

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

| | |
|---|-----|
| ادعای پاسخگو نبودن حاکمان دینی در بوته نقد | |
| علی عربی آیسک، جواد ایروانی و محمد ابراهیم روشن ضمیر | ۳ |
| بررسی تطبیقی مصادیق جامعه جاهلی مقارن دوره پیامبر اکرم ﷺ و جامعه مدرن | |
| سمانه سادات سدیدپور و بهناز زندیه | ۲۳ |
| بررسی جایگاه تولیدکنندگان پوشاک در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی (با رویکرد الماس فرهنگی) / نگار کاظمی اسفه، فریده طالب پور و سپیده یاقوتی | ۴۳ |
| تأملی در اصول اجتماعی انجمن های دوازده قدمی / محمدمهدی ولی زاده و ابوالقاسم ولی زاده | ۷۵ |
| تجزیه و تحلیل رفتاری وقف (روانشناسی، اقتصاد) / سید محمد موسی مطلبی | ۱۰۱ |
| زمینه های مؤثر بر نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی | |
| سید محمدرضا احمدی طباطبایی و سید مهدی موسوی نیا | ۱۳۷ |
| کارکرد اجتماعی دین از منظر علامه طباطبائی * / علی زرقانی و محمد سلطانیه | ۱۶۲ |
| ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدکاظم رجائی | ۱۸۸ |

ترجمه چکیده ها

ادعای پاسخگو نبودن حاکمان دینی

در بوته نقد *

- علی عربی آیسک^۱
- جواد ابروانی^۲
- محمد ابراهیم روشن ضمیر^۳

چکیده

در طول تاریخ، حاکمیت انبیا، اولیاء و رهبران دینی بر جامعه، با انواع مخالفت قدرت طلبان روبرو بوده است. اما در دوره معاصر به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی برخی از دگراندیشان، حکومت جمهوری را در مقابل حکومت الهی قرار داده و بر این باورند این دو، دو نظام سیاسی و دو نوع حکومت هستند که ماهیتی متفاوت دارند. اینان با نفی حاکمیت دینی، حکومت جمهوری را پذیرفته‌اند؛ چون معتقدند در حکومت جمهوری، زمامدار خود را مسئول در مقابل مردم می‌داند و پاسخگویی حاکمان به مطالبات مردم، امری مسلم و روشن است لیکن در حکومت دینی و ولایی، از آن رو که حاکم ولایت بر مردم دارد و قدرت خود را متصف به دین و منشأ حکومت خود را الهی می‌داند در برابر آنها مسؤلیتی ندارد و پاسخگو نیست، و تحت نظارت آنها هم نیست و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰.

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (alifarabihadis@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (irvani_javad@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Roushan1344@yahoo.com).

مردم نمی‌توانند قدرت او را مهار یا او را عزل کنند. این نوشتار با در نظر گرفتن برخی تجربه‌ها و بررسی منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی در پی آن است که بررسی کند آیا واقعا ذات حکومت دینی این‌گونه است که حاکمان خود را پاسخگوی مردم نمی‌داند و به همین خاطر باید عطای حاکمیت دینی را به لقای آن بخشید! یا اینکه حکومت وقتی دینی است که خود را موظف به اجرای دستورات دینی بداند و اکثر مردم آن را پذیرفته باشند و خود را در مقابل مردم پاسخگو بداند. آنچه حق است دیدگاه دوم است و مهمترین مستند آن علاوه بر سیرهٔ عقلاء، روایات و بیانات بزرگان دین است.

واژگان کلیدی: نفی حاکمیت دینی، قدسی شدن حاکمان، پاسخگو نبودن حاکمان.

مقدمه

مقابلهٔ مستکبران و مخالفان انبیاء با تشکیل حکومت دینی، پیشینه‌ای طولانی دارد. ولی مخالفت با تشکیل حکومت دینی از سوی باورمندان به دین هم وجود دارد با این توجیه که در ذات حاکمیت دینی پاسخگو بودن به مردم وجود ندارد هر چند رگه‌هایی از این دیدگاه در سده‌های میانی دیده می‌شود اما در دورهٔ معاصر با پیدایش اندیشه‌های سکولاریستی در غرب تئوریزه شده است؛ دربارهٔ قدرت و منشأ آن، وظایف و ویژگی‌های حاکم اسلامی، و آسیب‌هایی که از بیرون حکومت دینی را تهدید می‌کند تحقیقاتی سامان یافته است. اما آنچه به صورت منسجم بیان نشده و نگاشته حاضر در پی آن است، نقد و بررسی دلایل ادعایی کسانی است که با نگاهی درون دینی معتقد به پاسخگو نبودن و قدسی شدن حاکمان در ذات حکومت دینی هستند.

۱. تبیین اصل آسیب

از آنجایی که دین، مقدس است و از عالم دیگری آمده است و با وحی و تجربه غیبی سروکار دارد و مادی نیست یکی از آسیب‌های ویژهٔ حاکمیت دینی قدسی شدن حاکمیت است. حاکم در حکومت دینی قدرت خود را متصف به دین می‌داند، داعیهٔ

دفاع از دین دارد و منشأ حکومت خود را الهی می‌داند لذا مردم نمی‌توانند قدرت او را مهار یا او را عزل کنند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۷۷)

در دین شریف اسلام، چنانکه فرمود ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (انعام/۵۷؛ یوسف/۴۰ و ۶۷) حق اعمال قدرت و حاکمیت اختصاص به خداوند دارد بر خلاف آنچه در حکومت‌های غیر دینی و غیر الهی دیده می‌شود که منشأ قدرت و حاکمیت انسان و حکومت فردی یا گروهی است؛ بنابراین حاکمیت فرد در نظام اسلامی اگر چه گفته می‌شود مبتنی بر خواست و ارادهٔ مردم است؛ اما اعمال این اراده در طول اراده و حاکمیت الهی، یعنی بر اساس آموزه‌های دین اسلام است. حضرت علی علیه السلام در بیان انگیزه و فلسفهٔ قبول حکومت می‌فرماید: «خدایا تو می‌دانی که آنچه انجام دادیم نه برای رغبت به قدرت بود و نه برای زیاده خواهی از مال بی‌ارزش دنیا، بلکه برای آن بود که نشانه‌های دینت را به جایش بازگردانیم، و برنامهٔ اصلاح را در شهرهای آشکار کنیم تا بندگان ستم کشیده‌ات ایمنی یابند، و حدود معطل شده‌ات بر پا شود» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۱۵۱؛ انصاریان، ۱۳۷۸: ۱۷۴).

روشن است اگر مشروعیت حکومت از جانب مردم نیست و حکومت الهی است چرا حاکمان باید به مردم پاسخ دهند؟ چه وظیفه‌ای در برابر مردم دارند؟ فرض کنید همهٔ مردم ناراضی باشند چه اثری دارد؟ حتی بر پایه برخی دیدگاه‌ها حاکم اسلامی به هیچ وجه پاسخگوی رفتار خود در برابر مردم نیست و اگر هم در مواردی به مردم پاسخ می‌دهد از سر لطف و همراه کردن بیشتر مردم برای پیشبرد اهداف است و گرنه وظیفه‌ای ندارد! اتفاقاً شواهد تاریخی حاکی از آن است تمام کسانی که به نام دین در طول تاریخ بر مردم حکومت کردند برای دیدگاه‌های مردم در امر حکومت شأنی قائل نبودند. البته این منافاتی با این ادعا که بسیاری از آنها با مردم ارتباط داشتند، حرف آنها را می‌شنیدند و به آنها خدمت می‌کردند و... ندارد؛ زیرا سخن این نیست که حکومت‌های دینی خدمت نکردند، ای بسا که خدمت آنها اگر از دیگر حکومت‌ها بیشتر نبوده کمتر هم نبوده است بلکه سخن در این است که برای مردم حقی به عنوان منبع و منشأ مشروعیت قائل نبودند البته در این میان باید حساب معصومان را جدا کرد. آنچه باید صادقانه پذیرفت این است که در حکومت دینی، این خطر وجود دارد که

کسانی برای توجیه کارهای خود پشت دین سنگر بگیرند و اجازه سؤال و استيضاح به مردم ندهند (همان کاری که حکومت‌های مدعی دینی بودن مانند بنی امیه، بنی عباس، صفویه، عثمانی‌ها، سعودی و... انجام داده و می‌دهند).

حال برخی از دگراندیشان، حکومت جمهوری را که نظامی مبتنی بر آراء مردم است در مقابل حکومت الهی قرار داده و بر این باورند این دو، دو نظام سیاسی و دو نوع حکومت هستند که ماهیتی متفاوت دارند و بالتبع هر یک دارای لوازم خاص خود است البته اشتراکاتی هم دارند. یعنی هر دو حکومت هستند و هر دو وجودشان ضروری است و مصلحت مردم در هر دو رعایت می‌شود اما تفاوت‌های فراوانی دارند. اینان یکی از تفاوت‌های حکومت جمهوری با حکومت ولایی را در این می‌دانند که در حکومت جمهوری، زمامدار خود را مسئول در مقابل مردم می‌داند و پاسخگویی حاکمان به مطالبات مردم، امری مسلم و روشن است و حاکم تحت نظارت مردم است زیرا حاکم وکیل مردم است لیکن در حکومت ولایی، از آن رو که حاکم ولایت بر مردم دارد، در برابر آنها (مولی علیهم) پاسخگو نیست و مسئولیتی ندارد و تحت نظارت آنها هم نیست. لذا این دو حکومت با یکدیگر متعارض و ناسازگارند. یا باید به ولایت مطلقه شرعی فقیه منصوب از جانب خداوند بر مردم، معتقد بود و پاسخگویی را محال شمرد و یا قائل به انتخاب زمامدار به عنوان وکیل مردم؛ و این دو در صورت رعایت تمام خصلت‌های ذاتی هر یک، با دیگری قابل جمع نیست. از این رو حکومت به نام حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه را محال می‌دانند (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۰۷-۲۰۹)

در این جا قبل از اینکه به نقد و بررسی این آسیب پرداخته شود لازم است هر چند کوتاه در مورد منشأ و مبدا حکومت حاکمان در حکومت اسلامی بحث شود.

۲. منشأ مشروعیت حکومت حاکمان اسلامی

در بین علمای اسلام درباره منشأ و مبدا حکومت چند نظر وجود دارد؛ این دیدگاه‌ها به طور مختصر عبارتند از:

نظر اول: بر اساس این نظر که ظاهر نظر اصحاب امامیه است؛ حکومت اسلامی

یک حکومت تئوکراسی (خدا مالکی) محض است و هیچ کس جز خداوند حق حاکمیت و سیادت ندارد چرا که فرمود ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (یوسف/۶۷) حکم، جز برای خدا نیست. این حق را خداوند به پیامبر اکرم ﷺ واگذار نموده و ایشان، ائمه معصومین را با دستور الهی حال یا بدون واسطه یا با واسطه تعیین می نمایند. در عصر غیبت هم فقها از ناحیه امامان بدین مقام منصوب می شوند؛ لذا همگی اینها توسط خداوند تعیین می شوند و مردم و حتی خود کسانی که برای حکومت منصوب شده اند در این باره هیچ جایگاهی ندارند.

نظر دوم: مبدأ واقعی سلطه و سیادت مردم هستند؛ اما حاکمان منتخب مردم در هر مورد، حق تخلف از دستورات خداوند را ندارند. شواهد و دلایلی بر این مدعا اقامه شده است که عبارتند از: سلطه تکوینی مردم بر امور خویش؛ آیه کریمه قرآن ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (شوری/۳۸)، و روایات بسیار زیادی که دلالت بر بیعت مردم با پیامبر اکرم ﷺ و خلفا و سایر ائمه دارد.

نظر سوم: جمع بین دو نظر فوق به صورت طولی؛ بدین صورت که گفته شود اگر فردی از طرف خداوند به این مقام منصوب شود، همانند پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم السلام بنا بر اعتقاد شیعه؛ در این صورت حکومت و امامت متعین و منحصر در این بزرگواران است و با وجود امکان دسترسی به آنان اینجایگاه برای دیگری منعقد نمی گردد. اما در غیر این صورت مردم حق انتخاب حاکمانشان را دارند البته در چارچوب شرایط و ویژگی هایی که برای حاکم اسلامی در شریعت اعتبار شده است، لذا اگر امت اسلامی شخصی را به امامت و حاکمیت برگزیدند و در اثر این انتخاب، وی حاکم مسلمانان گردید، بدون تردید همین شخص نمی تواند برای بعد از خود شخص دیگری را تعیین کند. بلی اگر امام معصوم باشد - چنانچه ما، در ائمه دوازده گانه علیهم السلام معتقدیم - بدون تردید تعیین امام بعدی توسط هر یک از آن بزرگواران دارای حجیت شرعی است، و اطاعت از وی لازم و واجب است چون تعیین او یا توسط خداوند است یا حجت خداوند است (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۴/۱ - ۴۰۶؛ منتظری نجف آبادی / ترجمه: صلواتی، و شکوری، ۱۴۰۹: ۱۸۹/۲ - ۱۹۲). آنچه از مطالب فوق بدست آمد و صحیح به نظر می رسد این است که در زمان ما یعنی عصر غیبت

حکومت حاکمان البته در چارچوب قوانین شرع، با انتخاب مردم است. این دیدگاه مؤیدات فراوانی هم دارد؛ هم قضاوت عقل با این دیدگاه همراه است و سیره عقلی واگذار کردن امور به افراد توانمند امین است (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۴۹۳/۱ - ۴۹۴). و هم فحوای قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۲)، دال بر این مطلب است. در بیانات معصومان علیهم‌السلام بویژه امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز کلماتی وجود دارد که بیانگر این است که حکومت از امور مربوط به مسلمانان است و مسئولیت تعیین حاکم به دست آنان می‌باشد (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۰۱/۹۱؛ نامه ۶، ۳۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۶۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۱۱؛ طبری، ۱۳۸۷: ۴/۴۲۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵: ۳/۱۹۳؛ عاملی، ۱۴۳۰: ۵۸/۱۹؛ بحرانی، ۱۳۶۲: ۲/۳۸۵ - ۳۸۷)

در این جا برای تکمیل بحث شایسته و بایسته است به اندیشه امام خمینی رحمته‌الله در مورد نقشی که برای مردم در تعیین سرنوشت و حق حاکمیت قائل بودند هر چند به صورت مختصر اشاره شود. آنچه از فرمایشات و سیره عملی امام خمینی رحمته‌الله به دست می‌آید این است که ایشان با توجه به مبانی فقهی و سیاسی خود اگر چه تا آخر عمر بر نظریه نصب و مشروعیت الهی معتقد و وفادار بودند؛ اما در عمل از اختیارات و لوازم آن نظر کمتر بهره گرفتند و تمام تلاش خود را کردند که مقبولیت و رأی مردم را در حدّ اندیشه ابتدای مشروعیت فقیه بر مقبولیت عامه، ارتقاء بخشند. یعنی ایشان تأکید و اهتمام فراوان بر نقش اساسی مردم و رأی آنها در واگذاری قدرت به فقیه و اجزای ناشی از آن و استمرار این نقش داشتند (اکبری معلم، ۱۳۸۳: ۱۱۱ - ۱۲۶).

به‌عنوان نمونه ایشان در نامه‌ای در مورد تعیین حدود اختیارات حکومت اسلامی می‌فرمایند:

«باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضراب باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری

را، چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است از آن جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۵۲/۲۰).

اما در عین حال همانطور که گذشت ایشان نقش مردم را تعیین سرنوشت و حاکمیت صوری ندانسته و معتقد بودند مردم نقش اساسی در حکومت دینی داشته و برگشت همهٔ امور به مردم است. در عمل و اندیشه نقش محوری برای مردم قائل بودند. ایشان در مصاحبه با روزنامهٔ انگلیسی فاینشال تایمز می‌فرمایند: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۶۷/۴).

در بیانی دیگر ایشان می‌فرمایند:

«اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۷۱/۲۱).

ایشان در فرمایشی دیگر می‌فرمایند:

«ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم. و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم، ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام ﷺ به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. بله ممکن است گاهی وقت‌ها ما یک تقاضایی از آنها بکنیم؛ تقاضای متواضعانه، تقاضایی که خادم یک ملت از ملت می‌کند. لکن اساس این است که، مسئله دست من و امثال من نیست و دست ملت است» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۵/۱۱).

۳. پاسخگو بودن حاکم در برابر مردم

پاسخگو بودن حاکم در مقابل مردم را هم می‌شود از ادلهٔ عقلی و نقلی استفاده کرد و هم آن را در کلام عالمان و رهبران اسلامی دید. در اینجا ابتدا به قضاوت عقل و بعد روایات و کلمات بزرگان پرداخته می‌شود.

۴. قضاوت عقل

بدیهی است وقتی انتخاب حاکمان اسلامی به دست مردم بود و این حق بر اساس عقل و نقل برای ایشان ثابت است حاکمانی هم که مستقیم توسط مردم تعیین شدند لزوماً باید پاسخگوی رفتار خود به مردم باشند و اگر بین او و مردم اختلافی رخ داد باید تسلیم خواست مردم باشد؛ نه اینکه صرفاً حرف آنها را بشنود و بعد راه خودش را برود! البته بیان شد در این بین حساب معصومان علیهم‌السلام از دیگران جداست ایشان چون منتخب خداوند هستند فقط در مقابل او پاسخگو هستند هر چند آنها جوابگوی مردم هم بودند. در حکومت‌های مردم سالار نظر اکثریت مردم معیار است یعنی اگر اکثر مردم بر خلاف نظر حاکم، نظر دادند خود را موظف به قبول آن می‌دانند. در چنین نظامی مردم طبعاً حق سؤال هم دارند، البته مراد صرف پرسیدن یک پرسش نیست بلکه منظور بازخواست، مؤاخذه و استیضاح است. در چنین نظامی چون تمام کارگزاران مستقیم یا با واسطه به دست مردم تعیین می‌شوند نمی‌تواند خودسرانه عمل کنند و خود را بدهکار و جوابگو به مردم ندانند.

۵. پاسخگو بودن، سنت و سیره معصومان علیهم‌السلام

آنچه از سیره و شیوه معصومان و حاکمان به حق اسلامی به دست می‌آید این است که این بزرگواران همیشه مردم را به پرسشگری از کارگزاران و بیان مطالبات مشروع خود تشویق کرده و آن را یک ضرورت شرعی و لازم عقلانی می‌شمردند و خود نیز پاسخگوی مطالبات مردم بودند؛ لذا مسئولیت و پاسخگویی مسئولان در همه حکومت‌ها یک اصل و در حکومت اسلامی، اصلی پایه‌ای و بسیار مورد تأکید است. حاکمان اسلامی هیچ‌گاه نباید از انتقاد و کلام حقی که در مورد آنها گفته می‌شود ناراحت شوند و از پذیرش آن خودداری کنند؛ زیرا انسان در معرض اشتباه است مگر خداوند انسان را حفظ کند چنانکه امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «... وَ لَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَ لَا تَطْنُوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قَيْلٍ لِي وَ لَا الِتِمَاسِ اِعْظَامٍ لِنَفْسِي لِمَا لَا يَصْلُحُ لِي فَإِنَّهُ مِنَ اسْتِثْقَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلِ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ

فَلَا تَكْفُرُوا عَلَيَّ مَقَالَةً بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةً بَعْدَ لِي فَأِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ مَا أَنْ أُخْطِيَّ وَلَا أَمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۶/۸؛ سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۵۳/۲۰۷). به طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید در مورد حقی که به من پیشنهاد می‌شود کنیدی ورزم، یا در پی بزرگ ساختن خویش باشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل‌تر است؛ پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید، زیرا من [شخصاً به‌عنوان یک انسان] خویش را فوق اشتباه و خطا نمی‌پندارم و از آن در کارم ایمن نیستم، مگر اینکه خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.

در این خطبه جمله «فَأِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِيَّ» دستاویز بعضی از مخالفان عصمت ائمه شده و سر و صدای زیادی درباره آن به راه انداخته‌اند در حالی که اولاً: جمله «إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي» آن را به خوبی تفسیر می‌کند، زیرا مفهوم جمله اول این است که من به‌عنوان یک انسان، ایمن از خطا نیستم و مفهوم جمله دوم این است که به‌عنوان حفظ و حمایت الهی وضع دیگری دارم، شبیه آنچه قرآن مجید درباره حضرت یوسف (یوسف: ۵۳ و ۲۴) بیان کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۶۹/۸ - ۲۷۰: هاشمی خویی/حسن زاده آملی و کمره‌ای، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۵۸).

ثانیاً: امیرمؤمنان علی علیه السلام در مقام تعلیم و تربیت اصحاب خویش است و به آنها می‌آموزد که در هر شرایطی باشید احتمال خطا درباره خود بدهید؛ ولی از روی تواضع، خود را هم در زمره آنها قرار می‌دهد (بحرانی، ۱۳۶۲: ۴۸/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲۷/۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۷۴/۲۶؛ هاشمی خویی/حسن زاده آملی و کمره‌ای، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۶۹/۸ - ۲۷۰). به هر حال نباید این جمله را در برابر آن همه دلایلی که بر مقام عصمت پیامبر و امام است بهانه و دستاویز قرار داد، خود حضرت در اواخر خطبه ۹۷ بیان کرده و تأیید می‌کند که او با حمایت پروردگار، همیشه راه درست می‌پیماید و خطایی در کار او نیست (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۴۲/۹۷).

در عهدنامه حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر نیز آمده است که حضرت به او فرمودند: «... ثُمَّ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقُولُهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ لَكَ وَ أَقْلَهُمْ مُسَاعَدَةً فِيمَا يَكُونُ

مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَانِهِ وَأَقِعَا ذَلِكَ مِنْ هَوَاكَ حَيْثُ وَقَعَ...» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۷۰/۵۳)، (سپس) باید از وزارت برگزیده ترین نشان نزد تو وزیری باشد که سخن تلخ حق را به تو بیشتر بگوید، و نسبت به آنچه که خداوند برای اولیانش خوش ندارد کمتر تو را یاری دهد، گرچه این برنامه بر علیه میل تو به هر جا که خواهد برسد.

حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در بیانی اشاره کردند که اطاعت حتی از ایشان که معصومند نیز به صورت مطلق نیست بلکه مشروط به عمل به وظیفه و پاسخگو بودن و شفاف سازی است؛ یعنی باید حاکم در همه زمینه‌ها به جز مسائل امنیتی و موارد خاص اطلاع رسانی کند و مردم را در جریان مسائل قرار دهد. حضرت می‌فرماید: «... إِنَّ لَكُمْ عِنْدِي إِلَّا أَحْتَجِرَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ وَلَا أَطْوِي دُونَكُمْ أَمْرًا إِلَّا فِي حُكْمٍ وَلَا أُؤَخِّرُ لَكُمْ حَقًّا عَنْ مَحَلِّهِ وَلَا أَقْفَ بِهِ دُونَ مَقْطَعِهِ وَأَنْ تَكُونُوا عِنْدِي فِي الْحَقِّ سَوَاءً...» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۲۶۴/۵۰) بدانید حق شما بر من این است که چیزی را از شما جز اسرار جنگ پنهان ندارم، و کاری بی مشورت شما مگر در احکام الهی انجام ندهم، و هیچ حقی از شما را از موضعش به تأخیر نیندازم، و تا آن را به جایش نرسانم باز نایستم، و اینکه همه شما نسبت به حق نزد من مساوی باشید.

گفته شده: «جمله «لا اطوی...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور، جز حکم صریح خداوند» (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۳۲۶/۸). ارائه اخبار و اطلاعات به افراد تحت امر موجب بصیرت بیشتر و احساس مسئولیت نیروها می‌شود و از سوءظن افراد به فرماندهان جلوگیری می‌کند و از سویی دیگر فرماندهان از این دیدگاه مزیت خاصی ندارند که اخبار را در انحصار خود نگه دارند (جمعی از محققان، ۱۴۲۸: ۲۹۲/۱). در اینجا حضرت بر خود لازم می‌دانند و حق مردم می‌دانند که نسبت به کارهایی که ایشان انجام می‌دهند از حضرت بازخواست کنند.

در بیانی دیگر حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر می‌فرمایند که وقتی قرار دهد و پاسخگوی نیازمندان باشد و واسطه‌ای بین خود و آنها قرار ندهد «... وَ اجْعَلْ لِدَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تُفَرِّغْ لَهُمْ فِيهِ شَحْصَكَ وَ تَجْلِسُ لَهُمْ مَجْلِسًا عَامًا فَتَتَوَاضَعُ فِيهِ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ وَ تَقْعُدُ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَ أَعْوَانَكَ مِنْ أَعْرَاسِكَ وَ شَرِطِكَ حَتَّى يُكَلِّمَكَ مَتَّكَلِّمُهُمْ غَيْرَ مُتَّعِجٍ...» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۷۸/۵۳)، از جانب خود وقتی را برای

آنان که به شخص تو نیازمندند قرار ده، و در آن وقت وجود خود را برای آنان از هر کاری فارغ کن، و جلوست برای آنان در مجلس عمومی باشد و برای خداوندی که تو را آفریده تواضع کن، و لشکریان و یاران از پاسبانان و محافظان خود را از این مجلس برکنار دار، تا سخنگوی نیازمندان بدون ترس و نگرانی و لکنت و تردید با تو سخن بگوید.

۶. بیانات و سیره بزرگان

۶-۱- بیانات حضرت امام خمینی علیه السلام در مورد پاسخگو بودن مسئولین در

مقابل مردم

حضرت امام خمینی علیه السلام به عنوان فقیهی اسلام شناس و سیاست‌مداری مقید به دستورات دینی، در مورد لزوم پاسخگویی و لزوم مراقبت مردم، از اعمال مسئولان، چنین می‌فرمایند:

«باید مسلمان این طور باشد که اگر - هر که می‌خواهد باشد، خلیفه مسلمین و عرض بکنم هر که می‌خواهد باشد - اگر دید پایش را کنار گذاشت، شمشیرش را بکشد که پایت را راست بگذارد» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۶/۸).

همچنین ایشان در قسمتی از پیامشان به روحانیون، مراجع، مدرسین، طلاب و ائمه جمعه و جماعات (منشور روحانیت) می‌فرمایند: «... خدا می‌داند که شخصاً برای خود ذره‌ای مصونیت و حق و امتیاز قائل نیستم، اگر تخلفی از من هم سرزند مهبای مؤاخذه‌ام...» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۸۲/۲۱).

امام خمینی علیه السلام در بیانی دیگر دربارهٔ ویژگی‌های حکومت اسلامی می‌فرمایند: «حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیلهٔ فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند. هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده بدهد» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۰۹/۵).

در جای دیگر ایشان می‌فرمایند: «اگر من پایم را کج گذاشتم، شما مسئولید اگر

نگویید چرا پایت را کج گذاشتی؟ باید هجوم کنید، نهی کنید که چرا؟» (موسوی خمینی، بی تا: ۴۸۷/۸).

ایشان پیرامون لزوم نقدپذیری مسئولین، می فرمایند: «هیچ کس نباید خود را مطلق و مبرای از انتقاد ببیند» (موسوی خمینی، بی تا: ۱۷۹/۲۱).

۶-۲- بیانات رهبری نظام حفظه الله

۶-۲-۱- بیانات ایشان در مورد مفهوم و حقیقت پاسخگویی

مقام معظم رهبری در مورد حقیقت و مفهوم پاسخگویی می فرمایند:

«پاسخگویی یک مفهوم غربی نیست، یک مفهوم اسلامی است... یک حقیقت اسلامی است؛ این همان مسئولیت است. مسئولیت، یعنی هر انسانی در هر مرتبه‌ای که هست، در درجه اول از خود سؤال کند، ببیند رفتار و گفتار و تصمیم گیری او تحت تأثیر چه بود؛ عاقلانه و بر اساس پرهیزگاری بود، یا خودخواهانه و برای شهوات و اغراض شخصی بود، اگر انسان توانست وجدان خود را آرام کند و به ندای اندرون خود پاسخ گوید، خواهد توانست به دیگران هم پاسخگو باشد... البته کسی که حیطه وسیعی از زندگی انسان‌ها با قلم و زبان و تصمیم او تحت تأثیر قرار می گیرد، مسئولیتش به همان نسبت بیشتر است؛ لذا من گفتم مسئولان بلند پایه کشور، قوای سه گانه، از خود رهبری تا آحاد مأموران و مدیران، همه باید پاسخگو باشند؛ پاسخگویی کار خود، پاسخگویی تصمیم خود، پاسخگویی سخنی که بر زبان آورده‌اند و تصمیمی که گرفته‌اند؛ این معنای پاسخگویی است» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۸۳/۰۱/۲۶).

۶-۲-۲- بیانات رهبری نظام حفظه الله در مورد پاسخگو بودن مسئولین در

مقابل مردم

ایشان در بیانات فراوان و در مواقع متعدد بر تبیین و لزوم پاسخگویی تمام کسانی که در رأس امور نظام اسلامی هستند تأکید فرمودند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می شود: ایشان پاسخگویی مسئولین را حق مردم دانسته و فرمودند: «حق مردم است که از مسئولان نشان کار و تلاش و ابتکار و اقدام به موقع و رفتار مسئولانه بخواهند؛ و وظیفه مسئولان است که پاسخگو باشند و آنچه را که وظیفه آنهاست انجام دهند» (بیانات در دیدار مردم استان همدان، ۱۳۸۳/۰۴/۱۵).

در مورد پاسخگویی همگانی به مردم در مقابل انتخاب مسئولین توسط ایشان فرمودند: «از بالاترین مسئول کشور، از رهبری، ریاست جمهوری، مسئولین گوناگون دیگر، با انتخاب ملت مسئولیت پیدا می‌کنند و سر کار می‌آیند و باید به ملت جواب بدهند» (بیانات در دیدار مسئولان نظام - ۱۳۹۶/۰۳/۲۲). در بیانات فراوان دیگری نیز به این مطلب اشاره فرمودند (بیانات در دیدار نمایندگان مجلس - ۱۳۸۳/۰۳/۲۷، بیانات در دیدار کارگزاران نظام - ۱۳۸۳/۰۸/۰۶، بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت - ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).

ایشان در مورد پذیرش نقد و لزوم پاسخگویی فرمودند: «افراد، مسئولین، خودشان را در معرض نقد و انتقاد قرار بدهند و پاسخگو باشند و پاسخ بدهند و تبیین کنند» (خطبه‌های نماز جمعه تهران - ۱۳۸۸/۰۳/۲۹). همچنین در مورد میزان پاسخگویی فرمودند: «هر کس به هر اندازه که حوزه اختیارات اوست، باید پاسخگو باشد» (بیانات در جلسه پرسش و پاسخ دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی - ۱۳۸۲/۰۲/۲۲). رهبری نظام اسلامی در مورد مفهوم مردم سالاری فرمودند: «مردم سالاری فقط این نیست که انسان تبلیغات و جنجال کند و بالاخره عده‌ای را به پای صندوق‌ها بکشاند و رأی را از مردم بگیرد، بعد هم خداحافظ؛ هیچ کاری به کار مردم نداشته باشد! بعد از آنکه این نیمه اول تحقق پیدا کرد، نوبت نیمه دوم است؛ نوبت پاسخگویی است» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام - ۱۳۷۹/۰۹/۱۲).

ایشان فرمودند: «مردم حق دارند بعد از گذشت زمان معقولی، از مسئولان هر یک از بخش‌ها سؤال کنند که نتیجه کار شما چیست؟ باید خودتان را برای پاسخگویی آماده کنید. باید کار را به گونه‌ای تنظیم کنید که بتوانید محصول و نتیجه آن را به مردم نشان دهید و دلیل نقایص آن را باز گوید، مردم حسابگر و هوشیارند» (بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت - ۱۳۶۸/۰۶/۰۸).

۷. پاسخگو بودن به مردم، لازمه پاسخگو بودن به خدا

پاسخگو بودن در برابر مردم از لوازم پاسخگو بودن در برابر خداست؛ به این بیان که وقتی حاکم خود را در برابر خدا مسئول می‌داند نمی‌تواند نسبت به انجام وظائف خود در برابر مردم پاسخگو نباشد! به عبارت دیگر، اگر در نهادهای غربی، حاکم تنها خود

را در برابر مردم مسئول می‌داند شاید بتواند با برخی کارهای پوپولیستی و عوام‌فریبانه، مردم را فریب دهد و از پاسخگویی شانه خالی کند اما در نظام اسلامی که حاکم خود را در برابر خدا مسئول می‌داند نمی‌تواند مردم را فریب دهد زیرا باید در برابر خداوند پاسخگوی اعمال خود باشد.

حاکم اسلامی به‌عنوان یک انسان مسلمان و با ایمان خود را تنها مسئول و پاسخگو در برابر صاحبان حق، در این جهان، نمی‌داند، بلکه باور او این است که در قیامت نیز باید پاسخگوی رفتار و گفتار خود باشد. در واقع اسلام علاوه بر اهرم بیرونی که همان انتقاد و پاسخ‌خواستن از حاکمان نظام اسلامی است از اهرمی دورنی و قوی‌تر که باور به قیامت و پاسخگویی در محضر الهی است استفاده می‌کند تا زمینه‌ساز جامعه‌عادلانه و کنترل قدرت حاکمان باشد.

وقتی حاکم اسلامی معتقد است که «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ، وَ أَحَبُّهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۰)، آفریدگان همه عیال و نانخور خدایند، پس محبوبترین آنان در نزد خدا کسی است که برای عیال خدا سودمندتر باشد. تمام اهتمام خود را صرف امور مسلمین می‌کند و تلاش می‌کند به ایشان نفع برساند یا در بیانی شبیه به همین بیان باز از رسول گرامی اسلام ﷺ نقل شده است که «الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ مَنْ نَفَعَ عِيَالَ اللَّهِ وَ أَدْخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ سُورًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۲)، عیال انسان کسی است که مثنونه و نفقه و تدبیر امور و رعایت مصالحش بر انسان واجب است اینجا لفظ عیال که برای مخلوقات به کار می‌رود در مورد خالق استعاره آورده شده چون او رازق و مدبر احوال مردم در دنیا و آخرت است پس کسی که به مردم نفع برساند به هر کدام از منافع دنیا و آخرت، رضایت مولا را برآورده کرده است و نزد خدا اجر و قرب پیدا کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۹/۹). طبیعتاً وقتی خود را در مقابل خداوند همانطور که در روایات ذیل می‌آید پاسخگو می‌داند در مقابل عیال خدا هم باید پاسخگو باشد چون همانطور که انسان از اهل و عیالش جدا نیست خدا هم از بندگانش جدا نیست. یکی از مصادیق نفع و شاید بالاترین آن این است که بتواند نیازهای آن را برطرف کرده و در مقابل آنها پاسخگو باشد.

خداوند می‌فرماید: از کلیه افعال و اعمال قلبی و روحی و جوارحی سؤال می‌شود

(طیب، ۱۳۷۸: ۷۳/۸) چنانچه می‌فرماید: ﴿... وَ لَسْتَ لَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نحل/۹۳) شما به‌طور قطع در برابر اعمالی که انجام می‌دادید مسئولید، و از شما بازپرسی می‌شود. این تعبیر از یک سو انجام اعمال را به خود انسان‌ها نسبت می‌دهد، و از سوی دیگر تأکید بر مسئولیت آنها در برابر اعمالشان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۳۸۰). همچنین می‌فرماید: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (حجر/۹۲ و ۹۳) به پروردگارت سوگند، که حتماً از همه آنان پرسش خواهیم کرد از آنچه همواره انجام می‌دادند.

یا خداوند در سوره انبیاء می‌فرماید: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (انبیاء/۲۳) (خدا) از آنچه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود در حالی که آنان بازخواست می‌شوند. چون کارهای خداوند مطابق با حکمت و صواب است و به حکیم نمی‌توان گفت: چرا کار صواب کرده‌ای؟ اما از دیگران می‌توان پرسید چرا فلان کار را کردید؟ زیرا آنها هم کار حق می‌کنند و هم کار باطل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۰)، لذا همه افراد مسئول هستند، از عملکرد آنها سؤال می‌شود و باید پاسخگو باشند.

حکومت در فرهنگ اسلام، امانت الهی است «إِنَّ السُّلْطَانَ لَأَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَ مُقِيمُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ الْعِبَادِ وَ وَرَعْتُهُ [وَ وَرَعْتُهُ] فِي الْأَرْضِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۱) همانا سلطان، امین خدا در زمین و برپا دارنده عدالت در جامعه و عامل جلوگیری از فساد و گناه در بین مردم است؛ بنابراین کسی که با چنین بینش و فرهنگی، حاکم جامعه اسلامی می‌شود رفتارش با کسانی که تمام هدف آنها رسیدن به قدرت است بسیار متفاوت خواهد بود. کارگزاران این حکومت چون آن را امانت الهی می‌دانند لذا دائماً خود را در محضر الهی دانسته و در مقابل خدا و مردمی که محل جریان این حکومت هستند خود را مسئول و پاسخگو می‌دانند.

امام خمینی علیه السلام با توجه به ذیل آیه شریفه ﴿وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء/۵۸) مخاطب آیه را تمام کسانی می‌دانند که زمام امور را به‌دست می‌گیرند نه فقط قضات. چرا که می‌فرمایند: قاضی فقط از جهتی حاکم است و قضاوت یکی از رشته‌های حکومت است پس آیه شریفه ظهور در مسائل حکومت دارد و شامل همه حکومت‌کنندگان می‌شود لذا وقتی بنا شد تمام امور دینی عبارت از

«امانت» الهی باشد و باید این امانت به اهلش رد شود، یکی از آنها هم حکومت است که باید به اهل آن رد شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۸۴).

در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام چنین آمده که آن حضرت به «رفاعه» قاضی منصوب از طرف خویش بر اهواز نوشتند: «اعْلَمْ يَا رِفَاعَةُ أَنَّ هَذِهِ الْإِمَارَةَ أَمَانَةٌ فَمَنْ جَعَلَهَا خِيَانَةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ اسْتَعْمَلَ خَائِنًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا صَبْرِيٌّ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۵۳۱/۲) ای رفاعه! بدان، این حکومت امانت است، کسی که بدان خیانت کند لعنت خدا بر او باد تا روز قیامت و کسی که خائنی را به کار گمارد، بی‌تردید محمد صلی الله علیه و آله در دنیا و آخرت از او بیزار است.

همچنین ایشان در نامه‌ای به اشعث به قیس عاملشان در آذربایجان فرمودند: «حکمرانی برای تو طعمه نیست، بلکه امانتی است بر عهده‌ات، و از تو خواسته‌اند دستور مافوق خود را رعایت نمایی، تو را حقی نیست که در امور رعیت به دلخواهت رفتار کنی، و جز به اعتماد به فرمانی که تو را می‌رسد به کار بزرگی دست بزنی. مالی از مال خدای بزرگ در اختیار توست، و تو از جمله خزانه داران او هستی تا آن را به من تحویل دهی، امید است من از بدترین والیان برای تو نباشم» (انصاریان، ۱۳۷۸: ۳۳۸).

آن حضرت در بیانی دیگر، نگران این هستند و تأسف می‌خورند که حاکمان فاجر و سفیه، زمام امور را به دست گرفته و بر مردم حکومت کنند و مال خدا را بازیچه خود، بندگان خدا را بردگان خود قرار دهند و با صالحان جنگ کنند و فاسقان را حزب و یار خود قرار دهند: «... وَ لَكِنِّي أَسَى أَنْ يَلِيَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سُفَهَاؤُهَا وَ فُجَّازُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دَوْلًا وَ عِبَادَهُ حَوْلًا وَ الصَّالِحِينَ حَرْبًا وَ الْفَاسِقِينَ حِزْبًا...» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۹۰/۶۲)، این چنین حکومتی خود را پاسخگو نمی‌پندارد و دنبال همان برتری جویی و سلطه بر دیگران است.

از دیدگاه امیرمؤمنان علیه السلام پاسخگویی هر فرد نسبت به عملکرد خود در هر جایگاه و مسئولیتی، وظیفه همگان است. چنانکه آن حضرت در نامه‌ای به محمد بن ابی بکر وقتی او را به حکومت مصر منصوب کردند، فرمودند: «با مردم فروتن، نرمخو، و گشاده‌رو باش، همه را به یک چشم و نظر ببین، تا بزرگان بر تو، طمع و حیف و میل ننهند، و ضعیفان از عدالتت مأیوس نشوند، زیرا ای بندگان حق، خداوند بزرگ، از

کوچک و بزرگ اعمالتان، و ظاهر و نهاتتان بازپرسی می کند، پس اگر عذابتان کند به عذاب مستحق ترید، و اگر عفو کند او کریم تر است» (سید رضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۲۸/۲۷). همچنین به او فرمودند به این وصیت عمل کن و آن را برای مردم مصر هم بخوان «شما را درباره آنچه نسبت بدان بازخواست می شوید و به سوی آن می روید، به پروا داشتن از خدا سفارش می کنم... بدانید ای بندگان خدا، خداوند شما را از اعمالتان خرد و کلان بازخواست خواهد کرد پس اگر ما را عذاب کند ما ستمکارتر بودیم و اگر ببخشاید او بخشاینده ترین بخشایندهگان است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵).

ایشان در بیانی دیگر مسئولیت انسان‌ها را فراتر از محدوده انسانی دانسته و او را حتی در برابر شهرها و خانه‌ها و حیوانات هم مسئول دانسته و فرمودند: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (سید رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹۹/۱۶۶). از خدا نسبت به بندگان و شهرهایش پروا کنید، زیرا دارای مسئولیت هستید حتی نسبت به زمین‌ها و حیوانات خداوند را اطاعت کنید و از نافرمانی او پرهیزید».

رهبری معظم انقلاب در بیانی می‌فرماید: «امسال از نظر ما سال پاسخگویی مسئولان نظام به مردم است، این در واقع پاسخگویی به خدا هم هست؛ همچنان که پاسخگویی به خود هم هست. پاسخگویی، در واقع یک نوع کارنامه‌خوانی است؛ مثل دانش‌آموزی که در پایان سال تحصیلی کارنامه خود را می‌خواند - هم خود او می‌خواند، هم اولیاء او می‌خوانند - نقاط قوت خود را می‌شناسد، نقاط ضعف خود را هم می‌شناسد» (بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۳/۰۱/۰۲) همچنین ایشان در دیدار نمایندگان مجلس فرمودند: «وقتی که کاری را به انسان محول کردند، تمام شد و بیرون آمد، حالا باید بگویند که چه کار کرده؛ مسئولیت سنگین [این‌طور است]. سؤال، نه سؤال مردم، آن را انسان یک جوری می‌تواند رفع و رجوع کند؛ نه، سؤال ملاً اعلیٰ، سؤال کسانی که ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ/۳)، سؤال آن کسی که بر دل‌های ما هم حاکم است، عالم است، چه برسد بر عمل‌های ما؛ این شروع می‌شود؛ باید خود را آماده کرد برای پاسخگویی» (بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۴/۰۳/۰۶).

در خاتمه این بحث باید گفت اساساً مگر می‌شود جامعه و نظامی معاد را که بر اساس اصل پاسخگو بودن انسان‌ها و بهترین و کامل‌ترین جلوه پاسخگویی است قبول داشته باشد و جزء اصول دین او باشد یعنی معتقد باشد در محضر خداست و از همه اعمال دنیایی او در روز قیامت بازخواست خواهد شد ولی خود را در همین دنیا پاسخگو و موظف به جلب رضایت مردم نداند. چنین فردی قطعاً خود را آماده پاسخگویی می‌کند؛ بنابراین در نظام سیاسی اسلام مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی با آموزه‌های دینی پیوند داشته، و پشتوانه و مبانی متقن و محکم قرآنی و روایی دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به ضرورت انطباق حکومت با قوانین اسلامی بهترین چاره برای جلوگیری از این خطر، شیوه حکومت جمهوری اسلامی در ایران است. در این شیوه به بهترین وجه ممکن بین قوانین الهی و حقوق مردم جمع شده است. در مقدمه قانون اساسی آمده است: حاکمیت از آن خداوند است و هموست که انسان را بر سرنوشت خودش حاکم کرده است؛ لذا در قانون اساسی جمهوری اسلامی ده‌ها اصل به حقوق ملت اختصاص یافته است. همه ارکان این نظام به طور مستقیم یا غیر مستقیم از طرف مردم انتخاب می‌شوند و همه آنها با توجه به راهکارهای ویژه در برابر مردم نسبت به وظائف خود پاسخگو هستند. حکومت وقتی دینی است که خود را موظف به اجرای دستورات دینی بداند و اکثر مردم آن را پذیرفته باشند. مهمترین مستند دیدگاه پاسخگویی حاکمیت به مردم، علاوه بر سیره عقلا سخنان حضرت امیرمؤمنان علیه السلام، بیانات امام خمینی ره و مقام معظم رهبری است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، چاپ اول، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴.
۳. ابن اثیر جزری، علی بن ابو الکرّم، الكامل فی التاریخ، دارالصادر، بیروت، ۱۳۸۵.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵.
۵. اکبری معلم، علی، مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، علوم سیاسی، ش ۲۵، ۱۳۸۳.
۶. انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغه، چاپ اول، تهران، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۷۸.
۷. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، قم، مرکز النشر مکتب الأعلام الاسلامی - الحوزة العلمیه، ۱۳۶۲.
۸. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، Khamenei. ir.
۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۱۰. جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی، جهاد در آینه روایات، چاپ اول، قم، انتشارات زمزم هدایت، ۱۴۲۸.
۱۱. حسینی خطیب، سیدعبد‌الزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، چاپ اول، دارالزهراء، بیروت، ۱۴۰۹.
۱۲. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد (ط - الحدیثه)، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳.
۱۳. سید رضی، محمد، نهج البلاغه، چاپ اول، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴.
۱۴. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، چاپ اول، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الأمم و الملوک)، چاپ دوم، بیروت، روائع التراث العربی، ۱۳۸۷.
۱۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الأمالی، چاپ اول، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴.
۱۸. طیب، سید عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۱۹. عاملی، سید جعفر مرتضی، الصحیح من سیره الإمام علی علیه السلام، چاپ اول، قم، مرکز نشر و ترجمه مؤلفات العلامة المحقق آية الله السيد جعفر مرتضی العاملی، ۱۳۸۸.
۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶.
۲۱. کدیور، محسن، حکومت ولایی، چاپ پنجم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

۲۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، کافی (ط - الإسلامية). چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷.
۲۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی، شرح الکافی - الأصول و الروضة، چاپ اول، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲.
۲۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام امام امیر المؤمنین علیه السلام: شرح تازہ و جامعی بر نهج البلاغه، چاپ اول، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۹۰.
۲۶. —، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۲۷. منتظری نجف آبادی، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، چاپ دوم، قم، نشر تفکر، ۱۴۰۹.
۲۸. —، رساله استفتاءات، چاپ اول، قم، بی تا.
۲۹. —، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه، صلواتی، محمود و شکوری، ابو الفضل، چاپ اول، قم، مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، بی جا، بی جا، بی تا.
۳۱. —، ولایت فقیه، چاپ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۳.
۳۲. نویسندگان، امام خمینی و حکومت اسلامی (مبانی کلامی)، چاپ اول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۳۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله / حسن زاده آملی، حسن و کمره ای، محمد باقر، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه و تکمله منهاج البراعه، چاپ چهارم، تهران، مكتبة الإسلامية، ۱۴۰۰.

بررسی تطبیقی مصادیق

جامعه جاهلی مقارن دوره پیامبر اکرم ﷺ و جامعه مدرن*

- سمانه سادات سدیدپور^۱
- بهناز زندیه^۲

چکیده

هر سرشتی که در آن ایمان واقعی به خداوند نباشد، جاهلیت است. این مطالعه باروش توصیفی و تطبیقی بررسی مصادیق مشترک جاهلیت مقارن دوران نبی اکرم ﷺ و جاهلیت مدرن است. بدین منظور، ابتدا جاهلیت مقارن دوره پیامبر اکرم ﷺ با بهره‌مندی از منابع معتبر در چهار قالب نفی هم‌زمان توحید، معاد و قیامت؛ نفی معاد و قیامت؛ نفی نبوت و نفی صفات الهی معرفی شده و سپس با جامعه مدرن (ماتریالیسم، کاپیتالیسم؛ سکولاریسم؛ لیبرالیسم و فمینیسم) تطبیق داده شد. شناخت مصادیق مشترک جاهلیت با جاهلیت مدرن آن برای پیشگیری از ابتلا دوباره جوامع اسلامی به پیامدهای زندگی جاهلانه اهمیت دارد. فرض مطالعه این بود که جامعه مدرن آنجا که از ایمان به خداوند دور می‌شود در حقیقت به سرشت جاهلیت برگشته است. دستاورد اسلام با سنن غلط به مبارزه برخاست اما بار دیگر باورهای جاهلی در پوشش مدرنیته ظاهر شده است. مطالعه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری بررسی مسایل اجتماعی ایران، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

sama.sadid@gmail.com

۲. مدرس حوزه علمیه، سطح ۳ رشته فقه و اصول، جامعه الزهرا، قم، ایران

behnazzandiyeh@gmail.com

نشان داد هر نوع نفی دین اعم از نفی توحید، قیامت، نبوت یا نفی صفات خداوند جاهلیت است تفاوت این دو سرشت جاهلی نه در انحراف از خط ایمان واقعی که در افراط یا تفریطی است که صورت می‌گیرد انحراف یک بار به صورت افراط و بار دیگر به صورت تفریط ظاهر می‌شود.

واژگان کلیدی: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، جاهلیت، مدرن، جوامع اسلامی، جاهلیت مدرن.

مقدمه

هنگامی که از جاهلیت سخن به میان می‌آید به نظر می‌رسد جاهلیت مربوط به گذشته بوده و امروز در دوران عقلانیت بشر، سخن گفتن از آن کاربرد ندارد. اما جاهلیت‌ها با وجود فاصله زمانی نسبت به هم ماهیت مشترکی دارند؛ عمده ویژگی مشترک جاهلیت‌ها این است که مردم جاهل، به خداوند ایمان واقعی ندارند (خالدی، ۱۳۹۰: ۱؛ بلاشر، ۱۳۶۳: ۴۵). پس جاهلیت دوره‌ای خاص در بین اعراب نیست، بلکه یک سرشت است (اسدی، ۱۳۸۹: ۳۱)، سرشتی که مجموعه‌ای از تمام ویژگی‌های حیوانی انسان است. از دید قرآن، جاهلیت در برابر دین است نه علم و به زمان پیش از اسلام گفته می‌شود (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۰).

جاهلیت در منابع تاریخی، حالت مردم پیش از اسلام است. عرب به لحاظ دیانت، تمدن، فضایل و اخلاق در انحطاط به سر می‌برد، نه دین حنیف ستاینده‌ای داشت و نه از پیوند میهنی برخوردار بودند؛ جاهلیت به هیچ اصلی از اصولی که فضایل آدمی بر آن استوار است پایبند نبود (ابن شعبه، ۱۳۷۶: ۳۹). اما مدرنیته تجربه‌ای است که بیانگر تازگی و نو بودن و گسست از گذشته و ورود به آینده‌ای در حال ظهور است. به تدریج سویه‌هایی از سرشت جاهلی، در تمدن نوین نشان داده شده، به نظر پژوهشگران نظریاتی که در عصر حاضر به عنوان قضایای پیشرفته مطرح می‌شود اگر در مقابل معارف دینی باشند، جاهلیت مدرن هستند (حسینی، ۱۳۹۴: ۱۸). عمده‌ترین ویژگی مشترک جاهلیت‌ها این است که ایمان واقعی به خداوند در این تفکر وجود ندارد. جاهل در کلام قرآن تنها نادان نیست بلکه به فرد متکبر نیز جاهل گفته می‌شود. قرآن کریم، زمان قبل از اسلام را جاهلیت اولی می‌نامد. زمانی که بشر از منبع وحی دور

بوده و با جهل خود، راه پیموده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴۰۲/۲). بنا بر روایات در پس جاهلیت اولی، جاهلیت دیگری در راه است. شناخت جاهلیت و معرفی مصادیق مشترک آن با جاهلیت مدرن برای پیشگیری از دچار شدن دوباره جوامع اسلامی به جاهلیت اهمیت دارد تا نشان دهد خطر زندگی در جامعه جاهلی در هر دوره‌ای می‌تواند جوامع اسلامی را تهدید کند چرا که حتی اندکی پس از ظهور اسلام نیز بیم از بازگشت به دوران جاهلی حتی برای مسلمانان صدر اسلام وجود داشت (ابومنذر، ۱۳۴۸: ۸۶). چنانچه در نهج البلاغه اشاره شده پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله بیشتر مردم به جاهلیت برگشتند مانند دوران بنی امیه و حتی دوران پس از آن مانند جوامع اسلامی اسپانیا به تدریج از هم فرو پاشیدند، لذا مطالعه حاضر با این هدف نگاشته شد که دو جامعه جاهلی و جامعه مدرن را در دو زمان متفاوت تطبیق دهد و شناخت آنها در آگاه‌سازی جوامع اسلامی تأثیر بسزایی دارد. با توجه به اهمیت موضوع پرسش این مقاله این است که مصادیق جامعه جاهلی مقارن دوره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چه اشتراکاتی با جامعه جاهلیت مدرن دارد؟

۱. تعریف جاهلیت

جاهلیت در لغت، مصدر جعلی یا اسم مصدر به معنای حالت نادانی است (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه جهل، ۷۴۶۰). جهل در لغت نقیض علم (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۲۷)، و به معنای «مطلق عدم علم» است که در فارسی از آن به «نادانی» تعبیر می‌شود. از این رو اهل لغت، «جاهل» را به «نادان» ترجمه کرده‌اند و از آن جهت که انسان جاهل، رفتارش از روی حساب و دانش نیست، گاه مبتلا به کارهای بیهوده و گاه مرتکب ظلم و فساد می‌شود. برخی جاهل را به «احمق و ستمکار» نیز ترجمه کرده‌اند (بندرریگی، ۱۳۸۳، ماده «جهل»)، خلیل بن احمد فراهیدی، «جهالت» را عمل کردن بدون علم می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده «جهل»، ۳۲۷). در مجمع البحرین آمده است «مراد از جاهلیت، حالتی است که عرب پیش از اسلام در آن به سر می‌برد یعنی حالتی نادانی نسبت به خدا و پیامبر، شرایع دین و فخر فروشی به پدران و نسب‌ها، غرور و خودپسندی و مانند آنها» (طریحی، ۱۴۰۳: ۳۶۴: قرشی، ۱۳۵۴: ۸۳). در چهار آیه از قرآن نیز جاهلیت به

همین معنا به کار رفته است. برخی از لغویین معاصر عبارت «جهل فلان علی غیره» را به «جفا کردن یکی در حق دیگری» و عبارت «جهلت الحق» را به «ضایع کردن حق» ترجمه کرده‌اند (معلوف، ۱۳۷۳: ۱۴۳)، «جهل» گاه به معنای «عدم آگاهی» است و گاه به معنای «فقدان معرفت هدایتگر به سوی کمال حقیقی است» که در مقابل «حکمت»، قرار می‌گیرد (سلیمانی، ۱۳۸۲: ۱۱).

