلامی بود. این مکتب از زمان فرمانروائی مأمون تا آخر حکومت واثق دارای عصری طلایی بود و خردگرایی فراوانی از خود نشان داد. چون آنها مناظره‌ها را باز گذاشته بودند و همین امر نیز عرصه‌ی پیشرفت معتزله بود. با مرگ واثق دوره‌ی

طلایی معتزله نیز کم کم به پایان رسید، از آن هنگام که متوکل قدرت را در دست گرفت معتزله رو به افول نهاد. تا اینکه در دوره‌ی دوم عباسی بود که با ظهور شخصیتی به نام ابوالحسن اشعری اوضاع فکری به زیان معتزله رقم خورد. اما اثر گذاری معتزله در کلام و عقاید اسلامی و نیز در فلسفه آنقدر آشکار است که هر کس در این حوضه می‌خواهد به تحقیق و تفحص بپردازد نتوانسته به تاریخ معتزله و افکار آن نپردازد.

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری بنیان‌گذار مکتب اشعری است که نسب وی به ابوموسی اشعری برمی‌گردد. اشعری تا زمانی که بزرگ شد به خوبی مبانی اندیشه‌ی اعتزال را فرا گرفته بود. اشعری زمانی به اندیشه و کلام پای گذاشت که شرایط اجتماعی و فرهنگی برای پذیرش اندیشه‌های او کاملاً آمادگی داشت. از یک سو تندروی‌های معتزله خشم عامه مردم را برانگیخته بود و از سوی دیگر با برخورداری معتزلیان از پشتیبانی سیاسی، این گروه در عمل بخشی از توجه خود به ادله و انجام بخشیدن به آنها و هماهنگ کردن معتزله با روزگار از دست داده بود. در دوره‌ی عباسی برای اولین بار اصطلاح «اهل سنت» در برابر معتزله به کار رفته بود. در همین دوره رجال طرفدار اهل سنت همچون احمد بن حنبل به رغم پایداری در برابر فشارهای دستگاه حکومتی طرفدار اعتزال به دلیل برخورداری کمتر از مبانی و روش‌های تفکر کلامی قدرت چندانی در دفاع از آموزه‌های خود نداشتند. و از این رو بستر اندیشه‌ی اسلامی در انتظار کسانی بود که بتوانند با تفکر استدلالی از مکتب اهل سنت دفاع کنند. در این شرایط بود که اشعری، ماتریدی و غیره ظهور کردند. اشعری اندیشه‌ی خود را در استمرار اندیشه‌ی احمد بن حنبل می‌دانست و در این میان پیروان زیادی یافت. اشعری بعد از آنکه به ترک مبانی اندیشه‌ی اعتزال و یاری رساندن به اهل سنت توفیق یافت، اندیشه‌ای چیرگی و کتاب‌هایش گسترش یافت. مسلک اشعری با تلاش وافر ابوالحسن و به یاری شاگردان مستقیم اشعری گسترش یافت. به طور کلی دو عامل در گسترش اندیشه‌ی اشعری نقش مفید داشت: الف) عالمانی هم‌کیش و طرفدار اندیشه‌ی اشعری که به دو صورت بیرون از مذهب و درون مذهب به تقویت آن پرداختند.

ب) تأیید عملی حکومت که پیش از ولادت اشعری و اندیشه‌ی اشعری آغاز شد، و متوجه اهل حدیث بود و بعدها به ارث بر آن مکتب یعنی اشاعره رسید. بدین ترتیب اندیشه‌ی کلامی اشعری شکل گرفت توسط ابوالحسن اشعری و در دوران حکومت عباسی و در دوران حکومت سلجوقیان و در دوران حکومت و اقتدار صلاح الدین ایوبی و دیگر حکومت‌ها گسترش فراوان یافت. به طوری که در دوره‌ی بعد از غزالی در سرتاسر جهان اسلام در مدارس و مراکز علمی کتاب‌های اهل سنت تدریس می‌شد و حکومت‌ها از آن دفاع می‌کردند که مبانی آن اندیشه‌ی اشعری بود.

اختلاف کلامی دو فرقه‌ی اشاعره و معتزله

پیروان مکتب اعتزال و طرفداران حسن بصری در زمینه‌های مختلف اندیشه‌های کلامی دارای تفاوت‌هایی می‌باشند که در ذیل به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم. در مسائلی همچون صفات خداوند، رؤیت، افعال خداوند، افعال انسان، که هر کدام از اینها نیز دارای زیر شاخه‌هایی هستند، متکلمان اشاعره و معتزله نظرات متفاوتی را ارائه می‌دهند. در مورد صفات خداوند متکلمان چه اشاعره و چه معتزله در اینکه باریتعالی دارای صفاتی چون عالم، مرید، حی، سمیع، بصیر و متکلم و... است هیچ اختلافی ندارند، اما در چگونگی اتصاف خداوند به این صفات، اختلاف عقیده دارند. معتزله می‌گویند: هرگاه بگوییم خدا داناست ذات صفتی را قائل شده‌ایم، اگر این صفت را معنایی زائد به ذات خداوند بدانیم به این معنی که آن صفات، چیزی غیر از ذات است و در عین حال قدیم می‌باشند، در این صورت از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما گرائیده‌ایم که مسلماً اعتقاد به آن موجب شرک به خداوند خواهد شد. معتزله به طور کلی می‌کوشند خداوند را از داشتن صفاتی زائد بر ذات وی و با او قدیم باشد، مبرا سازند. درحالی که اشاعره برخلاف معتزله معتقدند که صفات خدا قائم به ذات او است. به این معنی که این صفات نه ذات اوست و نه غیر ذات او. زیرا تصور زنده بودن خدا بدون داشتن حیات و قادر بودن وی بدون قدرت، ممکن نیست. بلکه خداوند به سبب دارا بودن قدرت، قادر است.

در مسئله‌ی رویت خداوند متکلمان معتزلی عقیده دارند که خداوند با چشم دیده نمی‌شود. اما در اینکه خداوند بوسیله‌ی قلب دیده می‌شود یا نه، اختلاف عقیده دارند. آنها منکر دیدن خداوند چه در دنیا و چه در آخرت شده‌اند. اما در مقابل اشاعره برای این موضوع اهمیت خاصی قائلند و می‌کوشند که با دلایل عقلی و نقلی آن را ثابت کنند. در زمینه‌ی افعال خداوند، اشاعره معتقدند که جایز است خداوند موجودات را خلق نکند و اگر موجودی را به وجود آورد، این عمل بر او واجب نیست و هرگاه مخلوقات را آفرید می‌تواند آنها را مکلف نسازد و اگر مکلف ساخت بر او واجب نیست. اما معتزله می‌گویند: هم آفرینش بر خداوند واجب است و هم تکلیف بعد از آفرینش و هر کدام از آنها دلائلی را بر عقیده‌ی خود اقامه می‌کنند.

در زمینه‌ی افعال عباد معتزله عقیده دارند: «بندگان بوجود آورنده‌ی افعال خویش هستند»^۱ و بر این گفته خویش چنین استدلال می‌کنند: الف) دلیل عقلی: ما در بین عمل خوب و عمل بد فرق قائل هستیم. لزومی ندارد که ما درباره‌ی روی زشت و زیبا حکمی که در مورد زیبایی و زشتی آن صادر نمی‌کنیم و درست نیست به کسی که قامتی دراز و یا کوتاه دارد بگوییم چرا شما قامتی دراز و یا کوتاه دارید؟ اما بر ما لازم نیست که به ظالم بگوییم چرا ظلم کردی؟ به دروغگو بگوییم چرا دروغ گفتی؟ اینکه ما در بین این دو موضوع فرق قائل هستیم برای آن است که یک مورد آن (ظلم و یا کذب) به ما بستگی دارد و دیگری (بلندی و یا کوتاهی قامت)

ارتباطی به ما ندارد. و چنانچه درباره‌ی هر دو موضوع یک حکم صادر می‌کردیم می‌بایستی حالی را که در طول قامت یا کوتاهی آن وجود دارد با حال ظلم و یا کذب یکی باشد در صورتی که چنین نیست. و بیان این عقیده معلوم شده است.^۱ (ب) دلیل نقلی: قاضی عبدالجبار می‌گوید: تمام آیات قرآن متضمن مدح و ذم و ثواب و عقاب است. چنانچه خداوند خالق این تصرفات در انسان می‌بود، مدح و ذم و ثواب و عقاب موردی نداشت.^۱

وی به آیات زیادی اشاره می‌کند که در ذیل به چندتا از آنها اشاره می‌کنیم. الف) (و ما منع الناس ان یومنوا اذا جاءهم الهدی)^۱ «تنها چیزی که مانع ایمان آوردن مردمان بعد از نزول هدایت برای ایشان شد این است که می‌گویند: آیا خدا انسانی را به عنوان پیغمبر فرستاده شده است». چنانچه ایمان از جانب خداوند متعال و متوقف بر اختیار او بود به این معنی که اگر آن را خلق کرد، وجود پیدا می‌کند و اگر خلق نکرد وجود پیدا نخواهد کرد. ب) آیه‌های (جزاء بما کانوا یعملون)^۱، (جزاء بما کانوا یکسبون)^۱، (هل جزاء الاحسان الا الاحسان)^۱، «از این آیات برمی‌آید که اگر ما عمل نمی‌کردیم و سازنده نبودیم این کذب محض بود و شکنجه ما در مقابل عملی که در ما خلق کرده بود قبیح می‌نمود». در مقابل ابوالحسن اشعری و اشاعره برای کیفیت افعال بندگان اهمیت خاصی قائلند و می‌گویند: «خداوند، خالق افعال بندگان است». و انسان در افعال خویش بجز اکتساب آن دخالتی ندارد. به این معنا که فاعل حقیقی همانا خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند بوسیله‌ی انسان آنرا آفریده است. اما در میان این اختلافات کلامی دو مکتب اعتزال و اشاعره آنچه را که در این مقاله می‌خواهیم به آن پردازیم و نظر صاحب‌نظران دو مکتب را بیان کنیم اختلافات دو مکتب در زمینه‌ی «حسن و قبح» است. به طور کلی اشاعره معتقدند که حسن و قبح افعال امری است شرعی و معتزله عقیده دارند که حسن و قبح افعال امری است عقلی. که در ادامه به تفصیل نظرات دو مکتب را بیان خواهیم کرد.

معنای لغوی و اصطلاحی حسن و قبح

حسن در لغت به معنای زیبا بودن، بهتر بودن، قشنگ بودن، خوب بودن، ظریف بودن، شایسته بودن و مصلحت آمده است.^۱ قبح نیز به معنای زشتی، رسوایی، شرآوری و شرم آوری است.^۱ حسن در اصطلاح عبارت است از هر اثر بهجت آفرین و شادی بخشی که مورد آرزو باشد. در عرف عموم مردم حسن بیشتر به چیزی که به چشم زیبا باشد گفته می‌شود. برای مثال در قرآن آنچه که در مورد واژه‌ی حسن آمده است بیشتر به چیزی که از نظر بصیرت و اندیشه زیباست اطلاق شده است. خدای متعال می‌فرماید: (الذین یستمعون القول فیتبعون الحسنة)^۱ «کسانی که به همه‌ی سخنان گوش می‌دهند و از نیکوترین و زیباترین آنها پیروی

می‌کنند^۱». قبح نیز در اصطلاح عبارتست از آنچه را که در صورت‌ها و اجسامی در نظر آدمی زشت به شمار می‌آید و دیدن آنها را نمی‌پذیرد و از آن روی می‌گرداند و یا حالاتی که نفس و جان آنها را زشت می‌شمارد. فعل آن، (قبح قباحت) است. در آیه آمده است که فرموده است: (من المقبوحین)^۱ یعنی از کسانی که با حالاتی زشت مشخص شده‌اند.

