

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- تأثیر مؤلفه‌های اخلاقی - اجتماعی در کنش ورزی فرهنگی و اجتماعی با تأکید بر تبلیغ دینی/ علی احمد پناهی ۵
- بررسی تأثیر عوامل مدیریتی و حکومتی بر گرایش دانشجویان به حجاب (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه خلیج فارس و فرهنگیان بوشهر)/ سید سجاد جعفری، سیف‌اله اندایش، حسین فقیه، زهرا کیان راد ۳۱
- نقش هبه در بازتولید سرمایه اجتماعی از نگاه آیات قرآن کریم/ سید آقا ضیا سجادى، سید حسین فخرزاد ۵۵
- نسبت زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت در منظومه فکری مقام معظم رهبری/ جواد قدیری حاجی‌آبادی، علی اکبر محمد درویش ۸۵
- پیاده‌روی اربعین و نمایش مینیمالی از زیست آرمانی شیعی؛ بیم‌ها و امیدها/ اکرم گروسی ۱۱۳
- بررسی تأثیر مبانی کلامی در تفسیر عدالت اجتماعی از دیدگاه حسن حنفی/ مرضیه محصص، رضا تاجمیری، سمیه سارانی ۱۴۱

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیترا «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آن ها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان دهنده همکاری آن ها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی رایت می گردد.
- ارجاع به کتاب:
- در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص/ج، ص).
- مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).

- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
- مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله:
- در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز – پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۲۵-۳.

<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



The Impact of Ethical-Social Components on Cultural and Social Practice with Emphasis on Religious Propagation

Ali-Ahmad Panahi¹  

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Behavioral Sciences, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: apanahi@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 5 April 2025

Revised: 31 August 2025

Accepted: 15 October 2025

Available online 9 November 2025

Keywords:

Ethical Teachings,
Cultural Practice,
Social Practice,
Religious
Propagation,
Audience Perceptual
Levels, Gender, Social
Sciences, Piety.



ABSTRACT

In the ethical teachings of Islam and in the knowledge of social psychology, there are teachings that have a significant impact on strengthening cultural and social activities, especially in religious propagation. The aim of the present research is to explain the most important influential components in strengthening cultural and social agency, particularly in religious propagation. The fundamental question is: what are the minimum requirements for strengthening cultural and social activities from the perspective of Islamic moral teachings and social psychology? The present study employs a descriptive-analytical and jurisprudential reasoning (*ijtihadī*) method, with data collection based on the examination of library and theoretical documents. Through careful analysis and reflection on ethical teachings and social psychological insights, the study argues that adherence to and application of certain ethical, behavioral, psychological, and social components constitute essential prerequisites for strengthening cultural and social practice, particularly in religious propagation. Possessing desirable ethical characteristics, normal and chaste behavioral traits, basing content on the audience's level of knowledge and perception, considering the audience's cultural and social differences, the ability to establish verbal and non-verbal relationships based on Islamic ethics, and paying attention to individual and gender differences and the audience's perceptual level are all necessary for strengthening and improving cultural and social activities. Failure to attend to these ethical, skill-based, psychological, and social components will lead to failure and a lack of success.

Cite this article: Panahi, A. A. (2025). The Impact of Ethical-Social Components on Cultural and Social Practice with Emphasis on Religious Propagation. *Islamic Social Studies*, 31(131), 5-29. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6922.1398>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تأثیر مؤلفه‌های اخلاقی - اجتماعی در کنش‌ورزی فرهنگی و اجتماعی با تأکید بر تبلیغ دینی

علی احمد پناهی^۱

۱. نویسنده مسئول، گروه روانشناسی دانشکده علوم رفتاری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم ایران.
ایمانامه: apanahi@rihu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳ تاریخ انتشار بروخط: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸ کلیدواژه‌ها: آموزه‌های اخلاقی، کشوری فرهنگی، کشوری اجتماعی، تبلیغات دینی، سطوح ادراک مخاطب، جنسیت، علوم اجتماعی، بهره‌زکاری. 	در تعالیم اخلاقی اسلام و در دانش روان‌شناسی اجتماعی، آموزه‌هایی وجود دارد که در تقویت کنش‌ورزی‌های فرهنگی و اجتماعی و به ویژه در تبلیغات دینی، تأثیر معناداری دارد. هدف پژوهش پیش رو، تبیین مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار در تقویت کنش‌ورزی‌های فرهنگی و اجتماعی و به ویژه تبلیغات دینی است. پرسش اساسی این است که بایسته‌های حداقلی در تقویت کنش‌ورزی‌های فرهنگی و اجتماعی با نگاه به تعالیم اخلاقی اسلام و روان‌شناسی اجتماعی چیست. در پژوهش حاضر از روش توصیفی - تحلیلی و اجتهادی بهره گرفته شده است و روش گردآوری داده‌ها، مبتنی بر بررسی اسناد کتابخانه‌ای و نظری است. با تتبع و تامل در آموزه‌های اخلاقی و روان‌شناسی اجتماعی، می‌توان ادعا کرد که رعایت کاربست برخی از مؤلفه‌های اخلاقی و رفتاری و روان‌شناختی از اقتضائات تقویت کنش‌ورزی‌های فرهنگی-اجتماعی و به ویژه در تبلیغ دینی است. برخورداری از ویژگی‌های اخلاقی پسندیده، ویژگی‌های رفتاری بهنجار و عقیقانه، ایتنای مطالب بر اساس سطح دانش و ادراک مخاطب، ملاحظه تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی مخاطب، توانایی برقراری روابط کلامی و غیرکلامی مبتنی بر اخلاق اسلامی و توجه به تفاوت‌های فردی و جنسیتی و سطح ادراکی مخاطب، از ضروریات تقویت و بهبود کنش‌ورزی فرهنگی و اجتماعی است. عدم توجه به این مؤلفه‌های اخلاقی و مهارتی و روان‌شناختی و اجتماعی، باعث شکست و عدم کامیابی خواهد شد.

استناد: پناهی، علی احمد. (۱۴۰۴). تأثیر مؤلفه‌های اخلاقی - اجتماعی در کنش‌ورزی فرهنگی و اجتماعی با تأکید بر تبلیغ دینی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۱)، ۵-۲۹. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6922.1398>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

ارتباط،^۱ فرایندی پویا و پیوسته و تعاملی مبتنی بر همگرایی و اعتماد متقابل است. آنچه در جریان ارتباط مطرح می‌شود، اطلاعات^۲ است؛ اطلاعات سازمان یافته‌ای که تحت عنوان پیام^۳ و در قالب روابط کلامی و غیر کلامی^۴ (گفتار، نوشتار، علایم، فضای مجازی و...) تعریف می‌شود. ارتباطات سنگ بنای جامعه انسانی و سرچشمه فرهنگ و ترویج ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی و رفتاری بهنجار است (پناهی، ۱۴۰۲، ص ۶). اقتضای ارتباط مؤثر و اقتضای ایجاد تحول فرهنگی و اخلاقی در آحاد انسانی و به‌ویژه در حوزه تبلیغات دینی، آشنایی با اصول و ضوابط ارتباط سازنده و با سطوح ادراکی مخاطب، با تفاوت‌های جنسیتی، هنجارهای اجتماعی و با محتوای پیام و... است. اگر فعالیت و ارتباط فرهنگی-اجتماعی مبتنی بر اندیشه و فعالیت نظام‌مند اندیشمندان و عالمان دینی و مبتنی بر اصول تربیتی و فرهنگی و علوم رفتاری باشد، باعث تحولات عظیم در لایه‌های مختلف فرهنگی-اجتماعی می‌گردد. موفقیت و مقبولیت فعالیت فرهنگی-اجتماعی، به گونه‌ای معنادار وابسته به کم و کیف بهره‌گیری از روش‌های عالمانه و تخصصی و بهره‌گیری از اندیشه فرهیختگان و نام‌آوران دینی-فرهنگی است. آشنایی با عناصر و مهارت‌های فعالیت فرهنگی و اجتماعی، اصلی عقلایی، ضروری و بدیهی است. اگر مربیان و فعالان عرصه فعالیت فرهنگی-اجتماعی درصدد ایجاد تحول در عمیق‌ترین لایه‌های دانشی، انگیزشی و رفتاری مخاطب، باشند (پناهی، ۱۴۰۲، ص ۱)، باید با فرایند تحوّل بینشی، گرایشی و رفتاری متربی و مخاطب و با اقتضائات حداقلی آن آشنا باشند (راینز و جاج^۵، ۲۰۱۵، ص ۵۲). موفقیت و مقبولیت در فعالیت فرهنگی و اجتماعی و به‌ویژه در فعالیت فرهنگی معطوف به افراد دانشمند و

1. communication

2. Information

3. Message

4. Verbal and non-verbal relationships

5. Robbins and Judge

فرهیخته و به‌ویژه در فعالیت دینی، به گونه‌ای معنادار وابسته به کم و کیف بهره‌گیری از روش‌های عالمانه و تخصصی و با فرایند ایجاد تحوّل در بینش و گرایش و رفتار افراد است (ریس و رنزولی^۱، ۲۰۱۰).

رشد و تعالی یک جامعه بدون برخورداری از دانش و اندیشه صحیح و بدون برخورداری از برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری عالمانه در سطح کلان و خرد، امکان‌پذیر نیست (باراسا^۲ و همکاران، ۲۰۱۵، ص ۷۱۹-۷۳۲). برخورداری از شناخت و آگاهی صحیح در افراد، باعث آمادگی و افزایش انگیزش و ارتقاء نیرو شده و آنان را در راستای اهدافشان مصمّم می‌کند. فعالیت فرهنگی و اجتماعی به‌ویژه توانایی بهره‌گیری از امتیازات زمانی و مکانی و از ظرفیت‌های مخاطب، نیازمند بصیرت و آگاهی همه‌جانبه است و بدون بصیرت و تخصص و مهارت، نمی‌توان در این عرصه کم‌نظیر، موفقیتی کسب نمود (پناهی، ۱۴۰۲، ص ۷۳). پژوهشگران مختلف اذعان دارند که بهره‌گیری از اندیشه‌های ناب و اتخاذ سبک آموزشی و فرهنگی مناسب، از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار در مخاطب است (راودینو^۳، ۲۰۱۳، ص ۳۳۱-۳۴۰). برخورداری از دانش و مهارت کافی و بهره‌گیری از اصول و ضوابط تقویت کنشوری‌های فرهنگی و اجتماعی، از مهم‌ترین عوامل موفقیت در عرصه پرورش و ایجاد تحوّل در مخاطب است (زانگ^۴، ۲۰۱۱، ص ۵۸۹). ناآشنایی با اقتضائات فرهنگی و تربیتی، آسیب‌ها و پیامدهای زیادی در پی دارد (چانگ^۵، ۲۰۱۰، ص ۳۲۱-۳۴۵). افزایش دانش و توانایی مربیان فرهنگی در رابطه با بایسته‌های فعالیت فرهنگی، فضای عاطفی-هیجانی فعالیت فرهنگی و تربیتی را بهبود می‌بخشد (آندرایس^۶، ۲۰۰۲، ص ۳۷-۵۲). پژوهش‌ها نشان می‌دهد که به دلیل پیشرفت‌های فن‌آوری و پیچیدگی روابط بین فردی و اجتماعی، مضافاً بر ضرورت توانمندی‌های فردی و آگاهی‌های لازم، مربیان باید با

-
1. Reis & Renzulli
 2. Barasa
 3. Raudino
 4. Zang, R. B
 5. Chang, Y
 6. Andrise, c

عناصر و مؤلفه‌های ایجاد ارتباط و ایجاد تحوّل آشنا باشند (کیندون و توریکتون^۱، ۲۰۱۷). در عصر کنونی و به دلیل پیشرفت‌های فن‌آوری و پیچیدگی روابط بین فردی و اجتماعی و فرهنگی، کاربست آموزه‌های اخلاقی و علوم رفتاری، ضرورتی مضاعف پیدا کرده است (گاندerson^۲ و همکاران، ۲۰۱۷، ص ۱-۲۷). در آموزه‌های اخلاقی و علوم رفتاری، مؤلفه‌هایی وجود دارد که بهره‌گیری به‌جا و دقیق از آن‌ها باعث تقویت کنش‌ورزی‌های فرهنگی اجتماعی و به‌ویژه در تبلیغ معارف اسلامی و دینی می‌گردد.

حضرت علی (ع) بر لزوم آگاهی مریبان از محتوای پیام و ابزارهای پیام‌رسانی تأکید نموده و می‌فرماید: «از سخنوری درباره‌ موضوعی که اشراف و آگاهی کافی نداری و حقیقت آن موضوع را نمی‌دانی، پرهیز کن»^۳ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰). فعالیتی که بدون آگاهی و مهارت باشد، ممکن است آسیب‌های نو ایجاد کند و چالش جدید در جامعه و فرهنگ دینی بیافریند. امام صادق (ع) می‌فرماید: فردی که بدون دانش و آگاهی به کاری اقدام می‌کند، به مانند کسی است که راه انحرافی را می‌پیماید که هر چه سریع‌تر حرکت کند، به همان مقدار از هدف اصلی دور می‌شود^۴ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳). مربی بصیر و دانشمند، مخاطبان و متربیان خویش را به مسیر درست رهنمون می‌شود و او را از سنگلاخ‌های ضلالت نجات می‌دهد و باعث رویش نگرش صحیح در آن‌ها می‌شود. عدم آشنایی با شیوه‌های فعالیت فرهنگی و تربیتی، باعث ناکارآمدی در عرصه فرهنگی و تبلیغی خواهد شد.

در پژوهش پیش‌رو تلاش خواهد شد تا از طریق رجوع به تعالیم اخلاقی اسلام و علوم رفتاری و اجتماعی و تحقیقات تجربی مرتبط، به واکاوی مؤلفه‌های اخلاقی- روان‌شناختی حداقلی در تقویت کنش‌ورزی فرهنگی-اجتماعی و با تأکید بر تبلیغ دینی، پرداخته شود.

1. Kingdon and Turkington

2. Gunderson

۳. إِيَّاكَ وَ الْكَلَامَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ طَرِيقَتَهُ وَ لَا تَعْلَمُ حَقِيقَتَهُ.

۴. الْغَايِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا.

پیشینه پژوهش: با تتبع و مطالعه‌ای که در رابطه با پیشینه موضوع انجام گرفت، این نتیجه حاصل شد که بحث مستقل و کافی در رابطه با موضوع پیش رو صورت نگرفته است و در برخی مقالات و کتاب‌ها، به طور اجمالی و پراکنده مطالبی بیان شده است.

بابازاده (۱۳۸۲) در کتابی تحت عنوان «شیوه‌های تعلیم و تبلیغ»، به اهمیت تبلیغ و ویژگی مربی و ابزارهای مهم فرهنگی، به طور اجمال اشاره نموده است. حکیم‌آرا (۱۳۸۴) در پژوهشی تحت عنوان «ارتباطات متقاعدگرانه و تبلیغ»، به مباحث ارزشمندی از قبیل: متقاعدسازی، تبلیغ چهره‌به‌چهره، تغییر نگرش مخاطب، اهمیت ارتباط و تبلیغ، مؤلفه‌های مرتبط با پیام، ایجاد تحول در مخاطب و... پرداخته است. باستانی (۱۳۸۶) در کتابی تحت عنوان «اصول و تکنیک‌های برقراری ارتباط مؤثر با دیگران»، به اهمیت روابط کلامی و غیرکلامی و موضوع ارتباط نخستین و اهمیت آن در استمرار ارتباط، پرداخته است. ایشان همچنین الگوهای ارتباطی مؤثر را به طور خلاصه بیان نموده است. کاویانی (۱۳۸۶) در کتابی تحت عنوان «روان‌شناسی و تبلیغات»، به مباحث مختلفی از جمله ابزارهای تبلیغات (رسانه‌ها و کانال‌ها)، ویژگی‌های مبلغ، تکنیک‌های روان‌شناختی کاربردی، قانون‌مندی‌های روان‌شناختی تبلیغ، زمینه‌های ارسال و دریافت پیام و قانون‌مندی‌های روان‌شناختی مربوط به پیام، پرداخته است. همچنین بولتون (۱۳۸۸) در کتابی تحت عنوان «روان‌شناسی روابط انسانی»، به موضوعات مهمی از قبیل مهارت‌های گوش دادن، موانع ارتباط، تفسیر زبان بدن، مهارت‌های ابراز وجود، مبانی ارتباط اثربخش و مراحل بهبود ارتباط، پرداخته است. پناهی (۱۴۰۲) نیز در پژوهشی تحت عنوان «روان‌شناسی تبلیغ دینی با رویکرد اسلامی»، به مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی پیام‌رسان (فرستنده) و مهم‌ترین ویژگی‌های پیام پرداخته است و همچنین اقتضائات اخلاقی و روان‌شناختی تبلیغ چهره‌به‌چهره را تبیین نموده است.

در پژوهش‌های انجام شده، گرچه به گونه‌های مختلف به برخی از موضوعات پرداخته شده، اما بحث جدی و کاربردی و با نگاه اخلاقی و روان‌شناختی و

اجتماعی به اقتضائات فعالیت فرهنگی-اجتماعی و به‌ویژه در رابطه با تبلیغ دینی، پرداخته نشده است.

روش پژوهش: بر اساس تقسیم‌بندی تحقیقات علمی بر اساس هدف، پژوهش حاضر در ردیف تحقیقات نظری و کاربردی قرار می‌گیرد. همچنین از روش توصیفی-تحلیلی نیز بهره گرفته می‌شود؛ یعنی پس از جمع‌آوری و دسته‌بندی مباحث و توصیف آن‌ها، به تحلیل و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از هر کدام پرداخته می‌شود. در پژوهش پیش‌رو تلاش شده تا به واکاوی مؤلفه‌های اخلاقی-روان‌شناختی حداقلی در تقویت کنش‌وری فرهنگی-اجتماعی و با تأکید بر تبلیغ دینی، پرداخته شود.

یافته‌های پژوهش: با تتبع در تعالیم اخلاقی اسلام و علوم رفتاری-اجتماعی و مطالعات تجربی مرتبط با کنش‌وری‌های فرهنگی و اجتماعی می‌توان ادعا نمود که بایسته‌های کاربردی در تقویت کنش‌وری‌های فرهنگی و اجتماعی و به‌ویژه در عرصه تبلیغات دینی، عبارتند از:

۱. فراهم نمودن برداشت اولیه مثبت

یکی از مؤلفه‌های مهم در تقویت و بهبود کنش‌وری‌های اجتماعی و فرهنگی، تلاش در راستای ایجاد برداشت اولیه مثبت است. برداشت اولیه مثبت از مربی و مبلغ دینی، در تحلیل‌ها و قضاوت‌های بعدی مخاطب از مربی و کنشگر فرهنگی و اجتماعی، تأثیر اساسی دارد. از آنجاکه برداشت اولیه مخاطب از مربی و مبلغ دینی مثبت باشد، انگیزش و علاقه او را برای ارتباط و تعامل بیشتر به مربی، افزایش می‌دهد (پناهی، ۱۴۰۲، ص ۲۶). علی‌رغم تعالیم خردمندانه بیشتر فرهنگ‌ها مبنی بر این‌که زیبایی صرفاً جنبه ظاهری دارد و اهمیت آن از ویژگی‌های درونی کمتر است، اما زیبایی و قیافه ظاهری جذاب، نقش مؤثری در برداشت اولیه و در تمایل افراد به مربی و فعالان اجتماعی و فرهنگی دارد (سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۱۰).

تحقیقات نشان می‌دهد که هر قدر فرستنده پیام از جاذبه‌های فردی برخوردار باشد و بتواند احساس بصری و سمعی مخاطب را تحت تأثیر قرار داده و با خود همراه کند، به همان مقدار در فرایندهای ذهنی مخاطب تأثیرگذار خواهد بود

(نصیری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۳). جلوه‌های اساسی و مهم در افزایش جذابیت ظاهری عبارتند از پوشش و ظاهر مناسب، خوشرویی، قدرت سخنوری، ثن صدا و لهجه مناسب، تیپ ظاهری و بهنجار، پوشش مناسب و آراسته و مرتب (کاوایانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

مطالعات روان‌شناختی نشان داده که همه افراد سالم به زیبایی‌ها تمایل دارند و آقایان بیش از خانم‌ها متأثر از زیبایی ظاهری هستند. افراد زیبا عاطفه مثبت را بر می‌انگیزند و عاطفه مثبت نیز نقش مهمی در افزایش پذیرش و مقبولیت دارند (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰-۲۵۶). چهره عبوس، نگاه مغرورانه، برخورد سرد و بی‌توجهی به احساسات عاطفی مخاطب در برخورد نخستین، باعث شکل‌گیری احساس منفی می‌شود. (راینز و جاج^۱، ۲۰۱۵، ص ۹۹-۱۰۲). با تأمل در آموزه‌ها و تعالیم اخلاقی اسلام، می‌توان ادعا کرد که رعایت جنبه‌های ظاهری و برخورداری از ویژگی‌های شخصیتی جذاب، نقش مهم و سازنده در فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. به عنوان مثال، در قرآن کریم یکی از ویژگی‌های شاخص پیامبر اکرم (ص) در راستای تأثیرگذاری و ایجاد تحول در مخاطب را، مهرورزی و مهربان بودن حضرت معرفی نموده است^۲ (توبه / ۱۲۸). مهرورزی، باعث جذب دل‌ها می‌شود و زمینه را برای ایجاد تحول درونی و بیرونی فراهم می‌کند. همچنین گشاده‌رویی^۳ (آل عمران / ۱۶۰) از عناصری است که در آموزه‌های وحیانی بر آن سفارش شده و بر اهمیت آن در ارتباط اجتماعی و فرهنگی، تأکید شده است. تعاملی که مبتنی بر گشاده‌رویی باشد، نتیجه‌اش افزایش دوستی و پذیرش و بهبود روابط است. پیامد گشاده‌رویی و خوش‌زبانی، دلدادگی، محبت^۴ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۳)، افزایش دوستی^۵ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۹۹ و دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۲۷۳)، شادی و نشاط است. خوش‌رویی، باعث پیوند دل‌ها شده و انسان‌ها را به همدیگر متمایل و علاقه‌مند

1. Robbins and Judge

۲. ﴿يَا مُؤْمِنِينَ رَوْفٌ رَحِيمٌ﴾

۳. ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْ تُكُونَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَا تَقْضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾

۴. «ثَلَاثٌ يَضْفِفْنَ وَدَّ الْمَرْءُ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ يَلْقَاهُ بِالْبِشْرِ إِذَا لَقِيَهُ...»

۵. «إِيَّاكَ وَ مَا يَسْتَهْجِنُ مِنَ الْكَلَامِ فَإِنَّهُ يَخْشِي عَلَيْكَ اللَّتَامَ وَ يَنْفُرُ عَنْكَ الْكَرَامَ. إِيَّاكَ أَنْ... تَتَكَلَّمَ فِي غَيْرِ أَدَبٍ.»

می‌کند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۸۸ و ۱۰۷؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۵ و ۳۲۷). حضرت علی (ع) می‌فرماید: نرمی گفتار، بند دل‌ها است و نرمی گفتار، از کرامت و بزرگی حکایت دارد^۲ (طبرسی، ۱۳۸۴، ص ۹۸ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۴). تحقیقات تجربی نشان می‌دهد که عواطف مثبت و ارتباط مبتنی بر مهرورزی، باعث برداشت مثبت دیگران از مربی می‌شود و در آنان انرژی مثبت تولید می‌کند (آرگایل، ۱۳۸۳). گوینده‌ای که صدای ناموزون و دلخراش و آزاردهنده دارد، برای فعالیت فرهنگی و اجتماعی تناسب ندارد و باعث دل‌زدگی مخاطب می‌گردد. مطالعات نشان داده که استفاده از چهره انسانی آراسته و مناسب در تبلیغات، تأثیر بیشتری در پذیرش مخاطب و تأثیرپذیری او دارد (پری‌آنکارا^۳ و همکاران، ۲۰۱۷، ص ۱۲۸-۱۸۴).

۲. رفتارهای مبتنی بر عفت در ساحت‌های مختلف

دومین عنصر اساسی در فعالیت فرهنگی و اجتماعی که نقش سترگ و اساسی در ایجاد تحوّل و در پذیرش اجتماعی دارد، آراسته بودن و رعایت منش و رفتار خویشان دارانه و پرهیزکارانه و عقیفانه در ساحت‌های مختلف است. تقوی محوری و سلوک پرهیزکارانه در فرایند فعالیت فرهنگی، از اهمیت بالایی برخوردار است. تقوی به معنای خویشان‌داری، خودکنترلی، پرواپیشگی، پرهیزکاری و به معنای حفظ خویشان از گناه و ناهنجاری اخلاقی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۸) از مهم‌ترین و کارآمدترین ضوابط اخلاقی در فرایند فعالیت فرهنگی است. برخورداری از ویژگی‌های منشی و کُنشی (شخصیتی و رفتاری) تقووامحور و پرهیزکارانه، یکی از انتظاراتی است که در آموزه‌های اسلامی از عالمان^۴ (فاطر / ۲۸) و به‌ویژه از مربیان^۵ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۹۲) وجود دارد. این ویژگی‌ها، باعث خودپایی و مراقبت دایمی از فعال فرهنگی می‌شود و ثمره این رفتار نیز مصونیت بخشی از خطا و ناهنجاری است. منش و کُنش پرهیزکارانه، مشتمل بر سلوک و رفتاری دقیق،

۱. «الْمُؤَدَّةُ لِعَاطِفِ الْقُلُوبِ فِي إِتْلَافِ الْأَرْوَاحِ».

۲. «لَيْنَ الْكَلَامِ قَيْدُ الْقَلْبِ. إِنَّ مِنَ الْكَرَمِ لَيْنَ الْكَلَامِ».

3. Priyankara

۴. «إِنَّمَا يُخَوِّى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».

۵. «شَاوَرْتُ فِي أَمْرِكَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ».