جاهلیت یعنی نادانی، بی‌اطلاعی، حالت بت‌پرستی مردمان پیش از اسلام (معلوف، ۱۳۸۶: ۱۰۸/۱) اما در اصطلاح جاهلیت اصطلاحی است که برای نخستین بار در عصر نبوت، به دنبال هجرت به مدینه و شکل‌گیری جامعه‌ی ایمانی مدنی، در توصیف عرب مشرک قبل از اسلام، به آن دوران داده شد (قطب، ۱۳۵۹: ۷).

۲. تعریف مدرن

مدرن از ریشه‌ی Modernus از واژه‌ی لاتین Modo، به معنای اخیر و این‌زمانی اخذ کرده‌اند. به معنای امروزی today-of و متمایز از دوره‌های متقدم است (کاهون، ۱۳۸۳: ۹). همچنین از واژه‌ی modo به معنای این اواخر، به‌تازگی، گذشته‌ای بسیار نزدیک مشتق شده است (احمدی، ۱۳۷۷: ۳). در منابع دیگر آورده شده به لحاظ ریشه‌شناسی واژه‌ی مدرنیته با واژه‌ی مد «mode» و طبعاً با واژه‌ی سلیقه fashen مرتبط است. کلمه‌ی مدرن در معنا دال بر تمام آن چیزهایی است که برای زندگی کردن در حال، مهم، ضروری و اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌روند (نوذری، ۱۳۷۲: ۷). اصطلاح مدرن فرازمانی و فرامکانی که برای تمیز شیوه‌های معاصر از سنتی به کار رفته است (کاهون، ۱۳۸۳: ۱۰)، و می‌تواند به هر حیطه‌ای از زندگی مسلط شود (باومن، ۱۳۸۳: ۳۲۱). از دید هگل مدرن بودن روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی است (کسرای، ۱۳۷۹: ۴۶ - ۴۷).

۳. ادبیات پژوهش

بر اساس مستندات، برای بحث و تحقیق درباره‌ی کیفیت عصر جاهلیت، قدیم‌ترین مأخذ و مرجع معتبر، قرآن کریم است. از نظر ابن خلدون در بحث از جاهلیت ابتدا باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که به منزله‌ی مجموعه آثار و دیوان عرب است و

در آن لغت و تاریخ و جنگ‌ها و مذهب و قومیت و سیره پیامبر ﷺ و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است و از این رو، هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع‌تر نیست. کتاب الأَصْنَام یا به تعبیر صحیح‌تر کتاب تنکیس الأَصْنَام قدیم‌ترین نوشتار و کتاب مستقلی است که در زمینه جاهلیت به دست ما رسیده است.

برای شناخت مدرنیسم نیز منابع متعددی وجود دارد که به شرح تحولات عصر مدرنیته پرداخته‌اند. در جهان و ایران از زوایای مختلف به این پدیده پرداخته شده است که از جمله آثار می‌توان به چالش سنت و مدرنیته در ایران، ایران و مدرنیته، تجدد طلبی و توسعه در ایران معاصر، مدرنیته و بحران ما، تأملی در مدرنیته ایرانی، صورت‌بندی مدرنیته، بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، مدرنیته و اندیشه انتقادی و مانند آنها منابع متعدد دیگر اشاره کرد.

در ارتباط با مطالعه هم‌زمان زندگی جاهلیت و زندگی مدرن، نیز می‌توان به موارد زیر به‌عنوان پیشینه پژوهش اشاره نمود:

کتاب ما و راه تجدد، فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه امام خمینی^{ره}؛ نسبت دین و دنیا آیت‌الله جوادی آملی، امام حسین^{علیه السلام} و جاهلیت نو، مقاله مدنیت در نهج البلاغه و پژوهش از جاهلیت عربی تا جاهلیت غربی، که به راهکارهای اخلاقی مقابله با مؤلفه‌های جاهلیت در جوامع مدرن می‌پردازد. در مجموع مطالعات پیشین به‌ویژه نمونه‌های مذهبی، نسبت به تمدن غرب صرف، دیدگاه منفی داشته و مسیر آن را رو به توهم می‌دانند و معتقد هستند تمدن‌های انسان‌گرا برخلاف تمدن الهی که می‌خواهد انسان‌ساز باشد، عمل می‌کنند.

۴. بررسی تطبیقی جامعه جاهلی مقارن دوره پیامبر اکرم ﷺ و جامعه مدرن

از دید‌گیدن زندگی انسان‌ها در جامعه، تحت تأثیر قواعدی است که اگر از آنها پیروی نشود هرج و مرج ایجاد می‌شود (گیدنز، ۱۳۳۱: ۱۴۱). جامعه واقعیت خاصی است و دارای روح ویژه‌ای است که افراد را به هم پیوند می‌دهد (ابراکرامی، ۱۳۸۸: ۲۴۰). جامعه‌شناسی به اکثریت ارجح می‌نهند و در برخی برای گرایش توده مردم احترام قائل است به‌همین دلیل معمول است که هر کنشی در بطن شرایط مدرن، تأیید می‌شود اما

قرآن معتقد است قداست جامعه در گرو پیروی جامعه از عقل و شرع است لذا آن دست از اندیشه‌ها که پیرو عقل و شرع نباشد جهل تلقی می‌شود. همان‌طور که پستمن اشاره می‌کند جوامع امروز دچار نظام تکنوپولی است که از ترکیب تکنولوژی و مونوپولی ساخته شده است منظور او از این عبارت داشتن تکنولوژی بدون اخلاق است فرهنگی که تکنولوژی را به جای خدا قرار می‌دهد و به تدریج از اواخر قرن هیجدهم همراه با فروپاشی خانواده، پناهگاه اصلی انسان تکنولوژی شد (پستمن، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

پیش از سقراط، تفکر عقلانی همراه با تجربه حسی، شیوه اندیشه ورزی بود نه شرع مقدس. در چهارچوب خردباوری مدرنیته، عقل همواره در تقابل با مرجعیت سنت قرار می‌گیرد. از دید مدرنیته خرد انسانی، ضابطه نهایی و عامل پیشرفت و مقولات اساسی تجدد است (کسرای، ۱۳۷۹: ۹۲)، چنانچه در دوران جاهلیت جهل و خرافه به جای خدای تعالی عقل اعراب را پرکرده بود (طباطبایی، ۲۰۰۲م، ۱۵۱/۴)، خرافاتی مانند حبس البلایا و عقر (دفن شتر فرد ثروتمند با او برای گمراه کردن ملائکه)، ضرب الثور (زدن گاو نر برای دور کردن دیوها از گاو ماده)، نارالتحالف یا نارالمهول (آتش شاهد سوگند عهد و پیمان قبایل) نارالطرد (آتش دور کردن شخص گناهکار و خائن)، عقد الترم (گره زدن سبزه برای ممانعت همسر از خیانت)، اعتقاد به تطیر برای تفأل زدن (پرواز دادن پرندگان) (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۸۲)، خرافه‌های جاهلی در میان آنان به گونه‌ای بود که قرآن از آن به غل و زنجیر بر اعضایشان تعبیر می‌کند (اعراف: ۱۵۷)، این تفکر در اسلام، تأیید نمی‌شود (سلیم، ۱۳۷۷: ۱۷۷، ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۵۵)، لذا با توجه به شرایط جوامع جاهلی امکان تفسیر بسیاری از پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی و حتی هنری در عصر اسلامی، جز با بازگشت و مطالعه ریشه‌های قدیمی آن در عصر جاهلی وجود ندارد (سالم، ۱۹۷۰: ۵/۱).

قرآن کریم در آیه ۱۰۳ آل عمران وضعیت جامعه جاهلی مقارن دوران بعثت پیامبر اسلام ﷺ را این‌طور توضیح می‌دهد که «همگی به ریسمان الهی چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید آنگاه که دشمنان یکدیگر بودید پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران یکدیگر شدید».

پیامبر اکرم ﷺ در اوایل بعثت با محیط و مردمی روبرو شد که جهل و باطل

دامن گیر آنها شده بود، از پیشوای دلسوز و رهبر دانای خود روگردان شده و به عبادت بت‌ها و عادات زشت جاهلیت سرگرم بودند، پیامبر اسلام ﷺ مبعوث شدند تا قوانین عادلانه اجتماعی را در میان بت‌پرستان به اجرا درآورند و بیت‌المال را به حق و عدالت تقسیم نماید، ولی پس از وفات ایشان، مسلمین عادات و اخلاق حسنه اسلامی را به تدریج کنار گذاشتند (کلینی، ۱۳۶۹: ۱۹۵/۲).

حتی پس از بعثت پیامبر اکرم ﷺ، عده‌ای به ظاهر اسلام آورده بودند و در باطن بت می‌پرستیدند و برخی به‌طور مخفیانه هنوز بت‌هایی در خانه نگاه داشته بودند که اگر اسلام شکست خورد به پرستش بت‌ها بازگردند (سلیم، ۱۳۷۷: ۱۵۷). و حتی افرادی نفوذی نیز در جوامع اسلامی لباس مسلمان را پوشیده بودند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۶۱/۲ و ۱۳۹-۱۴۰)، و مترصد فرصتی بودند اسلام را تخریب کنند.

در خطبه دوم نهج‌البلاغه حضرت امیر مؤمنان علیه السلام این‌گونه عصر جاهلیت را توصیف می‌کنند که خداوند پیامبر اکرم ﷺ را زمانی مبعوث کرد که مردم در حیرت و گمراهی سرگردان بودند و در فتنه‌ها غوطه‌ور، هوا و هوس‌های سرکش، آنها را به خود جلب کرده و تکبر و خود برترینی آنها را به پرتگاه افکنده بود. جاهلیت شدید، آنها را سبک‌مغز ساخته و در ناپایداری امور و بلای جهل حیران و سرگردان بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۰/۴-۲۷۵). در خطبه هشتاد و نهم، جاهلیت را زمانی می‌دانند که نشانه‌های هدایت کهنه و علائم گمراهی نمایان بود (دشتی، ۱۳۸۵: ۷۷). در خطبه بیست و ششم، خطاب به اعراب، گذشته ایشان را قبل از بعثت یادآور می‌شوند که شما جمعیت عرب، بدترین دین و آئین را داشتید. شما در بدترین خانه و سرزمین زندگی می‌کردید. آب‌های آلوده می‌نوشیدید و غذاهای بسیار ناگوار می‌خوردید. شما پیوند خویشاوندی خود را پیوسته قطع می‌کردید، بت‌ها، در میان شما، برپا بود و گناهان، سراسر وجودتان را فراگرفته بود «الْأَصْنَامُ فِیْكُمْ مَنصُوبَةٌ وَ الْأَتَامُ بِكُمْ مَعْصُوبَةٌ»، تعبیر منصوبه گویا، اشاره به این نکته است که آنها، نه تنها از بت‌پرستی شرم نداشتند، بلکه به آن افتخار می‌کردند و در گوشه و کنار جامعه خود، بت‌ها را برپا داشته بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۱۴/۲-۱۰۳).

تمدن مدرن غربی نیز غیر از دگرگونی با صفات دیگری نظیر سرمایه‌داری،

سکولاریسم دموکراسی لیبرال، فردگرایی، عقل گرایی، انسان گرایی مشخص می شود، اما اینکه این صفات در تاریخ بشری منحصر به فرد هستند یا نه محل مناقشه است. (کهون، ۱۳۸۱: ۲۱)، در بیان مؤلفه های مدرنیته می توان به مؤلفه های زیر به عنوان مهم ترین مؤلفه ها اشاره کرد.

۱. عقل گرایی؛ ۲. تجربه گرایی؛ ۳. اومانیزم؛ ۴. فردگرایی؛ ۵. مادی گرایی؛ ۶. آزادی و لیبرالیسم؛ ۷. سکولاریسم؛ ۸. دموکراسی؛ ۹. رفرمیسم مذهبی، که این فهرست استقرایی و باز است، لذا می توان تقسیمات محدودتر یا وسیع تری را لحاظ کرد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱).

در این بخش بر اساس آنچه در کتاب های تاریخی دیده می شود جاهلیت به مصادیق آن تقسیم شده و بر این مبنا با انواع مدرنیته تطبیق داده می شود، شاید به نظر برسد این سه نوع از جاهلیت را می توان در هم آمیخت اما مهم در این تقسیم بندی باور داشتن به وجود خدا - معاد - نبوت و صفات خدا است که نبود هر یک از این موارد در منابع نوعی از جاهلیت دانسته شده است (ابومنذر، ۱۳۶۴: ۴-۸)، جاهلیتی که در مقابل موحدان قرار می گیرد اگر چه در بین موحدان نیز گاه تفکراتی از جاهلیت دیده می شود.

۴-۱- جاهلیت بر مبنای نفی هم زمان توحید، قیامت و معاد

این گروه کسانی بودند که منکر آفریننده و رستاخیز و بازگشت بودند، و می گفتند «طبع» زنده کننده، و «دهر» فانی کننده است. و خدای تعالی در قرآن کریم، از این طایفه خبر می دهد، آنجا که فرمود: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (جاثیه/ ۲۴)، این آیه اشارت دارد بر اینکه آن گروه از عرب جاهلی سبب حیات و موت را بر طبایع محسوسه مقصور می داشتند، و به ترکیب طبایع و تحلیل عناصر بقا و فنای عنصری مقصور می شمردند پس جامع را «طبع»، و مهلک را «دهر» می گفتند. خدای تعالی در رد گفتار و پندار آنان را فرمود آنها گمان می کنند این گونه است. از این گذشته در آیات دیگر در سور قرآنی با دلایل و نشانه های فطری و طبیعی، گمان و پندار این گروه رد شده است (بقره/ ۲۱، اعراف/ ۱۸۴، نحل/ ۴۸، فصلت/ ۹).

این یکی از انواع دیدگاه ماتریالیسم است که انسان را تنها دارای یک بُعد جسمانی می‌داند. بر اساس این دیدگاه، هر چیز که در هستی وجود دارد یا مادی است یا یکی از عوارض ماده است. اصل تقدم ماده بر روح و جسم بر روان از اصول اساسی ماتریالیسم است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲/۳۸۶). از دیدگاه ماده‌گرایان انسان جزئی از جهان مادی است که ذاتاً، اجتماعی و نیازمند جامعه است. ماتریالیسم از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشهٔ مارکسیسم است اندیشه‌ای که از درون کاپیتالیسم برآمد. هر دو اندیشه در ماده‌گرایی اشتراک دارند. امتیازات طبقاتی در جوامع جاهلی امری ریشه‌دار است که اسلام با آن به شدت مخالف بوده و آن را محکوم می‌کند و از راه‌های مختلف در پی ریشه‌کن نمودن فقر در جوامع است. عرب دوران جاهلیت اختلافات طبقاتی شدید آمیخته به تعصب جاهلانه داشتند و هر طبقه برای خود امتیازاتی قائل بود که دیگری را شایسته این امتیاز نمی‌دانست. از جملهٔ این امتیازات، امتیاز ثروت بود که سرمایه‌داران عربستان همه کاره و اختیاردار مطلق مردم بودند و کلیهٔ مستمندان و فقیران مطیع آنها بودند. برده داری و داشتن کتیز بسیار رایج بود و بردگان را وادار به سخت‌ترین کارها می‌کردند (حسین اصفهانی، ۱۳۷۷: ۲)، اما اسلام ملاک برتری را تقوا اعلام کرد و انسان باتقواتر را محترم‌تر دانست (حجرات/ ۴۳).

از دیدگاه بسیاری از متفکران اصل اساسی این نظام، اقتصادی مسلط، یعنی رقابت شدید جهانی برای کسب سود منطقی را پدید آورده که مبتنی بر حرص و آز، نابرابری و بی‌عدالتی و فساد است (آقابخشی، ۱۳۸۷: ۸۱؛ آذری کارمزدی، ۱۳۹۳). در قرآن کریم خداوند سرمایه‌داران را نکوهش می‌کند که آیا شما یهودیان با داشتن کتاب آسمانی هنوز روش و شیوهٔ بیدادگرانهٔ جاهلیت را می‌جوئید؟ ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْعُونَ﴾ (مائده/ ۵۰)، به این تفسیر که دنیا را مأوای خود قرار می‌دهید و بر اساس خواست خود حکم می‌کنید و مشخصهٔ جامعهٔ مدرن به‌ویژه با آغاز انقلاب صنعتی، تلاش‌های نظام‌مندی بود که برای مهار و دگرگون ساختن محیط مادی انسان صورت گرفت. در این مکاتب هر آنچه قدسی است، دنیایی می‌شود (کالینیکوس، ۱۳۸۳: ۳۱ - ۳۹).

۴-۲- جاهلیت در نفی هم‌زمان قیامت و معاد

گروه دیگر از عرب، به خالق و ابتدای خلق و ابداع اقرار داشتند، اما بعث و اعاده را انکار می‌کردند ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (یس/ ۷۸)، این گروه تمام دنیا را دنیای مادی می‌دانند. منکرین خدای تعالی که قائل به جاننداری طبیعت یا دهر به‌عنوان نقش‌آفرین زندگی خود بودند در همین رابطه می‌توان از سکولاریسم از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مؤلفه‌های نظام تجدد، از آغاز تاکنون نام برد. در سکولاریسم، همهٔ امور بشری وجهی زمینی پیدا می‌کند و قداست و معنویت خود را از دست می‌دهد (زرشناس، ۱۳۸۱: ۱۶۳). سکولار کسی است که به امور لاهوتی و دینی اعتنایی ندارد یعنی اینکه به جای ایمان به خالق عالم به عالم توجه دارد که در علم دینی به آن علمانی گویند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹: ۱۵). از دید این مکتب باوجود قوانین عالی مانند عدالت اجتماعی نیاز به ارتباط دین و سیاست نیست (ضاهر و الماسی، ۱۹۹۳: ۳۸)، و اخلاق‌مند بودن نیاز به دیندار بودن ندارد (بیات و همکاران، ۱۳۸۱: ۳۲۸).

نتیجهٔ سکولاریسم، کاهش اعتقاد به معاد است. جامعه‌ای که برای اصالت زندگی دنیا ارزش قائل شد جامعهٔ جاهلی است. جواد علی دربارهٔ اعتقاد به معاد در جاهلیت می‌گوید: همان‌گونه که از قرآن فهمیده می‌شود، بسیاری از مردم عصر جاهلی به بعث ایمان نداشتند، آنها معتقد بودند مرگ انتهای کار است و آنان برانگیخته نخواهند شد و معتقد بودند برانگیخته شدن پس از مرگ امری غیرمعقول است و بدین روی از سخنان پیامبر ﷺ دربارهٔ قیامت و حساب متعجب می‌شدند (علی، ۱۳۶۷: ۱۳۲/۶ - ۱۳۱). نمونه‌هایی تاریخی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد در این دوره تنها عدهٔ معدودی معتقد به معاد بودند که به‌صورت ابتدایی و تحریف‌شده به معاد باور داشتند. به‌طور مثال اعتقاد داشتند هر کس ناقه‌ای را روی قبر مرده‌ای ذبح کند، سواره محشور خواهد شد و گرنه پیاده محشور می‌شود، به همین دلیل گاهی به این موضوع وصیت می‌کردند (ابن عبری، ۱۴۰۳: ۱۲۶)، و می‌گفتند زندگی جز زندگی دنیا نیست (جائیه/ ۲۴)، و خداوند در پاسخ به ایشان مستقیم و بدون اشاره می‌فرماید زندگی این دنیا لهو و لعبی بیش نیست و آخرت زنده است (عنکبوت: ۶۴)

۴-۳- جاهلیت هم‌زمان نفی نبوت و شریک قرار دادن برای خدا با

پرستش بت‌ها

دیگر گروه عرب، به آفریننده آفرینش و به ابتدای خلق و نوعی از اعاده اقرار داشتند، اما پیامبران را انکار می‌کردند و به پرستش اصنام می‌پرداختند و می‌پنداشتند که بت‌ها شفیع ایشان در آخرت خواهند بود و از این رو به جانب جایگاه‌های بتان می‌رفتند و حج می‌گزاردند و به نام بتان خود قربان می‌کردند و هر چه می‌خواستند از پیش خود حلال و حرام می‌نمودند؛ و می‌پنداشتند بت‌ها ایشان را بیشتر به خدا نزدیک می‌کنند ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (زمر/۳).^۱ در جاهلیت مدرن تحول ارزش‌ها از مادی به فرامادی، از خودخواهی به دیگرخواهی، از دنیاگرایی به دنیا داری، نقش بسیار مهمی در پیشرفت اهداف تربیتی قرآن کریم در راستای تغییر رفتارهای مردم جزیره العرب داشته است. ایزوتسو اشاره دارد اعراب پیش از اسلام، میان درست و نادرست و خوب و بد تفاوتی نمی‌گذاشتند، و معیار و ملاکی برای قضاوت و داوری درست از نادرست و خوب از بد نداشتند شعار معروف عرب این بود که برادرت را یاری کن، خواه ستمدیده باشی، خواه ستمگر تنها استدلال ایشان این بود که نیاکان آنها آن کار را انجام داده‌اند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۸۷ - ۸۸). از دید جرجی زیدان اسلام در حقیقت محتوای صفاتی مانند شجاعت، آزادی، وفا، صداقت و... را تغییر داد (جرجی زیدان، ۱۳۲۳: ۵۱۴ - ۵۱۵)، اما پس از مدتی تغییراتی که اسلام ایجاد کرده بود فراموش شد. اصطلاح لیبرالیسم در قرون هفدهم و هیجدهم، با شعار «آزادی» متولد شد. در ابتدا تأکید بر آزادی فردی با کمترین حد (آزادی انتخاب در تمام عرصه‌ها) بود. لیبرالیسم به معنای طرفداری از حاکمیت آزادی است. در آغاز جنبشی سیاسی بود که خواهان آزادی از استبداد سیاسی، حکومت سلطنتی و فئودالی حاکم بر عصر خود بود. ولی بعدها به شکل نظریه و روش سیاسی درآمد و خواهان حفظ مراتبی از آزادی در برابر هر نهادی شد که تهدیدکننده آزادی بشر باشد (زرقانی، ۱۴۰۹: حق: ۱۷۲).

لیبرالیسم یکی از شایع‌ترین و قدیمی‌ترین آموزه‌های فلسفی - سیاسی عصر حاضر است. در قاموس سیاسی، لیبرالیسم فلسفه‌ای است مبنی بر اعتقاد به اصل

۱. نمی‌پرستیم ایشان را (یعنی: بتان را) مگر آنکه ما را هر چه بیشتر به خدای نزدیک گردانند

آزادی که در رنسانس و همچنین اصلاح دینی نهفته است (قادری، ۱۳۸۰: ۱۷)؛ اما لیبرالیسم به مفهوم امروزی، فرزند انسان‌گرایی و فردگرایی عصر جدید است و ریشه در رنسانس و جنبش اصلاح دینی بر ضد استبداد کلیسا دارد (قنبری، ۱۳۸۳: ۹۱ - ۹۶). لیبرالیسم برای آزادی اهمیت قائل است (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۸۱). در روح القوانین موتسکیو اشاره شده است که آزادی فقط می‌تواند به خاطر خود آزادی محدود شود (موتسکیو، ۱۳۶۲: ۱۱۰). از آنجا که سردمداران کلیسا شأن انسان را رعایت نمی‌کردند، در اثر مخالفت با باور استبدادی کلیسا، حقایق نسبی قلمداد شد و آزادی بی‌قید و شرط، نشانه مدرن بودن تلقی گردید. این گروه آزادی را به‌عنوان بت برای خود می‌پرستند. قرآن چنین تفکری را جاهلانه می‌داند و برای انسان در نظر گرفتن کرامت انسانی در نظر می‌گیرد و او را در مسیر رسیدن به حقایق مطلق اخلاقی قرار می‌دهد. قرآن برای انسان این قابلیت را متصور است که حتی بتواند در ملکوت به چنان تعالی دست یابد که کمترین فاصله را با باری تعالی داشته باشد (نجم/ ۹).

خدای تعالی اشاره دارند سرپرست این گروه طاغوت است که به پیروی از والیانی که برمی‌گزینند از دایره روشنائی الهی به سمت تاریکی سوق داده می‌شوند (بقره/ ۲۵۷). از نظر قرآن، بندگان مخلص خدا حتی از دست رفتن آزادی خویش را گواراتر از آلوده شدن به فعالیت‌های غیر انسانی و غیر اخلاقی می‌دانند (نمل/ ۵۵)، انسان‌های کامل مانند انبیاء از این نوع جاهلیت به خدا پناه می‌برند مانند حضرت یوسف علیه السلام که اذعان می‌کنند حاضر هستند آزادی ظاهری جسم خود را در راه آزادی روح خویش قربانی کند (یوسف/ ۳۳). همچنین وقتی خداوند شیطان را از درگاه خود راند شیطان از خداوند مهلت گرفت تا به پاس عبادت‌هایی که کرده آزادانه بتواند انسان‌ها را نیز از قید و بند پرستش دور کند و تا روز قیامت آزاد بماند. شیطان اشاره می‌کند نباید خدا را محور فرض کرد و این خود او و تفکر او است که محور است کما اینکه در لیبرالیسم نیز باید انسان و تمایلات او محور فرض شود (اعراف/ ۱۴ - ۱۵).

۴-۴- جاهلیت در صفات خدا

قائل به جعل فرزند آوری و نسبت دادن دختر برای خدا و از عرب دسته‌ای گمان می‌کردند که فرشتگان دختران خدایند و به این جهت به عبادت آنها می‌پرداختند تا

ایشان را شفاعت کرده و یاری دهند (نحل/ ۵۷)، و همین طایفه منکران پیامبران بودند و با تمسخر می گفتند: چگونه پیامبری است که طعام می خورد و در بازارها راه می رود؟ قرآن برایشان استدلال فرمود که پیامبران سابق نیز بر همین منوال بوده اند (فرقان/ ۲۰)، و اکثر قبایل عرب از همین دسته بودند و آنها را نکوهش می کند که با وقاحت آنچه را برای خود ناپسند می دانستند به قصد تحقیر به خدا نسبت می دادند. در چشم اندازی کلی می توان فمینیسم را جنبشی اجتماعی دانست. فمینیسم یک هدف اعلام شده دارد و آن پایان دادن به چیزی است که آن را سلطه نظام مند مردان بر زنان می داند (منسبریج، مولر اوکلین و کیملیکا، ۱۳۸۷: ۱۵). به تدریج در این مکتب انحرافات ایجاد شد و خود مکتب زمینه را برای تقویت سلطه گری بر زنان را فراهم کرد. اگر دیروز زن کالای جنسی برای مردان بود امروز تنها کالای جنسی تجارت جهانی (تجارت سکس) و ابزاری برای تبلیغات شناخته می شود (حیدری، ۱۳۹۴: ۸۵). کالا انگاری مقام انسان را تا حد یک موجودیت پایین می آورد. در خصوص کالا انگاری زنان، زنان به موجودیت هایی تقلیل می یابند که عملکرد آنها ارضای نیاز جنسی مردان است (رایت و توکاناگا، ۱۳۹۴)

در تفکر جاهلی درباره زن افراط و تفریط های زیادی وجود دارد. عده ای در تعریف از تعادل خارج شده و می گفتند زن شیطان است. زن در میان اعراب مانند کالا خرید و فروش می شد و از حقوق فردی و اجتماعی محروم بود و او را جزء لوازم و اساس زندگی می شمردند (احمدی، ۱۳۸۸: ۶۶ - ۶۸). در اعمال مذهبی جاهلیت، زنان و مردان بدون پوشش طواف می کردند اما در قرآن نگاه ابزاری به زن و برهنگی مردود دانسته شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۱). قرآن به زنان دستور می دهد ای زنان پیامبر از خانه هایتان بیرون نیایید و در انظار مردم مانند زمان جاهلیت و قبل از بعثت ظاهر نشوید (همان طور که برج قلعه برای همه آشکار و ظاهر است) (شاکر، ۱۳۸۴: ۱۵۱). در خانه های خود قرار گیرید و ظاهر نکنید پیرایه های خود را مانند اظهار زنان در دوره جاهلیت اولی، که آن را جاهلیت جهلا گویند و آن از زمان ادريس بوده تا زمان نوح و اصح آن است که جاهلیت اولی در زمان ابراهیم علیه السلام بوده که زنان لباس های مروارید بافته می پوشیدند، خود را به مردان عرضه می کردند و

جاهلیت آخری میان عیسی علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. در مبارزه با این رسوم پیامبر صلی الله علیه و آله تضحیح حقوق زنان را که از سنن دوره جاهلیت بود مردود و محکوم ساخت (فلسفی، ۱۳۷۹: ۳۶۹) و به تکریم منزلت و شأن زن اقدام کرد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۵)، اسلام برای زنان حق انسانیت قائل شد.

نتیجه گیری

در پژوهش های متعدد بر احتمال بازگشت به جاهلیت تأکید شده است. قطب، ۱۳۵۹؛ سلیمانی، ۱۳۸۲؛ سلیمانی، ۱۳۸۷؛ اسدی، ۱۳۸۹؛ حسینی، ۱۳۹۴؛ حیدری، ۱۳۹۴. چراکه جاهلیت فرهنگی است که احکام الهی در آن جاری نیست و قابل بازگشت است چه بسا جاهلیت مدرن با فریب انسان و قوی تر از جاهلیت های ابتدایی دوباره شکل گیرد. این نوشتار تلاش کرد به این پرسش پاسخ دهد که: «جاهلیت مدرن و جاهلیت مقارن دوره نبی اکرم صلی الله علیه و آله در چه مصادیقی با یکدیگر اشتراک دارند؟»

دستاورد این مطالعه تأیید می کند فرض اولی پژوهش را مبنی بر اینکه در جاهلیت مدرن مصادیقی از جاهلیت مقارن دوره نبی اکرم صلی الله علیه و آله یافت می شود و این دو جاهلیت به دلیل انحراف از دستورات اسلام از سرشت یکسانی برخوردار هستند.

نفی هم زمان توحید، قیامت و معاد که در جاهلیت مدرن، در قالب سکولاریسم و نفی نبوت، و پرستش بت ها و نفی صفات خدا در جاهلیت اولی که به صورت انواع مکاتب مدرنیته مادی گرایی ماتریالیسم، سکولاریسم، کاپیتالیسم، لیبرالیسم و فمینیسم در جاهلیت مدرن بروز می کند:

- ماتریالیسم یا مادی گرایی چه در جاهلیت، چه در جوامع مدرن سبب اشراف گیری است و نفی توحید و معاد و نبوت سبب فردگرایی و خودخواهی بشر می شود. انکار جهان غیر ماده و زندگی در اکنون افراد را منفعت طلب می کند و به استثمار دیگران می کشاند. افراط و تفریط در ماده گرایی چه نفی کامل ماده و باور کامل ماده هر دو مطرود است و سرمایه داری صرف و فقر و پرهیز تفریط گونه هر دو غیرقابل پذیرش است و اسلام با هشدار دادن نسبت به وقوع حتمی قیامت و بازگشت بشر را از سرمایه داری صرف بر حذر می دارد.

ب. کاپیتالیسم یکی دیگر از جلوه های جاهلیت است که در جاهلیت دوران نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیز وجود داشت افراط در انباشت سرمایه که به اشرافی گرایی از یک سو و برده داری، فقر و استثمار از سوی دیگر می رسد در هر دو جامعه وجود دارد. امتیازات

طبقاتی در جوامع جاهلیت نیز وجود داشت تقسیم جامعه به بخش‌های مختلف از نظر اقتصادی امری ریشه‌دار است اما از نظر اسلام گرامی‌ترین افراد نزد خداوند با تقواترین افراد است و ثروت نباید تنها در دست یک گروه خاص انباشت شود.

ج. لیبرالیسم آزادی‌خواهی مدرن در قالب لیبرالیسم و بی‌قید و بندی آزادی به معنای طرفداری از حاکمیت آزادی است که انسان حق داشته باشد هر آنچه را قانون مجاز دانسته انجام دهد، در جوامع جاهلی نیز آزادی به معنای آزادی در شهوت جمع‌آوری ثروت و هر آنچه نفس مجاز می‌دانست تلقی می‌شد؛ اما معنای آزادی از نظر قرآن، آزادی از قید شیطان و در دایرهٔ سعادت قرار گرفتن انسان است؛ و رهایی از قید و بندهای اخلاقی عین جهل است و بازگشت به جاهلیت محسوب می‌شود از سوی دیگر تحمیق مردم و استثمار و تسلط بر ذهن و روح ایشان و هر امری که به مسخ و از بین رفتن هشیاری انسان منجر شود مانند الکل و قمار نیز در اسلام مطرود دانسته می‌شود (بقره/ ۲۱).

د. در دوران جاهلیت در مقابل ارزشمندی الهی زن در دین اسلام، هدف فمینیسم پایان دادن به سلطهٔ نظام‌مند مردان بر زنان است، در دوران جاهلیت نیز از زن به‌عنوان یک ابزار بهره‌مندی استفاده می‌کردند اما اسلام در مقابله با این افراط و تفریط‌ها، جهل را از بشریت زدود و برای زنان حق انسانیت و تعالی تا قرار گرفتن در جوار رحمت الهی قائل شد.

نتیجه اینکه در پاسخ به پرسش مطالعه که مصادیق جامعهٔ جاهلی مقارن دورهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چه اشتراکاتی با جامعهٔ جاهلیت مدرن دارد؟ می‌توان بیان کرد، چنانچه باری تعالی به مسلمانان هشدار می‌دهد؛ تصور نکنید همین‌که بگویید ایمان آوردم و مسلمان شدم برای رستگاری شما کافی است و امتحان نمی‌شوید. در دعای روز مبعث نیز آمده است که ما ندانستیم برترین توشهٔ سالک در مسیر رسیدن به تو، عزم بر اراده‌ای است که با آن تنها تو را انتخاب نماید اگر این اراده وجود نداشته باشد احتمال بازگشت به عادات جاهلی در هر دوره‌ای بسیار قوی خواهد بود. این انحراف در هر دوره‌ای به یک شکل بروز می‌کند گاه در پوشش تفریط و دوره‌ای در افراط اما هر دو گونه‌ای از جهل است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن الکریم، مترجم، مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰.
۲. آذی کارمزدی، علی بررسی مقایسه‌ای دکترین پیامبر اسلام ﷺ و دکترین‌های غرب در بازاریابی عقیده و تبیین دکترین دعوت پیامبر، دانشگاه سمنان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد مدیریت اجرایی، ۱۳۹۳.
۳. آریلاستر، آنتونی لیبرال‌یسم غرب ظهور و سقوط، مترجم، عباس مخیر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۴. آقا بخشی، علی و افشاری راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار، ۱۳۸۷.
۵. آلوسی، بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب، تحقیق، بهجة الأثری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۱۴.
۶. ابرکرامی، نیکولاس، درآمدی بر جامعه‌شناسی، ترجمه، هادی جلیلی، ۱۳۸۸.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر، ترجمه، عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۳.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، رهاورد خرد / ترجمه تحف العقول، مترجم، پرویز اتابکی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۶.
۹. ابن عبری، گریگوریوس ابوالفرح ملاطی، تاریخ مختصرالدول، لبنان، چاپ انطون صالحانی یسوعی، ۱۴۰۳.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۶.
۱۱. ابن‌شعبه، حسن بن علی، تحف العقول، مترجم، احمد جنتی، تهران، ۱۳۶۳.
۱۲. ابومنذر، هشام بن محمد کلبی، الاضنام، مترجم، سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، تابان، ۱۳۴۸.
۱۳. — کتاب الأضنام (تنکیس الأضنام)، تحقیق، احمد زکی باشا، قاهره، چاپ دوم افست تهران (همراه با ترجمه)، نشر نو، ۱۳۶۴.
۱۴. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱.
۱۵. — معمای مدرنیته، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۱۶. احمدی، محمد مهدی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۷. اسدی، علی، جاهلیت یک سرشت نه دوره‌ای گذرا، مطالعات اسلامی، علوم قرآن و حدیث، سال ۴۲، شماره ۳، ۸۴، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ۳۰ - ۹.
۱۸. افراهم بستانی، فؤاد، فرهنگ منجد الطلاب عربی - فارسی، مترجم، محمد بندر ریگی، چاپ اول، تهران، انتشارات اسلامی - تهران، ۱۳۸۳.
۱۹. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و درر الکلم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۰. امین، محسن، دایرة المعارف شیعه، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۵.
۲۱. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم دینی - اخلاقی در قرآن مجید، مترجم، فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۷۸.
۲۲. باومن، زیگمونت، اشارت‌های پست مدرنیته، مترجم، حسن چاوشیان، تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۳.
۲۳. بیحات، سید فرحان، بررسی تطبیقی تفاسیر معاصر شیعه و سنی در مورد جاهلیت مدرن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین شعبه دزفول، گروه علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۴.
۲۴. بلاشر، رژی، تاریخ ادبیات عرب، مترجم، آذرتاش آذرنوش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۲۵. بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، چاپ دوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۲۶. پدram، مسعود، روشنفکران دینی و مدرنیته، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
۲۷. پستمین، نیل، تسلیم فرهنگ به تکنولوژی، ترجمه، صادق طباطبایی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵.
۲۸. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، مترجم، علی جواهر الکلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۲۳.
۲۹. جواد، علی، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، مترجم، محمدحسین روحانی، بابل، نشر کتابسرای بابل، ۱۳۶۷.
۳۰. حسین اصفهانی، عماد الدین، تاریخ مفصل اسلام از طلوع اسلام تا عصر حاضر، تهران، کتاب فروشی اسلام، ۱۳۷۷.
۳۱. حسینی، سیدعلی، مؤلفه‌های جاهلیت مدرن و راهکارهای مبارزه با آن در قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۳۲. حیدری، حلیمه، «تبرج و مصادیق آن با تأکیدی بر تفاسیر فقهی»، دو فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات پژوهشی زنان، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۳۳. خالدی، صلاح عبد الفتاح، کلیدهایی برای تعامل با قرآن، مترجم، دوروزی، تهران، نشر احسان، ۱۳۹۰.
۳۴. خسروپناه عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌های علمیه، ۱۳۷۹.
۳۵. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، ماده جهل، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ اول از دوره جدید، ۱۳۷۳.
۳۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، مترجم، غلامرضا خسروی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴.
۳۷. رایت، پاول جی. و توکوناگا، رابرت اس، «کالانگری مصرف رسانه‌ها توسط مردان، کالا انگاری زنان، و رفتارهایی که از خشونت علیه زنان حمایت می‌کنند»، فصلنامه علمی تخصصی دانش انتظامی بوشهر، ۱۳۹۴، دوره ۶، شماره ۲۳، ص ۹۵ - ۱۱۴.
۳۸. ربانی گلپایگانی، علی، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۳۹. زر شناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران، کتاب صبح، ۱۳۸۱.
۴۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۲.
۴۱. —، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، چاپ احمد شمس الدین، ۱۴۰۹.
۴۲. سالم، السید عبدالعزیز، تاریخ الدوله العربیه، بیروت، مؤسسه الثقافه الجامعیه، ۱۹۷۰.
۴۳. سبحانی تبریزی، جعفر، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، چاپ بیست و دوم، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۵.
۴۴. سجاسی، اسحاق بن ابراهیم، فرائد السلوک، چاپ اول، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۸.
۴۵. سربخشی، محمد، اخلاق سکولار (مفاهیم، مبانی، ادله، نقدها)، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۴۶. سلیم بن قیس هلالی، تاریخ سیاسی صدر اسلام، ترجمه کتاب سلیم، مترجم، محمود رضا افتخار زاده، چاپ اول، تهران، انتشارات رسالت قلم، ۱۳۷۷.

۴۷. سلیمانی، جواد، امام حسین علیه السلام و جاهلیت نو، قم، معارف، ۱۳۸۲.
۴۸. سلیمانی، جواد، «چگونگی و چرایی بازگشت به جامعه جاهلیت در جامعه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله»، حکومت اسلامی، ۱۳۸۷، سال سیزدهم، شماره چهارم: ۱۸۵ - ۲۱۸.
۴۹. سیدرضی، تفسیر و شرح نهج البلاغه، مترجم، محمددشتی، تهران، فهرست، ۱۳۸۵.
۵۰. سیدرضی، نهج البلاغه، ترجمه و شرح، انصاریان، قم، دارالعرفان، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۵۱. شاکر، کمال مصطفی، المیزان فی تفسیر القرآن، تلخیص مختصر تفسیر المیزان، تهران، اسلام، ۱۳۸۴.
۵۲. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الطبعة الاولى، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۲.
۵۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳.
۵۴. عادل، ظاهر، الأسس الفلسفیه للعلمانیة، بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۳.
۵۵. عاملی، امین ترمس، اصول کافی، مترجم، سیدعلی مرتضوی، چاپ پنجم، تهران، سرور، ۱۳۹۶.
۵۶. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. چاپ دوم، دارالعلم للملایین، جامعه بغداد، ۱۹۹۳.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق، مهدی المخزومی و ابراهیم السامری، چاپ اول، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴.
۵۸. فلسفی، محمد تقی، الحدیث - روایات تربیتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۵۹. قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۶۰. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۵۴.
۶۱. قطب، محمد، جاهلیت قرن بیستم، مترجم، محمدعلی عابدی، تهران، انقلاب، ۱۳۵۹.
۶۲. قنبری، آیت، نقدی بر اومانیسم و لیبرالیسم، قم، فراز اندیشه، ۱۳۸۳.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم، مصطفوی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۹.
۶۴. —، کافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۶۵. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، زاهد کیست؟ وظیفه اش چیست؟، ترجمه و تحقیق، الزهد، چاپ اول، قم، نورالسجاد، ۱۳۸۷.
۶۶. کالینیکوس، آککس، درآمدی تاریخی بر نظریه‌ی اجتماعی، مترجم، اکبر معصوم بیگی، چاپ اول، تهران، نشر آگه ۱۳۸۳.
۶۷. کاهون، لارنس، مدرنیسم، آنتی مدرنیسم و پست مدرنیسم، مترجم، حیدر شادی، تهران، سروش اندیشه، ۱۳۸۳.
۶۸. کسرابی، محمد سالار، چالش سنت و مدرنیته در ایران از مشروطه تا ۱۳۲۰، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۶۹. کهن، لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، مترجم، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۷۰. گمپرتس، تودور، متفکران یونانی، ترجمه، محمد حسن لطیفی، ج ۱، تهران خوارزمی کمپرس، ۱۳۷۳.
۷۱. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه، منوچهر صبوری، تهران، نشرنی، ۱۳۳۱.
۷۲. محمدی سرخ بوزی، سمیه، اومانیسم و اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۹۰.
۷۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

۷۴. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة، بیروت، دارالمشرق، ۱۳۷۳.
۷۵. معینی، جهانگیر، «مدخلی بر مدرنیته و مدرنیسم»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۷۹، ۱۳۷۹.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۵.
۷۷. منتسکیو، روح القوانین، مترجم، علی اکبر مهدی، چاپ ششم، تهران، مؤسسه انتشاراتی امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۷۸. منسبریج، جین؛ مولر اوکین، سوزان و کیمیلیکا، ویل، دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم، ترجمه، نیلوفر مهدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۷۹. نوبران، محمود، اسلام و اومانیسم، رواق اندیشه، شماره ۱۵، فروردین ۱۳۸۲.
۸۰. نوذری، حسینعلی، مدرنیته و مدرنیسم، چاپ سوم، تهران، نشر نقش جهان، ۱۳۷۲.
۸۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه، محمد ابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

بررسی جایگاه تولیدکنندگان پوشاک

در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی

(با رویکرد الماس فرهنگی) *

- نگار کاظمی اسفیه^۱
- فریده طالب‌پور^۲
- سپیده یاقوتی^۳

چکیده

در دهه‌های پس از انقلاب اسلامی ایران، مد لباس و پوشش علی‌رغم پیشینه تاریخی، از یک سو با منطق اقتصادی و از سوی دیگر با ملاحظات اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای روبرو بوده که آن‌را با چالش‌های فراوانی مواجه ساخته است. براین اساس، نهادهای اجتماعی بر آن شدند تا با فعالیت‌های تبلیغاتی و فرهنگی، به هویت و فرهنگ جامعه سمت و سو بخشند. هدف از تدوین پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش اساسی است که تولیدکنندگان پوشاک به‌عنوان یک نهاد اجتماعی تأثیرگذار تا چه حد در ایجاد و حفظ فرهنگ پوشش ایرانی - اسلامی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. کارشناس ارشد طراحی پارچه و لباس. دانشکده هنر. دانشگاه الزهرا. تهران.

۲. استاد گروه طراحی پارچه و لباس، دانشگاه الزهرا، (نویسنده مسئول)

۳. دکترای پژوهش هنر دانشگاه الزهرا sep.yaghooti@gmail.com

در جامعه نقش دارند؟. روش این پژوهش کیفی، توصیفی - تحلیلی و متشکل از دو تکنیک اسنادی و میدانی است. نتایج حاکی از این است که با سرعت گرفتن تغییر و تحولات دنیای امروز، در کنار پیشرفت و افزایش فناوری‌های مرتبط با مد و پوشاک فرصت‌های زیادی برای عوامل مرتبط و اثرگذار بر پوشاک از جمله تولیدکنندگان فراهم شده است و آنها می‌توانند با تغییر در شیوه‌های تولید و طرح‌ها، به فرهنگ و هویت جامعه سمت و سو بخشند. دست‌یابی به فرآیند ارزش‌محور در مداخله عوامل زمینه‌ساز نتیجه نهائی پژوهش است که بر مبنای آن به کارگیری تمامی پتانسیل‌های موجود برای تغییر فرهنگ استفاده از پوشاک ایرانی - اسلامی ضروری است.

واژه‌گان کلیدی: تولید، پوشاک، فرهنگ ایرانی - اسلامی، رویکرد الماس فرهنگی

مقدمه

بدون شک لباس و پوشش جزء جدا ناشدنی زندگی انسان است و پیوندی که با سایر اجزای زندگی داشته، چه در ادوار گذشته، چه در حال و چه در آینده، مقوله مجردی نیست و بدون تردید دگرگونی‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و هنری در تحول آن دخیل بوده و به خوبی بازتاب فرهنگ و هنر یک جامعه را در پوشاک می‌توان مشاهده کرد (زارع و رهبرنیا، ۱۳۹۵: ۵). داگلاس و ایشرود^۱ (۱۹۹۶)، معتقدند لباس‌ها برای آنکه اندیشه شوند مناسب‌اند و آنها رسانه‌های غیرکلامی برای قوه خلاقه انسان هستند که ضرورت دارد به آنها و مخصوصاً نحوه تولید و طراحی (هنر طراحی) توجه بیشتری گردد. از سویی، اهمیت بررسی سبک پوشش، از آنجا ناشی می‌شود که مطالعه پوشش زنان یک جامعه، شناخت لازم را درباره بخشی از فرهنگ آن جامعه میسر می‌سازد. آشنایی با نوع پوشش زنان، نگرش‌ها، رفتارها و نمادهای افراد در زمینه زندگی روزمره می‌تواند تفسیری واقعی از جهت‌گیری‌ها و الگوهای رفتاری آنها ترسیم سازد. همچنین می‌تواند درک تحولات و تهدیدات فرهنگی، کارساز باشد و به برنامه‌ریزان اجتماعی در جهت بهبود فرهنگ بومی و ملی،

1. Douglas & Isherwood

یاری رساند. در کشور ما نیز لباس از منابع گوناگونی متأثر بوده و همواره شبکه‌های مفهومی درهم تنیده‌ای در طول تمدن و فرهنگ بر آن تأثیر گذار بوده و توانسته تا حد بسیار زیادی آن را از وضعیت محلی، سنتی و بومی خارج کند و شرایط را به گونه‌ای رقم بزند که اکنون شاهد آن هستیم. مثلاً بخشی از آن تحت تأثیر خواسته‌ها و اغراض سیاسی حکومت‌ها بوده و همواره ایدئولوژی‌های دولت و حکومت‌ها تأثیر مستقیم و انکار ناپذیر بر آن داشته است. بخشی دیگر از این تأثیرپذیری را باید در اعتقادات دینی و مذهبی مردم یافت، زیرا در دین اسلام - که در جامعه ما دین اکثریتی است - پوشاندن تن و بدن به‌ویژه در مورد زنان از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار و همواره امری تأثیر گذار در انتخاب مردم بوده است (قنبری^۱، ۲۰۰۷: ۳۶).

یکی از عناصر تأثیرگذار بر پوشاک هر جامعه که سهم مهمی در فرهنگ پوشش دارد، تولیدکنندگان پوشاک هستند که با اقدامات و تولیدات خود می‌توانند در تقویت یا تضعیف فرهنگ پوششی یک جامعه نقش چشم‌گیری ایفا کنند. لذا اهمیت و ضرورت این پژوهش از چند منظر قابل بحث و بررسی است:

(۱) پوشش و لباس یکی از عناصر اصلی فرهنگ یک ملت است که بی‌توجهی به طراحی و تولید آن می‌تواند اثرات جبران ناپذیری در هویت و فرهنگ یک ملت بگذارد و لازم است تا در رابطه با طراحی و تولید آن دقت و توجه بیشتری صورت گیرد.

(۲) علی‌رغم مطالعات انجام شده در این حوزه در داخل و خارج از کشور، مطالعه‌ای منسجم در خصوص موضوع پژوهش مشاهده نگردید.

یکی از رویکردهای نسبتاً جدید و کامل در رابطه با مد و پوشش (فرهنگ پوشش جامعه)، رویکرد «الماس فرهنگی» است که در بررسی پدیده هنر طراحی و تولید پوشاک به عوامل مختلف توجه نموده است و معتقد است که باید در تولید و شکل‌گیری فرهنگ، هنر یا نوع خاصی از هنر (در اینجا طراحی پوشاک) علاوه بر رابطه میان هنر و جامعه، به سایر روابط و علل دیگر نیز پرداخت. از خصوصیات

برجسته این دیدگاه، پیوستگی مطلوب با واقعیت است، مزیت نهایی دلالت بر آن دارد که پیوندهای موجود بین هنر و جامعه هرگز نمی‌تواند مستقیم باشد؛ چرا که این پیوندها با واسطه خالقان هنر از یک سو و دریافت‌کنندگان آن از سوی دیگر برقرار شده است. ضرورت دیگر انجام این پژوهش آن است که پوشش مقوله‌ای مجرد نبوده و با تمام جنبه‌ها و ابعاد زندگی انسان‌ها اعم از فرهنگ، اقتصاد، سیاست و غیره در ارتباط است و تولیدکنندگان به‌عنوان بخشی از این چرخه بررسی می‌گردند. نهایتاً، اگرچه در شکل‌گیری فرهنگ و جهت پیشرفت آن، عوامل مختلف دخالت دارند، ولی به نظر می‌رسد این تولیدکنندگان هستند که با تولیدات خود در حفظ و ارتقای فرهنگ پوشش ایرانی - اسلامی و اصلاح یک جامعه سالم می‌توانند تأثیرات قابل توجهی را بگذارند. از این رو، این پژوهش با هدف بررسی جایگاه تولیدکنندگان پوشاک در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی با رویکرد الماس فرهنگی انجام شد.