حسن و قبح از دیدگاه متکلمان اشعری و معتزلی

اشاعره معتقدند که حسن و قبح افعال امری است شرعی، آنان می‌گویند: حسن و قبحی که ما درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم به معنای صفت کمال و یا نقص نیست مانند دانایی و نادانی و نیز از جمله‌ی اموری نیست که موافق غرض ما و یا مخالف آن باشد، مانند عدالت و ظلم و خلاصه مقصود ما از حسن و قبح چیزی نیست که از نظر عقل و یا عادات مردم، شایسته‌ی مدح و یا ذم باشد، زیرا در این صورت عقل آن را درک خواهد کرد خواه شرع وجود داشته باشد یا خیر. مقصود ما از حسن و قبح چیزی است که که فاعل آن در نزد خداوند، در دنیا و در عقبی، شایسته‌ی مدح و یا ذم، و مستحق ثواب و یا شکنجه باشد. آنها معتقدند که حسن و قبح فقط به وسیله‌ی شرع دانسته می‌شود به این معنی که عقل نمی‌تواند درباره‌ی خوبی و یا بدی کاری حکم کند که در نزد خداوند خوب و یا بد باشد، بلکه هر کاری که خداوند جهان به انجام آن امر کرده باشد خوب است و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده است بد است. و نیز عقیده دارند که عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود در تحسین و تقبیح آن عمل دخالتی ندارد، تا آنجا که اگر خداوند کاری را که نهی کرده، دستور انجام آن را بدهد، آن عمل منتهی‌عنه را خوب و چنانچه عمل مأموریه را منع کند آن را بد می‌داند. بنابراین مطابق عقاید اشاعره، امر و نهی از موجبات حسن و قبح است، به این معنی چون آن فعل، مأموریه است پس خوب است و یا چون از آن نهی شده است بنابراین بد است. آنها همچنین عقیده دارند که در افعال حسن و قبح ذاتی وجود ندارد و چون اراده‌ی الهی مطلق است پس حسن هر فعلی است که شارع آن حسن می‌داند و قبح هر فعلی است که شارع آن قبح می‌داند و قبیح می‌نامد. به این علت که حسن و قبح با کلام شارع اثبات می‌شود پس قبل از بعثت رسول هیچ تکلیفی وجود ندارد زیرا افعال انسان قبل از بعثت هیچ حکمی ندارد و هر جا که حکمی نبود تکلیفی نیست و چون تکلیفی نیست مدح و ثواب و عقابی هم نخواهد بود.

دلایل اشاعره

اول: هرگاه خوبی و بدی کاری عقلی باشد، باید کسی که واجبی را ترک می‌کند و یا حرامی را مرتکب می‌شود شکنجه نمود، خواه در این خصوص شرع وارد شده باشد یا نه.

دوم: اگر حسن و قبح افعال عقلی باشد در این صورت، افعال بندگان نه خوب است و نه بد. وجه لازم آن است که فعل فرد، یا اجباری است و یا اتفاقی، که در عین حال هیچکدام از آنها عقلاً نه خوب است و نه بد. کبرای این ادعا متفق علیه است اما صغرای آن این است که عبد اگر به ترک فعل واجب، قادر نباشد حرفی نیست و اگر قادر باشد در این صورت، اگر فعل، متوقف بر ترجیحی نباشد، بلکه فعل نامبرده بدون تجدد صادر شود و گاهی صادر نشود آنرا اتفاقی نامند و آن ترجیح بلا مرجح است. و هرگاه فعل نامبرده متوقف بر ترجیح باشد در این صورت یا از جانب عبد است و یا از جانب عبد نیست، در صورت اول سبب تسلسل می‌شود و در صورت دوم اگر فعل واجب نباشد به این معنی که صدور و عدم صدور آن جایز باشد، عین تردید و عین محذور برمی‌گردد، و اگر واجب باشد فعل مذکور اجباری و عبد نیز مجبور است.

سوم: اگر زشتی دروغ به جهت نفس دروغ باشد، لازم می‌آید که هرگز از آن تخلف ننماید، در حالیکه این باطل است. زیرا در جایی که دروغ، برای نجات یکی از پیامبران از هلاک شدن باشد این دروغ به طور قطع واجب است و در این هنگام گفتن آن خوب است مانند بعضی از افعال که گاهی واجب و زمانی حرام است مثل قتل و یا ضرب به سبب اجرای حد و یا ظلم.

چهارم: هرگاه حسن و قبح افعال ذاتی باشند، اجتماع دو چیز متخالف لازم می‌آید. مثلاً اگر کسی بگوید: فردا مرتکب دروغ می‌شوم و یا گفتاری که الان می‌گوییم دروغ است. در این حال مخبر نامبرده یا راست می‌گوید که در این صورت راست گفتن، خوب است و از لحاظ اینکه فردا مرتکب دروغ می‌شود قبح آن لازم می‌آید، و یا مخبر دروغ می‌گوید و دروغ مستلزم قبح است و چون فردا مستلزم ترک دروغ است، حسن آن لازم می‌آید.

پنجم: اگر فعل دارای حسن و یا قبح ذاتی باشد، قیام عرض به عرض لازم آید و این موضوع هم بنا بر اقرار معتزله باطل است. دلیل لزوم این است که خوب بودن فعل چیزی است زائد بر فعل، چه گاهی فعل، بدون خوبی و بدی تصور می‌شود، با وجود این فعل چیزی است وجودی و به نفس خود قائم نیست بلکه بر فاعل خود قائم است و این به معنی عرض است. دلیل وجودی بودن آن عبارت از این است که نقیض خوب، خوب نبودن است و آن سلب می‌باشد. چه اگر سلب نباشد باید محلی وجود داشته باشد و چنانکه محل وجود داشته باشد دیگر نمی‌توان گفت معدوم خوب نیست. و هرگاه یکی از نقیض‌ها سلبی باشد ناگزیر دیگری باید وجودی باشد زیرا ارتفاع نقیضین ممتنع است. بنابراین حسن نامبرده صفت فعل است و مانند خود فعل، عرض است که در این صورت قیام عرض به عرض لازم می‌آید.

ششم: اگر فعل، به خاطر ذات آن خوب و یا بد باشد موجب می‌گردد که حضرت باری در حکم خود مختار نباشد و این مسأله به اجماع باطل است. وجه لزوم این است که فعل، باید دارای حکمی باشد و حکمی که برخلاف معقول است زشت می‌باشد و صدور آن از باری تعالی صحیح

نخواهد بود، در حالیکه حکم وی باید راجع و معقول باشد به نحوی که ترک آن روا نباشد و این عدم اختیار را می‌رساند.

معتزله

معتزله عقیده دارند که حسن و قبح افعال، امری است عقلی. آنها می‌گویند که فعل در نزد خداوند جهت مقبح و محسن دارد و ناگزیر عقل آنرا درک می‌کند مانند خوبی راستی که سودمند است و زشتی دروغ که زیان آور است گرچه به وسیله‌ی درک و نظر باشد مانند خوبی دروغ سودمند، و زشتی راستی زیان آور، و یا بواسطه‌ی ورود شرع باشد مانند خوبی روزه‌ی روز عرفه و زشتی روزه‌ی روز عید. آنها می‌گویند: امر و نهی از اقتضای حسن و قبح می‌باشد به این معنی که چون کاری است خوب، دستور انجام آن داده شده است و یا چون کاری است بد، انجام آن نهی شده است. معتزله همچنین عقیده دارند که در افعال حسن ذاتی و قبح ذاتی وجود دارد. که این حسن و قبح خود را در صفات افعال و داشتن منافع و یا مضار نشان می‌دهد. و عقل از این دو راه به خوبی می‌تواند حسن و قبح آنها را دریابد و دیگر هیچ احتیاجی به پیامبران نخواهد بود زیرا حسن و قبح دو مسئله‌ی عقلی هستند نه شرعی، به این معنا که شناخت آنها مستلزم آمدن شریعت نیست. این گروه همچنین معتقدند که هرچه حسن باشد نزد خدا هم حسن است و هرچه قبیح باشد نزد خدا هم قبیح است. بنابراین هرچه حسن باشد مطلوب الفعل است و مدح و ثواب دارد و هرچه قبیح باشد مطلوب التکرار است و ذم و عقاب دارد. به این علت که حسن و قبح افعال با عقل ثابت می‌شود بنابراین حتی قبل از بعثت رسول نیز تکلیف وجود دارد با این وجود افعال انسان قبل از بعثت نیز دارای حکم است و چون حکم هست تکلیف هم هست و چون تکلیف هست بنابراین ثواب و عقاب نیز وجود دارد.

دلایل و عقاید معتزله

معتزله برای اثبات حسن و قبح عقلی به دلایل فراوانی استدلال می‌کنند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

(۱) معتزله می‌گویند: همه عقلا در خوب بودن افعالی نظیر عدل و نیکی، و زشت بودن اعمالی مانند ستم و کفران، اتفاق عقیده دارند. اگر حسن و قبح، ذاتی نمی‌بود و با عقل دانسته نمی‌شد دلیلی نداشت که به خوبی و یا بدی آنها معتقد شویم.

(۲) می‌گویند: آن کس که در تحصیل غرضش، صدق و کذب، یکسان باشد به نحوی که مرجعی نباشد و مقررات شرعی را ندارد که راست را تحسین و دروغ را تقبیح کند در این صورت بدون

تردید، راست را بر دروغ ترجیح و برتری می‌دهد. علت این امر آن است که خوب بودن صفت راستی، به خاطر ذات آن است و امری عقلی است. عقل، خوبی آن عمل را درک می‌کند.

۳) هرگاه حسن و قبح افعال، متوقف بر وجود شرع باشد، هرگز نمی‌توان آنرا ثابت کرد، چه علم به خوبی آنچه شارع می‌گوید و یا از آن خبر می‌دهد و همچنین علم به زشتی آنچه شارع از آن نهی می‌کند و یا از قبح آن خبر می‌دهد، بستگی به این موضوع دارد که ابتدا دانسته شود که دروغ قبیح است و از شارع صادر نمی‌شود، و نیز بداند که امر به چیز زشت و نهی از چیز خوب، سفاقت است و نسبت آن به ذات پروردگار شایسته نیست. این حکم یا به واسطه‌ی عقل فهمیده می‌شود و یا به واسطه‌ی شرع دانسته می‌شود که این، سبب دور است.

۴) معتزله عقیده دارند که اگر چیزی از جانب خدا زشت نبود در این صورت، آشکار شدن معجزه از طرف شخص دروغگو باید روا می‌بود، در حالیکه این عقیده موجب انسداد ابواب اثبات نبوت می‌باشد.

۵) معتزله می‌گویند: ما یقین داریم دانشمندی که ذات و صفات خدا را بشناسد و با وجود این برای خدا شریک قرار دهد و یا داشتن زن و بچه را به خدا نسبت دهد در نزد خداوند قبیح شمرده می‌شود به این معنی که دانشمند مذکور شایستگی ذم و شکنجه پیدا می‌کند، خواه در این باره شرع وارد شده باشد یا خیر.

این دو دسته که در میان علمای اسلامی به وجود آمدند یک دسته از آنها طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و گفتند فرمان شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیاست و دسته‌ی دیگر منکر حسن و قبح عقلی اشیاء شدند و گفتند حسن و قبح اشیاء تابع دستور شرعی است.