منصفانه، عادلانه، اصلاحگرانه، دل‌سوزانه، نجیبانه، متواضعانه، عفیفانه و تهی از عصبیت و تبعیض نژادی است. افرادی که در سطح شخصیتی و ویژگی‌های روان‌شناختی دارای ناهمگونی‌هایی باشند و نتوانند هیجانات و گرایش‌های ذهنی خویش (مخصوصاً گرایش‌های شهوانی و جنسی) را مهار کنند، صلاحیت روان‌شناختی و اخلاقی لازم را برای فعالیت فرهنگی ندارند. قرآن کریم یکی از صفات افراد مؤمن را عفت و پاکدامنی دانسته و در این باره می‌فرماید: مؤمنان افرادی هستند که خود را از بی‌عفتی محافظت می‌نمایند^۱ (مؤمنون/ ۵). حضرت علی (ع) در رابطه با ویژگی پرواپیشگان می‌فرماید: پرواپیشگان دارای یک شخصیت و منش مبتنی بر عفت‌ورزی و مراقبت هستند^۲ (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۱۲). رعایت پرهیزکاری و خشیت الهی و رعایت عفاف در فرایند تبلیغ دینی، آثار اجتماعی، حرفه‌ای، معنوی و تربیتی مختلفی به دنبال دارد. تقوا و پرهیزکاری به عنوان سرآمدترین صفات اخلاقی^۳ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۵) نقش بسیار سازنده و روان‌شناختی در ارتباطات فرهنگی و تبلیغ دینی دارد. پرهیزکاری و پرواپیشگی در تعاملات اجتماعی باعث افزایش منزلت و مقبولیت اجتماعی است. مقبولیت و محبوبیت اجتماعی از عناصر تأثیرگذار و سازنده در روابط فرهنگی و تبلیغی است. آحاد جامعه، به افراد پرهیزکار و خداترس اعتماد می‌کنند و سخن و رفتار او را می‌پذیرند. افراد پرهیزکار و پاکدامن، محبوب مردم و مورد وثوق آنان هستند. یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های اجتماعی مربی فرهنگی، محبوبیت و مقبولیت است. حضرت علی (ع) در رابطه با مصونیت بخشی تقوی و پرهیزکاری می‌فرماید: بندگان خدا، آگاه باشید که پرواپیشگی مثل قلعه‌ای مستحکم و غیر قابل نفوذ است و اما گناه و معصیت همانند حصاری بی‌ارزش است که توانایی مراقبت از اهلش را ندارد^۴ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۱). هیچ چیز همانند پرواپیشگی و حریم‌داری، روابط اجتماعی و بین‌فردی و حرفه‌ای را سالم نمی‌سازد. پرهیزکاری،

۱. ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾

۲. الْمُتَّقُونَ أَنفُسَهُمْ عَفِيفَةً.

۳. التَّقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ. الْمُتَّقُونَ سَادَةٌ.

۴. اَعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَاوِ الثَّقَوَى عَزِيزٌ وَ الْفُجُورُ دَاوِ حُضْنٍ ذَلِيلٌ لَا يَمْنَعُ أَهْلَهُ.

انسان را به سلامت و امنیت به مقصود می‌رساند. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «آگاه باشید که خطاکاری و بی‌پروایی همانند اسبان طغیانگر و چموشی می‌باشند که لگام از دست سواره‌اش ریوده است و بی‌مهابا او را به طرف آتش (سقوط) می‌برد. آگاه باشید که پرواپیشگی همانند شتران رام و آرامی هستند که صاحب‌شان بر آن سوار شده و زمام‌شان در دست داشته و با آسودگی به سر منزل مقصود و بهشت می‌رسند»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۶۸). پرهیزکاری و رعایت تقوا در فعالیت‌های اجتماعی و تبلیغی باعث مصونیت از بدنامی، مصونیت از کج‌روی و شکست شده و انسان را در فعالیت‌های خود از حیث حرفه‌ای و اخلاقی و معنوی ایمن می‌بخشد و به سوی موفقیت سوق می‌دهد^۲ (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۱ و ۲۸۱). التزام به پرهیزکاری باعث تقویت خودپایی و خودکنترلی در مبلّغ می‌گردد. خودکنترلی^۳ از مهارت‌هایی است که به افراد در راستای مدیریت خویش و در راستای نیل به اهداف، یاری می‌رساند (ورا^۴ و همکاران، ۲۰۱۳، ص ۱۷۹-۱۹۳). این حوزه از اخلاق کاربردی که دامنه وسیعی نیز دارد، باعث اعتماد مخاطب و متربی و همچنین باعث محبوبیت و پذیرش مربی از ناحیه مخاطب می‌شود. این ویژگی اخلاقی، باعث افزایش سرمایه اجتماعی مبلّغ و مربی دینی شده و فرایند انتقال پیام را تسهیل و تأثیرگذار می‌کند.

۳. تاب‌آوری و پذیرش سطح بالا

فعالیت در عرصه فرهنگی و اجتماعی، کاری طاقت‌فرسا و همراه با چالش‌ها و موانع و دردسرهای مختلف است. اقتضای موفقیت و ماندگاری در این عرصه ارزشی و مرارت‌آور، سرسختی، تاب‌آوری و صبوری است. برخورداری از تاب‌آوری و پذیرش، از مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیتی و مؤلفه‌های روان‌شناختی در این تلاش

۱. أَلَا وَإِنَّ الْخَطَايَا حَيْلُ شُمْسٍ حِيلَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ حُلِيعَتْ لَجُمُهَا فَتَقَحَّحَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ أَلَا وَإِنَّ النَّفْثَى مَطَايَا دُلُّ حَيْلُ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَأَعْطُوا أَرْمَتْهَا فَأَوْرَدَتْهُمْ الْجَنَّةَ.

۲. فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ وَ عِثْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ يَنْجُحُ الطَّالِبُ وَ يَنْجُو الْهَارِبُ وَ تُنَالُ الرِّغَائِبُ. فَأَعْتَصِمُوا بِتَقْوَى اللَّهِ فَإِنَّ لَهَا خَبْلًا وَثِيقًا غُرُوزُهُ وَ مَغْقَلًا مَنِيْعًا ذُرُوزُهُ.

3. Selfcontrol

4. Vera, P

سترگ است. (لو، تیلور و دی فولکو^۱، ۲۰۱۸، ص ۸۳-۹۲). تاب‌آوری به معنای سرسختی، توانایی مقاومت در برابر تغییرات، ظرفیت مثبت برای سازگاری با استرس و توانایی مقابله با فشارها، از مؤلفه‌های ضروری در عرصه فعالیت فرهنگی و تبلیغ دینی است. تاب‌آوری و برخورداری از آستانه تحمل بالا، از عناصری است که باعث تسهیل‌گری در روابط اجتماعی و فرهنگی می‌شود. تاب‌آوری در افراد باعث می‌شود که ظرفیت روان‌شناختی و اعتماد به نفس ارتقا پیدا کند و بتواند چالش‌های اجتماعی و روان‌شناختی را به گونه‌ای شایسته مدیریت کرده و به فرصت تبدیل نماید. (بogar و دینا^۲، ۲۰۰۶، ص ۳۱۸-۳۲۷). انسان‌هایی که از تاب‌آوری بالایی برخوردار هستند، ظرفیت و توانایی عبور از بحران‌ها و سختی‌های پایدار زندگی را دارند و در واقع از انسجام شخصیت برخوردار بوده و متزلزل و ناامید نمی‌شوند. تاب‌آوری و قدرت تحمل، می‌تواند قدرت سازگاری را افزایش داده و غلبه بر مشکلات را تسهیل نماید. (روساتی^۳ و همکاران، ۲۰۰۷، ص ۱۶۶۳-۱۶۶۸).

۴. مورد اعتماد و رازدار بودن

رازداری^۴ و حفظ اسرار خویش و دیگران، از مهم‌ترین اصول و ضوابط اخلاقی در فرایند فعالیت فرهنگی و اجتماعی است. رازداری و محرمانه بودن اشاره دارد به این‌که انتظار می‌رود اطلاعات ارائه شده توسط مراجعان و مخاطبان برای دیگران فاش نشود. هدف از رازداری، تضمین رعایت حریم خصوصی مخاطب (به‌ویژه در جلسات خصوصی و چهره‌به‌چهره) است (گلدنبرگ؛ گلدنبرگ، ۱۳۹۴، ص ۲۷۹). فاش نکردن اسرار مخاطب، دلیل کرامت، ظرفیت بالای روان‌شناختی، نجابت و امانت‌داری مبلغ دینی و مربی فرهنگی است.

در فضای فرهنگی، بسیاری از آحاد جامعه، ارتباط گسترده و صمیمی با مربیان و مبلغان فرهنگی دارند و ممکن است به راحتی درددل کنند و اسرار نهانی خویش را

1. Lou, Y., Taylor, E.P., & Di Folco, S.

2. Bogar, C. B.; Diana, H

3. Rosati

4. Confidentiality

افشا نمایند. مریبان و مبلغان باید رازدار امینی باشند. در آموزه‌های اسلامی و اخلاقی به‌گونه‌های مختلف (تصریحی، تلویحی، کنایه‌ای و...) بر لزوم حفظ اسرار خویشان و دیگران سفارش شده است. از چشم‌انداز اسلامی، کتمان اسرار از صفات الهی و از هنجارهای مهم اخلاقی^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۲) تلقی شده است. در آموزه‌های اسلامی افزون بر این که رازداری را نشانه خردمندی^۲ (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۶۹) می‌دانند، بر رعایت رازداری در ساحت‌های مختلف خانوادگی، اجتماعی^۳ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۱) و روابط دوستانه^۴ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۱) تأکید دارند. چه بسا ممکن است با فاش شدن اسرار، زمام امور از دست انسان خارج گردد و بسترهای اختلاف و نزاع و حرمت‌شکنی، گسترش پیدا کند. از چشم‌انداز اسلامی، محتوای گفتگوها امانت دانسته شده و بر لزوم مراقبت از محتوای گفتگوهای مطرح شده در جلسه دوستانه، فردی و فرهنگی، تأکید شده و افشای آن خلاف اخلاق و شرع مقدس تلقی شده است.^۵ (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۰؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۷۲؛ ورام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۸ و کلینی، ۱۴۰۷، ص ۶۶۰).

در آموزه‌های اسلامی، افزون بر لزوم بر حفظ محتوای گفتگوهای بین‌فردی در جلسات و امانت تلقی کردن آن، بر پیامدهای افشای اسرار نیز اشاره گردیده است.^۶ (لیثی وایطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۵). در آموزه‌های اسلامی از یک سو، تجسس از اسرار و عیوب مردم بدترین رفتار^۷ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۱) و کاری گناه‌آلود و ناهنجار^۸ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۱ و لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱) دانسته شده و از سوی دیگر رازداری را

۱. لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِيِّهِ فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَيَكْتُمَانِ سِرَّهُ...

۲. صَدْرُ الْعَاقِلِ صُنْدُوقُ سِرِّهِ.

۳. ثَمَرَةُ الْأَخْوَةِ حِفْظُ الْغَيْبِ.

۴. لَا يَكُونُ الصَّدِيقُ صَدِيقًا حَتَّى يَحْفَظَ أَخَاهُ فِي غَيْبَتِهِ وَ نَكْبَتِهِ وَ وَفَاتِهِ.

۵. الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ وَ إِفْشَاءُ سِرِّ أَخِيكَ خِيَانَةٌ فَاجْتَنِبْ ذَلِكَ.. الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ، وَ لَا يَجِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَأْتِرَ عَنْ مُؤْمِنٍ - أَوْ قَالَ: عَنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ - قَبِيحًا. إِنَّمَا يَتَجَالَسُ الْمُتَجَالِسَانِ بِأَمَانَةِ اللَّهِ فَلَا يَجِلُّ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَفْشِيَ عَلَى أَخِيهِ مَا يَكْرَهُ. الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَخْدَثَ بِخَدِيثٍ يَكْتُمُهُ صَاحِبُهُ إِلَّا أَنْ يَأْذِيَهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ثِقَةً أَوْ ذَاكِرًا لَهُ بِخَيْرٍ.

۶. سِرُّكَ أَسِيرُكَ فَإِذَا أَفْشَيْتَهُ صِرْتَ أَسِيرَهُ.

۷. سِرُّ النَّاسِ مَنْ كَانَ مُتَتَبِعًا لَغَيْبِ النَّاسِ عَمِّيًّا لَغَيْبِهِ [عَنْ مَعَايِبِهِ].

۸. مَنْ تَتَبَعَ غَوَازِي النَّاسِ كَشَفَتْ اللَّهُ غَوْرَتَهُ. مَنْ تَتَبَعَ خَفِيَّاتِ الْغَيْبِ حَرَّمَ اللَّهُ مَوَدَّاتِ الْقُلُوبِ.

نشانه دوراندیشی و دوراندیشی را عامل پیروزی دانسته اند^۱ (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۷). افشای اسرار دیگران و به ویژه اسرار آبرویی، پیامدهای ناگواری در پی دارد^۲ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۲۱ و لیبی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱)

با تحلیل روان شناختی موضوع رازداری، می توان ادعا کرد که این اصل اخلاقی از مهم ترین اصول و ضوابط اخلاقی در فرایند فعالیت فرهنگی و تربیتی است. از آنجاکه یک مربی و یا یک مبلغ دینی، ظرفیت روان شناختی سطح پایین داشته باشد و توانایی مدیریت خویشتن و کتمان اسرار را نداشته باشد، باعث فتنه و آشوب و اختلاف در حوزه فعالیت خویش خواهد شد.

در فضای تربیتی و تبلیغی و به ویژه در روستاها، حرف های مختلف و رازگشایی های مختلف و متنوعی در نزد مبلغ و مربی دینی انجام می شود که اگر یکی از آن ها فاش شود گاهی باعث خون ریزی و درگیری های فراگیر می شود.

۵. جامع نگری و زمان شناسی

یکی از ویژگی های شخصیتی مهم و یکی از اقتضائات اساسی و ضروری در فعالیت فرهنگی و اجتماعی که جنبه روان شناختی، عقلانی و اخلاقی دارد، عاقبت اندیشی، جامع نگری، زمان شناسی، ژرف اندیشی، دوراندیشی، تیزبینی و کسب تجربه از فعالیت های خود و دیگران است. مربیان فرهنگی و فعالان اجتماعی در پیچیده ترین و حساس ترین موضوعات اجتماعی و فرهنگی ورود پیدا می کنند و بایستی از خطای حداقلی و مراقبت حداکثری برخوردار باشند.

مربی و مبلغ مجاز نیست در مسائل اخروی، معنوی و تربیتی افراد دست به آزمایش و خطا بزند و حیات اجتماعی و اخروی افراد را با چالش روبه رو سازد. قرآن کریم، مهم ترین ویژگی های سخن را جامع نگری و اطمینان آوری آن دانسته است.^۳ (نمل / ۲۲). پیامبر گرامی اسلام (ص) می فرماید: «تعالیم خداوند را کسی می تواند

۱. الظَّفَرُ بِالْخَزْمِ وَ الْخَزْمُ بِإِجَالَةِ الرَّأْيِ وَ الرَّأْيُ بِتَخَصُّصِ الْأَسْرَارِ.

۲. مَنْ كَشَفَ حِجَابَ أَخِيهِ انْكَشَفَ عَوَازُ ثَبْتِهِ. مَنْ بَحَثَ عَنْ أَسْرَارِ غَيْرِهِ أَظْهَرَ اللَّهُ أَسْرَارَهُ.. كُنْ بِأَسْرَارِكَ بِخَيْلًا وَ لَا تُدْعِ سِرًّا أَوْدَعْتَهُ فَإِنَّ الْإِذَاعَةَ خِيَانَةٌ.

۳. ﴿حِثُّكَ مِنْ سِرِّ يَكْبَرُ يَقِينٌ﴾

حراست کند که به همه ابعاد دین و تعالیم اسلامی، آگاهی و اشراف داشته باشد» (جامع‌نگر باشد)^۱ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۵). در ارتباط اجتماعی و بین فردی و در تحلیل‌ها، باید به جامع‌نگری توجه داشت و باید تمام جوانب پیام را ملاحظه کرد و کلامی متقن، درست و سودمند در اختیار مخاطب قرار داد.

در آموزه‌های اسلامی از کنش‌وری‌هایی که تهی از تدبیر، دوراندیشی و چندجانبه‌گرایی باشد، مذمت شده و عواقب ناگواری برای آن ملاحظه شده است. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «ای مردم! در اموری که تدبیر و عاقبت‌اندیشی نباشد خیری نیست»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۰۷). حضرت همچنین درباره اهمیت دوراندیشی در تصمیمات مهم می‌فرماید: «اندازه کن آنگاه بپر؛ بیندیش، آنگاه سخن بگو؛ تبیین و ژرف‌اندیشی کن و سپس اقدام نما»^۳ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۰۰). حضرت علی (ع) یکی از صفات پرهیزکاران را دوراندیشی بیان کرده است^۴ (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۳۰۵). امام باقر (ع) می‌فرماید: «هر وقت که تصمیم به انجام کاری داشتی در سرانجام آن کار اندیشه کن و اگر سرانجامش صلاح و خیر بود دنبال کن و اگر سرانجامش ضرر و شر بود، از آن پرهیز»^۵ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۸۹). حضرت علی (ع) درباره تدبیر و عاقبت‌اندیشی فرمودند: «مؤمنان کسانی هستند که آنچه را در پیش رو دارند بشناسند» (با عاقبت‌اندیشی اقدام می‌کنند)^۶ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۵). حضرت علی (ع) یکی از شاخص‌های عقلانیت را دوراندیشی تلقی نموده و فرمودند: «خردمند کسی است که به سوی اندیشه‌های سالم و صحیح روی می‌آورد و در عاقبت کارهایش اندیشه می‌کند»^۷ (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۸). هر چیزی را در جایگاه خود دیدن و هر کس را و هر آن چیزی که هست دیدن، نه کمتر و نه بیشتر، نشانه خردمندی است. یکی از مهم‌ترین

۱. إِنَّمَا الْمُسْتَحْفَظُونَ لِدِينِ اللَّهِ هُمْ الَّذِينَ... خَاطَوْهُ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ.

۲. أَيُّهَا النَّاسُ... لَا خَيْرَ فِي دُنْيَا لَا تَدَبَّرُ فِيهَا.

۳. قَدَرِ ثَمَّ اقْطَعْ وَفَكِّرِ ثَمَّ انْطِقْ وَتَبَيَّنْ ثَمَّ اْعْمَلْ.

۴. أَنْتَ تَرَى لَهُ... وَ حَزْماً.

۵. إِذَا هَمَمْتَ بِأَمْرٍ فَتَدَبَّرْ عَاقِبَتَهُ فَإِنْ يَكُ رُشْداً فَاَمْضِهِ وَإِنْ يَكُ غِيّاً فَانْتِهِ عَنْهُ.

۶. الْمُؤْمِنُونَ هُمُ الَّذِينَ عَرَفُوا مَا أَمَامَهُمْ.

۷. إِنَّ اللَّيِّبَ مَنْ اسْتَقْبَلَ وُجُوهَ الْأَرْءَاءِ يَفْكُرُ ضَائِبٍ وَ تَنْظُرُ فِي الْعَوَاقِبِ.

نشانه‌های خردمندی و عقلانیت، انتخاب بهترین گزینه و تشخیص خیر از شر و تشخیص اصلح از صالح و افسد از فاسد است.

حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: «عاقل، کسی نیست که فقط توانایی تشخیص خوب و بد را داشته باشد بلکه عاقل کسی است که از بین دو چیز بد، موردی را که ضررش کمتر است، برگزیند»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶). ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه می‌گوید: عاقل فردی نیست که به گونه‌ای تدبیرگری کند تا از کاری (چالشی) رهایی یابد بلکه عاقل کسی است که به گونه‌ای تدبیر و چاره‌اندیشی کند که در چالش و مشکل نیفتد^۲ (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۹۸).

۶. برون‌گرایی و برقراری روابط کلامی و غیر کلامی نیکو

اقتضای موفقیت اجتماعی و فرهنگی، برخورداری از شخصیت برون‌گرا^۳، صمیمی و دارای توانایی برقراری ارتباط کلامی^۴ و غیر کلامی^۵ نیکو و سازنده با آنان است. روابط کلامی و مهارت ارتباطی^۶، از مهم‌ترین عناصر در شکل‌گیری موفقیت در روابط فردی و اجتماعی و سازمانی است (رضایان، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴). تعامل سازنده و تأثیرگذار در دیگران، باعث تقویت همدلی و صمیمیت می‌شود و تعارض‌ها را کاهش می‌دهد و انتظارات را روشن می‌کند و باعث وفاق بیشتر می‌شود (هلمر، ۱۳۸۳، ص ۶؛ میرسپاسی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۲-۳۵۴). افرادی که توانایی ارتباط سازنده و نیکو با دیگران دارند از پذیرش، محبوبیت، تأثیرگذاری، رضایتمندی و موفقیت بیشتری برخوردارند (جووا و بهاتی، ۲۰۰۶^۷، ص ۶۱-۷۳). توانایی برقراری ارتباط و تعامل سازنده و سالم و ایجاد ارتباط قوی و روشن با دیگران و به‌ویژه با مخاطب، نقش کلیدی در کارآمدی و پویایی روابط بین فردی دارد (مانفردینی^۸ و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۲۹۰-۲۹۶). ارتباط نیکو، مانع

۱. لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَغْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ يَغْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينَ.

۲. لَيْسَ الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْتَالُ الْكُفْرَ إِذَا وَقَعَ فِيهِ وَلَكِنَّ الْعَاقِلَ الَّذِي يَحْتَالُ الْكُفْرَ أَنْ لَا يَقَعَ فِيهِ.

3. Extraversion

4. verbal communication

5. nonverbal communication

6. Communication Skills

7. Juvva, S., & Bhatti, R

8. Manfredini, M

جدی در مقابل شکل‌گیری بی‌اعتمادی و خطای شناختی در افراد است. ارتباط کارآمد و سازنده، می‌تواند نقش سازنده‌ای در کنترل و مدیریت تعارض‌ها ایفا کند و زمینه تفاهم و همدلی را بهبود بخشد. استفاده از مهارت‌های ارتباطی کلامی^۱، مهارت ارتباطی شنود^۲ (شنونده فعال و خوب بودن) و مهارت ارتباطی بازخورد^۳ (واکنش مناسب و صحیح نشان دادن)، از مهارت‌هایی است که در ایجاد ارتباط و به‌ویژه در ارتباطات فردی و اجتماعی از اهمیت و اولویت بیشتری برخوردار است (آهنچیان و منیدری، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۲).

رفتارهای کلامی و غیرکلامی زیبا، دلنشین، فاخر، دقیق، متواضعانه، مهرورزانه و مبتنی بر دل‌سوزی و دل‌دادگی، نقش تعیین‌کننده در تحوّل مخاطب دارد. قرآن کریم یکی از ویژگی‌های شاخص و اساسی پیامبرگرامی اسلام (ص) را که بزرگ‌ترین مربی و مبلغ دینی بود، از جنس مردم بودن (در ویژگی‌های ظاهری و درونی) دل‌سوزی، مهرورزی، دل‌دادگی و احساس مسئولیت شدید نسبت به هدایت دیگران، می‌داند و می‌فرماید: «همانا شما را پیامبری از جنس خودتان به سوی شما آمده که گرفتاری‌های شما بر او گران است؛ بر [هدایت و آسایش] شما حرص می‌ورزد و نسبت به مؤمنان دل‌سوز و مهربان است»^۴ (توبه / ۱۲۸). عدم توجه به اقتضائات ظاهری و اخلاقی و روان‌شناختی در عرصه فعالیت فرهنگی و تربیتی، باعث دل‌زدگی، بی‌اعتمادی، عدم مقبولیت، عدم پذیرش و عدم تأثیرگذاری می‌شود.

۷. توجه به سطوح شناختی و تفاوت‌های فرهنگی - اجتماعی

هر یک از آحاد انسانی، دارای ظرفیت‌های عقلی، ادراکی، شناختی و عاطفی ویژه‌ای هستند. عدم توجه به تفاوت‌های فردی و جنسیتی، باعث خطا در ارزیابی استعداد افراد، خطا در قضاوت، آسیب‌پذیری در آموزش و پرورش و خطاپذیری در

1. Verbal Communication Skills

2. Listening Communication Skills

3. Feedback Communication skills

۴. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ»

رابطه تبلیغی می‌گردد (پناهی و جان‌بزرگی، ۱۳۹۶، ص ۱-۲). ادعای روان‌شناسان این است که آموزش و تربیت افراد بایستی متناسب با سیر تحولی آنان انجام شود. (گودمن^۱ و همکاران، ۲۰۱۱). در آموزه‌های اسلامی به گونه‌های مختلف (تلویحی، تصریحی، تضمنی و...) به تفاوت شناختی ادراکی افراد اشاره شده و افراد جامعه را به دسته‌های مختلفی از حیث دانشی و ادراکی، تقسیم نموده‌اند.^۲ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۹۵). در آموزه‌های اسلامی، افزون بر پذیرش تفاوت‌های دانشی و ادراکی، بر لزوم رعایت ظرفیت‌های شناختی و دانشی آنان در فرایند پرورش و فعالیت فرهنگی تأکید شده است.^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹۵).

در ارتباط و گفت‌وگو، فهم درست و ادراک صحیح ارزش‌ها و باورهای فرهنگی و اجتماعی مخاطب و انتظارات او نیز، مهم است. ارزش‌ها و باورهای هر انسانی در ذهن و روان او نهادینه شده و جزء سازمان شخصیتی او شده است. نگرش‌ها و ارزش‌های هر فردی به رفتارها و تحلیل‌های او جهت می‌دهد و لذا در ارتباط فرهنگی باید به نگرش و جهان‌بینی افراد نگاه ویژه و دقیق داشت (پناهی، ۱۴۰۲، ص ۲۶۵). اقتضای تنوع فرهنگی و هنجارهای اجتماعی متفاوت (توسی و موکدام،^۴ ۲۰۱۷) توانمندی‌های ویژه و جامع در مرییان فرهنگی است. تفاوت فرهنگی بین مربی و مخاطب و عدم ملاحظه این تفاوت‌ها، می‌تواند به نارضایتی مخاطب منجر شود و فرایند فعالیت فرهنگی را با چالش روبه‌رو کند. (میر و زان،^۵ ۲۰۱۳). با عنایت به این پیشامد، برخی بر اهمیت توجه به هنجارهای فرهنگی و اجتماعی (آداب و رسوم اجتماعی و فرهنگی مخاطب و ارزش‌های او) مخاطب تأکید کرده‌اند (آگاروال^۶ و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۸۸۰۱۰۱). برخی از محققان اعتقاد دارند که فرهنگ و

1. Goodman, S. H.

۲. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَّيَّانِي وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَّجٌ زَعَاغٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِيٍّ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ.