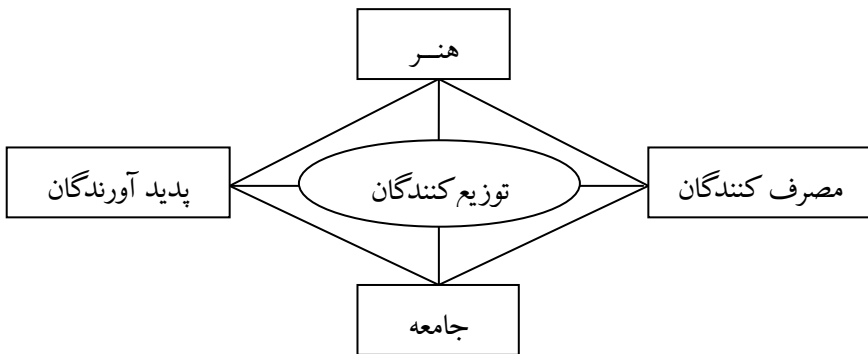
۱. رویکرد الماس فرهنگی الکساندر

یکی از رویکردهای جدید در بررسی پدیده‌های هنری، دیدگاه الماس فرهنگی است که نشان می‌دهد نه تنها هنرمندان، بلکه قراردادهای هنری و فنون تولید نیز محتوای آثار هنری را تحت تأثیر قرار می‌دهند و تأثیرات پالایشگر نظام‌های توزیع نشان می‌دهند که کدام محصولات فرهنگی به‌دست مخاطب برسند و در نهایت یادآور می‌شود که دریافت‌کننده پوشاک فرهنگی نه جامعه بلکه گروه‌های متنوعی از مخاطبان هستند و نیز اینکه افراد جامعه بر مبنای محصولات فرهنگی که مصرف می‌کنند و معناهایی که از این محصولات می‌گیرند از یکدیگر متمایز می‌شوند. در این رویکرد مجموعه عناصر و روابط میان آنها در مورد هنرهای مختلف دنیایی را می‌سازد که مانند دنیای واقعی روابط اجتماعی و محصولات آن، قابل مطالعه و بررسی است. مبتکر این استعاره فردی است به نام گریزولد^۱ (الکساندر^۲، ۲۰۰۳: ۶۰)، که رابطه میان هنر و جامعه را قدری پیچیده‌تر نمایش می‌دهد. الماس، چهارگوشی است که روی

1. Grizwold
2. Alexander

یکی از گوشه‌هایش ایستاده است. گریزوولد این گوشه را جامعه نامیده و گوشه بالایی را هنر، در حالی که گوشه سمت چپ هنرمند یا تولیدکننده و گوشه سمت راست مخاطب یا مصرف‌کننده هنر نامیده شده است. اگر قطره‌های این مربع رسم شوند، در مجموع شش خط به دست می‌آید. از نظر گریزوولد تمامی چهارگوشه و شش خط که رابطه گوشه‌ها را نشان می‌دهند، باید در تحلیل در نظر گرفته شوند. بنابراین رابطه میان هنر و جامعه، رابطه مستقیم نخواهد بود. الکساندر نویسنده کتاب جامعه‌شناسی هنرها پس از معرفی استعاره گریزوولد، آن را تکمیل می‌کند و در وسط این مربع، در نقطه تقاطع دو قطر، دایره‌ای رسم کرده و آن را نظام توزیع می‌نامد. توضیح الکساندر این است که شش رابطه‌ای که گریزوولد میان چهار عنصر الماس فرهنگی مطرح کرده است، تنها به واسطه نظام توزیع ممکن می‌شود. این استعاره به خوبی از کاستی‌های هر یک از رویکردهای بازتاب و شکل‌دهی خالی شده و به پیچیدگی‌های رابطه میان هنر و جامعه توجه دارد.

الکساندر در کتاب جامعه‌شناسی هنرها ایده اولیه الماس فرهنگی را که توسط وندی گریزوولد^۱ ارائه شده بود و همچون الماسی دارای چهار وجه بود گسترش داد و تکمیل کرد که نمودار آن در ذیل ارائه شده است:



نمودار ۱ - الماس فرهنگی (الکساندر، ۱۳۹۳: ۱۱۴)

در مدل ارائه شده توسط الماس فرهنگی فوق هر یک از گوشه‌های الماس نماینده یکی از مفاهیم (۱) محصولات هنری، (۲) خالقان هنر، (۳) مصرف‌کنندگان هنر و (۴) جامعه بزرگ‌تر است. در مرکز الماس توزیع‌کنندگان هنری به‌عنوان رابط بین هنر از کسانی که آن را خلق کرده‌اند به کسانی که آن را مصرف می‌کنند قرار دارد. در این دیدگاه هنر توسط هنرمند یا گروهی از هنرمندان خلق می‌شود و توسط نظام‌های توزیع و سیاست‌گذاری توزیع، به‌دست گروه خاصی از مخاطب که متشکل از افرادی هستند که خود در احاطه یک نظام اجتماعی هستند، می‌رسد. «اینکه مصرف‌کنندگان چگونه از هنر استفاده می‌کنند، هنر چه معانی را در اذهان آنها برمی‌انگیزد، و هنر چگونه نهایتاً در سراسر جامعه نفوذ می‌کند، تماماً محصول وساطت این افراد و متأثر از نگرش‌ها، ارزش‌ها و جایگاه اجتماعی آنها است. «جامعه» (شامل هنجارها، ارزش‌ها، قوانین، سازمان‌ها و ساخت‌های اجتماعی وسیع‌تر) نقش نقطه اتکای نهایی را در الماس بازی می‌کند». در واقع الماس فرهنگی تمهیدی تخمینی است که هدف از آن ترویج درک کامل‌تری از رابطه هر اثر فرهنگی با جهان اجتماعی است. این رویکرد با نفی تأثیر هنر بر جامعه رویکرد ساده انگارانه شکل‌دهی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در عوض، معتقد است که هنر به‌واسطه مخاطب، که عمدتاً قادر به ارائه واکنش هوشمندانه است، جامعه را شکل می‌دهد. مطابق دیدگاه الماس فرهنگی، تمام صنایع فرهنگی را می‌توان به دید نظام‌هایی پیچیده، با گستره‌ای از اجزای مختلف نگریست، که آثار هنری را در چرخه‌ای از پدیدآوردندگان اولیه به سوی مصرف‌کنندگان نهایی به گردش در می‌آورند. این الماس بیانگر آن است که «هنر باید از کسانی که آن را خلق کرده‌اند به کسانی برسد که آن را مصرف می‌کنند. یعنی هنر توسط بعضی سازمان‌ها، شبکه‌ها و افراد توزیع می‌شود و شکل نظام توزیع بر این امر تأثیر می‌گذارد که چه اشکالی از هنر به نحو وسیع یا محدود توزیع شوند و یا اینکه اصلاً توزیع نشوند» (الکساندر، ۱۳۹۳: ۱۱۳).

کتاب بکر^۱ با عنوان «دنیاهای هنر»^۲ (۱۹۸۲)، سهم بسیار مهمی در گسترش

1. Becker
2. Art Worlds

جامعه‌شناسی هنر از منظر الماس فرهنگی دارد «بکر معتقد است که هنرها در چیزی که او آن را «دنیای هنر» می‌نامد، محاط هستند. دنیای هنر شبکه‌ای از افراد است که دارای فعالیت مشترک و دانشی یک دست هستند که با استفاده از ابزار قراردادی انجام کارها سازماندهی شده و نوع خاصی از آثار هنری را تولید می‌کند. بعضی از دنیاهای هنر کوچک هستند و به شیوه محدودی تعریف شده‌اند، مثل یک حلقه شاعران محلی یا یک گروه تئاتر تجربی. دنیاهای دیگر بزرگ و وسیع هستند، مثل دنیای هنری که فیلم‌های هالیوود را در بر گرفته است. بکر معتقد است که هر جنبه از دنیای هنر، مجموعه‌ای از منابع و محدودیت‌ها را برای تولید هنر فراهم می‌آورد. نکته اصلی این است که آثار هنری توسط کلیت نظامی که آنها را تولید می‌کند، شکل گرفته‌اند، نه فقط به وسیله افرادی که آنها را به‌عنوان هنرمند می‌شناسیم. بنابراین برای درک جامعه‌شناسانه هنر، باید آن را به‌عنوان یک فعالیت جمعی ببینیم» (الکساندر، ۲۰۰۳: ۶۸).

بکر در زمینه مرحله تولید معتقد است که اگر به همه فعالیت‌هایی که باید برای ساخته شدن یک اثر هنری انجام شوند، فکر کنیم، ملاحظه می‌شود که شامل مراحل بسیاری است. اول، یکی باید ایده‌ای را تصور کند، نوع و شکل خاص کاری را که می‌خواهد ساخته شود، تعیین کند؛ دوم، یکی باید آن ایده را به اجرا درآورد. برای این کار به همکاری نیاز خواهد داشت که مواد لازم یعنی رنگ، کاغذ، نت موسیقی یا لباس مخصوص را تهیه کنند، ابزار یعنی آلت موسیقی، نور، لباس یا دوربین را فراهم آورند، وقت برای همکاری داشته باشند، هنرمندان دیگر مثل بازیگران، موسیقی‌دانان و نیز نیروهای پشتیبانی مثل حسابداران، کارمندان، چاپ‌کنندگان، جوش‌کاران، کارخانه‌داران رنگ‌سازی را استخدام کنند. روند تصور یک ایده و بعد تجسم آن، تولید نامیده می‌شود (الکساندر، ۲۰۰۳: ۶۸). اگرچه لباس‌ها محصول تولیدکنندگان خود شناخته می‌شوند، در عمل گروه عظیمی از افراد و نیروهای متخصص در رشته‌های مختلف هنری و صنعتی در تولید آنها نقش دارند و به میزان نزدیکی یا دوری نقش خود به جنبه هنری طراحی و دوخت، کیفیت هنری لباس‌ها را تعیین می‌کنند. اما در مرحله توزیع نیز افراد دیگری وارد میدان می‌شوند که باز هم در موفقیت یا شکست فروش لباس نقش مهمی دارند. همان‌طور که بکر می‌گوید وقتی اثر هنری به این ترتیب تولید

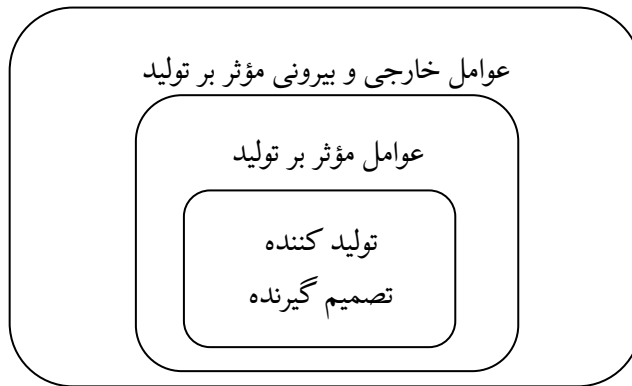
شد، سازندگان باید راهی پیدا کنند که کارشان را به دست مخاطب برسانند. این می‌شود توزیع، اینکه نظام‌های توزیع چگونه کار کنند، نتایج ضمنی مؤثری دارد بر اینکه چه کسی لباس می‌بیند، می‌خرد یا مورد استفاده قرار می‌دهد و به دیگران معرفی می‌کند. بعضی از نظام‌های توزیع بزرگ و پیچیده هستند، مانند توزیع کنندگانی که لباس‌ها را در بازارهای بین‌المللی توزیع می‌کنند. بعضی از نظام‌های توزیع بسیار کوچک و محلی هستند، مانند زمانی که طراحان آثارشان را برای دوستان خود می‌دوزند یا آنها را در محل کار به دیگران نمایش می‌دهند (الکساندر، ۲۰۰۳: ۶۸)، و تولیدکنندگان لباس نیز در برخی مواقع از طریق بنکدار یا فروشگاه‌های کوچک خصوصی مبادرت به انتقال هنر به جامعه می‌کنند.

تبلیغ برای لباس و اثر هنری در مراحل مختلفی صورت می‌گیرد. بسته به اینکه با نظام توزیع و فروش بزرگ یا نظام‌های کوچک‌تر کشورهای دارای صنعت تهیه پوشاک ضعیف سروکار داشته باشیم، نوع تبلیغات متفاوت خواهد بود. در مورد اول، به‌عنوان مثال لباس‌ها حتی قبل از آغاز به تولید، در فرآیند تولید و پس از ساخت در فرآیند تبلیغ و بازاریابی قرار می‌گیرند و به وسیله رسانه‌های مختلف در مورد مراحل مختلف ساخت آنها، طراحان، کارگران و سایر عوامل تهیه بحث و گفت‌وگو می‌شود و پس از تولید نیز با تلاش منتقدان در تحلیل و بررسی آنها در رسانه‌های مختلف، این تبلیغات به طور غیرمستقیم ادامه می‌یابد. اما در مورد نظام‌های کوچک‌تر، به‌طور معمول تبلیغات بیشتر در مرحله فروش نقشی مثبت یا منفی بازی می‌کند و تحلیل‌های منتقدان به‌صورت غیرمستقیم در چگونگی استقبال از لباس‌ها نقش بازی خواهد کرد. منتقدان در حقیقت همان کسانی هستند که در توسعه نظام‌های زیبایی‌شناختی نقش مهمی ایفا می‌کنند. این فهرست بلندی از کارهایی است که بکر معتقد است می‌توان انجام داد، اما در عین حال اذعان می‌کند که در مقایسه با آنچه در جهان واقعی اتفاق می‌افتد، بسیار ساده شده است. از نظر بکر ما بسیاری از این چیزها را بدیهی فرض می‌کنیم و بنابراین تأثیرات آنها را بر روند خلق و توزیع و دریافت هنر نادیده می‌گیریم. برای مثال، به این نکته توجه نمی‌کنیم که نظام توزیع، هنرمندان را محدود می‌کند، به این شکل که برای رساندن هنرشان به دست مخاطب ناچارند با یکی از این نظام‌ها هماهنگ

شوند. البته این به معنای گرفته شدن خواست آزادانه از هنرمندان نیست، بلکه به معنای لزوم کارکردن آنها در نظامی از محدودیت‌هاست، که در عوض به آنها امکان کار و فعالیت را نیز ارزانی می‌دارد (الکساندر، ۲۰۰۳: ۶۹).

به‌طور کلی انواع مختلفی از عوامل و تصمیمات وجود دارد که توسط تولیدکننده پوشاک اخذ شده و این تصمیمات توسط یک سری از عوامل فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی، طبقه اجتماعی، خانواده تحت تأثیر قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که عوامل شخصی به‌صورت قابل ملاحظه‌ای با سایر عوامل نامبرده در ارتباط است و رفتار تولیدکننده را شکل می‌دهد.

تعامل عوامل مختلف و وجود محدودیت‌ها و فرصت‌های پیش روی تولیدکننده رفتار او را شکل می‌دهد و پوشاک تهیه شده تحت تأثیر عواملی است که خواه ناخواه بر تصمیم و عمل تولیدکننده اثرگذار است. لذا چارچوب رفتار تولیدکننده را در «الگوی الماس فرهنگی» (می‌توان به‌صورت شکل نمودار ۲ متصور کرد).



شکل ۲. چارچوب رفتار تولیدکننده

۲. پیشنهاد تحقیق

مطالعات مربوط به فرهنگ و عوامل مؤثر بر آن سهم زیادی از تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی را به خود اختصاص داده و عمدتاً محققان در پی بررسی شیوه‌های

شکل‌گیری، تغییر، ارتقاء و تعالی فرهنگ بوده‌اند و به طرق مختلف عناصر، اجزاء و مؤلفه‌های مرتبط با آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند. به‌عنوان مثال کریمی مله، بلباسی و جوادقربی (۱۳۹۷)، در مقاله خویش با عنوان «عناصر هویت فرهنگ جمهوری اسلامی ایران: نمونه کاوی سند «مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان»، به بررسی لایه‌ها و عناصر هویت ملی ایرانیان در سند مربوط پرداخته‌اند و لایه‌های هویت ملی ایرانیان را در دو سطح هویت اسلامی با مؤلفه‌های توحید، اسلام، ولایت مداری، اخلاق و لایه هویت فرهنگ ایرانی را معماری، تاریخ، حافظه ایرانی، خط فارسی، تمدن ایرانی و... دانسته‌اند و معتقدند که در این سند به هویت متجدد و مدرن ایرانیان پرداخته نشده است.

مختاری، رجایی و میرفردی (۱۳۹۷)، ضمن مطالعه‌ای با هدف «شناخت و تبیین تعیین‌کننده‌های فرهنگی جهت‌گیری پوششی زنان»، به روش پیمایشی ۵۵۰ نفر از زنان شهر شیراز را مورد بررسی قرار دادند. نتایج پژوهش آنان نشان داد که رسانه‌های نوین ارتباطی خارجی، شبکه‌های مجازی، گسترش ارزش‌های فمینیستی، مصرف‌گرایی، لذت‌گرایی و نگرش نسبت به زن به‌عنوان پیش‌بینی‌کننده‌های فرهنگی، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی و جهت‌گیری پوششی زنان مورد مطالعه داشته‌اند.

خوشبخت (۱۳۹۶)، در پایان نامه خود تحت عنوان «بررسی میزان پیروی مشتری تولیدکنندگان پوشاک زنان ایرانی از رنگ سال پنتون (لباس مجلسی)» به بررسی عوامل مؤثر از جمله رنگ در تصمیم‌گیری مشتریان برای خرید لباس مجلسی پرداخته است و معتقد است که مصرف‌کنندگان تحت تأثیر تولیدکننده قرار داشته و رنگی را که آنها برای لباس انتخاب می‌کنند بر سلیقه مصرف‌کننده اثر می‌گذارد و تولیدکنندگان می‌توانند در جهت دادن به مد و لباس (در این مورد از طریق رنگ انتخابی)، اثر بگذارند.

عیوضی، باقری و آقابابایی (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر سلیقه مخاطب با توجه به طراحی گرافیک (مطالعه موردی دستمال کاغذی)، به بررسی رفتار مصرف‌کننده و تأثیرپذیری آنها از طراحی جنس مورد نیاز در تهیه آن پرداخته‌اند و معتقدند که آشنایی تولیدکننده با سلیقه مخاطب می‌تواند در موفقیت او تأثیر گذارد و همچنین در برخی موارد تولیدکنندگان بر سلیقه و رفتار

مصرف کننده اثر می گذارند.

سیاحی (۱۳۹۵)، در پایان نامه خود با عنوان «مؤلفه های اسلامی در تن پوش ایرانیان پس از اسلام تا اواخر صفویه»، به بررسی عوامل مؤثری که بعد از ورود اسلام به ایران در منسوجات دیده می شود، پرداخته است و نتیجه گرفته است که گفتمان های اسلام، ارزش ها و اعتقادات اسلام در جامعه های ایرانیان نمود و تجلی پیدا کرده است.

مریدی و رهگذر (۱۳۹۵)، ضمن مطالعه ای که با هدف «بررسی تحولات زیباشناختی مد لباس در ایران پس از انقلاب اسلامی با رویکرد روش شناختی نظریه مبنایی» انجام دادند، نتایج نشان داد که با وقوع انقلاب اسلامی چادر مشکی بیانگر یک جریان ایدئولوژیک شد و به مثابه نفی جامعه طبقاتی و تفکیک شده با نشانه های لباس دارا و ندار، نمودی از مقاومت در برابر رژیم گذشته بود. این پژوهش، چهار پارادایم مد گریزی، مدستیزی، مدگرایی و مد اسلامی را تبیین می کند که در فراز و فرود الگوهای حجاب مبارز، حجاب مذهبی، حجاب سنتی، حجاب زیباشناختی و حجاب ارزشی، در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی شکل گرفته اند.

در یک مقاله دیگر بابایی و اکبری (۱۳۹۳)، با عنوان «بازنمایی عوامل مؤثر بر شکل گیری سبک پوشاک ایرانیان»، به عوامل مختلف در شکل گیری یک سبک پوشش و انتخاب آن توسط مردم یک جامعه پرداخته اند و سبک پوشش را یکی از مهمترین مؤلفه های فرهنگی در سبک زندگی می دانند که توجه به عواملی چون محیط جغرافیایی، سن، جنسیت، آداب و رسوم و... در طراحی و تولید لباس مؤثر است و آنها نیز معتقدند که تولیدکنندگان و طراحان لباس می توانند بر سلیقه و انتخاب افراد در پوشش و نهایتاً شکل گیری فرهنگ جامعه دخالت داشته باشند.

خورشیدیان و همکاران (۱۳۹۳)، در پژوهشی با عنوان «نقش رسانه ها در هدایت فرهنگ عمومی (بررسی جریان مد در جامعه)»، به بررسی نقش و جایگاه رسانه ها در شکل دهی و هدایت فرهنگ عمومی جامعه در ارتباط با جریان مد و انتخاب پوشش در جامعه می پردازند و معتقدند که فرهنگ و رسانه بر یکدیگر تأثیر می گذارند و یکی

از عواملی که می‌تواند در ارتقاء یا تنزل فرهنگ عمومی و خصوصاً فرهنگ پوشش در جامعه تأثیر گذارد، رسانه‌ها هستند. آنها در مقاله خویش کمتر توجهی به نقش تولیدکنندگان داشته‌اند.

آدمیان و همکاران (۱۳۹۱)، «در تحلیل جامعه شناختی سبک پوشش زنان»، به روش کمی و کیفی ۲۰۰ نفر از زنان شهر مشهد را مورد بررسی قرار دادند. با استناد به مشاهدات و مصاحبه‌های اکتشافی و با ترکیب ابعاد پوشش زنان در استفاده از البسه (پوشیدن / نپوشیدن)، رنگ (تیره / روشن)، نوع مدل، اندازه (بلند، متوسط، کوتاه)، ظرفیت (تنگ، متوسط، گشاد) و ضخامت (نازک، متوسط، ضخیم) و میزان پوشیدگی موی سر، چهار سبک پوشش در بین زنان «سنتی - مذهبی»، «سنتی شبه مدرن»، «غیر سنتی» و «مدگرا» متمایز شد. نتایج نشان داد که سبک پوشش «سنتی شبه مدرن»، در بین جامعه مورد مطالعه، فراوانی بیشتری دارد. همچنین، بین سلیقه، سرمایه اقتصادی و فرهنگی، میزان مصرف و سبک پوشش زنان همبستگی مثبت و معنادار وجود دارد.

نتایج پژوهش جنید اصغر^۱ (۲۰۱۵)، نشان داد که زنان ایرانی در هر دوره از حیات نظام‌های سیاسی، با توسعه یک خرده فرهنگ دل‌خواه، خود را به پوشش‌های تعیین شده از سوی حکومت‌ها محدود نکرده‌اند. افزون بر این، آنها اغلب با ترکیب کردن تمایلات پوششی و ویژگی‌های شخصیتی، با آن نوع پوششی که سیستم‌های حکومتی تحمیل کرده‌اند، هویت پوششی خود را شکل داده‌اند و به این ترتیب، بیانیه فرهنگی خود را به وسیله نوع پوشششان اعلام کرده‌اند.

در پژوهش هولمبرگ^۲ (۲۰۱۰)، بیشتر زنان مورد مطالعه، خرید و مصرف را فعالیتی شاد و سرگرم کننده توصیف کرده‌اند. در میان محصولات بی‌شمار، لباس و لوازم آرایشی، بخش مهمی از زندگی زنان را تشکیل می‌دهد که نقش مهمی در ساخت و ساز هویت آنان داشته است. افزون بر هویت، لذت از خرید، ویژگی دیگری بوده است که زنان را به سمت استفاده از لباس و لوازم آرایشی هدایت کرده است.

1. Junaid Asghar

2. Holmberg

ردی^۱ (۲۰۰۹). در پژوهشی به بررسی «تأثیر نفوذ تلویزیون، اینترنت و ماهواره بر پوشش چهار نسل از زنان آفریقای جنوبی» پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که هر چهار نسل زنان مورد مطالعه، دارای هویت‌های فرهنگی چند وجهی بوده‌اند. همچنین، اگرچه رسانه‌های ارتباطی در ساخت هویت زنان مورد مطالعه نقش داشته‌اند، اما رسانه‌ها تنها نیروی تأثیرگذار بر هویت زنان نبوده‌اند. در حالی که همهٔ زنان چهار نسل، تمایل فزاینده‌ای به استفاده از شبکه‌های غربی از خود نشان داده‌اند؛ اما این امر منجر به همگن‌سازی با فرهنگ غربی نبوده است، بلکه زنان هر نسل، خلاقانه از پوششی استفاده کرده‌اند که بیان‌کنندهٔ هویت فرهنگی چند وجهی آنان بوده است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش بر اساس هدف، از نوع توسعه‌ای و بر مبنای ماهیت و روش، توصیفی - تحلیلی است. رویکرد تحقیق استقرائی بوده و گردآوری اطلاعات در بخش توصیفی از طریق روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر اسناد و منابع مکتوب و اینترنتی و در بخش تحلیلی با روش پیمایشی و با استفاده از مصاحبه شکل گرفت. جامعهٔ آماری این پژوهش شامل همهٔ مردان تولیدکننده پوشاک ماتنوی زنانه شهر قم در سال ۱۳۹۸ بوده‌اند.

تعداد نمونه در روش مصاحبه میزان مشخصی ندارد و تعداد افراد مورد مصاحبه، به عبارت دیگر، حجم نمونه به اشباع نظری سؤالات مورد بررسی بستگی دارد، به این ترتیب که هر گاه محقق به این نتیجه برسد که پاسخ‌های داده شده و یا مصاحبه‌های انجام شده با افراد مطلع به اندازه‌ای به همدیگر شباهت دارند که منجر به تکراری شدن پاسخ‌ها و یا مصاحبه‌ها شده و داده‌های جدیدی در آنها وجود ندارد، تعداد مصاحبه‌ها را کافی دانسته و دست از مصاحبه می‌کشد (محمدپور و رضایی، ۱۳۸۷: ۶). در این پژوهش با انجام مصاحبه با تولیدکنندگان پوشاک ماتنوی زنانه، اشباع نظری مدنظر حاصل شد و تعداد ۱۵ نفر از بین آنها به عنوان نمونه پژوهش انتخاب شدند.

جهت گردآوری داده‌ها از روش اسنادی و مصاحبه منظم بهره گرفته شده است. بدین منظور اسناد و اطلاعات موجود در قالب پژوهش‌های پیشین و گزارش‌های مختلف مطالعه و تحلیل شد و برای اطمینان بیشتر با اساتید و برخی از تولیدکنندگان مطرح در این زمینه نیز مصاحبه‌ها و گفت‌وگوهایی انجام شد. سپس، چارچوب کلی مصاحبه مشخص گردید و براساس نظر استاد راهنما فرم مصاحبه آماده شد. سؤالات مصاحبه عمدتاً از مبانی نظری و چارچوب نظری تحقیق گرفته شده است و از هریک از مصاحبه شونده‌گان خواسته شد تا به سؤالات مطروحه پاسخ دهند.

۳-۱- ابزار پژوهش

در این پژوهش سؤالات مصاحبه بر پایه عوامل اثرگذار بر تولید پوشاک و رفتار تولیدکنندگان، تنظیم شده است. بنابراین، ابزار سنجش و گردآوری اطلاعات در این پژوهش مصاحبه بوده است که به صورت مجموعه سؤالات مکتوب در راستای اهداف و سؤالات تحقیق تنظیم شده و از طریق مصاحبه با تولیدکنندگان اطلاعات جمع‌آوری شد.

روش مصاحبه به صورت منظم بود؛ زیرا در این روش که مصاحبه بسته، استاندارد و هدایت شده نیز خواننده می‌شود، ابزار سنجش (سؤالات)، از پیش تهیه شده است. ابزار استفاده شده در این روش محقق ساخته بوده است که اعتبار صوری و محتوایی آن با نظر ۵ نفر از متخصصان و اساتید این رشته مورد بازبینی و تأیید قرار گرفت و پایایی اطلاعات آن به واسطه استفاده از فنون چندجانبه‌نگری مورد تأیید گردید.

۳-۲- روش تجزیه تحلیل اطلاعات

داده‌ها از طریق تحلیل کمی، تحلیل ساختاری، تفسیری و شناخت مضامین مهم و مرتبط با موضوع طبقه‌بندی و تجزیه تحلیل شدند. بدین صورت که پس از گردآوری اطلاعات، نوبت به استخراج اطلاعات موجود، فشرده‌سازی و طبقه‌بندی آنها به منظور آماده‌سازی برای مرحله اساسی تجزیه و تحلیل می‌رسد. مصاحبه به دو صورت کمی و کیفی و با استفاده از آمار توصیفی، درصد، فراوانی و تحلیل مضمون و تحلیل ساختاری و مضامین تجزیه و تحلیل شد.

۴. یافته‌ها

در پاسخ به این سؤال پرسشنامه که سلیقه مصرف‌کنندگان برای آنها در تولید لباس تا چه اندازه اهمیت دارد؟ نتایج نشان داد که برای ۹ نفر از تولیدکنندگان سلیقه مشتری و مصرف‌کننده اهمیت زیاد دارد و ۶ نفر اهمیت متوسطی برای سلیقه مصرف‌کننده قائل شدند؛ در ضمن، هیچ‌کدام از تولیدکنندگان بر این عقیده نبوده که سلیقه مشتری بر کار آنان اثرگذار نیست. به عبارتی دیگر، در ارتباط تولید فرهنگ و هنر سلیقه مشتری که در قسمت مصرف قرار می‌گیرد از اهمیت زیادی برخوردار است. تولیدکنندگان به اینکه طرح‌ها و برندهای پوشاک تا چه میزان در تولید آنان اثر می‌گذارد؟ عقیده داشتند که طرح‌ها و برندها بر تولیدات اثر زیادی داشته و آنها می‌توانند تولیدات را جهت بخشیده و مقدار آن را تغییر دهند.

۹ نفر (۶۰٪) از شرکت‌کنندگان عقیده داشتند که طرح‌ها و برندها اثر زیادی بر تولیدات دارند، ۵ نفر (۳۳/۳٪) معتقد بودند که اثر طرح‌ها و برندها بر تولیدات متوسط و ۱ نفر (۶/۷٪) از آنان بر این عقیده بود که طرح‌ها و برندها اثر کمی بر تولیدات آنان دارد.

در ادامه، مؤلفه‌های مؤثر در رابطه تولید پوشاک و ترویج فرهنگ ایرانی - اسلامی بر پایه یافته‌های حاصل از مصاحبه‌ها مشخص شد. طرح شمای کلی این مؤلفه‌ها در شکل (۳) قابل ارائه شده است.



شکل ۳ - شمای کلی مؤلفه‌های استخراج شده از مصاحبه

۴-۱- نهاده‌های تولید

در بررسی روابط تولید و شکل‌گیری هنرها، نهاده‌های تولید، آشنایی با عوامل تولید از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به همین دلیل در ادامه تحقیق نهاده‌های تولید مورد مصاحبه و پرسش قرار گرفته و اطلاعات آنها در زمینه‌های طراحی لباس، طرح‌ها و الگوها در ادامه بیان شده است. نظر تولیدکنندگان در رابطه با جایگاه هنرمند و طراح لباس در تولید متغیر است و به نظر می‌رسد که هنوز هنرمندان و طراحان پوشاک جایگاه مناسبی در تولید فرهنگ ندارند. به گونه‌ای که ۴ نفر از تولیدکنندگان به استفاده از طراح لباس در کار خود اعتقاد کمی داشتند و ۴ نفر دیگر از تولیدکنندگان نیز تأثیر این نیاز را متوسط و نبودن طراح را در کارشان چندان مهم نمی‌دانستند و ۷ نفر از تولیدکنندگان نیز به نقش طراح و هنر طراحی لباس در تولید اذعان داشته و در مصاحبه این گونه بیان کرده‌اند که حضور یک طراح در امر تولید پوشاک بسیار سودآور بوده و این امر می‌تواند تولیدات آنها را سمت و سویی نو و جهت دار دهد و تولید و فروش آنان را ارتقاء بخشد. به گونه‌ای که در سخنان مصاحبه کننده شماره ۸ آمده است: «به نظر من اگر تولیدکنندگان در تولیدات خود از افرادی که به صورت علمی و با دانش روز امر طراحی لباس را انجام می‌دهند و در این زمینه دارای سابقه و رزومه کاری خوبی هستند استفاده کنند، می‌توان علاوه بر اینکه مطابق با نیاز جامعه و فرهنگ تولیدات خود را پیش ببرند، در نتیجه مدل‌های به روزتری را به بازار عرضه کرد و با این عمل تولیدات از یک نواختی و کپی از طرح‌های ترک و چینی دور می‌ماند».

در ادامه در روند مصاحبه سعی شد تا با سؤالات مختلف نقش نهاده‌های تولید و مخصوصاً جایگاه هنر و طراحی لباس در تولید پوشاک مورد بررسی قرار بگیرد. به همین خاطر از تولیدکنندگان پرسیده شد که آیا طراح لباس دارند و یا خیر؟، در پاسخ مشخص شد که ۱۱ نفر از آنها طراح لباس داشته و فقط ۴ نفر از آنان طراح لباس نداشته‌اند. در ادامه وقتی پرسیده شد که طراحان لباس آیا دانش مرتبط دارند یا خیر؟ همه دارندگان طراح لباس به این پرسش پاسخ مثبت داده و طراحان آنان دارای دانش مرتبط و تخصصی در رابطه با طراحی لباس بودند. در قسمتی که از تولیدکنندگان سؤال

شده است که طراح لباس دارند یا خیر، چهار نفر از آنها اعلام کردند که طراح لباس نداشته و طرح‌های مورد نیاز را اینترنت یا از پیش تعیین و تهیه شده استفاده می‌کنند. با این وجود در سؤالی که در ادامه از آنها پرسیده شد، که چرا طراح لباس ندارید؟ در سه محور کلی تولیدکنندگان فاقد طراح لباس پاسخ داده‌اند (هزینه، عدم خلاقیت و شرایط استخدام)، ۳ نفر از آنان هزینه طراح را دلیل نداشتن طراح لباس دانسته، ۴ نفر از آنان هزینه و استخدام نمودن طراح و ۴ نفر هم به خاطر شرایط استخدام و توقعات طراحان پاسخ داده‌اند. همچنین، از تولیدکنندگان پرسیده شد که معیارهای طراحی از نظر طراحان لباس چیست؟ ناگفته نماند که طراحان آزادی مطلق برای طراحی نداشته و بسیاری از مواقع بر اساس خواست تولیدکننده و شرایط متفاوت، طرح‌های مختلف را طراحی می‌کنند، ولی با این وجود در پاسخ به سؤال فوق، تولیدکنندگان در ۴ محور کلی پاسخ داده و پژوهشگر پاسخ‌های آنان را در گزینه‌های (بازار و شرایط فروش، سلامت مصرف کننده، توجه به میزان ضایعات و برش‌های پارچه و سیاست‌های فرهنگی کشور) جمع‌بندی نمود. در این رابطه، نتایج نشان داد که بیشتر پاسخگویان معیارهای طراحی لباس را در کنترل بازار، سلامتی مصرف کننده، توجه به ضایعات و برش‌های لباس دیده‌اند و عده کمی از آنان به سیاست‌های فرهنگی کشور توجه داشته‌اند.

۲-۴- عوامل تولید

در سؤالی که از تولیدکننده پرسیده شد چه نوع نخ و پارچه‌ای استفاده می‌کنید؟ هیچ تولیدکننده‌ای پاسخ قانع کننده‌ای مبنی بر استفاده از نخ و پارچه‌های داخلی ایراد نکرده و این امر می‌تواند به علت شرایط بد صنعت نساجی و تولیدات نخ و پارچه‌های داخلی حادث شود. همچنان که برخی از مصاحبه‌کننده‌ها معتقد بودند که کیفیت شمار زیادی از نخ و پارچه‌های داخلی پائین است، ولی ۲ مورد از آنها، استفاده از نخ و پارچه‌های خارجی را پاسخ داده و ۱۳ مورد دیگر استفاده از هر دو نوع نخ و پارچه‌های داخلی و خارجی را بیان نموده‌اند و هیچکدام استفاده از نخ و پارچه‌های داخلی را به صورت مطلق پاسخ نداده و استفاده نمی‌کنند. همچنین اذعان داشتند که تنها نخ

ایرانی که در تولید از آن بهره می‌گیرند، نخ «ترویرا» است که در سردوزی لبه پارچه‌ها استفاده می‌شود.

در ادامه پژوهش از تولیدکنندگان پرسیده شد که میزان دسترسی آنان به مواد خام و اولیه داخلی به چه میزان است؟ پاسخ‌هایی که آنان داده قابل توجه بوده و ۱۲ نفر از آنان براین باورند که دسترسی به مواد اولیه داخلی کم، ۳ نفر متوسط و هیچ کدام این دسترسی را زیاد ندانسته‌اند. در مقابل پرسیده شد که میزان دسترسی به مواد اولیه و خام خارجی به چه صورت است؟، تولیدکنندگان در این رابطه بدین صورت پاسخ داده که میزان دسترسی به این مواد نیز در حد متوسط است. فقط ۴ نفر از آنان معتقد بودند که میزان دسترسی به مواد اولیه و خام خارجی برای تولید لباس و پوشاک (تهیه ماتتو) به میزان زیاد است. ولی با این وجود هیچ پاسخ دهنده‌ای بیان نداشت که دسترسی به مواد اولیه خارجی ممکن نیست و یا کم است.

در ادامه پژوهش برای بررسی و آگاهی از ارزیابی محصولات تولید شده توسط تولیدکنندگان از آنها سؤال شد که ارزیابی شما از محصولات تولید شده توسط شما و همکارانتان در این حوزه به چه صورت است؟ پاسخ‌های آنان در یک طیف چهار قسمتی جمع بندی شد (کم، متوسط، زیاد، عالی).

نتایج بدین صورت به دست آمد که همه ۱۵ تولید کننده ارزیابی خوبی از محصول خود و همکارانشان در این حوزه داشته و کیفیت را زیاد و خوب ارزیابی کرده‌اند. هیچ تولید کننده‌ای کیفیت محصول خود را عالی و یا کم و متوسط ندانسته است. تولیدکنندگان از علل و عوامل مختلفی تأثیر پذیرفته و بر روند کار آنان شاخص‌ها و مؤلفه‌های متعددی دخیل است. در سؤالی دیگر مجدد از تولیدکنندگان پرسیده شد که، در تولید به چه عواملی توجه می‌شود؟ و پاسخ‌های آنان در مضمون‌هایی با عناوین (زمان، کیفیت، بازار، رضایت مشتری)، در طیفی از زیاد، متوسط و کم دسته‌بندی گردید. در پاسخ‌ها «زمان» برای همه تولیدکنندگان مهم بوده و یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اثرگذار است. به گونه‌ای که ۱۵ تولیدکننده زمان را در امر تولید زیاد مهم دانسته و کیفیت محصول تولیدی خود را متوسط رو به زیاد می‌دانستند. و بازار و رضایت مشتری به‌عنوان دو فاکتور مهم و اساسی در تولید مدنظر آنان بود.

توزیع و فروش کالا

هدف تولیدکنندگان از تولید و رساندن آن به مصرف کننده، کسب سود و رضایت خاطر است. هرکدام از تولیدکنندگان راه‌های مختلفی برای ترغیب مصرف کننده به خرید کالاهایشان دارند. به همین خاطر از آنان خواسته شد تا به این سؤال پاسخ دهند که مهم‌ترین راهکار و شیوه رساندن محصولات خود به مصرف کننده چیست؟ پاسخ‌های آنان در چند شاخص کلی مورد تجزیه تحلیل قرار گرفت و نتایج زیر به دست آمد.

عمده تولیدکنندگان اعتقاد داشتند که تبلیغات عامل مهمی در ترغیب مصرف کننده به خرید کالا است و تعداد زیادی از آنان از راه‌های مختلف مثل تبلیغات اینترنتی، ساخت بنر، ساخت تراکت و غیره به این امر مبادرت می‌ورزیدند. آنچه از پاسخ‌های تولیدکنندگان به دست آمد، این بود که ۱۴ نفر از آنها از طریق بنکدار محصولات خود را به مشتری رسانده و او را ترغیب به خرید آنان می‌نمایند. همچنان که فروشگاه‌های خصوصی نیز سهم زیادی در این امر دارند.

یکی دیگر از پرسش‌های مرتبط با مصرف کنندگان که تولیدکنندگان از آن اطلاع داشته و با توجه به آن محصولات خود را تولید و به بازار عرضه می‌کنند، شناخت مصرف کننده از نظر قشر و طبقه اجتماعی است. به همین دلیل از تولیدکنندگان سؤال گردید که مخاطب و مصرف کنندگان کالا و محصولات آنان (ماتوی زنانه)، بیشتر از کدام طبقات اجتماعی در جامعه هستند؟ به عبارتی آنان بیشتر برای کدام گروه و طبقه تولید می‌کنند؟ پاسخ‌های تولیدکنندگان در سه گزینه کلی جمع بندی گردید (طبقه مرفه و رو به متوسط، طبقه متوسط و رو به ضعیف، همه طبقات). اکثر تولیدکنندگان بیان داشته که تولیدات آنان متناسب با همه طبقات بوده و قشر خاصی مد نظر آنان نبوده است (۹ نفر تولیدکننده).

تولیدکنندگان لباس و پوشاک و در رابطه با لباس اجتماع (ماتوی زنانه) به عنوان یکی از عوامل شکل دهی به فرهنگ و هنر جامعه شناخته می‌شوند که با تولیدات خود و مصرف این تولیدات توسط مصرف کنندگان، در بحث پوشش و سبک لباس پوشیدن، روح و فرهنگ یک جامعه را به نمایش می‌گذارند. به همین خاطر از

تولیدکنندگان سؤال شد که نقش آنها در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی چیست؟ پاسخ‌های آنان از چند منظر کمی، تحلیل ساختاری و تحلیل مضامین در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است. عده‌ای از تولیدکنندگان معتقد بودند که هیچ نقشی در این زمینه نداشته و با توجه به نیازهای مصرف‌کننده و سلیقه او که از منابع گوناگون و عمدتاً خارجی الهام گرفته می‌شود، پاسخ می‌دهند و تولیدات آنها اگرچه در فرهنگ و شکل دهی آن جایگاهی دارد، ولی آنان سهمی در این زمینه نداشته و فقط پاسخگوی نیاز بازار هستند. عده‌ای از آنان نیز معتقدند که آنها سهم اندکی در رابطه با شکل دهی به فرهنگ ایرانی اسلامی از منظر پوشش دارند و تولیدات آنها بیشتر به واسطه سلیقه مصرف‌کننده و نیاز آنها شکل می‌گیرد و آنان آزادی زیادی برای مشخص کردن شکل، نحوه و میزان تولیدات خود ندارند.

از نظر کمی سهم تولیدکنندگان پوشاک در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی از منظر خود آنان چندان زیاد نیست و همان‌طور که گفته شد آنان علل و عوامل دیگری را در این رابطه مهم می‌دانند که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود. پاسخ‌های آنها را می‌توان در جدول شماره ۲ مشاهده کرد.

جدول ۲. سهم تولیدکنندگان در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی

| سهم تولیدکنندگان در شکل دهی فرهنگ | پاسخگویان | درصد |
|-----------------------------------|-----------|------|
| زیاد | ۲ | ۱۳/۳ |
| متوسط | ۱ | ۶/۷ |
| کم | ۴ | ۲۶/۷ |
| ندارد | ۴ | ۲۶/۷ |

در رابطه با این موضوع که در طرح‌هایی که طراحان لباس کپی می‌کنند به چه عواملی بیشتر توجه می‌شود و یا اینکه چه عواملی را مد نظر خود قرار می‌دهند؟ پژوهشگر به این تفسیر دست یافته است که طراحان با حضور در فروشگاه‌های بزرگ و مشاهده مصرف‌کنندگان و تقاضاهای مصرفی در جامعه و بررسی مدهای مختلف در فضاهای مجازی، ضمن در نظر گرفتن شرایط محیط و امکانات موجود به عوامل

دیگری مانند: «قیمت و جنس مواد اولیه مورد نیاز، میزان راحتی، احساس آرامش و آسایش مصرف‌کننده، توجه به باورها و اعتقادات و هماهنگی رنگ‌ها، طرح‌ها با سطوح مختلف اعتقادی، روانی و روحی افراد، توجه به برندسازی و مهم بودن طرح‌هایی که برند هستند و یا قابلیت تبدیل به برند را دارند، دستگاه‌های توزیع، ویژگی‌های مصرف‌کننده» توجه کرده و آنها را در طراحی‌های خود مد نظر قرار می‌دهند. با این تفسیر تولیدکنندگان پوشاک و لباس‌های اجتماع زنانه (ماتو) با اتصال به زنجیره‌ای از افراد و در یک پیوستار همراه با دیگران، می‌توانند در شکل‌دهی به فرهنگ پوشش نقش داشته باشند.

در تحلیل این سؤال که تا چه اندازه معتقد به استفاده از طراح لباس در تولیدات خود هستید؟ و هدف از طرح آن نیم‌نگاهی به جایگاه هنر و هنرمند در امر تولید پوشاک و متعاقباً در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی پرسیده شد، ۵۰ درصد از پاسخگویان (تولیدکنندگان) اهمیت و جایگاه آن را زیاد و مهم دانستند و لذا هنرمند به واسطه خلق آثار هنری بر سبک زندگی و فرهنگ پوشش مردم اثر می‌گذارد و می‌توان گفت؛ علت تأثیرگذاری عمیق آثار هنری نیز چیزی نیست جز استعداد ویژه هنرمند در به نمایش گذاردن واقعیت به شیوه زیبایی شناختی و غیرمستقیم؛ شیوه‌ای که در آن از زبان دیگری جز زبان مفهومی روزمره و تکراری، یعنی زبان هنر، استفاده می‌شود. آرنولد هاووزر^۱ نویسنده کتاب جامعه‌شناسی هنر، در این‌باره می‌گوید: «از همان جا که علم از رفتن باز می‌ماند، هنر به راه خود ادامه می‌دهد و از راهی به آگاهی بیشتر دست پیدا می‌کند که جز در هنر امکان پذیر نیست. از راه هنر ما به ادراکی می‌رسیم که دانش را گسترش می‌دهد، اگرچه این دانش علمی و انتزاعی نیست» (۱۹۸۲: ۳). بنابراین با توجه به اثرگذاری سلیقه مخاطب و توجه تولیدکننده و طراح به این نکته، می‌توان گفت که شرایط اجتماعی روی آثار هنری اثر می‌گذارد به گونه‌ای که هنرمند را واسطه قرار می‌دهد؛ یعنی تعلق هنرمند به گروه و طبقه اجتماعی خاص، جهان‌بینی وی را تعیین می‌کند و این جهان‌بینی در تولید آثار هنری توسط هنرمند

1. Arnold Hauser

دخالت می‌کند (گلدمن، ۱۹۷۳: ۴۳). با این وجود در مصاحبه‌ها و مشاهدات مشخص گردید که هنرمند و طراح لباس هنوز جایگاه خود را به خوبی در تولید پوشاک پیدا نکرده است.

برخی از تولیدکنندگان اعتقادی به داشتن طراح لباس و نقش هنرمند در شکل‌دهی به جریان پوشاک جامعه نداشته و بسیاری از آنان موافق طراحان لباس و اهمیت نقش آنان در این امر بودند. بر این اساس از تولیدکنندگانی که دارای طراح لباس بودند، این سؤال پرسیده شد که «طراحان لباس شما طرح‌های لباس را خود طراحی می‌کنند یا کپی کرده یا از هر دو شیوه استفاده می‌کنند؟ که ۷۵ درصد تولیدکنندگان که از طراح لباس در تولید خود بهره می‌گرفتند، بدین صورت پاسخ دادند که طراحان آنها از شیوه کپی از تصاویر مختلف و تلفیق این تصاویر با ایده‌های خود برای تولید استفاده می‌کنند. آنچه در این قسمت مورد توجه قرار گرفت پاسخگویی به این سؤال بود که طرح‌های لباس از نمونه‌های خارجی گرفته می‌شود یا داخلی؟ که همه پاسخگویان با قاطعیت پاسخ داده که طرح‌ها از نمونه‌های خارجی گرفته می‌شود (البته با در نظر گرفتن این امر که سعی می‌شود با تغییرات مختلفی نمونه‌های خارجی را تا حدودی به فرهنگ ایرانی - اسلامی نزدیک گردانید و با اعتقادات و رسوم ایرانی هماهنگ کرد). در پاسخ به این پرسش بیان شد که از نمونه‌های داخلی کمتر ایده گرفته می‌شود و یک تولیدکننده این‌گونه پاسخ داده است که: «طراح لباس ما از طرح‌های داخلی در کنار طرح‌های خارجی نیز استفاده می‌کند و در برخی مواقع ترکیبی از طرح‌های داخلی و خارجی را به کار می‌گیرد». این بحث به طرح جهانی شدن مربوط است و اینکه گسترش ارتباطات جهانی باعث گردیده مرزهای سیاسی و اقتصادی کم‌رنگ شوند، تبادلات گسترش پیدا کرده و تعامل فرهنگ‌ها رو به فزونی پیش رود. به همین دلیل در حوزه طراحی لباس، طرح‌ها در شبکه‌ای از تولیدکنندگان چرخش پیدا کرده و مورد استفاده قرار می‌گیرند.

در بحث استفاده از مواد و لوازم خارجی و ارتباط با دیگر ملل بحث جهانی شدن مطرح است که به درهم تنیدگی درونی فزاینده ملل جهان، تجارت جهانی رو به رشد، اشاعه محصولات فرهنگی و تشریک ایده‌های فرهنگی، ارتباط بین مردم جهان از

طریق سفرهای بین المللی و رسانه‌های ارتباطی میسر می‌شود، و ظهور سازمان‌های فراملی و شرکت‌های چند ملیتی اشاره دارد (همان: ۲۴۸). لذا بسیاری از لوازم هنر و هنرهای تولید شده توسط صنایع فرهنگی - تجاری در سطح جهانی در دسترس هستند (همان: ۲۴۹)، و با برقراری روابط تجاری می‌توان در فرآیند پدیداری هنر و جریان‌های بین المللی هنرهای مردم پسند اقدام نمود. تولیدکنندگان علاوه بر روند تولید، نگاهی نیز به مصرف و توزیع محصولات خود دارند. در ارتباط با مصرف هنر ذکر این نکته لازم است که توزیع اثر هنری به مردم کافی نیست، مخاطب‌ها باید از کار استقبال هم بکنند. بخشی از فعالیت جمعی هنر نیازمند این است که کسی، منطقی را که بر اساس آن اثر هنری معقول و ارزشمند تلقی می‌شود بسازد، تشریح کند و آن را حفظ کند. یک نظام زیبایی شناختی به افراد کمک می‌کند تا اثر هنری را بفهمند. بیشتر آثار هنری در آن دسته از نظام‌های استاندارد زیبایی شناختی قرار گرفته‌اند که هم اکنون در دسترس هستند (الکساندر، ۲۰۰۳: ۶۹). اکثر تولیدکنندگان بیان داشته که تولیدات آنان متناسب با همه طبقات بوده و قشر خاصی مد نظر آنان نیست (۶۰ درصد نفر تولیدکننده). از نظر هوارد بکر ما بسیاری از این چیزها را بدیهی فرض می‌کنیم و بنابراین تأثیرات آنها را بر روند خلق و توزیع و دریافت هنر نادیده می‌گیریم. برای مثال، به این نکته توجه نمی‌کنیم که نظام توزیع، هنرمندان را محدود می‌کند، به این شکل که برای رساندن هنرشان به دست مخاطب ناچارند با یکی از این نظام‌ها هماهنگ شوند.

در این پژوهش سعی شد تا نقش تولیدکنندگان لباس اجتماع (مانتو زنانه) در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی با توجه به رویکرد الماس فرهنگی مورد بررسی و تجزیه تحلیل قرار گیرد. به همین دلیل این پرسش در انتهای مصاحبه به صورت شفاهی و گفت و گویی از آنان پرسیده شد تا نظر آنها در این رابطه مشخص و روشن شود. در جدول ۳ مهم‌ترین مواردی که از پاسخ‌های مصاحبه‌شوندگان استخراج شده است قابل مشاهده است:

جدول ۳. نقش تولیدکنندگان لباس در شکل دهی به فرهنگ - ایرانی اسلامی

| مضامین استخراج شده | دفعات اشاره شده |
|---------------------------------|-----------------|
| نسبی بودن سهم تولیدکننده | ۱۲ |
| نیاز به حمایت از تولیدکننده | ۱۵ |
| توجه به عقیده فکری مذهبی | ۸ |
| در نظر گرفتن نیاز مصرف کننده | ۱۱ |
| مبحث اقتصادی و سود و زیان | ۱۴ |
| رقابت با طرح‌ها و تولیدات خارجی | ۱۳ |
| برندسازی | ۸ |
| سلیقه و نگرش مصرف کننده | ۹ |
| استقبال از طرح‌ها و مدها | ۱۱ |
| توجه به تبلیغات مجازی | ۱۲ |
| جهت دهی توزیع کنندگان | ۵ |

در میان پاسخ‌هایی که معتقد بودند تولیدکنندگان نقشی در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی ندارند، مضامین و مفاهیمی به چشم می‌خورد که ارتباط زیادی با فضای مجازی، جهانی شدن و تبادلات فرهنگی دارد.