سخنی از شهید مطهری

ایشان می‌نویسند: «یک دسته معتقدند اول حسن و قبح و صلاح و فساد و حق و ناحق بوده و بعد شارع سلام دستورهای خود را طبق آنها تنظیم کرده، و دسته‌ی دیگر می‌گویند اینها از ابتدا نبوده‌اند و به دنبال دستورهای دین پیدا شده‌اند. یک عده‌ای می‌گویند حسن و قبح و حق و ناحق و عدالت و ظلم مقیاس‌های دستور دین است یک عده هم می‌گویند دین مقیاس اینها است. ایشان گفته‌اند: اثر علمی مهم دخالت دارد و آن مسأله‌ی دخالت علم و عقل در استنباط احکام اسلامی است. اگر نظریه‌ی اول را بپذیریم که حق و عدالتی بوده و حسن و قبحی واقعی بوده و شارع اسلام همیشه آن واقعیات را منظور می‌داشته، در مواردی که برمی‌خوریم به حکم صریح عقل و علم که مقتضای حق چیست؟ و مقتضای عدالت چیست؟ صلاح کدام است؟ و فساد کدام؟ ناچاریم اینجا توقف کنیم و عقل را به عنوان یک راهنما در مواردی که می‌تواند صلاح و فساد را درک کند بپذیریم و قاعده‌ای را که عدلیه گفته‌اند: «کل ما حکم به العقل

حکم به الشرع» به کار ببندیم. گیرم ظاهر یک دلیل نقلی خلاف آن باشد. زیرا روی آن مبنا ما برای احکام اسلامی روحی و هدفی و غرضی قائلیم. یقین داریم اسلام هدفی دارد و از هدف خود هرگز منحرف نمی‌شود، ما مطابق همین هدف حرکت می‌کنیم، همینک مثلاً فهمیدیم ربا حرام است و بی‌جهت هم حرام نیست می‌فهمیم که هر اندازه که بخواهد تغییر شکل و فرم و صورت بدهد باز حرمتش جایی نمی‌رود. ماهیت ربا، ریاست و ماهیت ظلم نیز ظلم است. خواه آنکه شکل و فرم و صورتش همان شکل ربا و ظلم باشد یا اینکه شکل و قیافه را عوض کند و جامه حق و عدالت برتن نماید.

اما بنابر نظریه‌ی دوم عقل به هیچ وجه نمی‌تواند راهنما باشد. قوانین و مقررات اسلامی یک روحی و معنایی ندارد که ما این روح و معنی را اصل قرار دهیم. هرچه هست همان شکل و فرم و صورت است و با تغییر شکل و فرم و صورت، همه چی عوض می‌شود. اصولاً مطابق این نظریه هرچند نام حق و عدل و نام مصلحت و تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر برده می‌شود اما یک مفهوم واقعی ندارد. نام همان شکل و فرم و صورت را مصلحت و عدالت و حق و امثال اینها گذاشته‌اند. پس مطابق نظریه‌ی اول، ما به حق و عدالت و مصلحت به مثابه‌ی یک امر واقعی نگاه می‌کنیم اما بنابر نظریه‌ی دوم به عنوان یک فرض خیالی^۱.

قاعده‌ی ملازمه

اگر عقل به امری حکم کند آیا شارع می‌تواند برخلاف آن حکم نماید یا نه؟ و اگر شارع حکمی نمود آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند یا خیر؟

محقق اصفهانی می‌نویسد: «چون تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آرای خردمندان به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی برخلاف آن داشته باشد چه آنکه طبق فرض، این حکم به عاقل یا طایفه‌ای از عقلا اختصاص ندارد و به لحاظ مصالح عمومی، برای همه روشن و مورد وفاق است و شارع هم از عقلا، بلکه رییس عقلاست؛ پس او هم از آن حیث که عاقل است همچون دیگر عقلاست و گرنه عدم حکم شارع «**بما هو عاقل**» مستلزم خلف خواهد بود. زیرا طبق فرض این حکم برای همه کاملاً روشن و بدیهی است و مورد پذیرش همگان است در نتیجه عدل از آن جهت که عدل است نزد عقلا و از جمله شارع نیکوست و ظلم از آن جهت که ظلم است نزد عقلا و شارع قبیح است. البته تفاوت نظرها در اینکه فعلی خاص، عدل است یا ظلم، امر معقولی است لکن موجب نقض آن کبرای کلی نخواهد شد.

پس در موضوع کلی عدل و ظلم، معقول نیست شارع از آن جهت که عاقل است، حکمی برخلاف حکم عقلا داشته باشد، چون ساحت شارع از اقتراحات غیر عقلاییه منزه است و از این

رو معقول نیست که شارع با حفظ حیثیت عاقل بودن به آنچه مورد حکم عقلاست حکم نکند. این دلیل کاملاً بر ثبوت استحقاق به اتفاق آراء و در نفس الامر مبتنی است؛ اما اگر قائل شدیم که استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر ثابت است، در این صورت، وجود ملازمه اولی است، چرا که ثبوت شیء در نفس الامر برای عقلا و شارع یکسان است. در نتیجه، فرض استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر با فرض عدم ثبوتش نزد شارع، منافی خواهد بود.^۱

در حسن و قبح عقلی بر این شد که عقل، خود به طور بدیهی خوبی کارهای عادلانه را می‌فهمد و خردمندان با صرف‌نظر از آموزه‌ها و توصیه‌های اخلاقی دین، به طور قاطع، پاره‌ای از کارها را بد و برخی را خوب می‌دانند و کم‌ترین شکی در این قضاوت خویش راه نمی‌دهند هرچند ممکن است در مقام عمل از داوری خود پیروی نکنند.

آیا از راه دین می‌توان حسن و قبح عقلی را به اثبات رساند؟

خداوند در آیاتی از قرآن کریم، به عدالت امر فرموده، بدون آنکه آن را روشن کرده باشد. در آیه‌ی ۸ سوره‌ی مائده، عدالت را نزدیکترین چیز به تقوا دانسته است و بدان امر کرده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی».

در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نساء، پس از آنکه به ۱۱ حکم شرعی امر و از ۱۴ رفتار نهی می‌کند، می‌فرماید: «کل ذلک کان سیئه عند ربک مکروها».

آن دسته از افعالی که ممنوع اعلام شده‌اند نزد پروردگار زشتند. از این آیه به خوبی می‌توان دریافت که علت نهی از ۱۴ فعل چون قتل، زنا، خوردن مال یتیم و... بد بودن آنها است.

و آیات بسیار دیگری هم‌چون: آیه‌ی ۳ و ۵۸ سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی شوری، آیه‌ی ۱۳۵ سوره‌ی آل عمران، دربردارنده‌ی همین مطالب هستند.

نتیجه آن که، اگر کسی در آیات عدل و قسط تأمل و دقت کند به این اطمینان می‌رسد که بسیاری از این آیات در صورتی معنایی روشن برای مخاطبان دارد که عدل و نیکویی آن برای آنان روشن باشد. کلمه‌ی ظلم و مشتقات آن ۳۰۰ بار در قرآن به کار رفته است و در مواردی نیز موضوع حکمی از احکام الهی قرار گرفته و این نشانه‌ی بسیار روشنی است بر این که ظلم و عدل، و قبح و حسن آن، از مفاهیم روشن و شناخته شده‌ای برای مخاطبان وحی در همه‌ی زمان‌ها است. پس دین جز در راستای برپایی عدالت حرکت نمی‌کند و آن را امری عقلانی و حقیقی روشن و اجتناب ناپذیر برای جامعه‌ی انسانی می‌داند.

نظریه پایانی

اما نظریه‌ی سومی هم وجود دارد که به نوعی تعدیلی مابین نظریات دو مکتب قبلی است و نظریات آنها را با اندکی دخل و تصرف بهبود بخشیده است.

این گروه که ماتریدیه نام دارند عقیده دارند که: افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند که عقل فقط می‌توان عده‌ای از آنها را تشخیص دهد و نه همه‌ی آنها را؛ آن هم از روی صفات افعال و نیز مصالح و مفاسد افعال و نیز مصالح و مفاسد فعل؛ همچنین عقیده دارند: تشخیص عقل برای شرع الزام آور نیست بلکه عقل فقط صلاحیت‌ها را بیان می‌کند، برای مثال، عقل می‌گوید من تشخیص می‌دهم که این فعل شایستگی این را دارد که شارع آن را دارای حسن بداند و هرگز نمی‌گوید که شارع ملزم است این فعل را حسن بداند. این گروه هم‌چنان بیان می‌دارند که حکم الهی فقط به واسطه‌ی رسول و مبلغ شناخته می‌شود و قبل از بعثت هیچ تکلیفی و مدح و ذم و ثواب و عقابی وجود ندارد.

بنابراین به طور خلاصه نظرات ماتریدیه که یک خط اعتدال را میان دو مکتب اشاعره و معتزله بیان کرده است عبارتند از:

الف) افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند.

ب) عقل فقط می‌تواند حسن و قبح دسته‌ای از افعال را درک نماید.

پ) تشخیص عقل برای شرع هرگز الزام آور نیست.

ت) حکم الهی به واسطه‌ی رسول شناخته می‌شود.

ث) قبل از بعثت هیچ تکلیفی وجود ندارد.

قول راجح همان قول سوم است که موید کتاب و سنت است. در قرآن آیات زیادی وجود دارد که دلالت می‌کند بر حسن و قبح افعال و اینکه حسن و قبح برای افعال قبل از امر و نهی ثابت است. مانند قول خداوند: «آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی نحل» و همچنین «آیه‌ی ۱۵۷ سوره‌ی نحل». اینکه شارع از عدل و احسان گفته و از فحشاء و منکر و بغی نهی کرده، طیبات را حلال کرده، خبائث را حرام کرده است همه‌ی این اوصاف حسن یا قبیح، حسن و قبحشان قبل از ورود حکم شرعی ثابت است و این دلالت بر حسن و قبح ذاتی افعال دارد.

عقل حسن و قبح بعضی از افعال را درک می‌کند به ضرورت، مانند حسن عدل و صدق، و قبح ظلم و کذب، اما حکم خداوند جز از طریق رسول شناخته نمی‌شود پس اگر پیامبر حکم خداوند را تبلیغ نکند و ثابت نشود که در این افعال حکم ایجاب و یا تحریم ثابت است، خداوند می‌فرماید: **(ما كنا معذبين الا نبعث رسولا)** [اسراء/۱۵]. بنابراین بدلیل این گفته‌ی خداوند، ثواب و عقابی هم وجود ندارد. در نتیجه قبل از بعثت رسول و رسیدن دعوت هیچ عذابی وجود

ندارد. و بنابراین تکلیفی هم وجود ندارد چون حکم خداوند در مورد تحریم و یا ایجاب افعال وارد نشده است.

امام شوکانی می‌فرماید: «اگر بگوییم عقل به تنهایی و به خودی خود قادر به تشخیص حسن و قبح افعال است این یک نوع خود بزرگ بینی و خودپسندی است. ادراک عقل به این صورت که این فعل حسن است پس ثواب به آن متعلق می‌گردد و یا این فعل قبیح است بنابراین عقاب به آن تعلق می‌گیرد، این یک چیز غیر مسلم است.

غایت و نهایت ادراک عقل بدین صورت است که می‌توان گفت. عقل می‌گوید: این فعل حسن است پس فاعلش شایسته‌ی مدح است و یا این فعل قبیح است پس فاعلش سزاوار ذم است و این که این را ادراک کند حتما ملازمه‌ی آن این است که باید ثواب و عقابی به آنها تعلق گیرد».

خلاصه اینکه، نخست: اگر دعوت اسلام و دعوت رسول به طور عموم نرسیده باشد معتزله عقیده داشتند: انسان مواخذه می‌شود و در اعمالش محاسبه صورت می‌گیرد چون عقل می‌تواند و قادر است حسن و قبح افعال را درک کند و این همان حکم خداوند است.

در حالیکه اشعریه و ماتریدیه عقیده داشتند: هیچ حساب و ثواب و عقابی برای فرد نیست مادامی که دعوت و تبلیغ به او نرسیده باشد.

دوم: بعد از ورود شریعت اسلام هیچ اختلافی بین علما نیست که حکم خداوند درک می‌شود بواسطه‌ی آنچه از خدا در کتابش آمده است یا آنچه در سنت نبوی آمده است و هر دو را پیامبر تبلیغ می‌کند.

اگر در مساله‌ای حکمی از شرع وارد نشده باشد معتزله عقیده دارند: «التحسین و التقبیح العقلیین»، می‌گویند: عقل یکی از مصادر درک احکام است. به این معنی که، اگر در این مساله حکمی از شرع وارد نشده است وجوب حسن یا حکم حرمت آن را عقل باید ادراک کند و این بدان معنی است که: شارع به ما اجازه داده است به عقل مراجعه کنیم و از آن استمداد جوییم تا حکم افعال را در اینکه حسن است یا قبیح است درک کنیم. این در حالی است که دو مکتب دیگر عقیده دارند: عقل مصدر درک احکام نیست و احکام از مصادر فقهی ثابت گرفته می‌شود و عقل از آنها نیست.