۳. إِنَّ النَّاسَ أَرْبَعَةٌ رَجُلٌ يَعْلَمُ وَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَعْلَمُ فَذَاكَ مُرْشِدٌ عَالِمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ رَجُلٌ يَعْلَمُ وَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ يَعْلَمُ فَذَاكَ غَافِلٌ فَأَيُّظُوهُ وَ رَجُلٌ لَا يَعْلَمُ وَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ فَذَاكَ جَاهِلٌ فَعَلِّمُوهُ وَ رَجُلٌ لَا يَعْلَمُ وَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ فَذَاكَ ضَالٌّ فَأَرِشِدُوهُ.

4. Tucci and Nidal Moukaddam

5. Meyer, Zane

6. Aggarwal

هنجارهای اجتماعی می‌تواند بر روش‌های زیست و کنش‌های رفتاری و بر تفکر مردم تأثیر بگذارد (فریر و برانکو^۱، ۲۰۱۷). بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که خدمات مداخلاتی و فرهنگی باید مبتنی بر فرهنگ و هنجارهای مخاطب تنظیم گردد (برسالو^۲ و همکاران، ۲۰۱۷). اهمیت توجه به تفاوت‌های فرهنگی و انتظارات مخاطب، در افراد نخبه و فرهیخته مضاعف است. مریبان فرهنگی، در تعامل و ارتباط با استعداد‌های درخشان و در تعامل با مخاطبان نخبه، بایستی افزون بر رعایت دیگر ویژگی‌های لازم در تعامل با مخاطب، از روش تفکیکی^۳ نیز بهره بگیرند. یعنی بر آمادگی، علایق، منزلت اجتماعی، سطوح علمی، توانمندی، انتظارات و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی او، توجه ویژه معطوف دارند. استعداد‌های درخشان، افرادی خلاق^۴، کوشا^۵ و دارای سطح توانایی بالا^۶ هستند (ریس و رزولی،^۷ ۲۰۱۰، ص ۳۰۸-۳۱۷) و بایستی در تعامل فرهنگی با آنان از روش اقناع و روش سقراطی (تعامل دوسویه و گفت‌وگوی علمی و تبادل نظری) و ارتباط دوسویه بهره گرفت. صاحب‌نظران بر این عقیده هستند که در جذب و آموزش افراد نخبه و دارای استعداد درخشان، نمی‌توان به آموزش معمولی اکتفا کرد. باید محتوای فعالیت فرهنگی و آموزشی استعداد‌های درخشان، متناسب با نیازها، علایق و همتراز با دانش و توانایی ذهنی آنان و متناسب با انتظارات آنان باشد. محتوای مطالب باید باعث برانگیختگی خلاقیت و سطح تفکر بالای آنان باشد و از عمق و ظرافت و دقت برخوردار باشد. بایستی از محتوا و سبک آموزشی قوی و مستدل و کاربردی و منطقی، برخوردار باشد (تان و تان،^۸ ۲۰۱۷، ص ۳۲-۵۷). مطالب عمومی و مطالب کم‌عمق و سطحی و مطالبی که تهی از استدلال قوی و خلاقیت باشد، باعث

-
1. Freire, Branco
 2. Breslau
 3. differentiation
 4. creativity
 5. task commitment
 6. above average ability
 7. Reis & Renzulli
 8. Tan, L; Tan, C

خستگی، دل‌زدگی و بیزاری استعداد‌های درخشان می‌گردد (ابوالقاسمی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳). اقتضای تفاوت فرهنگی و اجتماعی هر جامعه این است که از سبک تعاملی متناسب با خود بهره بگیرد. در یک مطالعه بین‌فرهنگی نشان داده شد که تفاوت‌های فرهنگی و ساختار خانواده، اقتضای تعامل فرهنگی و آموزشی متناسب با آنان را دارد (اسکالانتی - باریوس، ۲۰۲۰).

نتیجه‌گیری

از تتبع و تأمل در تعالیم اخلاقی، علوم رفتاری-اجتماعی و مطالعات میدانی مرتبط با تقویت کنش‌وری‌های فرهنگی و اجتماعی، می‌توان ادعا کرد که از آموزه‌های اخلاقی اسلام و علوم رفتاری، مؤلفه‌های مهم و اساسی‌ای را در راستای تقویت کنش‌وری‌های فرهنگی و اجتماعی، می‌توان استخراج و استنباط نمود. مؤلفه‌های اشاره شده تنها توصیه‌های اخلاقی نیستند، بلکه از پشتیبانی مطالعات میدانی و علوم رفتاری-اجتماعی نیز برخوردارند. این یعنی مثلاً «اثر بخشی خوش‌رویی و تعامل عاطفی» هم یک توصیه اسلامی است و هم یک یافته ثابت شده در روان‌شناسی اجتماعی و علوم ارتباطات است. تأکید بر فضایل اخلاقی^۱ مانند عفت و رزق، پارسایی، پاکدامنی، کرامت نفس و... و تأکید بر مهارت‌های ارتباطی و رفتاری^۲ مانند خوش‌رویی، خوش‌زبانی، روابط کلامی سازنده، توانایی تعامل عاطفی-هیجانی، قدرت استدلال، مردم‌آمیزی و قدرت نفوذ در دل‌ها، از عناصری است که در فعالیت فرهنگی ضرورت دارد و در معارف اسلامی و دانش روانشناسی اجتماعی نیز مورد تأکید است. تأکید بر این که فقدان این ویژگی‌ها فعالیت فرهنگی را با چالش و مانع جدی مواجه می‌کند، نکته‌ای بسیار حیاتی است. الگوگیری از سیره تحول‌آفرینان و اشاره به سیره پیامبران و مصلحان اجتماعی، به این بحث پشتوانه تاریخی و عملیاتی می‌دهد. این افراد موفق، الگوهای عینی برای چگونگی به‌کارگیری این مؤلفه‌ها در میدان عمل هستند.

1. Character
2. Competence

یکی از عمیق‌ترین نکات، تأکید بر «هم‌ترازسازی محتوا با سطح دانش، ادراک و تفاوت‌های جنسیتی مخاطب» است. این نگاه، فعالیت فرهنگی را از حالت خطی و یک‌طرفه (فرستنده ← گیرنده) خارج کرده و آن را به یک فرایند تعاملی و دوسویه تبدیل می‌کند. بدون درک دنیای ذهنی مخاطب، حتی با داشتن بهترین فضایل اخلاقی، پیام ممکن است هرگز به درستی منتقل نشود.

خلاصه این‌که شخصیت متخلق به اخلاق اسلامی (انگیزه قوی، پروا پیشه، عفیف)، مهارت‌های حرفه‌ای (مهارت‌های خاص ارتباطی، کلامی، عاطفی)، ملاحظه‌کاری فرهنگی و اجتماعی (رعایت هنجارهای مخاطب، تفاوت‌های جنسیتی، ارزش‌های اسلامی)، از ضرورت‌های حداقلی در فعالیت فرهنگی و تبلیغی است. نتیجه این پژوهش، یک بیانیه راهبردی بسیار قوی است که نشان می‌دهد تأثیرگذاری فرهنگی-اجتماعی، امری تصادفی یا مبتنی بر صرف انتقال اطلاعات نیست؛ بلکه یک علم و هنر پیچیده است که نیازمند وجودی اخلاق‌مدار، دانش و مهارت، اقدام هوشمندانه و مخاطب‌محور است.

این نگاه، استانداردهای بسیار والایی را برای فعالان این عرصه تعریف می‌کند و توضیح می‌دهد که چرا برخی تلاش‌ها در عین داشتن محتوای صحیح، ممکن است بی‌ثمر بمانند یا حتی اثر معکوس داشته باشند؛ زیرا فاقد یکی از این ارکان سه‌گانه هستند. کاربست این دیدگاه می‌تواند منجر به طراحی دوره‌های آموزشی جامع برای مبلغان و مربیان شود که تنها به انتقال محتوا اکتفا نکرده، بلکه به پرورش شخصیت، تقویت هوش هیجانی و آموزش مهارت‌های ارتباطی بین‌فردی می‌پردازد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، (ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی).
۱. ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة للنعمانی. تهران: بی‌نا.
 ۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبه‌الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج‌البلاغه. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله. قم: جامعه مدرسین.
۷. ابوالقاسمی، مهدی و همکاران. (۱۳۹۶ش). بررسی محتوای آموزشی موجود و مطلوب در بین دانش آموزان استعداد درخشان شهر اصفهان بر اساس رویکرد تفکیکی. فصلنامه مطالعات روان‌شناسی تربیتی، ۱۴ (۲۷)، ص ۱-۲۸. <https://doi.org/10.22111/jeps.2017.3418>
۸. پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲ش). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.
۹. پناهی، علی احمد. (۱۳۹۷ش)، اقتضائات اخلاقی کاربرد تشویق و تنبیه در پرورش فرزند از دیدگاه اسلام، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۴ (۳۰)، ص ۳۱-۵۴. <https://doi.org/10.22081/jare.2018.50166.1194>
۱۰. پناهی، علی احمد؛ جان بزرگی، مسعود. (۱۳۹۶ش). روان‌شناسی زن و مرد. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. پناهی، علی احمد. (۱۳۹۹ش). نقش زن و مرد در خانواده با رویکرد اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. پناهی، علی احمد. (۱۴۰۲ش). روان‌شناسی تبلیغ دینی با رویکرد اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۶۶ش). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
۱۶. حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۸۱ش). درآمدی بر روش تحقیق در علوم انسانی، تهران: سمت.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: آل‌البیت.
۱۸. دادستان، پریخ و همکاران. (۱۳۸۹ش). قصه‌گویی و تحول مفهوم خدا در کودکان ایرانی و لبنانی. روان‌شناسی تحولی، ۶ (۲۴)، ص ۲۹۵-۳۰۶.
۱۹. دادستان پریخ (۱۳۸۶ش). روانشناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی. تهران: سمت.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۲۱. سالاری، محمدرضا و دیگران. (۱۳۹۸ش). روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی. قم: مرکز تحقیقات حوزه و دانشگاه.
۲۲. سیف، علی اکبر. (۱۳۹۳ش). روان‌شناسی پرورشی نوین: روانشناسی یادگیری و آموزش. تهران: دوران.

۲۳. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصبحی صالح). قم: هجرت.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دار الثقافة.
۲۶. فتحعلی خانی، محمد و همکاران. (۱۳۷۷ش). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۲۷. کدیور، پرورین. (۱۳۹۲ش). روان‌شناسی تربیتی. تهران: سمت.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. گلاور جان و برونینگ راجر. (۱۳۷۵ش). روان‌شناسی تربیتی، (ترجمه علینقی خرازی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دار الحديث.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۱ش). دانشنامه قرآن و حدیث. قم: دارالحديث.
۳۳. هافمن، استفان جی. (۱۳۹۱ش). مقدمه‌ای بر درمان‌شناختی رفتاری نوین، (ترجمه مهرداد فیروز بخت). تهران: انتشارات روان‌شناسی و هنر.
۳۴. هنری ماسن، پاول و همکاران. (۱۳۷۷ش). رشد و شخصیت کودک، (ترجمه مهشید پارسایی). تهران: نشر مرکز.
۳۵. ورام بن ابی‌فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام. قم: مکتبه فقیه.
36. Aggarwal, N., Balaji, M., Kumar, S., Mohanraj, R., Patel, V. (2014). Using consumer perspectives to inform the cultural adaptation of psychological treatments for depression: A mixed methods study from South Asia. *Journal of Affective Disorders*, 163, 88-101. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2014.03.036>
37. Andrise, c. (2002). *Inteaction of parenting styles and attention deficit hyperactivity. disorder child family BehaviorTrapy*. Vol:21. P. 37-52.
38. Argyle, Michael. (2004). *Psychology of Happiness, translated by Masoud Gohari Anarky and colleagues*. Isfahan: Jihad Daneshgahi.
39. Barasa, E., Molyneux, E., English, M., Cleary, S. (2015). Setting Healthcare Priorities at the Macro and Meso Levels: A Framework for Evaluation. *Int J Health Policy Manag*, 4 (11): 719-732. <https://doi.org/10.15171/ijhpm.2015.167>
40. Bogar, C. B.; Diana, H. (2006). Resiliency Determinats and Resiliency Processes among Female Adult Surnivors of Childhood Sexual Abuse. *Journal of Counseling and Development*, 84 (3):p 318-327. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2006.tb00411.x>
41. Breslau, J., Cefalu, M., Wong, E., Burnam, A., Hunter, G., Florez, K., Collins, R. (2017). Racial/ethnic differences in perception of need for mental health treatment in a US national sample. *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol*, 52 (8): 929-937. <https://doi.org/10.1007/s00127-017-1400-2>

42. Cheung, W. (2010). Strain, Self_ control, and Gender Diefferences in Delinquency among Chinese Adolescents: Extending General Strain Theory. *Sociological Perspectives*. Vol (53): 321– 345.
<https://doi.org/10.1525/sop.2010.53.3.321>
43. Freire, S., Branco, A. (2017). *Dynamics between self and culture in school: A dialogical and developmental perspective*. Learning, Culture and Social Interaction, In press, corrected proof.
44. Goldenberg, Herbert and Goldenberg, Irene. (2015). *Family Therapy*, translated by Mehrdad Firuzbakht. Tehran: Rasa.
45. Goodman, S. H., Rouse, M. H., Connell, A. M., Broth, M. R., Hall, C. M., & Heyward, D. (2011). Maternal depression and child psychopathology: A meta_analytic review. *Clinical Child and Family Psychology Review*, 14, 1–27.
<https://doi.org/10.1007/s10567-010-0080-1>
46. Gunderson, A. R., King, E. E., Boyer. K., Tsukimura, B., Stillman, J. H. (2017). Species as Stressors: Heterospecific Interactions and the Cellular Stress Response under Global Change. *Integr Comp Biol*. 2017 Jul 1;57 (1):90-102.
<https://doi.org/10.1093/icb/ix019>
47. Heller, Robert (2004), *Effective Communication*, translated by Seyyed Ali Mirzaei, Tehran, Saragol.
48. Juvva, S., & Bhatti, R Juvva, S.,& Bhatti, R. (2006). Epigenetic Model of Marital Expectations. *Contemporary Family Therapy: An International Journal*, 28 (1), 61_73. <https://doi.org/10.1007/s10591-006-9695-2>
49. Kalat, James W. (1397). *Field of Psychology*, translated by Firuzbakht. Tehran: Rasa.
50. Kingdon, D., Turkington, D. (2017). Cognitive therapy of psychosis: Research and implementation, Schizophrenia Research, In press, corrected proof.
51. Larsen, Randy J., and Buss, David M. (2018). *Personality Psychology :DOMAINS OF KNOWLEDGE ABOUT HUMAN NATURE*. McGraw.Hill Education, 2 Penn Plaza, New York, NY 10121.
52. Lou, Y., Taylor, E.P., & Di Folco, S (2018). Resilience and resilience factors in children in residential care: A systematic review. *Children and Youth Services Review*, 89, 83_92.
53. Manfredini, M., Breschi, M., & Manzoni, S. (2010). Spouse selection by health status and physical traits. *American Journal of Physical Anthropology*, 141,p 290-296. <https://doi.org/10.1002/ajhb.22588>
54. Meyer, O., Zane, N. (2013). The influence of race and ethnicity in clients' experiences of mental health treatment. *J Community Psychol*, 41 (7): 884–901.
<https://doi.org/10.1002/jcop.21580>
55. Priyankara, R., weerasiri, S., Dissanayaka, R.,& Jinadasa, M. (2017). Celebrity Endorsement and Consumer buying intention with elation to the television advertisement for perfumes. *management studies*, Vol 5, No.2, pp.128-184. <https://doi.org/10.17265/2328-2185/2017.02.005>
56. Raudino, A., Fergusson, D. M., & Horwood, L. J. (2013). The quality of parent/child relationships in adolescence is associated with poor adult psychosocial adjustment. *Journal of Adolescence*, 36 (2), 331-340.
<https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2012.12.002>
57. Reis, S. M., & Renzulli, J. S. (2010). Is there still a need for gifted education?

- An examination of current research. *Learning and Individual Differences*, 20(4), 308–317. <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2009.10.012>
58. Robbins, Stephe P and Judge, Timothy A. (2015). *Organizational behavior, Manufactured* in the United States of America.
59. Rosati, A. G.; Stevens, J. R.; Hare, B.; Hauser, M. D. (2007). "The Evolutionary Origins of Human Patience: Temporal Preferences in Chimpanzees, Bonobos, and Human Adults", in: *Current Biology*, 17 (19):1663–1668. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.08.033>
60. Tan, L; Tan, C. (2017). Theory, Research and Conceptions of Curriculum for High Ability Learners: Key Findings, Issues and Debates. *Curriculum for High Ability Learners*, 14 (5), 32–57. https://doi.org/10.1007/978-981-10-2697-3_2
61. Tucci, V., Moukaddam, N. (2017). We are the hollow men: The worldwide epidemic of mental illness, psychiatric and behavioral emergencies, and its impact on patients and providers, *J Emerg Trauma Shock*, 10, 1, 4–6. <https://doi.org/10.4103/0974-2700.199517>
62. Vera, P. Eliseo & Moon. Byongook. (2013). An Empirical Test of Low Self-control Theory among Hispanic Youths. *Youth Violence and Juvenile Justice*. Vol (11): 179– 193.
63. Zhang Z. (2011); "On moral hazard of construction project visual organization"; *Procedia Engie*, 12:156–162.



A Study on the Impact of Managerial and Governmental Factors on Students' Inclination Toward Hijab (Case Study: Students of Persian Gulf University and Farhangian University of Bushehr)

Seyed Sajjad Ja'fari¹ | Saifollah Andayesh² | Hosein Faghih³ | Zahra Kianrad⁴

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: s.jafari@pgu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Information Science and Knowledge Studies, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: andayesh.s@pgu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran. Email: h.faghih@pgu.ac.ir
4. PhD Graduate, Department of Knowledge and Information Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Kianrad.zahra@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 26

February 2025

Revised: 7 July
2024

Accepted: 15
October 2024

Available online
19 October 2024

Keywords:

Management,
Government,
Hijab, Students,
University.



The present study was conducted with the aim of examining managerial and governmental factors influencing students' adherence to Islamic dress code (*hijāb*) of students. The research method was mixed (qualitative and quantitative), utilizing interviews and numerical data. Instead of a theoretical framework for developing hypotheses, a conceptual framework was used to extract research questions. The findings indicate that students' attention to Islamic dress within the university environment is at a moderate level, with a mean score of (0.44). This result suggests a direct relationship between the enhancement of specialized knowledge and commitment to religious matters, including dress, in academic environment. The cognitive dimension of inclination towards *hijāb* was identified as the most important dimension with a value of (2.84). Subsequently, the behavioral dimension with an average of (2.77) and the emotional dimension with an average of (2.52) had the highest levels of inclination towards *hijāb*. The most important managerial and governmental factor affecting *hijāb* among students belonged to the item "Inappropriate dress is the result of investing in dressing behavior instead of investing in people's insight and attitude" with an average rank of (6.37). The lowest average rank was for the item "Promoting poor *hijab* is considered as a protest against the government's performance, stubbornness, and an expression of political conflict" with an average rank of (3.53). Based on the research findings, managerial and governmental factors play an important role in the acceptance and inclination towards *hijāb*. Investing in people's insight and attitude instead of focusing solely on outward behavior can have a positive impact on the acceptance of *hijāb*. Conversely, inconsistency in cultural policies and perceiving *hijāb* as a tool for expressing political conflict may lead to a decline in the willingness to observe it.

Cite this article: Ja'fari, S. S.; Andayesh, S.; Faghih, H. Kianrad, Z. (2025). A Study on the Impact of Managerial and Governmental Factors on Students' Inclination Toward Hijab (Case Study: Students of Persian Gulf University and Farhangian University of Bushehr). *Islamic Social Studies*, 31(131), 31-54. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6843.1393>





بررسی تأثیر عوامل مدیریتی و حکومتی بر گرایش دانشجویان به حجاب (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه خلیج فارس و فرهنگیان بوشهر)

سید سجاد جعفری^۱ | سیف اله اندایش^۲ | حسین فقیه^۳ | زهرا کیان راد^۴

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. رایانامه: s.jafari@pgu.ac.ir
۲. استادیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. رایانامه: andayesh.s@pgu.ac.ir
۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. رایانامه: h.faghih@pgu.ac.ir
۴. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران، مدیریت اطلاعات و دانش، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: kianrad.zahra@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

پژوهش حاضر با هدف بررسی عوامل مدیریتی و حکومتی مؤثر بر پوشش و حجاب اسلامی دانشجویان انجام شد. روش پژوهش ترکیبی (کیفی و کمی) و از طریق مصاحبه و داده‌های عددی است و بجای چارچوب نظری برای تدوین آزمون فرضیه‌ها، از چارچوب مفهومی برای استخراج سؤال‌های پژوهش استفاده شد. نتایج نشان داد که میزان توجه دانشجویان به پوشش اسلامی در دانشگاه در سطح متوسط با میانگین (۴۴٪) قرار دارد. این موضوع بیانگر رابطه مستقیم میان افزایش دانش تخصصی و پابندی به مسائل دینی، از جمله پوشش، در محیط دانشگاهی است. میزان گرایش به حجاب در بعد شناختی با مقدار ۲/۸۴ به عنوان مهم‌ترین بعد گرایش به حجاب شناخته شده است. پس از آن، به ترتیب ابعاد رفتار با میانگین ۲/۷۷ و احساس با میانگین ۲/۵۲ بیشترین میزان گرایش را به حجاب داشته‌اند. مهم‌ترین عوامل مدیریتی و حکومتی مؤثر بر حجاب در بین دانشجویان متعلق به گویه "پوشش نامناسب، نتیجه سرمایه‌گذاری روی رفتار پوشش به جای سرمایه‌گذاری بر روی بینش و نگرش افراد است" با رتبه میانگین ۶/۳۷ و پائین‌ترین رتبه میانگین به گویه "ترویج بدحجابی، به عنوان اعتراض بر عملکرد حاکمیت، لجبازی و بیان تعارض سیاسی تلقی می‌گردد" با رتبه میانگین ۳/۵۳ است. بر اساس یافته‌های تحقیق، عوامل مدیریتی و حکومتی نقش مهمی در پذیرش و گرایش به حجاب دارند. سرمایه‌گذاری بر روی بینش و نگرش افراد به جای تمرکز صرف بر رفتار ظاهری، می‌تواند تأثیر مثبتی بر پذیرش حجاب داشته باشد. در مقابل، ناهماهنگی در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و تلقی حجاب به عنوان ابزاری برای بیان تعارض سیاسی ممکن است موجب کاهش تمایل به رعایت آن شود.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۲۷

کلیدواژه‌ها:

مدیریت، حکومت، حجاب، دانشجویان، دانشگاه.



استناد: جعفری، سید سجاد؛ اندایش، سیف اله؛ فقیه، حسین؛ کیان راد، زهرا. (۱۴۰۴). بررسی تأثیر عوامل مدیریتی و حکومتی بر گرایش دانشجویان به حجاب (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه خلیج فارس و فرهنگیان بوشهر). پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱، (۱۳۱) ۳۱-۵۴.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6843.1393>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بیان مسئله: حجاب هویت و نمادی از وقار و حریم خصوصی است که توسط زنان مسلمان پوشیده می‌شود. این واژه عربی به معنای "پوشش" است (Haddad, 2006). زنان مسلمانی که سر و گردن خود را می‌پوشانند، از آن به عنوان حجاب یاد می‌شود (Latiff & Alam, 2013). حجاب نام‌های مختلفی دارد که رایج‌ترین آن‌ها روسری یا شال است. حجاب به طور معمول به پارچه‌ای (معمولاً مربع یا مستطیل) اشاره دارد که زنان مسلمان برای پوشاندن سر و گردن خود استفاده می‌کنند، در حالی که صورت نمایان باقی می‌ماند (Rita, 2017). زنان مسلمان حجاب را به شکل‌های مختلفی درک می‌کنند و آن را به معانی گوناگونی مرتبط می‌دانند که از پوشاندن سر تا رفتار متواضعانه متغیر است. اصطلاح حجاب در فرهنگ‌نامه‌ها و قرآن معانی مختلفی دارد (Ruby, 2006). معانی کلمه حجاب عبارتند از: چیزی که جلوگیری، مانع، یا حفاظت می‌کند؛ چیزی که می‌پوشاند، پنهان می‌کند، یا محافظت می‌کند، زیرا مانع دیدن می‌شود (Latiff & Alam, 2013). در قرآن، مفهوم حجاب دو معنای دارد: نه تنها چیزی که محافظت می‌کند، بلکه چیزی که می‌تواند مانع نیز باشد (Ruby, 2006). پوشیدن حجاب انتخاب شخصی هر زن است و دلایل مختلفی برای آن وجود دارد. برخی بر این باورند که خداوند از زنان خواسته است که حجاب بپوشند تا فرمان او را در خصوص وقار رعایت کنند. این عمل بازتابی از تعهد شخصی به خداوند است و همچنین وسیله‌ای برای نشان دادن آشکار هویت اسلامی محسوب می‌شود (Rita, 2017).