جدول ۴. عدم نقش تولیدکنندگان در شکل دهی به فرهنگ

| مضامین استخراج شده | دفعات اشاره شده |
|--------------------------------|-----------------|
| تقلید از مدهای خارجی | ۹ |
| پیروی مصرف کننده از طبقات بالا | ۷ |
| بی توجهی به فرهنگ داخل | ۱۱ |
| ناآگاهی از کیفیت تولیدات | ۶ |
| اثرات فضای مجازی | ۱۳ |

| | |
|---|--------------------------------|
| ۵ | رقابت میان مصرف کنندگان |
| ۸ | برندسازی |
| ۷ | سبک زندگی تقلیدی و تبلیغی مردم |
| ۴ | از خود بیگانگی مصرف کنندگان |
| ۹ | سلیقه و نگرش مصرف کننده |

در مجموع، نتایج تحلیل مصاحبه‌ها نشان داد تولیدکنندگان بر این باور هستند که نقش چندانی در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی نداشته و تجارت و جهانی شدن و مدگرایی، مسائلی است که آنها را از جایگاه خود دور کرده و اگرچه آنان پیوندهایی اساسی با این مسائل دارند، ولی نقش آنها بسیار کم رنگ بوده و بیشتر پاسخگوی نیاز مصرف کنندگان هستند. آنها بر این اعتقادند که اگر دولت حمایت کند و طرح‌های حمایتی خود را نسبت به تولیدکنندگان لباس بیشتر گرداند، قید و بندهای موجود و دست و پاگیر کمتر شوند، می‌توانند سهم بیشتر و نقش مؤثرتری در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی از منظر مد و لباس داشته باشند و فرضیه تحقیق که باور به نقش مهم تولیدکنندگان در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی دارد، با اغماض پذیرفته می‌شود و اگر شرایط و زمینه‌های مناسب برای تولیدکنندگان فراهم گردد، آنها نقش بسیار مهم و اساسی در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی از منظر پوشاک داشته و می‌توانند در ارتقای آن بسیار اثرگذار باشند.

نتیجه گیری

هدف اصلی این پژوهش پاسخ به این سؤال بود که تولیدکنندگان پوشاک تا چه حد می‌توانند در ایجاد و حفظ فرهنگ پوشش ایرانی - اسلامی در جامعه نقش داشته باشند؟ یا به عبارتی جایگاه و اهمیت تولیدکنندگان پوشاک در شکل دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی با توجه به رویکرد الماس فرهنگی چیست؟ در این راستا، مشخص گردید که تولیدکنندگان نقش چندانی در این رابطه نداشته و به اعتقاد خودشان، آنها تحت تأثیر عوامل مختلف درونی و بیرونی مؤثر بر تولید و طراحی هستند و براساس

نظریه‌های الماس فرهنگی در بررسی پدیده‌های هنری از منظر جامعه‌شناختی لازم است تا رویکردهای مختلف شکل‌دهی و بازتاب و عوامل تولید و مصرف فرهنگ شناخته شود. تولیدکنندگان پوشاک بیشتر مرتبط با عوامل تولید فرهنگ بودند که هم در شکل‌دهی فرهنگ جامعه و هم بازتاب شرایط جامعه مؤثر بوده‌اند. بنابراین، در بررسی هدف فرعی پژوهش مبتنی بر شناسایی عوامل درونی و بیرونی مؤثر در فرآیند طراحی و تولید پوشاک در کشور، عوامل درونی و بیرونی شناسایی و دسته‌بندی گردید که از عوامل مهم درونی مؤثر، می‌توان به عناوینی چون؛ جنس مواد، دستمزد، کیفیت، دانش و... همچنین از عوامل بیرونی می‌توان؛ قیمت، نیاز مصرف‌کننده، سیاست‌های فرهنگی، پدیده جهانی شدن، شبکه‌ها و ارتباطات را نام برد که هرکدام به مقدار سهم خود در این فرآیند مؤثر هستند که با یک مطالعه جامع و کل‌نگر می‌توان به نتایج متقن و بهتری دست یافت.

الماس فرهنگی به‌عنوان یک رویکرد مهم در مطالعه جامعه‌شناختی هنر، مفهومی است که الکساندر (۱۳۹۳)، در کتاب خویش با عنوان «جامعه‌شناسی هنرها» آن را مطرح نموده است و ضمن طرح رویکردهای هنری مانند بازتاب و شکل‌دهی، به ارتباط متقابل جامعه و هنر با مطرح نمودن رویکرد الماس فرهنگی پرداخته است و بر این اعتقاد است که برای بررسی هنر از منظر اجتماعی باید نگاهی به رابطه هنر و جامعه داشت. از طرفی باید عوامل اجتماعی که بر هنر و هنرمندان و همچنین تغییرات هنر در طول زمان تأثیر گذاشته و آنها را تعیین می‌نماید مورد بررسی قرار گیرد و جست‌وجوی عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر هنر از یک سو و توجه به آثار هنری به‌عنوان محصولات فرهنگی که در کار تأثیرگذاری بر جامعه و تعیین تحولات آتی حاکم بر آن از سوی دیگر لازم و ضروری است. رویکرد بازتاب ویکتوریا الکساندر که مبنای تحقیق حاضر است بر این ایده استوار است که هنر همواره چیزی درباره جامعه به ما می‌گوید. پوشش افراد جامعه فرهنگ و هویت آنان را بازتاب می‌دهد و می‌توان با تمرکز بر آن عقاید معطوف به بهترین شیوه پوشش را معرفی و کدگذاری نمود. همچنین رویکرد بازتاب در جامعه‌شناسی هنر شامل تحقیقات متنوع و گسترده دیگری نیز هست که فصل مشترک تمامی آنها این باور است که هنر آینه جامعه است یا توسط جامعه مشروط

یا تبیین می‌گردد. این جاست که اهمیت تولید و طراحی لباس در جامعه فرهنگی ایرانی - اسلامی مشخص و جایگاه نهادهای اجتماعی مرتبط با این حوزه تبیین می‌گردد؛ اگرچه که تمرکز این رویکرد جامعه‌شناختی است و به عبارتی معطوف به فهم جامعه است.

پژوهش حاضر با تکیه بر این اعتقاد که می‌تواند با بررسی نقش تولیدکنندگان لباس و پوشاک با توجه به نقش طراحان لباس و مطرح نمودن هنر طراحی لباس به عنوان یک هنر عامه، باعث توجه به نقش بیشتر به نقش و جایگاه هنر طراحی لباس در پوشاک و نقش پوشاک در فرهنگ ایرانی - اسلامی شود، به بررسی نقش تولیدکنندگان لباس و پوشاک در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی پرداخت و بدون شک انجام تحقیقات مشابه و پیگیری این مسیر می‌تواند، کمبودها و کاستی‌های این تحقیق را رفع نموده و نقش و جایگاه تولیدکنندگان و طراحان لباس را بیشتر از پیش مورد توجه قرار دهد. این پژوهش در شهر قم و در رابطه با تولیدکنندگان مانتوی زنانه در این شهر پرداخته است و ضرورت دارد تا زمینه مناسبی انجام تحقیقات مشابه در سایر شهرها و استان‌ها فراهم گردد، زیرا این امر می‌تواند بستری برای گسترش و مشخص‌سازی نقش تولیدکنندگان و طراحان لباس در معنابخشی و غنای فرهنگ گردد. از آنجایی که پژوهش حاضر به شیوه کیفی و با روش مصاحبه انجام شده است، پیشنهاد می‌شود تا تحقیقات مشابه با روش‌های کمی و ترکیبی نیز انجام شود و به نتایج پرباری منتهی گردد.

در مجموع، با توجه به یافته‌های پژوهش، پیشنهادات عملی و کاربردی ذیل مطرح شده است:

- در رابطه با تولیدکنندگان باید گفت که آنان سهم زیادی در فرهنگ بصری جامعه و پوشش که نماد و عنصر مهم فرهنگ است، دارا هستند. از این رو به مسئولین و دست‌اندرکاران و کسانی که دغدغه تعالی فرهنگ ایرانی - اسلامی را دارند، پیشنهاد می‌شود با ایجاد تسهیلات و فراهم‌سازی فرصت‌های لازم جهت تولید بهتر و بیشتر با فرهنگ و عقاید جامعه، زمینه این امر را فراهم سازند.

- نتایج پژوهش نشان از آن داشت که طراحان لباس هنوز نقش و جایگاه خود را به

خوبی در فرآیند تولید پوشاک پیدا نکرده و بیشتر به آنان به عنوان عاملین اقتصادی تا فرهنگی نگاه می‌کنند و پیشنهاد می‌شود با معرفی این رشته، برگذاری و ایجاد فضاهای لازم برای استفاده از دانش و توانایی‌های آنان، همکاری آنان را به حداکثر برسانند.

- با نگاه به نتایج پژوهش و طرح‌های مورد پسند و تهیه شده توسط تولیدکنندگان و طراحان آنان، هجوم و هجوم فرهنگی احساس می‌شود و لازم است تا برنامه‌ریزان و سیاست‌گذاران امور فرهنگی و تولیدی به منابع داخلی بیشتر اهمیت داده و پیشنهاد می‌شود با ایجاد مکان‌های هم‌اندیشی و جلسات متشکل از تولیدکنندگان، طراحان، پژوهشگران و سیاست‌گذاران فرهنگی در این رابطه اقدام نمایند.

- نتایج تحقیق نشان داد که تولیدی‌های ماتوی زنانه با مدیریت مردان بوده و توسط آنان اداره می‌شده است و این می‌تواند خود به عنوان یک مسئله و کم‌رنگی حضور بانوان در این امر و تولید پوشاک برای زنان اشاره گردد که پیشنهاد می‌شود با کمک دولت تولیدی‌هایی با مدیریت و شرکت فعال زنان ساخته و ایجاد شود.

- در جامعه‌ای که به‌طور روزافزون به سمت مدگرایی و تقلید از مدهای غربی و خارجی پیش می‌رود و فردگرایی در آن رشد پیدا می‌کند، یافتن عواملی که بتوان این روند را کنترل و تغییر داد و به حضور طرح‌های ایرانی - اسلامی در جامعه کمک کرد، حیاتی به نظر می‌رسد. اگر از عینک ریاضی به نتایج تحقیق نگاه کنیم در می‌یابیم که توجه به نقش بالای تولیدکنندگان در شکل‌دهی به فرهنگ ایرانی - اسلامی با نقش پررنگ پوشاک در فرهنگ، می‌تواند باعث ارتقای فرهنگ بصری جامعه شود و از این لحاظ حمایت همه‌جانبه از تولیدکنندگان و طراحان لباس ضروری به نظر می‌رسد.

کتاب‌نامه

۱. آدمیان، مرضیه و همکاران، تحلیل جامعه‌شناختی سبک پوشش زنان، مجله زن و جامعه، ۱۳۹۱، ۳(۴)، ۱۸۶ - ۱۶۱.
۲. آزیون، ریچارد و وان لون، بورین، جامعه‌شناسی، ترجمه، رامین کریمیان، تهران، نشر شیرازه، ۱۳۷۸.
۳. بابایی، پروین و اکبری، فاطمه، بازنمایی عوامل مؤثر بر شکل‌گیری سبک پوشاک ایرانیان، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، ۱۳۹۳، ۳۸(۳۹)، ۲۶ - ۹.
۴. برات دستجردی، نگین، بررسی نقش شبکه‌های سایبری بر هویت فرهنگی دانشجویان دانشگاه اصفهان، مجله جامعه‌شناسی کاربردی، ۱۳۹۳، ۲(۲۵)، ۱۷۰ - ۱۵۹.
۵. جنکزی، چارلز، پست مدرنیسم چیست؟، ترجمه، فرهاد مرتضایی، تهران، نشر مرنديز، ۱۳۷۴.
۶. خورشیدیان، راثیکا، سوخکیان، هدایت، چوپانکاره، وحید، اژدری، علیرضا و امامی، جمشید، نقش رسانه‌ها در هدایت فرهنگ عمومی (بررسی جریان مد در جامعه)، نشریه رسانه و فرهنگ، ۱۳۹۳، ۲(۴)، ۸۹ - ۷۳.
۷. خوشبخت، رؤیا، بررسی میزان پیروی مشتری تولیدکنندگان پوشاک زنان ایرانی از رنگ سال پنتون (لباس مجلسی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنر و معماری اردکان، گروه طراحی پارچه و لباس، ۱۳۹۶.
۸. راوودراد، اعظم، جامعه‌شناسی اثر هنری، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ۱۳۸۶، ۲، ۹۲ - ۶۶.
۹. زارع، مرضیه و رهبرنیا، زهرا، نگاهی جامعه‌شناسانه به مفهوم لباس در هنر معاصر با تکیه بر آرا بوردیو، پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، ۱۳۹۵، ۵(۹)، ۲۹ - ۱.
۱۰. سیاحی، ساره، مؤلفه‌های اسلامی در تن‌پوش ایرانیان پس از اسلام تا اواخر صفویه، پایان‌نامه کارشناسی هنر، طراحی لباس، تهران، دانشگاه الزهراء، دانشکده هنر، ۱۳۹۵.
۱۱. عیوضی، زهره، باقری عبدالعلی و آقابابایی، احسان، بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر بر سلیقه مخاطب باتوجه به طراحی گرافیک (مورد مطالعه موردی: دستمال کاغذی)، دوفصلنامه علمی پژوهش هنر، ۱۳۹۵، ۶(۱۲)، ۶۳ - ۵۳.
۱۲. کریمی مله، علی، بلباسی، میثم و جوادقربی، سیدمحمد، عناصر فرهنگی هویت جمهوری اسلامی ایران؛ نمونه کاوی سند «مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۱۳۹۷، ۷(۲۵)، ۲۸۲ - ۲۵۲.
۱۳. الکساندر، ویکتوریا، جامعه‌شناسی هنرها (ترجمه اعظم راوودراد)، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۳.
۱۴. گل محمدی، احمد، هویت ملی و جهانی شدن، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۱۵. محمد پور، احمد و رضایی، مهدی، درک معنایی پیامدهای ورود نوسازی به منطقه اورامان کردستان ایران به شیوه پژوهش زمینه‌ای، مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۸۷، ۹(۱)، ۳۳ - ۳.
۱۶. مختاری، مریم، رجایی، محمد صادق و میرفردی، اصغر، شناخت و تبیین تعیین‌کننده‌های فرهنگی جهت‌گیری پوششی زنان، فصلنامه زن و جامعه، ۱۳۹۷، ۹(۳۳)، ۱۵۰ - ۱۲۰.
۱۷. مریدی، محمدرضا و رهگذر، فائزه، تحولات زیباشناختی مد لباس در ایران پس از انقلاب اسلامی، مجله مبانی نظری هنرهای تجسمی، ۱۳۹۵، ۱(۲)، ۱۰۷ - ۹۵.

۱۸. ویلن، تورستین، نظریه طبقه مرفه، فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.

19. Alexander, V. Sociology of the Arts: Exploring Fine and popular Forms. London: Blackwell publishing, 2003 .
20. Douglas, M. and Isherwood, B, The World of Goods. London: Routledge, 1996 .
21. Ghanbari, S. Reviews the evolution of the discourse of the veil in the Iranian press 70. Thesis in M. A Sciences and Economics College. Alzahra University, 2007.
22. Holmberg, J. The female fashion consumer behavior: From the perspective of the shop Fever in Gothenburg. Bachelor Thesis, Vid Coteborgs Universitet, Business Economics / Marketing, 2010.
23. Reddy, S. Styling The Self: Fashion As An Expression Of Cultural Identity In a Global World. Culture, Communication and Media Studies. Department University of KwaZulu - Natal South Africa, 2009.

تأملی در اصول اجتماعی

انجمن‌های دوازده قدمی*

- محمد مهدی ولی‌زاده^۱
- ابوالقاسم ولی‌زاده^۲

چکیده

انجمن‌های دوازده قدمی گمنام یک شاخه از معنویت‌های درمان‌گرا محسوب می‌شوند که بر پایه اصول اخلاقی و روحانی به جذب و درمان افراد مبتلا به بیماری‌های اجتماعی از جمله اعتیاد رفتاری و مصرفی می‌پردازند. هدف از تحقیق پیش رو، بررسی انتقادی اصول اجتماعی مهم از قوانین این انجمن‌هاست. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - انتقادی، در گام نخست به استخراج چهار اصل اجتماعی از میان سنت‌ها که ماهیت جمعی دارند اقدام کرده سپس کوشیده تا ضمن تبیین این اصول و دسته‌بندی آنها در دو گروه اجتماع‌پذیر (اصل اتحاد و تمایل)، و اجتماع‌گریز (اصل مسائل بیرونی و گمنامی)، آنها را با روش نقد نظام فکری و مبانی زیربنایی، نقد و ارزیابی کند. همچنین آنها را با آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی اسلام مقایسه و نسبت‌سنجی نموده تا از خلط

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی و دانش آموخته سطح سه حوزه علمی قم؛

(نویسنده مسئول) montazere14@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ارومیه a.valizadeh@urmia.ac.ir

مضامین به ظاهر پسندیده اخلاقی و روحانی انجمن با آموزه‌های اصیل دینی جلوگیری شود، نیز در صدد برآمده تا با نگاه آسیب‌شناسانه و به کمک متون نشریافته انجمن، اهداف پلورالیسمی و ضد دینی پشت پرده انجمن را نمایان ساخته و تحلیل کند. یافته‌های این تحقیق حاکی است که این انجمن‌ها با اینکه از سازمان‌های اجتماعی ملی هستند ولی اصول اجتماعی یاد شده آنها، آسیب‌زا بوده و مفهومی انحراف‌یافته از خط مبانی اجتماعی اسلام است. **واژگان کلیدی:** انجمن‌های گمنام، اصول اجتماعی، سنت‌های دوازده گانه، گمنامی، NA

مقدمه

امروزه جوامع مختلف با تأثر از بحران‌های زندگی ماشینی، شاهد شکل‌گیری و رواج روز افزون جنبش‌های نوپدید دینی و ناهمسو با دین، به همراه شعارهای معنوی و عرفانی هستند. پدید آمدن فرقه‌های معنوی و نحله‌های شبه عرفانی متعدد و اخذ و اقتباس برخی از محتوای دینی و حتی ادعای همسویی با آموزه‌های دینی از جانب مؤسسان آنها، منجر به ایجاد ابهام و سرگردانی از ناحیه افراد پایبند به آموزه‌های اسلامی، نسبت به صحت این ادعاها گردیده است. از این رو شناخت لغزشگاه‌ها و تشخیص معنویت‌های نوپدید ضروری است.

معنویت‌های نوپدید^۱ از نظر گونه‌شناسی و مبتنی بر جهت‌گیری رفتاری در شش دسته جادویی، ورزشی، هنری، درمانی، جنسی و روان‌شناختی قابل توصیفند که از این میان، آیین‌های درمانگرا گسترده‌ترین و مشهورترین شاخه از آیین‌های عرفانی به شمار می‌آیند (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ۳۲).

یکی از معنویت‌های نوپدید که در راستای درمان معضله‌های اخلاقی و اجتماعی و اختلال‌های روانی گام بر می‌دارند، انجمن‌های دوازده قدمی^۲ هستند. این انجمن‌ها بر پایه معنویت‌های درمانگر بنا شده‌اند و نقطه آغازین شکل‌گیری آنها به کمتر از یک صد سال گذشته می‌رسد.

1. New spiritualities
2. Twelve steps organization

نخستین بار، در سال ۱۹۳۵ میلادی در آمریکا، انجمن الکلی‌های گمنام (AA^۱) با هدف بهبودی الکلی‌هایی که سرانجامی جز مرگ نداشتند توسط دو مسیحی آمریکایی؛ بیل ویلسون^۲ و روبرت اسمیت^۳ تأسیس شد سپس با فاصله کمی، انجمن معتادان گمنام با نام اختصاری NA^۴ در سال ۱۹۵۳ میلادی شروع به کار کرد و اکنون با بیش از دو میلیون عضو در حال فعالیت است (پایگاه جهانی انگلیسی NA). تا کنون با اقتباس از روش الکلی‌های گمنام، در زمینه انواع اعتیاد، ناهنجاری‌ها، بیماری‌ها، مشکلات عاطفی و رفتاری و نظیر آنها، بیش از ۳۰۰ انجمن مختلف دوازده قدمی به وجود آمده است.

همه انجمن‌های گمنام به‌طور گسترده، اصول و رهنمودهای مشابهی را دنبال کرده و بهبودی از طریق کارکرد ۱۲ قدم^۵ را پیشنهاد می‌نمایند (هاشمی، ۱۳۹۵: ۲۲۳)؛ اعضای انجمن‌ها، رهایی خود را با به‌کارگیری ۱۲ قدم بهبودی که یک سیر و سلوک معنوی درونی است و در دنیا با نام فلسفه^۶ یا برنامه دوازده قدمی^۷ شناخته می‌شود به‌دست می‌آورند.

محور کلیدی این سازمان در این است که با تمرکز بر اصلی‌ترین معضل‌های اجتماعی که آنها را بیماری می‌پندارد و توجه به مبتلایانی که ضعیف‌ترین و تأثیر پذیرترین افراد جامعه‌اند، اعتماد و توجه آنها را جلب کرده و تحت برنامه‌های خود در می‌آورد و با ارائه آموزه‌های معنوی و اصول روحانی و مشورت‌هایی جهت زندگی درست، در تلاش است با تغییر دادن روش زندگی افراد و نگرش آنها به زندگی، درمان روحی تحقق یابد و با التزام عملی به قدم‌های معنوی و سنت‌های دوازده گانه، بیمار همواره در مسیر بهبودی قدم بردارد (Green, Fullilove, Fullilve, 1998: 331)؛ علی‌رودی نیا، ۱۳۸۸: ۳؛ انجمن معتادان گمنام ب، بی تا: ۷۴)، بنابراین هدف درمانی، منحصر در ترک

1. Alcoholics Anonymous
2. Bill Wilson, William Griffith Wilson
3. Robert smith
4. Narcotics Anonymous
5. Twelve steps
6. Twelve step philosophy
7. Twelve Step Programs (facilitation)

اعتیاد نیست (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۱۰۷ و ۱۰۸؛ Friedman: 2006).

به‌طور طبیعی، با مطالعه تاریخچه شکل‌گیری انجمن و مشاهده عملکرد آن با چنین پرسش‌هایی روبه‌رو می‌شویم که اندیشه‌های زیربنایی برنامه‌های انجمن چیست؟ قدم‌ها و سنت‌های انجمن در پی چه چیزی‌اند و چرا انجمن، اعضایش را به رعایت آنها ملزم می‌کند؟ چه اغراضی در پشت برنامه‌ها و اصول انجمن نهفته است؟ آموزه‌های برخاسته از سنت‌های دوازده‌گانه، چه نسبتی با تعالیم اسلام دارند؟

به‌نظر می‌رسد یکی از اساسی‌ترین محورهای زمینه‌ساز برای تحقق اهداف مکتب معنوی و عرفانی، حفظ حیات اجتماعی آن مکتب و ایجاد امنیت اجتماعی برای اعضای آن با قرار دادن قوانین درون‌سازمانی است. با یک مطالعه سطحی، می‌توان عصاره این قوانین را در چهار سنت انجمن مشاهده کرد: این چهار سنت مشتمل بر چهار اصل اجتماعی به نام «اتحاد»، «تمایل»، «مسائل بیرونی» و «گمنامی» است که تحقق اهداف هر مکتبی را آسان می‌سازند. از این‌رو تحلیل و بررسی ابعاد این اصل‌ها، نقش بسزایی در شناخت ابعاد اجتماعی این عرفان نوپدید و مقابله با اهداف درون برنامه‌ای آن دارد.

جستار حاضر در صدد است به پرسش از «نسبت اتحاد، تمایل، مسائل بیرونی و گمنامی با آموزه‌های دینی و هدف از آنها در برنامه انجمن»، پاسخ علمی و مستدل ارائه دهد و به آسیب‌شناسی علمی، دینی و اجتماعی باورهای این جنبش اجتماعی نوپدید بپردازد.

در زمینه انجمن‌های دوازده‌گانه، تا کنون بیش از پنجاه مقاله و پایان‌نامه داخلی و خارجی نگاشته شده است و هر یک از آنها زاویه‌ای از موضوع را بررسی کرده‌اند. اکثر این تحقیقات به بررسی برنامه و روش درمانی انجمن پرداخته‌اند؛ هدف اصلی آنها ارزیابی موفقیت روش درمانی انجمن، روش جذب آن و نتایج آن بوده است و مبانی نظری و عملی انجمن را مورد توجه قرار نداده‌اند.

از این میان، مقاله معتادان گمنام: گمنامی، تحسین و پرستیز در یک جامعه طاغوتی، جفری و اسنایدر دانیل و یک مطالعه آزمایشی: مکان کنترل و اعتقادات معنوی در اعضای بازیابی AA و SMART، اریک، فیفر و استرحام، به نقد و آسیب

شناسی برخی از سنن انجمن پرداخته‌اند و دو پژوهش، برنامه‌های انجمن را با آموزه‌های اسلامی مقایسه و تطبیق نموده‌اند: بررسی تطبیقی قدم‌های دوازده گانه گروه معتادان گمنام (NA) با اصول و تعالیم اسلامی، حامده خادم جهرمی و رحیم رئوفی و دیگران و پایان نامه بررسی مباحث انجمن NA و تطبیق آن با مباحث اسلامی، اسماعیل توکلی؛ اما کاستی عمده آنها عبارت است از اینکه: (۱) زیرساخت‌های اصلی فکری انجمن را مورد انتقاد قرار نداده‌اند، (۲) توجه تامی به بحث سنت‌ها نداشته‌اند، (۳) در مقام مقایسه مستدل با آموزه‌های اسلام نبوده‌اند، (۴) برخی از آنها به آسیب شناسی اکتفا کرده‌اند، (۵) برخی از آنها مطابقت برنامه‌های انجمن با اصول اسلامی را نتیجه گرفته‌اند ولی این ناشی از عدم آشنایی با اهداف انجمن یا عدم درک کامل آموزه‌های اسلام است و (۶) اساساً بر چهار اصل «اتحاد»، «تمایل»، «مسائل بیرونی» و «گمنامی» در سنت‌ها، تمرکز کافی مبذول نداشته‌اند. درحالی‌که غرض این پژوهش، ارزیابی و تحلیل انتقادی سنت‌های اجتماعی انجمن‌های گمنام، آسیب شناسی علمی و دینی آنها، کشف اهداف نهفته آنها و مطالعه مقایسه‌ای با باورهای اسلامی است.

۱. سنت‌ها

سنت‌های انجمن‌های دوازده قدمی در سال ۱۹۴۶ میلادی پس از کش و قوس‌های فراوانی که انجمن الکلی‌های گمنام را تهدید به نابودی می‌کرد به وجود آمدند (انجمن معتادان گمنام الف، بی تا: ۳۸)، بنابراین خواستگاه سنت‌ها، مقطع نابودی انجمن بوده و تنها به‌خاطر حفظ انجمن ایجاد شده‌اند.

سنت‌ها چارچوب پایداری برای اداره انجمن هستند و انجمن ممکن است بیشتر از قدم‌ها، به‌خاطر سنت‌هایش به یاد بیاید؛ زیرا سنت‌ها آن را از قربانی شدن منابع مختلف پتانسیل باز داشته‌اند (Krentzman & Ather, 2011: 81).

تفاوت اصلی سنت‌ها با قدم‌ها در این است که سنت‌ها اصول گروهی و مجموعه‌ای‌اند تا گروه و انجمن حفظ شود و قدم‌ها اصول فردی و شخصی تا شخصیت و باور فرد ساخته شود؛ از این رو اکثر سنت‌ها دارای ماهیت اجتماعی هستند.

از آنجا که سنت‌های دوازده گانه، از مهم‌ترین افکار زیربنایی و به منزله باورهای

کلامی انجمن‌های گمنامند به نظر می‌رسد بررسی و ارزیابی نظری و عملی آنها با رویکرد دینی و اجتماعی، اولویت دارد گرچه افراد بسیاری در ایران و جهان، زیر نظر این برنامه وارد چرخه درمان می‌شوند و با نگرش اولی، تعارضی میان آموزه‌های انجمن و تعالیم دینی نمی‌یابند.

پژوهش پیش رو، از میان سنت‌های دوازده گانه، سنت اول، سوم، دهم و دوازدهم را برگزیده و به تبیین و تحلیل چهار اصل برگرفته از آنها می‌پردازد؛ زیرا می‌توان عصاره قوانین اجتماعی انجمن را در این چهار سنت مشاهده کرد؛ این چهار سنت مشتمل بر چهار اصل اجتماعی به نام «اتحاد»، «تمایل»، «مسائل بیرونی» و «گمنامی» است که تحقق اهداف هر مکتبی را آسان می‌سازد. البته باید توجه داشت که منظور از اجتماعی بودن این اصول، لزوماً پذیرش اجتماع و گرایش به جمع نیست بلکه هر اصلی که تناسب و ارتباطی با گروه، جامعه و کار تشکیلاتی و اجتماعی دارد، اصل اجتماعی تلقی شده است هر چند به خاطر فرار از اجتماع و پرهیز از موضوعات اجتماعی و اشتها در جامعه، رقم خورده باشد. به همین دلیل، تحقیق حاضر، اصول اجتماعی را در دو دسته اجتماع پذیر و اجتماع گریز، تقسیم بندی نموده و مورد واکاوی قرار می‌دهد.

۲. اصول اجتماع پذیر (اصل اتحاد)

۲-۱- تبیین اصل

متن سنت اول چنین است: «منافع مشترک ما باید در رأس قرار گیرد، بهبودی شخصی به اتحاد^۱ اعضای انجمن بستگی دارد» (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۶۱).

مفهوم محوری این اصل، لزوم اتحاد و هم بستگی است؛ سنت نخست بیانگر آن است که بقای معتاد بستگی به بقای گروه و انجمن دارد و بقای انجمن بستگی به اتحاد و تلاش برای منافع مشترک دارد و الا انجمن از هم پاشیده شده و فرد نابود می‌شود. هم گروه برای فرد با ارزش است و هم فرد برای گروه. کسی که عضویت

1. consensus, unity

فعالانه خود را در این گروه ادامه ندهد با راه پر مخاطره‌ای روبه‌رو می‌شود (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۶۱ و ۶۲)، اعضاء برای بقای خود محتاج پشتیبانی انجمن هستند و انجمن برای بقای خود محتاج پشتیبانی اعضاست (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۳).
حفظ منافع مشترک در گروه وحدت است و وحدت، در نتیجه همکاری اعضاء و نیز نحوه ارتباط و معاشرت آنها حاصل می‌شود (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۶).
وحدت در جلسات به معنای اطمینان دسته جمعی به اصول روحانی و نیروی برتر است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۴)، زیرا هرچه اعتماد بیشتر باشد روحیه تسلیم و پذیرش و تعهد تقویت می‌شود و گذشتن از منافع شخصی آسان تر است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۸).

۲-۲- نقد و ارزیابی

۲-۲-۱- مقایسه با آموزه‌های اسلامی همسو

ممکن است در نگاه نخست، گمان شود اصل اتحاد و مشارکت به خودی خود، موافق با آموزه‌های دینی است چنانکه حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند: «فإن جماعة فیما تکرهون من الحق خیر من فرقة فیما تحبون من الباطل»، اتفاق در آنچه که از حق میل ندارید از تفرقه در آنچه از باطل دوست دارید بهتر است (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)، «الزموا الجماعة و اجتنبوا الفرقة»، ملازم با جماعت باشید و از تفرقه اجتناب کنید (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۱۰۷۱۵). چنانکه در یافته‌های اخلاقی - روانشناختی نیز وابستگی به گروه، هم‌گرایی و در نظر گرفتن منافع مشترک، از شاخصه‌های روان‌شناختی شخص اخلاقی شناخته شده‌اند.^۱

ولی باید گفت: با توجه به اینکه انجمن تأکید بر فداکردن منافع فردی در مقابل منافع جمعی - که همان مصالح انجمن است - می‌کند، به نظر می‌رسد این اتحاد و مشارکت، خودشکنی و ذلت فردی را نشانه گرفته است؛ این سنت از معتاد می‌خواهد تا خود را در درجه دوم قرار دهد و گروه را بر خود و خواسته‌های شخصی اش مقدم کند

۱. امیل دورکیم در کتاب تربیت اخلاقی (۱۹۲۵م) Emile Durkheim - moral education.

یعنی به مفهوم فروتنی و خدمت بلاعوض ملتزم باشد (پایگاه انجمن افسردگان گمنام، کارگاه سنت).

کتاب انجمن می‌گویند: «هر یک از اعضاء فقط جزء کوچکی از کل است لذا انجمن باید به حیات خود ادامه دهد و إلا اکثر اعضاء خواهند مُرد» (انجمن الکی‌های گمنام، ۱۹۹۳: ۲۰۷)؛ بیل ویلسون نیز می‌نویسد: «یا مراحل را کار کنید یا بمیرید» (Wilson, 1953: 174)؛ هرچه اعتماد به انجمن بیشتر باشد روحیهٔ تسلیم و پذیرش تقویت می‌شود و گذشتن از منافع شخصی آسان‌تر است (انجمن معنادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۸).

تسلیم و فروتنی و مقدم کردن دیگران در اینجا به معنای تواضع و ایثار و از خود گذشتگی یاد شده در آموزه‌های اسلامی نیست بلکه ذلت و خودشکنی و سکوت و دم فرو بستن و بی تفاوتی را به بار می‌آورد که در دین اسلام شدیداً نکوهیده و مذموم است، در تطبیق مصادیق نباید میان ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها یعنی میان ذلت و تواضع و میان ایثار و خود شکنی و خود کم بینی خلط کرد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ما أقبیح بالمؤمن أن تكون له رغبةٌ تُذله» چقدر زشت است که مؤمن علاقه‌ای داشته باشد که او را ذلیل کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۰/۲).

این نوع از فروتنی، برگرفته از تصوّف و تواضع مسیحیت است؛ به سفارش آیین مسیحیت، نباید در مقابل کسی که برخورد ناشایستی نموده، هیچ عکس‌العملی نشان داد و باید به دوست و دشمن محبت کرد و این نشان از تواضع کامل است.

اجرای عملی این مکانیزم در نفس انسان به شکلی است که نتیجه کار را بپذیرد، از حقوق خود بگذرد، آسیب‌ها را قبول کند و از عزت و کرامت نفس دور شود. نگاه تک بُعدی و تساهل و تسامح در زندگی، بسیار مضرّ است.

تسلیم و پیروی محض از دستورات از روی اجبار، دور از اخلاق است زیرا عمل اخلاقی باید آگاهانه و به‌عنوان وظیفه انجام شود.

مشارکت سبب سکوت و توجه حضار و تشویق آنها می‌شود لذا احساس خوب رهایی از ترس و آشفتگی پیدا می‌کند ولی در واقع وجدان خود را سرکوب کرده و احساس گناه گذشته را از بین می‌برد.

ذلت‌پذیری و انجام امور منافی عزت، به شدت در روایات معصومین علیهم السلام نهی شده

است و نیز ایشان مرزهای تواضع را بیان داشته‌اند «طوبی لمن تواضع لله فی غیر منقصه و أذلّ نفسه فی غیر مسکنة»، خوشا به حال کسی که برای خدا فروتنی کند بدون پستی و نفسش را ذلیل کند بدون مسکینی و خواری (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۹).

حضرت امیر علیه السلام فرموده‌اند: «أکرم نفسک عن دنیة و ان ساقطک الی الرغائب»، نفست را از پستی‌ها دور کن و گرامی بدار هرچند تو را به آرزوهایت برساند (نهج البلاغه، نامه ۳۱)، امام صادق علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرمایند: «ان الله تبارک و تعالی فوّض الی المؤمن کلّ شیء الا إذلال نفسه»، خداوند همه چیز را به بنده مؤمن واگذار کرده به جز خوار کردن نفشش (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳/۵).

۲-۲-۲- هدف شناسی

بررسی جوانب این اصل نشان می‌دهد که هدف از این سنت، القای این معناست که تداوم بهبودی منحصر در بقاء NA است؛ روح کلی حاکم بر این سنت، وابسته کردن و محتاج نگه داشتن دائمی معتادان به جلسات و انجمن است و هدف از آن بقای گروه‌های تشکیل شده و تداوم عضویت اعضای گروه است تا همواره از حمایت‌های معرفتی و معنوی انجمن استفاده کنند بنابراین روند برنامه انجمن از اعتیاد مصرفی یا رفتاری آغاز می‌شود و به اعتیاد به جلسات ختم می‌شود و مسیر بهبودی نامتناهی و مادام‌العمر است زیرا روند رشد معنوی^۱، آهسته و طولانی است لذا باید برنامه‌ای هم تدوین کرد تا مشکل اعتیاد به جلسه حل شود.

همچنین ایجاد حس مسئولیت و تعهد‌پذیری و خدمت به اجتماع گرچه فی نفسه امری پسندیده و مورد سفارش دین است ولی در اینجا نه به‌خاطر کمک به معتاد و دلسوزی برای اوست بلکه سود آن عائد انجمن می‌شود و در واقع، انجمن، نیروهایی را تربیت می‌کند تا اهداف انجمن را به‌صورت رایگان پیاده کنند؛ جذب بیماران دیگر و خدمت به آنها و انتقال تجربیات به آنها از ایشان انتظار می‌رود تا دامنه فعالیت انجمن گسترش یابد.

این هدف ضمنی، زمانی محسوس‌تر می‌شود که علی‌رغم اینکه این سنت منجر به

خودشکنی و ذلت فرد می شود ولی انجمن چنین القاء می کند که هرچه کوچک بودن و ناتوانی خود را احساس کنید بیشتر در معنویت رشد می کنید و در واقع، منجر به سلب مقاومت فرد می شود (Orange, 2011).

۲-۳- اصل تمایل

۲-۳-۱- تبیین اصل

در سنت سوم انجمن چنین آمده است: «تنها لازمه عضویت، تمایل به قطع مصرف^۱ می باشد» (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۶۴).

بر اساس سنت فوق، این اصل استخراج می شود که تمایل، کلید اصلی و اساس بهبودی معتاد است و إلا دست از عادتش بر نمی دارد. هیچ شرط دیگری برای عضویت معتاد در انجمن وجود ندارد (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۶۴ و ۶۵) و هرگز به پول یا تمکن بستگی ندارد (انجمن الکلی های گمنام، ۱۹۹۳: ۲۰۷).

انجمن بدون دریافت حق عضویت، هر کس را که تمایل به ترک مصرف دارد به عضویت می پذیرد (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۹)، و به هیچ کسی که تمایل به بهبودی دارد جواب رد داده نخواهد شد (انجمن الکلی های گمنام، ۱۹۹۳: ۲۰۷)، البته تمایل، کلید ورود به انجمن است و برای عضویت، کافی است نه برای پاک ماندن.

پیام انجمن آن قدر فراگیر است که توجه همه افراد از هر طبقه و جامعه و ملیتی را جلب می کند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۲)، زیرا تضمین کننده آزادی همه اعضاست و به همه معتادان، فرصت بهبودی را می دهد (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

این سنت مانع از قضاوت زود هنگام و تصمیم گیری در مورد صلاحیت یا عدم صلاحیت شخص داوطلب برای بهبودی است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۵: ۱۴۲)، حتی اگر برخی از اعضای گروه مشغول به مصرف مواد باشند، شما حق قضاوت یا دخالت ندارید زیرا وی تمایل به قطع مصرف دارد.

1. desire to stop using

الف. مقایسه با اصول اسلامی

چنانکه بیان شد، انجمن دوازده قدمی دارای شاخه‌های متعددی است. برخی از رفتارهایی که انجمن‌ها در راستای بهبودی آنها قدم برمی‌دارند، بیماری محسوب می‌شوند مانند افسردگی و وابستگی، برخی نیز قطعاً جرم‌اند مانند مصرف الکل و قماربازی. اما در برخی از رفتارها نظر یکسانی وجود ندارد.

در ماهیت اعتیاد به مواد مخدر دو نظریه متفاوت وجود دارد؛ برخی آن را جرم می‌دانند و برخی بیماری می‌پندارند. گرچه ارزیابی تمایل باید جداگانه طبق هر یک از این دو مبنا انجام شود ولی به نظر می‌رسد در هر دو فرض، واگذاشتن شخص معتاد به خود خطاست.

۱. اگر بپذیریم که اعتیاد یک بیماری است^۱، منوط کردن درمان به اصل تمایل مورد پذیرش نیست زیرا اجبار معتاد به درمان، گرچه ممکن است مخالف قاعده تسلیط «الناس مسلطون علی انفسهم»، هر کس بر نفس خویش مسلط است، تلقی شود چون به مقتضای این قاعده، هیچ کس حق تصرف در جان او را ندارد و مالکیت ذاتی بر نفس خویش دارد. ولی بر فرض پذیرش ادله این قاعده، اطلاق آیات ﴿تعاونوا علی البرّ و التقوی﴾ (مائده/۲)، همدیگر را بر نیکی و پرهیزکاری یاری کنید ﴿من أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً﴾ (مائده/۳۲). هر کس یک نفر را زنده گرداند گویا همه مردم را زنده کرده است و ﴿لا تلقوا بأیدیكم الی التهلکة﴾ (بقره/۱۹۵)، خود را با دستانتان به هلاکت نیفکنید و نیز قاعده حرمت اضرار به نفس و روایت «من أصبح لا یهتم بأمور المسلمین فلیس منهم» هر کس صبح کند و به امور مسلمانان اهتمام نرزد از مسلمانان نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۲)، و قاعده فقهی احسان^۲ «ما علی المحسنین من سبیل»، دارای لسان حکومتند و می‌توان آنها را حاکم بر قاعده تسلیط دانست و در نتیجه نظر به محتوای مجموع آنها، مشروعیت اجبار بر درمان با

1. disease nature of addiction could

۲. احسان شامل جلب منفعت و دفع ضرر می‌شود

وجود عدم تمایل بیمار، قابل اثبات است (کیخا، ۱۳۹۸: ۱۷۳ - ۱۸۰). حتی در برخی مصادیق می‌توان حکم تکلیفی درمان بیماری که در معرض هلاکت است را وجوب دانست زیرا به وضوح، حفظ نفس محترمه و انقاذ نفس مشرف بر هلاکت واجب است (قاسمی، ۱۳۹۵: ۲۱۵ و ۲۱۶).

مبنای حریم خصوصی افراد و عدم جواز تجسس در ابعاد مختلف دین (فقه، حقوق، سیاست، عرفان و...)، نیز گرچه ثابت شده و مسلم است و قلمرو وجوب نهی از منکر و امر به معروف، شامل حریم شخصی افراد نمی‌شود اما مسئولیت تأمین امنیت و منافع عمومی و تقدم مصلحت عمومی بر حریم خصوصی، جلوگیری از گسترش فساد اجتماعی، دلیل قاطعی بر جواز تجسس از مجرمان و مختل‌کنندگان امنیت اجتماعی است.^۱

۲. اگر هم اعتیاد را جرم بدانیم چنانکه همین نظر صحیح است می‌گوییم: امنیت، آرامش و نظم جامعه بسیار اهمیت داشته و مورد تأکید دین اسلام است لذا همه تمهیدات و احکام فقهی و قوانین حقوقی و کیفری اسلامی در راستای پیشگیری یا اصلاح وقوع جرم قرار گرفته‌اند.

در نظام حقوقی ایران^۲، اعتیاد، جرم دانسته شده؛ زیرا اعتیاد، ضرر رساندن به جسم خود و نیز مصداق اسراف است که هر دو از لحاظ فقهی حرام‌اند لذا اعتیاد از دیدگاه اسلام، جرم خواهد بود، علاوه بر اینکه رفتارهای بزهکارانه ناشی از اعتیاد، آسیب اجتماعی مخربی است که عموماً جرم تلقی می‌شوند؛ بیماری دانستن اعتیاد باعث می‌شود که تدبیر جامعه برای بهبودی افراد کمرنگ شود، مقابله و مجازات بر رفتار ناشایست کاهش یابد و در پی آن بازدارندگی کمتر شود، زشتی رفتار از بین برود، عذاب وجدان و پشیمانی خاموش شود و ادعای حق و حقوق برای افراد مبتلا به وجود

۱. ر. ک: مبانی حریم خصوصی (محمد سرورش، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۳)، و تجسس (محمد حسن حائری، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱)، دانشنامه فقه پزشکی جلد ۲ (محمد علی قاسمی، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۵)، و آشنایی مبانی فقهی تحقیق و تفحص (مهدی وفاجو، ناصیح، ۱۳۹۱).

۲. ماده ۱۵ قانون اصلاح مبارزه با مواد مخدر

آید، در این صورت به جای برخورد تأدیبی و مجازاتی، رفتارهای فرد معتاد، غیر عمدی و پیامد بیماری او تلقی می‌شود لذا فرد به جای پشیمانی و تألمات درونی، توقع مسئولیت درمانش را از جامعه دارد و به رفتارش ادامه می‌دهد.

البته شاید تصور شود که جرم انگاری اعتیاد و درمان اجباری آن، فرصت درمان معتادان را سلب می‌کند زیرا برای بهبودی یافتن، طی دو مرحله لازم است:

۱. ایجاد انگیزه برای درمان ۲. ماندگاری در درمان؛ با تهدید معتادان و اجبار آنها بر درمان، این دو مرحله حاصل نمی‌شود. از این سو، طرح‌های درمان اجباری معتادان که در کشورهای متعدد اجرا شده، موفق نبوده و خروجی اندکی داشته‌اند گرچه این مدعا نیازمند یک تحقیق میدانی است تا اعتبار و پایایی آن مشخص شود. از این سو، سنت‌های انجمن با یافته‌های عدالت ترمیمی منطبق دانسته شده است (معظمی، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

عناصر عدالت ترمیمی عبارتند از: ۱. شرکت داوطلبانه مجرم ۲. حمایت از مجرم ۳. غیرعلنی و محرمانه بودن (شیری، ۱۳۸۵: ۲۳۱).
اما در پاسخ به شبهه یادشده می‌توان چنین گفت:

میل به مصرف مواد، اصلی‌ترین عامل ماندگاری در اعتیاد است بنابراین مادامی که این میل فروکش نکند و تمایل به قطع مصرف ایجاد نشود، آغاز کردن مراحل درمان، بی نتیجه است. از این رو می‌پذیریم که شرط لازم برای عضویت در هر گروه متصدی درمان، تمایل به قطع مصرف است اما باید توجه داشت که جامعه نسبت به این افراد، مسئولیت دارد و واگذاری آنها به خودشان شرعی و اخلاقی نیست؛ زمینه سازی برای به وجود آمدن تمایل و ایجاد بستر مناسب برای درمان، یکی از این وظایف است زیرا خود فرد معتاد معمولاً تمایلی به ورود به دوره درمانی و پذیرش تغییر ندارد یا از انجام این کار ناتوان است.

به‌طور کلی افراد جامعه با دو روش کنترل می‌شوند: ۱. نظارت بیرونی که از طریق احکام جزایی و انواع مجازات‌ها صورت می‌پذیرد ۲. نظارت درونی که از طریق باورهای اعتقادی تحقق می‌یابد و تأثیر بیشتری دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۴۵/۲).

گرچه جرم انگاری اعتیاد ممکن است در نگاه نخست، نقش طرد کنندگی داشته

باشد ولی دیدگاه اسلام با وجود تشریح حدود و تعزیرات متعدد نسبت مجرمان و متخلفان، حفظ شأن و کرامت انسانی است. جرم انگاری و وضع قوانین تنبیهی نه تنها در پیشگیری از وقوع جرم و جرم زدایی در جامعه مؤثر است بلکه زمینه اصلاح فرد مرتکب جرم به خصوص معتاد متجاهر را نیز فراهم می‌کند. علاوه بر این، اگر در پیشگیری و درمان اعتیاد از روش‌های اخلاقی، بینشی و انگیزشی اسلام، بهره گرفته شود نیازی به اجبار و تهدید هم نخواهد بود.

بر این اساس تمایل، شرط لازم بوده ولی کافی نیست چه اعتیاد، جرم باشد چه بیماری تلقی شود؛ گرچه انجمن تصریح کرده که تمایل برای عضویت، شرط کافی است نه برای پاک شدن، اما از مطالب گذشته به دست می‌آید که این اصل نه تنها برای پاک شدن، کافی نیست بلکه برای عضویت نیز کافی به نظر نمی‌رسد و نیاز به وضع شرایط و قوانین الزام آور احساس می‌شود.

به دیگر سخن، اگر منظور از تمایل، معنای شرطی برای فعل ما باشد یعنی تا خود معتاد مایل نباشد نمی‌توان او را مجبور به ترک اعتیاد کرد، این شرط پذیرفته نیست ولی اگر معنای شرطی آن برای انفعال خود معتاد اراده شده باشد یعنی تا خود معتاد نخواهد نمی‌تواند اعتیاد را ترک کند، در این صورت، شرط لازمی است ولی به هیچ وجه کافی نیست.

از همین رو بر اساس مواد ۱۵ و ۱۶ قانون ابلاغی مجمع تشخیص مصلحت نظام، چنین مقرر شده که معتادان باید به دو صورت اختیاری و اجباری در مراکز ترک اعتیاد مورد پذیرش و درمان واقع شوند.

ب. آسیب شناسی

این اصل زمینه ساز آزادی همه اعضاست (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۸)، و مانع از قضاوت زود هنگام و تصمیم گیری در مورد صلاحیت یا عدم صلاحیت شخص داوطلب برای بهبودی است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

اگر انجام فعل و ترک آن، به میل و تمایل شخصی فرد واگذار شده شود و نباید و قانونی حاکم نباشد سلامت فرد و جامعه به خطر خواهد افتاد و هر گاه خواست دست به انجام هر کاری می‌زند بدون اینکه کسی حق دخالت داشته باشد؛ قانون‌های

اجباری موجب حفظ سلامت و امنیت جامعه می‌شوند، اصل تمایل و اختیار تا جایی کاربرد دارد که وارد قلمرو جامعه نشود؛ در واقع این اصل، بی تفاوتی را در جامعه رواج می‌دهد.

تمایل، واژه ایست که نشان از قدرت و اختیار فعل و ترک دارد، معتادی که با این واژه مواجه می‌شود این باور را پیدا می‌کند که کسی حق دخالت و اجبار و واکنش منفی نسبت به عملکرد او ندارد، این باور پیامدهای منفی جبران ناپذیری بر جامعه انسانی مترتب می‌کند؛ انحطاط و بی تفاوتی و عدم امنیت اجتماعی از جمله این پیامدهاست.

سنت تمایل، یک ویژگی غیر معمول سازمانی است؛ بیشتر سازمان‌های سیاسی، مذهبی و غیر ارادی، مرز مشخصی بین عضویت و عدم عضویت دارند. باز بودن عضویت و حضور در جلسات، گاه باعث ایجاد مشکلات در مدیریت جلسات می‌شود (روم و دیگران، ۱۹۹۳: ۱۷۳).

اگر تمایل، تنها وجه اشتراک اعضای انجمن باشد و اهرمی برای یکسان شماری اعضاء شناخته شود، بسیار آسیب زاست؛ در برخی مراحل درمانی باید از سابقه فرد معتاد کسب اطلاع شود زیرا سابقه تحصیلی، اعتقادی، مذهبی، خانوادگی، شغلی، ویژگی‌ها و ... می‌تواند در روش درمان و کمیت و کیفیت آن اثرگذار باشد و می‌توان افراد را بر اساس این معیارها گروه بندی نمود.

ج. هدف شناسی

اصل تمایل آن قدر فراگیر است که توجه همه افراد از هر طبقه و جامعه و ملیتی را جلب می‌کند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۲)، زیرا تضمین کننده آزادی همه اعضاست و به همه معتادان، فرصت بهبودی را می‌دهد (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

پذیرش عضو بدون هیچ شرط و محدودیت، تقویت کننده این احتمال است که هدف انجمن، تنها جذب است تا برنامه‌های خود را پیاده کند یعنی درب آن به روی همه باز است؛ این شاهدهی قوی بر تکثر گرایی و پلورالیسم^۱ انجمن است تا بتواند با

1. Pluralism

معنویت‌ها و طرفداران مختلف، وفق داشته باشد.

مثلا در کتاب عملکرد آمده است: «سنت سوم مشوق ما در خوش آمد گویی به معتادان است و این خود سبب رشد و گسترش NA می‌گردد» (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

در حقیقت تمایل، ابزاری است برای جذب اعضاء و ساکت کردن صدای مخالفت، زیرا هر معتاد در گذشته در معرض امر و نهی و اکراه‌های فراوان از سوی اطرافیان بوده و از این جهت رنج می‌برده است لذا با مواجهه با اصل تمایل و واگذاشتن به میل خود، به عضویت در گروه علاقه پیدا می‌کند (دوازده قدمی‌ها: ۹۷/۷/۸)؛ وقتی تمایل، تنها شرط عضویت باشد هر معتاد از هر قشر و گروهی شرایط عضویت را خواهد داشت و هیچ محدودیتی در کار نیست.

۳. اصول اجتماع گریز (مسائل بیرونی)

۳-۱- تبیین اصل

در سنت دهم چنین آمده است: «انجمن هیچ عقیده‌ای در مورد موضوعات خارجی ندارد بنابراین نام انجمن هرگز نباید به بحث اجتماعی کشانده شود» (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۷۲).