می‌توان نظرات مکاتب را بدین صورت نشان داد:

معتزله اشعریه ماتریدیه

الف) حسن و قبح ذاتی + -

ب) تشخیص عقل + - +

- پ) حسن و قبح شرعی - + -
ت) الزام آور بودن تشخیص عقل - - +
ث) تکلیف قبل از بعثت - - +
ج) شناخت احکام به واسطه‌ی رسول - + +

نتیجه

بنابراین از مقایسه و بررسی نظریات متکلمان، به این نکته پی خواهیم برد که نظر ماتریدیه درباره حسن و قبح، نظری مقبول‌تر و پسندیده به نظر می‌رسد؛ از نگاه این گروه صرف حسن و یا قبیح بودن امری موجب نمی‌شود تا پروردگار به آن فرمان دهد بلکه حسن و قبح تنها صلاحیت و شایستگی را به افعال می‌دهند که شارع به آن دستور دهد. زیرا عقول بشر، هرچند که در مرحله کمال و رشد باشند، اما باز ناقض بوده و نمی‌توانند ملاک احکام الهی قرار گیرند در واقع نمی‌توانند مستقلاً تعیین کننده‌ی اوامر شارع باشند.

دین و علوم انسانی بومی در ایران : مقتضیات و چالش ها

وجیهه محسن الحسینی

(کارشناس ارشد مطالعات فرهنگی - دانشگاه علم و فرهنگ)

چکیده

در جامعه علمی کنونی ایران، جایگاه علوم انسانی به مسئله مهمی بدل شده است، که فکر صاحب نظران و محافل علمی و دانشگاهی را به خود اختصاص داده است. در این گفتمان هر دسته و گروه تقصیرات ناکارآمدی علوم انسانی موجود را، برگردن دیگری می اندازند و سعی دارند خود را بی تقصیر جلوه دهند. در حالی که در این میان تنها علوم انسانی است که قربانی می شود و آسیب می بیند. در پژوهش پیش رو به نظریات مختلف مخالفان علوم انسانی به اصطلاح غربی پرداخته شده است. در جمع آوری این نظریات از روش اسنادی و مصاحبه عمیق بهره گرفته شده است و سعی بر آن است که نظریات موافقان علوم انسانی اسلامی به تصویر کشیده شود و علت مخالفت های پی در پی آنها با علوم انسانی غربی برجسته شود.

کلیدواژه: علوم انسانی اسلامی، علوم انسانی غربی،

مقدمه

پس از انقلاب ۱۳۵۷ علوم انسانی دچار تحولات فراوانی شد و برخورد نخبگان قدرت با این علوم همانند فرهنگ غربی بود و از بعداز آن تا به حال فرازو نشیب‌های بسیاری را پشت سرگذاشته است. بعداز انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها در خرداد ۱۳۵۹ نهادها و موسساتی تاسیس شد که مسئولیت بازنگری و اصلاح علوم انسانی به آنان واگذار شد. اما پس از گذشت سی و چهار سال از انقلاب فرهنگی هنوز هم می‌بینیم که آن نگرانیها و دلواپسیها همچنان وجود دارد. مهم‌ترین نتیجه‌ی این نگرانیها ایجاد شکاف و اختلاف بین صاحب‌نظران علوم انسانی به اصطلاح غربی و اسلامی است که این خود لطمات جبران ناپذیری را بر پیکره‌ی علوم انسانی وارد می‌کند. نگارنده در پژوهش پیش‌رو سعی بر آن دارد که علت مخالفتها و نظرات صاحب‌نظران علوم انسانی اسلامی را به تصویر کشد و علت این اختلافات و نگرانیها را در مصاحبه‌ها نشان دهد. البته طرفداران علوم انسانی اسلامی هم گرچه دارای یک دال مرکزی در گفتمان اسلامی‌سازی هستند، اما آنها هم به سه گروه قابل تقسیم‌بندی هستند، که هر کدام از این دسته و گروه‌ها دارای نظرات و اعتقادات مختلفی هستند که گاهی در این نظرات دارای اختلاف عقیده‌اند. صاحب‌نظران علوم انسانی را در رابطه با اصلاح این علوم می‌توان به دو گروه تقسیم نمود. گروهی که معتقد به علوم انسانی اسلامی هستند و به اسلامی‌سازی این علوم اصرار دارند و افرادی که بر علوم انسانی جدید پای می‌فشارند و بومی/ اسلامی کردن آن را امری محال و غیرضروری می‌دانند. در نوشته پیش‌رو به نظرات گروه اول (علوم انسانی اسلامی) پرداخته شده است.

علوم انسانی اسلامی یا بومی

صاحب‌نظران معتقد به علوم انسانی اسلامی خود به چند دسته قابل تقسیم‌بندی هستند، و هر گروه دیدگاه و نظریات مختلفی دارند، اما دال مرکزی گفتمان‌شان یکسان است. همه برای اصل معتقدند که علوم انسانی غربی با ساختارهای جامعه دینی ما ناسازگار است (ساداتی‌نژاد ۱۳۹۲، میرزاپور ارمکی ۱۳۹۰، سوزنچی ۱۳۸۸، سلیمی‌کوچی ۱۳۹۱، ایمان، کلاته ساداتی سوزنچی، ۱۳۹۱، کوشکی و آذرشب ۱۳۹۰) و هیچگونه پیشرفت و توسعه‌ای را برای جامعه علمی ما بدنبال نخواهد داشت (آزادبنی ۱۳۹۱، محیطی اردکانی، مصباح ۱۳۹۱) بلکه برعکس این علوم انسانی ترویج دهنده‌ی بی‌دینی و بی‌هویتی است و جامعه‌دینی ما را به سوی انحطاط می‌کشاند.

«نظریه‌ها و دروس علوم انسانی غربی برای جامعه‌ی ما هیچ سود و فایده‌ای بدنبال نخواهد داشت با این نظریه‌ها و ادبیات ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم با جامعه‌ی خود ارتباط برقرار کنیم و فقط تا دم در دانشگاه این ادبیات کاربرد دارد بیرون از دانشگاه هیچ فایده‌ای برای ما نخواهد داشت. تحصیل در علوم انسانی غربی باعث از خود بیگانگی فرهنگی می‌شود یک دختر در یک روستای دورافتاده دورکیم و بورديو را بیشتر از مطهری و شریعتی می‌شناسد و این خود نتیجه‌ی از خود بیگانگی فرهنگی است (مصاحبه شماره ۲۰ دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، بهار ۱۳۹۴)»

«نظریات علوم انسانی بطور مستقیم ذهن و فکر دانشجویان را مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را با تفکرات مادیگرایانه‌ی خود مشغول می‌کند و از دین و خداشناسی دور می‌سازد (مصاحبه شماره ۷ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه بهار ۱۳۹۴)»

« بیشتر طلاق‌های که در جامعه صورت می‌گیرد، علت بی‌بندوباری جوانان و رابطه‌های نامشروع بین آنان همه از نتایج مشاوره‌های اشتباه روانشناسی غربی است (مصاحبه شماره ۵ دانشکده پیشرفت دانشگاه علم و صنعت بهار ۱۳۹۴)»

« من با چشم خود دیدم دانشجویان مذهبی را که وارد رشته علوم انسانی می‌شدند اما دو ترم بیشتر توان مقاومت نداشتند و بعد از دو ترم حتی دیگر نمازشان را نمی‌خواندند و با لباس‌های نامناسب به دانشگاه می‌آمدند، خانیهایی که چادری بودند و چادرهایشان به مانتو کوتاه تبدیل شده بود و... (مصاحبه شماره ۱۲ دانشگاه باقرالعلوم قم بهار ۱۳۹۴)»

گروه اول این دسته شامل افرادی است که اعتقاد به اسلامی‌سازی علوم انسانی دارند، معتقدند: در قران و متون دینی انسان با قابلیت‌ها و امتیازهای ویژه‌ای نشان داده شده‌است، خلیفه الهی و امانت‌دار خدا بر زمین است (حق شناس ۱۳۹۱). با توجه به این مسئله آنان معتقدند که علوم انسانی دینی باید از قران و متون دینی سرچشمه گرفته شود. این گروه مشکل علوم انسانی امروزی را فاصله گرفتن از قران و کلام فرستادگان الهی می‌دانند (برزنونی ۱۳۸۹) و تنها علومی را مناسب جامعه می‌دانند که از قران و احادیث برگرفته شده است و کلا منکر علوم غربی هستند. هویت علم دینی را در اکتفا به آموزه‌های موجود در آیات و روایات و حکم کردن وحی به تمامی شئون علم می‌دانند (سوزنچی ۱۳۸۸، محیطی اردکانی ۱۳۹۱، رضوی ۱۳۹۰) علی عابدی شاهرودی (۱۳۷۶) علمی را دینی می‌داند که امکان استخراج آن از متون دینی امکان‌پذیر باشد و حسین نصر (۱۳۷۷) راه مناسب برای بدست آوردن علم دینی را دست پیدا کردن به جهان‌بینی اسلامی می‌داند و تنها راه دستیابی به این جهان‌بینی را مطالعه و تحقیق در متون دینی ذکر می‌کند. در این دیدگاه علوم انسانی موجود بکلی رد و کنار گذاشته شده است این گروه بدنبال اثبات علم دینی هستند و می‌خواهند ثابت کنند که امکان علوم انسانی دینی وجود

دارد (سعیدزیاکلام ۱۳۸۲). اینان اصحاب علوم انسانی را افرادی خودباخته می‌دانند که حتی توان اصلاح علوم انسانی را ندارند و معتقدند:

« صدسال هم که بگذرد از دانشگاه‌های شما چیزی بیرون نمی‌آید. دانشکده‌های علوم انسانی چیزی جز دارالترجمه نیست آنها حتی قادر نیستند ترجمه‌های دقیق و علمی تولید کنند و به دست شما دانشجویان دهند (مصاحبه شماره ۱۴ دانشگاه باقرالعلوم قم بهار ۱۳۹۴). »

«بیشتر اساتید علوم انسانی افراد خود باخته‌ای هستند که بیشتر مروج بی‌دینی و بی‌بندوباری هستند تا علم و دانش (مصاحبه شماره ۱۴ دانشگاه باقرالعلوم قم بهار ۱۳۹۴). »

«اساتید علوم انسانی عده‌ای افرادند با تفکرات مادیگرانه که برای کوچکترین مسأله‌ای به نظریه‌پردازان غربی مراجعه می‌کنند و از خودشان کلامی ندارند (مصاحبه شماره ۸ دبیرخانه شورای انقلاب فرهنگی بهار ۱۳۹۴). »

« اگر اساتید شما را بتوانند هیچ معلوماتی ازشان نخواهد ریخت و عده‌ای مترجم و کپی کننده بیشتر نیستند (مصاحبه شماره ۱۲ دانشگاه باقرالعلوم قم بهار ۱۳۹۴). »