حجاب به روش‌های مختلفی تفسیر می‌شود. برخی گروه‌ها معتقدند که زنان یا دختران مسلمان باید همه چیز به جز صورت و دست‌های خود را بپوشانند، در حالی که گروهی دیگر می‌گویند باید همه چیز به جز چشم‌ها پوشیده شود (Latiff & Alam, 2013). در برخی جوامع که پوشیدن حجاب به صورت قانونی اجباری نیست، برخی گروه‌های اسلامی از حجاب برای نمایاندن هویت سنتی اسلامی استفاده کرده‌اند (Zwick & Chelariu, 2006). معنای واقعی حجاب، پوشاندن

قسمت‌های خصوصی و زینت‌ها برای حفظ وقار در تمامی جنبه‌های زندگی است (Rita, 2017). در اسلام، منبع قدرت خداوند است و تمام مخلوقات از قوانین او پیروی می‌کنند. نظام زندگی اسلامی «شریعت» نامیده می‌شود. دو منبع اصلی در شریعت برای اصول اخلاقی وجود دارد. اولین و مهم‌ترین منبع، قرآن است که مسلمانان آن را کلام مستقیم خداوند می‌دانند که به پیامبر محمد (ص) وحی شده است. منبع اصلی دوم، سنت یا حدیث است که به اقوال، اعمال و تأییدات پیامبر اسلام اشاره دارد. هر دو منبع اصول و راهنمایی‌های کلی برای زندگی اسلامی ارائه می‌دهند (Beekun & Badawi, 2005).

حجاب تنها قطعه‌ای پارچه‌ای نیست که سر را می‌پوشاند، بلکه بازتابی از ذهن و باورهای فردی است. حجاب به پوشش سر محدود نمی‌شود؛ بلکه ساده‌زیستی در زندگی نیز برای تحقق الزامات حجاب اهمیت دارد. رفتار متواضعانه یکی از جنبه‌های اساسی حجاب است. بسیاری معتقدند که حجاب مرزی میان مردان و زنان ایجاد می‌کند که به آن‌ها کمک می‌کند از روابط پیش از ازدواج یا روابط غیرقانونی که در اسلام مجاز نیست، پرهیز کنند. زنان نیاز به پوشیدن حجاب دارند، زیرا حجاب جامعه را از بسیاری جهات پاک نگه می‌دارد. حجاب به زنان احترام، وقار و محافظت می‌بخشد. فرهنگ دیرینه حجاب اسلامی برای ایجاد نگرشی متواضعانه و جلب کمترین توجه ممکن است.

اسلام دینی جهانی است که تمام جنبه‌های زندگی بشر را شامل می‌شود، از جمله ارزش‌های دینی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و اقتصادی. از این رو، حجاب به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم، به زندگی اجتماعی و هویت زنان مسلمان ارتباط دارد (Harkness, 2019). پوشیدن حجاب یک تکلیف اجتماعی و دینی برای هر زن مسلمان به شمار می‌آید که در قرآن کریم نیز بر آن تأکید شده است (Elmarsafy & Bentaïbi, 2015). حجاب نوعی پوشش با ابعاد اجتماعی و دینی است که در بسیاری از جوامع اسلامی به عنوان وسیله‌ای برای حفظ عفت و انجام یک وظیفه دینی در نظر گرفته می‌شود (Alim, 2017). این پوشش که ریشه در تعالیم دینی دارد، از سوی خداوند برای مسلمانان، به ویژه زنان، به عنوان نعمتی در راستای حفظ

پاکدامنی معرفی شده است (Elmarsafy & Bentaïbi, 2015). باین حال، در جوامع چند فرهنگی، به ویژه در غرب، واکنش‌ها به حجاب متفاوت بوده و برخی آن را نوعی محدودیت برای زنان تلقی می‌کنند. از این منظر، پوشش‌هایی مانند شیله، نقاب و عبایا اغلب به عنوان نشانه‌هایی از سرکوب زنان مطرح شده‌اند (Gonzalez & Martins, 2015). باین وجود، بسیاری از دیدگاه‌ها این برداشت را به چالش می‌کشند و حجاب را نه تنها بخشی از هویت زنان مسلمان، بلکه جلوه‌ای از انتخاب فردی و ارزش‌های اجتماعی-فرهنگی می‌دانند. افزون بر این، در برخی بافت‌های اجتماعی، حجاب به عنوان نمادی از آراستگی و حتی مدرنیته معرفی شده است (Glapka, 2018).

حجاب در اسلام به عنوان پوششی ضروری برای زنان در تمام زمان‌ها و دوره‌ها مطرح شده و نقش مهمی در حفظ عفت و پاکدامنی دارد. این پوشش نه تنها به عنوان یک دستور دینی الزامی شناخته می‌شود، بلکه ابزاری برای حفاظت از زنان نیز محسوب می‌گردد. در چارچوب کد پوشش اسلامی، حجاب تنها به پوشاندن سر، گردن و سینه محدود نمی‌شود، بلکه لباس باید گشاد و بلند باشد تا معیارهای اسلامی را برآورده کند (Akhter & Munir, 2017). علاوه بر این، حجاب به زنان احساس مثبتی نسبت به ظاهرشان می‌دهد و در عین حال، از تأثیر مستقیم معیارهای زیبایی بر ادراک آنان از بدنشان جلوگیری می‌کند. برخی زنان مسلمان از طریق حجاب، امکان فاصله گرفتن از هنجارهای سنتی زیبایی را می‌یابند که این امر می‌تواند به عنوان عاملی برای افزایش قدرت فردی تلقی شود. افزون بر این، حجاب حس امنیت را برای زنان تقویت کرده و در کنار حفظ پاکی و خودسازی، شرایط حضور فعال‌تر آن‌ها در جامعه را از طریق افزایش امنیت اجتماعی فراهم می‌آورد (Rahaman & Rahaman, 2023). رعایت این پوشش نه تنها شخصیت فرد را ارتقا داده و ارزشمندی او را تقویت می‌کند، بلکه امنیت روحی و روانی، گرایش به کمال و در نهایت استحکام بنیان خانواده را نیز به دنبال دارد (Hasanvand, 2023). حجاب و عفاف در فرهنگ اسلامی نه تنها به عنوان یک تکلیف دینی، بلکه به عنوان یک ارزش اجتماعی و فرهنگی مورد توجه قرار دارند. این دو مفهوم به عنوان

شاخص‌های اصلی از هویت فردی و جمعی در جامعه‌های اسلامی شناخته می‌شوند. حجاب، علاوه بر اینکه نمادی از پیروی از دستورات الهی است، به عنوان یک محافظ در برابر نگاه‌های تحقیرآمیز و نادرست عمل می‌کند. عفاف نیز به معنای حفظ و نگه‌داری کرامت و شرافت انسانی است که از طریق پوشش مناسب و رفتارهای اخلاقی ایجاد می‌شود. به طور کلی، حجاب و عفاف به عنوان دو رکن اساسی در ایجاد یک جامعه سالم، با نشاط و دور از فساد و بی‌اخلاقی، مورد تأکید قرار دارند. از این رو، ترویج و حفظ این دو مفهوم می‌تواند به سلامت روحی، روانی و اجتماعی افراد کمک کند.

در دنیای مدرن امروز که تحت تأثیر فرهنگ‌ها و رسانه‌های مختلف قرار دارد، حفظ حجاب و عفاف به عنوان یک وظیفه اجتماعی و دینی بیشتر از پیش اهمیت یافته است. افزایش نفوذ رسانه‌های غربی و تهاجم فرهنگی، موجب شده تا بسیاری از جوامع اسلامی تحت فشار قرار گیرند تا از هویت فرهنگی و دینی خود فاصله بگیرند. در چنین شرایطی، حجاب نه تنها یک عمل فردی است، بلکه به عنوان ابزاری برای تقویت هویت اسلامی و مقابله با تغییرات فرهنگی و اجتماعی ناخواسته شناخته می‌شود. در این میان، تأکید بر حجاب و عفاف می‌تواند منجر به تقویت سلامت اخلاقی جامعه و حفظ دستاوردهای فرهنگی و دینی در برابر چالش‌های جهانی شود. مدیریت صحیح و حکومتی در زمینه حجاب می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در ترویج و حفظ این ارزش‌های دینی و اجتماعی داشته باشد. دولت‌ها و نهادهای حکومتی با ایجاد سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی مناسب، می‌توانند به حفظ و تقویت فرهنگ حجاب در جامعه کمک کنند. در این راستا، تدوین قوانین و مقررات مربوط به پوشش اسلامی، آموزش و آگاهی بخشی به عموم جامعه، و نظارت بر اجرای این سیاست‌ها از جمله اقداماتی است که می‌تواند موجب تثبیت فرهنگ حجاب در جامعه شود. علاوه بر این، حکومت می‌تواند با حمایت از برنامه‌های فرهنگی و رسانه‌ای که به طور مستقیم به ترویج حجاب می‌پردازند، ارزش‌های دینی و ملی را در سطح گسترده‌تری در جامعه نهادینه کند. در این میان، مسئولیت حکومت‌ها در مدیریت صحیح این فرآیند بسیار حیاتی

است. با اتخاذ رویکردهای دلسوزانه و برنامه‌ریزی شده، می‌توانند در کنار تقویت هویت دینی و فرهنگی، نگرش‌های مثبت به حجاب را در نسل‌های آینده ترویج کنند. این مدیریت باید به گونه‌ای باشد که نه تنها به جنبه‌های قانونی و اجرایی توجه کند، بلکه به تأثیرات فرهنگی و اجتماعی نیز اهمیت دهد. حمایت از نهادهای آموزشی و رسانه‌ای که به ارتقای آگاهی و دانش در زمینه حجاب و عفاف پرداخته و الگوهای مناسب را معرفی می‌کنند، می‌تواند به طور مؤثر در تحقق هدف حفظ حجاب و عفاف در جامعه اسلامی تأثیرگذار باشد.

حجاب، به عنوان یکی از عناصر مهم هویت دینی و فرهنگی زنان مسلمان، همواره جایگاهی محوری در جوامع اسلامی داشته است. در کنار جنبه‌های فردی و اعتقادی، حجاب واجد ابعاد اجتماعی و سیاسی نیز هست که آن را به موضوعی حساس و چندلایه در جامعه معاصر تبدیل کرده است. در سال‌های اخیر، با گسترش تعاملات فرهنگی، نفوذ رسانه‌های جهانی و تحول در سبک زندگی جوانان، به ویژه دانشجویان، نگرش‌ها و گرایش‌ها نسبت به حجاب دستخوش تغییراتی شده است. یکی از عوامل مهم و اثرگذار در این زمینه، سیاست‌ها و اقدامات مدیریتی و حکومتی در حوزه پوشش اسلامی است که می‌تواند نقش دوگانه‌ای در ترویج، تحکیم یا حتی کاهش گرایش به حجاب ایفا کند. در جمهوری اسلامی ایران، حجاب نه تنها یک انتخاب فردی، بلکه یک الزام قانونی و بخشی از سیاست‌های فرهنگی نظام است. با این حال، در سال‌های اخیر نشانه‌هایی از کاهش گرایش داوطلبانه به حجاب در میان قشر دانشجو دیده می‌شود که ضرورت مطالعه عوامل مؤثر بر این تغییر نگرش را دوچندان می‌سازد. اگرچه مطالعات متعددی به بررسی نگرش به حجاب از منظرهای دینی، فرهنگی یا روان‌شناختی پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به صورت نظام‌مند نقش مدیریت‌های کلان حکومتی، نهادهای سیاست‌گذار و راهبردهای فرهنگی دولت در این زمینه را بررسی کرده است. از این رو، مسئله اصلی این پژوهش آن است که گرایش دانشجویان به حجاب تا چه اندازه تحت تأثیر سیاست‌ها، رویکردها و عملکردهای مدیریتی و حکومتی قرار دارد؟ و این که چه نوع سیاست‌گذاری‌هایی می‌توانند در ترویج آگاهانه، پایدار و

مقبول حجاب در جامعه دانشگاهی نقش آفرین باشند؟ این مطالعه با هدف بررسی این شکاف پژوهشی و پاسخ به پرسش فوق، در تلاش است تا با تکیه بر منابع معتبر، تحلیل علمی تری از وضعیت موجود و راهبردهای بهینه برای مدیریت فرهنگی حجاب ارائه دهد. درک این عوامل می‌تواند به اصلاح سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، ارتقای هویت اسلامی در فضای دانشگاهی و تقویت رویکردهای اقناعی و مشارکتی در حوزه حجاب کمک کند.

پیشینه پژوهش: مطالعه پدیده‌ی گرایش به حجاب در میان دانشجویان، به‌ویژه در بستر دانشگاهی، نیازمند بررسی ابعاد مختلف روان‌شناختی، فرهنگی، دینی و اجتماعی آن است. پژوهش‌های انجام‌شده در سال‌های اخیر تلاش کرده‌اند تا با تحلیل انگیزه‌ها، ادراک‌ها و تجارب زنان محجبه، به درکی عمیق‌تر از عوامل تأثیرگذار بر این انتخاب برسند. این مطالعات در زمینه‌های مختلفی چون باورهای دینی، احساس امنیت، فشارهای اجتماعی، تصویر بدنی، و تأثیر رسانه‌ها تمرکز داشته‌اند. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط در این حوزه اشاره می‌شود که مبنای نظری و تجربی مناسبی برای بررسی نقش عوامل مدیریتی و حکومتی در گرایش به حجاب فراهم می‌کنند. نتایج تحقیق (Januri & Ismail, 2021) نشان داد که انگیزه‌های اصلی دانشجویان دختر برای پوشیدن حجاب به سه عامل اساسی برمی‌گردد: الف) عوامل مذهبی که به انجام فرایض دینی و تعهدات اسلامی اشاره دارد، ب) عوامل روانشناختی که احساس آرامش و راحتی را هنگام پوشیدن حجاب ایجاد می‌کند، و ج) عوامل اخلاقی که به حفظ ارزش‌ها و اخلاق فردی کمک می‌کند. همچنین، نتایج تحقیق (Kertechian & Swami, 2016) نشان داد که حجاب حس امنیت شخصی را تقویت کرده و تأثیر مثبتی بر تصویر بدنی زنان دارد. تحقیقات دیگر (Najib, Fauziah, Djatnika, Saefulloh, & Purnamasari, 2022) حاکی از آن است که حجاب موجب تقویت حس احترام به خود، کرامت و ابراز باورهای دینی در زنان می‌شود. طبق تحقیق (Williams & Vashi, 2007) زنان مسلمان بیشتر حجاب را به‌عنوان ابزاری برای ایجاد فضایی فرهنگی و مذاکره میان ارزش‌های اسلامی و ارزش‌های لیبرال در دنیای غرب می‌بینند. همچنین، نتایج

تحقیق (Omair, 2009) نشان داد که زنان مسلمان حجاب را راهی "امن" برای ارتباط و تعامل با همکاران مرد در محیط‌های کاری در نظر می‌گیرند که احتمال شایعات و سوء تفاهم‌ها را کاهش می‌دهد. نتایج تحقیق (Çaksen, 2024) تأکید می‌کند که حجاب، هرچند در تمدن‌های مختلف تاریخاً مورد استفاده قرار گرفته، در اسلام نقش کلیدی در حفظ عفت و پاکدامنی زنان دارد. حجاب به عنوان یک سپر عمل کرده و زنان را از آزار جنسی و شیء انگاری محافظت می‌کند. این پوشش همچنین به عنوان یک عمل ضروری برای حفظ امنیت فردی و اجتماعی شناخته می‌شود که با آموزه‌های اسلامی در زمینه عفت و رفتار مناسب در فضاهای عمومی هم‌راستا است. تحقیق (Simorangkir, 2024) نشان داد که دانشجویان حجاب‌دار دانشگاهی با اعتقاد به رفتار اسلامی صحیح تصمیم به پوشیدن حجاب گرفته‌اند، اما خانواده، دوستان و سلبریتی‌ها نیز تأثیرگذار بوده‌اند. رسانه‌ها نیز به طور مثبت زنان حجاب‌دار را نمایش داده و همه پاسخ‌دهندگان اذعان داشتند که رسانه‌ها به ویژه در الهام بخشی به استایل آن‌ها مفید بوده‌اند. نتایج تحقیق (Abuzar & Mansoor, 2024) نشان داد که حجاب به عنوان عاملی برای افزایش زیبایی، وقار و راحتی در نظر گرفته شده و آن را ابزاری برای به چالش کشیدن کلیشه‌ها و توانمندسازی زنان معرفی کرده‌اند. تحقیق (Haroon et al., 2022) نیز نشان داد که دلایل پوشیدن حجاب در میان دانشجویان دختر مقطع کارشناسی پزشکی شامل دلایل مذهبی، حفاظت، بخشی از لباس فرم، و فشارهای خانوادگی بوده است. مرور مطالعات پیشین نشان می‌دهد که اغلب پژوهش‌ها به بررسی انگیزه‌ها و نگرش‌های فردی، دینی، روان‌شناختی و فرهنگی دانشجویان دختر نسبت به حجاب پرداخته‌اند. این مطالعات عمدتاً از منظر درونی و تجربیات زیسته زنان محجبه به موضوع نگریسته‌اند و بر عواملی چون باورهای دینی، احساس امنیت، فشار اجتماعی، تصویر بدنی و نقش رسانه‌ها تمرکز داشته‌اند. اگرچه این یافته‌ها در تبیین بخشی از رفتارهای مرتبط با حجاب مفیدند، اما نقش ساختارهای کلان‌تر از جمله سیاست‌های مدیریتی، تصمیم‌سازی‌های نهادی و جهت‌گیری‌های حکمرانی در این زمینه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. وجه تمایز پژوهش حاضر در تمرکز بر

تأثیر عوامل مدیریتی و حکومتی بر گرایش دانشجویان به حجاب است؛ امری که در ادبیات موجود یا مغفول مانده یا به شکل پراکنده بررسی شده است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی ساختاری-تحلیلی تلاش دارد تا از سطح تبیین‌های صرفاً فردی فراتر رفته و نقش سیاست‌ها، خط‌مشی‌ها و فضای حاکمیتی در شکل‌گیری نگرش و رفتار دانشجویان نسبت به حجاب را تحلیل کند. این رویکرد، افق‌های تازه‌ای برای درک تعامل بین ساختار و عاملیت در زمینه‌ی حجاب دانشجویی فراهم می‌سازد.

روش پژوهش: این تحقیق با هدفی کاربردی و با روش توصیفی-پیمایشی به انجام رسیده است. رویکرد پژوهش ترکیبی از روش‌های کیفی و کمی بوده و شامل مصاحبه و تحلیل داده‌های عددی می‌باشد. روش ترکیبی به دلیل قابلیت تلفیق داده‌های غنی و عمیق کیفی با داده‌های کمی قابل تعمیم و سنجش‌پذیر، برای این پژوهش انتخاب شده است. از طریق مصاحبه‌های کیفی، امکان کشف و استخراج شاخص‌ها و مفاهیم بنیادین مرتبط با عوامل مدیریتی و حکومتی فراهم شد و سپس با استفاده از پرسشنامه کمی، میزان تأثیر و پراکندگی این عوامل در جامعه آماری بزرگ‌تر به طور دقیق‌تر بررسی گردید. این رویکرد باعث افزایش اعتبار و غنای داده‌ها و پاسخگویی به سوالات پژوهش با رویکردی جامع‌تر شد. در این مطالعه، به جای استفاده از چارچوب نظری، چارچوب مفهومی به کار گرفته شده تا سوالات پژوهش استخراج شوند. در این پژوهش به جای بهره‌گیری از یک چارچوب نظری مشخص و محدود، از چارچوب مفهومی استفاده شده است. چارچوب نظری معمولاً بر پایه نظریه‌ها و مدل‌های موجود در ادبیات پژوهش شکل می‌گیرد و به صورت ساختاریافته مفاهیم و روابط بین آن‌ها را تبیین می‌کند. اما در این مطالعه به دلیل نوآوری موضوع و کمبود نظریه‌های جامع و مستقیم در زمینه عوامل مدیریتی و حکومتی موثر بر گرایش دانشجویان به حجاب، چارچوب مفهومی به عنوان ابزاری منعطف‌تر و بازتر انتخاب شد. چارچوب مفهومی این امکان را فراهم می‌کند که مفاهیم و عوامل مرتبط به طور مستقیم از داده‌های کیفی و مصاحبه‌ها استخراج شده و سپس سوالات پژوهش به صورت دقیق‌تر و متناسب با واقعیت‌های میدانی

جامعه هدف شکل بگیرند. به عبارت دیگر، چارچوب مفهومی یک نقشه کلی از موضوع و روابط بین متغیرها ارائه می دهد که به کمک آن می توان پرسش های پژوهش را طراحی و تحلیل نمود، بدون اینکه محدود به نظریه های پیشین باشد. این رویکرد به ویژه برای پژوهش های ترکیبی و کاربردی که قصد دارند با داده های میدانی پیوند قوی داشته باشند، مناسب تر است. جامعه آماری پژوهش شامل ۶۵۹۸ دانشجوی دختر و پسر دانشگاه های دولتی بوشهر و ۲۴۷ نفر از استادان و کارشناسان فرهنگی این دانشگاه ها در سال تحصیلی ۱۴۰۲-۱۴۰۳ بوده است. نمونه گیری در بخش کیفی به صورت هدفمند انجام شده و در بخش کمی از روش های خوشه ای و تصادفی طبقه ای نسبی استفاده گردیده است. در بخش کیفی، افراد نمونه شامل استادان، صاحب نظران فرهنگی و دانشجویان عضو تشکلهای فرهنگی انتخاب شدند تا نمونه ای جامع و متنوع حاصل شود. در بخش کمی، دانشگاه های خلیج فارس و فرهنگیان به عنوان خوشه انتخاب شده و سپس دانشجویان دختر و پسر از طریق روش نمونه گیری تصادفی طبقه ای نسبی انتخاب شدند. حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران محاسبه و تعداد ۳۴۰ نفر تعیین گردید، اما برای پیشگیری از ریزش احتمالی، ۳۸۰ پرسش نامه توزیع شد. پس از جمع آوری داده ها و کدگذاری آن ها، اطلاعات به نرم افزار SPSS-26 منتقل و تحلیل شدند. در بخش توصیفی، از شاخص هایی نظیر فراوانی، درصد، میانگین، انحراف معیار، ماتریس، کجی و کشیدگی استفاده شد. در تحلیل استنباطی نیز آزمون هایی مانند کای اسکور، فریدمن، تحلیل واریانس چندمتغیره (مانوآ)، آزمون های پیش فرض مانوآ و پی گیری بونفرونی به کار گرفته شدند.

یافته ها

جامعه آماری پژوهش حاضر را دانشجویان دختر و پسر دانشگاه های دولتی ۶۵۹۸ نفر شهر بوشهر و نیز استادان و کارشناسان حوزه های فرهنگی دانشگاه ۲۴۷ نفر در سال تحصیلی ۱۴۰۳/۱۴۰۲ تشکیل می دهند.

جدول ۱. جامعه آماری

متغیرهای زمینه ای	پاسخ ها	تعداد	درصد
-------------------	---------	-------	------

جنسیت	زن	۱۷۵	۵۱
	مرد	۱۶۵	۴۹
سطح تحصیلات	کارشناسی	۲۸۶	۸۴
	کارشناسی ارشد	۲۷	۸
	دکتری	۲۷	۸
دانشگاه	خلیج فارس	۲۸۶	۸۴
	فرهنگیان	۵۴	۱۶
گروه تحصیلی	ادبیات و علوم انسانی	۱۰۳	۳۰
	علوم پایه	۵۰	۱۵
	فنی - مهندسی	۱۳۱	۳۸
	کسب و کار و فناوری	۵۶	۱۷
نوع اقامت	بومی	۱۰۶	۳۱
	بومی خوابگاهی	۱۱۳	۳۳
	غیر بومی	۱۲۱	۳۶
شغل	دانشجو	۳۴۰	۸۳
	استاد	۳۴	۸
	کارشناس	۳۷	۹

در این مطالعه، پاسخ‌دهندگان از میان دانشجویان با رشته‌ها و مقاطع تحصیلی متنوع انتخاب شده‌اند. ۵۱ درصد از آن‌ها زن و ۴۹ درصد مرد بودند. در مورد مقطع تحصیلی، ۸۴ درصد در مقطع کارشناسی و ۱۶ درصد در مقاطع بالاتر مانند کارشناسی ارشد و دکتری مشغول به تحصیل بودند. در خصوص محل تحصیل، ۸۴ درصد در دانشگاه خلیج فارس و ۱۶ درصد در دانشگاه فرهنگیان تحصیل می‌کردند. از نظر رشته‌های تحصیلی، توزیع دانشجویان به صورت زیر بوده است: ۳۰ درصد در دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۵ درصد در دانشکده علوم پایه، ۳۸ درصد در دانشکده‌های فنی-مهندسی و ۱۷ درصد در دانشکده‌های کسب و کار و

فناوری تحصیل می‌کردند. از نظر وضعیت اقامتی، ۳۱ درصد دانشجویان بومی، ۳۳ درصد بومی ساکن خوابگاه و ۳۶ درصد غیر بومی بودند. همچنین، در این پژوهش، ۸۳ درصد از مشارکت‌کنندگان دانشجو و ۱۷ درصد استاد و کارشناس امور فرهنگی بودند.

جدول ۲. میزان آشنایی با حدود پوشش اسلامی

درصد	فراوانی	
۰/۰۲	۱۰	خیلی کم
۰/۰۵	۲۰	کم
۰/۶۸	۲۶۱	متوسط
۰/۱۹	۷۴	زیاد
۰/۰۳	۱۵	خیلی زیاد

طبق داده‌های جدول ۲، میزان آشنایی اعضای دانشگاه با اصول و ضوابط حجاب اسلامی در سطح متوسط با میانگین ۰/۶۸ اندازه‌گیری شده است. یکی از گام‌های مهم در دستیابی به کمال معنوی، شناخت صحیح آموزه‌های دینی اسلام است. آگاهی و معرفت، به عنوان اساس اعمال، شرایط لازم برای عمل به این آموزه‌ها را فراهم می‌آورد. با داشتن این آگاهی، فرد به باورها و احساسات جدیدی دست می‌یابد که زمینه‌ساز رفتارها و تصمیمات صحیح می‌شود. در این مسیر، شناخت منجر به محبت می‌شود و محبت در نهایت به عمل تبدیل می‌شود (پورسیدآقای، ۱۳۷۶). همچنین، تأکید بر اهمیت آشنایی با ضوابط و پوشش اسلامی نشان می‌دهد که برای بهبود آگاهی و رفع کاستی‌ها، نیاز به اقدامات مستمر و مؤثر است. این اقدامات می‌توانند تأثیرات ماندگاری بر رفتار دانشجویان در طول دوران تحصیل و حتی پس از آن داشته باشند.