پیشرفت انجمن و رسیدن به هدف روحانی وابسته به نام نیک و محترم انجمن است تا معتادان آن را بشناسند و به سراغ انجمن بیایند یا مردم، معتادان را به سراغ انجمن بفرستند. ورود در جنجال‌های سیاسی، موقعیت انجمن را به خطر می‌اندازد و موضع بی طرفی به خاطر بقای انجمن است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۷۳ و ۷۴).

معتادان بخصوص در مسائل سیاسی و فرقه‌های مذهبی، با هیچ کس هیچ‌گونه مخالفتی ندارند و هیچ‌گونه عقیده‌ای ابراز نمی‌کنند (انجمن الکلی‌های گمنام، ۱۹۹۳: ۲۱۰). این سنت بر این اساس بنا شده که مسائل را ساده نگه دارید و از مسائل بحث برانگیز که ربطی به هدف اصلی ما ندارد پرهیز کنید زیرا منجر به اذیت اعضاء دیگر یا مشاجره میان آنها شده و مانع از بهبودی می‌شود (انجمن معتادان گمنام الف، بی تا: ۴۵)، و زندگی معتاد در

حال بهبودی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۹۵ و ۱۹۶).

همچنین در برخی موارد، مردم فکر می‌کنند هر چه یک عضو انجمن می‌گوید عقیده رسمی انجمن است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۹۵)، لذا باید اعضاء جنبه احتیاط و بی طرفی را رعایت کنند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

۳-۲- نقد و ارزیابی

انجمن مدعی است که به وسیله یک الهام برتر رهنمون شده است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ص xiv)، و می‌گوید: برنامه ما یک برنامه معنوی و روحانی است نه مذهبی^۱ و لزومی ندارد که معتادان مذهبی باشند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۲۵). بدون تردید، بی تفاوتی نسبت به اجتماع و سیاست یکی از آموزه‌های مسیحیت نوین است و با دین اسلام سازگاری ندارد؛ در دین اسلام، سیاست عین دیانت بوده و هیچ تنافی با هم ندارند. ورود به مباحث اجتماعی و تعامل با اجتماع در عین دینداری، از توصیه‌های اسلام است. سیره علمی و عملی معصومان علیهم‌السلام و بزرگان دین شاهد قوی بر این مدعاست.^۲

بر عکس مسیحیت که در جنبه‌های سیاسی توصیه و رویکرد خاصی ندارد و آموزه‌های آن فاقد مؤلفه‌های سیاسی است و صرفاً توجهش به زندگی معنوی و رستگاری اخروی می‌باشد (بستانی، ۱۳۸۵: ۸۷؛ عنایت، ۱۳۷۷: ۱۳۱)، و شاید بتوان آن را خالی از سبک زندگی اجتماعی دانست.

البته اگر درمان دوره‌ای و مقطعی باشد یا صرفاً سفارش کلی انجمن باشد، دوری از سیاست، مشکلی ایجاد نمی‌کند بلکه زمینه ساز بهبودی است ولی شرکت در جلسات گروهی، مداوم و دوره بهبودی مادام العمر است به طوری که تبدیل به یک برنامه زندگی ثابت برای فرد می‌شود، در این صورت جدایی از مذهب و سیاست، مشکل آفرین است و یک زندگی تهی از هرگونه اجتماع محوری، سیاست ورزی و گرایش به

1. It's spiritual, not religious

۲. ر. ک: رابطه دین و سیاست در اسلام (سیاست خارجی، ش ۳، پاییز ۹۰، ص ۷۵۷ تا ۷۸۳) و نسبت دین و سیاست در سیره نبوی (علوم سیاسی، ش ۳۵، پاییز ۸۵، ص ۷۷ تا ۹۶).

مذاهب رقم خواهد خورد که آسیب شناسی آن مجال دیگری می‌طلبد. بنابراین می‌توان عرفان برخاسته از انجمن را عرفان دین‌گریز^۱ و سیاست‌گریز دانست؛ عرفان دین‌گریز به خدا اعتقاد دارد ولی به دین و وحی پایبند نیست. عرفان سیاست‌گریز هم عرفان را با زندگی اجتماعی و دخالت در سیاست، ناسازگار می‌پندارد زیرا سیاست را ملازم با آلودگی و فساد می‌انگارد.

هدف شناسی و تفاوت چارچوب نظری و عملی انجمن

انجمن در این سنت علاوه بر القای پنهان آموزه مسیحیت، با بی‌طرف جلوه دادن خود، به دنبال این است که همه افراد را در انجمن نگه دارد؛ انجمن با استفاده از شعار فریبنده «هیچ اعتقادی لازم نیست»^۲ تلاش می‌کند جناح‌ها و گرایش‌های مختلف سیاسی و مذهبی را به سوی انجمن جذب کرده و جمع کند و این از شواهد تکثرگرایی انجمن است.

محتوای کتب انجمن چنین برداشتی را تقویت می‌کند: ورود در جنجال‌های سیاسی، موقعیت انجمن را به خطر می‌اندازد و موضع بی‌طرفی به‌خاطر بقای انجمن است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۷۳ و ۷۴). معتادان بخصوص در مسائل سیاسی و فرقه‌های مذهبی، با هیچ کس هیچ‌گونه مخالفتی ندارند و هیچ‌گونه عقیده‌ای ابراز نمی‌کنند (انجمن الکلی‌های گمنام، ۱۹۹۳: ۲۱۰).

با یک بررسی شفاف‌تر، روشن می‌شود که انجمن با اینکه در این اصل، اعلام بی‌تفاوتی نسبت به مذهب کرده ولی عملاً در بسیاری از مواقع به‌صورت مرموز به نفی مذهب پرداخته و مذهب را یکی از عوامل شکست و ناکامی معرفی می‌کند؛ این در واقع از اهداف پشت پرده انجمن است، اصول روحانی برای کمرنگ کردن نقش دین و مذهب است زیرا از روحانیت دم می‌زند ولی از فرهنگ غنی اسلام برای بهبود بهره نمی‌برد (نقد و بررسی انجمن‌های دوازده‌گانه قدیمی: ۹۱/۱۰/۲۹)، انجمن به‌طور نامحسوس این باور را به اعضا تلقین می‌کند که دین و مذهب نتوانسته کاری برای ما انجام دهد و از

1. Deism: خدا باوری بدون دین.

2. no beliefs required

آن نتیجه‌ای نگرفته‌ایم؛ صحت این گفته زمانی معلوم می‌گردد که بدانیم تنها درصد اندکی از اعضاء پایبند به آموزه‌ها و آداب و رسوم مذهبی هستند، بنابراین انجمن طبق روش و هدف درمانی خود، ارائه‌کننده معنویت و روحانیتی جدا از دین و مذهب است و معنویت دینی را بی‌ثمر یا محدود و غیر فراگیر می‌پندارد. این جنبش‌ها با شعار بحران معنویت و نجات بشر از اصول اخلاقی مذهبی، بیگانه‌سازی از مذهب را دنبال می‌کنند و چارچوب نظری آن متفاوت از چارچوب عملی است.

انجمن‌ها با این سنت چنین القاء می‌کنند که از دین برترند زیرا یک دین، فقط شامل دسته‌ای از افراد است که در عبادتگاه ملاقات می‌کنند ولی معنویت در همه جا هست و فراگیر است (ارانگ، ۲۰۱۱).

آیا با وجود فرهنگ غنی دینی که برای تک‌تک رفتارهایمان برنامه و دستور دارد، باید با انجمن تازه به دوران رسیده‌ای که دم از اصول روحانی می‌زند و معیارهای مشخصی ندارد و گرایش‌های اصیل مذهبی را مورد هجمه قرار می‌دهد، دم‌خور بود؟ آموزه‌های بینشی، اخلاقی و رفتاری اسلام، اعم از جهان‌بینی، هدف‌زندگی، صبر، معنویت دینی و انگیزه‌بخشی، اگر به مرحله اجرا درآید نوبت به عرفان‌های دروغین و روش‌های جعلی نمی‌رسد.

۴. اصل گمنامی

۴-۱- تبیین اصل

سنت دوازدهم بیانگر اصل گمنامی است، این سنت عبارت است از: «گمنامی»^۱، اساس روحانی و معنوی تمام سنت‌های ما می‌باشد و همیشه یادآور این است که اصول را بر شخصیت‌ها ترجیح دهیم» (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۷۵).

این سنت، اصل گمنامی را سرلوحه قوانین و برنامه‌های انجمن معرفی می‌کند البته این سنت از گمنامی در سطح فردی صحبت می‌کند نه از گمنامی انجمن (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۲۰۱).

1. anonymity

گمنامی یکی از عوامل اصلی بهبودی است؛ برابری همه اعضای گروه و تشریک مساعی آنان و تبدیل «من» به «ما» برای درک گمنامی است تا معتادان را از نقایص اخلاقی خود و نفوذ شخصیت‌ها و اختلاف سلیقه‌ها حفاظت کند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۹۲: ۷۵ و ۷۶).

مقصود از گمنامی و ناشناس بودن، عدم خود رأیی و اولویت دادن به نیازهای دیگران است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۲۰۶). و به این معناست که تفاوت‌های شخصی ما هیچ تبعیضی در نهایت ایجاد نمی‌کند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۲۱۱). خمیره روحانی گمنامی، فداکاری و فروتنی است و این چکیده تمام دوازده سنت است (انجمن معتادان جنسی، دوازده سنت).

در جلسات، افراد معمولاً خود را با نام کوچکشان یا نام مستعار معرفی می‌کنند و چیزهایی که در جلسه دیده یا شنیده‌اند را باقی می‌گذارند (انجمن معتادان گمنام الف، بی‌تا: ۲۴ و ۲۸).

افراد به گمنامی دیگران احترام می‌گذارند زیرا شایعه پراکنی ممکن است به لغزش فرد یا به مرگ او منتهی شود (انجمن معتادان گمنام الف، بی‌تا: ۴۷).

معتاد گمنام به این معناست که انجمن، اطلاعاتی از نام و شغل و سمت و ثروت و مقام و مدرک و پیشینه اعضای پیدا نمی‌کند تا هم احساس امنیت و هم فضای یکسانی را برای اعضا ایجاد کند.

انجمن، گمنامی را به همگرایی و مساوات ترجمه می‌کند و صریحاً اخلاق مساوات را در همه حوزه‌های سازمان تجویز می‌کند (Jeffrey, Snyder Daniel, Fessler, 2014: 451). در ارتدوکس انجمن، مساوات و همگرایی ذاتاً با گمنامی پیوند دارند و در واقع، گمنامی، یک اصل معنوی تلقی می‌شود.

ادبیات انجمن با برجسته کردن تضاد بین اراده خود و ناشناس بودن، بیان می‌کند: خودخواهی همچنان ما را به تصمیم‌گیری مبتنی بر دستکاری‌ها، نفس، شهوت و غرور کاذب سوق می‌دهد و فرد به دنبال منافع شخصی در زمینه‌های جنسی، دارایی و اجتماعی است (Jeffrey, Snyder Daniel, Fessler, 2014: 450).

۴-۲-۱- مقایسه با آموزه‌های اسلامی همسو

ممکن است گمان شود منظور از این اصل، همان گمنامی و اخلاص مورد سفارش دین اسلام است و خمیره آن، فداکاری و فروتنی است؛ برای نمونه در روایات آمده: «ان فی الخمول لراحة»، در گمنامی، آسایش است (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۷۳۶۴)، «أخف شخصک لا تُذکر»، شخصیت خود را مخفی بدار تا از تو یاد نشود (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۱۷)، «عزّت السلامة... فإن یکن فی شیء فیوشک أن یكون فی الخمول»، سلامتی کم یاب است، اگر سلامتی در چیزی باشد در گمنامی است (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۵۸/۲).

اما در حقیقت، این شعار آرمان‌های اخلاقی بوده و برای جذب حداکثری به انجمن است. ضمناً باید توجه داشت که توصیه به گمنامی، یک اصل عمومی و دائمی در مبانی اجتماعی اسلام نیست.

همچنین در آموزه‌های اسلامی نیز اصول بر شخصیت‌ها مقدم است و ما ملزم به تبعیت از اصول هستیم، برای نمونه حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند: «إنک لم تعرف الحق فتعرف من آتاه و لم تعرف الباطل فتعرف من آتاه» (نهج البلاغه، حکمت، ۲۶۲)، یعنی شناخت حق و باطل با شناخت اشخاص نیست، حق محوری را با مردم محک نزنید بلکه شناخت اهل حق و باطل وابسته به شناخت خود حق و باطل است.

اما اشکال اصلی اینجاست که این اصول چه اصولی هستند و غرض از آنها چیست؟ آیا اصول مسمّا به اصول روحانی که این انجمن با قطع نظر از آموزه‌های اصیل اسلامی، جعل کرده است را می‌توان اصول قابل التزام دانست؟ اصولی که سر تا سر مشحون از اشکال هستند و تضمینی هم برای آثار مترتب بر آنها وجود ندارد.

سر تا سر کتب و نشریات آنها نیز مشحون از عباراتی دال بر این مطلب است از جمله: مسیر روحانی، بیداری روحانی، برنامه روحانی، سلامت روحانی، رشد روحانی، مفهوم روحانی، وجدان روحانی، اصول روحانی، تجربه روحانی و ماهیت روحانی.

تمام اصول روحانی انجمن ماهیتی سازشکارانه دارند (مانند صداقت، تمایل، فروتنی، بخشش، تسلیم، ایمان، اعتماد، شهامت، تعهد، استقامت، خویششن‌پذیری، صبر، ملاطفت،

عشق، درستکاری، ایثار و خدمت)، و شخصیت فرد را تغییر می دهند؛ ظلم ستیزی و جهاد و غیرت و حق طلبی جایی در برنامه‌های انجمن ندارند و حتی نهی شده‌اند لذا در واقع، فطرت انسانی را تضعیف و کمرنگ می کنند. این اصول به ظاهر نیک و پسندیده‌اند ولی مصادیق آن در قالب سیاست‌های انجمن فقط ظاهری نیک دارند (نقد و بررسی انجمن‌های دوازده قدمی: ۹۱/۱۱/۲)، و به گمراهی روحانی نزدیک‌ترند لذا با اینکه به ادعای خودشان شخصیت فرد و نگرش او را تغییر می دهند ولی این تحول منفی است و شخصی بی تفاوت و با ماهیت سازشکارانه تحویل جامعه داده می شود که بسیار آسیب زاست.

۴-۲-۲- هدف شناسی

مقصود از گمنامی و ناشناس بودن، عدم خود رأیی و اولویت دادن به نیازهای دیگران است (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۲۰۶). و به این معناست که تفاوت‌های شخصی ما هیچ تبعیضی در نهایت ایجاد نمی کند (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۲۱۱)، از این رو می توان سنت دوازدهم را زمینه ساز عملی سنت اول (وحدت) دانست (انجمن معتادان گمنام، ۱۳۸۳: ۱۲۹)، خود محوری مانعی بر سر راه بهبودی است و اغلب منجر به بازگشت می شود. گمنامی، خودخواهی^۱ و خود محوری^۲ را از بین می برد و حس مشارکت و احترام به حقوق دیگران را زنده می کند.

به ادعای انجمن، مساوات گرایی پایه‌ای است که روابط متقابل بر آن استوار است و شرکت کنندگان بهره مند می شوند، همچنین رمزگذاری شده به عنوان گمنامی است (Jeffrey, Snyder Daniel, Fessler, 2014: 447).

در حقیقت، گمنامی تله‌ای برای جذب افراد بیشتر به انجمن است چون عده‌ای از معتادان یافت می شوند که تمایل به قطع مصرف دارند ولی به خاطر حفظ آبرو و اسم خود و عدم احساس امنیت، حاضر به شرکت در جلسات درمانی آشکار نمی شوند. از این سو برخی این انجمن‌ها را جنبش اجتماعی زیرزمینی^۳ و پنهانی نام نهاده‌اند.

در پایان، با توجه به آسیب شناسی برنامه‌های انجمن و عدم تطابق آن با آموزه‌های

1. Self ishness
2. self-centeredness
3. underground social movement

اسلامی، پیشنهاد می‌شود با ورود جدی دستگاه‌های مسئول اجرایی مربوط، باید از گسترش فعالیت و جذب انجمن‌گیری شود و از تأیید آن از سوی نهادهای مذهبی و اجتماعی و سیاسی خودداری شود. در مقابل، مرکز اسلامی وسیع جهت درمان معتادان با رویکرد جسمی و روانی تشکیل یابد یا اینکه اقدامی جهت اصلاح زیر ساخت‌های معنوی و حذف اصول آسیب‌زای انجمن و جایگزینی قدم‌ها و سنت‌ها و مفاهیم مطابق با آموزه‌های اسلامی انجام شود. آموزه‌های بینشی، اخلاقی و رفتاری اسلام (اعم از جهان بینی، هدف زندگی، صبر، معنویت و انگیزش)، چه در مرحله پیشگیری، چه در درمان، در کاهش ابتلا بسیار تأثیر گذار است.

نتیجه‌گیری

- ارزیابی تفصیلی چهار اصل اجتماعی مهم از سنت‌ها، نکات ذیل را به دست می‌دهد:
۱. هیچ یک از اصول چهارگانه به‌طور کامل و مطلق، در اصول اجتماعی اسلامی پذیرفته نیست. اصل اتحاد، زمینه ساز ذلت‌پذیری و وابستگی دائمی فرد به انجمن می‌شود؛ اصل تمایل به هیچ وجه کافی نیست و حتی مخرب است و ماهیت سازشکارانه اش آزادی غیرقانونی و عدم سلامت اجتماعی را به دنبال دارد؛ اصل مسائل بیرونی برخاسته از تکثرگرایی انجمن است و زمینه‌ساز بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی نسبت به مذهب و سیاست می‌باشد؛ اصل گمنامی نمی‌تواند یک ضابطه دائمی تلقی شود و در واقع، زمینه‌ساز تحقق اصل نخست است.
 ۲. مضامین به‌ظاهر دینی و اخلاقی این اصول از جمله مشارکت، فروتنی، اخلاص و گمنامی، شباهت زیادی به آموزه‌های مسیحیت دارد و دارای فاصله بسیاری با حقیقت آموزه‌های اصیل اسلامی است؛ همه این اصول، مفهوم انحراف‌یافته‌ای از آموزه‌های اجتماع‌پذیر یا اجتماع‌گریز اسلام را در بردارند که به شکل قانون گروهی در آمده‌اند و گزینش مفاهیم این چنینی از سوی انجمن‌ها می‌تواند فریبی برای به دام انداختن افراد مذهبی و با ایمان باشد.
 ۳. اهداف نهان دنبال شده در این سنت‌ها عبارتند از: حفظ و بقای گروه و انجمن، جلوگیری از تعارض، اعتراض، مخالفت، موضع‌گیری، پیش‌دواری و خروج

اعضاء، جذب حداکثری افراد با گرایش‌های مختلف، متعصب بارآمدن اعضا، ایجاد وحدت میان آنها و نفی دین و مذهب.

ادعای پیام بهبودی، بیداری روحانی و تحول معنای زندگی، هدفی سطحی و پوشالی بوده و پرده‌ای برای پنهان شدن اهداف واقعی انجمن هاست.

۴. انجمن‌های دوازده قدمی گمنام، از جمله عرفان‌های نوظهور و معنویت‌های درمان‌گرایند و با رویکرد سکولاریستی، اومانیستی، پلورالیستی، ماتریالیستی، دیستی و نئولیبرالیستی، به جذب افراد نفوذ پذیر جامعه و القای باورهای غیر دینی و حتی ضد دینی به آنها اشتغال دارند.

کتاب‌نامه

منابع فارسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه. تحقیق، صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۳. آمدی، عبدالواحد، تصنیف غرر الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۴. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱.
۵. انجمن معتادان گمنام، کتاب پایه، معتادان گمنام، مترجم، کمیته ترجمه دفتر خدمات جهانی معتادان گمنام ایران، کیمیا اثر، ۱۳۹۲.
۶. انجمن الکلی‌های گمنام، الکلی‌های گمنام، ترجمه فارسی، نیویورک، انجمن خدمات جهانی الکلی‌های گمنام، ۱۹۹۳.
۷. انجمن معتادان گمنام، عملکرد، دوازده قدم و دوازده سنت، مترجم، کمیته ترجمه دفتر خدمات جهانی معتادان گمنام ایران، ۱۳۸۳.
۸. انجمن معتادان گمنام الف، انجمن‌های گمنام، مجموعه کتاب‌های همراه، نسخه الکترونیکی، بی تا.
۹. انجمن معتادان گمنام ب، خانواده معتادان، مجموعه کتاب‌های همراه، نسخه الکترونیکی، بی تا.
۱۰. بستانی، احمد، نسبت دین و سیاست در سیره نبوی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۵، ص ۷۷ - ۹۶، پاییز ۱۳۸۵.
۱۱. پایگاه اینترنتی ان ای، «تاریخچه انجمن معتادان گمنام در ایران»، <http://na-iran.org/>
۱۲. پایگاه اینترنتی برنا نیوز، «معتادان گمنام راهی جهت تحقق رؤیای بهبودی از اعتیاد»، <https://www.borna.news/>
۱۳. پایگاه اینترنتی انصاف نیوز، «در انجمن معتادان گمنام چه می‌گذرد»، <http://www.ensafnews.com/>
۱۴. — «نقد و بررسی انجمن‌های دوازده قدمی»، <http://antibehoodi.blogfa.com/>

۱۵. پایگاه اینترنتی افسردگان گمنام، «انجمن افسردگان گمنام، کارگاه سنت»، <http://afsordeganesf.mihanblog.com/>
۱۶. پایگاه اینترنتی اس ای، «انجمن معنادان جنسی گمنام»، <http://sa-iran.org/>
۱۷. پایگاه اینترنتی ۱۲ و ۱۲، دوازده قدم و دوازده سنت: ۹۵/۷/۱۲: <http://12and12.blogfa.com/>
۱۸. پایگاه اینترنتی دوازده قدمی‌ها، اصول روحانی، تمایل، ۹۷/۷/۸: <http://12ghadamih.blog.ir/>
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
۲۰. حائری، محمدحسن، تجسس، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.
۲۱. حزانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴.
۲۲. حاجی ده آبادی، محمدعلی و صادقی، علی، «بررسی فقهی مبانی و مصادیق رویکرد کاهش آسیب‌های اجتماعی جرم با تاکید بر اعتیاد به مواد مخدر»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال ۴، ش ۶، بهار ۱۳۹۶.
۲۳. خادم جهرمی، حامده و رئوفی، رحیم و دیگران، «بررسی تطبیقی قدم‌های دوازده گانه گروه معنادان گمنام (NA) با اصول و تعالیم اسلامی»، فصلنامه پرستار و پزشک در رزم، سال ۳، ش ۶، بهار ۱۳۹۴.
۲۴. سروش، محمد، مبانی حریم خصوصی. تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۹۳.
۲۵. شیرینی، عباس، پارادایم‌های عدالت کیفری، عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۷۴، ص ۲۱۳ - ۲۴۵، زمستان ۱۳۸۵.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، الامالی. قم، دارالتقافة، ۱۴۱۴.
۲۷. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران، زمستان، ۱۳۷۷.
۲۸. علمی، قربان و سبزیان، شمس، مبانی اخلاق در اسلام و مسیحیت، نامه الهیات، سال ۲، ش ۵، زمستان ۱۳۷۸.
۲۹. علیوردی نیا، اکبر، «اثربخشی برنامه‌های معنادان گمنام در نگرش معنادان به مواد مخدر»، مرکز آموزشی و پژوهشی سوء مصرف و وابستگی به مواد، نسخه الکترونیکی طرح پژوهشی، ۱۳۸۸.
۳۰. قاسمی، محمدعلی، فقه درمان، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۵.
۳۱. کاپلان، هارولد و سادوک، بنیامین، خلاصه روانپزشکی (علوم رفتاری/روانشناسی بالینی)، ترجمه، فرزین رضاعی، تهران، ارجمند، ۲۰۰۷.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، قم، دارالکتب السلامیه، ۱۴۰۷.
۳۳. کیخا، محمدرضا، تحلیل و بررسی مبانی مشروعیت درمان اجباری معنادان، دو فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ۵۲، ش ۱، ص ۱۶۳ - ۱۸۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۳۴. معظمی، شهلا و پارسا، محمد، «انجمن معنادان گمنام از منظر عدالت ترمیمی»، فصلنامه حقوقی دادگستری، سال ۷۳، ش ۶۸، زمستان ۱۳۸۸.
۳۵. وفاجو، مهدی، آشنایی مبانی فقهی تحقیق و تفحص، قم، نصاب، ۱۳۹۱.
۳۶. هاشمی، سیدضیاء و شبان، مریم، «انجمن معنادان گمنام و اثربخشی رویکردهای اخلاق محور در بازپروری معنادان»، مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، سال ۷، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

Books :

37. Alcoholics Anonymous, Twelve Steps and Twelve Traditions, New York: Alcoholics Anonymous World Services, 1953.
38. Friedman, G. L, Narcotic Anonymous: promotion of change and growth in spiritual health quality of life and attachment dimensions of avoidance and anxiety in relation to program involvement and time clean, California: Alliant International university, 2006 .
39. Narcotics Anonymous, Narcotics Anonymous World Services, 2010.
40. Wilson, WG, Twelve Steps and Twelve Traditions. New York: Alcoholics Anonymous World Services, 1953 .

Articles :

41. Carricoa, AW. Giffordb, EV. Moos, RH, (2007), Spirituality/religiosity promotes acceptance - based responding and 12 - step Involvement. Drug and Alcohol Dependence, 89, p 66-73 .
42. Connors, G. J. , Tonigan, J. S. , Miller, W. R, (2001), A longitudinal model of AA affiliation, participation, and outcome: retrospective study of the ProjectMATCH outpatient and aftercare samples. Stud. Alcohol, 62, p 817-825 .
43. Greon, L. L, M. T. Fullilove & R. E Fullilive, (1998), stories of spiritual Awakening: The nature of spirituality in Recovery. substance Abuse Treatment, 15, p 335 - 331 .
44. Jeffrey K. Snyder Daniel M. T. Fessler, (2014), Narcotics Anonymous: Anonymity, Admiration, and Prestige in an Egalitarian Community. ETHOS, December, 42, Issue 4, P 440 - 459 .
45. Krentzman, AR. Robinson, EAR. Moore, BC. Kelly, JF. Laudet, AB. White, WL. Zemore, SE. Kurtz, E. Strobbe, S, (2011), How Alcoholics Anonymous (AA) and Narcotics Anonymous (NA) Work: Cross - Disciplinary Perspectives. Alcoholism Treatment Quarterly, 29, p 75-84 .
46. Orange, A, (2011), The Heresy of the Twelve Steps by, <http://12stepheresy.blogspot.com> .
47. Room, R, (1993), Alcoholics Anonymous as a Social Movement. Barbara S. McCrady and William R. Miller, eds. , Research on Alcoholics Anonymous: Opportunities and Alternatives. New Brunswick, NJ: Rutgers Center of Alcohol Studies, P 167 - 187 .

Websites :

48. "Information about NA", <https://www.na.org/?ID=PR-index>

تجزیه و تحلیل رفتاری وقف

(روانشناسی، اقتصاد)*

□ سید محمد موسی مطلبی^۱

چکیده

این مقاله با هدف شناخت رفتاری وقف کنندگان در چارچوب اقتصاد متعارف، روانشناسی و اقتصاد رفتاری به منظور تسهیل مدیریت گسترش کمی و کیفی وقف است. مطالعه در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در این پژوهش نشان داده می‌شود که اولاً انگیزه‌های رفتاری وقف ناشی از انگیزه‌های الهی و آخرتی است. همچنین انگیزه‌های رفتاری می‌تواند ناشی از نیازهایی مانند نیازهای فیزیولوژیک و نیازهای امنیتی، نیازهای مرتبط با تعلق، نیاز به احترام و محبت دیگران و نیاز به تحقق خویشتن است که این خود ناشی از نیازهای روانی و اجتماعی انسان است. تمامی این نیازها می‌تواند موجب شود تا واقف اقدام به وقف مال خود کند. بر اساس تحلیل اقتصادی نیز رفتارهای وقف می‌تواند در چارچوب اقتصاد مرسوم با منفعت طلبی شخصی همراه شود. در چارچوب اقتصاد رفتاری وقف با انگیزه‌های منفعت طلبی و دیگر خواهی، تقابل، ترجیح باورهای اخلاقی، انصاف و ترجیح برابری توجیه پذیر می‌شود. واژگان کلیدی: وقف؛ انگیزه در وقف؛ اقتصاد وقف؛

مقدمه

وقف در چارچوب نهادهای دینی نمود عینی اندیشه خیرخواهی در جامعه و نمونه آشکار تعاون، همکاری و کمک به یکدیگر است که در آن افراد به قصد قربت و به دست آوردن رضای معبود خویش موجبات آسایش، رفاه، ترقی و بهره‌مندی دایمی (مادی و معنوی)، دیگران را با اختصاص دائم ملک و اموال خود از طرق مختلف فراهم می‌آورند. ولی به‌طور کلی نهاد وقف وقتی بدون جنبه دینی آن و توجه به قصد قربت مورد توجه قرار گیرد رفتاری تحلیل پذیر است که می‌تواند به انگیزه‌های مختلف از انسان صادر شود. بررسی وقف در وجه انگیزشی آن می‌تواند تحلیل اقتصادی وقف با خروجی‌ها و آثار اقتصادی و اجتماعی فراوانی را تسهیل و به مدیریت و گسترش آن در جامعه کمک کند. وقف رفتاری منتسب به فرد است که در آن فرد مال خود را در یک دوره و یا به‌طور دائم از ملکیت خود خارج و منافع آن را به مصارف خاص بیشتر که جنبه عمومی دارد اختصاص می‌دهد. این رفتار می‌تواند ناشی از انگیزه‌های متعددی چون انگیزه‌های روانی، اقتصادی و اجتماعی باشد.

در این مقاله ضمن تعریف انگیزه جنبه‌هایی از انگیزه‌های رفتاری که می‌تواند منجر به وقف شود بررسی و سپس انگیزه‌های اقتصادی وقف در چارچوب اقتصاد مرسوم و اقتصاد رفتاری تحلیل می‌شود

۱. مبانی نظری: انگیزه در رفتار انسان

۱-۱- مفهوم انگیزه و انگیزش

ابتدا به تمایز مفهومی دو واژه انگیزه و انگیزش اشاره می‌شود: انگیزه عبارت از نیرویی درونی است که انسان را به سوی رفتار خاصی سوق می‌دهد مانند انگیزه پیشرفت، انگیزه دانستن، انگیزه خودشکوفایی و انگیزه خدا طلبی. اما انگیزش عبارت از مجموعه عامل‌های درونی و بیرونی است که رفتار انسان بر پایه آنها شکل می‌گیرد و این انگیزه‌های درونی را نیز در بر می‌گیرد. به‌طور کلی می‌توان چهار عامل را در تمام رفتارهای انسان مؤثر دانست: موقعیت (محیط و محرک‌های بیرونی)، مزاج (وضعیت

درونی ارگانیزم)، هدف (منظور و هدف رفتار)، و ابزار (وسایل دستیابی به هدف) (خدا پناهی، ۱۳۷۹)، در رابطه با انگیزه نظریاتی مطرح شده است که در ادامه پرداخته می شود.

۱-۲-۲- طبقه بندی عوامل انگیزشی

بر این اساس لازمه یک جمع بندی کلی از تمام نظریات طبقه بندی تمام فاکتورهای مطرح در انگیزه رفتار انسانی است. بنابراین می توان گفت عوامل مؤثر در رفتار انسان (انگیزش) یا بیرونی هستند یا درونی. مسایل بیرونی مانند پاداش ها، تنبیه ها و تشویق های متنوع خانوادگی و اجتماعی. عوامل درونی را می توان به سه شاخه کلی تقسیم کرد: شناخت ها، هیجان ها، و نیازها.

۱-۲-۱- شناخت

شناخت ها فرآیندهایی درونی هستند که جنبه احساسی ندارند و بیشتر از تعقل، سنجش، و تصمیم گیری انسان ناشی می شوند. مانند عقاید، انتظارات، نسبت دادن علت رفتار به خود یا دیگران، تصور انسان از خود، تصور او از میزان توانایی هایش، تصور انسان از پنداره دیگران نسبت به خودش (مارشال ریو، ۱۳۷۴).

۱-۲-۲- هیجان

هیجان ها احساس های درونی هستند که عوامل بیرونی آنها را فرا می خوانند و در عین تغییرات در بدن انسان، موجب واکنش هایی از سوی فرد می گردد، و به ما کمک می کنند که با چالش ها و فرصت هایی که در وقایع زندگی مواجه می شویم، سازگار شویم. مانند هیجان خشم، شادی و غم. هیجان ها مانند نیازها کشش درونی هستند ولی عوامل مؤثر بر هیجان ها بیرونی هستند و عوامل مؤثر بر نیازها درونی (اتکینسون^۱ و همکاران، ۱۳۷۹).

۱-۲-۳- نیاز

نیازها نوعی گرایش در وجود انسان است که در برانگیختگی آنها عوامل بیرونی

کمر نقش دارند و بیشتر کمبودهای بدنی و روانی آنها را فرا می‌خوانند. این احساس‌ها برای ادامهٔ زندگی، رشد و شکوفایی انسان ضروری است. نیازها نقش کلیدی در ایجاد رفتارها و روابط انسانی ایفا می‌کنند. در فعالیت‌هایی از قبیل انتخاب شغل، تحصیل، تشکیل خانواده و غیره نیازها نقش کلیدی دارند. با این وجود نیازها مبین همهٔ رفتارهای انسان نیستند.

نیازها خود به سه دستهٔ کلی، نیازهای فیزیولوژیکی، روانی و اجتماعی تقسیم می‌شوند.

۱-۲-۴- نیازهای جسمی

نیازهای فیزیولوژیکی نیازهایی هستند که بدن برای بقای خود به آنها احتیاج دارد. مانند نیاز گرسنگی، تشنگی و نیاز به ارضای کشش جنسی. این نیازها از نظر قوت در درجه بالایی قرار دارند تا زمانیکه این نیازها ارضاء نشود نیازهای دیگر در فرد فرصت بروز پیدا نمی‌کنند. مگر اینکه از راه قناعت این نیازها را ارضاء نماید. لذا تا زمانی که فرد از نظر نیازهای مادی ارضاء نشده باشد، به دنبال ارضای نیازهای روانی و اجتماعی بر نمی‌آید. تا زمانی که شکم فرد گرسنه باشد انگیزه‌های علم جویی یا شهرت طلبی یا قدرت طلبی یا خدا جویی در فرد بیدار نمی‌گردند.

۱-۲-۵- نیازهای روانی

نیازهای روانی از کمبود در جسم انسان پدید نمی‌آید بلکه کمبودهای در روان انسان ریشه این نیازها هستند. مانند خود مختاری، احساس تعلق، شایستگی، عزت نفس، نیاز به امنیت، نیاز به ادراک خود و جهان، نیاز به خودشکوفایی. هر فرد انسانی نیاز دارد که استقلال داشته و با اختیار خود دست به عمل زند در این صورت نیاز خودمختاری او تأمین شده است. هر فرد نیاز دارد که در زندگی کسی را دوست داشته و شخصی نسبت به او احساس تعلق کند. انسان نیاز دارد شایستگی و کارآمدی خود را نشان دهد او دوست ندارد مانند پیچ هرز هیچ دردی را در خانواده، گروه، و جامعه دوا نکند. انسان حس کنجکاوی دارد و نیاز دارد که جهان اطراف خویش و همچنین توانایی‌های خود را بشناسد. و استعدادهای خود را شکوفا نماید. نیازهای روانی جنبه اکتسابی ندارند و جزو فطرت و ذات انسان محسوب می‌شوند.

۱-۲-۶- نیازهای اجتماعی

نیازهای اجتماعی بیشتر جنبه اکتسابی دارد و از ذات و فطرت انسان ناشی نمی‌شوند لذا نسبت به جوامع و افراد کاملاً بود و نبود دارد. نیازهایی از قبیل انگیزه پیشرفت، قدرت طلبی، صمیمیت، اجتماعی و اکتسابی هستند (مارشال ریو، ۱۳۷۴)، افراد به نسبت جوامع خود دنبال کسب قدرت و به دست آوردن توانایی در زمینه‌های مختلف و همچنین به دنبال پیشرفت و رسیدن به مراحل بالاتر و همچنین به دنبال روابط محکم انسانی هست. در جدول یک به خلاصه تحلیل وقف در چارچوب عوامل انگیزشی اشاره شده است

جدول ۱: وقف در چارچوب طبقه بندی عوامل انگیزشی

| عامل انگیزشی | نوع عامل | رفتار عام | رفتار خاص: وقف |
|--------------|------------------|---|--|
| عامل درونی | شناخت | عقاید، انتظارات، نسبت دادن علت رفتار، تصور از خود، از میزان توانایی‌ها، از پنداره دیگران نسبت به او | اعتقاد به دنیای دیگر، خواهی، درک مسئولیت اجتماعی در زندگی جمعی |
| | | جسمی | --- |
| | نیاز | روانی | احساس تعلق به جمع احساس مفید بودن |
| | | اجتماعی | صمیمیت اجتماعی |
| عامل بیرونی | هیجان | هیجان خشم، شادی و غم | |
| | خانواده و اجتماع | تشویق و پاداش، توبیخ و مجازات | متأثر از مشوق‌های جامعه پیرامون وقف |

۲. پیشنهاد پژوهش:

۲-۱- مطالعات داخلی

زارعی و راسخی (۱۳۹۷)، با هدف بررسی علل کاهش انگیزه شهروندان و عدم شکل‌گیری فرهنگ وقف در میان آنان انجام شده است. نتایج این پژوهش که با روش کیفی و انجام مصاحبه انجام شده نشان می‌دهد علت‌های مختلفی در عدم شکل‌گیری فرهنگ وقف مؤثر بوده که برخی از آنها عبارتند از: تغییر نام موقوفات، ضعف در سیستم اطلاع‌رسانی، دخالت دولت و محدودیت قانونی وقف، از بین رفتن اصل موقوفات به‌خاطر دست‌اندازی سوداگران. در این مطالعه موردی که جامعه شهروندان همدانی مورد بررسی قرار گرفته بیانگر این موضوع است که وقف و امور خیریه می‌تواند جامعه را در ابعاد مختلف اصلاح کند و در شاخص‌هایی مانند کمک‌رسانی و مشارکت اجتماعی و ایجاد انگیزه وقف می‌تواند در بعد توسعه اجتماعی مورد اهمیت واقع گیرد (زارعی و راسخی، ۱۳۹۷).

علیزاده بیرجندی و پورسلطانی در پژوهش خود (۱۳۹۸)، با روش توصیفی - تحلیلی انگیزه‌ها، اقدامات و وجوه تمایز مجموعه وقفی کتب خطی نفیس و نادر، هزاران جلد کتب چاپی، نشریات ادواری و مجموعه متنوعی از اشیای نفیس و مواریت ارزشمند فرهنگی شامل سکه، فرش، تمبر، ابزار نجومی و آثار هنری در موقوفات حاج حسین ملک را بررسی کرده است. نتایج این پژوهش تأثیر علقه‌های علمی واقف و علائق شخصی او به مطالعه و جمع‌آوری کتب نفیس را موجب شکل‌گیری این مجموعه دانسته است (علیزاده بیرجندی و پورسلطانی، ۱۳۹۸).

شمس در مطالعه خود به انگیزه‌های دینی و اجتماعی بر اساس وقف نامه‌ها پرداخته است. در این پژوهش که پانزده وقف نامه مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین با برخی از واقفین و یا فرزندان و نوادگان مورد مطالعه گفتگو شده است. بر اساس این مطالعه انگیزه‌های بیشتر واقفین دینی و معنوی بوده اما در بسیاری موارد نیز صرفاً دینی نیست و گاه بیشتر به سبب انگیزه‌های روانی و اجتماعی است که البته با دقت نظر با

روح اخلاص دینی نیز سازگار نیست. این پژوهش براساس دیدگاه مازلو انگیزه‌ها^۱ یا نیازها^۲ را از دلایل رفتارهای آدمیان است. حتی اگر وقف صرفاً عملی الهی و دینی باشد می‌تواند به نحوی با این موارد یاد شده مرتبط باشد. از این رو برخی از انگیزه‌ها، از جمله انگیزه اجتماعی و روانی به دلیل اجتماعی بودن انسان و بالطبع نیازهای اجتماعی و نیازهای روانی او است. و این از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر متفاوت است. این تفاوت ناشی از فضیلت‌ها و سنت‌های آن است که و فرد تحت تأثیر آن رفتار می‌کند. همچنین وقف اموال و دارایی یکی از راه‌های ارضای انگیزه خودیابی و تحقق خویشتن است که در رأس هرم نیازها و انگیزه‌های مازلو قرار دارد. انگیزه‌های دینی وقف نیز با این انگیزه می‌تواند منطبق باشد (شمس).

معدنی آرانی (۱۳۷۳)، مقاله خود را بر اساس جمله معروف «انما الأعمال بالنیات» و به دلیل کالبدشکافی روانی وقف که آن را معادل نیت‌شناسی می‌داند تدوین کرده است. از نظر وی با توجه به اینکه نیت امری مستور و ذهنی و نامرئی است و کشف آن ساده نیست نمی‌شود منکر انگیزه‌های منفی افراد در وقف شد. این مطالعه با بررسی متن وقف نامه‌ها انجام شده است. در این مقاله نگاه مازلو که انگیزه‌ها یا نیازها دلایل رفتار آدمی هستند مطرح شده است؛ و اینکه این نیازها در دو دسته نیازهای فردی مرتبط با خود (بقای ذات)، و مرتبط با افراد تحت مسئولیت (بقای نوع)، قرار دارند. در میان این انگیزه‌ها نخست انگیزه‌های ناشی از نیازهای فیزیولوژیک و ایمنی است و وقف در چارچوب این نیاز انجام می‌شود. پس از ارضای آن نیازهای اجتماعی و خیرخواهی برای جامعه‌ای که فرد در آن یکی از افراد است انگیزه‌ها رفتار به حساب می‌آید. از نظر این مقاله به این نوع انگیزه در بسیاری از وقف نامه‌ها اشاره شده است. انگیزه دیگر از نظر او نیاز احترام و جلب محبت است و واقف با وقف خود هم احترام اجتماعی دنیوی کسب می‌کند و هم به سعادت اخروی دست می‌یابد. نیاز به تعالی و ترقی، حقیقت جویی و کمال و گرایش به خیر و زیبایی نیز از این مراتب دیگر نیاز است (معدن‌دار آرانی، ۱۳۷۳).

1. Motives
2. Needs

۲-۲- مطالعات خارجی

باقوتایانا و همکاران (۲۰۱۸)، در مقاله‌ای ادبیات ارتباط بین انگیزه‌های بخشش و نتایج بخشش مروری کرده و هدف خود را توضیح برخی از اصطلاحات اصلی بخشش در اسلام و روانشناسی بخشش ارائه کرده است. از نظر او توضیح برخی انگیزه‌ها و تأثیرات بخشیدن آسان و حکمت آنها روشن است ولی در عین حال توضیح برخی از این پدیده‌ها دشوار است. این مقاله به این مسئله اشاره کرده است که اسلام تأکید می‌کند که صدقه دادن ثروت ما را افزایش می‌دهد، و رحمت خدا را بر ما نازل می‌کند. یافته‌های این مطالعه نشان داد که مهمترین انگیزه برای بخشش رفتار، نگرش، ایمان (اعتقاد) و آموزش است. از نظر این مطالعه نتایج بخشش، نعمت خدا، پاداش بیشتر و آسایش روانی است که می‌تواند با شادی و لذت بخشش و همچنین رضایت از خود درک شود.

باقوتایانا و مهدزیر (۲۰۱۷)، در مقاله خود با مروری بر ادبیات مربوط به وقف به‌عنوان مکانیزمی برای شناخت یک رفتار در میان مسلمانان ارائه کرد. او هدف خود را مطالعه عوامل مؤثر بر قصد مشارکت در وقف همراه با عوامل انگیزشی است که موجب عمل و هدایت آن می‌شوند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه رفتار برنامه ریزی شده همراه با سایر رفتارهای بنیادی همراه با چهار عامل محرک طبقه بندی شده از مطالعات مختلف می‌تواند برای توضیح رفتارهای وقفی مورد استفاده قرار گیرد. سپس مقاله مدلی مفهومی را برای مطالعه رفتار انسان تهیه و ارائه داده است. از نظر این مقاله ارزش‌گذاری‌ها می‌تواند به‌عنوان راهنمای درک رفتاری تلقی شود که باید برای افزایش رفتار بخشش در بین مسلمانان ایجاد شود. این مقاله یک مدل مفهومی از رفتارهای واقف دهنده را ارائه داده که می‌تواند برای تحقیقات تجربی بیشتر در این زمینه مفید باشد.

هابارد و همکاران (۲۰۱۶)، تفاوت‌های فردی و سنی را یک نیروی مهم اقتصادی در بخشش خیرخواهانه شمرده‌اند و اشاره کرده‌اند که علی‌رغم این مسئله هنوز انگیزه‌های اصلی بخشش خیرخواهانه به خوبی درک نشده‌اند. آنها در فرد بزرگسال نمونه بروز تمایلات اجتماعی را در سه دامنه سنجش مختلف ارزیابی کرده‌اند: (الف) سنجش

خود گزارشگری روانشناختی (ب) انتخاب واقعی (ج) شاخص‌های عصبی «نوع دوستی خالص» مشتق از fMRI. سپس فعالیت افراد در حوزه ارزش‌گذاری‌های عصبی هنگامی که مؤسسات خیریه دریافت‌کننده بودند را در مقایسه با زمانی که شخص دریافت‌کننده پول بود، ابراز داشتند و در نتیجه این توجه نوع دوستانه نسبت به دیگران را منعکس می‌کرد. نتایج این مطالعه ابعاد خیرخواهی عمومی با نظم بالاتر را نشان داد که تغییر پذیری را در تمام دامنه‌های سنجش محاسبه می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که خیرخواهی عمومی مبتنی بر نگرانی اصیل برای دیگران است. علاوه بر این، خیرخواهی عمومی در تمام مراحل زندگی بزرگسالان افزایش چشمگیری را نشان داد، که به‌طور بالقوه توضیحی در مورد اینکه چرا افراد مسن معمولاً بیشتر از بزرگسالان به خیر عمومی کمک می‌کنند، ارائه می‌دهد.

۳. چارچوب نظری و تحلیل رفتاری وقف

در مورد تحلیل رفتار از چارچوب‌های نظری متفاوتی می‌توان استفاده نمود که عبارتند از دیدگاه ویل دورانت در باره ویژگی‌های بارز شخصیتی افراد، نظریه رشد شخصیت اریک اریکسون، و نظریه شخصیت (انگیزه نیازهای) مازلو.

۳-۱- نظریه ویل دورانت^۱

نظریه ویل دورانت: ویل دورانت در کتاب مشهور خود لذات فلسفه، خصایص و ویژگی‌های بارز شخصیتی افراد را در سنین مختلف به شکل جدول ۲ دسته‌بندی کرده است. این ویژگی‌ها برای کلیه افراد این سنین می‌تواند صادق باشد (دورانت، زریاب، ۱۳۸۵: ۴۶۳ - ۵۵۷).

این دسته‌بندی می‌تواند دستمایه مناسبی را برای تجزیه و تحلیل رفتار آدمی فراهم آورد. و این با مراجعه به وقفنامه‌ها و نوشته‌های واقفان به برداشتی از شرایط ایشان دست یافتنی است.

در این تحلیل بررسی وقفنامه‌ها و جملات موجود در آنها و بیان حال واقفان نشان

1. Will Durant

می‌دهد که ویژگی واقفین با چارچوب‌های نظری ویل دورانت قابل تحلیل است. در وقفنامه‌ها از بیان حالات واقفان می‌توان دید که آنها

جدول ۲: خصایص بارز شخصیتی ویل دورانت

| جوانی | میانسالی | پیری |
|-------------------|-------------------------|-------------------|
| غریزه | استقرا | برهان |
| نو خواهی | عادت | سنت و رسوم |
| ابداع | اجرا | سرباز زدن |
| بازی | کار | استراحت |
| هنر | دانش | دین |
| تخیل | هوش | حافظه |
| نظریه | دانش | حکمت |
| خوش بینی | اعتقاد به کوشش و مجاهدت | بدبینی |
| فرو رفتن در آینده | فرو رفتن در حال | فرو رفتن در گذشته |
| شجاعت | احتیاط | ترس |
| بی قیدی | نظم و انضباط | تسلط |
| تردید | استقرار و ثبات | رکود و جمود |

بیشتر در مراحل بالای سنی قرار دارند بیشتر ایشان سنین جوانی و حتی میانسالی را پشت سرگذاشته‌اند. به بیانی دیگر از یک زاویه دوران بازی و حتی کار را در این چارچوب نظری را طی کرده‌اند. شاید این چارچوب نظری این دستاورد را به دنبال داشته باشد که ویژگی بیشتر افرادی که به رفتار وقفی مبادرت می‌کنند به شرح زیر است:

۱. بیشتر واقفان دوران میانسالی و پیری را سپری می‌کنند؛
۲. رفتار ایشان بر برهان و پختگی عقل و منطق استوار است تا اینکه غریزه آن را بسازد؛
۳. رفتارشان بر مبنای دین و حکمت است و دوره هنر را واگذارده‌اند؛

۴. رفتار متدینانه و حکیمانه برگرفته از عقل ایشان می‌تواند ناشی از محافظه‌کاری و دور اندیشی نیز باشد (معدن دار آرانی، ۱۳۷۳: ۷۰).

۵. وقتی خوش‌بینی جای خود را به بدبینی می‌دهد ممکن است فرد به دلیل ترس از اینکه مال خود را به دست دیگران بسپارد اقدام به وقف کند.

همان‌طور که اشاره شد این توصیف خصیصه همه واقفان نیست بلکه برخی نیز به دلیل موقعیت اقتصادی و سیاسی دوران جوانی اقدام به وقف دارایی خود کرده‌اند. (معدن دار آرانی، ۱۳۷۳: ۷۱). خلاصه این تحلیل‌ها در جدول سه نشان داده شده است.

جدول ۳: وقف در چارچوب دیدگاه ویل دورانت

| دوره زندگی | ویژگی شخصیتی | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|------------|--|---|--|
| میانسالی | اعتقاد به کوشش و مجاهدت احتیاط | تلاش فراوان در امور فردی و اجتماعی رفتار همراه با احتیاط | مشارکت مستقیم در امور اجتماعی کمک به هموعان کسب منزلت اجتماعی محافظت از دارایی |
| پیری | سنت و رسوم استراحت دین حکمت ترس دوراندیشی بدبینی | عمل به سنت‌های گذشتگان رفتار متدینانه رفتار حکیمانه رفتار دور اندیشانه | عمل به دستورات دینی صدقه جاریه، کمک به دیگران، مشارکت غیر مستقیم در امور اجتماعی کمک به هموعان کسب منزلت اجتماعی محافظت از دارایی تأمین آینده فرزندان |

۳-۲- نظریهٔ اریک اریکسون^۱

اریکسون معتقد است که رشد شخصیت در طول زندگی، از طریق مجموعه‌ای از هشت مرحله رشدی ادامه می‌یابد. هر کدام از این مراحل، از طفولیت تا پیری، حاوی یک بحران است که باید حل شود. در هر مرحله، یک تعارض وجود دارد که حول یک نحوه رویارویی سازگارانه یا ناسازگارانه با مشکلات آن دوره، تمرکز یافته است. شکست در یک مرحله می‌تواند به فشار روانی و اضطراب در همان مرحله، و رشد کند در مرحلهٔ بعد منجر شود.

وی مراحل هشت‌گانهٔ پیشنهادی خود را مراحل روانی - اجتماعی نامید، چون معتقد بود که رشد روانی افراد به ارتباط اجتماعی تشکیل شده در دوره‌های مختلف عمر آنها بستگی دارد (اتکینسون و همکاران، رفیعی و همکاران: ۹۶/۱).

هر یک از این مراحل با یک یا چند بحران درونی همراه هستند، بحران‌هایی که نقاط عطف تلقی می‌شوند و دوره‌هایی که شخص در حالت افزایش آسیب‌پذیری است (کاپلان^۲، پورافکاری، ۱۳۷۶: ۴۱۵/۱).

بنا به نظر وی هشت قابلیت اساسی وجود دارد که متناظر با مراحل رشد است: هر کدام از این قابلیت‌ها تنها هنگامی ظاهر می‌شوند که بحران هر دوره به‌طور مطلوبی حل و فصل شود. چهارقابلیتی که ممکن است در کودکی ظاهر شوند، امید، اراده، هدفمندی و شایستگی هستند. وفاداری در نوجوانی و عشق، توجه و خرد در بزرگسالی آشکار می‌شوند. این قابلیت‌ها تا اندازهٔ بسیار زیادی به یکدیگر وابسته‌اند و هیچ‌کدام نمی‌توانند تا تحکیم کامل و مطمئن قابلیت قبلی گسترش یابند (شولتز^۳، ۱۳۷۸: ۳۳۵).