گروهی دیگر از کسانی که به اسلامی‌سازی علوم انسانی اصرار دارند براین نظرند که پیدایش علوم انسانی بومی که به انکار تمام روش‌ها و نتایج علوم انسانی موجود باشد، نه امکان دارد و نه صحیح است. علوم انسانی غربی قابل اصلاح و بازنگری است و دست‌آوردها و روش‌های آن هم قابل اصلاح است (سلیمی‌کوچی ۱۳۹۱، برزگر ۱۳۸۹، عبدی ۱۳۹۱، عیوضی ۱۳۸۴). این گروه معتقدند علوم انسانی غربی برای جامعه ما قابل اصلاح و بازنگری است و نیازی نیست که یکسره کنار گذاشته شود. این دسته معتقدند مهدتولد و رشد و گسترش علوم انسانی بیانگر بومی بودن، دینی و یا غیردینی بودن این علوم نیست، آن چیزی که مهم است میزان کارکرد موثر قابلیت‌های یک علم در تامین اهداف و آرمان‌های یک جامعه بومی است (سلیمی‌کوچی ۱۳۹۱) این گروه براین نظرند که مبانی شکاکانه و اومانستی از مواردی است که مانع از بومی شدن و اسلامی شدن علوم انسانی است (حیدری چناری، مهدوی آزاد بنی ۱۳۹۰) و علوم انسانی را باید از دیدگاه‌های التقاطی پاکسازی نمود تا به اسلامی‌سازی علوم انسانی دست یابیم. گلشنی (۱۳۷۷) براین نظر است مفاهیم روش‌ها و حتی منطق و ریاضیات هم می‌توانند دینی یا غیردینی باشند... داشتن دیدگاهی خداپاورانه، جهت تفسیر دستاوردهای علمی برای اینکه علم را دینی بنامیم کافی است علمی که در حد و حدود ارزش‌های دینی تولید و تفسیر شود. این گروه براین نظرند که ما می‌توانیم از نظریاتی استفاده کنیم که با وضعیت فرهنگی، دینی و ارزشهای ما قدرت سازگاری بیشتری داشته باشد (برزگر ۱۳۸۹) بومی‌سازی در این گروه به معنای جذب انتقادی علوم اجتماعی و انسانی غربی تلقی می‌شود (برزگر ۱۳۸۹) و ترک بی‌توجهی بدان مردود شمرده می‌شود. این دسته معتقدند نمی‌توان علوم انسانی را با توجه به

اینکه با فرهنگ و شرایط دینی ما سنخیت ندارد به یکباره کنار گذاشت، زیرا در این شرایط این عمل باعث برهم خوردن نظم کنونی جامعه می‌شود. برای این کار باید برنامه‌ای طولانی مدت را در نظر گرفت (عبدی ۱۳۹۱). به امکان علم دینی در سطح مبانی روش‌ها و مسائل اعتقاد دارند براین نظرند که در صورت اصلاح روش و نظریات علوم انسانی، این علوم اسلامی می‌شود و به مبانی آن کاری ندارند.

«شما توجه کن یک پایان‌نامه که می‌خواهی بنویسی حداقل دو تا سه سال زمان می‌برد ما قرار است یک علم تولید کنیم این امر حداقل به یک پروسه ۲۰۰ ساله نیاز دارد...» (مصاحبه شماره ۵ دانشکده پیشرفت دانشگاه علم و صنعت بهار ۱۳۹۴).

در برابر دو دیدگاه اشاره شده در بالا دیدگاه سومی هم وجود دارد که نه اصلاح علوم انسانی را مدنظر دارد و نه اصراری بر استخراج علم از متون قرآنی و احادیث دارد. این دسته دغدغه کشف حقیقت را دارند و براین نکته اصرار دارند که شناختی صحیح از انسان هستی و معرفت بدست آورند تا با تکیه براین شناخت صحیح، علم انسانی را بازنگری کنند و تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی را هم در این سه دسته از مبانی (انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی) می‌دانند. آن‌ها براین نظرند اگر در علوم انسانی این سه دسته مبانی اصلاح شود در آن زمان است که علوم انسانی سازگار با واقعیت انسانی تولید شده‌است (حسنی و همکاران ۱۳۹۲) آنان معتقدند که علمی جهان شمول تولید می‌کنند که همه مردم در تمام جوامع بتوانند از این علوم بهره بگیرند.

«ما تنها در فکر بومی کردن علوم انسانی نیستیم و بومی کردن امری سطحی است... ما علوم انسانی می‌خواهیم تولید کنیم که برای تمامی جوامع اسلامی کاربرد داشته باشد (مصاحبه شماره ۸ دبیرخانه انقلاب فرهنگی بهار ۱۳۹۴).

صاحب‌نظران علوم انسانی در رابطه با اینکه چرا هنوز نتایج و پیشرفت قابل توجهی در رابطه با اسلامی‌سازی مشاهده نشده، معتقدند که اصحاب علوم انسانی دانشگاهی همکاری‌های لازم را با نهادها و موسسات مسئول نمی‌کنند و همچنان بر طبل مخالفت خود می‌کوبند و فقط نه می‌گویند. اینان براین نظرند که برای اصلاح علوم انسانی موجود نیاز به همکاری اساتید و صاحب‌نظران در تمام حوزه‌های علوم انسانی داریم.

«مقصر خود اساتید علوم اجتماعی هستند آنان فقط نه می‌گویند و دیگر هیچ‌چیز برایشان اهمیت ندارد آنها فکر می‌کنند نظریات غربی وحی منزل است و نباید تغییر کند و دقیقا می‌خواهند عینا آنها را در جامعه اسلامی پیاده کنند و این عدم همکاری آنها باعث وجود این مشکلات در رابطه با علوم انسانی می‌شود... به نظر شما آیا می‌شود فداکاری‌های رزمندگان در

جبهه‌های هشت دفاع مقدس را با نظریات خودکشی دورکیم تفسیر کرد آیا آن نظریات هنوز هم استفاده‌ای در جامعه‌ی ما دارد.... (مصاحبه شماره ۱۸ دانشگاه تهران بهار ۱۳۹۴).

«دلیل جدایی حوزه و دانشگاه فقط و فقط اساتید دانشگاه هستند که بی‌دلیل به علوم‌انسانی اسلامی نه می‌گویند و هیچ دلیل و برهان منطقی هم ندارند و این امر باعث یک جدایی ایدئولوژیکی شده است که باعث قطع ارتباط دانشگاهیان با حوزویان شده است... (مصاحبه شماره ۲ دانشگاه باقرالعلوم قم بهار ۱۳۹۴)».

«اگر دانشگاهیان با ما همکاری می‌کردند و از اول موضع مخالف نمی‌گرفتند و در مقابل ما قرار نمی‌گرفتند مشکلات اینچنینی وجود نداشت (مصاحبه شماره ۶ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم بهار ۱۳۹۴).

«علوم‌انسانی ژورنالیسم و رسانه‌ای شده‌است و هر چیزی که از راس مورد مدیریت قرار بگیرد رسانه‌ای می‌شود ما باید اول فرهنگ‌سازی می‌کردیم که این مهم بردوش اساتید علوم‌انسانی بود اما چون اینان وارد نشدند این مسئله رسانه‌ای شده است و این کم‌کاری دانشگاهیان دلیل این امر است... (مصاحبه شماره ۸ دبیرخانه انقلاب فرهنگی بهار ۱۳۹۴).

«پژوهشگران علوم‌انسانی انگیزه‌اشان تخریب است و هیچ‌گاه به اصلاح نمی‌اندیشند در دانشگاه‌ها تنها تخریب و خراب کردن و از نو ساختن را به آنها آموزش می‌دهند در حالیکه ما بدنبال محققان و پژوهشگرانی هستیم که اصلاح را الگوی کار خود قرار دهند نه تخریب و از نو ساختن را... (مصاحبه شماره ۸ دبیرخانه انقلاب فرهنگی بهار ۱۳۹۴).

نتیجه

در نوشتار پیش‌رو دیدیم که خود موافقان علوم‌انسانی اسلامی هم به سه دسته تقسیم می‌شوند و هر دسته نظرهایی متفاوت و حتی متناقض با یکدیگر دارند و هیچ یکپارچگی در میان آنها دیده نمی‌شود. گروهی معتقدند علوم‌انسانی غربی به کلی باید نابود شود و از بین برود و علوم‌انسانی جدیدی از دل قران و وحی استخراج شود. در حالی که گروه دوم براین نظرند که می‌توان علوم‌انسانی غربی را اصلاح نمود و با فرهنگ اسلامی و دینی جامعه ایران مطابقت داد و اما گروه سوم نظری بکلی متفاوت دارد و معتقد است سه اصل مهم هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی باید در علوم‌انسانی اصلاح شود و اگر این سه اصل اصلاح شود علوم‌انسانی جهان‌شمولی تولید می‌کنیم که همه انسان‌ها در تمام جوامع از آن استفاده کنند.

نتیجه‌ی برخورد چنین نظریات مختلف و متفاوتی با یکدیگر در این گروه و کلا اعتقادات این دسته در رابطه با علوم‌انسانی اسلامی و مخالفت‌های اصحاب علوم‌انسانی به اصطلاح غربی با این عقاید و نظرات در ایران ما را با نوعی آنارشیسم علوم‌انسانی مواجهه ساخته است. آنارشیسمی که نه توانسته‌ایم علوم‌انسانی غربی را به طور کامل در محیط آکادمیک خود پیاده کنیم و نه در

جامعه از آن استفاده کنیم و نه توان این را داشته‌ایم که علمی جدید تولید کنیم، که این مسئله برای جامعه‌ی ما بسیار خطرناک است و این موجب می‌شود که علوم انسانی مدام در حال تزلزل و بی‌ثباتی باشد. آیا یک جامعه می‌تواند «۲۰۰ سال» صبر کند تا علوم جدیدی تولید شود؟ اگر تلاشهای صاحب‌نظران علوم انسانی اسلامی نتیجه‌ای دربر نداشته و پیشنهادی برای جایگزینی علوم انسانی ندارند چرا مداوم بدنبال مقصر می‌گردند و فرصت تنفسی به علوم انسانی موجود نمی‌دهند. با از بین بردن دستاوردهای علوم انسانی هشتاد ساله در جامعه‌ی ایران، علوم جدیدی تولید نمی‌شود. باید به توانایی‌های کنونی اعتماد کرد و راه رشد و تکامل زمینه‌مند این علوم را فراهم ساخت.

منابع

- ایمان، محمدتقی، کلاته‌ساداتی، احمد (۱۳۹۱) «آسیب‌شناسی روش توسعه علوم‌انسانی در ایران» راهبرد فرهنگ، ش ۱۹ صص ۲۷ تا ۵۹
- آزادبنی، رمضان (۱۳۹۱) «علم زدگی و بحران در علوم‌انسانی» مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۵۰، صص ۸۷ تا ۱۰۲
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹) «رهیافت بومی سازی علوم‌انسانی» روش‌شناسی علوم‌انسانی ش ۶۳، صص ۲۹ تا ۵۴ حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران (۱۳۹۲) علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم
- برزنونی، محمدعلی (۱۳۸۹) «بررسی اجمالی دیدگاه تاسیسی در تولید علوم‌انسانی اسلامی» پاسداری فرهنگی، ش ۲، صص ۱ تا ۶۸
- حق‌شناس، مرتضی (۱۳۹۱) «بایسته‌ها و مبانی علوم‌انسانی از نگاه دینی» پژوهشهای اعتقادی کلامی، ش ۷ صص ۹۷ تا ۱۲۲
- حیدری چناری، یوسف، مهدوی‌آزادبنی، رمضان (۱۳۹۰) «التقاط و بحران در علوم‌انسانی» پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ش ۹ صص ۱۸۳ تا ۲۰۴
- رضوی، مرتضی (۱۳۹۰) «نامه‌ای سرگشاده به حضور بزرگانی که قرار است علوم‌انسانی را بومی‌سازی کنند: غول یک چشم علوم‌انسانی» مجله سمات، ش ۵ صص ۷۰ تا ۷۶
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۲) «از چیستی علم به سوی چگونگی علم» حوزه و دانشگاه، ش ۳۴ صص ۱۷۱ تا ۱۹۸
- سلیمی‌کوچی، ابراهیم (۱۳۹۱) «امکان چاره جویی و تمهید اندیشی برای رفع موانع بومی‌سازی علوم-انسانی» مهندسی فرهنگی ش ۶۳ و ۶۴ صص ۹۹ تا ۱۰۸
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۸) «تاملی در باب بایسته‌های تحول در علوم‌انسانی: حرکت به سوی تحقق علوم-انسانی اسلامی» راهبرد فرهنگ ش ۵ صص ۷ تا ۲۷
- سوزنچی، حسین (۱۳۹۱) «چگونگی بازتولید فلسفه‌های علوم‌انسانی با تکیه بر فلسفه اسلامی» حکمت‌سرا ش ۱۱ صص ۶۹ تا ۱۱۸
- ساداتی‌نژاد، مهدی (۱۳۹۲) «بومی‌سازی علوم انسانی و ضرورت بازبینی مبانی انسان‌شناسی» پژوهش‌های سیاست اسلامی ش ۱ صص ۵ تا ۳۱
- عابدی‌شاهرودی، علی (۱۳۷۶-۷۷) «گفتگو» مجله نقد و نظر ش ۱ ص ۴