جدول ۳. اهمیت به پوشش اسلامی

درصد	فراوانی	
۰/۰۵	۲۰	خیلی کم

کم	۱۰۰	۰/۲۶
متوسط	۱۷۰	۰/۴۴
زیاد	۶۳	۰/۱۶
خیلی زیاد	۲۷	۰/۰۷

مطالعات نشان می‌دهند که میزان توجه اعضای دانشگاه، که عمدتاً از دانشجویان تشکیل می‌شود، به موضوع پوشش اسلامی در دانشگاه در سطح متوسط قرار دارد و میانگین آن ۰/۴۴ است. این نتایج بیانگر رابطه مستقیم میان ارتقای دانش تخصصی و افزایش پایبندی به مسائل دینی، از جمله پوشش، در محیط دانشگاهی است. به‌ویژه، با بهبود جایگاه علمی و تخصصی، میزان تعهدات اخلاقی و دینی دانشجویان در سطح متوسط افزایش می‌یابد. همچنین، آگاهی دانشجویان از مقررات فرهنگی در زمان ورود به دانشگاه و رفتارهای پیش از آن‌ها تأثیر چشم‌گیری بر نگرش‌شان به پوشش اسلامی دارد. با وجود آگاهی بالا نسبت به پوشش، تأثیرات محیط دانشگاهی، ارتباطات جدید و مواجهه با جنس مخالف اثرات منفی کمتری بر توجه به حجاب در دانشگاه داشته است. بنابراین، لازم است که مسئولان دانشگاه با فراهم کردن بسترهای مناسب برای تقویت باورهای دینی، زمینه‌ای را فراهم کنند که دانشجویان به‌طور بیشتری به مسائل دینی و پوشش اسلامی پایبند باشند. همچنین، با استفاده از روش‌های مؤثر و غیرتحکمی، می‌توان محیط آموزشی سالمی ایجاد کرد که از انحرافات و مشکلات اجتماعی جلوگیری کند (رضایی، ۱۳۸۲).

جدول ۳. وضعیت پوشش در محل زندگی

فراوانی	درصد	
پوشیده بسیار کم	۲۱	۰/۰۵
پوشیده کم	۴۳	۰/۱۱
پوشیده متوسط	۱۲۸	۰/۳۳
پوشیده زیاد	۱۵۲	۰/۴۰

پوشیده خیلی زیاد	۳۶	۰/۰۹
------------------	----	------

نتایج نشان داد که وضعیت پوشش در محل زندگی با میانگین ۴۰٪ در سطح مطلوبی قرار دارد. این به ویژه به این دلیل است که رفتار فرد در محیط زندگی تحت تأثیر نظارت و کنترل خانواده، اقوام و آشنایان قرار دارد. در این زمینه، مشاهده شده است که میزان پوشش نامناسب در این محیط ها کاهش یافته و در عوض سطح پوشیدگی به طور چشمگیری افزایش یافته است. این روند نشان دهنده تأثیر مثبت محیط خانوادگی و اجتماعی در شکل گیری رفتارهای مرتبط با پوشش است. با توجه به این نتایج، تقویت عوامل بیرونی مانند محیط خانواده، اجتماع و نظارت اجتماعی باید به عنوان اولویت در دستور کار مدیران دانشگاهی قرار گیرد. این اقدامات نه تنها می توانند به ارتقاء پایبندی دانشجویان به مسائل دینی و فرهنگی کمک کنند، بلکه تأثیرات مثبتی بر رفتار آنان در محیط دانشگاهی خواهند داشت. علاوه بر این، طراحی و اجرای برنامه های آموزشی و مشاوره ای برای خانواده ها و آشنایان با هدف ارتقای آگاهی و تقویت فرهنگ صحیح پوشش می تواند در بلندمدت به ایجاد محیطی سالم تر و منطبق با ارزش های دینی در دانشگاه ها کمک کند. این رویکردها نه تنها در ارتقاء سطح آگاهی خانواده ها مؤثر خواهند بود، بلکه می توانند زمینه ساز تحولی فرهنگی در دانشجویان و جامعه دانشگاهی شوند و در نهایت تأثیرات مثبتی در شکل گیری یک فضای دانشگاهی منطبق با ارزش های اجتماعی و دینی خواهند داشت.

جدول ۴. وضعیت پوشش در محیط دانشگاه

درصد	فراوانی	
۰/۰۳	۱۲	پوشیده بسیار کم
۰/۳۵	۱۳۶	پوشیده کم
۰/۴۴	۱۷۰	پوشیده متوسط
۰/۰۹	۳۵	پوشیده زیاد
۰/۰۷	۲۷	پوشیده خیلی زیاد

نتایج نشان داد که وضعیت پوشش در محیط دانشگاهی با میانگین ۴۴٪ در سطح متوسط قرار دارد. در فضای دانشگاهی، رفتار و نوع پوشش دانشجویان تحت تأثیر عوامل متعددی است که از جمله می‌توان به فرهنگ دانشگاهی، ارتباطات میان فردی و تعامل با محیط‌های جدید اشاره کرد. برخلاف محیط زندگی، که خانواده و اجتماع نقش مستقیمی در کنترل رفتار دارند، در دانشگاه استقلال فردی دانشجویان افزایش می‌یابد و این تغییر در میزان آزادی بر انتخاب پوشش آن‌ها تأثیرگذار است. بر اساس بررسی‌ها، تغییرات در پوشش دانشجویان در دانشگاه عمدتاً ناشی از تعاملات اجتماعی، تأثیر همسالان و مواجهه با محیط‌های جدید است که هنجارهایی متفاوت از محیط‌های خانوادگی دارند. با این حال، علی‌رغم تأثیر مثبت قوانین و مقررات دانشگاهی به عنوان عوامل بازدارنده، این قوانین به تنهایی قادر به شکل‌دهی کامل به الگوی پوشش دانشجویان نیستند. بنابراین، پیشنهاد می‌شود که دانشگاه‌ها علاوه بر وضع قوانین، برنامه‌های فرهنگی و آگاهی‌بخش را برای تقویت باورها و ارزش‌های دینی و اجتماعی در دستور کار خود قرار دهند. برگزاری کارگاه‌ها، نشست‌های فرهنگی و فعالیت‌های گروهی با مشارکت دانشجویان می‌تواند در تغییر نگرش‌ها و رفتارهای آنان تأثیر مثبتی داشته باشد. همچنین، ایجاد محیطی سالم، الهام‌بخش و حمایتی در دانشگاه می‌تواند به پذیرش بیشتر هنجارهای اجتماعی مطلوب کمک کرده و از تأثیرات منفی محیط‌های جدید و غیررسمی که گاهی با هنجارهای متفاوت همراهند، جلوگیری کند.

جدول ۵. توزیع نسبی گرایش نسبت به حجاب و ابعاد آن

ردیف	گرایش به حجاب و ابعاد آن	شناخت	احساس	رفتار	گرایش
۱	خیلی کم	۱۷/۴۳	۱۰/۸۳	۱۶/۶۵	۱۲/۹۷
۲	کم	۲۰/۱۹	۳۹/۴۴	۱۹/۸۱	۲۶/۴۸
۳	متوسط	۴۱/۳۲	۳۵/۴۳	۳۲/۷۷	۳۶/۵۰
۴	زیاد	۲۷/۰۷	۱۴/۳	۳۰/۶۹	۲۷/۹۴
	مجموع	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰

۲/۷۷	۲/۵۲	۲/۸۴	میانگین	
-				

با توجه به جدول شماره ۵، میزان گرایش به ابعاد مختلف گرایش به حجاب نشان داده شده است. تحلیل داده‌های جدول حاکی از آن است که بعد شناختی با میانگین ۲/۸۴ به عنوان مهم‌ترین بعد گرایش به حجاب شناخته شده است. این امر بیانگر آن است که نگرش‌های فکری و باورهای فردی دانشجویان نسبت به حجاب از اهمیت بیشتری برخوردار است و تأثیر قابل توجهی بر رفتار و احساسات آنان می‌گذارد. پس از بعد شناختی، به ترتیب بعد رفتار با میانگین ۲/۷۷ و بعد احساس با میانگین ۲/۵۲، بیشترین تأثیر را در گرایش به حجاب دارند. این نتایج نشان می‌دهند که تغییرات در گرایش به حجاب ابتدا از سطح شناختی آغاز می‌شود و به طور غیرمستقیم بر رفتار و احساسات افراد تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، تغییر در باورهای دینی و فرهنگی افراد نسبت به حجاب می‌تواند منجر به تغییرات مثبت در رفتار و احساسات آنان شود. بنابراین، برای تقویت گرایش به حجاب باید بر ارتقاء سطح آگاهی و باورهای دینی دانشجویان تمرکز کرد و از این طریق، رفتار و احساسات آنان را به سمت پذیرش بیشتر ارزش‌های دینی هدایت نمود. همچنین، لازم است که برنامه‌های آموزشی و فرهنگی، علاوه بر تقویت ابعاد شناختی، به تقویت ابعاد رفتاری و احساسی نیز پرداخته و با استفاده از روش‌های جذاب و اثرگذار، دانشجویان را در پذیرش این ارزش‌ها یاری کنند. در این راستا، می‌توان از کارگاه‌ها، نشست‌ها و فعالیت‌های گروهی برای ارتقاء هر سه بعد گرایش به حجاب بهره گرفت.

جدول ۶. عوامل مدیریتی - حکومتی مؤثر بر حجاب و عفاف

دیدگاه‌ها	میانگین	رتبه میانگین	کای اسکوتر	درجه آزادی	سطح معناداری
پوشش نامناسب، نشان از ضعف مسئولین در انتخاب و	۳/۲۸۳	۵/۶۳	۱۰۵/۱۱۳	۹	۰/۰۰۰

					معرفی الگوهای جذاب و با نشاط برای جوانان است.
			۳/۵۳	۳/۲۳۰	ترویج بدحجابی، به عنوان اعتراض بر عملکرد حاکمیت، لجبازی و بیان تعارض سیاسی تلقی می‌گردد.
			۵/۹۷	۳/۳۷۵	نبود یک برنامه جامع‌نگر در زمینه مسایل اجتماعی، مسأله حجاب را در جامعه چالشی کرده است.
			۵/۳۳	۳/۱۷۸	پوشش نامناسب، نشانگر غفلت از نگاه فرهنگی و تربیتی به مسأله حجاب، از سوی مدیران است.
			۵/۲۹	۳/۱۵۸	ترویج نادرست حجاب، متأثر تعدد و تنوع سازمان‌های مسئول با فعالیت‌های متعارض است.
			۵/۹۲	۳/۳۳۶	ترویج پوشش نامناسب، نشان از ناهماهنگی بین مجموعه مدیریتی و عملکرد ضعیف دستگاه‌های فرهنگی

					است.
			۶/۳۷	۳/۴۷۷	پوشش نامناسب، نتیجه سرمایه گذاری روی رفتار پوشش به جای سرمایه گذاری بر روی بینش و نگرش افراد است.
			۴/۵۳	۲/۸۲۲	پوشش نامناسب، انعکاسی از تفکرات سیاسی دشمنان انقلاب اسلامی است.
			۵/۳۴	۳/۱۵۵	نبود سیستم هدایتی برای بروز نشاط و تخلیه انرژی در نسل جوان، موجب پیدایش بد پوششی در جامعه است.
			۵/۰۶	۳/۰۵۶	پوشش نامناسب، بیانگر کم توجهی مدیران و برنامه ریزان فرهنگی و سطحی نگری به مساله حجاب و عفاف است.

به منظور پاسخ دهی پرسش که عوامل حکومتی و مدیریتی موثر بر حجاب و عفاف بیشترین تاثیر را داشته، آزمون آماری فریدمن اجرا گردید که نتایج آن در

جدول بالا آمده است. براساس نتایج جدول (۶)، بالاترین رتبه میانگین متعلق به گویه "پوشش نامناسب، نتیجه سرمایه‌گذاری روی رفتار پوشش به جای سرمایه‌گذاری بر روی بینش و نگرش افراد است". با رتبه میانگین ۶/۳۷ و سپس گویه "نبود یک برنامه جامع‌نگر در زمینه مسائل اجتماعی، مسأله حجاب را در جامعه چالشی کرده است". با رتبه میانگین ۵/۹۷ می‌باشد و پائین‌ترین رتبه میانگین به گویه "ترویج بدحجابی، به عنوان اعتراض بر عملکرد حاکمیت، لجبازی و بیان تعارض سیاسی تلقی می‌گردد" با رتبه میانگین ۳/۵۳ و سپس گویه "پوشش نامناسب، انعکاسی از تفکرات سیاسی دشمنان انقلاب اسلامی است" با رتبه میانگین ۴/۵۳ است. براساس مقادیر به دست آمده از آزمون کای اسکوئر یا خی دو (۰/۰۰۱، $\text{Kai-Squair} = 113/105$) و $\text{Sig} =$) و درجه آزادی ۹، تفاوت معناداری در سطح ۰/۰۰۱ بین دانشجویان در مورد عوامل مؤثر بر حجاب و عفاف وجود دارد. به عبارتی نظر دانشجویان این است که با برنامه جامع می‌توان بینش و نگرش افراد را به پوشش مناسب سوق داد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان داد که عوامل مدیریتی و حکومتی نقش بسزایی در ترویج و حفظ حجاب و عفاف دارند. این عوامل شامل معرفی الگوهای جذاب و با نشاط پوششی، عملکرد مسئولین و حاکمیت، برنامه‌های جامع‌نگر در زمینه مسائل اجتماعی، نگاه فرهنگی و تربیتی مسئولان به حجاب، تنوع سازمان‌های متولی حجاب، هماهنگی یا ناهماهنگی در مجموعه مدیریتی متولی امر حجاب، و سرمایه‌گذاری بر رفتار به جای بینش و نگرش است. در این میان، دو گویه «پوشش نامناسب نتیجه سرمایه‌گذاری روی رفتار پوششی به جای سرمایه‌گذاری بر روی بینش و نگرش افراد است» و «نبود یک برنامه جامع‌نگر در زمینه مسائل اجتماعی، مسأله حجاب را در جامعه چالشی کرده است» به عنوان مهم‌ترین و برترین گویه‌های پژوهش شناسایی شده‌اند. نتایج این پژوهش با مطالعات افشانی و زارعان (۱۳۹۳)، و محمدی (۱۳۸۴) همسو و همخوان است. در این میان، افشانی و زارعان (۱۳۹۳)

نشان دادند که طرح‌ها و برنامه‌های اجرایی برخی نهادها در زمینه حجاب، به‌ویژه نهادهای نظامی و انتظامی، اغلب بیشتر به‌صورت تحمیلی و بدون تأثیرگذاری اقناعی بوده است. در واقع، وقتی قدرت‌های اجرایی به عرصه فرهنگ وارد می‌شوند، این اقدام به جای ایجاد فضایی فرهنگی، به نوعی به کارزار عملیاتی و سیاسی تبدیل می‌شود که نتیجه آن محدود کردن آزادی‌های فردی و اجتماعی است.

در تبیین این نتایج می‌توان گفت که نهاد دولت یکی از نهادهای مؤثر در آشناسازی فرد با مفهوم و معنای حجاب است. تصمیمات، سیاست‌ها و برنامه‌هایی که دولت و مسئولین دولتی اتخاذ می‌کنند، تأثیر بسیار زیادی بر سایر نهادهای جامعه دارند. در جوامع مختلف، نهادهای مختلف اجتماعی با یکدیگر ارتباط نزدیک و پیچیده‌ای دارند و نهاد دولت به عنوان نهاد حاکم، نحوه تعامل و رفتار این نهادها را تعیین می‌کند. از این‌رو، جهت‌گیری‌ها و تصمیم‌گیری‌های دولت در رابطه با مسائل اجتماعی و فرهنگی می‌تواند نقشی حیاتی در جهت‌دهی به ارزش‌ها و هنجارهای جامعه ایفا کند. بسیاری از پیام‌ها و اطلاعات فرهنگی، مذهبی و اجتماعی که از طریق رسانه‌های جمعی منتقل می‌شود، ریشه در برنامه‌ریزی‌ها و استراتژی‌های دولت دارند. بنابراین، اگر دولت نتواند به‌طور مؤثر در ترویج فرهنگ حجاب و عفاف و سیاست‌گذاری در این زمینه عمل کند، پیامدهای منفی آن می‌تواند به سرعت در جامعه گسترش یابد.

تبیین بدحجابی به عنوان یک پدیده فرهنگی تنها زمانی امکان‌پذیر است که علت‌ها و فرآیندهای این پدیده در قالب فرهنگ و معانی نمادین بررسی شوند. این علل می‌تواند شامل باورها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها، نگرش‌ها و ایدئولوژی‌ها باشد که در ساختار فرهنگی جامعه به وجود می‌آیند. این فرآیند فرهنگی باید به گونه‌ای باشد که نه تنها رفتارها و اعمال افراد را تحت تأثیر قرار دهد، بلکه به تغییر نگرش‌ها و درک افراد از حجاب نیز پرداخته و این تغییرات را به‌طور بنیادین در سطح جامعه ایجاد کند. از این‌رو، برای مقابله با بدحجابی و ترویج فرهنگ حجاب در جامعه، باید توجه ویژه‌ای به عواملی همچون باورهای اجتماعی، نمادها و نشانه‌های فرهنگی مرتبط با حجاب داشت و با استفاده از رویکردهای فرهنگی و آموزشی،

افراد را به سمت پذیرش و درک عمیق‌تری از اهمیت حجاب هدایت کرد.

پیشنهادهای

بر اساس یافته‌های پژوهش، پیشنهادات زیر به منظور بهبود وضعیت حجاب و عفاف در جامعه و تقویت مدیریت حکومتی در این زمینه ارائه می‌شود:

اولاً، یکی از مهم‌ترین پیشنهادات این است که نهادهای مسئول در زمینه حجاب، به‌ویژه دولت و وزارتخانه‌های مرتبط، باید رویکردهای جامع‌نگر و فرهنگی را در کنار سیاست‌های قانونی دنبال کنند. تنها تمرکز بر قوانین و مجازات‌های قانونی کافی نیست و برای تغییر نگرش‌ها و رفتارها باید سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت فرهنگی و تربیتی انجام گیرد. در این راستا، پیشنهاد می‌شود که دولت برنامه‌هایی برای آموزش و آگاهی‌بخشی در حوزه حجاب و عفاف طراحی کند که علاوه بر ارائه اطلاعات، به تقویت نگرش‌ها و باورهای فرهنگی در جامعه بپردازد. این آموزش‌ها باید از سنین پایین‌تر آغاز شده و در تمامی سطوح تحصیلی و اجتماعی گسترش یابد.

ثانیاً، باید تلاش‌هایی برای ایجاد هماهنگی بین نهادهای مختلف مسئول در امر حجاب صورت گیرد. عدم هماهنگی میان سازمان‌ها و نهادهایی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در حوزه حجاب فعالیت می‌کنند، می‌تواند باعث تداخل و ایجاد سردرگمی در اجرای سیاست‌ها و برنامه‌ها شود. پیشنهاد می‌شود که یک مرجع واحد مسئول پیگیری و اجرای سیاست‌های حجاب و عفاف در سطح کشور ایجاد گردد و هماهنگی میان نهادهای مختلف تحت این مرجع قرار گیرد. این اقدام به ایجاد یک رویکرد یکپارچه در سیاست‌گذاری و اجرای برنامه‌ها کمک خواهد کرد.

ثالثاً، پیشنهاد مربوط به ترویج الگوهای جذاب و متنوع از پوشش اسلامی است. الگوهای حجاب باید نه تنها با اصول اسلامی سازگار باشند، بلکه جذابیت و نشاط را در خود داشته باشند تا بتوانند توجه جوانان را جلب کنند. در این راستا، پیشنهاد می‌شود که وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با همکاری طراحان مد، صنعت پوشاک و مراکز آموزشی، برنامه‌هایی را برای ارائه پوشش‌های مدرن و شیک بر اساس

معیارهای اسلامی برگزار کند. چنین رویکردهایی می‌تواند باعث افزایش تمایل جوانان به پذیرش حجاب به عنوان یک انتخاب مثبت و معتبر شود. رابعاً، تقویت نقش رسانه‌ها و فضای مجازی در ترویج فرهنگ حجاب است. رسانه‌ها، به ویژه رسانه‌های اجتماعی، ابزار قدرتمندی برای تغییر نگرش‌ها و رفتارها هستند. دولت و نهادهای فرهنگی باید از ظرفیت‌های رسانه‌های اجتماعی و تلویزیونی برای تبلیغ الگوهای مثبت حجاب استفاده کنند. تولید محتوای جذاب و تأثیرگذار که هم‌زمان با جوانان همسو باشد و مفاهیم حجاب را به طور غیرمستقیم و با رویکرد اقناعی بیان کند، می‌تواند به طور مؤثری در ترویج حجاب و عفاف در جامعه نقش ایفا کند. در نهایت، برای مقابله با تهاجم فرهنگی و تأثیر رسانه‌های بیگانه بر نگرش جوانان نسبت به حجاب، لازم است که در سطح ملی، رویکردهایی در جهت تقویت هویت فرهنگی و دینی جامعه اتخاذ شود. این رویکردها باید به طور هماهنگ و در تعامل با نهادهای مختلف اجتماعی و فرهنگی پیگیری شوند. آموزش صحیح و آگاهی‌بخشی در زمینه فرهنگ حجاب، تقویت سیاست‌های رسانه‌ای داخلی و مقابله با تهاجم فرهنگی از طریق تولید محتوای بومی و مطابق با ذائقه جامعه، می‌تواند به عنوان راهکارهای مؤثر در این زمینه مطرح گردد.

فهرست منابع

۱. افشانی، سیدعلیرضا؛ زارعان، احمد. (۱۳۹۳). نقش رسانه‌ها در گسترش و تعمیق فرهنگ عفاف و حجاب و تأثیر آن بر امنیت فردی و اجتماعی. <https://civilica.com/doc/1850825>
۲. پورسیدآقای، مسعود. (۱۳۷۶). حجاب میوه شناخت. قم: حضور.
۳. رضایی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تحلیل جامعه‌شناختی پوشش اسلامی، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم تحقیقات و فناوری، ۱۲ (۴۶)، ص ۴۳-۶۲.
۴. محمدی، اصغر. (۱۳۸۴). عوامل مؤثر بر گرایش به بدحجابی در بین دختران و زنان شهر اصفهان. جامعه‌شناسی. ۱ (۴)، ص ۷۱-۴۷.
5. Abuzar, M., & Mansoor, H. S. (2024). EXPLORING THE ROLE OF HIJAB IN FOSTERING PERSONAL SECURITY AND POSITIVE BODY IMAGE.
6. Akhter, N., & Munir, D. (2017). Hijab (Veil): Protection for Woman (Islamic Perspective) International Conference on Arabic Studies & Islamic Civilization., 4, 2017-2026.
7. Alim, S. (2017). THE MEANING OF RELIGIOSITY FOR WOMEN USERS OF SLANG HIJAB: A PHENOMENOLOGICAL STUDY IN UGM YOGYAKARTA.
8. Beekun, R. I., & Badawi, J. A. (2005). Balancing ethical responsibility among

- multiple organizational stakeholders: The Islamic perspective. *Journal of business ethics*, 60, 131-145.
9. Çaksen, H. (2024). Hijab is Women's Shield and Fortress. *MAQOLAT: Journal of Islamic Studies*, 2(3), 205-211.
 10. Elmarsafy, Z., & Bentaïbi, M. (2015). Translation and the world of the text: on the translation of the word h ijab in the Qur'an. *The Translator*, 21(2), 210-222.
 11. Glapka, E. (2018). Veiled or veiling?—Turning back the gaze on the Western feminist. Understanding hijab from the socio-culturally located positions of knowing. Paper presented at the Women's Studies International Forum.
 12. Gonzalez, R. V. D., & Martins, M. F. (2015). Gestão do conhecimento: uma análise baseada em fatores contextuais da organização. *Production*, 25(4), 834-850. doi
 13. Haddad, Y. Y., Smith, J. I., & Moore, K. M. (2006). *Muslim women in America: The challenge of Islamic identity today*: Oxford University Press.
 14. Harkness, G. (2019). Hijab micropractices: The strategic and situational use of clothing by Qatari women. Paper presented at the Sociological Forum.
 15. Haroon, J., Hussain, A., Malik, F. R., Iqbal, M., Fatima, I., & Ullah, I. (2022). Perceptions Reasons and Barriers in Observing Purdah (Hijab) Among Female Undergraduate Medical Students. *Journal of Computing & Biomedical Informatics*, 3(02), 136-143.
 16. Hasanvand, A. (2023). Hijab and Chastity and their Role in Psychological Security. *Islam And Health Journal*, 8(1), 13-19.
 17. Januri, J., & Ismail, M. S. (2021). STUDENTS'MOTIVATION TO WEAR THE VEIL IN YASNI BUNGO JAMBI ISLAMIC INSTITUTE. *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 8(2), 179-196.
 18. Kertechian, S. K., & Swami, V. (2016). The hijab as a protective factor for body image and disordered eating: A replication in French Muslim women. *Mental Health, Religion & Culture*, 19(10), 1056-1068.
 19. Latiff, Z. A., & Alam, F. (2013). The roles of media in influencing women wearing hijab: An analysis. *Journal of Image and Graphics*, 1(1), 50-54.
 20. Najib, M. F., Fauziah, T., Djatnika, T., Saefulloh, D., & Purnamasari, D. (2022). The Impact of Utilitarian and Hedonic Values on Hijab Buying Intentions: Evidence from Indonesia. *Journal of Marketing Innovation (JMI)*, 2(2).
 21. Omair, K. (2009). Arab women managers and identity formation through clothing. *Gender in Management: An International Journal*, 24(6), 412-431.
 22. Rahaman, M., & Rahaman, M. Z. (2023). Muslim Women and Hijab: A Study into the Subjects of Female Identities, Empowerment, and Body Image.
 23. Rita, A. A. (2017). Assertion of wearing hijab in the community: An analysis. *American Scientific Research Journal for Engineering, Technology, and Sciences*, 29(1), 340-347.
 24. Ruby, T. F. (2006). Listening to the voices of hijab. Paper presented at the Women's Studies International Forum.
 25. Simorangkir, D. (2024). the Influence of Popular Media on Young Indonesian Woman Wearing Hijab. *Journal of Business And Entrepreneurship*, 12(1), 23-34.
 26. Williams, R. H., & Vashi, G. (2007). Hijab and American Muslim women: Creating the space for autonomous selves. *Sociology of religion*, 68(3), 269-287.
 27. Zwick, D., & Chelariu, C. (2006). Mobilizing the hijab: Islamic identity negotiation in the context of a matchmaking website. *Journal of Consumer Behaviour*, 5(4), 380-395.