مراحل هشت‌گانهٔ پیشنهادی او عبارتند از:

- اعتماد در برابر بی‌اعتمادی (تولد تا یک سالگی)؛
- خودگردانی در برابر شرم و تردید (۱ تا ۳ سالگی)؛
- ابتکار در برابر احساس گناه (۳ تا ۵ سالگی)؛
- کوشایی در برابر احساس حقارت (۶ تا ۱۱ سالگی)؛

1. Erik Erikson

2. Kaplan

3. Schultz

- هویت در برابر سردرگمی نقش (۱۱ سالگی تا اواخر نوجوانی)؛

- صمیمیت در برابر انزوا (۲۱ سالگی تا ۴۰ سالگی)؛

- باروری در برابر بی حاصلی (۴۰ سالگی تا ۶۵ سالگی)؛

- یکپارچگی در برابر پریشانی و رکود (بالای ۶۵ سالگی).

لازم به توضیح است که دوره میانسالی (۴۰ - ۶۵)، برای بسیاری از افراد بارورترین دوره عمر است. اریکسون برای اشاره به نگرانی این افراد در مورد هدایت نسل بعد و فراهم کردن امکانات برای آنها اصطلاح باروری را به کار برد.

در این مرحله که دوران بزرگسالی نیز نامیده می شود فرد به ساختن زندگی خود ادامه می دهد و تمرکز او بر روی شغل و خانواده است. کسانی که در این مرحله موفق باشند، حس خواهند کرد که از طریق فعال بودن در خانه و اجتماع خود، در کار جهان مشارکت دارند. آنهایی که در به دست آوردن این مهارت ناموفق باشند، حس غیرفعال بودن، رکود و درگیر نبودن در کار دنیا را پیدا خواهند کرد (کاپلان، ۱۳۷۶: ۴۱۸ - ۴۱۶).

یکپارچگی در دوره کهنسالی (۶۵ و بالاتر)، عبارت است از، احساس رضایت و خرسندی از بابت سازنده و باارزش بودن زندگی. اریکسون اصطلاح «عروج خود» را برای اشاره به این دوره به کار برده و ناامیدی را بحران این دوره می دانست (همان).

این مرحله بر بازتاب فعالیت های گذشته تمرکز دارد. آنهایی که در این مرحله ناموفق هستند حس خواهند کرد که زندگیشان تلف شده است و بر گذشته افسوس خواهند خورد. در این حالت است که فرد با حس ناامیدی و ناخشنودی روبه رو خواهد شد. کسانی که از دستاوردهای گذشته خود در زندگی احساس غرور داشته باشند، حس یکپارچگی، درستی و تشخص خواهند کرد. با موفقیت پشت سرگذاشتن این مرحله یعنی نگاه به گذشته با اندکی تأسف و احساس رضایت کلی. این افراد کسانی هستند که خردمندی به دست می آورند، حتی در مواجهه با مرگ. به طور کلی یکپارچگی عبارت است از، احساس رضایت و خرسندی از بابت سازنده و با ارزش بودن زندگی. اریکسون اصطلاح «عروج خود» را برای اشاره به این دوره به کار برده و ناامیدی را بحران این دوره می دانست (همان).

به نظر اریکسون رسیدن به بلوغ فکری و عملی در دوره بزرگسالی اتفاق می افتد، و کهنسالی برای نتیجه گرفتن از دوره بزرگسالی است.

در جدول چهار مراحل روانی اجتماعی اریک اریکسون آورده شده است. از دیدگاه وی به موازات اینکه مردم رشد می کنند با بحران های روانی - اجتماعی روبه رو می شوند که شخصیت آنها را شکل می دهد هر بحران بر جنبه خاصی از شخصیت متمرکز است و شامل روابط انسان با دیگر مردم می شود.

جدول ۴: مراحل رشد روانی اجتماعی اریک اریکسون

| مرحله سنین تقریبی | بحران روانی - اجتماعی | وابستگی برجسته | برجستگی روانی - اجتماعی |
|---------------------|---------------------------------|--------------------------------------|---|
| تولد تا ۱۸ ماهگی | اطمینان در برابر عدم اطمینان | مادر | بدست آوردن / از دست دادن |
| ۱۸ ماهگی تا ۳ سالگی | خود پیروی در برابر تردید | والدین | محکم نگه داشتن / رها کردن |
| ۳ تا ۶ سالگی | ابتکار در برابر احساس گناه | خانواده | اصل جستجو کردن / بازی کردن |
| ۶ تا ۱۲ سالگی | سازندگی در برابر حقارت | مجاورت | گروه ساختن / باهم ساختن |
| ۸ تا ۱۸ سالگی | هویت یابی در برابر آشفتگی | همسالان والگوهای رهبری | کسی شدن / همکاری برای کسی شدن |
| اوایل بزرگسالی | صمیمیت در برابر کناره جویی | دوستان، شرکاء جنسی، رقبا، همکاران | خود را در دیگری پیدا کردن یا گم کردن |
| میانسالی | زاینندگی در برابر خود فرو رفتگی | خانواده | مراقبت کردن |
| کهنسالی | کمال در برابر نومیدی | انسان | به کمال رسیدن / نا امید شدن |

(شولتز، ۱۳۷۵).

با توجه به دیدگاه اریک اریکسون با رجوع به انگیزه واقفان می توان در مراحل

انتظار وقف را از واقفان داشت که در مرحله میانسالی و یا کهنسالی قرار دارند. در میانسالی مشارکت در کار دنیا از یک طرف آنها را بر می‌انگیزد که به وقف برخی اموال خود مبادرت کنند. از طرفی ایشان در این مرحله که بیشتر به فکر خانواده و تهیه امکانات برای ایشان هستند ممکن است با وقف اموال خود برای اولاد به این کار اقدام کنند. به ویژه اگر زمینه‌های حمایت کافی قانونی برای حفظ مال وجود ندارد و یا فرد به فرزندان خود برای مدیریت دارایی او اعتماد ندارد و با این کار در چارچوب وقف از ایشان حمایت می‌کند.

از طرفی در دوره کهنسالی که فرد به گذشته خود نگاه می‌کند. برای تکمیل موفقیت‌های گذشته در صورت رضایت از آن و ادامه مشارکت در امور اجتماعی و کار دنیا به وقف اموال خود می‌پردازد. همچنین در صورت عدم رضایت از گذشته خود وی برای جبران این گذشته با وقف اموال خود به نوعی تلاش می‌کند که رضایتی نسبی را برای خود فراهم کند. خلاصه این عوامل انگیزشی در وقف در جدول شماره ۵ قابل مشاهده است.

جدول ۵: وقف در چارچوب دیدگاه اریک اریکسون

| دوره زندگی | بزرگسالی | کهنسالی |
|------------------|---|---|
| عامل رشد روانی | صمیمیت بردباری باروری | یکپارچگی به کمال رسیدن |
| رفتار عام | مشارکت در کار دنیا، تهیه امکانات برای خانواده | رضایت از گذشته و تکمیل موفقیت‌ها، نارضایتی از گذشته و جبران آن |
| کمک کننده بیرونی | نبود حمایت قانونی عدم اعتماد به قوانین عدم اعتماد به فرزندان تبلیغات مشارکت جویی | نبود حمایت قانونی عدم اعتماد به قوانین عدم اعتماد به فرزندان تبلیغات مشارکت جویی |

| | | |
|---|---|--------------------|
| مشارکت اجتماعی، کسب منزلت اجتماعی، مراقبت از دارایی، تأمین آتیه فرزندان، حمایت از خانواده | مشارکت اجتماعی، کسب منزلت اجتماعی، حفظ دارایی، تأمین آتیه فرزندان، حمایت از خانواده | رفتار خاص (وقف) |
|---|---|--------------------|

۳-۳- دیدگاه مازلو^۱

لازم است بدانیم که در پشت باورها و افکار و رفتار انسان، یک کارگردان ماهر وجود دارد که ما را مجبور به شکل دادن و یا ساختن باور، برانگیختگی و انگیزش‌های مختلف می‌کند و آن عامل مهم، نیاز است.

به عقیده مازلو، هر فرد دارای تعدادی نیازهای ذاتی است که فعال کننده و هدایت کننده رفتارهای اوست. این نیازها غریزی اند یعنی ما با آنها به دنیا می‌آیم. اما رفتارهایی که ما برای ارضای آنها به کار می‌بریم، اکتسابی هستند (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۷۲). در دیدگاه مازلو خصایص شخصیتی افراد و رفتارهای او بسیار به انگیزه و عواطف او وابسته است. وی بر این باور است که انگیزه‌ها و یا نیازها دلایل رفتار آدمی است. آنها موجب آغاز و ادامه فعالیت وی می‌شوند و سمت و سوی کلی رفتار فرد را تعیین می‌کنند. البته باید دانست که منظور از نیاز به معنای ضرورت آتی و یا خواست فوری نیست بلکه معنای آن صرفاً چیزی است که در درون وی محرک رفتار و عمل وی است (پال هرسی و بلانچارد کنث^۲، ۱۸).

به عبارتی انسان بر حسب نیازهای مختلف، برای ایجاد یا ساخت یک نوع نگرش و یا ایجاد یک فعالیت و حرکت، باورهایی انگیزشی برای خود، می‌سازد. انسان به واسطه یک احساس نیاز برانگیخته و تحریک می‌شود تا کاری انجام دهد یا در فکر چاره باشد. به اعتقاد مازلو، رفتار انسان توسط سلسله مراتب نیازها برانگیخته می‌شود. اما این نیازهای انگیزشی چه چیزهایی هستند که به انسان این قدر نیرو و انگیزه

1. Maslow

2. Paul Hersey, Blanchard Keneth

می‌دهند که گاهی حتی برای دست یابی به آن نه تنها مال که جان خود را نیز حاضر است، فدا می‌کند.

در نظریهٔ مازلو چارچوبی نظری برای توضیح نیازهای آدمی وجود دارد. در این چارچوب نظری نیازهای آدمی از نظر اهمیت دارای مراتب است که به ترتیب عبارتند از

- نیازهای فیزیولوژیک

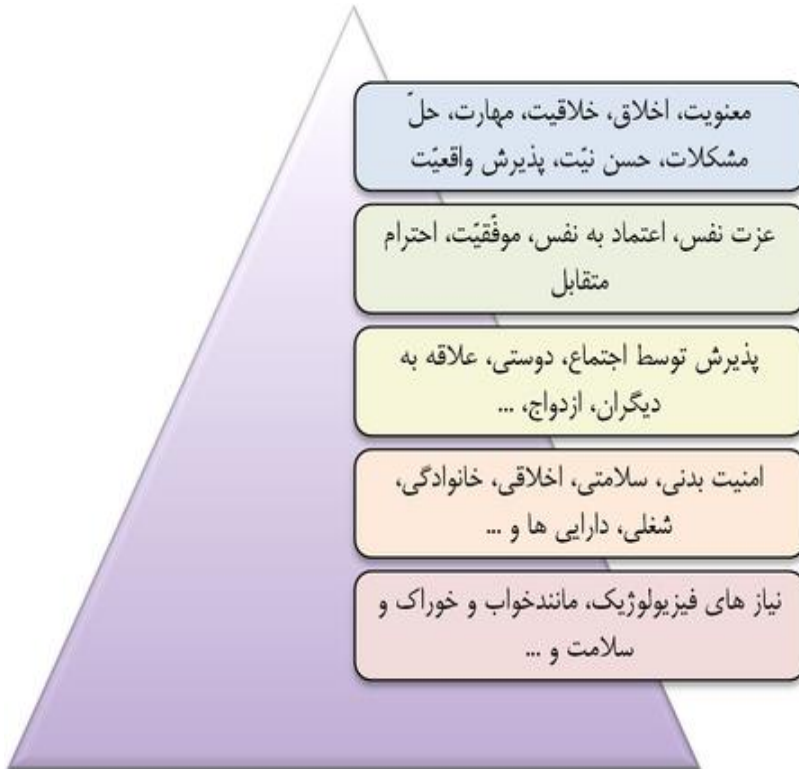
- نیاز به امنیت

- نیاز به تعلق اجتماعی

- نیاز به احترام

- نیاز به تحقق خویش

او این نیازها را در نموداری به شکل هرم نشان داده و یک سلسله مراتبی را برای آن قابل است.



نمودار ۱: هرم نیازهای مازلو

در این نظریه نیازهای بالا محرک رفتاری در درون هر فرد است، ضمن اینکه می‌توانند به‌عنوان نیاز جمعی تعبیر شوند. در این دیدگاه این نیازها به دو دسته کلی تقسیم می‌شود.

- نیازهای فردی مرتبط با ذات فرد (بقای ذات):

- نیازهای فردی مرتبط با افراد مرتبط با تحت مسئولیت فرد (بقای نوع).

مازلو این سلسله مراتب نیازها یا «نردبان انگیزش» را معرفی کرد (شولتز و سیدنی، ۱۳۷۵: ۳۳۸). در این سلسله، نیاز پایین‌تر نیرومندی، تأثیر و تقدم بیشتری دارد؛ نیازهای بالاتر در سنین بالاتر پدیدار می‌شود؛ بر خلاف نیازهای پایین، نیازهای بالاتر کمتر ضروری‌اند؛ نیازهای بالاتر به بقاء و رشد کمک می‌کنند و از نظر زیستی و روانی سازنده و سودمند است؛ ارضای نیازهای بالاتر به شرایط بیرونی (اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی) بهتری نیاز دارد؛ در این سلسله خودشکوفایی^۱ در رأس هرم قرار دارد.

بر اساس این چارچوب نظری یکی از علل رفتار وقفی ناشی از توجه این افراد به نیازهای فیزیولوژیک نسل خود و در نتیجه بخش زیادی از وقف‌های اهلی و خیری می‌تواند ناشی از آن باشد. اختصاص بخشی از درآمد و گاه تولید موقوفه به فرزندان در بیشتر وقفنامه‌ها نشان از این نوع نیاز است. بنابر این هم ارضای انگیزه‌های بقای نسل بعد و هم انگیزه پاداش اخروی در این موارد می‌تواند وجود داشته باشد.

انگیزه اجتماعی (تعلق): پس از نیازهای یادشده نیازهای اجتماعی بر شخصیت آدمی وجه مسلط نیاز بوده و آنکه بیشتر افراد علاقه و پذیرش دیگران را دوست دارند. این انگیزه اجتماعی موجب خیرخواهی انسان می‌شود. این انگیزه در حقیقت دو دسته خصایص روابط اجتماعی (رفتار خوب با مردم، جود و احسان، تعاون و همکاری، اتحاد و همبستگی، امر به معروف و نهی از منکر، و... و روابط خانوادگی (نیکی به والدین و خویشاوندان، حسن معاشرت همسران، سرپرستی خانواده و...))، را در افراد را ایجاد می‌کند. وقف به‌عنوان یک پدیده اجتماعی در حقیقت بر هر دو دسته روابط اجتماعی و روابط خانوادگی تأثیر مثبت می‌گذارد.

انگیزه احترام و جلب محبت: واقف با عمل خود، هم منزلت اجتماعی و هم سعادت اخروی را به دست می آورد.

انگیزه خودیابی یا تحقق خویشتن: یکی از اساسی ترین انگیزه های آدمی، نیاز به پیشرفت و تعالی، حقیقت جویی و کمال و گرایش به خیر و زیبایی است. این نیاز پس از ارضای نیازهای پایین تر موجب می شود فرد به وقف مال خود اقدام کند. خلاصه عوامل رفتاری وقف در چارچوب این دیدگاه در جدول شماره ۶ آمده است.

جدول ۶: وقف در چارچوب دیدگاه مازلو

| نوع عامل رفتاری | عامل رفتاری | انگیزه | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|--------------------|----------------------|--|--|-----------------|
| نیازهای کمبود | نیاز فیزیولوژیک | بقای ذات | صیانت از خود | وقف اهلی |
| | نیاز به امنیت | بقای نوع | صیانت از نوع | وقف خیری |
| نیازهای رشد و بقاء | نیاز به تعلق اجتماعی | روابط خانوادگی روابط اجتماعی منزلت اجتماعی | نیکویی به خویشاوندان، حسن معاشرت با همسران، رفتار خوب با دیگران، احسان، همکاری، همبستگی، امر به معروف و نهی از منکر، عفو و ایثار | وقف اهلی |
| | | | | وقف خیری |

| | | | |
|----------|--|---|-------------------------|
| وقف خیری | کسب منزلت اجتماعی | طلب حرمت رسمی شمرده شدن مورد مدارا واقع شدن | نیاز به احترام |
| وقف خیری | دست یابی به منزلت اجتماعی و سعادت دنیوی دستیابی به سعادت اخروی | کمال گرایی گرایش به خیر | نیاز به تحقق خوبیستن |

در این نوع تحلیل که رفتارهای فرد در چارچوب دیدگاه‌های مازلو صرف نظر از اینکه این رفتار یک رفتار اقتصادی است بررسی می‌شود. بنابر این پیش فرض‌ها و شرایط تنها متمرکز بر تحلیل روانشناسی است. از نگاه علم اقتصاد که رفتار اقتصادی فرد تنها از بعد اقتصادی تحلیل می‌شود پیش فرض‌ها و شرایط تحلیل متفاوت و برگرفته از ادبیات اقتصاد است. در ادبیات اقتصاد با پیش فرض‌ها و اصول موضوعه خود با فراز و نشیب‌هایی که داشته که در بخشی از آن با وام گرفتن از تحلیل‌های رفتاری در روانشناسی برخی پیش فرض‌ها دچار تحول اساسی شده و تحلیل رفتار متفاوتی را ارائه داده است. در ادامه انگیزه رفتاری وقف در اقتصاد نخست با رویکرد اقتصاد متعارف و سپس با رویکرد اقتصاد رفتاری تحلیل می‌شود.

۴. تحلیل اقتصادی انگیزه در وقف

بررسی و تحلیل انگیزه‌های وقف در ادبیات اقتصاد را در چارچوب نظریات تکاملی دانش اقتصاد می‌توان به انجام رساند. در این راستا مناسب است که رابطه رفتار اقتصاد مورد

برسی قرار گیرد. در تحلیل رفتار یک عامل و کارگزار اقتصادی (مصرف کننده و تولید کننده)، دو رویکرد عمده وجود دارد که یکی رویکرد اقتصاد متعارف جریان اصلی اقتصاد است و دیگری رویکرد اقتصاد رفتاری است که با یاری روانشناسی، جامعه شناسی، و حتی انسان شناسی، اخیراً خدمات فراوانی به تحلیل رفتار اقتصادی کرده است.

۴-۱- تحلیل انگیزه وقف در اقتصاد متعارف

بر اساس دیدگاه اقتصاد متعارف وقف در موارد خاصی ممکن است محقق شود که فرد از وقف نفعی به دست آورد و یا به وسیله آن از زیانی جلوگیری شود. کسب شهرت طریق وقف از این موارد است. این رفتار گرچه از دست دادن بخشی از هزینه است ولی می تواند پیامدهای خارجی مثبتی را برای فرد به همراه داشته باشد.

از طرفی ممکن است وقف بخشی از دارایی توسط یک فرد به عنوان فرار از زیانی ارزیابی شود. مانند زمانی که بر اساس قوانین موجود حمایت کافی از دارایی فرد وجود ندارد و فرد از راه وقف دارایی خود به حفظ آن می پردازد. یا مانند اینکه فرد با وقف بخشی از اموال و دارایی خود با به دست آوردن منزلت اجتماعی کاذب موجبات کاهش پرداخت های قانونی چون مالیات و عوارض را در سال های متمادی برای خود فراهم آورد. عوامل انگیزشی وقف در چارچوب عوامل انگیزشی اقتصاد متعارف در جدول شماره ۷ آورده شده است.

جدول ۷: وقف در چارچوب اقتصاد متعارف

| ویژگی | انگیزه | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|------------|--|---------------------------------------|----------------------|
| خود خواهی | تأمین خود و خانواده کسب منزلت اجتماعی | مراقبت از دارایی ها مشارکت اجتماعی | وقف اهلی وقف خیری |
| منفعت طلبی | افزایش سود و کاهش زیان حفظ دارایی | فعالیت سود آور، | وقف اهلی وقف خیری |

۴-۲- تحلیل انگیزه وقف در اقتصاد رفتاری

از نگاه تاریخی اقتصاد و روانشناسی در تحلیل‌های گذشته با یکدیگر رابطه داشتند اما در تحلیل‌های رفتاری در اقتصاد که در سال‌های اخیر در محافل علمی به تدریج بیشتر مورد توجه قرار گرفته است ملاحظات روانشناختی در تحلیل‌ها مد نظر قرار می‌گیرد تا پیش‌بینی‌های دقیق‌تری صورت گیرد (منظور، طاهری، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

۴-۲-۱- اشاره‌ای به اقتصاد رفتاری

از نظر این رویکرد اقتصاد سنتی در مسیر توصیف رفتار هر انسانی به بیراهه می‌رود (رایین، ۱۹۹۸). در درون هسته اقتصاد رفتاری این اعتقاد قرار دارد که علاوه بر واقع‌گرایی، پایه‌های روانشناختی تحلیل‌های اقتصادی باعث پیشرفت اقتصاد در درون خود می‌شود.

۴-۲-۲- بررسی پیش‌فرض‌های اقتصاد متعارف در نگاه اقتصاد رفتاری

الف. عقلانیت کران دار

حامیان اقتصاد رفتاری بر این باورند که نباید نخست فرض شود که رفتار عقلانی وجود دارد. همچنین در توصیف و طبقه‌بندی واکنش‌های مختلف و نیز شرایطی که باعث آنها می‌شوند، باید دید در چه شرایطی واکنش‌های معینی ممکن است «عقلانی» نامیده شود. پس از آن باید مطالعه کرد که تحت چه شرایطی حالت‌های عقلانی رفتار، بیشتر و در چه حالت‌هایی، کمتر رخ می‌دهد؟ (کاتونا^۱، ۱۹۵۱). بنابر این فرض عقلانیت بی‌کران، در فضای تحلیل‌های واقع‌گرایانه چندان قابل دفاع نیست. در این زمینه سایمون با استفاده از روانشناسی اعتبار، فرض عقلانیت در اقتصاد متعارف را زیر سؤال برده است. او با ارایه الگوی انسان، الگوی سنتی اقتصادی معروف به انسان اقتصادی را بی‌اعتبار کرد و به جای اصل سنتی حداکثر سازی، راهبردی معتبر را پیشنهاد کرد. به دلیل واقع‌گرایی این الگو طیف گسترده‌ای از اندیشمندان اقتصادی از سارجنت تا نورث و بسیاری دیگر را واداشته است تا از مفهوم عقلانیت کران دار او بهره‌گیرند

1. George katona

(رهبر و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۷ - ۱۴۶)، اکرلاف (اکرلاف و کانتن^۱، ۲۰۰۰)، بر این باور است که انحراف از عقلانیت مطرح، هم به خاطر اینکه رفتار انسان تمایل به ثبات (اینرسی) دارد و هم به دلیل اینکه انسان از قواعد سرانگشتی استفاده می کند پذیرفتنی است و با عقلانیت کامل و بیشینه کردن خروجی ها چندان منطبق نیست (فرانتز، ۲۰۰۴).

ب. منفعت طلبی و خودخواهی

در اقتصاد رفتاری ادعا می شود که انسان ها در تابع مطلوبیت خود نفع شخصی و مطلوبیت افراد دیگر را نیز در نظر می گیرند. برخی رفتارها که با خودخواهی سازگار نیست عبارتند از: انعام دادن، کمک های مالی بلا عوض، برخورد صادقانه، انجام فعالیت های بدون مزد، انجام امور هزینه بر. این ناسازگاری ها ناشی از دو نوع رفتار دیگرخواهانه و نوع دوستانه^۲ و رفتار معاندانه و کینه توزانه^۳ است. ترجیح باورهای اخلاقی نیز از موارد نقض فرض منفعت طلبی و خودخواهی است. مانند اینکه فرد علاقه مند به لباس خز به دلیل کشته شدن حیوانات از خرید آن امتناع می ورزد.

یک. نظریه بازیها

اقتصاد دانان عبارت ترجیحات را برای اشاره به گزینش های افراد در موقعیت های مختلف به کار می گیرند. در برخی از موارد برای آنها ترجیحات اجتماعی^۵ اهمیت دارد، مانند غذا، پول، زمان، آبرو و... به گزینش افراد برای رتبه بندی تخصیص های مختلف درآمدها به خود و دیگران اشاره دارد. بسیاری از افراد نگران دریافتی های دیگران نیز هستند. در برخی شرایط، افراد حاضرند مخارجی را برای کاهش دریافتی دیگران در نظر گیرند (حسادت یا تنبیه)، یا منابعی را برای افزایش دریافتی افراد پرداخت کنند (ایثار یا تشویق)، بنابراین در برخی موارد افراد به گونه ای رفتار می کنند که مطابق با ترجیحات نوع دوستانه^۴ است. ترجیحاتی برای برابری و تقابل^۱ (تقابل به

1. Akerlof, Kranton
2. Frantz
3. Altruistic
4. spiteful
5. social preferences
6. altruism

معنای تمایل افراد به پاداش دادن به عمل دوستانه^۲ و عقوبت کردن اعمال دشمنانه)، هرچند این ممکن است سبب کاهش دریافت مادی خالص آنها شود (کامرو و فر^۳، ۲۰۰۲: ۱۲۵).

از مهم ترین بازی های رفتاری به کار گرفته شده در تحقیقات رفتاری معمایی زندانی، کالای عمومی، اولتیماتوم، دیکتاتور، اعتماد، مبادله هدیه و بازی تنبیه شخص ثالث است. این روش ها برای کشف رفتار حقیقی انسان و ارائه دلالت های کاربردی مفید خواهند بود. از دلالت های انجام این بازی ها در شرایط کنترل شده، اصلاح دیدگاه ها درباره انسان اقتصادی است. مثلاً، افراد در تصمیم گیری، افزون بر انگیزه های مادی، تحت تأثیر انگیزه های غیر پولی مانند انصاف نیز قرار دارند. واکنش به تصمیم دیگران از دیگر انگیزه هایی است که بر تصمیم ها تأثیر می گذارد؛ همچنین در تحقیقات تجربی نشان داده شده است که اگر فرایند تصمیم گیری چندین بار با شرایط مشابه تکرار شود، تصمیم ها در جهت خاصی همگرا می شود که اقتصاد متعارف این موضوعات را بررسی نکرده است. در این بازی ها، دلالت هایی از اعتماد نیز استخراج می شود؛ بازی معمایی زندانی دلالت های مفیدی برای مشارکت اعضای جامعه در کالاهای عمومی، مالیات دهی و خیریه دارد.

همچنین می توان بازی اعتماد متقابل را برای استخراج وضعیت سرمایه اجتماعی جوامع به کار برد، با بازی های رفتاری می توان اثر عضویت در هر طبقه شغلی، درآمدی یا فرهنگی و همچنین جنسیت و تحصیلات را بر میزان خود غرضی، اعتماد، انصاف، تقابل و دیگر تمایلات فردی سنجید و برای سیاست گذاری فرهنگی از آن سود جست (انصاری سامانی، ۱۳۹۰: ۵۵).

دو. انصاف^۴

انصاف یک معیار ثابت نیست، بلکه از دید افراد معنای مختلفی می یابد. نه تنها معنا

۱. تقابل (reciprocity) با نوع دوستی دوجانبه، در زیست شناسی تکاملی، به علت لحاظ کردن اخلاق، تفاوت دارد.

2. friendly action

3. fehr

4. fairness

و مصداق رفتار منصفانه‌ای چون «برده‌داری» از دید افراد فرق می‌کند، بلکه در طول تاریخ نیز تغییر می‌کند (کانمن^۱، کنتش^۲ و تالر^۳، ۱۹۸۶). بر اساس مطالعات تجربی سه عامل تعیین‌کننده برداشت افراد از انصاف را مشخص کرده‌اند:

۱. مبادلات مبنا: معمولاً یک قیمت یا یک مبادله در گذشته مبنا شده و مبادلات بعدی با مقایسه با آن ارزیابی می‌شود. مثلاً اگر کسی خانه خود را اجاره داد، غیرمنصفانه تلقی می‌شود که بعداً این نرخ را افزایش دهد، اما اگر همین فرد خانه مشابه دیگری داشته باشد و آن را با قیمت بالاتر به شخص دیگری واگذار کند، این مسئله غیرمنصفانه تلقی نمی‌شود.

۲. نتیجه مبادله: معمولاً انسان‌ها از اینکه یک نفر با تحمیل هزینه‌ای به دیگران سود کند را غیرمنصفانه ارزیابی می‌کنند. مثلاً وقتی که برف می‌آید و پارو کم می‌شود، طبیعی است که قیمت پارو بالا رود، ولی مردم این افزایش که موجب سود پارو فروش می‌شود را غیرمنصفانه قلمداد می‌کنند. در عین حال مردم عموماً می‌پذیرند که هر افزایشی در هزینه‌های عرضه یک کالا به خریدار منتقل شود و جالب‌تر اینکه می‌پذیرند کاهش در هزینه‌های عرضه موجب کاهش در قیمت نشود، زیرا تصور می‌شود که نفع فروشنده با تحمیل هزینه به مصرف‌کنندگان ایجاد نشده است. این رفتار مردم را چگونه می‌شود توضیح داد؟ به نظر می‌رسد که نظریه چشم‌انداز^۴ در این زمینه کمک می‌کند. چون مردم زبان ناشی از خسران مصرف‌کنندگان را بیشتر

1. Kahneman

2. Knetsch

3. Thaler

۴. نظریه چشم‌انداز (prospect theory) نظریه‌ای کاملاً توصیفی در خصوص چگونگی تصمیم‌گیری افراد در شرایط نا اطمینانی است. این نظریه نمونه بسیار خوبی از یک نظریه رفتاری در اقتصاد است که در آن ویژگی‌های مهم روان‌شناختی مد نظر قرار می‌گیرد. در نظریه چشم‌انداز، تصمیم‌گیری افراد بر اساس توابع هدفی صورت می‌گیرد که از سه خصیصه مهم برخوردارند: نخست آنکه این توابع (بر خلاف نظریه‌های رایج)، علاوه بر میزان ثروت به تغییرات ثروت بستگی دارد و به این ترتیب مفهوم تعدیل در آنها لحاظ می‌شود. دوم آنکه در این توابع تأثیر از دست دادن ثروت بیش از کسب ثروت جدید است، در نتیجه مفهوم زیان‌گریزی منعکس می‌شود، چرا که افراد به طور معمول نسبت به از دست دادن ثروت بیش از به دست آوردن ثروت جدید حساس هستند. سوم آنکه چنانچه تابع هدف از نوع تابع زیان باشد محذب و چنانچه از نوع تابع منفعت باشد مقعر است.

از نفع ناشی از سود بیشتر فروشندگان ارزیابی می‌کنند، گمان می‌کنند با چنین رفتاری رفاه کلی کاهش می‌یابد.

۳. موقعیت‌های تغییر شرایط مبادله: اگر عواملی خارج از کنترل یک بنگاه موجب شود تا تقاضا برای محصولات آن زیاد شود، مردم افزایش قیمتی که به این ترتیب ایجاد می‌شود را غیرمنصفانه ارزیابی می‌کنند، اما اگر بنگاه در عرضه محصول خللاقت و نوآوری انجام داده باشد، مردم آن را می‌پذیرند. همچنین مردم افزایش قدرت بازاری در اثر ایجاد محصول بهتر یا نوآوری را منصفانه قلمداد می‌کنند، در حالی که اگر این امر از طریق برخی فعالیت‌های استراتژیک ایجاد شود را منصفانه ارزیابی نمی‌کنند.

۴-۲-۳- تحلیل انگیزه در چارچوب اقتصاد رفتاری

برخلاف اقتصاد متعارف که ترجیحات افراد را در خود خواهی و منفعت شخصی تبیین می‌کند و الگوی مطلوبی برای تحلیل رفتار وقف ارائه نمی‌دهد به نظر می‌رسد اقتصاد رفتاری تبیین مناسبی را از آن ارائه می‌کند.

جدول ۸: تحلیل رفتار وقف در چارچوب اقتصاد رفتاری

| عامل انگیزشی | توصیف عامل | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|----------------------|---|--|----------------------|
| دیگر خواهی | تحمل هزینه برای منفعت بیشتر دیگران | مشارکت اجتماعی به شکل فعالیت و هزینه کرد | وقف خیری وقف اهلی |
| تقابل | تشویق و تنبیه دیگران | هزینه برای کنترل رفتار دیگران | وقف خیری |
| ترجیح باورهای اخلاقی | گزینش باورها در تعارض بین تمایلات شخصی و باورها | مشارکت در رفع محرومیت‌ها و تنگناها | وقف خیری وقف اهلی |

| | | | |
|--------------|--|---|----------------------|
| انصاف | تقسیم منافع خود با دیگران، همکاری، و... | مشارکت در افزایش منافع دیگران | وقف خیری وقف اهلی |
| ترجیح برابری | پرهیز از نابرابری و تلاش در بهبود برابری | تلاش برای برابر کردن منافع خود و جامعه | وقف خیری وقف اهلی |

همانطور که قبلاً اشاره شد انسان می‌تواند ناشی از خودخواهی و پیگیری نفع شخصی در مواردی چون مراقبت از دارایی، مشارکت اجتماعی و نیز فعالیت سود آور اقدام به وقف نماید. اما این تنها بخشی از رفتاری است که ممکن است فرد انجام دهد. زیرا اولاً؛ فرد به نوعی دیگر خواهی تمایل دارد که سبب می‌شود نسبت به نفع و ضرر دیگران اهمیت دهد. بنابر این فرد در چارچوب این تمایل و خواست که در الگوی ترجیحات او منعکس می‌شود اقدام به وقف می‌کند. یعنی با تحمل هزینه از افزایش منفعت دیگران مطلوبیت کسب می‌کند و این به دلیل لطف مهربانی افراد نسبت به دیگران است.

دوم؛ فرد به دلیل توجه به نوع رفتار دیگران و در چارچوب تقابل بر اساس رفتار دیگران ممکن است اقدام به وقف کند مانند آنکه وقتی فرد به کسانی که از دارایی وی بهره می‌برند و یا میراث خوار او هستند، اختلاف پیدا می‌کند برای تنبیه آنان اقدام به وقف دارایی خود می‌کند. از طرفی گاه ممکن است فرد به دلیل رفتار مثبت دیگران به وی و در پاسخ به این رفتار و به نوعی پاداش دهی به این رفتار اقدام به وقف می‌کند. سوم؛ بر اساس اینکه ترجیحات افراد متأثر از باورهای اخلاقی است فرد با اطلاع از برخی کمبودها و یا محرومیت‌ها در بخشی از جامعه یا در میان قشری خاص اقدام به وقف می‌کند.

چهارم؛ در چارچوب رفتار منصفانه در نظریه بازیها فرد ممکن است متأثر از نتیجه رفتاری بازی اولتیماتوم، بازی دیکتاتور، بازی اعتماد، معمای زندانی، کالای عمومی رفتار وقف را انتخاب کند.

پنجم؛ با توجه به مشاهده رفتار پرهیز از نابرابری فرد برای اینکه نابرابری را نامطلوب می‌پندارد و گاه فاصله گرفتن منافع وی از میانگین جامعه برای او نامطلوب تلقی می‌شود با رفتار وقف تلاش می‌کند مطلوبیت خود را افزایش دهد. از طرفی مطلوبیت برابری در جامعه برای فرد وی را بر می‌انگیزاند تا با افزایش منافع دیگران در قالب وقف در جامعه برابری ایجاد کند. رفتار وقفی را می‌توان در جدول شماره ۸ به شکل زیر نشان داد.

۴-۳- تحلیل مقایسه‌ای انگیزه در روان‌شناسی و دو رویکرد اقتصاد

متعارف و اقتصاد رفتاری

با توجه به جداول ۷ و ۸ در این بخش از مقاله این تحلیل انگیزه در رویکرد اقتصاد متعارف و رویکرد اقتصاد رفتاری با یکدیگر مقایسه می‌شوند. در جدول‌های ۹ و ۱۰ زیر تحلیل نهایی رفتار وقف در چارچوب روان‌شناسی (دیدگاه مازلو) و اقتصاد (رویکرد اقتصاد متعارف و رفتاری)، آورده شده است.

جدول ۹: وقف در چارچوب دیدگاه مازلو

| نوع عامل رفتاری | عامل رفتاری | انگیزه | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|-----------------|---------------|---|------------------------------|----------------------|
| نیازهای کمبود | نیاز به امنیت | امنیت مالی خود امنیت مالی فرزندان امنیت مالی هم‌نوعان | صیانت از خود صیانت از نوع | وقف اهلی وقف خیری |
| | نیازهای کمبود | بقای ذات بقای نوع | صیانت از خود صیانت از نوع | وقف اهلی وقف خیری |

| | | | | |
|-------------------------|---|---|-------------------------|----------------------|
| وقف اهلی وقف خیری | نیکویی به خویشاوندان، حسن معاشرت با همسران، رفتار خوب با دیگران، احسان، همکاری، همبستگی، امر به معروف و نهی از منکر، عفو و ایثار | روابط خانوادگی روابط اجتماعی منزلت اجتماعی | نیاز به تعلق اجتماعی | نیازهای رشد و بقا |
| وقف خیری | کسب منزلت اجتماعی | طلب حرمت رسمی شمرده شدن مورد مدارا واقع شدن | نیاز به احترام | |
| وقف خیری | دست یابی به منزلت اجتماعی و سعادت دنیوی دستیابی به سعادت اخروی | کمال گرایی گرایش به خیر | نیاز به تحقق خویشتن | |

جدول ۱۰: تحلیل مقایسه‌ای انگیزه وقف در اقتصاد متعارف و اقتصاد رفتاری

| رویکرد | عامل انگیزشی | توصیف عامل | رفتار عام | رفتار خاص (وقف) |
|---------------|----------------------|---|--|----------------------|
| اقتصاد متعارف | خود خواهی | تأمین خود و خانواده کسب منزلت اجتماعی | مراقبت از دارایی‌ها مشارکت اجتماعی | وقف اهلی وقف خیری |
| | منفعت طلبی | افزایش سود و کاهش زیان حفظ دارایی | فعالیت سود آور، | وقف اهلی وقف خیری |
| اقتصاد رفتاری | دیگر خواهی | تحمل هزینه برای منفعت بیشتر دیگران | مشارکت اجتماعی به شکل فعالیت و هزینه کرد | وقف خیری وقف اهلی |
| | تقابل | تشویق و تنبیه دیگران | هزینه برای کنترل رفتار دیگران | وقف خیری |
| | ترجیح باورهای اخلاقی | گزینش باورها در تعارض بین تمایلات شخصی و باورها | مشارکت در رفع محرومیت‌ها و تنگناها | وقف خیری وقف اهلی |
| | انصاف | تقسیم منافع خود با دیگران، همکاری، ... | مشارکت در افزایش منافع دیگران | وقف خیری وقف اهلی |
| | ترجیح برابری | پرهیز از نابرابری و تلاش در بهبود برابری | تلاش برای برابر کردن منافع خود و جامعه | وقف خیری وقف اهلی |
| | | | | |

نتیجه‌گیری

گفته شد که وقف در چارچوب نهادهای دینی نمود عینی اندیشه خیرخواهی در جامعه و نمونه آشکار تعاون، همکاری و کمک به یکدیگر است که در آن افراد به قصد قربت و به دست آوردن رضای معبود خویش موجبات آسایش، رفاه، ترقی و بهره‌مندی دایمی (مادی و معنوی)، دیگران را با اختصاص دائم ملک و اموال خود از طرق مختلف فراهم می‌آورند. ولی به‌طور کلی نهاد وقف وقتی بدون جنبه دینی آن و توجه به قصد قربت مورد توجه قرار گیرد رفتاری تحلیل پذیر است که می‌تواند به انگیزه‌های مختلف از انسان صادر شود. بررسی وقف در وجه انگیزشی آن می‌تواند تحلیل اقتصادی وقف با خروجی‌ها و آثار اقتصادی و اجتماعی فراوانی را تسهیل و به مدیریت و گسترش آن در جامعه کمک کند. وقف رفتاری منتسب به فرد است که در آن فرد مال خود را در یک دوره و یا به‌طور دائم از ملکیت خود خارج و منافع آن را به مصارف خاص که بیشتر جنبه عمومی دارد اختصاص می‌دهد. این رفتار می‌تواند ناشی از انگیزه‌های متعددی چون انگیزه‌های روانی، اقتصادی و اجتماعی باشد.

به‌طور کلی انگیزه به‌عنوان نیرویی درونی نقش مهمی در رفتار انسان دارد. عوامل درونی انگیزه یعنی شناخت، هیجان و نیاز (جسمی، روانی و اجتماعی)، و عوامل بیرونی آن (خانواده و اجتماع)، می‌تواند موجب انگیزه در رفتار وقف داشته باشد. انگیزه در وقف در چارچوب‌های نظری متفاوتی تحلیل پذیر است. در دیدگاه ویل دورانت دوره میان سالی که اعتقاد به کوشش و مجاهدت و احتیاط وجود دارد تلاش فراوانی در امور فردی و اجتماعی همراه با احتیاط شکل می‌گیرد که وقف در چارچوب مشارکت مستقیم در امور اجتماع کمک به هموعان کسب منزلت اجتماعی و محافظت از دارایی انجام پذیر است. در ویژگی شخصیتی باور به سنت و رسوم نیاز به استراحت، توجه به دین و حکمت، دارای ترس، دوراندیشی و بدبینی موجب عمل به سنت‌های گذشتگان، رفتار متدینانه، حکیمانه و دوراندیشانه می‌شود. و به‌طور خاص عمل به دستورات دینی صدقه جاریه، کمک به دیگران، مشارکت غیر مستقیم در امور

اجتماعی، کمک به هم‌نوعان، کسب منزلت اجتماعی، محافظت از دارایی و تأمین آینده فرزندان موجب رفتار وقف می‌شود.

در دیدگاه اریکسون دوران بزرگسالی عوامل رشد روانی چون صمیمیت، بردباری و باروری با رفتار عام مشارکت در کار دنیا، تهیه امکانات برای خانواده همراه است که می‌تواند در چارچوب مشارکت اجتماعی، کسب منزلت اجتماعی، حفظ دارایی، تأمین آتیه فرزندان و حمایت از خانواده به رفتار وقف منجر شود. کمک‌کننده‌هایی چون نبود حکایت قانونی، عدم اعتماد به قوانین و نیز فرزندان و تبلیغات مشارکت جویی می‌تواند به انگیزه رفتار وقف کمک کند و در کهنسالی عوامل رشد روانی یکپارچگی و به کمال رسیدن رفتار عام، رضایت از گذشته و تکمیل موفقیت‌ها، نارضایتی از گذشته و جبران آن به دنبال دارد. همچنین در این قالب رفتار خاص وقف نیز به مانند بزرگسالی تحقق پذیر است.

در چارچوب دیدگاه مازلو وقف این‌گونه می‌تواند تحلیل شود که نیاز فیزیولوژیک انگیزه بقای ذات و بقای نوع را ایجاد می‌کند که صیانت از خود و صیانت از نوع به شکل رفتار عام و وقف اهلی و وقف خیری به شکل رفتار خاص می‌تواند نمود آن باشد.

نیاز به امنیت: امنیت مالی خود، امنیت مالی فرزندان، امنیت مالی هم‌نوعان را می‌طلبد که وقف اهلی و وقف خیری می‌تواند به آن پاسخ دهد.

نیاز به تعلق اجتماعی: انگیزه روابط خانوادگی، اجتماعی و منزلت اجتماعی را شکل می‌دهد و آن به رفتار عام، نیکی به خویشاوندان، حسن معاشرت با همسران، رفتار خوب با دیگران، احسان، همکاری، همبستگی، امر به معروف و نهی از منکر، عفو و ایثار را توجیه می‌کند و رفتار وقف اهلی و خیری در این چارچوب تحلیل می‌شود.

نیاز به احترام: انگیزه طلب حرمت، رسمی شمرده شدن، مورد مدارا واقع شدن و آن موجب رفتار عام کسب منزلت اجتماعی رفتار خاص وقف خیری می‌شود.

نیاز به تحقق خویشتن: انگیزه کمال‌گرایی و گرایش به خیر را ایجاد می‌کند و آن رفتار عام دستیابی به منزلت اجتماعی، سعادت دنیوی و اخروی و رفتار خاص وقف خیری را می‌تواند در پی داشته باشد.

بررسی و تحلیل انگیزه‌های وقف در ادبیات اقتصاد در چارچوب رویکرد اقتصاد متعارف و رویکرد اقتصاد رفتاری امکان پذیر است. در چارچوب رویکرد اقتصاد متعارف خود خواهی انگیزه تأمین خود و خانواده و کسب منزلت اجتماعی را ایجاد می‌کند و رفتار عام مراقبت از دارایی و مشارکت اجتماعی را که وقف اهلی و خیری می‌تواند رفتار خاص این پیامد باشد. منفعت طلبی می‌تواند انگیزه افزایش سود و کاهش زیان و حفظ دارایی را ایجاد کند. فعالیت سودآور و وقف اهلی و خیری به‌عنوان پیامد می‌تواند مصادیقی از این مورد باشد. این رفتار هنگامی شکل می‌گیرد که فرد بتواند با وقف موقعیتی به‌دست آورد که برخی هزینه‌ها مانند مالیات را از خود دور کند.

در چارچوب رویکرد اقتصاد رفتاری دیگرخواهی: موجب تحمل هزینه برای منفعت بیشتر دیگران می‌شود. رفتار عام دیگر خواهی با مشارکت اجتماعی به شکل فعالیت و هزینه کرد است که وقف خیری و اهلی مواردی از آن است. عامل تقابل با تشویق و تنبیه دیگران به رفتار صرف هزینه برای کنترل آنها می‌تواند منجر به وقف خیری شود. ترجیح باورهای اخلاقی در تعارض بین تمایلات شخصی و باورها می‌تواند موجب مشارکت در رفع محرومیت‌ها و تنگناها در شکل رفتار عام و وقف خیری و وقف اهلی به‌عنوان رفتار خاص شود. انصاف می‌تواند موجب تقسیم منافع خود با دیگران، همکاری، و... در چارچوب رفتار عام و مشارکت در افزایش منافع دیگران و در چارچوب رفتار خاص وقف خیری وقف اهلی پدیدار شود. ترجیح برابری موجب تلاش برای برابر کردن منافع خود و جامعه به‌طور عام و وقف خیری و وقف اهلی به‌طور خاص می‌شود.

کتاب‌نامه

۱. اتکینسون و همکاران، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه، محمد نقی براهنی و همکاران، تهران، رشد، ۱۳۷۹
۲. انصاری سامانی و دیگران، مقدمه‌ای بر اقتصاد رفتاری، اقتصاد تطبیقی، سال دوم شماره اول، ۱۳۹۰، صص ۶۱ - ۲۹
۳. پال هرسی و بلانچارد کنث، مدیریت رفتار سازمانی، ترجمه، علی علاقه بند، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸
۴. خدا پناهی، محمد کریم، انگیزش و هیجان، تهران، سمت، ۱۳۷۹
۵. دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه، عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵

۶. رهبر، متوسلی و امیری، اقتصاددانان رفتاری و نظریه‌های آنها، فصلنامه برنامه و بودجه، سال ۱۸، شماره ۱، ۱۳۹۲، ۱۶۵ - ۱۳۳
۷. زارعی، یاسر و زهرا راسخی، بررسی کاهش انگیزه فرهنگ وقف در بین شهروندان (مطالعه موردی همدان) کنفرانس ملی توسعه اجتماعی، اهواز، دانشگاه شهید چمران - انجمن جامعه شناسی ایران، ۱۳۹۷ قابل دسترس در: <https://www.civilica.com/Paper-sdco01-sdco01-030.html>
۸. علیزاده بیرجندی، زهرا و سمیه پورسلطانی، بررسی انگیزه‌ها و اقدامات حاج حسین آقا ملک در راستای وقف علمی، اولین همایش ملی کارکرد وقف در توسعه انسانی با تاکید بر وقف علمی، دانشگاه بیرجند - پردیس شوکت آباد، دانشگاه بیرجند، ۱۳۹۸، قابل دسترس در: <https://www.civilica.com/Paper-vaqhgvaqhf01-vaqhf01-064.html>
۹. شمس، محمد جواد، نگاهی به انگیزه‌های دینی - اجتماعی وقف نامه‌ها، فصلنامه فکر و نظر شماره ۱۳ و ۱۲ قابل دسترس در: <https://rasekhoon.net/article/show/205612>
۱۰. شولتز، دوان، نظریه شخصیت، ترجمه، یوسف کریمی، تهران، ارسباران، چاپ اول، ۱۳۷۸
۱۱. شولتز، دوان، سیدنی الن، نظریه‌های شخصیت، ترجمه، یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش، ۱۳۷۵
۱۲. طیبیان، محمد، مباحثی از اقتصاد خرد پیشرفته، تهران، انتشارات پیشبرد، ۱۳۶۷
۱۳. کاپلان، هارولد، خلاصه روان‌پزشکی علوم رفتاری، ترجمه، نصرت‌الله پورافکاری، چاپ دوم، تهران، شهرآب، ۱۳۷۶
۱۴. کریمی، محمد حسین، مهمترین پیش فرض انسان شناختی علم اقتصاد، حوزه و دانشگاه، شماره ۹، ۱۳۷۵، ص ۸۳ - ۷۱
۱۵. کریمی، یوسف، روان‌شناسی شخصیت، چاپ پانزدهم، تهران، نشر پیام نور، ۱۳۸۴
۱۶. مارشال ریو، جان، انگیزش و هیجان، ترجمه، یحیی سید محمدی، چاپ سوم، تهران، ویرایش، ۱۳۸۰
۱۷. معدن دار آرائی، عباس، انگیزه‌ها و آثار روانی و تربیتی وقف، وقف میراث جاویدان، شماره ۷، ۱۳۷۳، صص ۷۰ تا ۷۵
۱۸. منظور، داوود، مجتبی طاهری، عقلانیت اقتصادی در بوته نقد اقتصاد رفتاری، فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، شماره ۶۸، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱ - ۱۷۴ - ۱۵۹.
19. Akerlof, G. A. , & Kranton, R. E. (2000). Economics and Identity. Quarterly Journal of Economics , 115 (3), 715 - 753
20. AKerlof G. A. & KRANTON R. E. (2000), ECONOMICS AND IDENTITY, QUARTERLY JOURNAL OF ECONOMICS, Vol. CXV, pp 715 - 753 .
21. Baqutayana, Shadiya M. , Mahdzir Akbariah M. , 2017, The psychology theories of waqf - giving behaviors, Journal of Economic and Social Thought, www. kspjournals. org, Volume4, December 2017, Issue4
22. Baqutayan S. M. S. , Mohsin M. I. A. , Mahdzir A. M. , et al. The psychology of giving behavior in islam. Sociol Int J. 2018; 2(2): 88 - 92. DOI: 10. 15406/sij. 2018. 02. 00037
23. Camerer, Colin F. & Ernst Fehr (2002). "Measuring Social Norms and Preferences Using Experimental Games: A Guide for Social Scientists", Institute for Empirical Research in Economics University of Zurich

24. Earl, Peter E. (1988), " Behavioral Economics", Aldershot, U. K.: Edward Elgar
25. Frantz, R. (2004). The behavioral economics of george akerloff and harvey leibenstein. The Journal of Socio - Economics, 33(1), 29 - 44
26. Kahneman, D. , Knetsch, J. , Thaler, R. (1986) Fairness as a Constraint on Profit Seeking - Entitlements in the Market, The American Economic Review, Vol. 76, No. 4 (Sep. , 1986)
27. Katona George, (1951) Psychological Analysis of Economic Behavior McGrow - Hill
28. Jason Hubbard, William T. Harbaugh, Sanjay Srivastava, David Degras, Ulrich Mayr, A General Benevolence Dimension That Links Neural, Psychological, Economic, and Life - Span Data on Altruistic Tendencies, Journal of Experimental Psychology: Genera, 2016, Vol. 145, No. 10, 1351-1358, available: <http://dx.doi.org/10.1037/xge0000209>
29. Rabin, M. (1998). Psychology and economics. Journal of Economic Literature, 36(1), 11 - 46
30. Simon, H. A. (1987). Behavioral Economics, in: Eatwell, J. , Millgate, M. , Newman, P. (Eds.), The New Palgrave: A Dictionary of Economics
31. Wilkinson, Nick, 2008, An Introduction to Behavioral Economics, Palgrave MacMillan

زمینه‌های مؤثر بر نسبت اخلاق و سیاست

در اندیشه سهروردی *

- سید محمدرضا احمدی طباطبایی^۱
□ سید مهدی موسوی نیا^۲

چکیده

جایگاه فضایل اخلاقی در حیات اجتماعی بشر از دوران گذشته و بر اساس تاریخ شکل‌گیری و تطور اندیشه‌های اجتماعی و مدنی از اعتبار فراوانی برخوردار بوده است. به‌طور خاص، در مورد پیوند میان اخلاق و سیاست، اندیشمندان مختلفی در شرق و غرب عالم، سخن به میان آورده‌اند که شیخ شهاب‌الدین سهروردی، یکی از این اندیشمندان است. مقاله حاضر، با توجه به تأثیر زمینه‌های اجتماعی بر اندیشه‌ها، به این پرسش پاسخ داده است که: «با توجه به زمینه‌های اجتماعی مؤثر بر اندیشه سهروردی، نسبت اخلاق و سیاست، چه نقاتی را در اندیشه او آشکار می‌سازد؟» به این منظور با بررسی نظریات عمده مرتبط با نقش زمینه‌های اجتماعی در افکار، از روش تلفیقی اسکینر که از جمله روش‌های تفسیری و کیفی بوده و در آن، توجه توأمان بر متن و زمینه است، بهره گرفته شد. این زمینه‌ها که شامل تأثیر طریق عرفانی شیخ، اندیشه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۰.