- عبدی، اسماعیل (۱۳۹۱) «طراحی و تبیین الگوی تدوین خط مشی ملی تحول در علوم انسانی» مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی ش ۱
- عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۴) «آسیب شناسی علوم انسانی در چشم انداز ۲۰ ساله» اندیشه انقلاب اسلامی ش ۱۳ و ۱۴ صص ۱۰۲ تا ۱۲۶
- کوشکی، محمدصادق، آذرشب، ف (۱۳۹۰) «ضرورت نوسازی علوم انسانی برپایه ی دین» کیهان فرهنگی گلشنی، مهدی (۱۳۷۷) از علم سکولار تا علم دینی، تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- محیطی اردکانی، حسن، مصباح، علی (۱۳۹۱) «بایدها و نبایدهای اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح» مجله معرفت فلسفی ش ۳۷ صص ۱۳۷ تا ۱۶۶
- محیطی اردکانی، حسن (۱۳۹۱) «نقش آموزه ی معاد در روش علوم انسانی دستوری» مجله معرفت فلسفی ش ۳۸ صص ۱۳۷ تا ۱۶۳
- محیطی اردکانی، محمدعلی، مصباح، علی (۱۳۹۱) «بایدها و نبایدهای اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح» معرفت فلسفی ش ۳۷ صص ۱۳۷ تا ۱۶۶
- میرزاپورارمکی، ابوالفضل (۱۳۹۰) «اهمیت و ضرورت تحول و تولید علم دینی و راه های تحقق آن» رهیافت ش ۴۹ صص ۶۹ تا ۷۷
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۷) «جهان بینی اسلامی و علم جدید» ترجمه ضیاء تاج الدین فصلنامه نامه فرهنگ ش ۳۰

آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی برداشت نادرست از مفاهیم دینی با تأکید بر نظر آیت الله مطهری(ره)

علیرضا قبادی

(دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی - دانشگاه پیام‌نور)

چکیده

افراد برای تعامل و فعالیت جمعی در جامعه، به جهان معنایی مشترکی نیاز دارند. دین یکی از کانونی‌ترین منابع الهام بخش معانی مشترک در تعاملات اجتماعی است. فهم و برداشت صحیح و مشترک افراد و گروه‌ها از مفاهیم دینی پیش شرط توافق در ارزش‌ها و رفتارهای فرهنگی-اجتماعی است. برخی از آسیب‌های فرهنگی-اجتماعی در جامعه محصول عدم برداشت صحیح و مشترک از مفاهیم دینی است. تمرکز کانونی این مقاله بر آسیب‌های فرهنگی-اجتماعی برداشت نادرست از مفاهیم دینی از منظر عالمان دینی به خصوص شهید مطهری است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تفاوت برداشت از مفاهیم دینی، آسیب‌های فرهنگی-اجتماعی، مانند عدم رعایت هنجارها و رفتارهای اخلاقی و اجتماعی را به دنبال دارد.

واژگان کلیدی: مفاهیم دینی، دریافت مشترک، آسیب فرهنگی-اجتماعی، مسئله اجتماعی.

بیان مسئله

بسیاری از جامعه‌شناسان مسئله‌ی اجتماعی را پدیده‌ی ذهنی و عینی می‌دانند که با ارزش شمار زیادی از مردم مغایرت داشته و موجب اختلال در تعامل افراد و عملکرد ساختار اجتماعی می‌شود (رابینگتن و واینبرگ، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۵). مساله اجتماعی در رویکرد آسیب‌شناسی، ناکامی افراد در سازگاری با حیات جمعی (جامعه‌پذیری) و همگام نشدن آنان با آرمان و اهداف جامعه، است. (همان: ۲۵-۲۶) این آسیب در اعتقاد آسیب‌شناسان جدید باعث تهی شدن افراد از ویژگی‌های انسانی می‌شود (همان: ۲۸).

اگرچه اغلب از مفهوم آسیب اجتماعی؛ فقر، فحشا، اعتیاد، و... به ذهن متبادر می‌شود؛ اما « برای آسیب‌شناسان متأخر، مسائل اجتماعی، محصول ارزش‌های غلط یاد گرفته شده اند» (همان) به عبارت دیگر تولید و توزیع ارزش‌های غلط از مهمترین آسیب‌های اجتماعی اند. آیت الله محقق داماد در مصاحبه با دومین همایش آسیب‌های اجتماعی، گفته است آسیب اجتماعی، مفهیمی است که مانع رشد یک جامعه می‌شود به نظر او در جامعه ما آسیب‌های اجتماعی؛ فقر، جهل و اخلاق است امروزه ملت ایران از بداخلاقی رنج می‌برد و این ناشی از جهل مقدس یعنی کج‌اندیشی دینی است، برداشت‌های غلط از دین فاجعه مطلق جوامع دینی است (محقق داماد، ۱۳۹۲).

هر جامعه تلاش می‌کند تا از طریق ساختارهای فرهنگی و اجتماعی، ارزش‌ها، باورها و رفتارهای دینی صحیح اخلاقی را در جامعه نهادینه سازد. «جامعه توسط عوامل جامعه‌پذیر کننده خود مسئولیت انتقال هنجارهای اخلاقی به نسل‌های بعدی را به عهده دارد» (رابینگتن و واینبرگ، ۱۳۹۱: ۲۸) در اعتقاد پارسونز: درهرجامعه ای باید میزانی از توافق عمومی در بین اعضاء بر سر ارزش‌ها وجود داشته باشد. چنانچه انسان‌ها، جهان‌معنایی و ارزشی متفاوتی داشته باشند؛ تعارضات دائمی، تعامل اجتماعی و عملکرد نهادها را مختل خواهد کرد. هدف خانواده، دین و آموزش، ساختن انسان‌هایی با نیازها، ارزش‌ها، انگیزها و مهارت‌های مناسب است. (سیدمن؛ ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۳)

در جامعه ما، دین از کانونی‌ترین منابع ارزش‌ها و باورهای مشترک در زندگی اجتماعی است که اغلب از طریق مفاهیم ماخوذ از منابع دینی میان افراد و گروه‌های اجتماعی به خصوص گروه‌های دینی توزیع می‌شود. مفاهیم دینی بسترهای اصلی و کانونی جامعه‌پذیری دینی و گسترش باورهای شیعی است. فهم مشترک و صحیح مفاهیم مزبور در آفرینش نیازها و انگیزه‌ها و یکسان‌سازی هنجارها و رفتارهای اخلاقی و دینی نقش بسزایی دارد و برداشت ناصحیح آنها آسیب‌هایی را به همراه خواهند داشت با توجه به مطالب مزبور سوال مقاله حاضر

این است که چه آسیب‌هایی از برداشت نادرست از این مفاهیم در جامعه ایجاد می‌شود؟ چگونه بدفهمی و برداشت متفاوت از مفاهیم دینی در حوزه ذهنی، آسیب‌هایی را در عرصه عینی و اجتماعی در پی خواهد داشت؟ استاد شهید مطهری چه مصادیقی از این آسیب‌ها را برشمرده است؟

ضرورت و اهمیت موضوع

با توجه به اهمیت انسجام جامعه و تعامل افراد، مطالعه درباره آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی برداشت از مفاهیم دینی، نوعی پژوهش در هسته مرکزی شکل‌گیری توافقی و انسجام اجتماعی جامعه است. همچنین نتایج این تحقیق می‌تواند به اصلاح و تقویت عملکرد نهادها و سازمان‌های دینی و فرهنگی نیز مدد رساند.

روش تحقیق

این مقاله با روش اسنادی درصدد مطالعه و تحلیل آراء شهید مطهری درباره آسیب‌های فرهنگی - اجتماعی حاصل از برداشت نادرست از مفاهیم دینی در عرصه اجتماعی است.

پیشینه تحقیق

درباره‌ی برداشت متفاوت از متون دینی در رشته‌های فلسفه و کلام فراوان بحث شده است، اما بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، تحقیق و پژوهش داخلی و خارجی مستقلاً در زمینه آسیب‌های اجتماعی حاصل از برداشت نادرست از مفاهیم دینی انجام نگرفته است. البته برخی پژوهش‌ها در حوزه آسیب شناسی تربیت دینی را می‌توان به موضوع این تحقیق مرتبط دانست. مثل آنچه دکتر خسرو باقری در مقاله «آسیب و سلامت در تربیت دینی» انجام داده است او به این سوال پرداخته است، چرا با وجود تلاش و تمایل نظام آموزشی در کشور ما بر تربیت دینی دانش‌آموزان، و با وجود برخی از کامیابی‌ها، چنانکه باید در این عرصه توفیق حاصل نشده است چه دشواری‌ها و بن‌بست‌هایی وجود دارد. در پاسخ به این سوال گفته است: بدفهمی و بدعملی افراد نسبت به دین و تربیت دینی عامل عدم توفیق در این زمینه است. به اعتقاد او هرگاه مفاهیم و معیارهای دینی، مورد بدفهمی قرار گیرند یا حیطه آنها به غلط بیشتر یا کمتر ارزیابی شود یا به صورت نابجا استفاده شوند؛ آسیب‌هایی در تربیت دینی آشکار می‌شود. او معتقد است اگرچه برخی از آسیب‌ها در مقام عمل و برخی از آن در مقام نظر اتفاق می‌افتد؛ اما به علت درهم تنیدگی دو عرصه عمل و نظر، آسیب‌ها یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند (۱۳۸۰: ۱۳-۱۶). چنانچه ملاحظه می‌شود او به موضوع این مقاله اشاره کرده است نه آسیب‌های اجتماعی حاصل از آن. سایر تحقیقات بررسی شده نیز حکایتی مشابه دارند.

ادبیات نظری جامعه‌شناختی در تبیین مساله

این مقاله در تبیین نظری مساله پژوهش از نظریه‌های پارسونز^۱، دریافت‌های اخلاقی مشترک بلا^۲ و نظریه کنش ارتباطی هابرماس^۳ الهام گرفته است.

بلا معتقد است: هر جامعه منسجم و پایدار بر پایه مجموعه‌ای از دریافت‌های اخلاقی درست و نادرست قرار دارد. این دریافت‌های مشترک باید بر پایه دریافت‌های دینی قرار داشته باشد. این دریافت‌های دینی و اخلاقی بنیان مشروعیت فرهنگی جامعه و معیارهای داوری برای جامعه است. در صورت فقدان فرهنگ مشترکی که اهداف و زندگی مشترک انسان‌ها را شکل دهد؛ انسجام جامعه از هم می‌باشد (سیدمن، ۱۳۹۲: ۱۴۴) در اعتقاد پارسونز: در هر جامعه‌ای باید میزانی از توافق عمومی در بین اعضاء بر سر ارزش‌ها وجود داشته باشد برای آن که توافقی میان نیازها فردی و نهادی و میان نقش‌های فردی و اجتماعی وجود داشته باشد باید حداقلی از فهم و ارزش مشترک وجود داشته باشد. چنانچه انسان‌ها، جهان معنایی و ارزشی متفاوتی داشته باشند؛ تعارضات دائمی، تعامل اجتماعی و عملکرد نهادها را مختل خواهد کرد. نظم اجتماعی مستلزم توافق در انتظارات است. انسجام اجتماعی حاصل فرایند اجتماعی شدن است که طی آن معانی فرهنگی جامعه، بخشی از افراد می‌شود. به میزان اجتماعی شدن افراد و توافق در فرهنگ (ارزش) مشترک، نظم و انسجام اجتماعی نیز محقق می‌شود یعنی افراد از هنجارها و قواعد اجتماعی تبعیت می‌کنند. او معتقد بود همچنانکه اشتراک فرهنگی اسباب توافق و انسجام را در جامعه فراهم می‌کند؛ تنوع فرهنگی نیز به تفسیرهای متعارض از نیازها و هنجارها و نقش‌های اجتماعی می‌انجامد. هدف خانواده، دین و آموزش، ساختن انسان‌هایی با نیازها، ارزش‌ها، انگیزها و مهارت‌های مناسب است. (همان؛ ۱۰۵-۱۰۳)

هابرماس در نظریه کنش ارتباطی بر این باور است که: برای اینکه انسان‌ها جهان اجتماعی مشترکی داشته باشند و در فعالیت‌ها بایکدیگر تشریک مساعی و هماهنگی کنند باید درباره آن چه در موقعیت‌های گوناگون هنجارهای اجتماعی شایسته به شمار می‌آید؛ نوعی اجماع داشته باشند. (همان: ۱۶۸)

بنابر این، بر اساس مفهوم مخالف این نظریه‌ها، چنانچه فهم درستی از مفاهیم دینی که زاینده ارزش‌های دینی و اخلاقی اند؛ وجود نداشته باشد و افراد جامعه برداشت‌های متفاوتی از مفاهیم دینی داشته باشند؛ تداوم جامعه و تعامل افراد با مشکل روبرو خواهد شد.