The Role of Hibah (Gift-Giving) in the Reproduction of Social Capital from the Perspective of the Verses of the Holy Quran

Seyed Aghazia Sajjadi¹ | Seyed Hosein Fakhrezare²

1. Corresponding Author, PhD Student in Sociology, Al-Mustafa International University, Qom; Level Four Student of Seminary, Qom, Iran. Email: seyedaghazia.sajjadi@gmail.com
2. PhD Graduate; Lecturer at University, Faculty of Social Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: fakhrezare48@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 8 March 2025

Accepted: 20 October 2025

Available online 22 November 2025

Keywords:

Hibah (Gift-Giving), Quran, Social Capital, Social Trust, Social Solidarity, Social Participation.



ABSTRACT

Class disparity and social gap, particularly in the economic sphere, leads to increased mistrust and a rupture in social solidarity and participation. This issue paves the way for the weakening of social capital. Raising societal awareness about the function of Hibah (gift-giving) as a social value and its role in reducing class disparity and reproducing social capital is the main concern of this article, as it increases the inclination towards this social value and its acceptance by members of society, thereby creating a field for establishing trust, social solidarity, and social participation. This inquiry, utilizing functional theory and descriptive-analytical method along alongside inferential Qur'anic interpretation, has scientifically analyzed the social functions of Hibah in creating the three fundamental components of social capital-namely trust, social solidarity, and social participation-from the perspective of the Quran. The findings indicate that, according to Qur'anic teachings, hibah plays a practical and effective role in reproducing social capital and mitigating class disparities.

Cite this article: Sajjadi, S. A.; Fakhrezare, S. H. (2025). The Role of Hibah (Gift-Giving) in the Reproduction of Social Capital from the Perspective of the Verses of the Holy Quran. *Islamic Social Studies*, 31(131), 55-84. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6877.1394>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نقش هبه در بازتولید سرمایه اجتماعی از نگاه آیات قرآن کریم

سید آقا ضیا سجادی^۱ | سید حسین فخر زارع^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجویی دکتری قرآن و علوم گرایش علوم اجتماعی، سطح چهار حوزه، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران. رایانامه: seyedaghazia.sajadi@gmail.com
۲. دانش آموخته دکتری، گروه علوم اجتماعی، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران. رایانامه: fakhrezare48@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ تاریخ انتشار بوخط: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱ کلیدواژه‌ها: هبه، قرآن، سرمایه اجتماعی، اعتماد اجتماعی، همبستگی اجتماعی، مشارکت اجتماعی. 	شکاف و فاصله طبقاتی به ویژه در صحنه اقتصادی، افزایش بی اعتمادی و گسست همبستگی و مشارکت اجتماعی را در پی دارد و این مسئله زمینه را برای تضعیف سرمایه اجتماعی فراهم می آورد. آگاه سازی جامعه به کارکرد هبه به عنوان یک ارزش اجتماعی و نقش آن در کاهش فاصله طبقاتی و بازتولید سرمایه اجتماعی، دغدغه اصلی این مقاله است، زیرا موجب می شود تمایل به این ارزش اجتماعی و اقبال به انجام آن توسط اعضای جامعه افزایش یابد و عرصه برای ایجاد اعتماد، همبستگی و مشارکت اجتماعی فراهم گردد. این جستار با بهره گیری از نظریه کارکردی و روش تحلیلی توصیفی و تفسیر استنباطی، کارکردهای اجتماعی هبه را در ایجاد سه مؤلفه بنیادین سرمایه اجتماعی، یعنی اعتماد، همبستگی و مشارکت اجتماعی از منظر قرآن مورد تحلیل علمی قرار داده است. یافته های پژوهش حاکی از آن است که از منظر آیات قرآن کریم هبه در بازتولید سرمایه اجتماعی و کاهش فاصله طبقاتی کارکرد و تأثیر کاربردی دارد.

استناد: سجادی، سید آقا ضیا؛ فخر زارع، سید حسین. (۱۴۰۴). نقش هبه در بازتولید سرمایه اجتماعی از نگاه آیات قرآن کریم. پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۱)، ۵۵-۸۴. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6877.1394>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

اسلام به اعتبار جامعیت احکام و بنانهادن نظام معرفتی جامع و جاودانه‌اش برای ایجاد سرمایه‌های اجتماعی و کاهش آسیب‌های اجتماعی ناشی از نابرابری‌های اجتماعی و شکاف‌های طبقاتی، دارای برنامه‌ها و احکام دقیقی است. در ادبیات اسلامی در تعبیر مختلفی به تعاون در امور شایسته و پرهیز از همکاری در امور ناپسند سفارش شده است. آیات ذیل گویایی این مطلب می‌باشند: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. یکدیگر را بر انجام کارهای خیر و پرهیزکاری یاری نمایید و یکدیگر را بر گناه و تجاوز یاری ندهید. (مائده / ۲). ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ...﴾. ای کسانی که ایمان آورده‌اید از اموال پاکیزه‌ای که (از طریق تجارت) به دست آورده‌اید و از آنچه از زمین برای شما رویانده و خارج ساخته‌ایم (از منابع، معادن، درختان و گیاهان) ببخشید و انفاق کنید (بقره / ۲۶۷). ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ اما کسی که (ثروتش را) بخشش کرد و پرهیزکاری پیشه ساخت، و وعده نیکوتر (وعده خدا به پاداش بخشش و پرهیزکاری) را باور کرد، ما او را در مسیر آسانی قرار می‌دهیم. (لیل / ۵-۷).

عناصر همگرایانه همچون همبستگی، تعاون و همکاری در میان اعضای جامعه از عناصر ضمانت بخش بقای حیات اجتماع شمرده شده و جامعه‌ای که برای نیل به اهداف صحیح، همدیگر را یاری می‌رسانند به عنوان جامعه مطلوب قلمداد می‌شود. برای نیل به این اهداف، در قرآن کریم، سلسله‌ای از احکام استجابی در کنار احکام الزامی برای برخی پرداخت‌های مالی وضع شده که هبه از جمله آن‌هاست و روش مشروع و پسندیده‌ای برای مالکیت می‌باشد. این آموزه مشتمل بر کارکردهای مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بوده که زنده نگه داشتن روح ایمان و برادری در میان مسلمانان، خیرخواهی، ایجاد و تقویت روحیه و حس تعاون، همبستگی اجتماعی، اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، تألیف قلوب و کاهش انحرافات اجتماعی، کاهش فقر و نابرابری‌های اجتماعی،

ایجاد امنیت و نظم اجتماعی از اهمّ این کارکردها می‌باشد. هبه و کنش‌های مرادف آن مانند انفاق، هدیه، صدقه مستحبی... از جمله ارزش‌های پراهمیتی است که در نگره آموزه‌های دینی در گسترش سرمایه اجتماعی نقش اساسی دارد. سرمایه‌های اجتماعی عاملی مهم برای تضمین حیات اجتماعی مردم هر جامعه در جهت به ثمرنشدن برنامه‌های زندگی اجتماعی و حل مسائل مربوط به آن است؛ به طوری که عدم آگاهی کامل از آن‌ها در جامعه موجب به فراموشی سپردن آن می‌شود. هبه به عنوان یک ارزش متعالی با تأثیراتی عمیقی که در بازتولید این سرمایه‌ها می‌تواند ایفا کند، در جهان توسعه یافته امروزی به طور شایسته و مطلوب مورد توجه قرار نگرفته است.

از آنجا که در ادوار تاریخی و فرهنگ و ادیان مختلف این موضوع به اشکال و عناوین متفاوت رواج داشته، خاستگاه آن را می‌توان تا زمان شکل‌گیری اولیه جامعه بشری پیش برد، چراکه تحقق تعاملات اجتماعی همواره بدون هم‌افزایی دیگران که لازمه‌اش جنبه‌های دگرخواهانه است، میسر نمی‌باشد. در ادبیات اسلام و جامعه مسلمانان نیز اگرچه در برخی سویه‌ها مانند جنبه‌های فقهی، حقوقی و اخلاقی، تبعاتی درباره هبه وجود داشته، لیکن در مورد نقش و کارکردهای اجتماعی آن به ویژه در بازتولید سرمایه‌های اجتماعی از زاویه نگاه دینی و با توجه به آموزه‌های قرآنی، ادبیات علمی چندانی در دست نمی‌باشد و موضوع نقش و کارکردهای اجتماعی هبه از منظر قرآن با وجود ضرورت و اهمیت بسیار آن، پیشینه قابل توجهی ندارد، جز برخی مقالات و مصاحبه‌های که به شکل مختصر آن را مطرح نموده‌اند مانند هبه در قرآن و روایات نوشته سید محمد رضا میرجهان‌شاهی و مهرناز گلی و مصاحبه علمی با دکتر محمد حسین پوریانی، با عنوان بخشش اخلاق اجتماعی را ارتقا می‌بخشد و آثار از این دست. امید می‌رود این نوشتار پاسخی قانع‌کننده برای این پرسش که: (کارکرد هبه در بازتولید و گسترش سرمایه اجتماعی چگونه است؟) ارائه نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

هبه: در معنای لغوی و اصطلاحی این مفهوم چندان تفاوت ماهوی وجود ندارد و

به معنای عطیه، هدیه و جایزه (دهخدا، ۱۳۴۵، ج ۴۹، ص ۱۱۵ و ۱۲۹)، تملیک بدون عوض مال به کسی (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۹)، بخشیدن بدون چشم داشت عوض و پاداش (ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۰۳)، تملیک عین به شکل رایگان و بدون عوض (موسوی خمینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵) و عقدی که مقتضی تملیک چیزی به غیر عوض بوده (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۱۵۷ - ۱۵۸) یا بخشش بی چشم داشت به پاداش و عوض (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۲۳۴) معنا شده است.

سرمایه اجتماعی: به رغم تعاریف مختلف و اختلاف نظرهایی که از این مفهوم وجود دارد، به طور کلی به سرمایه ای اشاره دارد که از بطن روابط اجتماعی پدید آمده و به روابط مختلف در جامعه در سطوح بین فردی و بیناگروهی نظر دارد. پیر بوردیو (۲۰۰۲-۱۹۳۰) آن را مجموعه ای از منابع موجود بالقوه می داند که منتج از یک شبکه با دوام متشکل از روابط کم و بیش نهادی شده در باب آشنایی و شناخت دو طرفه، یا به بیان دیگر ناشی از عضویت در یک گروه است (شجاعی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۳۶). رابرت پاتنام آن را وجوه گوناگونی از سازمان اجتماعی نظیر اعتماد، هنجارها و شبکه هایی می داند که با تسهیل اقدامات هماهنگ، کارایی جامعه را بهبود می بخشد؛ وی معتقد است سرمایه اجتماعی نیز مانند سایر سرمایه ها مولد است و امکان دستیابی به اهداف مشخصی را فراهم می نماید؛ برای مثال گروهی که اعضای آن به یکدیگر اعتماد زیادی دارند نسبت به گروهی که فاقد این ویژگی ها هستند موفق تر بوده و کارایی بیشتری دارند (پاتنام، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷). او در تعریفی کامل تر می نویسد منظور من از سرمایه اجتماعی آن دسته از ویژگی های زندگی اجتماعی، اعتماد، هنجارها و شبکه هاست که مشارکت کنندگان را قادر می سازد به شیوه ای مؤثرتر اهداف مشترک خود را تعقیب نمایند (جان فیلد، ۱۳۹۷، ص ۵۵)، لذا می توان سرمایه اجتماعی را عبارت از نوعی تعاملات اجتماعی و نظام هدفمند همیاری میان اعضای جامعه دانست که باعث ایجاد شبکه های روابط معقول و ارتقای حس اعتماد و مشارکت بین افراد می گردد و در نهایت جامعه را در دسترسی به هدف مشترک و حفظ جامعه و همبستگی در آن یاری می رساند (قماش و آقاعلیان، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

بر پایه مفهوم سرمایه اجتماعی با مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی مانند اعتماد، تعامل متقابل، (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۵) شبکه روابط همسایگی، مشارکت اجتماعی و همبستگی اجتماعی (نیکومرام و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۴) می‌توان منابع درون گروه را به سرمایه تبدیل نمود، کنش جمعی را تسهیل و در جهت تأمین منافع اعضا عمل کرد. سرچشمه‌ها یا دلایلی که سبب می‌شوند افراد به کنش‌های اجتماعی در جهت شکل‌گیری سرمایه اجتماعی روی آورند، در قالب «دیگر محوری»، «منفعت محوری» و «اعتبار محوری» قابل طرح هستند (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۵)، جوهر و هسته سرمایه اجتماعی رابطه است که در سطح کلان، میانی و خرد قابل تبیین است (پیران، ۱۳۹۲، ص ۷۳) و از ویژگی‌هایی همچون اجتماعی بودن، غیر محسوس و ملموس بودن و مبتنی بر خیرخواهی بودن برخوردار است (بیکر، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

اعتماد اجتماعی؛ به انتظارات و تعهدات اکتسابی و تأیید شده به لحاظ اجتماعی (وئوفی و آرام، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵)، حسن نظر (ظن) عضوی از اعضای جامعه نسبت به سایر اعضای آن (امیرکافی، ۱۳۸۰) گفته می‌شود، مشارکت اجتماعی به ایفای نقش یا مشارکت ارادی در فعالیت‌های جمعی در راستای خدمت و سودرسانی به عموم (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۹۷۲)، داشتن شرکتی فعالانه در گروه (بیرو، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷) و «درگیر شدن اجتماعی» (باربارا و میشل بلر، ۱۳۸۲، ص ۵۰۳) معنا شده است و همبستگی اجتماعی به معنای درجه یا نوع یکپارچگی یک جامعه (میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲) است. در یک جمع‌بندی می‌توان بیان نمود که نظر اندیشمندان در مورد معنای هبه بخشیدن مال و تملیک آن به طور کلی به دیگری بدون در نظر داشتن بازگشت عوض است. در مقاله مدنظر نیز هبه به معنای بخشش بدون عوض به طور عام در نظر گرفته شده است که شامل انواع مختلف اعطاها از قبیل انفاقات و صدقات غیر واجبه، هدایا، پیشکش‌ها، هبات، نحل ... می‌شود.

به نظر می‌آید نظرات اندیشمندان را درباره مفهوم سرمایه اجتماعی به شکل ذیل می‌توان جمع‌بندی نمود: سرمایه اجتماعی پدیده‌ای است به وجود آمده از بطن روابط اجتماعی و وجوه گوناگونی از سازمان اجتماعی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه‌های که کارایی جامعه را بهبود می‌بخشد و نظام هدفمند همیاری میان

اعضای جامعه و ویژگی‌هایی زندگی اجتماعی است که موجب حس اعتماد، مشارکت و هم‌بستگی اجتماعی و ارتقای کیفیت و کمیت تعاملات اجتماعی یک جامعه می‌شود. در مقاله مزبور همین معنا از سرمایه اجتماعی مورد نظر قرار داده شده است.

مفاهیم مدنظر از اعتماد اجتماعی؛ حسن ظن و نگرش مثبت به کنشگران جامعه و نهادهای آن ...، از مشارکت اجتماعی؛ سهم‌پذیری و همراهی ارادای و اختیاری در فعالیت‌های اجتماعی و از هم‌بستگی اجتماعی؛ هم‌بستگی و اتحاد گروه‌های مردمی و پرهیز از هرگونه کشمکش و درگیری، احساس مسئولیت متقابل بین چند نفر یا چند گروه و «احساس تعلق و مشارکت اجتماعی، عشق، حمایت و توجهی است که می‌تواند ناشی از پیوندهای اجتماعی باشد» (علی‌وردی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۹۳) می‌باشند.

۲. تأثیر مناسک و آموزه‌های دینی بر سرمایه اجتماعی به صورت عام

یکی از موضوعات مطرح در حوزه سرمایه اجتماعی، بحث رابطه سرمایه اجتماعی با دین و آموزه‌های آن است. اندیشمندانی چون کلمن، فوکویاما و فیلد به نقش دین در شکل‌گیری و کارکرد سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند و پژوهش‌های تجربی گوناگون نیز در این عرصه صورت گرفته (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۵) اعتقاد به دین و تعهد دینی دارای رابطه مستقیم با سرمایه اجتماعی است، زیرا نهادهای دینی کارکرد واسطه را در فعالیت‌های دینی به عهده دارند. به لحاظ این‌که ادیان حاوی مراسم و مناسک گوناگون هستند موجب می‌شوند سبک‌های همکاری و تعاون و نیز آگاهی از مسائل اجتماعی گسترش یابد، مسلماً ادیانی که بیشتر از برنامه‌ها و مناسک عمومی برخوردار باشند مانند دین اسلام، نقش بیشتری را در این عرصه نیز خواهند داشت (ناطق‌پور و فیروزآبادی، ۱۳۸۴). از نظر بسیاری از اندیشمندان، دین به‌ویژه اسلام یکی از عوامل به‌وجود آورنده سرمایه اجتماعی است. پارسونز معتقد است که زمینه بروز سرمایه اجتماعی در اسلام به لحاظ دیدگاه مثبت آن درباره دنیا و در رابطه با جامعه و سیاست و توجه دادن مؤکد بر مسئولیت‌پذیری مؤمنان در جامعه خیلی بیشتر و توانمندتر از دیگر ادیان است (فصیحی، ۱۳۸۶).

اسلام مشتمل بر آموزه‌های مهمی است که می‌تواند به بازتولید سرمایه‌های اجتماعی و تقویت عناصر آن منجر شده و در به ثمر نشستن سیاست‌های اقتصادی، سیاسی و توسعه‌ای جامعه مؤثر باشد؛ اما به رغم این، تأثیرات ادعاشده و مورد انتظار، مشاهدات میدانی از افزایش میزان طلاق، پایین آمدن میزان ازدواج، بالا رفتن میزان انواع جرم‌ها، کم‌رنگ شدن اعتماد فردی و عمومی و نهادهای، کاهش مشارکت و روابط اجتماعی، افزایش فقر و جاذبیت و فزونی فردگرایی در جوامع اسلامی خبر می‌دهد که این‌ها به معنای نهادینه نشدن سرمایه اجتماعی در جامعه است. به جرئت می‌توان گفت مهم‌ترین علت بروز چنین آسیب‌ها، در کنار برخی عوامل زمینه‌ای، فردی و اجتماعی دیگر، در فرهنگ‌پذیر نشدن و ضعف تربیت‌پذیری دینی است که در شرایط فعلی بر جوامع حاکم شده است. تذکار این نکته لازم است که در سرمایه‌های اجتماعی دین تنها عامل به وجود آورنده آن نیست؛ بلکه در کنار آن عوامل فردی و اجتماعی دیگر دارای نقشی با اهمیت است؛ زیرا تعارض این برداشت با چند علتی بودن پدیده‌های اجتماعی و ناسازگاری آن با برخی واقعیت‌های عینی آشکار است.

از دیدگاه اندیشمندان اجتماعی، سرمایه اجتماعی متشکل از مؤلفه‌های بسیاری است و شاخص‌های فراوان دارد از آنجا که پژوهش پیرامون تأثیر آموزه‌های دینی بر تمام مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی به بحث و زمان گسترده نیاز دارد و یک مقاله گنجایش بررسی همه موارد را ندارد تلاش می‌شود نقش هبه در بازتولید سرمایه اجتماعی در ذیل بررسی تأثیر آن بر ایجاد سه شاخص اصلی سرمایه اجتماعی (اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی و همبستگی اجتماعی) مورد پژوهش قرار گیرد.

۳. تأثیر آموزه‌های دینی بر سرمایه اجتماعی به شکل خاص

۳-۱. تأثیر هبه بر اعتماد اجتماعی

هر چند اعتماد در تعاملات اجتماعی همیشه جایگاه و ارزش خاصی داشته است، لیکن عواملی گوناگون و بسیاری موجب شده است که اعتماد در عصر کنونی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شود. فزونی قدرت انتخاب آدم‌ها و تخصصی

شدن نیازهای جامعه از جمله آن عوامل است زیرا انتخاب‌های اعضای جامعه در مورد سبک زندگی، کالاها، روابط اجتماعی، سیاست‌ها و راهبردها، تأثیر اساسی بر ایجاد پدیده‌های اجتماعی دارد. امروز حرف آخر را مردم می‌زنند و همه نهادها منافع خود را در جلب اعتماد آن‌ها می‌دانند و در این راستا می‌کوشند. از سوی دیگر اقشار مختلف مردم ناگزیرند به کسانی که در نمایندگی‌ها، نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و علم و فناوری... دست‌اندرکارند، اعتماد نمایند.

یکی از راهکارهای ایجاد اعتماد اجتماعی تأمین نیازهای معنوی و اقتصادی اعضا و نهادهای جوامع و فراهم نمودن زمینه امنیت اقتصادی و احساس آن در جامعه است؛ زیرا اعتماد اجتماعی در سطوح مختلف آن در سایه احساس چهارگانه امنیت (امنیت اقتصادی، امنیت قضایی، امنیت سیاسی و امنیت عمومی) ایجاد می‌شود. در این میان وجود و احساس امنیت اقتصادی از جایگاه ویژه برخوردار است و چه بسا سه سطح دیگر امنیت بدون وجود و احساس امنیت اقتصادی ایجاد نشود. (یاری و هزارجریبی، ۱۳۹۱) از دیگر سو از آنجا که اعتماد اجتماعی از شروط اساسی هر تعامل اجتماعی مؤثر به حساب می‌آید و می‌تواند هر تعامل را از در افتادن در گذرگاه رفتارهای انحرافی و نابهنجار باز دارد، موجب پیدایش آرامش و امنیت روانی که جامعه به آن نیازمند است نیز می‌شود.

در میان آموزه‌های ادیان آسمانی به ویژه آموزه‌های دین مبین اسلام در مورد تأمین احتیاجات مالی و امنیت اقتصادی اعضای جامعه شیوه‌ها و آموزه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی از این آموزه‌ها الزام‌آور یا واجب‌اند مانند خمس و زکات، نذورات واجب مالی و برخی دیگر به صورت غیر الزام‌آور یا غیر واجب‌اند مانند انفاق، وقف، قرض‌الحسنه، صدقات مستحبیه، نذورات مالی مستحبیه، ایتاء، اعطا، هدایا، هبات و کمک‌های اقتصادی دیگر. یکی از آموزه‌های دینی که در ایجاد اعتماد اجتماعی مؤثر است و می‌تواند تأمین‌کننده امنیت اقتصادی و روانی جامعه باشد تأمین مالی جامعه به شکل هبه و بخشش رایگان است.

کارکردهای مهم هبه از جمله ایجاد اعتماد اجتماعی از مضمون آیات قرآن کریم قابل استنباط است. از آنجا که در این مقاله هبه به معنای عام آن یعنی هرگونه

بخششی که بدون عوض باشد مورد نظر است، در این قسمت از بحث از آیاتی که دربارهٔ انفاق، هبه، تعاون، بر، زکات، صدقه صلۀ رحم، هدیه... در قرآن کریم آمده می‌توان بهره برد.

یکی از آیاتی که می‌توان به آن در این باب استناد کرد آیه ذیل است، در این آیه خداوند فرموده: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾؛ در راه خدا انفاق کنید و خویشان را به دست خود به هلاکت نیفکنید و احسان کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد (بقره / ۱۹۵). علامه طباطبایی می‌گوید: مراد از نهی در آن نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی است، که یکی از مصادیق آن بخل ورزیدن و امساک از انفاق مال است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۳). نظر سید قطب دربارهٔ معنای هلاکت در این آیه نزدیک به معنای مورد نظر علامه است، زیرا او گفته است: «... تهلكة للنفس بالشح» (سید، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۹۲). هلاکت در آیه شریفه به معنای هلاکت جان به خاطر بخل ورزیدن است. در تفسیر نمونه آمده است: «می‌توان گفت: این آیه بیانگر یک حقیقت کلی و اجتماعی است و آن اینکه انفاق به طور کلی سبب نجات جوامع از مفاسد کشنده است، زیرا هنگامی که مسئله انفاق به فراموشی سپرده شود و ثروت‌ها در دست گروهی محدود جمع گردد و در برابر آنان اکثریتی محروم و بینوا وجود داشته باشد دیری نخواهد گذشت که انفجار عظیمی (به خاطر از بین رفتن اعتماد اجتماعی) در جامعه به وجود می‌آید، که نفوس و اموال اعضای جامعه از جمله ثروتمندان در آتش آن خواهد سوخت و از اینجا رابطه مسئله انفاق و پیشگیری از هلاکت (جامعه که یکی از عوامل آن بی‌اعتمادی به جود آمده در سایهٔ عدم انفاق در جامعه است) روشن می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸ - ۴۰).

از آیه شریفه می‌توان استنباط کرد که به واسطهٔ هبه و انفاق تعادل مالی در جامعه ایجاد می‌شود و در پی آن آرامش نسبی روانی به خاطر رفع نیازهای مالی و احتیاجات معیشتی و یا کاهش آن‌ها در جامعه به وجود می‌آید در اثر پدید آمدن امور یادآمده اعتماد اجتماعی ایجاد گردیده و گسترش می‌یابد و جامعه از ثبات و قوت برخوردار شده و روح امید و اعتماد در میان اعضای جامعه جان می‌گیرد.