۱. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام Tabatabai@isu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام، پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام.

ایران شهری، فلاسفه مشائی و آموزه‌های اسلام بر شیخ اشراق است، در نقطه تلاقی میان اخلاق و سیاست، گزاره‌هایی شامل حکومت حکیم متأله، تقدم اخلاق بر سیاست، نقش شهود در سیاست، نور به‌عنوان اکسیر قدرت و همچنین، ایجاد تعادل میان شجاعت و محبت را به وجود آورده است.

واژگان کلیدی: اخلاق و سیاست، سهروردی، اندیشه اسلامی، فلسفه سیاسی اسلام، مکتب اشراق.

مقدمه

جایگاه فضایل اخلاقی در حیات اجتماعی بشر از دیرباز و بر اساس تاریخ تحول و تطور اندیشه‌های اجتماعی و مدنی از اعتبار و آفری برخوردار بوده است. اهتمام به این مقوله مهم در زندگی فردی اجتماعی را در ادبیات و میراث فکری بازمانده از تمدن‌های نخستین می‌توان ردیابی نمود. اخلاق و شاخص‌های اخلاقی و نسبت آموزه‌های اخلاقی با امور اجتماعی و سیاسی در میراث فکری شرق و غرب از زوایای مختلف مورد توجه و مذاقه واقع شده است. ارسطو رساله‌ای جداگانه به نام اخلاق نیکوماخوس نگاشته بود که از قضا این رساله که در سده‌های اولیه به عربی ترجمه شد، در آموزه‌های مدنی و اجتماعی متفکران اسلامی منشأ تأثیر بوده است.

در مکاتب کلاسیک فلسفه سیاسی نیز بیش از هر چیز دیگری، فضایل اخلاقی مهم‌اند و سعادت واقعی انسان، زمانی محقق می‌شود که فرد به این فضائل برسد. البته فضائل مورد نظر، باید از سطح فردی فراتر رفته و در سطح اجتماعی نیز بروز و ظهور یابد. به نظر می‌رسد «نه می‌توان در فقدان سامان جامعه سیاسی به شکوفایی اخلاقی دل بست و نه به نظم و ترتیب صحیح امور اجتماع بی‌عنایت به اخلاق مردمان و حاکمان امید بست». در واقع، وجهی از زندگانی انسان‌ها به حوزه اجتماع، قدرت و روابط اقتدارآمیز باز می‌گردد و این وجه از زندگی، بدون در نظر گرفتن اخلاق، دارای مفاسدی است. چراکه این مقوله مهم و ظریف، نیاز به مهار و کنترل نهاد دولت و متولیان عرصه سیاست عمومی دارد. با این مهار، هم اخلاق و هم سیاست، فعال بوده و به کار ویژه‌های خود خواهند پرداخت.

از منظر دینی، سعادت و نیکبختی غایی بشر، از طریق اصلاح نفس آدمی در پرتو

فضائل اخلاقی حاصل می‌گردد. به همین سبب است که ادیان توحیدی و ابراهیمی، بخصوص آخرین و کامل‌ترین آنها یعنی اسلام، پرچم‌دار ترویج و تعمیم آموزه‌های اخلاقی در زندگی اجتماعی بشر بوده است. حدیث معروف نبوی که «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، به خوبی این رسالت الهی را در دعوت پیامبر خاتم سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نشان می‌دهد.

تأثیرگذاری اخلاق در حوزه سیاست، در آراء اندیشمندان اسلامی نیز متبلور گردیده است و به‌طور فرض، می‌توان این ایده را که اخلاق در سیاست اثرگذار است، پذیرفت. در واقع، از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان اسلامی، سیاست صحیح و ارزشمند، سیاست اخلاقی است. بررسی چنین ایده‌ای (نسبت میان اخلاق و سیاست)، در اندیشه عالمان متقدم و متأخر اسلامی در زمانه کنونی که حکومت اسلامی، داعیه‌دار اسلامی‌سازی امور بخصوص در عرصه سیاست است، می‌تواند در طراحی الگوی مطلوب سیاست اخلاقی راه‌گشا باشد.

با این بیان، در این پژوهش، به سراغ شیخ شهاب‌الدین سهروردی به‌عنوان یکی از اندیشمندان کلاسیک اسلامی در حوزه تفکر فلسفی و پایه‌گذار نگاه اشراقی در فلسفه سیاسی رفته شده است. از آنجایی که پرسش از اعتقاد یا عدم اعتقاد ایشان به پیوند میان اخلاق و سیاست، پرسشی بدیهی و درعین‌حال، فاقد نوآوری است، سعی شده است تا به این پرسش، در خلال پرسش جدی و پراهمیت دیگری پاسخ داده شود و آن پرسش این است که: زمینه‌های اجتماعی موجود در دوران حیات سهروردی، در تفکر سیاسی ایشان، به‌طور خاص در پیوند میان اخلاق و سیاست، چه تأثیری گذاشته است؟ به این منظور، پس از تبیین مفاهیم موردبحث در این مقاله، به تبیین و توضیح نقش زمینه‌های اجتماعی در تفکر یا همان چیزی که در مکاتب معرفت‌شناختی با عنوان جامعه‌شناسی معرفت شناخته می‌شود، خواهیم پرداخت که برای تبیین این مسئله، از روشی تلفیقی (با محوریت متون و زمینه‌ها)، استفاده می‌شود و در پایان، این روش در نگرش سهروردی به پیوند میان اخلاق و سیاست جستجو خواهد گردید.

۱. مفهوم شناسی

دو مفهوم اساسی این پژوهش یعنی اخلاق و سیاست و همچنین ارتباط مفهومی میان آن‌دو، نیازمند توضیح و تبیین است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

الف) اخلاق: اخلاق واژه‌ای عربی است که مفرد آن «خُلُق» یا «خُلُقٌ» و به معنای سرشت و سجیه به کار رفته است؛ خواه این سرشت نیکو و پسندیده باشد و خواه ناپسند. از همین جهت، وقتی می‌گویند فردی دارای خلق زیبایی است، یعنی سرشت و صفت معنوی و باطنی پسندیده‌ای دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۶/۱۰).

یکی از بحث‌های مرسوم اخلاقی، تعریف اخلاق به حد وسط است (حتی اگر آن فعل در واقعیت اخلاقی نباشد)، در این دیدگاه که بسیاری از عالمان متقدم اخلاق، تحت تأثیر اخلاق ارسطویی هستند، فعل اخلاقی را حالتی میانه، در اطراف دو رذیله در نظر می‌گیرند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۴؛ طوسی، ۱۳۶۹: ۳۱). از این رو، یک فعل صحیح اخلاقی، جنبه‌ای از افراط و تفریط را در اطراف خود دارد که اگر از این حالت میانه انحراف صورت پذیرد، فرد به دام این افراط و تفریط کشیده خواهد شد. به‌عنوان مثال، جناب قطب‌الدین شیرازی در تعریف تواضع به‌عنوان یکی از فضایل اخلاقی، آن را خلق و خوبی متوسط میان تکبر و تحامق معنا کرده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۸/۲). لازم به ذکر است برخی صاحب‌نظران، لازمه اخلاق نیکو را تدبیر امور منطبق با رهنمود خرد و عقل می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۹: ۷۹/۱۰).

ب) سیاست: در معنای لغوی از سیاست، نوعی امر و نهی نهفته است؛ به‌گونه‌ای که وقتی گفته می‌شود نسبت به مردم سیاست ورزیده می‌شود، یعنی به آنها امر و نهی می‌گردد (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۸). اما سیاست در مفهومی که در دوران جدید متداول گردیده، ریشه در دولت‌شهرهای یونان باستان و چگونگی حکمرانی و دانش تدبیر شهرها دارد که به‌طور معمول، قدرت، جامعه و دولت را به‌عنوان جوهره اصلی سیاست در نظر می‌گیرند (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۵). علی‌رغم این معنای کلی، ارائه تعریفی صریح و واحد از سیاست، امر بسیار دشواری بوده که هیچ‌گاه میسر نشده است. افرادی که از دیرباز به دنبال تعریف سیاست بوده‌اند، همواره از منظری خاص به

این مفهوم نگریسته‌اند که با دیدگاه دیگران متفاوت بوده است. ولی به هر حال، در بحث سیاست نیز آنچه قدر متیقن است، صحبت از دولت و نهادی بالادستی می‌باشد که جامعه را راهبری می‌کند. دو سر طیف وظایف این نهاد یکی این است که دولت، باید در حد خدمات عمومی به مردم و کار ویژه‌های مادی انجام وظیفه کند و دیگری، اینکه هدایت و راهبری جامعه را تا رساندن به سعادت دنبال نماید (کیخا، ۱۳۸۶: ۲۸). میان این دو سر طیف نیز نظرات متعددی وجود دارد که توضیح آن، مجال خاص خود را می‌طلبد.

در کنار طیف‌بندی فوق‌الذکر، برای روشن‌تر شدن مفهوم سیاست و تبادل آن به ذهن، به دو مکتب عمده که معمولاً سیاست را در قالب یکی از این دو مکتب تعریف کرده‌اند اشاره می‌شود: مکتب قدرت محور و هدایت محور. مکتب هدایت محور، تشکیل دولت را به منظور تحقق غرض نهایی خلقت، یعنی هدایت بشر، ضروری می‌داند. در این نگاه، سیاست در کنار شریعت، به دنبال رساندن انسان به قرب الهی است؛ اما در مکتب قدرت محور، سیاست و شریعت امری متمایز و جدا از یکدیگر محسوب می‌شوند (لکزایی، ۱۳۸۳: ۲۰). متمایز انگاشتن شریعت و سیاست از یکدیگر، معنای خاصی از سیاست را در ذهن می‌پروراند که در آن کسب و حفظ و توسعه قدرت، بدون در نظر گرفتن هیچ محدودیتی، اصالت دارد.

ج) تأثیر اخلاق بر سیاست: بحث از نحوه رابطه اخلاق با سیاست، بحث ادامه داری بوده است که به نظر می‌رسد به میزان کافی، به این موضوع پرداخته شده است. در این مقاله، تأثیر اخلاق بر سیاست، از میان دیگر روابطی که این دو مفهوم می‌توانند با یکدیگر داشته باشند، فرض گرفته شده است. با این فرض، حوزه سیاسی زندگی بشر را نمی‌توان فارغ از اخلاق در نظر گرفت، چراکه عرصه سیاست عمومی و نهاد قدرتمندی همچون دولت، بدون در نظر گرفتن اخلاق، دارای مفاسدی است. البته این امر در دنیای سنتی و مدرن کاملاً متفاوت است. مطابق تفسیری که لئو اشتراوس^۱ در کتاب «فلسفه سیاسی چیست؟» ارائه می‌دهد، در فلسفه سیاسی متقدمین حتی ارسطو،

1. Leo Strauss

اخلاق مقدمه‌ای بر سیاست است، در حالی که در دنیای مدرن و با ظهور شخصیت‌هایی نظیر ماکیاولی، سیاست تقدم رتبی بر اخلاق می‌یابد و اخلاق تابعی از کنش‌های سیاستمدار محسوب می‌شود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۳-۲۶۴).

از منظر دینی، به حدی به موضوع اخلاق توجه شده است که رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، در حدیث معروف خود، هدف از رسالت خود را اتمام مکام اخلاقی می‌داند (پابنده، ۱۳۸۲: ۳۴۵). توجه پیشوایان معصوم علیهم السلام به این امر و همچنین علمای دوران تمدن اسلامی، تماماً گواه بر این مسئله است که نمی‌توان رابطه میان اخلاق و سیاست را در بالاترین سطح آن نادیده گرفت. حتی فارغ از تراش گران‌بهای اسلامی، امروزه دنیای لیبرالیسم با تمام قدرت و تسلطش، به یک نتیجه بسیار جالب رسیده است و آن اینکه در دنیای سکولار کنونی، بدون توجه به فضیلت‌ها نمی‌توان زندگی کرد. درواقع، راه برون رفت لیبرالیسم از چالش‌های کنونی و مطرح‌شده، همین اتفاق است که چارلز تیلور را مجبور به ارائه بحث «زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار» می‌کند. (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳).

۲. چارچوب روشی

در باب تبیین اندیشه‌های سیاسی، رویکردهای مختلفی وجود دارد، اما به‌طور خاص می‌توان از دو رویکرد اصلی نام برد که در ذیل آن، روش‌های مختلفی برای پرداختن به اندیشه سیاسی تعریف می‌شود: نخستین رویکرد، متن محور است و رویکرد دوم، به نگاه‌های زمینه‌محور شهرت یافته است که در ادامه، بیانی کوتاه از هر رویکرد خواهد آمد. لازم به ذکر است که این رویکردها در نگاهی کلان، ذیل روش‌های تفسیری دسته‌بندی می‌شوند.

۲-۱- رویکرد قرائت متنی^۲

طبق این رویکرد، ذات متن، خودمختار است و دارای عناصر فرازمانی و فرا تاریخی

۱. إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.

است. بنابراین وقتی با رویکرد متن محور به سراغ متون کلاسیک رفته می‌شود، فارغ از زمینه اجتماعی و شرایط تاریخی آن اثر، سعی بر این است که بر حکمت فرا تاریخی و پرسش و پاسخ‌های فرا زمانی موجود در متن تمرکز گردد (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۲۸۸). در این نگاه، دخیل کردن هرگونه اطلاعاتی غیر از آنچه در متن است، مانع از فهم صحیح متن می‌شود. در واقع، این دیدگاه بر اساس یک فرض بنا شده است که متن، توضیح دهنده خود است (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۶۲). بنابراین در این رویکرد، تمام تلاش محقق برای فهم اندیشه یک متفکر، به فهم متن مؤلف و عقده‌گشایی از پیچیدگی‌های متن مصرف خواهد شد.

۲-۲- رویکرد قرائت زمینه‌ای^۱

در این رویکرد، چهارچوب یا زمینه^۲ به عنوان عامل تعیین کننده معنای متن شناخته می‌شود و در واقع، اندیشه را باید در یک دوره تاریخی خاص و بر اساس تحولات سیاسی و اجتماعی فهم کرد (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۲). طبق این روش، برای فهم متن باید زمینه کلی را که متن در آن پدید آمده، بازسازی نمود. به عنوان مثال، در نگاه افرادی نظیر اسپریگنز، برای فهم اندیشه یک فرد؛ نقش بحران‌ها و شرایط عینی موجود در زمان اندیشمند، نیازمند توجه جدی است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۷).

۲-۳- رویکرد تلفیقی

روش‌شناسی کونتین اسکینر^۳ از جمله ابزارهای است که به نظر می‌رسد در این مقاله، می‌تواند به عنوان چارچوبی نظری، نقش روش تجزیه و تحلیل مسئله را ایفا نموده و در پاسخ به پرسش تحقیق یاری رساند. اسکینر به سبب ناخرسندی از الگوهای تحلیلی لیبرال و مارکسیستی، روش زمینه‌گرایانه جدیدی را مطرح ساخت (Tully, 1988, p489). او با انتقاد از دو رویکرد متن محور و زمینه محور، برای تبیین اندیشه سیاسی، به هر دو مؤلفه متن و زمینه توجه نمود. اسکینر، این فرض رویکرد متن محور را زیر سؤال

1. Methodology of Contextual Reading
2. Context
3. Quinten Skinner

برد که می‌گوید: اطلاعات خود متن برای فهم آن کافی بوده و متن، توضیح دهنده خود است. اسکینر، توجه صرف بر متن را باعث در معرض انواع مختلف ابهام قرار گرفتن می‌داند.

در یک جمع‌بندی از روش اسکینر باید گفت که او معتقد است علاوه بر دستیابی به معنای ذهنی متفکر که معمولاً از طریق مطالعه نوشته‌ها یا بیانات او قابل دریافت است، باید از هرمنوتیک قصدگرا^۱ نیز استفاده شود. به اعتقاد اسکینر، برای فهم قصد مؤلف، باید به سراغ مجادلات و پرسش‌هایی رفت که در زمان آن متفکر مطرح بوده است و او قصد داشته به آنها پاسخ بگوید (کیخا، ۱۳۸۶: ۵۴). اسکینر با الگوی خاص خود در عرصه اندیشه‌شناسی، نشان داده است که این شیوه در بررسی اندیشه‌های برجسته، کارآیی قابل توجهی دارد. در واقع او عقیده دارد که اندیشمندان عرصه سیاست در طول تاریخ، پاسخ‌های منفردی به سؤالات مفرد داده‌اند و با بیانی خاص، در پی حل مشکلی بوده‌اند که به آن زمینه خاص مرتبط است (گلشنی، ۱۳۸۷: ۹۹).

هرچند به دیدگاه اسکینر که به جهاتی، در زمره دیدگاه‌های تاریخی‌نگر^۲ است، از طرف فلاسفه‌ای از جمله لئو اشتراوس^۳ انتقاداتی وارد گردیده، اما نگارندگان این مقاله سعی دارند از ایده کلی اسکینر که توجه توأمان به متن و زمینه را در فهم اندیشه سیاسی متفکر ضروری می‌دانند، بهره ببرند.

۳. زمینه‌های فکر سهروردی

به‌طور کلی، آثاری که از شیخ اشراق به‌دست رسیده است، نوشته‌های کوتاه و بلندی است که به سبک‌های مختلف فلسفی، داستانی و عرفانی، به رشته تحریر در آمده است که در چند دهه اخیر، به شکل جدیدی در ۴ جلد به چاپ رسیده و

1. purposive interpretation

2. historicism

۳. به‌عنوان مثال، وی معتقد است که فلاسفه سیاسی، با توجه به شرایط موجود و آنچه از منظر عموم مفهوم بود، میان نظرات خود و تعصبات عصرشان انطباقی حساب‌شده برقرار کرده‌اند. اشتراوس می‌گوید حتی اگر بپذیریم که تعالیم سیاسی متفکر به‌طور کلی مقید به شرایط تاریخی است، باز هم این امر اثبات‌کننده این مطلب نیست که فلسفه سیاسی او نیز چنین باشد (Strauss, 1949, p37).

همچنین، در طول این سال‌ها، شروح متعددی بر این کتاب‌ها در قالب کتاب و مقاله توسط افرادی نظیر دکتر داوری اردکانی، دکتر نصر، پروفیسور هانری کربن و دکتر دینانی نوشته شده است. البته بیشتر این شروح، جنبه‌های فلسفی و عرفانی دارند و جای خالی نگاه سیاسی در شروح آثار سهروردی، محسوس است. با این حال، آثار قابل ملاحظه کمی نیز در این زمینه وجود دارد (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۳۳۳).

با توجه به اتخاذ روش تلفیقی در تحلیل داده‌های این پژوهش، علاوه بر توجه به آثار مکتوب یاد شده و شروح آن، نگاهی به زمینه‌های شکل‌گیری و تکوین آراء سهروردی خواهیم داشت. چراکه نقش این زمینه‌ها و تأثیر آن بر آراء ایشان تا حدی است که برخی اعتقاد دارند آیین سیاسی اشراقی، بیش از هر چیز، بیان باورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه - فیلسوف افلاطونی است (ضیائی، ۱۳۷۰: ۳۹۸).

بنابراین، ابتدا زمینه‌های مذکور بررسی خواهد شد و سپس، با توجه به این موارد، متون مکتوب ملاحظه می‌گردد. البته ذکر این زمینه‌ها به معنای عدم استقلال اندیشه سهروردی نیست، چراکه هر فکری می‌تواند دارای زمینه‌هایی باشد، اما مهم این است که یک اندیشمند، صرفاً به این زمینه‌ها مقید نبوده باشد و نه تنها در یک نظام فکری، این زمینه‌ها را تحلیل کند، بلکه ابداعاتی نیز به ارمغان آورد؛ خواه این ابداعات مربوط به تعریفی جدید از مفاهیم باشد، خواه با بیان یک مفهوم جدید و تازه.

طبق آنچه در سطور بالا درباره‌ی توجه توأمان به متن و زمینه‌های اندیشه‌ای متفکران بیان گردید، یکی از آثاری که به سؤال نویسنده مقاله حاضر در باب زمینه و سرچشمه‌های حکمت اشراق تا حد زیادی پاسخ گفته، کتابی تحت عنوان «نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم بنیادی آن»، نوشته دکتر صمد موحد می‌باشد. همچنین، فیلسوف و اسلام‌شناس فرانسوی، پروفیسور هانری کربن نیز در کتاب «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، این نگاه را در بررسی اندیشه‌ی شیخ اشراق، به کار بسته‌اند. در بخش پنجم از کتاب دکتر تقی رستم‌وندی با عنوان «اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی»، نیز مطلبی برای نشان دادن تأثیرگذاری‌ها بر شیخ اشراق آمده است. به عقیده نویسنده این کتاب، سهروردی از نادر چهره‌هایی است که در نوشته‌های خود،

سرچشمه‌های فکری خود را تشریح نموده و از شخصیت‌هایی نام می‌برد که بر فکر و روح او تأثیر گذاشته‌اند (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۳۴۱). در ادامه، سعی خواهد شد به مواردی که در منابع مختلف، در باب زمینه‌های اثرگذار بر اندیشه سهروردی آمده است، اشاره شود. البته، شناخت فضای سیاسی قرن ششم که سهروردی در آن می‌زیسته، در شناخت اندیشه وی، یاری رسان خواهد بود که به این جو غالب در فضای آن روز نیز پرداخته می‌شود.

۳-۱- اوضاع سیاسی قرن ششم

قرن پنجم و ششم هجری در ایران، هم‌زمان با روی کار آمدن ترکان سلجوقی و تسلط آنان بر قسمت شرقی خلافت اسلامی است. آنان با تصرف بغداد و خاتمه دادن به حکومت آل‌بویه، حاکم قلمروی اسلامی شدند. یکی از ویژگی‌های مهم این دوره، تعصب شدید سلاجقه به مذهب تسنن بخصوص گرایش‌های حنفی بوده است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۹: ۲۱۷). همچنین دکتر حلبی به نقل از شهرزوری، دوره‌ای را که سهروردی در آن می‌زیسته و افرادی که با آنها مانوس بوده، خالی از تعصب ندانسته است (حلبی، ۱۳۶۱: ۳۷۰). بنابراین می‌توان گفت تعصبی در سطح حاکمان و عموم مردم در این دوره حکم فرما بوده است.

سرانجام سهروردی، کشته شدن توسط حاکم حلب است که ابن خلکان در کتاب وفیات الأعیان، دلیل آن را مخالفت او با شرایع و مذاهب متداول آن زمان می‌داند (ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۲۷۳/۶). شهرزوری نیز در کتاب تاریخ الحکما، بیان حکمت و اسکات علمی علمای حلب را عامل حسادت و توطئه برای قتل شیخ دانسته است. او روایت می‌کند که برای حذف شیخ، نسبت‌های بزرگی همچون ادعای نبوت به او دادند (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۴۶۰-۴۶۱).

درواقع، در چنین شرایطی که دولت‌های اسلامی، دنباله‌رو مذاهب متداول هستند و همچنین، در مقصد پایانی سهروردی در حلب که پس از جنگ‌های صلیبی، تغییر فکری از تشیع به تسنن صورت گرفته است و تفکرات عرفانی و فلسفی، مخالفان خاص خود را دارد، شیخ اشراق به افشای حقیقتی باطنی دست می‌زند که توان مقاومت

در برابر مخالفت‌های مذکور را ندارد (نصر، ۱۳۴۸: ۱۱). بنابراین، در دوره حیات سهروردی، باید به این چالش سیاسی غالب، توجه جدی و خاص داشت.

۳-۲- طریق عرفانی شیخ

در میان بحث‌های مختلفی که از سهروردی به یادگار مانده است، جنبه‌هایی از محتوای صوفیه به چشم می‌خورد. او می‌گوید که قطب حاکم باید با عالم غیب مرتبط باشد و اگر خانه‌نشین هم باشد، باز ریاست و امامت متعلق به اوست. این مطلب از گزاره‌هایی است که در عرفان مطرح می‌گردد. همچنین، تأکید سهروردی بر برخی نشانه‌های عرفانی نظیر طی الأَرْض، راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا نیز می‌تواند مؤید تأثیرگذاری نگاه‌های عرفانی در اندیشه وی باشد (بثربی، ۱۳۸۵: ۵۹).

هانری کربن، افادات سه مظهر بزرگ عرفان، یعنی هرمس، زردشت و افلاطون را در نظر سهروردی، مورد اعتماد می‌داند (کربن، ۱۳۸۲: ۳۰). به‌طور مشخص، عبارت سهروردی در کتاب حکمة الإِشراق، گویای تأثیر نگاه عرفانی - شهودی افلاطون و اسلافش بر اوست. او در این کتاب چنین آورده است که:

«من اصول عالی عقاید آنان [حکیمان الهی ایران] را که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود در کتاب خود موسوم به حکمة الإِشراق إحياء کرده‌ام و در این کار هیچ کس بر من پیشی نجسته است» (کربن، ۱۳۵۲: ۲۷۵).

در جای دیگری نیز کربن به نقل از سهروردی چنین می‌آورد:

«موجودات نور که هرمس و افلاطون آن را مشاهده کردند و تشعشعات سماوی، منابع نور جلال و جبروت نور که زرتشت آن را پیام آورد، سرچشمه‌های روشنایی مجد و جلال که جذبه و اشتیاق روحانی، پادشاه بهدین و فرخنده نهاد، کیخسرو را به سوی آن عروج داد» (کربن، ۱۳۵۲: ۲۷۷).

در سرچشمه‌های عرفانی تفکر سهروردی، می‌توان به‌طور خاص، تأثیر عارفان به‌نامی همچون بایزید بسطامی و حلاج را نظاره‌گر بود. آنچه بایزید در مورد معراج و همچنین نور الهی و فنا و وحدت می‌گوید، یادآور همان مطالبی است که شیخ اشراق در مورد

فناى در خلسه، فناى اڪبر فناى در فنا و عروج حكيمان متأله مى گويد. همچنين اشارات نوريه شيخ اشراق، به اندیشه‌هاى حلاج قرابت دارد (موحد، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

علاوه بر طريقت نظرى شيخ اشراق در عرفان، على اصغر حلبى در كتاب تاريخ فلاسفه ايرانى، به كوشش‌هاى عملى سهروردى اشاره مى نمايد كه در نهايت، منجر به جاىگاه رفيع ايشان در عرفان عملى مى گردد:

«در خلوت به اوراد و اذكار اشتغال داشته و غالب ايام سال روزه بوده و در هفته يك بار افطار مى كرده تا آنكه به مقامات عاليه و نهايت مكاشفه رسيده و صاحب كرامات و خوارق عادات گرديد و به واسطه آن امور عجيبى كه از او ظاهر گرديد، او را خالق البرايا=آفريدگار مردمان ناميدند» (حلبى، ۱۳۶۱: ۳۶۹).

۳-۳- اندیشه ايران شهربى در آراء سهروردى

زندگى شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك ابوالفتوح سهروردى، در سال ۵۴۹ ه. ق و از قريه سهرورد واقع در شمال غرب ايران آغاز مى شود (كربن، ۱۳۵۲: ۲۷۳: Nasr&Leaman, 2001, p434). بنا بر اين، او يكي از متفكرين ايرانى محسوب مى شود. با مشاهده آراء مختلفى كه در مورد وي داده شده است، كمترين تأثير اندیشه ايران شهربى بر وي را مى توان در تمجيد از پادشاه ايرانى نظير كيخسرو مشاهده نمود (سهروردى، ۱۳۸۰: ۱۸۶/۳-۱۸۸). هرچند عده‌اى سعى نموده‌اند تا تأثيرات اندیشه ايران شهربى بر سهروردى را صرفاً در اقتباس ظاهرى اصطلاحات و واژه‌ها و از نوع مشابهت زبانى و ادبى جلوه دهند، اما افراد ديگرى در آن سوي طيف، وجود نوعى پيوند محتويى و مشابهت‌هاى نظرى و فكري را نيز تصديق مى نمايند (رستم‌وندى، ۱۳۸۸: ۳۴۴). به عنوان مثال، سيدحسين نصر مى گويد وقتى سهروردى، در قسمت آخر كتاب عقل سرخ يا الواح عمادى خويش، داستان شاهنامه را پيش كشيده و پس از گفتگو درباره آن، آياتى از قرآن مى آورد، به دنبال آن است تا معنى درونى آن داستان و آيات قرآنى را واحد بدانند (نصر، ۱۳۴۸: ۱۸). همچنين هانرى كربين در كتاب تاريخ فلسفه اسلامى، عبارتى را از زبان جناب سهروردى آورده است كه پيش از اين بيان گرديد؛ اين عبارت علاوه بر نشان دادن تأثير آموزه‌هاى عرفانى بر وي، نشانگر تأثيرگذاري اندیشه‌هاى حكيمان الهى بر تفكرات شيخ در كتاب حكمة الاشراق است (كربن، ۱۳۵۲: ۲۷۵).

دکتر سیدیحیی یربی در کتاب حکمت اشراق سهروردی نیز با استفاده از شواهد و قرائن تاریخی، در پی اثبات این نکته است که در نیمهٔ دوم قرن ششم که زمانه حیات سهروردی است، حال و هوای آیین زرتشتی به‌عنوان یکی از پایه‌های اندیشه ایران شهری در منطقه وجود داشته و علی‌رغم فتح ایران توسط مسلمانان و اسلام آوردن مردم آن، اعتقادات زرتشتی نه با عظمت دیرین، اما هم‌چنان در هاله‌ای قداست و افسانه، به حیات خود ادامه می‌داده است (یربی، ۱۳۸۵: ۳۳). به هر حال اگر با واقع‌گرایی به سراغ اندیشه سهروردی برویم، نمی‌توان از تعالیم ایران باستان در آثار او به سادگی گذشت، هرچند نمی‌توان چنین بیان کرد که این تعالیم در آثار او عمیق، گسترده و اعجاب‌انگیز است. موضوعاتی نظیر نور و ظلمت، اسامی تعدادی از شاهان و پیشوایان فرهنگی و فکری ایران، نمونه‌هایی از تقید سهروردی به اندیشه‌های ایران باستان است (یربی، ۱۳۸۵: ۳۶).

۳-۴ - پیشینه مشایی حکمت اشراق

آنچه از دوران فلسفه در یونان باستان، مورد تأیید و تأکید سهروردی است، دوران پیش از ارسطو می‌باشد که به عقیده وی، دوران حکمت ذوقی و مشرقی است. وی اعتقاد دارد که با ظهور شیوه استدلالی ارسطو، حکمت شرقی رو به افول رفته و فلسفه مغربی‌مشاء، جایگزین آن شده است (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۳۴۳). همچنین، سهروردی در دوران علم‌آموزی خویش، با کتاب البصائرالنصیریة آشنا می‌گردد که در زمرهٔ نخستین آثاری است که از سبک منطقی ارسطو اعراض می‌کند. سهروردی، بعدها از روش این کتاب بهره برد و از منطق سه‌بخشی معناشناسی، منطق صوری و منطق مادی استفاده کرد (Nasr&Leaman, 2001, p435).

علی‌رغم نکتهٔ فوق مبنی بر مخالفت سهروردی با روش ارسطو، والبریج در کتاب قطب‌الدین شیرازی و علم الأنوار در فلسفه اسلامی، به گرایش برخی نویسندگان نظیر فضل‌الرحمن و توشیهیکو ایزوتسو اشاره دارد که معتقدند، جنبه اثرپذیری سهروردی از فلسفه مشاء و از آراء ابن سینا را که تحت تأثیر اصالت ماهیت ارسطو بوده، نمی‌توان نادیده گرفت (والبریج، ۱۳۷۵: ۴۳-۴۴)، او در جمع

بندی نظرات مختلف، نهایتاً از فلسفی بودن اندیشه اشراقی سخن به میان می‌آورد (والبریج، ۱۳۷۵: ۵۰). البته این اتفاق، چندان هم دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. سهروردی در عنفوان جوانی و در دوره‌ای که در اصفهان مشغول به تحصیل بود، با آراء ابن سینا آشنا شده است (کرین، ۱۳۵۲: ۲۷۳).

۳-۵- نگرش‌های اسلامی

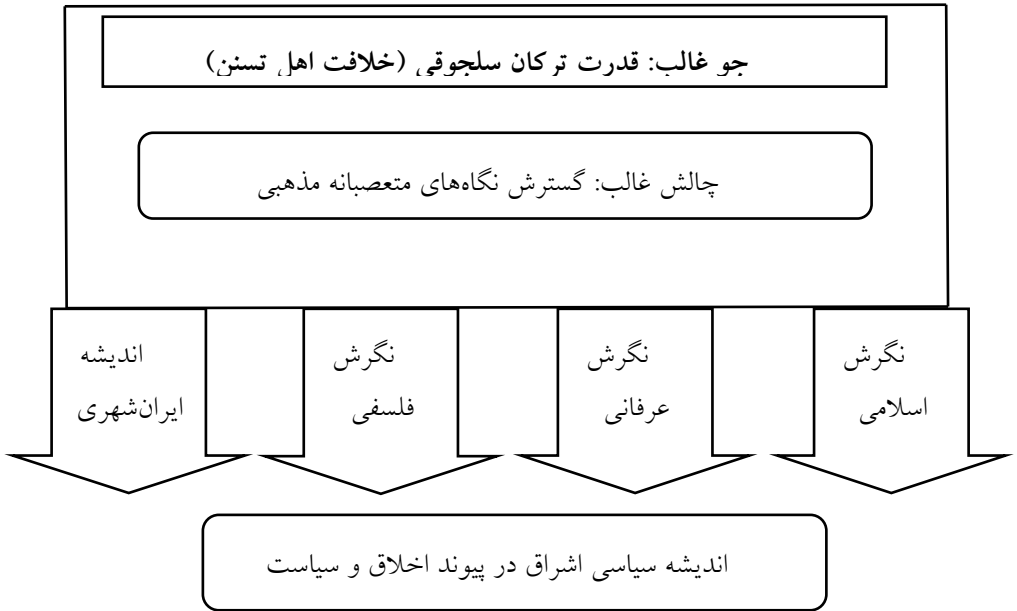
سهروردی به‌عنوان یک مسلمان که برخی او را از پیروان مکتب تشیع دانسته‌اند، در بیان اندیشه‌های خود، تحت تأثیر نگاه‌های اسلامی نیز بوده است. به عقیده دکتر داوری اردکانی، «سهروردی در عالم اسلام جزو اولین فیلسوفانی است که به آیات و روایات استناد کرده است یا درست‌تر بگوییم پیش از او کسی با این ظرافت و نکته‌سنجی فیلسوفانه به آنها استناد نکرده است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۰۹).

البته تأثیرپذیری سهروردی از فلاسفه مسلمان و دنباله‌روی از افرادی نظیر فارابی و ابن سینا، قرائت اسلامی او را از فلسفه ارسطویی نیز نمایان می‌سازد. در تأثیرپذیری از نگرش عرفانی هم این ملاحظه وجود دارد که تأثیر عارفان مسلمان بر وی، غیرقابل انکار است.

در مجموعه تاریخ فلسفه اسلامی که توسط دکتر نصر و الیور لیمن جمع‌آوری شده است، تقابل نگاه‌های متعصبانه آن زمان، با تفکرات سیاسی سهروردی، با بیان خوبی آمده است؛ در آن دوره که سلطان صلاح‌الدین ایوبی، درگیر جنگ‌های صلیبی با اروپایی‌هاست، امر مهم‌تری از دغدغه قتل یک عارف، می‌بایست او را به کشتن سهروردی وا دارد. درواقع، او سهروردی را تهدیدی علیه امنیت فکری قلمرو خود تلقی می‌کرده است (Nasr&Leaman, 2001, p435). این دیدگاه که نشان از بی‌پروایی سهروردی دارد، طبق نقل‌های تاریخی قابل تقویت می‌باشد؛ آورده شده است وی در سفری به ماردین از بلاد ترکیه، به زیارت فخرالدین ماردینی عارف و حکیم رفت. استاد همواره از هوش و استعداد سهروردی یاد می‌کرده، ولی همیشه می‌گفته است از بی‌پروایی او به جانش می‌ترسم (حلبی، ۱۳۶۱: ۳۶۹).

در یک نگاه کلی به آنچه در باب اندیشه سیاسی سهروردی به‌طور عام و دیدگاه

اخلاقی او در سیاست، به‌طور خاص گفته شد، می‌توان دستاورد وی را در موضوع مورد بحث، به شکل زیر آورد:



نمودار شماره (۱). الگوی تأثیر زمینه‌های اجتماعی بر نسبت اخلاق و سیاست در

اندیشه سهروردی

توضیح آنکه از هنجار حاکم در آن زمان، یعنی قدرت ترکان سلجوقی (خلافت اهل تسنن)، و در فضایی که گسترش نگاه‌های متعصبانه مذهبی به‌عنوان چالش غالب محسوب می‌شود، سهروردی با نگرشی اسلامی، عرفانی، فلسفی و ایران شهری، اندیشه سیاسی اشراق را به وجود آورده است که هم‌اکنون، بعد از گذشت قرن‌ها از حیات و زندگانی او، همچنان به‌عنوان یکی از اضلاع مهم فلسفه سیاسی محسوب می‌شود.

۴. اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی

شیخ اشراق، بر اساس میراث فلاسفه پیش از خود و طبق دسته‌بندی دیرینه، آنان حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌نمایند و از میان آن، معرفت حق تعالی

و فرایض الهی یا به تعبیری، علوم اخروی را برتری می‌بخشد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ۶۷/۳-۶۹). وی جایگاه سیاست را نیز ذیل حکمت عملی تعریف کرده و از میان شقوق سه گانه حکمت عملی، یعنی حکمت خلقیه، منزلیه و مدنیه، سیاست را به قسم سوم، یعنی مدنیات مربوط می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ۲/۱-۳)، اما پیش از پرداختن به نقطه‌های پیوند اخلاق و سیاست، ذکر این نکته ضروری است که اندیشه سیاسی سهروردی، صرفاً معطوف به تبیین ضرورت استقرار حاکمیت حکیم الهی است و اینگونه نیست که همانند فارابی، به طرح تفصیلی نظامات مدینه و یا رهبری در جوامع پرداخته باشد (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳). در واقع، اندیشه سیاسی شیخ اشراق، فاقد دولت شناسی است و سیاست از نگاه وی، ابزاری برای رسیدن به سعادت است؛ بنابراین، در بررسی آراء وی و جستجوی پیوند اخلاق و سیاست در آن، باید به این نکته توجه داشت. همچنین، معنای اخلاق در نگاه سهروردی، تعریف خاص خود را دارد. طبق اصلاتی که او به نور می‌دهد، اخلاق چیزی جز فیضان انوار قدسی به روح و آماده‌سازی فردی برای کسب مداوم آن نیست؛ اما با تعمق و تدقیق در آراء سهروردی، می‌توان مواردی را در این زمینه ذکر نمود:

۴-۱- حکومت حکیم متأله بر جامعه

شیخ اشراق اعتقاد دارد که زمین هیچ‌گاه از حکیمان الهی خالی نبوده است و جایگاه این حکیمان بر روی زمین، نیابتی از جانب خداوند در امور پیغام‌آوری و همچنین قانون‌گذاری است (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۰). به همین سبب، می‌توان حکومت حکیم متأله بر جامعه را از سخنان سهروردی برداشت نمود. البته ایشان در نگاه ابتدایی، پیامبر را به‌عنوان رئیس جامعه معرفی می‌نماید، اما بعد از نبی، عبارت «نوع خاصی از فلاسفه خردمند» را می‌آورد (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ۹۵/۱). که از نگاه او، همان حکیم متأله است. در واقع، فردی که سهروردی، او را فرمانروای آرمانی می‌داند، انسان کاملی است که با فرا رفتن از قلمروهای مادی، به درجه‌ای از اخلاقیات رسیده است که می‌تواند هدایت معنوی جامعه را بر عهده بگیرد. با این بیان «مقام خلافت که همپای حکمت (و اخلاقیات) است، صرفاً منصبی سیاسی نیست بلکه در نگرش اشراقی از

گستره وجودی بزرگ‌تری خبر می‌دهد و به منصبی در ساختار وجودی هستی بدل می‌گردد» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۳۶۸).

این حکیم با واسطه‌ای که به‌عنوان مثال، فارابی، نامش را عقل فعال می‌گذارد، به حکیم علی‌الإطلاق که همان خداوند متعال است، متصل می‌شود (مجیدی، ۱۳۹۳)، درواقع، حاکمی که قابلیت ارتباط با خداوند را نداشته باشد و نتواند فرمان الهی را دریافت کند، مشروعیت لازم برای تصدی رهبری جامعه را ندارد؛ بنابراین، تصدی جایگاه سیاست توسط فردی به جز حکیم غیر متأله، عین بی‌اخلاقی خواهد بود.

در این میان، اگر به هر دلیلی، حکیم متأله و واجد شرایط، امکان ریاست بر جامعه را نداشت، به عقیده شیخ اشراق، همچنان تنها اوست که لیاقت این کار را دارد و حکیم متأله، خواه بر تخت ریاست بنشیند یا خیر، ریاست با اوست. اگر جامعه به دست چنین فردی هدایت شود، دوران روشنی رقم خواهد خورد و در غیر این صورت، تاریکی بر جامعه حکم‌فرما خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲/۲)، سهروردی، حکیم متأله در حالت دوم را قطب می‌نامد که در گمنامی، ریاست را به عهده دارد (سهروردی، ۱۳۷۷: ۲۰). این نگاه سهروردی که نبودن قدرت برای سلطه و اعمال حاکمیت را موجب از بین رفتن ریاست نمی‌داند، قرابت فراوانی با مسئله امامت در اندیشه سیاسی شیعه دارد و به سبب مذهب تشیع سهروردی، می‌توان این تأثیرگذاری را به وضوح مشاهده کرد.

هانری کربن در این رابطه چنین می‌نویسد که سهروردی، آن حکیمی را که در فلسفه و ریاضت‌های روحانی بر دیگران تفوق داشته باشد، در رأس سلسله مراتب حکما قرار می‌دهد. بنابراین، از نگاه او، بین حکمای الهی، درجه بندی وجود دارد. به عقیده سهروردی، چنین حکیمی که بر دیگران تفوق دارد، قطب نامیده می‌شود. این نگاه با اعتقاد شیعه که مبتنی بر امامت است، قرابت خاصی دارد، امام در اصطلاح شیعه، همان قطب الأقطاب است (کوربن، ۱۳۵۲: ۲۸۸).

باید گفت که تأکید فراوان سهروردی بر وجود امام متأله، یکی دیگر از نقاط تلاقی اخلاق و سیاست از دیدگاه او می‌باشد. از دیدگاه وی که نمایانگر ریشه‌های عرفانی شیخ شهید است، نظام عالم و امور انسان‌ها یا همان ریاست تامه و مقام خلیفه الهی در

اختیار قطب یا امامی می‌باشد که به مقام تأله رسیده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲). نکته حائز اهمیت در رابطه با اعتقاد سهروردی به امامت این است که باید نقش زمانه را در این رابطه در نظر گرفت. گفته شد که وی در شرایطی می‌زیسته که تعصبات خاص مذهبی، مانع از بروز علنی تفکرات بوده و نهایتاً، همین تعصبات مذهبی است که فردی همچون سهروردی را تاب نمی‌آورد و او را به اعدام محکوم می‌نماید.

همچنین، آنچه در پس تأکیدات شیخ اشراق بر معرفی عرفای نامدار اسلامی به‌عنوان الگوی شاه آرمانی وجود دارد، نقدی پنهانی بر حکومت‌های زمان خویش و ابراز نگرش منفی خود نسبت به سیاست‌های آنان باشد (بستانی، ۱۳۹۰: ۲۱).

۴-۲- مدیریت جامعه بر مبنای دستورات الهی

برخی وصف عقاید سهروردی به اشراق را به‌معنای نسبت او با مشرق‌زمین معنا کرده‌اند که چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. بلکه مراد از اشراق، روشن شدن است که معنای حقیقی آن، روشن شدن باطن و کشف و ذوق درونی است (حلبی، ۱۳۶۱: ۳۷۹). در واقع سهروردی، فرآیند شناخت واقعی را مبتنی بر شهود می‌داند. او اعتراف دارد که این نگاه را در آراء افلاطون دیده است. این بیان را هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی چنین آورده است که: «اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده (درباره مثل) مبتنی بر براهین اقناعی و استدلالی نیست، بلکه بر امر دیگری (شهود) استوار است. چنانچه افلاطون می‌گوید هنگام تجرد از کالبد، افلاک نورانی دیدم» (کربن، ۱۳۵۲: ۲۸۷). به تعبیر هانری کربن، سهروردی در این جهت، حکیم متأله را هم مصلح می‌داند و هم خلاق، یعنی حکمای اسلامی و روحانیت، دین را صرفاً به تشریح و تقنین تقلیل نداده‌اند، بلکه در کنار شریعت و طریقت، حقیقت و باطنی برای دین در نظر گرفته‌اند. در تفکر سهروردی، در مرحلهٔ اعلامی روحانیت اسلام، فلسفه و تصوف از یکدیگر جدا نیستند. به عقیدهٔ شیخ اشراق، حکیم متأله، برترین شناسنده حقیقت است و حاکمیت او مشروعیت دارد. در واقع، حکیم متأله با تزکیه نفس و آماده شدن برای مکاشفه و درک نور الهی، خود را برای نقش‌آفرینی سیاسی مهیا می‌کند. به عقیده او، مسیر

دستیابی به شهود، از طریق حرکت به سوی کمال که همان تشبیه به حق تعالی است، میسر می‌شود. مجدداً مشاهده می‌شود که تخلق به اخلاق، بخشی از مسیر حرکت افراد، بخصوص رئیس جامعه است.

۴-۳- تقدم اخلاق بر سیاست

چنانچه سهروردی در مقدمه حکمة الإشراف تأکید دارد، عصر حاکمیت حکیم الهی، عصر نور و فقدان چنین فردی، عصر ظلمت نام دارد. با این حال، این نکته به معنای ضرورت جمع‌گرایی در اندیشه اشراقی نیست. شیخ اشراق به دنبال حل مسئله انسانیت است چه این حل مسئله به صورت فردی روی دهد و چه به صورت جمعی؛ و البته اگر این مسئله می‌خواهد در قالب مدینه و جامعه حل شود، حاکمان چنین مدینه‌ای، باید نشانی از الهی بودن حکومت در دست داشته باشند وگرنه، تأکید خاصی بر تشکیل مدینه و شهرگرایی در آثار سهروردی مشاهده نمی‌شود (ضیائی، ۱۳۷۰: ۳۹۷). بنابراین می‌توان چنین برداشت نمود که اخلاق در نظر سهروردی، بر سیاست تقدم دارد. به تعبیری دیگر، شاید روزی برسد که سیاست را فدای اخلاق کرد، اما هیچ‌گاه اخلاق، فدای سیاست نخواهد شد. در واقع، در فلسفه اشراق، سیاست در ذیل اخلاق معنا می‌یابد و این را تا حدودی می‌توان نتیجه تأثیرگذاری تصوف و عرفان اسلامی و غلبه آن بر ساحت فلسفی اندیشه اشراقی دانست.

۴-۴- نفی تمسک به زور

در نظریات دولت که شاخه مهمی از مباحث علوم سیاسی محسوب می‌شود، یکی از طرق تشکیل دولت، از راه استیلا و غلبه است که از نگاه برخی اندیشمندان، مقبول واقع شده است. حتی در نظریه دولت در اسلام نیز برخی از متفکران اهل تسنن، به این موضوع اشاره دارند که طبق قاعده «الحق لمن غلب»، کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند حق حکومت بر جامعه را خواهند داشت. یکی از افرادی که به این مسئله قائل است، قاضی ابو یعلی از علمای حنبلی قرن پنجم است (حاتمی، ۱۳۸۴: ۷۲). آنچه معلوم است در چنین حالتی، نقش اخلاق و گرایش‌های اخلاقی، کم‌رنگ خواهد شد. چراکه جواز تشکیل دولت به صورت غلبه و زور، اختیار

و انتخاب انسان‌ها را دچار خدشه نموده و همچنین، ممکن است منجر به زیر پا گذاشتن مسائل اخلاقی شود. شیخ اشراق در این زمینه، در مقدمه کتاب حکمة الإشراق، منظور خود را از ریاست جامعه بیان می‌دارد و تصریح می‌کند که مقصودش، ریاست از راه چیرگی نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲). بنابراین، منش و روشی که سهروردی تجویز می‌نماید، چیزی غیر از تشکیل و ادامه سیاست مبتنی بر قدرت و زور و غلبه است. او حاضر است حکیم متأله یا همان امام جامعه، قدرت سیاسی نداشته باشد، اما به زور و تغلب متوسل نگردد. این سخن را می‌توان از تقدم و اصالت فرد بر جامعه در اندیشه سهروردی برداشت نمود (رستموندی، ۱۳۸۸: ۴۰۶).

بنابراین، نگاه سهروردی به هیچ وجه به نگرشی که مبتنی بر حق حکومت به وسیله غلبه و زور هستند، نزدیک نیست، بلکه مشابهت‌های فراوانی با دیدگاه‌های آرمان‌گرا دارد، در دیدگاه آرمانی، امام جامعه، از دو فضیلت علم و عصمت برخوردار است.

۴-۵- ایجاد تعادل میان شجاعت و محبت

سهروردی نیز همانند خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۳)، و مسکویه رازی (مسکویه رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۹-۱۱۰)، نگاهی حد وسطی به مقولات انسانی دارد؛ بنابراین، حکیم متأله از نظر او باید تساوی و وحدت را در امور نامساوی برقرار نماید. (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۹). با این بیان، شخص حاکم، همان قدر که باید به دلاوری و شجاعت اهمیت دهد، باید عشق و محبت را نیز لحاظ کند و در واقع، توازنی میان این صفات ایجاد نماید. به اعتقاد سهروردی، چون سراسر هستی بر اساس محبت و قهر، قهر نور عالی بر نور زیرین و عشق و شور نور زیرین به نور عالی سامان یافته است، در صورتی که بر نفس ناطقه عامل قهر غالب باشد، نفس بهره‌مند از فره، دلاور و قاهر می‌گردد و در صورتی که عامل محبت غالب باشد، نفس فره‌مند مظهر عشق می‌گردد و همه به او میل پیدا می‌کنند و اگر از هر دو به حد متعادل بهره‌مند باشد، حکیمی حاکم می‌گردد و صاحب کیان (کربن، ۱۳۸۲)، البته به نظر می‌رسد با توجه به آنچه در مخالفت شیخ اشراق با چیرگی بیان گردید، منظور ایشان از شجاعت و دلاوری و فره، استفاده از زور و غلبه نیست.

۴-۶- عدم اصالت شر

میراث فلاسفه پیشین در نگاه شیخ اشراق به مسئله شر، تأثیرگذار بوده است، چراکه ایشان، صدور شر را از سوی نورالأنوار، محال می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۷: ۳۶۲)، بنابراین ایشان نیز معتقد است که شر، عدمی است. در واقع خیر وجود دارد و فقدان آن یا عدم کمال چیزی، شر را نمایان می‌سازد. با این بیان که نشانگر نگاه مثبت ایشان به پدیده‌های اجتماعی است، می‌توان چنین گفت که انسان‌ها از طریق خیر اصیل به مسیر سعادت و کمال رهنمون می‌شوند؛ بنابراین، انسان در حیات فردی و اجتماعی خود، از طریق اخلاق که نمایانگر خیر و خوبی در دنیا می‌باشد، می‌تواند به سعادت واقعی دست یابد.

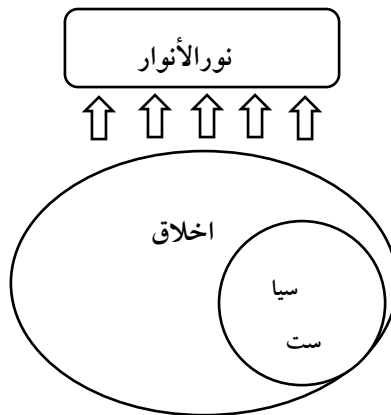
نتیجه‌گیری

بی‌شک سهروردی در تکوین نظام فلسفی اسلام، به معنای عام آن، سهم بسزایی دارد که به تعبیر دکتر داوری اردکانی، اگر هیچ چیز از او آموخته نشود و یا به برخی مطالبش نقد وارد شود، حداقل، زبان فلسفه او از نمونه‌های کم‌نظیر در تاریخ فلسفه اسلامی است که بدون توجه به این زبان، یادگرفتن فلسفه اتفاق نخواهد افتاد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۱۱-۳۱۲). با این حال، دریافت فلسفه سیاسی سهروردی، امری دشوارتر به نظر می‌رسد، چراکه دغدغه سهروردی، بیش از اینکه اجتماعی باشد، به حوزه فردی و رابطه افراد با نورالأنوار بازمی‌گردد. البته این سخن بدان معنا نیست که شیخ اشراق، فاقد اندیشه سیاسی بوده است.