1. Parsons
2. Bellah
3. Habermas

برداشت متفاوت از مفاهیم دینی ← تفسیر متفاوت از هنجارها ← آسیب فرهنگی - اجتماعی

آسیب‌های فرهنگی - اجتماعی حاصل از برداشت نادرست از مفاهیم دینی

بر اساس نصوص قرآنی و سایر منابع دینی می‌توان دو گونه برداشت از مفاهیم دینی تصور کرد که دو تاثیر و نقش متفاوت در زندگی و ساحت عمل انسانی دارند، تأثیری مثبت و تأثیری منفی. برداشت صحیح نجات‌دهنده است و برداشت نادرست آسیب‌زا است. به نظر نمی‌توان آثار و آسیب‌های فرهنگی - اجتماعی این مفاهیم را در صحنه عمل اجتماعی از یکدیگر مجزا کرد به عبارت دیگر برداشت نادرست از مفاهیم دینی گاهی چندین آسیب اجتماعی را با یکدیگر به همراه دارند. وگاهی به طور طبیعی آسیب‌ها و پیامدهای برداشت نادرست هر یک از این مفاهیم را می‌توان به دیگر مفاهیم نیز سرایت داد؛ اما برداشت نادرست مفاهیم مرکزی تر، آسیب‌های جدی تر و عمیق تری در صحنه عمل اجتماعی ایجاد خواهند کرد. کاربرد مفاهیم دینی و مصادیق آن از آیینی به آیین دیگر متفاوت است. به نظر مفاهیمی؛ مانند توسل و شفاعت از مفاهیم مرکزی تری در آیین شیعی و دارای وجوه اجتماعی بیشتری میان گروه‌های اجتماعی اند. در اغلب مراسم و مناسبات شیعی؛ از این دو مفهوم برای تولید و توزیع ارزش‌ها و باورها استفاده می‌شوند. اگرچه از منظر دیگر توکل، تقوا، رضا و... مفاهیم مهمتری هستند.

بنابر این، مقاله حاضر با تمرکز بیشتر به آسیب‌های اجتماعی ناشی از برداشت نادرست از این دو مفهوم خواهد پرداخت. شفاعت و توسل در معنای صحیح آن این است که، پیامبر(ص) و امام(ع) و آنچه که در توسلات به آن متوسل می‌شوند، تأثیرگذار مستقل در جهان هستی در عرض خداوند نیستند، بلکه آن‌ها در طول دستگاه آفرینش و با اذن و اجازه پروردگار مؤثرند. توسل به این معنا مهمترین وسیله ایمان به خدا و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و جهاد و عبادات همچون نماز و زکات و روزه و زیارت خانه خدا و همچنین صله رحم و انفاق در راه خدا اعم از انفاق‌های پنهانی و آشکار و همچنین هر کار نیک و خیر است. (تبیان، ۱۳۹۳) چنانکه ملاحظه شده است میان معنای صحیح آنان در ذهن، با پیامدهای مثبت اجتماعی چون رعایت هنجارهای اخلاقی و دینی در عرصه اجتماعی پیوند وثیقی برقرار است؛ اما در معنای ناصحیح آن مانند دخالت و وساطت اولیاء دین برای گناهکار است که موجب نقض قانون و تجری و جسور شدن مردم بر ارتکاب معاصی و ایجاد آسیب‌های اجتماعی است

شاید کم نباشند، افرادی که با خلوص و نیت پاک در آیین‌های دینی شرکت می‌کنند؛ اما تصور و برداشت و تفسیری نادرستی از مفاهیم دینی دارند. نمونه ای از آن را می‌توان در پیمایش تجربی طرح «آسیب شناسی مداحی در مناسبت‌های دینی» در سال ۱۳۸۹، یافت.

جدول شماره ۱: توزیع درصد فراوانی پاسخگویان به گویه‌ها درباره مفاهیم دینی

عنوان گویه	کاملاً موافقم	موافقم	شک و تردید دارم	مخالفم	کاملاً مخالفم
برخی معتقدند خواندن نماز فقط رضایت خدا را کسب می‌کند نه شفاعت امام حسین(ع) را. (شفاعت)	۸/۶	۸/۳	۱۶/۶	۳۵/۸	۲۶/۶
توسل به ائمه(ع) با اعمال عبادی دیگر ارتباطی ندارد (توسل)	۷/۷	۱۱/۲	۱۶/۳	۳۴/۹	۲۲/۵
دوری از معصیت و گناه فقط برای نزدیک شدن به خداست و ربطی به دوستی با ائمه اطهار ندارد. (تقرب)	۱۰/۴	۱۴/۸	۱۳/۳	۳۰/۸	۲۵/۷

پاسخ‌ها، نشان می‌دهد، که نه تنها برداشت متفاوتی از مفاهیم دینی فوق نزد شرکت کننده در هیأت‌های مذهبی وجود دارد؛ بلکه ۹/۱۶ درصد (با جمع دو گویه موافق و کاملاً موافق) پاسخگویان تصور نادرستی از شفاعت خدا و اولیای او داشتند و همچنین ۹/۱۸ درصد پاسخگویان برداشت نادرستی از توسل دارند. (قبادی: ۱۳۸۹، ۱۰۴).

نمونه ای از آسیب‌های فرهنگی- اجتماعی برداشت نادرست از مفاهیم دینی در سخنان آیت الله معرفت چنین است: مردم مراسم دینی را انجام می‌دهند بدون اینکه فرهنگ دینی بر آن حاکم باشد، این چنین باورهایی تأثیری هم ندارد و در قلب و روان شخص تحولی ایجاد نمی‌کند، چنین تدینی، شخصیت نمی‌سازد و اصلاً کارساز هم نیست در این وضعیت جامعه ناهمگون، آلوده، آسیب زده و بیمار می‌شود. و در نتیجه افراد، دیگر قانون اجتماعی را رعایت نمی‌کنند، حقوق همدیگر را محترم نمی‌شمارند و در مسائل دینی هم نوعی ظاهرگرایی و اکتفا به ظواهر، رونق پیدا می‌کند (آیت الله معرفت ۱۳۸۳)

علاوه بر نگرانی عالمان دینی؛ جامعه شناسان نیز تفسیر و برداشت متفاوت از مفاهیم دینی در حیات اجتماعی را عامل تعارضات و کشمکش در رفتارها و هنجارهای اجتماعی میان مردم می‌دانند. تفسیرهای متعارض به نیازها و هنجارها، به نقش‌های اجتماعی متعارضی می‌انجامد.

و تشریک مساعی در فعالیت جمعی را کاهش می‌دهد و اجماع در هنجارهای اجتماعی را از بین می‌برد. (سیدمن، ۱۳۹۲: ۱۶۸)

نظر آیت الله مطهری درباره آسیب‌های فرهنگی - اجتماعی بدفهمی از مفاهیم دینی

آیت الله مطهری را می‌توان از آسیب شناسان پیشگام در باره آسیب‌های اجتماعی درباره برداشت نادرست و نامعقول از مفاهیم دینی دانست. او تحقیق و مطالعه درباره تعلیم صحیح از مفاهیم دینی را فعالیتی ارزشمند و ثمر بخش توصیف کرده است و در این باره گفته است: «بنده شخصا سال هاست که این مطلب را احساس کرده ام و وظیفه خود دانسته ام که فعالیت‌های مذهبی خود را تا حدودی که توانایی دارم در راه تعلیم صحیح و معقول مفاهیم دینی و مذهبی متمرکز کنم تجربه نشان داده است که اینگونه فعالیت‌ها بسیار ثمر بخش است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۸) او در آثار مختلف و با بکارگیری اصطلاحات متعدد؛ مانند کج فهمی، تحریف، برداشت نادرست، به آسیب‌های برداشت نادرست و نامعقول از مفاهیم دینی اشاره کرده است ایشان آسیب این امر را برای همه اقشار اجتماعی خصوصا افراد تحصیل کرده یادآوری کرده است، " علت انکار و اعراض بسیاری از افراد تحصیل کرده از دین، عدم تعلیم مفاهیم صحیح دینی و مذهبی به آنان است". (همان)

شهید مطهری در جلد اول کتاب حماسه حسینی به طور عام به ماهیت مساله بدفهمی و برداشت نادرست از مفاهیم دینی اشاره کردند. او به معنای تحریف، انواع، موضوع و عوامل تحریف اشاره کرد. او در معنی تحریف گفته است تحریف: « متمایل کردن یک چیز از مسیر و وضع اصلی که داشته و یا باید داشته باشد» است؛ یعنی « اگر کاری بکنید که یک جمله ای... آن مقصودی را که باید بفهماند، نفهماند یک مقصود دیگری را بفهماند» تحریف صورت گرفته است. او علاوه بر تحریف لفظی به تحریف معنوی نیز اشاره کرده است « وقتی که می‌خواهید این کلام را شرح بدهید آن را طوری معنی می‌کنید که مطابق مقصود شما باشد نه مطابق مقصد اصلی گوینده» تحریف معنوی صورت گرفته است. در اعتقاد او تحریف و واژگونی در همه امور نامناسب و آسیب زا است، اما آسیب‌های تحریف در موضوعات مهم خطرناک تر است. تحریف در موضوعاتی که به حیات و سعادت مردم مرتبط باشد " خلق و خویی را که پشتوانه اخلاق و تربیت مردم است و مردم از آن پیروی می‌کنند " آسیب مهم تری در اجتماع ایجاد می‌کند، (۵۵: ۱۳۹۱-۵۹) ایشان همچنین به عوامل تحریف اشاره کردند، «اغراض دشمنان»، «تمایل بشر به اسطوره سازی»، «استفاده از وسیله نامقدس برای هدف مقدس» از جمله عوامل تحریف اند. و چنانچه « استفاده از وسیله نامقدس برای هدف مقدس» عامل

تحریف باشد « هدف وسیله را توجیح می‌کند پس دیگر اساسا چیزی در دنیا باقی نمی‌ماند» (۱۳۹۱: ۷۱-۸۱)

او با استناد به قول پیامبر(ص) می‌گوید " هر چیز آفتی متناسب به خود را دارد... و سه چیز آفت دین است، دانشمند بدعمل، فاسق و فاجر؛ زعیم و پیشوای ستمکار؛ مقدس نادان" (همان ۱۱۸) معتقد است دانشمند بدعمل و مقدس نادان در ایجاد تحریف دینی نقش دارند او با یادآوری نمونه‌های فراوانی از تحریف در حماسه حسینی هم به وقوع آن اشاره و هم خطر و آسیب‌های برداشت نادرست از آن را گوشزد کرده است. و معتقد است تحریف بنیان شریعت را خراب می‌کند. در اعتقاد او تحریف در چیزی نه تنها آن را بی اثر و بدون خاصیت می‌کند؛ بلکه اثر معکوس دارد. یعنی هدایت را به ضلالت تبدیل می‌کند.