منظور این است که به وسیله هبه (انفاق و احسان) اعتماد اجتماعی رشد و توسعه می‌یابد، هبه نور امید در دل‌های محرومان و نیازمندان جامعه و دریافت‌کنندگان خدمات بلاعوض می‌تاباند، در چنین حالت و موقعیتی است که اعتماد اجتماعی در جامعه جان تازه گرفته نمایان می‌گردد و روحیه اعتماد در تاروپود ارکان جامعه نفوذ نموده تقویت می‌شود. بدین جهت می‌توان گفت بر اساس استنباط از آیه مزبور یکی از کارکردهای هبه در جامعه ایجاد اعتماد اجتماعی است. در صورت رشد بخل، امساک اموال و انباشت آن نزد ثروتمندان جامعه، نهادها و سازمان‌های آن و عدم رواج هبه (انفاق و احسان)، جامعه در مسیر هلاکت (نابودی اعتماد اجتماعی) قرار می‌گیرد و راه زوال را در پیش خواهد گرفت. نبود انفاق در جامعه موجب از بین رفتن روح اطمینان در میان اعضای جوامع و نابود شدن اعتماد اجتماعی می‌شود. در حقیقت آنچه موجبات هلاکت جوامع را فراهم می‌سازد نابودی اعتماد اجتماعی است که در سایه فراموشی هبه (انفاق و احسان) ایجاد گردیده است. پس هبه و انفاق می‌تواند در جامعه اعتماد ایجاد کند و مانع هلاکت جامعه شود. به تعبیر دیگر می‌توان گفت؛ مفهوم مستفاد از آیه شریفه این است که اگر انفاق و بخشش کنید در جامعه ایجاد اعتماد کرده‌اید و به وسیله ایجاد اعتماد به وجود آمده توسط بخشش مانع هلاکت جامعه گشته‌اید و این موضوع بیانگر یکی از کارکردهای انفاق و هبه است که ایجاد اطمینان و اعتماد در جامعه باشد.

از جمله آیات مورد نظر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ ای اهل ایمان، از آنچه به شما روزی کرده‌ایم انفاق کنید، پیش از آنکه روزی بیاید که در آن نه دادوستدی است و نه دوستی و نه شفاعتی» (بقره / ۲۵۴) است. در این آیه بیع به معنای فروش و تبدیل کالا به پول، خُله به معنای دوستی خالص و شفاعت به معنای دستگیری (میانجیگری، وساطت و عفوخواهی) است (طبرسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۵).

مفسران قرآن درباره اینکه منظور از آنچه باید انفاق کرد در آیه مزبور چیست و آیا منظور زکات واجب است یا هر نوع بخشش اعم از واجب و مستحب و مادی و معنوی، نظراتی دارند. مرحوم طبرسی به تبع ابن عباس و بلخی نظریه دوم را پذیرفته و

آن را با عبارت «زیرا در آیه قیدی نیامده و امر، عام و مطلق می باشد» تعلیل نموده است (طبرسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۰۶). او واژه انفاق را به مفهوم عام گرفته و گفته: «انفاق بیرون کردن مال از ملک خود و قرار دادن آن در ملک دیگری است» (طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۸)، المنار نیز این نظریه را مطرح نموده (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶)؛ تفسیر نمونه دایره شمول را گسترده تر مدنظر قرار داده و معتقد است انفاق در آیه عام است و شامل انفاق واجب، مستحب، مادی و معنوی مانند بخشش علم و دانش همه می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۷)؛ تفسیر روح البیان چنین بیان نموده است: «والأكثر على أن الأمر يتناول الواجب والمندوب» (حقی بروسوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۶). بنا بر نظرات مفسران یادآمده معنای واژه انفاق در آیه فوق هر نوع بخشش از جمله هبه را در بر می گیرد.

با توجه به معنای آیه بر اساس تفاسیر یادآمده و دقت به معنای واژگان و مفاهیم در آیه مزبور مانند ایجاد دوستی و فراهم آمدن عرصه برای شفاعت به وسیله انفاق و بخشش به این حقیقت می رسیم که افراد جامعه در حیات اجتماعی خود از طریق بخشش های مالی (هبه و انفاق) اعتماد ساز می توانند زمینه های تعاملات و معاملات اقتصادی را در میان اعضای جوامع فراهم کنند، راه های دوست یابی به معنای برقراری روابط را در عرصه جامعه هموار سازند و مسیر تعاون، همراهی و پشتوانه انسانی را تدارک نمایند.

دوستی و جایگاه حمایت و شفاعتگری که ایجاد می شود به خاطر اعتمادی است که به وسیله انفاق و بخشش به وجود آمده است، از مضمون آیه شریفه فوق می توان استفاده کرد که بخشش و انفاق موجب ایجاد اعتماد در میان اعضای جامعه شده و این اعتماد اجتماعی عرصه را برای تعاملات اجتماعی مانند معاملات تجاری، ایجاد دوستی و ایجاد انگیزه برای وساطت و شفاعت از دیگران در فرصت مناسب، آماده می کند. در واقع اعتماد به وجود آمده به واسطه بخشش است که زمینه را برای امور یادآمده فراهم می آورد بنابراین، هبه که یکی از مصادیق یا طرق انفاق است موجب جلب و ایجاد اعتماد اجتماعی که از مؤلفه های برجسته سرمایه اجتماعی است می شود. بر این اساس یکی از کارکردهای مهم هبه ایجاد

اعتماد اجتماعی و تأمین سرمایه اجتماعی در جامعه است.

آیه دیگر ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْ لِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مریم، ۳۲) است که در آن حضرت عیسی بن مریم (ع) در مقام دفاع از خود و مادرش ادعا می کند خداوند او را نسبت به مادرش نیکوکار و نیکی کننده قرار داده است و جزء ستمگران قرار نداده است. در واقع آن حضرت می فرماید خداوند مرا نسبت به مادرم موظف کرده که در برابر زحماتش قدردانی کنم. من به لطف خداوند، این وظیفه را انجام می دهم و نسبت به همگان متواضع و مهربان هستم و در صف جباران نگون بخت نخواهم بود (طبرسی، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۶۲). از مفاد این آیه نیز استفاده می شود که نیکی کردن که هبه و بخشندگی از مصادیق آن است یکی از طرق جلب اعتماد سایر اعضای یک جامعه است و به وسیله آن می توان زمینه اعتماد و سرمایه اجتماعی را فراهم آورد. در غیر این صورت لزومی دیده نمی شود که شخصی در مقام دفاع از خود و مادرش که مورد تهمت و شک قرار گرفته است مسئله نیکوکار بودن خودش را مطرح نماید و بدین وسیله بخواهد اعتماد دیگران را درباره مادرش به دست آورد و شک آنان را بزداید. از این رو است که گفته می شود نیکی که انفاق و بخشش جزء از آن است موجب ایجاد اعتماد در میان اعضای جامعه می گردد و آیه مزبور بدان دلالت دارد. هرچند در آیات و روایات واژه اعتماد و اطمینان در مورد کارکرد انفاق و هبه و مفاهیم مترادف آن نیامده باشد لیکن از مفهوم و مضامین آنها معنا و کارکرد مزبور استنباط می شود مانند آیات و روایات ذیل: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾. (آل عمران / ۹۲). هرگز به (حقیقت) نیکی (به طور کامل) نمی رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید. در جوامع بشری انسان های نیکوکار و نیک گفتارانند که مورد اعتماد قرار دارند و اعضای جامعه به آنان اطمینان دارند، آیه شریفه می فرماید اگر بخواهید به این مرحله از موقعیت اجتماعی برسید باید از اموال با ارزش و محبوب خود به مردم ببخشید در غیر این صورت هرگز به این جایگاه دست نخواهید یافت، پس می توان گفت یکی از کارکردهای اساسی بخشش ایجاد حفظ و استحکام بخشی اعتماد در جامعه است. ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص / ۳۹). (و به او گفتیم): این عطای بی حساب ماست، (به هر کس

خواهی، بی حساب ببخش و (از هر کس خواهی) دریغ کن. از این آیه چنین استنباط می‌شود که واهب به وسیله بخشش مال به موهوب‌له نه تنها در تعاملات اجتماعی او از نظر اقتصادی گشایش ایجاد می‌کند و برقراری روابطش را تسهیل می‌نماید بلکه اول خود به او اعتماد می‌کند و در وهله بعد از طریق هبه مال در او ایجاد اعتماد می‌کند. به نظر می‌آید واهب و مال موهوب و بخشید شده هر دو موجب اعتماد و تقویت آن در موهوب‌له می‌شود و در ادامه اگر موهوب‌له مسیر بخشش را در جامعه ادامه دهد اعتماد اجتماعی را ایجاد کرده و گسترش می‌دهد. در آیه ۲۶۵ سوره بقره یکی از انگیزه‌های انفاق از سوی واهبان با جمله «وَتُثْبِتْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» بیان شده است. مفسرین معنای جمله مزبور را آرامش روحی و روانی دانسته‌اند و چنین بیان داشته‌اند: «استواری دادن به دل‌های خویش» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸۶)، برای آرامش روح خود» (طبرسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۸) و «برای پایان دادن به اضطراب و ناراحتی‌هایی که بر اثر احساس مسئولیت در برابر محرومان در وجدان آن‌ها پیدا می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۷) اقدام به انفاق می‌کنند. از جمله آیه مزبور با تفاسیر پیش گفته استنباط می‌شود که بخشش موجبات آرامش روحی و روانی اعطا کنندگان را فراهم می‌آورد. مفهوم آن این است که اهدا کنندگان در سایه اعتماد حاصل از بخشش به آرامش روحی و روانی نایل می‌آیند و اضطراب و نگرانی شان زده می‌گردد. از طرف دیگر متّهبان و تحویل گیرندگان اموال بخشیده شده نیز به چنین اعتمادی دست می‌یابند که در اثر آن به ساحل آرامش روانی می‌رسند. پس می‌توان گفت؛ یکی از کارکردهای اجتماعی هبه و بخشش ایجاد اعتماد اجتماعی است که یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی به شمار می‌آید. عن رسول الله (ص): «الْهَدِيَةُ تُورِثُ الْمَوَدَّةَ وَتَجْدُرُ الْأُخُوَّةَ وَتُذْهِبُ الضَّغِينَةَ، تَهَادُوا تَحَابُّوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۶۶).

در روایت فوق از پیامبر خدا (ص) نقل شده است: هدیه دادن محبت می‌آورد و برادری را نگه می‌دارد و کینه و دشمنی را از بین می‌برد. برای یکدیگر هدیه ببرید تا دوستدار هم شوید. پیامبر (ص) بخشش را در روایت مزبور موجب محبت، حفظ برادری، از بین بردن کینه معرفی می‌فرماید. روشن است که همه امور یادآمده در

پیرامون اعتماد به وجود می‌آیند. منظور این است که بخشش در مرتبه اول ایجاد اعتماد می‌کند اگر اعتماد به وجود نیاید نه برادری استوار می‌ماند نه ایجاد محبت می‌شود و نه کینه از دل‌ها زوده می‌شود. در نتیجه باید گفت؛ هدیه و بخشش کارکرد ایجاد اعتماد دارد و به تبع اعتماد است که موارد پیش‌گفته ایجاد می‌شود. پس به نظر می‌رسد کارکرد هبه، هدیه و بخشش ایجاد اعتماد است، هرچند از روایت مزبور کارکرد دیگر بخشش را که همبستگی اجتماعی باشد نیز می‌تواند استفاده کرد که البته منافات با استنباط کارکرد پیش‌گفته یعنی اعتماد اجتماعی ندارد، به خاطر این که می‌تواند به هردو کارکرد اشاره و دلالت داشته باشد. در روایت دیگر چنین آمده است: «الْهَدِيَّةُ تَفْتَحُ بَابَ الْمُضْمَتِ» (ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹۴). هدیه و بخشش در بسته را (بر روی آدمی) می‌گشاید. به نظر می‌رسد از روایت فوق می‌توان برداشت نمود که از آنجا که بخشش موجب اعتماد میان طرفین اهداکننده و گیرنده هدیه می‌شود، در بسته عدم اعتماد و اطمینان را بروی انسان بخشنده باز می‌کند اگر ایجاد اعتماد نشود چگونه این در مسدود گشاده می‌گردد. بدین جهت می‌توان گفت از روایت مزبور کارکرد ایجاد اعتماد که یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است برای بخشش قابل استنباط است و به نظر می‌آید یکی از کارکردهای اساسی هبه و هرنوع بخششی که در مقاله مزبور به طور عام مورد نظر است، ایجاد و حفظ و گسترش اعتماد اجتماعی است.

به‌طورکلی گسترش انفاق و بخشش مال می‌تواند در برقراری اعتماد بین افراد نقش مهمی داشته باشد. رویکرد بخشندگی در قبال دیگران نشان دهنده آن است که عضو بخشنده جامعه به دیگر اعضاء اعتماد دارد و آن‌ها را در معرض آسیب‌های فردی و اجتماعی قرار نمی‌دهد. این امر، خود به خود حس امنیت و اطمینان را در گیرندگان بخشش ایجاد می‌کند و این مسئله از سوی دریافت‌کنندگان هبه نشانگر عشق، مهربانی و تعهد به آنان تلقی شود. این امر روابط اجتماعی را تقویت می‌کند و اعتماد بین افراد را بیشتر می‌سازد. از منظر دریافت‌کنندگان هبه، فرد بخشنده معمولاً به عنوان یک فرد قابل اعتماد، مهربان و با شخصیت مثبت شناخته می‌شود.

۲-۳. تأثیر هبه بر ایجاد مشارکت اجتماعی

در وضعیتی که هبه بیشتری در جامعه وجود داشته باشد و انجام آن بیشتر صورت پذیرد احتمال پدیداری مشارکت اجتماعی بیشتر می‌باشد یعنی میزان نمود مشارکت منوط به وجود این عنصر مهم است که هرچه بیشتر باشد سهم مشارکت اجتماعی نیز بیشتر خواهد بود و راهبردهای برون‌رفت از معضلات را سهل‌تر خواهد کرد. از آیه «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ...» (نیکوکاری (که به کسانی هستند که به خدا... ایمان آورده‌اند و مال (خود) را با علاقه که به آن دارند به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان می‌بخشند (بقره، ۱۷۷)، می‌توان رابطه مستقیم میان هبه و مشارکت اجتماعی و تأثیر آن را در این راستا استنباط نمود.

در آیه مزبور نیکو «بر» به صورت ویژه‌ای مورد تأکید قرار داده شده است و در آن انواع راه‌های نیکو نمودن اعم از اعتقادی، عملی و اخلاقی، بیان و توصیه شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۰۱). چنانکه در آیه آمده نیکو کردن طرق گوناگونی دارد، لیکن یکی از شیوه‌های اساسی آن بخشش مال است. «بر» در معنای نیکو‌ها و خوبی‌ها و احسان، به کار رفته و خداوند پس از موضوع ایمان به مسئله انفاق و ایثار و بخشش‌های مالی اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۵۹۶-۵۹۹). به عقیده برخی مفسرین کلمه بر، مجازی است از خیر و احسان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴۹) و برخی آن را بر تمامی عملکردها و کنش‌های خوب و نیک اطلاق کرده‌اند که هبه را نیز در خود جای داده است (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۶۰). لذا بر اساس تفاسیر، آیه شامل هبه و بخشش اموال که یکی از نیکو‌های عملی است می‌باشد. نکته قابل توجه این است که هبه و ایثاری مال در هر جامعه نوعی برقراری رابطه و مشارکت اجتماعی در راستای حل مشکلات به‌ویژه چالش‌های اقتصادی آن جامعه محسوب می‌شود. برخی مفسرین بخشش و هبه مالی را سمبلی از رابطه خلق با خالق و خلق با خلق

دانسته و نوعی مشارکت اجتماعی قلمداد می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۰۱). در این آیه چند دسته از کسانی که نیکان به آن‌ها بخشش مالی می‌کنند نام برده شده که کمک به هر کدام به نحوی در ایجاد مشارکت اجتماعی‌شان تأثیر می‌گذارد؛ زیرا هبه مال و تأمین نیازهای اقتصادی افراد یادشده، در راستای حفظ کرامت، شخصیت، موقعیت و جایگاه اجتماعی و انسانیت آنان کارکردهای بسیار اساسی و بنیادین دارد. هنگامی که بخشنده و نیکوکاری به خانواده، بستگان و اقوام خود که اولین نهاد اجتماعی محسوب می‌شود یاری و مساعدت می‌رساند و بدین وسیله تلاش می‌نماید آن‌ها احساس سرافکندگی نکنند و شأن و منزلتشان محفوظ بماند، آنان نیز در قبال این کنش پسندیده خودشان را موظف به جبران می‌دانند و حتی همان خدمات و بیشتر از آن را به دیگران ارائه می‌کنند و از رهگذر این تعاملات اجتماعی، مشارکت اجتماعی شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد.

نیازمندان جامعه از هبه و اهبان این پیام را دریافت می‌نمایند که برای آنان در جامعه که در آن زندگی می‌کنند حقوقی لحاظ شده و آن حقوق از سوی اعضای جامعه محترم شمرده شده و اعمال می‌شوند. این پیام به آنان می‌فهماند که جامعه در قبال آنان احساس مسئولیت دارد و قاعده تکافل و تضامن اجتماعی درباره آنان از سوی اعضای جامعه‌شان رعایت می‌شود و جامعه خود را در قبال آن‌ها ضامن می‌داند. فهم مزبور موجب می‌شود در آنان، نسبت به جامعه خودشان دید مثبت و امیدوارانه ایجاد شود و به دنبال آن خودشان نیز در قواعد یادآمده اجتماعی مشارکت جویند و از زیر بار مسئولیت‌های اجتماعی نسبت به خانواده و جامعه‌شان شانه خالی نکنند و در صورت توان در امور اجتماعی ایفای نقش کنند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۶۰).

آیات دیگری که می‌توان از آن‌ها کارکرد بخشش بر ایجاد مشارکت اجتماعی را استنباط کرد آیه‌های ۵، ۸ و ۹ سوره انسان است. خداوند در این آیات فرموده است: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ... وَ يَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُجْهَ اللَّهِ، لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا﴾؛ ابرار (نیکان)... غذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند به مسکین و یتیم و اسیر می‌دهند، (و می‌گویند) ما شما را برای خدا اطعام

می‌کنیم و هیچ پاداش و تشکری از شما نمی‌خواهیم (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۵۰۵). مفهوم هبه از این آیه شریفه به خوبی استفاده و استنباط می‌شود. بدین جهت که ضمن بیان اوصاف و عملکردهای ابرار یکی از نیکی‌های آنان را بخشش طعام عنوان نموده و سپس فرموده: «ابرار می‌گویند ما غذای خود را بدون چشم داشت به شما اعطا نمودیم و در برابر آن از شما هیچ‌گونه پاداشی و مزدی درخواست نداریم» این همان معنای واقعی هبه است زیرا واهب نیز در برابر هبه‌اش هیچ انتظاری و توقعی از هبه‌گیرنده «متهب» ندارد.

این نوع عملکرد و کنش اجتماعی عرصه را برای ایجاد مشارکت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد. به خاطر اینکه در سایه این بخشش‌های مالی برخی از چالش‌های اقتصادی و مشکلات اجتماعی اعضای جامعه مرتفع می‌گردد و فاصله طبقاتی کاهش می‌یابد و در پی آن اعتماد و روابط اجتماعی افزایش می‌یابد، معاشرت‌های اجتماعی گسترش یافته و زمینه‌های همکاری و همیاری در میان اعضای جامعه به وجود می‌آید. از این رو می‌توان از این آیات کارکرد هبه و تأثیر آن را بر مشارکت اجتماعی استنباط کرد همچنان که هبه غذا «اطعام طعام» موجب استحکام روابط اجتماعی، اتحاد و همبستگی نیز می‌شود (فجری، ۱۳۹۰) و همدلی و محبت را افزایش می‌دهد. (منصوری، ۱۳۸۸، ص ۲) گسترش روابط اجتماعی، همبستگی و اتحاد در جامعه، مشارکت اجتماعی را به دنبال دارد.

مورد دیگر آیه ۲۶۲ سوره مبارکه بقره است که می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَموالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛ کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس به دنبال انفاقی که کرده‌اند، منت نمی‌گذارند و آزاری نمی‌رسانند، پاداش آن‌ها نزد پروردگارشان (محفوظ) است و نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند. مفسران در تفسیر این آیه نکاتی را بیان داشته‌اند که به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود: علامه طباطبایی (ره) انفاق را به دو دسته واجب و مستحب تقسیم نموده و هبه را در بخش مستحب آن قرار داده است و در نظر ایشان هبات بخشی از انفاقات است. ایشان هدف انواع انفاق و بخشش‌ها را کاهش دادن شکاف‌ها و فاصله عمیق طبقاتی و تأمین زندگی

اقتشار ضعیف جامعه در حد متوسط زندگی به شکل که فاصله‌ها بسیار و غیرقابل تأمل نباشند، می‌داند. نکته دیگر این که جامعه بشری به اهداف مزبور نمی‌رسند جز با مشارکت در تعدیل ثروت به وسیله بخشش و انفاق به اقشار کم‌توان جامعه (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸۹-۵۸۴). نتیجه این نکات این است که از مهم‌ترین کارکردهای هبه ایجاد زمینه‌های مناسب و فراهم آوردن عرصه برای ایجاد مشارکت اجتماعی است. سید قطب نیز بر اساس آیه فوق، معتقد است فرمان انفاق تنها برای رفع مشکل و سیر کردن شکم نیست بلکه در راستای برقراری و استحکام بخشی روابط خانوادگی و اجتماعی، برطرف نمودن مشکلات اجتماعی جامعه و بر حسب وظایف تکافل اجتماعی و تعاون در جامعه صادر گردیده است. مفهوم سخنان ایشان این است که هبه و انفاق باید به جامعه استحکام و انسجام ببخشد و مشارکت اجتماعی را افزایش دهد. (قطب، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

بر اساس استنباط از تفاسیر مزبور هبه و انفاق از نظر مفهومی به یک معنا (بخشش مال بدون انتظار پاداش و چشم داشت) می‌باشند و یکی از کارکردهای اساسی آن‌ها آماده نمودن عرصه برای مشارکت اجتماعی است. آنچه از آیات شریفه مزبور می‌توان استنباط نمود این است که انفاقات و هبات موجب مشارکت اجتماعی می‌شود. مقصود این است که از یک سو نفس هبه و بخشش نمودن و انگیزه‌های آن، اعضای جامعه (بخشش کنندگان) را عملاً به مشارکت اجتماعی سوق می‌دهد و آنان به کنش اجتماعی بخشش که نوعی مشارکت اجتماعی محسوب می‌گردد اقدام می‌کنند و از جانب دیگر که هدف اصلی در مقاله پیش‌رو است، بخشش، اعضای جامعه (دریافت کنندگان بخشش) را نیز به مشارکت اجتماعی و امیدارد به خاطر اینکه وقت اعضای جامعه مشاهده و احساس کنند که دیگران به آنان ارج می‌نهند و به آنان بخشش می‌کنند و از این طریق آنان را در اداره زندگی اجتماعی یاری می‌رسانند و در حل مشکلات شان مساعدت می‌نمایند آنان نیز در حد توان و یا بعد از یافتن توان در امور یادآمده مشارکت می‌کنند و از این مسیر مشارکت اجتماعی را شکل می‌دهند و مشارکت اجتماعی صورت می‌پذیرد. بدین جهت به نظر می‌رسد که یکی از اهم کارکردهای هبه و بخشش ایجاد مشارکت

اجتماعی و گسترش آن است. از برخی تفاسیر دیگر نیز نکاتی مشابه نکات پیش‌گفته برداشت می‌شود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۱۸).

۳-۳. تأثیر هبه بر ایجاد همبستگی اجتماعی

یکی از موضوعات بسیار حیاتی در جوامع بشری به ویژه جامعه اسلامی موضوع همبستگی اجتماعی است. موارد بسیاری از چالش‌های بنیادین خرد و کلان جوامع به ویژه جامعه اسلامی در جهان معاصر مانند فقر، بیکاری، گرسنگی، ناهنجارهای اجتماعی سیاسی... در سایه مسئله فقدان همبستگی اجتماعی صورت می‌گیرند. از منظر امام خمینی (ره) یکی از عوامل چالش‌های جهان اسلام عدم همبستگی امت اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۳۱). در صورتی که همبستگی اجتماعی در جامعه گسترش پیدا کند، احساس وابستگی میان اعضای آن افزون می‌شود، عرصه برای امنیت، تعاون، تکافل، مهرورزی، حمایت اجتماعی، بهره‌مندی همگانی و حداکثری از منابع موجود افزایش می‌یابد و رفاه اجتماعی برای همگان به ارمغان می‌آید. در قرآن کریم درباره این موضوع خطیر و کارکرد هبه بر ایجاد همبستگی اجتماعی آیات بسیاری به چشم می‌آید.

از جمله آیاتی که بر پیوند احسان و بخشش با همبستگی اجتماعی دلالت دارند آیات ۷۶ و ۷۷ سوره مبارکه قصص است: ﴿...إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ * ... وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾؛ (یاد کن) هنگامی که قومش به او (قارون) گفتند: (متکبرانه و مغرورانه) شادی مکن، قطعاً خدا شادمانان (متکبر و مغرور) را دوست ندارد و نیکی کن همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده است.