به عقیده سهروردی، انسان کامل، به جهت تخلق به اخلاقیات که ناشی از تسلط بر خویش است، بر دیگران می‌تواند تسلط داشته باشد. در واقع، قدرت مرتبه‌ای از مراتب نفسانی است که پس از غلبه بر نفس و آماده‌سازی آن پدید می‌آید. هنگامی که نور به یکی از شاهان تعلق گیرد و یا یکی از صاحبان قدرت با طی مراحل سلوک به چنین نوری دست یابد، آنگاه دامنه تأثیر نور به عرصه سیاست کشیده شده و موجب شکل‌گیری مدینه فاضله و حاکمیت الهی بر روی زمین می‌شود. در چنین حالی، فره کیانی به شخص شاه اعطا می‌شود که این تعبیر، یکی از مرتبط‌ترین مفاهیم مرتبط با

حوزه سیاست و مسائل اجتماعی است. در واقع، فره، توان و نیرویی است که خداوند در صورت قابلیت موجودات به آنان اعطا می‌کند. می‌توان گفت که این بیان، خلاصه دیدگاه سیاسی سهروردی است، با این حال، در لابه‌لای نظرات فلسفی ایشان، برداشت‌های سیاسی مختلفی می‌توان داشت.

در مقام جمع بندی نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سهروردی و کیفیت تأثیرگذاری زمینه‌های مؤثر بر وی که بیشتر، فکری و سیاسی و اجتماعی بوده است، می‌توان بیان داشت با توجه به اصالت خودسازی فردی و لزوم ارتباط معنوی و مستقیم انسان با خداوند و همچنین اهمیت دوچندان این وظیفه برای حاکم مد نظر سهروردی، نسبت اخلاق و سیاست در نگاه شیخ اشراق، نه از جنس تساوی است، نه از جنس تباین است و نه از جنس رابطه عموم و خصوص من وجه، بلکه سیاست از نگاه وی، زیرمجموعه اخلاق است و رابطه عموم و خصوص مطلق با اخلاق دارد.



نمودار شماره (۲). رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه سهروردی

بنابر توضیحات یادشده، نمی‌توان سیاستی متمایز از اخلاق در نظر گرفت. در واقع فرد حاکم به چنان مقامی از فنای فی الله رسیده است که به جز فعل خیر و اخلاقی، هیچ فعل دیگری از او صادر نمی‌شود. البته، سیاست، تمام اخلاق نیست، بلکه بخشش اصیل اخلاق، به تکامل فردی مربوط است. سهروردی، این تکامل فردی را لزوماً در

جامعه و ذیل حکومت الهی تصور نمی‌کند، هرچند که در مقام تجویز، نسبت به این حاکمیت الهی، میل و رغبت بیشتری دارد.

بیشتر تجویزات شیخ اشراق در حوزه اخلاق و سیاست، بر حاکم است و از این جهت، اندیشه وی نیز در زمره اندیشه فلاسفه کلاسیک می‌گنجد. در مقام جمع‌بندی، به نظر می‌رسد در پژوهش‌های بعدی، علاقه‌مندان در زمینه فلسفه سیاسی اسلام، با رویکردی اجتهادی و با آموختن زبان فلسفی حکمایی همچون شیخ اشراق، مسائل جدید و چالش‌برانگیزی در رابطه با سوی دیگر سیاست، یعنی مردم را پاسخ بگویند. مسائلی همچون جایگاه مردم در حکومت و نوع نقش‌آفرینی آنان در سیاست از دیدگاه شیخ اشراق، می‌تواند منبج فکری و فلسفی ایشان را گسترش دهد و در این صورت است که اندیشه ایشان، منحصر در مسائل گذشته نخواهد شد و با رویکردی اجتهادی، عقده‌های فکری حال حاضر را خواهد گشود.

کتاب‌نامه

۱. ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الأعیان و أبناء أبناء الزمان، تحقیق، احسان عباس، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
۲. ابن منظور، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۳. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا، اخلاق و سیاست (رویکردی اسلامی و تطبیقی)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۵. اسپریگنز، توماس، فهم نظریه سیاسی، ترجمه، فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.
۶. اسفندیار، رجعلی، اندیشه سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، فصلنامه سیاست متعالیه، زمستان ۱۳۹۲، سال اول، شماره سوم، صص ۱۲۱ - ۱۳۷.
۷. اشتراوس، لی، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه، فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۸. بستانی، احد، سهروردی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری، دوفصلنامه علمی - پژوهشی سیاست نظری، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، دوره جدید، شماره دهم، صص ۱۹ - ۳۶.
۹. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۰. تیلور، چارلز و رجایی، فرهنگ، زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار، گردآوری و ترجمه، فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۹۳.
۱۱. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱.

۱۲. داوری اردکانی، رضا، ما وتاریخ فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۳. رستم‌وندی، تقی، اندیشه ایران شهری در عصر اسلامی (بازخوانی اندیشه سیاسی حکیم ابوالقاسم فردوسی، خواجه نظام الملک طوسی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة‌الإشراق، تصحیح، هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۵. —، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه، هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ الف.
۱۶. —، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحیح، سیدحسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ب.
۱۷. شکوری، ابوالفضل، حکمت خسروانی از منظر سهروردی، مدرس علوم انسانی، پاییز ۱۳۷۶، شماره ۴، صص ۱۱۲ - ۱۲۷.
۱۸. شهرزوری، محمدبن محمود، نزهة الأرواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه، مقصود علی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۱۹. ضیائی، حسین، سهروردی و سیاست (بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق)، مجله ایران نامه، تابستان ۱۳۷۰، شماره ۳۵، صص ۳۹۶ - ۴۱۰.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح، مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۹.
۲۲. قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۳. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه، دکتر اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲.
۲۴. کرین، هانری، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (محرك‌های زرتشتی در فلسفه اشراق)، گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۲۵. کیخا، نجمه، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۶. گلشنی، علی، فهم فلسفی و تاریخ اندیشه سیاسی (براساس تلفیقی از نظرات اسکینر، اکشات، اسپریگنز)، نامه مفید، آبان ۱۳۸۷، شماره ۶۸، صص ۹۳ - ۱۰۸.
۲۷. لکزایی، نجف، سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی علیه السلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۸. مجیدی، حسن، عقلانیت سیاسی در اندیشه فارابی و توماس آکویناس، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۳.
۲۹. مدیرشانه‌چی، کاظم، تاریخ فقه مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۳۰. مرتضوی، سید خدایار، تبیین روش شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر، پژوهشنامه علوم سیاسی، زمستان ۱۳۸۶، شماره ۹، صص ۱۵۹ - ۱۹۲.
۳۱. —، کاوشی در روش شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی (مطالعه موردی نقد اسکینر بر روش شناسی قرائت متنی)، فصلنامه سیاست، بهار ۱۳۸۸، شماره ۹، صص ۲۸۵ - ۳۰۴.

۳۲. مسکویه رازی، احمد، تهذیب الأخلاق، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱.
۳۳. موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن، تهران، طهوری، ۱۳۸۴.
۳۴. نصر، سیدحسین، مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی، معارف اسلامی (سازمان اوقاف)، آذر ۱۳۴۸، شماره ۱۰، صص ۸ - ۱۹.
۳۵. — تاریخ فلسفه اسلامی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
۳۶. واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس من جواهرالقاموس، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۳۷. یثربی، سیدیحیی، حکمت اشراق سهروردی (گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة‌الاشراق)، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
38. Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman (2001), History of Islamic Philosophy, London and New York: Routledge .
39. Strauss, Leo (1949), Political Philosophy and History, Journal of the History of Ideas, Vol. 10, No. 1, Jan. 1949, pp. 30 - 50 .
40. Tully, James (1983), The Pen is Mighty Sword: Quintin Skinner's Analysis of Politics, British Journal of Political Science, Vol. 13, Issue. 04, October. 1983, pp. 489 - 509 .

کارکرد اجتماعی دین

از منظر علامه طباطبائی علیه السلام *

□ علی زرقانی^۱

□ محمد سلطانیه^۲

چکیده

یکی از مهمترین بحث‌های پیرامون جامعه‌شناسی در دهه‌های اخیر بحث در مورد جامعه‌شناسی دین و نقش دین در جامعه است که مورد تضارب آرای متفکران اسلامی و جامعه‌شناسان غیر اسلامی قرار گرفته است و تبدیل به یک چالش در میان جامعه‌شناسان شده که باید از نظر آنان مورد بررسی قرار گیرد. یکی از متفکران اسلامی در این زمینه علامه سیدمحمدحسین طباطبائی است که هدف از نوشتن این مقاله بررسی نظرات ایشان در این زمینه است. روش تحقیق در این نوشتار روش کتابخانه‌ای بر مبنای نظرات علامه طباطبائی است. نتایج حاصله این را نشان می‌دهد که علامه، دین را به‌عنوان یک پدیده این‌دنیایی نگاه نمی‌کنند و برای آن برخلاف برخی از متفکران غربی، منشأ مادی و دنیایی قائل نیستند، بلکه منشأ دین را الهی می‌دانند. ایشان معتقدند که دین دارای کارکردهای مثبتی است و کارکردهای دین را از حیث اجتماعی، قوام‌بخشی انسجام جامعه، روحیه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده

مسئول) alizarghani110@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی m.soltanieh@razavi.ac.ir

حق طلبی و مبارزه با ظلم در جامعه، برقراری عدالت اجتماعی در جامعه، ظرفیت تمدن‌سازی، روحیه امید و استمراربخشی جامعه با توجه به پیوند دین و جامعه می‌دانند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، کارکردهای اجتماعی، جامعه، دین.

مقدمه

از مهمترین رویکردهای دین‌پژوهی در عصر حاضر، مطالعه دین از منظر جامعه‌شناسانه است (الیاده، ۱۳۸۹). ارتباط دین و جامعه‌شناسی را می‌توان در موضوع علم جامعه‌شناسی که در مورد مطالعه رفتارهای اجتماعی است (کونن، ۱۳۶۷)، جستجو کرد. از این رو دین یکی از موضوعات مهم تحقیقی جامعه‌شناسی به‌شمار می‌آید. قدمت مطالعه منظم و عینی روابط دین و جامعه به گذشته دور بر می‌گردد، می‌توان آن را در آثار ابن خلدون مشاهده نمود. اما جامعه‌شناسی دین به صورت علمی در صورت جدید پس از پیدایش علم جامعه‌شناسی پدید آمد. ضرورت بحث در این است که جامعه‌شناسی دین به مسئله نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز اهمیت باورداشت‌ها و عملکردهای گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد و آن را مورد بررسی قرار می‌دهد (همیلتون، ۱۳۷۷).

جامعه‌شناسی دین در قرن‌های هفده و هجده مورد توجه جامعه‌شناسان غیر اسلامی بود، اما در پایان قرن نوزدهم جامعه‌شناسی دین وارد مرحله تازه‌ای شد و اندیشمندان بزرگی نظیر یواخیم واخ، امیل دورکیم و ماکس وبر ظهور کردند که از چهره‌های بزرگ دوره معاصر در جامعه‌شناسی دین به‌شمار می‌روند. جامعه‌شناسان کلاسیک مدرن (غربی یا غیر اسلامی)، توضیح خاصی از نسبت جامعه و دین را در قالب نظریات جامعه‌شناسی ارائه کرده‌اند که این نسبت، منجر به سکولار شدن دین شده است. واخ تحقیق و بررسی رابطه میان دین و جامعه و تأثیر متقابل آن دو را در یکدیگر مهمترین وظیفه جامعه‌شناسی دین می‌دانست و با استفاده از روش علمی و پدیدارشناسی در این امر تأکید داشت (واخ، ۱۹۵۸: ۴۰ - ۳۵). دورکیم به شهادت آخرین اثر وی صور ابتدایی حیات دینی، تحقیقات گسترده‌ای در امر ارتباط دین با جامعه‌شناسی، منشأ دین، نقش

دین در ایجاد وجدان اخلاقی و وحدت اجتماعی انجام داده است (دورکیم، ۱۳۸۳). ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی دین را یک پدیده اجتماعی و عامل مهم تلقی می‌نمود که در محاسبات پیشینیان کمتر به حساب گرفته شده است و در اثر مهم خود اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری تأثیر مهم فرآیندهای دینی را در شکل‌گیری سرمایه‌داری نشان داد (وبر، ۱۹۳۰: ۲ - ۹۱). به این ترتیب جامعه‌شناسان بزرگ غیر اسلامی به تحقیق در رابطه دین و جامعه پرداخته و تأثیر متقابل آن‌دو در یکدیگر را تحلیل کردند و اهمیت و تأثیر دین بر تاریخ بشری و شناخت جلوه‌های گوناگون دین و نیروهای اجتماعی تأثیرگذار و شکل‌دهنده آنها را مورد مطالعه قرار داده‌اند و نظریه‌های گوناگونی به‌ویژه درباره منشأ دین ارائه دادند. جامعه‌شناسی دین از نظر جامعه‌شناسان اسلامی نیز مغفول نمانده و تعداد قابل توجهی از جامعه‌شناسان اسلامی در این رابطه قلم‌فرسایی کرده‌اند. یکی از دانشمندانی که در این زمینه قلم‌فرسایی کرده و صاحب نظریه است، علامه سیدمحمدحسین طباطبائی می‌باشد. ایشان در آثار خود - علی‌الخصوص تفسیر سترگ المیزان فی علوم القرآن و شیعه در اسلام - در رابطه دین و جامعه بحث‌های مهمی به‌ویژه درباره خاستگاه دین و نقش جامعه در پیدایش دین مطرح کرده‌اند. علامه طباطبائی نسبت میان دین و جامعه را به شکلی مطرح کرده‌اند که منجر به تلقی سکولار از دین نمی‌شود. بنابر این طرح مسئله، ابتدا مفهوم دین و جامعه را بررسی کرده و سپس، به طرح نظریات علامه طباطبائی در این موضوع خواهیم پرداخت، در نهایت کارکردهای اجتماعی دین از نگاه علامه را بیان خواهیم کرد.

۱. بررسی معنای دین در لغت و اصطلاح

۱-۱- معنای لغوی و اصطلاحی دین

واژه دین در فرهنگ لغات، مترادف با کلماتی چون عادت، حکم، قضا، شریعت و مذهب است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۷۲ - ۵۷۴). اما معانی دین در اصطلاحات قرآنی به این شرح است. در قرآن، نزدیک به ۹۰ بار واژه دین استعمال شده است و در چند معنا به

کار رفته که شاید معروف‌ترین این معانی جزا و مکافات باشد. این معانی را می‌توان به این شرح از یکدیگر تفکیک کرد:

الف) آیات ۸۲ سوره شعراء، ۲۶ معارج و ۴۶ مدثر، دین را به معنای جزا و مکافات معرفی کرده‌اند.

ب) دین در آیات ۱۹ آل عمران، ۱۳۲ بقره، ۸۳ آل عمران و ۸۵ آل عمران، مترادف با تسلیم و انقیاد به کار رفته است. دلیل اینکه شریعت نبوی را هم اسلام نامیده‌اند از این جهت است که اهل کتاب با انکار نبوت رسول خدا ﷺ از فرمان خدا سرپیچی کردند و تسلیم اراده الهی نشدند؛ از طرف دیگر مسلمانان تسلیم اراده خدا شدند و به آنان مسلمان گفته شد.

علامه طباطبایی در تفسیر اسلام اشاره می‌کنند که مراد از اسلام، معنای لغوی است یعنی دین نزد خدا یکی بیشتر نیست و کتاب‌های الهی نیز جز همان را بیشتر بیان نکردند و آن اسلام است، یعنی تسلیم حق شدن در اعتقاد و عمل (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳/۳۹۹).

ج) معنای دیگری که برای دین در قرآن می‌توان برشمرد، مجموعه معارف و احکام الهی است. گاهی در قرآن به مجموعه این معارف، دین گفته می‌شود که اعم از دستورات فقهی ارزش‌های اخلاقی و نگرش‌های اعتقادی است. آیات ۱۲۲ سوره توبه، ۲۵۶ بقره، ۷۸ حج و آیه ۲ سوره نور، از این دست آیات هستند.

د) معنای دیگر دین، یکتاپرستی و پرستش توحیدی است که آیات ۳ و ۱۴ از مر، ۳۹ انفال و ۱۹۳ بقره به این معنا اشاره دارد.

و) از دیگر معانی دین، حقوق اجتماعی اسلام است که آیات ۱۱ توبه و ۵ احزاب، به این معنا آمده است. در سوره توبه که مبانی جهاد اسلامی را بیان می‌کند درباره پیمان‌شکنی مشرکان و سپس توبه آنان می‌فرماید ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَأِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنَفَّضْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (توبه/ ۱۱). اگر دو نشانه توبه را که اقامه نماز و پرداخت زکات است نمایان کردند، برادران شما نیستید در حقوق اجتماعی؛ نه اینکه به چهار معنای قبل باشد. در سوره احزاب می‌فرماید ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ...﴾ (احزاب/ ۵). این آیه درباره

بچه‌هایی است که پسر خوانده‌اند، سبب نزولش هم «زیدبن حارثه» است که پدر و مادرش به خاطر اینکه این جوان به پیامبر ایمان آورده بود - پدر و مادری که به شدت او را دوست داشتند - البته آن طوری که نقل می‌کنند که وقتی ایشان در مکه همواره با والدین بود و لباس‌های زربافت تن او می‌کردند و حتی در مسیر نیز به او تنقلاتی می‌دادند اما پس از اینکه جذب پیامبر شد آیین پدر و مادر را با آن همه دلبستگی رها کرد - پدر و مادر هم او را رها کردند و طوری شد که از گرسنگی در حال از بین رفتن بود، پیامبر صلی الله علیه و آله او را به خانه آورد و همه چیز او را تأمین کرد. حال سؤال پیش آمد که بگوییم زید بن حارثه یا زید بن رسول؟ که آیه فوق پاسخ می‌دهد که آنان را به نام پدرانشان بخوانید و این در پیش خدا عادلانه‌تر است و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید برادر دینی شما است یعنی مثل بقیه در دین و حقوق اجتماعی با شما مشترک‌اند.

ه) آخرین معنای اصطلاحی دین، به معنای کلی دین، یعنی آیین و مراسمی است که در شریعت وجود دارد. آیات ۶ کافرون و ۷۶ یوسف و احتمالاً ۵ مائده از این دسته هستند.

۱-۲- معنای دین از نظر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان

دین در عرف و اصطلاح قرآن، همان سنتی است که در زندگی جریان دارد، چنانچه در آیه ﴿يَصِدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ (اعراف/۴۵)، از راه خدا باز می‌داشتند و طلب می‌کردند انحراف آن‌را و نظایر آن، تکرار شده است، پس دین - یعنی آن سنتی که باید در جامعه عملی شود - به طور کلی برای خداست و هر کس چیزی بر آن اضافه کند در حقیقت به خدا افتراء بسته هر چند از اسناد آن به خدا سکوت کند و یا حتی به زبان این اسناد را انکار نماید (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۲: ۵۷۶).

در جای دیگر دین را سنت و طریقه الهیه حال خاص به هر پیامبری و یا هر قومی که می‌خواهد باشد، می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵/۵۷۴). و درجایی دیگر دین را سنتی می‌دانند که باید در زندگی پیروی شود، سنتی که پیروی آن سعادت انسان را تأمین کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵/۵۷۴).

بنابراین علامه دین را به معنای سنتی که در زندگی جریان دارند می‌دانند.

۲. تعریف جامعه

۱-۲- تعریف لغوی و اصطلاحی جامعه

لفظ جامعه در لغت از ریشه «جمع» به معنی گرد آوردن است؛ چون به صورت صیغه اسم فاعل به کار می‌رود به معنای گردآورنده، بر هم افزاینده و دربر گیرنده خواهد بود (عمید، ذیل واژه جامعه). برای جامعه تعریف‌های مختلفی ارائه شده که یکی از بهترین تعریف‌ها، تعریفی است که در کلام شهید مطهری دیده می‌شود؛ ایشان می‌فرماید: «مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، جامعه را تشکیل می‌دهند». ایشان در تبیین مطلب فوق می‌فرماید «زندگی دسته جمعی این نیست که گروهی از انسان‌ها در کنار یکدیگر و در یک منطقه زیست کنند و از یک آب و هوا و یک نوع مواد غذایی استفاده نمایند. زندگی انسان که اجتماعی است به معنی این است که (ماهیت اجتماعی) دارد. از طرفی نیازها، بهره‌ها و برخورداری‌ها، کارها و فعالیت‌ها ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع نیازمندی‌ها در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست، از طرف دیگر نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، خلق و خوی‌ها بر عموم حکومت می‌کند که به آنها وحدت و یگانگی می‌بخشد. به تعبیر دیگر، جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹-۱۸).

۲-۲- مفهوم اجتماع از دیدگاه علامه طباطبایی

به عقیده علامه طباطبایی «پس از اینکه آدمی دریافت برای ادامه حیات خود باید به تصویر اجتماع دست بزند، اولین و کوچک‌ترین اجتماع بصری یعنی خانواده و از راه ازدواج تشکیل شد، پس از این مرحله از زندگی بشر، جوامع کوچک و بزرگ انسانی تشکیل یافت که همگی دارای نیازهای مشترکی برای دوام خود بوده‌اند» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۶/۴).

علامه برای جامعه تعریف خاصی ارائه نکردند ولی به نظر می‌رسد معنای رایج و عمومی آن یعنی ساکنان شهرها و کشورها و سرزمین‌های مختلف که دارای فرهنگ، اندیشه، آداب و رسوم معینی هستند مرادشان می‌باشد. این معنا از بعضی نگاه‌های ایشان قابل برداشت است، از جمله عبارت‌هایی که چنین معنایی را می‌رسانند عبارتند از «داوری نسبت به جوامع متمدن» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۸/۴)؛ یا «نمی‌توانیم بگوییم جوامع غربی از شرقی‌ها بهترند» (همان) یا «اگر جامعه غرب را یک شخصیت می‌گرفتند...» (همان).

۳. رابطه دین و جامعه از منظر علامه طباطبائی

بعد از تبیین کلیات و فهم معنای لغوی و اصطلاحی دین و فهم تعریف جامعه در بخش اول، وارد بخش اصلی مقاله در بیان جامعه‌شناسی دین و نحوه شکل‌گیری جامعه و خاستگاه دین از منظر ایشان می‌پردازیم.

۳-۱- خاستگاه دین از منظر علامه

بحث خود را در این قسمت با طرح چند سؤال آغاز می‌کنم: آیا دین ساخته و پرداخته مادی دارد؟ آیا منشأ دین همانطور که بعضی از جامعه‌شناسان غربی قائل هستند جامعه هست؟ نظر علامه طباطبائی در این زمینه چیست؟ برای پاسخ به این سؤالات باید نظر علامه را در آثار ایشان پی‌جویی کرد. علامه طباطبائی در بیان منشأ دین و دینداری در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌فرماید: این آیه سبب تشریح اصل دین را بیان می‌کند که چرا اصلاً دینی تشریح شده و مردم مکلف به پیروی از آن شده‌اند و در نتیجه بینشان اختلاف بیفتد که یک دسته به دین خدا بگروند، دسته‌ای دیگر کافر شوند و این معنا را این‌طور بیان کرده‌اند:

«انسان - این موجودی که به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است - در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آنگاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند، از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد پیدا شد و این قوانین لباس دین به خود گرفت

و مستلزم بشارت و انداز و ثواب و عقاب گردید و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد عباداتی در آن تشریح شود، تا مردم از آن راه تهذیب گردند و به منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند، و رفته رفته آن اختلاف‌ها در دین راه یافت؛ بر سر معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف کردند، و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد، شعبه‌ها و حزب‌ها پیدا شد، و به تبع اختلاف در دین اختلاف‌هایی دیگر نیز در گرفت، و این اختلاف‌ها بعد از تشریح دین به جز دشمنی از خود مردم دین دار هیچ علت دیگری نداشت، چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و حجت را بر آنان تمام کرده بود مایه اختلاف کردند. پس در نتیجه اختلاف‌ها دو قسم شد، یکی اختلاف در دین که منشأش ستمگری و طغیان بود، یکی دیگر اختلافی که منشأش فطرت و غریزه بشری بود، و اختلاف دومی که همان اختلاف در امر دنیا باشد باعث تشریح دین شد، و خدا به وسیله دین خود، عده‌ای را به سوی حق هدایت کرد، و حق را که در آن اختلاف می کردند روشن ساخت، و خدا هر کس را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می کند.

پس دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می کند، و قوای مختلف فطرت را در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان رشته سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می نماید، این بود یک تاریخ اجمالی از حیات اجتماعی و دینی نوع انسان، اجمالی که از آیه شریفه مورد بحث استفاده می شود، و اگر آن را به تفصیل بیان نکرد، در حقیقت به تفصیلی که در سایر آیات آمده اکتفا نموده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۲). با توجه به آنچه علامه در تفسیرشان بیان فرمودند، نکات زیر را می توان مورد توجه قرار داد:

۱. اجتماعی شدن افراد برخاسته از اضطرار افراد به زندگی اجتماعی است، زیرا انسان به تنهایی قادر به انجام همه امور زندگی خود نیست بنابر این باید اجتماعی باشد و لازمه اجتماع دوری کردن از تفرقه و اختلافات است و برای به وجود نیامدن اختلاف در اجتماع نیاز به قوانینی است که اجتماع انسانی را تقویت کرده، از

اختلافات جلوگیری کند. و به دلیل اینکه انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است، واضح این قوانین هم باید کسی باشد که به همهٔ نقص‌ها و کمالات انسان آگاه باشد و واقف به این دو بُعد باشد. تنها کسی که چنین ویژگی را داراست، خالق انسان است. و از آنجایی که خالق انسان خداوند تبارک و تعالی است، این قوانین را خداوند باید تشریح کند که همین رنگ دین به خود می‌گیرد. بنابراین پاسخ این سؤال که منشأ و خاستگاه دین چیست؟ معلوم می‌شود منشأ و خاستگاه دین الهی است. از همین جا فاسد بودن نظر کسانی که منشأ دین را جامعه می‌دانند (مانند امیل دورکیم) آشکار می‌شود.

۲. نکتهٔ دیگری که در کلام علامه دارای اهمیت می‌باشد این است که علامه همچنین منشأ اجتماع را گزینهٔ استخدام‌گری^۱ انسان می‌دانند و می‌فرمایند با توجه به علمی که خداوند در انسان قرار داده و با توجه به گزینهٔ استخدام‌گری انسان، انسان همه چیز را در راستای منافع خود استخدام می‌کند.

۳. علامه، گزینهٔ استخدام‌گری انسان را با مدنی بالطبع بودن او توجیه می‌کند. نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است این است که علامه طباطبائی برای اجتماع انسانی سه منشأ ذکر می‌کنند؛ اضطرار، گزینهٔ استخدام‌گری، مدنی بالطبع بودن که هر سه منافاتی با هم ندارد و در جمع این سه باید گفت چون طبع انسان به واسطهٔ گزینهٔ استخدام‌گری در پی انتفاع بردن و بهره‌کشی همه چیز برای خودش است انسان را مجبور به اجتماعی بودن می‌کند.

علامه در این رابطه می‌فرمایند «و به عبارتی دیگر، این اذعان است که انسان باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده

۱. استخدام یعنی به کارگرفتن دیگران در جهت منافع خود. به نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین نظریه به نظریه استخدام علامه در میان فیلسوفان غرب، نظریه قرارداد اجتماعی تامس هابز است. تفاوت نظریه استخدام علامه با نظریه قرارداد اجتماعی را می‌توان این‌طور بیان کرد از آنجایی که علامه منشأ قوانین را الهی می‌داند و خداوند متعال آگاه به همهٔ امور است، منجر به قرارداد‌گرایی محض نمی‌شود؛ برخلاف نظریهٔ قرارداد اجتماعی هابز که منشأ قوانین را انسان و قرار داد اجتماعی می‌داند که منجر به بهره‌کشی بعضی از بعضی دیگر می‌شود. تنها شرط هابز صیانت نفس است و طبق این شرط، منشأ قوانین قرار دادی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵/۵۲).

کند، و به هر سببی دست بزند، و به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند، کارد و چاقو و اره و تیشه می‌سازد، سوزن برای خیاطی، و ظرف برای مایعات، و نردبان برای بالا رفتن، و ادواتی غیر اینها می‌سازد که عدد آنها از حیطة شمار بیرون است، و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست، و نیز انواع صنعت‌ها و فنونی برای رسیدن به هدف‌هایی که در نظر دارد می‌سازد. و باز به همین جهت انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان، انواع مختلف تصرف‌ها در آنها می‌کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، و لباس، و سکنی و حوائج دیگر استخدام می‌کند، و باز به همین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت و خون و پوست و مو، پشم و کرک، شاخ و حتی پهن آنها و شیر و نتاج و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند و به استعمار و استعمار حیوانات اکتفا نموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند، اینها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۲).

همچنین علامه برای توضیح روحیه استخدام‌گری انسان و اینکه این استخدام‌گری چه‌طور باعث ایجاد جامعه می‌شود به مدنی بالطبع بودن انسان اشاره می‌کند و می‌فرماید «بشر همچنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد که آن دیگران از او می‌خواهند، لاجرم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد که همان‌طور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند و همین‌جا بود که پی‌بُرد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و بعد از تشکیل اجتماع فهمید که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد، و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است. پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به این که آنرا بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود

کند، این است معنای آن عبارت معروف که می گویند «الإنسان مدنی بالطبع»؛ و این است معنای اینکه می گوئیم: انسان حکم می کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می خواست از دیگران بهره کشی کند. به همین جهت هر جای دنیا بینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست می شود، و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نمی کند، و همه روزه شاهد رنج و محنتی هستیم که طبقه ضعیف دنیا از طبقه قوی تحمل می کند، تاریخ هم تا به امروز به همین منوال جریان یافته، آری تا به امروز که عصر تمدن و آزادی است» (همان).

۳-۲- نقش دین در جامعه

با مشخص شدن نظر علامه در مورد منشأ دین حال نوبت به این می رسد که بینیم نقش دین در جامعه چیست؟ آیا دین کارکرد مثبت برای جامعه دارد یا خیر؟ دین در ایجاد جامعه و انسجام جامعه نقش قابل توجهی دارد تا جایی که حتی متفکران جامعه شناس غیر اسلامی نتوانسته اند منکر نقش آن در جامعه شوند و از نقش دین چشم پوشی کنند، تا جایی که کتاب های مهمی در این زمینه به رشته تحریر در آورده اند که از مهم ترین آنها می توان به کتاب صور بنیانی حیات دینی از امیل دورکیم و کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری اثر معروف ماکس وبر اشاره نمود. علامه طباطبائی اولین کسانی که به اجتماع دعوت نمودند را پیامبران می دانند. ایشان در این زمینه می فرمایند:

«اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام ورزد و آن را از کنج اهمال و زاویه تبعیت حکومت ها خارج نموده و موضوعی مستقل و قابل بحث حساب کند ندایی بود که شارح اسلام و خاتم انبیاء ﷺ سرداد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آن نازل شده پیروی کنند مانند آیات زیر که می فرماید ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام/۱۵۳)، و نیز در سوره بقره می فرماید

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره/۲۱۳)، چون این دو آیه چنین خبر می‌دهد که انسان در قدیمی‌ترین عهدش امت واحد و ساده و بی‌اختلاف بوده و سپس اختلاف در بین افرادش پدید آمد اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجامید، لذا خدای تعالی انبیاء را برانگیخت و با آنان کتاب فرستاد تا به وسیله آن کتاب اختلاف‌ها را برطرف و دوباره به وحدت اجتماعی‌شان برگرداند و این وحدت را به وسیله قوانینی که تشریح فرموده حفظ کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۴۷/۴).

بنابراین علامه برای دین منشأ الهی قائل است و مانند بعضی از متفکران غربی مثل امیل دورکیم منشأ دین را جامعه نمی‌داند (امیل دورکیم متفکر جامعه‌شناس فرانسوی در کتاب صور بنیانی حیات دینی خود بعد از اینکه منشأ دین‌داری را بررسی می‌کند، می‌گوید: برای اینکه دین اصلی را به دست آوریم باید به ابتدایی‌ترین جوامع توجه کنیم تا به دین بنیادی برسیم. به همین خاطر جوامع ابتدایی استرالیا را مورد بررسی قرار می‌دهد و برای دین دو عنصر اصلی پیدا می‌کند الف: وجود باور ب: وجود مناسک و بعد از تحقیق و بررسی در توتم‌پرستی جوامع اولیه استرالیایی به این نتیجه می‌رسد که این دو عنصر اصلی دین را جامعه به دین می‌دهد؛ بنابراین منشأ دین جامعه است (دورکیم، ۱۳۸۳). ولی علامه طباطبائی منشأ دین را جامعه نمی‌داند بلکه در نگاه علامه جامعه بستر پیاده‌سازی و اجرای دین است نه اینکه مبدأ دین باشد به این معنی که دین چیزی مستقل از جامعه است.

بعد از پاسخ به سؤال اول، حال به سؤال دوم پاسخ می‌دهیم که آیا دین دارای کارکرد مثبت اجتماعی هست یاخیر؟ علامه برای دین کارکردهای مثبتی ذکر نموده‌اند که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم

۴. کارکردهای اجتماعی دین

کارکرد، ترجمه Function است که در لاتین دارای معانی مختلف از جمله فعالیت

۱. کارکرد به مجموعه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در جهت بر آوردن یک نیاز یا نیازهای نظام انجام می‌گیرد (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

سودمند، کار، وظیفه، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه، تابع و پیامد است اما جامعه‌شناسان بیش از همه بر سه معنای کار، وظیفه و نقش تأکید دارند (توسلی، ۱۳۷۱: ۲۱۶). کارکرد دین در اصطلاح جامعه‌شناسی شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار و مقصود و غیر مقصود دین به جامعه است که قوام، بنا و تعادل آن را در پی دارد؛ به عبارت دیگر کارکرد در اصطلاح کارکردگرایی اثری است که پدیده‌های اجتماعی از خود بر جای می‌گذارد (اسکیدمور، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

به نظر نگارنده یکی از مهم‌ترین ساحت‌های دین پژوهی کارکردهای اجتماعی آن است؛ خصوصاً در جوامع اسلامی که بیشتر اجتماعات‌شان حول مناسک دینی است. در همین رابطه ما نیز بحث کارکردهای اجتماعی دین را از منظر علامه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱- قوام بخشی، انسجام و همبستگی اجتماعی

یکی از کارکردهای دین، انسجام بخشی اجتماعی است که این کارکرد، جلوی بحران‌های اجتماعی را می‌گیرد و لذا اگر از این منظر به قرآن نگاه کنیم، آیاتی در قرآن وجود دارد که می‌خواهد به صورت یک سیاست و برنامه کلان یا راهکارهای جزئی انسجام اجتماعی را درست کند تا در سایه آن تعاملات اجتماعی برقرار گردد. اصلاً این سیاست طواغیت است که جامعه را تکه تکه کند تا از آن میان منافع خود را ببرند، برخلاف این خداوند به دنبال این است که همه در یک جریان توحیدی مسیر عبودیت خود را طی کنند. این یکی از کارکردهای جدی دین است که می‌توان در آیه ۱۳ حجرات آن را به وضوح مشاهده کرد ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/۱۳)، سه نکته از این آیه قابل برداشت است:

۱. همه در خلقت یکسان هستند.

۲. ابناء بشر، حکیمانه گروه گروه شدند برای اینکه با هم تبادل به منظور تعارف برقرار کنند اگر همه مرد بودند افراد انگیزه‌ای برای ازدواج نداشتند یعنی افراد طالب چیزی اند که خود فاقد آن هستند این است که تبادل برقرار می‌کنند.

۳. آنچه مایهٔ تفاخر و تفاضل است، تقوا است. بنابراین بنیان دین اسلام بر اجتماع نهاده شده است.

۴-۲- حق طلبی و مبارزه با ظلم

دومین کارکرد اجتماعی دین، حق طلبی و آزادی بخشی از اسارت های ظالمان و ستمگران است. در طول تاریخ یک قشر اقلیتی بوده اند که قدرتمند بوده اند و برای حفظ ثروت و قدرت خود مظلومان را به بهره کشی می گرفتند. حتی ممکن است دانشمندان را استخدام کنند برای اینکه قدرت بیشتری داشته باشند اما دین با آن مبارزه کرده است. این مضمون را می توان در این آیهٔ سورهٔ نحل دنبال کرد ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (نحل/۳۶)، در برخی آیات دیگر از جمله ۷۵ سورهٔ نساء، لحن توبیخی برای متمردان مطرح می شود ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (نساء/۷۵). بنابراین پیامبران اینگونه نبودند که با فقه و... به سراغ تاریخ بروند بلکه با سروش بیداری به سراغ آن می رفتند. آیهٔ ۴۷ سورهٔ طه مؤید این دیدگاه است ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ اتَّبَعِ الْهُدَى﴾ (طه/۴۷). بعلاوه اینها به شدت مبارزات اجتماعی داشتند ﴿أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (نازعات/۱۷). همچنین مطابق با آیهٔ ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص/۵)، یک بخش بسیار درخشان و دلپذیر و جذاب از تعالیم انبیاء مطرح می شود. همین الآن هم اگر خود قرآن را بشود به نسل کنونی بشر منتقل کنند بسیاری از این نسل دگرگون می شوند. قرآن شفاف است و همین برای دلبری انسان ها و مبارزه طلبی آنان کافی است.

۴-۳- عدالت اجتماعی و قسط

سومین کارکرد دین، عدالت اجتماعی است. اگر فقط کلمهٔ قسط را واژه شناسی

کنیم و بسامد تکرار کلمه قسط در قرآن را نگاه کنیم، متوجه این کارکرد خواهیم شد.

در اینجا به جهت اختصار، برخی از این موارد را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

﴿قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (اعراف / ۲۹).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (نساء / ۱۳۵)، معلوم می‌شود با فشار هم باید باشد عدالت، هرکسی در رابطه با عدالت حرف می‌زند اما اضیقاها فی التناصف در اجرا و وفاداری به اجرا یک کوره راه پر پیچ و خم است.

﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (یونس / ۴۷).

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد / ۲۵).

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران / ۲۱)، کسانی که آرمانشان قسط بود را می‌کشتند.

با توجه به اینکه واژه قسط و هم خانواده‌های آن بیش از ۲۰ مرتبه در کتاب شریعت نبوی ذکر شده معلوم می‌شود یکی از دغدغه‌های دین، ایجاد قسط و عدالت است.

۴-۴ - تمدن‌سازی

علامه درباره کارکرد مثبت دین در شکوفایی تمدن، معتقد است که آنچه تمدن غرب امروز از آن برخوردار است، از آثار دین و قوانین اسلامی است:

«حقیقت امر این است که تمدن که ما فعلاً در جوامع مترقی بشر می‌بینیم، همه از آثار نبوت و دین است، که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به‌دست آوردند. از روزی که دین در میان بشر پیدا شد و امت‌ها و جماعت‌های بسیاری خود را متدین به آن دانستند، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد، چون غیر از دین هیچ عامل دیگر و هیچ داعی دیگری بشر را به داشتن ایمان و

اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده است. پس آنچه از صفات پسندیده امروز در میان اقوام و ملل می‌بینیم، هر قدر اندک باشد، به‌طور قطع از بقایای آثار و نتایج آن دعوت است... بنابر این اگر در دنیا امید خیر و سعادت باشد، باید از دین و تربیت دینی انتظار داشت... علاوه بر این، تاریخ راست‌گوترین شاهد است بر اینکه تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی اقتباس‌هایی است که مسیحیان بعد از جنگ‌های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده و به‌وسیله آن پیشرفت کردند، اما مسلمانان آن قوانین را پشت سر انداختند، آنان پیشرفت کردند و اینان عقب ماندند» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲/۲۲۵).

۴-۵- استمرار و امیدبخشی جامعه

علامه طباطبائی، همچنین معتقد است که زندگی اجتماعی انسان، بدون پیروی از دین و مقررات و برنامه‌های دینی و قوانین اسلامی میسر نخواهد بود. وی ضمن تأکید بر این نکته، با استناد به آیات قرآن، نیاز انسان به دین را همیشگی می‌داند. از نظر ایشان آیه ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا﴾ (اعراف/۵۱). دلالت دارد بر اینکه انسان در هیچ حالی از احوال بی‌نیاز از دین نیست؛ حتی آن کسی هم که سرگرم لهو و لعب است و زندگی خود را به این کارها اختصاص داده نیازمند دین است؛ زیرا بر اساس تفسیر آیه ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ (هود/۱۹)، دین عبارت است از راهی که انسان در زندگی دنیا چاره‌ای جز پیمودن آن ندارد. چون خداوند دین را بر طبق فطرت بشر تنظیم کرده است، پس دین با انسانیت انسان بستگی دارد و او را به سعادت حقیقی زندگی‌اش می‌رساند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/۱۶۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که در این نوشتار ارائه شد در نظر علامه طباطبائی دین یکی از عنصرهایی است که به هیچ وجه نمی‌توان نقش آن را در زندگی نادیده گرفت. ایشان معتقدند که زندگی اجتماعی انسان، بدون پیروی از دین و مقررات و برنامه‌های دینی و قوانین اسلامی میسر نخواهد بود. همچنین علامه منشأ دین را امر دنیایی و مادی

نمی‌دانند، همان‌طوری که بعضی از بزرگان جامعه‌شناسی به این قائل هستند. بلکه علامه طباطبائی منشأ غیر مادی برای دین قائل هستند و می‌فرمایند، مردم جامعه به‌خاطر روحیهٔ استخدام‌گری خود در زندگی دچار اختلاف شدند و نیازمند قوانینی شدند تا آنها را از اختلاف بیرون آورد و از آنجایی که خودشان مادی هستند و علم کامل به وضع این قوانین ندارند، بنابر این نیازمند وضع قوانین توسط یک موجود کامل و بی‌نقص شدند و این موجود کامل که همان خداوند متعال هست این قوانین را در غالب شریعت برای حل اختلاف مردم فرستاد که رنگ دین به خود گرفت. علامه معتقدند که اولین ندائی که به اجتماع دعوت کرد انبیاء الهی هستند. علامه در ادامه قوام‌بخشی و انسجام اجتماعی، حق‌طلبی و مبارزه با ظلم، عدالت اجتماعی، تمدن‌سازی، استمرار و امیدبخشی به جامعه را به‌عنوان کارکردهای اجتماعی دین معرفی می‌نمایند.

با بحثی که از رابطهٔ دین و جامعه از منظر علامه طباطبائی بیان شد می‌توان در مقالات و تحقیقات دیگر، به نقد نظریه‌های جامعه‌شناسی دین افرادی نظیر دورکیم، کنت، وبر، مارکس و دیگر جامعه‌شناسان پرداخت.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. اسکید مور، ویلیام، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، جمعی از مترجمان، تهران، نشر سفید، ۱۳۹۲.
۳. الیاده، میرجا، دین پژوهی، ترجمه، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
۴. بوذری‌نژاد، یحیی، منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبائی، دوفصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۴۱ - ۶۲.
۵. توسلی، غلام عباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۵.
۶. دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه، باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۷. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۸. ریتزر، جرج، نظریه‌های معاصر در جامعه‌شناسی، ترجمه، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۰.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، المفردات فی غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴.
۱۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، گروه مترجمین، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، میزان فی تفسیر قرآن، ترجمه، محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

۱۲. — مجموعه رسائل، به کوشش سیدهای خسروشاهی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۳. — آموزش دین، تنظیم از سید مهدی آیت اللهی، تهران، انتشارات جهان آرا، ۱۳۷۹.
۱۴. — اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی، مرتضی مطهری، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۵. — شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۶. — اسلام و اجتماع، قم، جهان آرا، بی تا.
۱۷. علمی، قربان، شریعتی و جامعه شناسی دین، مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه های شریعتی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۹. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ در قرآن، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۲۰. همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ترجمه، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان، ۱۳۷۷.
21. Weber, Max, The protestant ethic and Thespirit of Capitalism, Parsons Talcot, London, 1930 .
22. Wach, Joachim, Comparative study of religion, Columbia University Press, 1958 .



worldly phenomenon and, unlike some Western thinkers, does not consider it to be of material and worldly origin, but considers the origin of religion to be divine. He believes that religion has positive functions and considers the functions of religion in terms of social, strengthening the cohesion of society, the spirit of righteousness and combating oppression in society, establishing social justice in society, the capacity for civilization, the spirit of hope and continuity of society with regard to religion and society.

Keywords: *Allameh Tabatabai, Social Functions, Society, Religion.*

and politics reveal in his thought?" For this purpose, by examining the major theories related to the role of social contexts in thought, Skinner's combined method was used, which is one of the interpretive and qualitative methods, in which attention is paid to both of the text and context. These contexts, which include the influence of the Sheikh's mystical path, Iranshahri thought, Peripatetic philosophers and the teachings of Islam on Sheikh Ishraq, at the intersection between ethics and politics propositions including the rule of the Godly wise, morality over politics, the role of revelation in politics, light as an elixir of power and also creating a balance between courage and love, has been made.

Keywords: *Morality and Politics, Suhrawardi, Islamic Thought, Political Philosophy of Islam, Ishraq School*

The social function of religion from the perspective of Allameh Tabatabai

□ *Ali Zarghani*¹

□ *Mohammad Soltaniyeh*²

One of the most important discussions about sociology in recent decades is the discussion of the sociology of religion and the role of religion in society, which has been conflicted by Islamic thinkers and non-Islamic sociologists and has become a challenge among sociologists that should be assessed in their opinion. One of the Islamic thinkers in this field is Allameh Seyed Mohammad Hossein Tabatabai. The purpose of writing this article is to study his views in this field. The research method in this article is a library method based on the views of Allameh Tabatabai. The results show that Allameh does not view religion as a

1. Masters student of Muslims Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences

2. Assistant Professor Of Razavi University of Islamic Sciences

descriptive-analytical method. In this research, it is shown that, firstly, the behavioral motives of waqf are due to divine and otherworldly motives. Behavioral motivations can also arise from needs such as physiological and security needs, needs related to belonging, the need to others' respect and love, and the need to realize oneself, which in turn is due to human psychological and social needs. All these needs can cause the *waqif* to dedicate his property. According to economic analysis, endowment behaviors can also be associated with self-interest in the context of conventional economics. In the context of behavioral economics, endowment is justified by the motives of self-interest and Altruism, confrontation, preference for moral beliefs, fairness and preference for equality.

Keywords: *Waqf, Waqf Motives, Waqf Economy.*

Effective contexts on the relationship between ethics and politics in Suhrawardi thought

□ *Seyyed Mohammad Reza Ahmadi Tabatabaei*¹

□ *Seyyed Mahdi Musavinia*²

The Status of moral virtues in human social life has been highly regarded since the past and based on the history of the formation and evolution of social and civil ideas. In particular, the connection between ethics and politics has been discussed by various thinkers in the East and the West of the world, of which Sheikh Shahabuddin Suhrawardi is one. The present article, considering the influence of social contexts on ideas, has answered the question: "Considering the social contexts influencing Suhrawardi 's thought, what points does the relationship between ethics

1. Associate Professor and Faculty Member of Imam Sadegh (as) University

2. PhD Student of Political Sciences, Imam Sadegh (as) University, researcher of Imam Hussein (as) Comprehensive University

and consumption addiction, based on moral and spiritual principles. The purpose of this study is to critically examine four important traditions of the laws of these associations as four social principles. The present study with a descriptive-critical approach, while explaining the principle of unity, inclination, external issues and anonymity, tries to evaluate them with the method of critique of the intellectual system and underlying principles, so that first to extract social principles from traditions - which have a collective nature - act and divide them into two categories, sociable and elusive, then it tries to compare and ratio-measure them with the moral and social teachings of Islam in order to avoid confusing the seemingly desirable moral and spiritual themes of the association with authentic religious teachings. Then, with the help of a pathological view and the published texts of the association, it tries to reveal and analyze the pluralistic and anti-religious goals behind the association. The findings of this study indicate that these associations, although they are national social organizations, but the mentioned social principles are harmful and have oppositions with the social foundations of Islam.

Keywords: *Anonymous Organizations, Social Principles, the Twelve-Step Traditions, Anonymity.*

Waqf Behavioral Analysis (Psychology, Economics)

□ *Seyyed Mohammad Musa Motallebi*¹

This article aims to identify the behavior of endowments in the context of conventional economics, psychology and behavioral economics to facilitate the management of quantitative and qualitative expansion of endowments. The study in this article has been done by

1. Assistant Professor, Institute of Humanities and Social Studies, University of Jihad Daneshgahi, Tehran

decided to direct the identity and culture of the society through propagation and cultural activities. The purpose of this study is to answer the basic question to what extent clothing manufacturers as an influential social institution play a role in creating and maintaining the culture of Iranian-Islamic clothing in society? The method of this research is qualitative, descriptive-analytical and consists of two documentary and field techniques. The results show that with the acceleration of changes and developments in today's world, along with the development and increase of technologies related to fashion and clothing, many opportunities have been provided for related and influencing factors on clothing, including manufacturers, and they are able to direct the culture and identity of the society by changing the production methods and designs. Achieving a value-based process in the intervention of underlying factors is the final result of the research, based on which it is necessary to use all available potentials to change the culture of using Iranian-Islamic clothing.

Keywords: *Production, Clothing, Iranian-Islamic Culture, Cultural Diamond Approach.*

A reflection on the social principles of Twelve-Step Associations

□ *Mohammad Madi Vali Zadeh*¹

□ *Abolghassem Vali Zadeh*²

The Twelve-Step Anonymous Associations are one of the branches of therapeutic spiritualities, which are involved in attracting and spiritual treatment of people suffering from social diseases, including behavioral

1. Masters Student of Islamic Studies University and Level 3 graduate of Qom Seminary

2. Assistant Professor of Islamic Studies University, Orumieh

capitalism; secularism; liberalism and feminism). Recognizing the common instances of ignorance with its modern form is important to prevent Islamic societies from re-experiencing the consequences of ignorant life. The premise of this study is that modern society, when it gets far from believing in God, has in fact returned to the nature of ignorance. Islam has battled false traditions, but once again, ignorant beliefs have emerged under the guise of modernity. Few studies showed that any kind of denial of religion, whether it is denial of monotheism, resurrection, prophecy or denial of the attributes of God, is ignorance. The difference between these two ignoring nature is not in deviation from the line of true faith, in the excess or deficiency that takes place. Deviation appears once as excess and again as deficiency.

Keywords: *the Holy Prophet, Ignorance, Modern, Islamic societies, Modern Ignorance.*

Investigating the position of clothing manufacturers in shaping Iranian-Islamic culture (with cultural diamond approach)

□ *Negar Kazemi Asfah*¹

□ *Farideh Taleb poor*²

□ *Sepideh Yaghooti*³

In the decades after the Islamic Revolution of Iran, fashion and clothing, despite their historical background, faced economic logic on one hand and special social and political considerations on the other, which has made them face many challenges. Accordingly, social institutions

1. Master of Textile and Clothing Design. Art Faculty. Al-Zahra University. Tehran.

2. The Professor of Textile and Clothing Design. Al-Zahra University,

3. Doctorate of Art Research, Al-Zahra University.

people cannot control his power. This article considering some experiences and reviewing library resources and descriptive analytical method seeks to examine whether the nature of religious government is such that its rulers do not what is consider themselves accountable to the people and therefore religious government must be abandoned or when the government is a religious one it considers itself obliged to carry out the religious orders and most of the people have accepted it and consider themselves accountable to the people. Right is the second view and it's most important evidence, in addition to the manners of the wise, is the narrations and statements of great religious men.

Keywords: *Denying the Religious Government, Infallibility of the Rulers, unaccountability of the Rulers.*

A comparative study of the examples of ignoring society in the period of the holy prophet and modern society

□ *Samaneh Sadat Said Poor*¹

□ *Behnaz Zandiyeh*²

Any nature in which there is no true faith in God is ignorance. This descriptive and comparative study examines the common examples of ignorance during the Islaime of the holy prophet and modern ignorance. For this purpose first the contemporaneous ignorance of the time of the holy prophet peace be upon him with the use of reliable sources in the four forms of simultaneous denial of monotheism and Resurrection; denial of Resurrection; denial of prophet and denial of divine attributes were introduced and then adapted to the modern society's (materialism,

1. PhD student in social studies of Iran, Kharazmi University, Tehran, Iran

2. Lecturer of seminary level three 3-in jurisprudence and principles, al-Zahra university, Qom, Iran.

Abstracts

Assessing the Allegations of Irresponsibility of Religious Rulers

□ *Ali Arabi Ayesk*¹

□ *Javad Irvani*²

□ *Mohammad Ibrahim Rowshan zamir*³

Throughout history the governance of prophets, saints and religious leaders of society has faced all kinds of a opposition from power seekers. but in the contemporary period especially after the victory of the Islamic revolution some dissidents have put the Republican government against the Divine government and believe that these two are two political systems and two types of government that have a different nature. By rejecting religious sovereignty they've accepted the Republican government because in the Republican government the ruler considers himself responsible to the people in the accountability of the ruler for the sake of the people is obvious, but in the religious government, since he has *wilayah* over the people and believes that his government is Divine, he doesn't feel any responsibility toward the people and is not accountable to them. In other word, he's not on there their control and the

1. Doctorate of Quranic and hadith Sciences, Razavi University of Islamic sciences

2. Associate professor of Razavi University of Islamic sciences

3. Assistant professor of Razavi University of Islamic sciences