کتاب عدل الهی از دیگر آثار شهید مطهری است که به طور ویژه به دو مفهوم شفاعت و توسل اشاره کرده است وی در خصوص بدفهمی مفهوم شفاعت و توسل و آسیب‌های آن در کتاب عدل الهی گفته است: "شفاعت اقسامی دارد که برخی از آنها نادرست و ظالمانه است ولی برخی صحیح و عادلانه است". شفاعت غلط برهم زنده‌ی قانون و ضد آن است. شفاعت غلط آن است که کسی بخواهد از راه پارتی بازی جلوی اجرای قانون را بگیرد. بر حسب چنین تصویری از شفاعت، " مجرم بر خلاف خواست قانونگذار و بر خلاف هدف قوانین اقدام می‌کند و از راه توسل به پارتی، بر اراده‌ی قانونگذار و هدف قانون چیره می‌گردد." (۲۲۳) بسیاری از عوام چنین تصور می‌کنند که اولیای حق منتقدانی هستند که اراده خدا را تغییر می‌دهند و قانون را نقض می‌کنند. در میان مسلمانان کسانی هستند که گمان می‌کنند تحصیل رضا و خشنودی خدای متعال، دو راه دارد در پندار غلط اینان، خدا با نماز و روزه و... راستی و درستی، نیکی به خلق و پدر و مادر راضی می‌شود و تحصیل رسول اکرم (ص) و ائمه(ع) با چیزهایی دیگر که آسان تر است؛ تحصیل رضای خدا دشوار است؛ اما با تحصیل رضایت رسول اکرم (ص) و ائمه(ع)، خدا را می‌توان راضی کرد. (۲۲۳-۲۲۵)

شفاعت صحیح نوع دیگر از شفاعت است که در آن نه استثناء و تبعیض وجود دارد و نه نقض قوانین و نه مستلزم غلبه بر اراده قانونگذار" (۲۲۴) شفاعت صحیح تایید کننده قانون و حافظ نظام است (۲۲۶) در شفاعت به معنای صحیح " هر کس با پیشوای خودش یعنی با هر کس که عملا الگوی او بود" محشور می‌شود (۲۲۷) عامل شفاعت عمل افراد است

در این گفتار شهید مطهری به وضوح و روشنی به اثرات متفاوت و متعارض دو نوع برداشت از مفاهیم دینی پرداخته است که هر دو عرصه اجتماعی متفاوتی را ترسیم می‌کنند. در معنای نادرست آسیب‌هایی چون تخدیر، بی عملی، بی مسئولیتی نقض قوانین دینی و اجتماعی، بی

هنجاری و ولنگاری در جامعه انتظار می‌رود و برداشت صحیح از آن نشان از تلاش افراد در تحصیل رفتارها و هنجارهای منطبق با الگوهای دینی در جامعه دارد.

آیت الله مطهری همچنین مقابله و کاهش آسیب‌ها را مورد توجه قرار دادند و معتقدند در مقابل این کج فهمی و تحریف همه وظیفه دارند، «در همه اینها مردم مسئول هستند» (۱۳۹۱: ۶۲) وی همچنین به وظیفه خواص در جلوگیری از انحراف تاکید کردند وی در کتاب "امدادهای غیبی" نقش مربیان دینی در این زمینه را یادآوری شدند «مربیان دین باید اول بکوشند خودشان عالم و محقق و دین شناس بشوند و به نام دین مفاهیم و معانی نامعقولی در اذهان مردم وارد نکنند که همان معانی نامعقول منشاء حرکت‌های ضد دینی می‌شوند» (مطهری: ۱۳۷۲، ۴۸)

بر اساس استنادات فوق بدفهمی و برداشت نادرست از مفاهیم دینی آسیب‌های مهمی در عرصه دینی و اجتماعی ایجاد می‌کند. مهمترین آسیب‌ها به اعتقاد شهید مطهری عبارتند از:

خراب شدن بنیاد دین؛

دین‌گریزی خصوصا برای افراد تحصیل کرده؛

نقش معکوس پیدا کردن باورها؛ ارزش‌ها و منابع مقدس دینی؛

تبدیل شدن نقش هدایتی متون دینی به ضلالتی؛

ایجاد حرکت‌های ضد دینی و انکار و اعراض بسیاری از افراد تحصیل کرده از دین؛

هریک از آسیب‌های مزبور به تنهایی هزینه‌هایی فراوانی برای حفاظت و حراست از باورها و ارزش‌های دینی ایجاد می‌کنند. به عبارت دیگر مفاهیم دینی که می‌بایست با تعلیم صحیح، عامل تقویت و حراست از ارزش‌ها و باورها و حافظ اصل دین باشند؛ تبدیل به آسیب‌هایی می‌شوند که بنیاد دین را تهدید می‌کنند. شهید مطهری اگرچه به طور مستقیم به آسیب‌های اجتماعی خاصی اشاره نکرده است؛ اما، اشاره او به دور زدن از قانون و قانون‌گریزی یکی از مهمترین آسیب‌های اجتماعی است که الزام و التزام افراد و گروه‌های اجتماعی به قانون و هنجارهای قانونی را خدشه دار می‌سازد و نظم و وفاق را در جامعه مخدوش می‌سازد.

او همچنین درباره راهکارهای درمانی به نقش مردم و عالمان و مربیان دینی، توأمان توجه کرده است؛ امری که کمتر اندیشمندان اسلامی به آن توجه کردند در اعتقاد او برای درمان و کاهش همه این آسیب‌ها هم مردم مسئول هستند و هم خواص (عالمان و مربیان دینی) وظیفه دارند

جمع بندی و نتیجه گیری:

بدفهمی از مفاهیم دینی از منظر شهید مطهری و سایر صاحب نظران دینی یکی از مهمترین آسیب‌های جوامع دینی است. بر اساس یافته‌های تحقیق بیش از بیست و پنج آسیب اجتماعی مهم از بدفهمی و برداشت نادرست از مفاهیم دینی حاصل می‌شود که هر یک با ارزش شمار زیادی از مردم مغایرت دارد و در برخی از موارد واکنش‌هایی را از سوی مردم و نخبگان و عالمان دینی در پی داشته است. از نگاه عالمان دینی آسیب‌های فوق مانع جامعه‌پذیری دینی و همگام شدن افراد و گروه‌های اجتماعی با آرمان و اهداف در جوامع دینی است با توجه به سوالات مطرح شده و بر اساس داده‌های بدست آمده، می‌توان گفت که تفاوت برداشت خصوصاً برداشت‌های نامعقول در مفاهیم دینی از جمله مفاهیم توسل، شفاعت، آسیب‌هایی؛ مانند تخریب بنیاد دین، دین‌گریزی، عدم جامعه‌پذیری دینی، عدم شکل‌گیری شخصیت دینی، ظاهر گرایی، عدم رعایت حقوق یکدیگر، عدم رعایت قانون، تنبلی و بی‌حرکتی و... و در کلام کلی تر دور شدن از اصل دین را در پی دارد.

حال چنانچه بخواهیم بر اساس مولفه‌های مسئله اجتماعی از رویکرد آسیب شناسی فرهنگی- اجتماعی این موضوع را تحلیل کنیم؛ خواهیم گفت که:

آسیب‌های فوق از آنجا که با "رفتارهای خوشایند اجتماعی" فاصله دارند و با ارزش‌های متعالی در تعارض اند و از سوی دیگر هم از جانب متولیان امر و هم از سوی بسیاری از مردم به عنوان یک نابسامانی مهم اجتماعی در جامعه از آن بسیار سخن گفته می‌شود و انتظار حل این آسیب در جامعه می‌رود؛ مسئله اجتماعی است

توجه به راه حل‌های مشکلات اجتماعی امری ضروری از منظر آسیب شناسان اجتماعی است (رایینگتن و واینبرگ، ۱۳۹۱: ۲۵-۲۶) و راه حل مسائل اجتماعی از این منظر آموزش اخلاقی است. (همان ۲۹)

چنانچه از یافته‌های تحقیق بدست آمده است و استاد شهید مطهری به صورت دقیق به آن اشاره کرده است تعلیم و تعلم این مفاهیم و آموزش درست آن راه حلی موثر در کاهش آسیب‌ها است در آسیب فوق نیز به نظر آموزش صحیح افراد، نظارت و هدایت سازمان‌های رسمی و مردمی دخیل در توزیع مفاهیم دینی به حل مساله فرهنگی- اجتماعی کمک خواهد کرد.

منابع:

قرآن کریم.

ایازی، علی محمد، ۱۳۸۶. <http://www.hawzah.net/fa/news/newsview/54145> تاریخ

دسترس ۱۳۹۳/۱۸/۶

اینگلهارت، رونالد، ولزل، کریستین، ۱۳۸۹. نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی، ترجمه یعقوب احمدی، تهران: کویر.

باقری، خسرو، ۱۳۸۰. آسیب و سلامت در تربیت دینی، فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی، شماره ۶، ۳۰-۶۰. <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۸/۶

۱۳۹۳

بهرام پور، ابوالفضل، ۱۳۸۷. القرآن الکریم (ترجمه مقابل و شرح لغات)، تهران: آوای قرآن تبیان، ۱۳۹۳/۵/۲۸ <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=139017> تاریخ دسترسی رستمی، محمد حسن، بی تا، معنا شناسی واژگان شفاعت، عدالت و امامت از نگاه استاد مطهری و علامه طباطبایی <http://www.google.com/url?sa> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۶/۱۸ رابینگتن، ارل و واینبرگ، مارتین، ۱۳۹۱. رویکردهای نظری هفتگانه در بررسی مسائل اجتماعی، ترجمه رحمت اله صدیق سروسناتی، تهران: دانشگاه تهران.

رفیع پور، فرامرز، ۱۳۸۲. آناتومی جامعه، تهران: سهامی انتشار، چاپ سوم روحانی زاده، مجتبی، ۱۳۸۵. مفهوم شفاعت در اندیشه شیعی مجله شیعه شناسی، شماره ۱۴ <http://www.maarefquran.org/index.php/page,viewArticle> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۶/۲۳ سیدمن، استیومن، ۱۳۹۲، کشاکش آرا در جامعه شناسی، ترجمه هادی خلیلی، تهران: نشر نی. صناعی، پرویز، ۱۳۵۴. جامعه شناسی ارزش ها، بی جا، بی نا.

ظهیری، مجید، ۱۳۸۳. آسیب شناسی تربیت و معرفت دینی، نشریه اندیشه حوزه، سال نهم، شماره پنجم، فروردین و اردیبهشت، ص ۷۴-۵۹

قبادی، علیرضا، ۱۳۸۹. «آسیب شناسی مداحی در مناسبت‌های دینی»، طرح خاتمه یافته، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۶. <http://www.isa.org.ir/congress-discussion/4449> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۶/۲۲

مروجی، لیلا السادات، نگاهی به مفهوم قرآنی شفاعت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی <http://maarefquran.org/index.php/page,viewArticle/LinkID,5210> تاریخ دسترسی

۱۳۹۳/۶/۸

- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۳. « ناهمگونی داشته‌های متدنیان با فرهنگ دینی»، نشریه اندیشه حوزه، سال نهم، شماره پنجم، فروردین و اردیبهشت، ص ۱۰۷-۱۱۶
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱. حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، امدادهای غیبی، تهران: انتشارات صدرا
- موسوی شکوری، رضی، ۱۳۹۳ <http://www.farsnews.com/newstext> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۶/۱۸
- میر تبار، محمد، ۱۳۹۲ <http://www.isna.ir/fa/news/92021308483> ، تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۱۸/۶
- نیک گهر، عبدالحسین ۱۳۸۳ مبانی جامعه شناسی تهران: توتیا.
- ورسلی، پیترو، ۱۳۸۸. نظریه‌های جامعه شناسی نظم، ترجمه سعید معیدفر، تهران: جامعه شناسان.
- پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی بانوان <http://mehrazar.org/1392/04B1> تاریخ دسترسی ۱۳۹۳/۶/۲۳