از مضمون و مفهوم این آیات استنباط می‌شود که اعضای جامعه بر این موضوع واقف است که کار نیک و احسان را باید پاسخ شایسته و نیکو داد. در برابر بخشش باید بخشش نمود (هرچند در برابر هبه از منظر فقهی و حقوقی، عوض شرط نیست) و در برابر محبت و مهرورزی باید دوستی و مهربانی کرد و به وسیله این دادوستد، روابط و همبستگی جامعه را محفوظ داشت؛ زیرا خداوند در کلمات نورانی اش «... نیکی کن همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده است...» اندیشه، درک و فرهنگ پیروان موسی (ع) را از زبان خود آنان بیان می‌فرماید. بدین معنا که حال که خداوند این

اموال را به تو بخشیده است، بر اساس رسم و ادب اجتماعی معاصر، تو نیز به بندگان او بخشش نما که به واسطه آن همبستگی جامعه را حفظ و مستحکم گردانی، زیرا بخشش به دیگران، مایه پرورش روحیه تعاون و همبستگی اعضای جامعه می شود، نه اینکه همه عطاهاى الهی را منحصر به خود دانسته و به وسیله آن بر دیگران تفاخر نمایی، زیرا این کنش تو موجب برهم زدن هم بستگی اجتماعی می شود. احسان به دیگران از نگاه جامعه شناختی، به عنوان یک کنش دگرخواهانه مطرح شده که در نقطه مقابل خودخواهی قرار دارد. چنین خصلت و تفکری عملکرد انسان را چنانکه به آسایش خود وی معطوف می نماید به رفاه دیگران نیز بدون انتظار پاداش مادی متوجه می سازد. در پی چنین اندیشه ای، هم زیستی عاری از تضاد در جامعه ایجاد شده و تداوم می یابد و همبستگی اجتماعی افزایش خواهد یافت. بعضی تفاسیر آیه شریفه ۷۷ را این گونه معنا و تفسیر نموده: «همان طوری که خداوند درباره تو تفضل کرده است، تو هم درباره مردم تفضل کن. برخی گویند: یعنی شکر خدا را به نیکی انجام ده و با خلق خدا مواسات کن.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، ص ۲۳۵) و اگر در بخشش ها، مواسات به معنای برابری و شریک نمودن دیگران در دارایی و زندگی خود مد نظر قرار گیرد، نتیجه آن از بین رفتن شکاف و فاصله طبقاتی خواهد شد و در پی از بین رفتن فاصله طبقاتی در جامعه، همدلی و همبستگی اجتماعی تقویت شده افزایش می یابد. چه اینکه خود مساوات نمونه از هم بستگی میان اعضای جامعه به حساب می آید. این تفضل و مساوات از مسیر هبه میسر می شود پس هبه می تواند کارکرد ایجاد همبستگی اجتماعی داشته باشد. البته از این آیه شریف می توان کارکرد هبه در مشارکت اجتماعی را نیز استنباط نمود و این استنباط با دلالت آیه به کارکرد هبه در ایجاد همبستگی اجتماعی منافات نخواهد داشت، چنانکه بسیاری از آیات و روایات به موضوعات مختلف می توانند دلالت داشته باشند و از آن ها استنباطات گوناگونی می توان داشته باشیم.

در آیه ای دیگر تأثیر هبه بر همبستگی اجتماعی چنین آمده است: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...﴾. صدقات، فقط ویژه نیازمندان و تهی دستان و کارگزاران (جمع و پخش آن) و کسانی است که برای جلب

محبت‌شان (با مال) اقدام می‌شود. (توبه، ۶۰). با توجه به مفهوم و مضمون آیه این مطلب به دست می‌آید که دو عامل اساسی که یکی برآوردن نیازهای اقتصادی اعضای جامعه و دیگری ایجاد الفت و محبت میان آنان باشد، برای برقراری نظم و همبستگی در جامعه لازم می‌باشد. آیه مزبور یکی از راه‌های برآورده نمودن این دو نیازمندی را جمع‌آوری، پرداخت و توزیع متوازن صدقات معرفی می‌نماید. منظور این است که از مضمون آیه استنباط می‌شود که تأثیرگذاری صدقات در برآوردن نیازمندی‌های اقتصادی اعضای جامعه و ایجاد علقه محبت میان آنان به شکلی است که زمینه را برای ایجاد همبستگی اجتماعی فراهم می‌کند. از آنجا که تأثیرگذاری مزبور در هبه نیز وجود دارد با تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، یکی بودن و یا حداقل همانندی کارکردهای صدقات و هبات (ایجاد همبستگی اجتماعی) را می‌توان مدعی شد زیرا ملاک‌های موجود در هردو (صدقات و هبات) در موضوع مدنظر گویای همانندی است.

با بررسی برخی تفاسیر اجتماعی مانند فی ضلال القرآن، المنار، المیزان، مجمع‌البیان، روح‌البیان، جامع‌البیان و نمونه، پیرامون آیه فوق، همانندی زکوات و هبه در کارکردهای اجتماعی فهم می‌شود. از این رو می‌توان گفت این آیه بر کارکرد هبه مانند کارکرد صدقات در ایجاد همبستگی اجتماعی دلالت دارد.

سید قطب معتقد است زکات یکی از فروع تکافل اجتماعی در اسلام و از شیوه‌های اساسی برقراری ارتباطات بشری است. بدین معنا که پرداخت زکات یکی از مسئولیت‌های اجتماعی را که تأمین هزینه‌های مادی برخی اقشار در جامعه از سوی دارندگان ثروت است پوشش می‌دهد و بدین وسیله مسیر برقراری روابط اجتماعی اعضای جامعه را هموار می‌سازد و موجب تألیف قلوب افراد نیازمند و سست‌عنصر نسبت به اسلام و مسلمانان می‌گردد و از عمیق‌تر شدن شکاف‌های طبقات اجتماعی ممانعت کرده و در پی آن اتحاد و همبستگی اجتماعی در جامعه ایجاد می‌شود. (قطب، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۶۶۹). المنار پیرامون جمله «وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ» در آیه مزبور، گفته: مقصود از مؤلفه قلوب کسانی هستند که می‌خواهیم دل‌هایشان را به وسیله پرداخت زکات به سوی اسلام متمایل سازیم یا اگر

مسلمان‌اند و به اسلام تمایل دارند ولی ایمان و عقایدشان متزلزل است می‌خواهیم ثبات ایمان به آن‌ها بدهیم یا اگر کسانی هستند که می‌خواهند به مسلمانان ضرری متوجه سازند و یا اینکه افرادی هستند که امیدواریم در اثر دادن زکات منفعتی به مسلمانان برسانند یا از آنان دفاع کنند و یا در برابر دشمن یاری‌شان کنند، بدان‌ها زکات می‌دهیم و به وسیله پرداخت زکات اتحاد و انسجام اجتماعی را حفظ نموده افزایش می‌دهیم (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۹۴). در تفسیر المیزان نیز گفته شده: مقصود از «مؤلفه قلوبهم» کسانی هستند که با دادن سهمی از زکات به ایشان، دل‌هایشان به طرف اسلام متمایل می‌شود و به تدریج به اسلام درمی‌آیند و یا اگر مسلمان نمی‌شوند ولی مسلمانان را در دفع دشمن کمک می‌کنند و یا در برآوردن پاره‌ای از حوائج دینی کاری صورت می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۱۷). در مجمع‌البیان جمله مزبور را این‌گونه معنا نموده است: «آن‌ها (مؤلفه قلوب) مردمانی از اشراف زمان پیغمبر (ص) بودند که آن حضرت سهمی از زکات بدان‌ها می‌داد تا به وسیله آن به دین اسلام علاقه‌مندشان سازد و در مواقع لزوم از آن‌ها برای جنگ با دشمنان دین کمک بگیرد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۳۲). مرحوم طبری نیز معتقد است که اینان گروهی از سران قبایل بودند که متمایل شده بودند اسلام را بپذیرند، آنان جهت تشرف به دین اسلام خدمت رسول خدا (ص) مشرف شدند و پیامبر (ص) به منظور جلب رضایت و جذب قلوبشان به آنان از زکات اموال مسلمین پرداخت نمودند. آنان خوشحال شدند و دین اسلام را ستایش کردند؛ و اگر به آنان چیزی اعطا نمی‌شد اسلام نمی‌آوردند و از اسلام روگردان می‌شدند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۱۳-۱۱۲). در تفسیر روح البیان آمده: آن‌ها طائفه خاصی از عرب هستند که دارای قدرت و قوت و تابعین زیادی بوده که به مخالفین آن‌ها صدقاتی داده می‌شد که به اسلام تحریض شوند و یا از شر آن‌ها در امان بمانند (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۳). در تفسیر نمونه نیز اذعان شده کسانی که انگیزه معنوی نیرومندی برای پیشبرد اهداف اسلامی ندارند و با تشویق مالی می‌توان تألیف قلب و جلب محبت آنان نمود مؤلفه قلوب می‌باشند و آنچه از تعبیر «وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ» فهمیده می‌شود آن است که یکی از مصارف زکات کسانی هستند که به خاطر ایجاد الفت و محبت به آن‌ها زکات

داده می‌شود. بر اساس پاره‌ای از روایات که در این زمینه وارد شده این مفهوم گستره وسیعی دارد، تمام کسانی را که با تشویق مالی، از آن‌ها به نفع اسلام و مسلمین جلب محبت می‌شود و می‌توان از آنان بهره برد در بر می‌گیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۰-۵).

هر چند به لحاظ جنبه الزام آور بودن و غیر الزام آور بودن، زکات با هبه متفاوت است و هبه بخششی است که الزامی در آن نیست برعکس زکات که یک وظیفه واجب است، لیکن از مضامین تفاسیر فوق استنباط می‌شود که هبه مانند زکات در برطرف نمودن مسائل و چالش‌های اقتصادی جامعه، جلوگیری از گسترش فاصله طبقاتی، جلب محبت و رضایت اعضا، دفع ضرر و جلب منفعت در جامعه تأثیرگذار است. می‌توان گفت هبه در ایجاد آثاری که گفته شد نسبت به زکات قدرتمندتر ظاهر می‌شود، زیرا در بخشش نمودن و گرفتن آن حلاوت و سهولتی وجود دارد که در زکات نیست. به خاطر این که پرداخت زکوات توأم با نوعی ترحم و دلسوزی می‌باشد، این مسئله دریافت زکات را از سوی مستحقان با نوعی اکراه همراه می‌سازد. از سوی دیگر زکات موارد خاصی از اعضای جامعه را پوشش می‌دهد و از لحاظ مقدار و میزان نیز محدود است، حال آنکه بخشش و هبه محدودیت ندارد حکومت و تمام اعضای جامعه می‌توانند از اموالشان به هر میزان که بخواهند، به یکدیگر هبه کنند و به هر کسی که تمایل داشته باشند بخشش نمایند. بدین جهت از آنجا که کارکردهای زکات و هبه مانند هم می‌باشند، آیات شریفه زکات با الغاء خصوصیت مفهوم هبه را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد. به این خاطر می‌توان گفت آیه مزبور به یکی از کارکردهای هبه که هم‌بستگی اجتماعی می‌باشد نیز دلالت دارد چنانکه به این کارکرد زکات دلالت می‌کند.

یکی از طرق بخشش هدیه است زیرا هدیه را مطلق بخشش می‌دانند. هدیه کننده با هدیه، حسن اعتماد و اطمینان را میان خود و دیگران ایجاد می‌کند و با این کنش اجتماعی دریافت کنندگان هدیه را مرهون محبت خود قرار می‌دهد به گونه‌ای که آنان حس می‌کنند نزد اهدا کننده، محترم، عزیز و مورد اعتماد هستند و آنان نیز باید به هدیه کنندگان محبت کنند، احترام بگذارند، به آنان اعتماد و اطمینان

داشته باشند. در این صورت است که هدیه کننده نیز نزد دریافت کنندگان هدایا از جایگاه ویژه برخوردار می شود و مورد اطمینان آنان قرار می گیرد و سخن وی را از دل و جان شنوا می شنوند و حتی حاضر می شوند در راه وی فداکاری کنند. این روحیه، در روابط خانوادگی با حدت و شدت بیشتری ایجا می شود، بدین جهت است که علی (ع) به کمیل سفارش می کند و می فرماید: «یا کمیلُ زِدْ قَرَابَتَكَ الْمُؤْمِنَ عَلَى مَا تُعْطِي سِوَاهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ كُنْ بِهِمْ أَرْأَفَ وَ عَلَيْهِمْ أَغْظَفَ». ای کمیل، به فامیل مؤمنت بیش از دیگران عطا و بخشش کن، و با ایشان مهربانتر و دلسوزتر باش. از این راه میان اعضای جامعه همبستگی ایجاد می گردد و این همبستگی به وجود آمده میان اعضای جامعه کارکرد بخشش و هدیه است. و پیامبر اکرم (ص) در احادیث ذیل کارکرد هدیه و بخشش را به خوبی روشن نموده اند و فرموده: «تَهَادَوْا؛ فَإِنَّ الْهَدِيَّةَ تُضَعِّفُ الْحُبَّ، وَتَذْهَبُ بِغَوَائِلِ الصَّدْرِ». (همینی، ۸۰۷-۷۳۵ق، ج ۴، ص ۲۶۰). به یکدیگر هدیه بدهید زیرا هدیه، دوستی را دو برابر می کند و کینه های درون سینه ها را می زداید. و فرموده است: «تَهَادَوْا؛ فانهما تذهب بالضغائن». (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۷۴۷). به یکدیگر هدیه دهید زیرا هدیه کینه ها را از بین می برد. هم چنین علی (ع) فرموده اند: «الْهَدِيَّةُ تَجْلِبُ الْمَحَبَّةَ». (علی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۶۵). هدیه دادن، دوستی را به دنبال می آورد. بدین جهت است که در جهان معاصر متمدن، مادی و دنیای سرمایه داری نیز برای جلب نظر همدیگر و ایجاد همبستگی در روابط گوناگونی اجتماعی، تجاری و دیپلماسی، از موضوع هدیه و بخشش کاملاً بهره برداری می شود. از مضامین روایات یاد آمده استنباط می شود که هدیه با از بین بردن کینه از دل ها و ایجاد محبت و دوستی میان اعضای جامعه موجب ایجاد همبستگی و سرمایه اجتماعی می گردد. بدین خاطر می توان گفت هدیه، هبه و بخشش کارکرد بازتولید و ایجاد سرمایه اجتماعی دارد.

در مجموع به نظر می رسد از آیات و روایات مطرح شده در بخش های مختلف مقاله پیش رو، کارکرد بخشش مال (هبه و انفاق ...) در بازتولید سرمایه اجتماعی از طریق ایجاد برخی مؤلفه های آن استفاده و استنباط می گردد. اولاً به بیان پیش گفته اقدام واهب به بخشش مال موجب اعتماد، مشارکت و همبستگی اجتماعی

می‌شود، زیرا بخشنده می‌تواند به وسیله بخشش که اعطای چیزی بدون انتظار بازگشت است، باعث ایجاد حس امنیت، تقویت روابط اجتماعی، افزایش اعتبار و اطمینان، ایجاد انگیزه برای همکاری، تسکین دل و آرامش روحی، بهبود شرایط زندگی نیازمندان و ایجاد عدالت، ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی گردد.

بخشش و انفاق از چیزهایی که نیک و شایسته و مورد علاقه شخص است می‌تواند عاملی برای جلب و جذب قلوب اعضای جامعه شود و زمینه‌های عاطفی و روحی و روانی برای اعتماد، مشارکت و همدلی و همبستگی اجتماعی را فراهم آورد و یا افزایش دهد. کسی که به هر عنوانی به اعضای جامعه از مال و یا چیز دیگری می‌بخشد در حقیقت به اعضای جامعه توجه داشته و آنان در نزد او دارای ارزش و جایگاهی اجتماعی و انسانی است؛ زیرا آدمی به طور طبیعی به اموری توجه می‌کند که ارزش توجه و عنایت را داشته باشد. توجه مالی و معنوی به اعضای جامعه خود عامل جلب و جذب محبت آنان است. افزایش محبت نیز مهم‌ترین عامل همبستگی ملی و مردمی است؛ زیرا در سایه محبت دل‌ها به سوی هم سوق می‌یابد و عواطف برانگیخته شده و احساسات غلیان می‌یابد به گونه‌ای که آدمی خویش را به نوعی مدیون و تحت منت مهر و کنش پسندیده اعطا کننده می‌بیند. این موضوع موجب برانگیخته شدن حس اعتماد، مشارکت، همبستگی و افزایش همکاری در میان اعضای جامعه و در نهایت ایجاد سرمایه اجتماعی می‌گردد.

ثانیاً دریافت کنندگان هبه و بخشش (موهوب‌له) تحت تأثیر اعطا و توجه اعضای بخشنده جامعه، نسبت به جامعه احساس دین و مسئولیت می‌کنند. به همین جهت آنان به اعضای جامعه اعتماد دارند و اعتماد می‌کنند و سعی می‌کنند در حد توان در امور اجتماعی جامعه مشارکت نمایند و همبستگی خودشان را با اعضای جامعه که در آن مورد تفق و توجه قرار داده شده‌اند به نمایش بگذارند تا به قدر توان دین شان را به جامعه ادا نمایند. با اعتماد آن‌ها به اعضای جامعه و مشارکت شان در امور و مسائل اجتماعی و اعلام همبستگی شان با دیگران، ایجاد و تولید سرمایه اجتماعی می‌کنند. یعنی در بازتولید مؤلفه‌های مورد نظر سرمایه اجتماعی ایفای نقش می‌کنند.

ثالثاً نفس اموال موهوب در ایجاد سرمایه اجتماعی کارکرد اساسی دارد. زیرا گردش اموال مزبور در چرخه امور اجتماعی موجب فراهم آمدن عرصه های یادآمده می گردد. اگر اموال موهوب وجود نداشته باشند نه واهبی در کار است و نه موهوب لاهی وجود دارد. پس موهوب در بازتولید سرمایه اجتماعی نقش کلیدی و کارکرد بسیار کارسازی را ایفا می کند. به وسیله اموال مزبور هبه انجام می گیرد، اعتماد ایجاد می شود، روابط اجتماعی برقرار می گردد، محبت به وجود می آید، معضلات اقتصادی جامعه چاره می گردد، عرصه تعاملات اجتماعی گسترش می یابد، چالش شکاف طبقاتی حل می شود، از بسیاری از آسیب های اجتماعی پیش گیری می شود.

این یک ساختار اجتماعی است که کارکرد بازتولید و ایجاد سرمایه اجتماعی را عهده دار است.

نتیجه گیری

در این نوشتار شماری از آیاتی قرآن کریم که مفاهیم و مضامین آن ها مفهوم عام هبه (هر نوع بخشش بدون چشم داشت یا تملیک مال بدون عوض) را در بر داشتند پس از جمع آوری با بهره گیری از تفاسیر مختلف و روش تفسیری استنباطی و با روش علوم اجتماعی تحلیلی توصیفی در قالب نظریه کارکردگرایی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت.

همچنین کارکرد هبه بر سه مؤلفه و شاخص سرمایه اجتماعی (اعتماد، مشارکت و همبستگی اجتماعی) از منظر قرآن کریم مورد کاوش علمی قرار داده شده. در طی پژوهش های مزبور، نتایج ذیل استنباط گردید: از منظر قرآن کریم از آنجا که هبات و دیگر انفاقاتی که از آموزه های پرثمر ادیان آسمانی به ویژه دین حنیف اسلام به شمار می آیند، موجب ایجاد و حفظ اعتماد، مشارکت و همبستگی اجتماعی در جامعه می شود و در جامعه بازتولید سرمایه اجتماعی می نماید چنانکه در پیش گیری از شکاف طبقاتی و کاهش آن کارکرد مؤثر دارد. بدین معنا که بخشش ها و سایر انفاقات و مساعدت های مالی از سوی حکومت، نهادها، سازمان ها، برخی از

اعضای جامعه به بعضی دیگر افراد جامعه... به خاطر به ارمغان آوردن تعادل اقتصادی و متعاقب آن ایجاد امید و آرامش روانی اجتماعی در چشم‌انداز آیات قرآن کریم، باعث ایجاد و تقویت و نگهداری اعتماد، مشارکت و همبستگی اجتماعی می‌شوند و بدین وسیله سرمایه اجتماعی در جامعه ایجاد گردیده و گسترش می‌یابد. بدین جهت می‌طلبند که اعضای جامعه به ویژه نخبگان آن به ترویج و گسترش هبه که امر بسیار اساسی و سازنده اجتماعی است مبادرت ورزند و به طرق گوناگون در راستای توسعه این ساختار اجتماعی تلاش نمایند.

به نظر می‌رسد یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که در ساختار اجتماعی مزبور تنها نفس هبه ایفای نقش نمی‌کند بلکه همه موارد سه گانه واهب، موهوب له و هبه دارای کارکرد می‌باشند و در ایجاد و گسترش سرمایه اجتماعی مؤثرند و تکمیل‌کننده ساختار یادآمده هستند چنانکه پیش‌تر شرح و تفصیل آن به میان آمد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۱. ابن ابی‌الجمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: بی‌جا.
۲. ابن منظور الافریقی المصری، جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۳. ابوالفتح آمدی. (۱۳۹۶ش). غرر الحکم و درر الکلم. پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه.
۴. امام خمینی (ره)، روح‌الله. (۱۳۷۸ش). صحیفه امام. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۷ق). تحریر الوسیلة. بیروت: سفارت جمهوری اسلامی ایران.
۶. امیرکافی، مهدی. (۱۳۸۰ش). اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن. نمایه پژوهش. ۵ (۱۸)، ص ۳۹-۴۰.
۷. باربارا، بوث؛ و میشل بلر. (۱۳۸۲ش). اصطلاح‌نامه جامعه‌شناسی، (ترجمه مهوش معترف). تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۸. بیرو، آلو. (۱۳۸۰ش). فرهنگ علوم اجتماعی، (ترجمه باقر ساروخانی). تهران: کیهان.

۹. بیکر، واین. (۱۳۸۱ش). مدیریت و سرمایه اجتماعی، (ترجمه سید مهدی الوانی و محمدرضا ربیعی مدجین). تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
۱۰. پاتنام، رابرت. (۱۳۸۰ش). دمکراسی و سنت‌های مدرن. ترجمه محمدتقی دل‌فروز. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور.
۱۱. پیران، پرویز. (۱۳۹۲ش). مبانی مفهومی و نظری سرمایه اجتماعی. تهران: علم.
۱۲. پیربابایی، محمدتقی؛ فیروزآبادی، سید احمد؛ حجت، عیسی؛ سلطان‌زاده، محمد. (۱۳۹۵ش). دین و سرمایه اجتماعی: «واکاوی ظرفیت‌های اجتماعی جامعه اسلامی ایران». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)، ص ۱۰۷-۱۲۸. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2017.63560>
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). تسنیم تفسیر قرآن کریم. قم: اسراء.
۱۴. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۵ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷ش). المفردات فی غریب القرآن. تهران: آرایه.
۱۷. رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
۱۸. سید قطب، ابراهیم حسین. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۱۹. شجاعی باغینی، محمد مهدی و همکاران. (۱۳۸۷ش). مبانی مفهومی سرمایه اجتماعی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۵ش). ترجمه تفسیر جوامع الجامع. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان. تهران: بی‌نا.
۲۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.
۲۴. علیوردی‌نیا، اکبر. (۱۴۰۰ش). خودکشی در ایران؛ تبیین جامعه‌شناختی ایده‌پردازی و تمایل به خودکشی در تهران. تهران: آگاه.
۲۵. فجری، محمد مهدی. (۱۳۹۰ش). آثار فردی و اجتماعی اطعام. ماهنامه مبلغان، (۱۴۳)، ۴۶-۶۴.
۲۶. فصیحی، امان الله. (۱۳۸۶ش). دین و سرمایه اجتماعی. مجله معرفت، (۱۲۳)، ۷۹-۱۰۰.
۲۷. فیلد، جان. (۱۳۹۷ش). سرمایه اجتماعی، (ترجمه غلامرضا غفاری). تهران: نشر کویر.
۲۸. قماش، سعید؛ آقاعلیان، زهرا. (۱۳۹۴ش). سرمایه اجتماعی و پیشگیری از جرم. تهران: مجد.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی. قم: دارالحديث.

۳۰. مکرم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۱. منصوری، خلیل. (۱۳۸۸ش). اطعام و آثار اجتماعی و روانی آن از نگاه قرآن. پرتال جامع علوم و معارف قرآن. www.kayhannews.com; www.samamos.com; quran.isca.ac.ir
۳۲. میرزایی، خلیل. (۱۳۹۳ش). فرهنگ توصیفی علوم اجتماعی. تهران: فوژان.
۳۳. ناطق‌پور، محمد جواد؛ فیروزآبادی، سید احمد. (۱۳۸۴ش). سرمایه اجتماعی و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آن در شهر تهران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۶(۴)، ۵۹-۹۱.
۳۴. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۸ش). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۵. نیکومرام، هاشم و همکاران. (۱۳۸۷ش). سرمایه اجتماعی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۳۶. وثوقی، منصور؛ آرام، هاشم. (۱۳۸۸ش). بررسی اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن در شهر خلخال (اردبیل). پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، ۳(۳)، ۱۳۳-۱۵۳.
۳۷. هیثمی، علی بن ابوبکر. (۷۳۶-۸۰۷ ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. محل نشر: بی‌جا.
۳۸. یاری، حامد؛ هزار جریبی، جعفر. (۱۳۹۱ش). بررسی رابطه احساس امنیت و اعتماد اجتماعی در شهروندان. پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی، ۱(۴)، ۳۹-۵۸.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221453.1391.1.4.5.8>



The Relationship between Political Asceticism and the Social Services of the Clergy in the Intellectual Framework of the Supreme Leader

Javad Ghadiri Hajiabadi¹  | Ali-Akbar Mohammad Darvish²

1. Corresponding Author, PhD in Comparative Philosophy; Lecturer at Seminary and University, Department of Philosophy and Theology, Shahid Mottahari University, Tehran, Iran. Email: javadghadiri70@gmail.com
2. Researcher and Student of Seminary, Tehran Seminary, Tehran, Iran. Email: a.darvish313@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:
Received: 6 August 2025
Revised: 17 October 2025
Accepted: 10 November 2025
Available online 12 November 2025

Keywords:
Political Asceticism,
Social Services,
Clergy, Supreme
Leader, Islamic
System.



ABSTRACT

This article examines and elucidates the relationship between the two key concepts of "political asceticism" and "the clergy's social services" in the thought and statements of the Supreme Leader of the Islamic Republic of Iran. Within this framework, political asceticism signifies non-attachment to the worldly manifestations of power and wealth, simple living, integrity, and prioritizing service over personal interest. The clergy's social services encompass their activities aimed at addressing material and spiritual needs, providing intellectual and cultural guidance, and enhancing societal insight. The main objective of this study is to analyze how these two concepts influence one another and to clarify the role of this relationship in realizing the goals of the Islamic system. Data were collected through documentary and library-based research, and analyzed using qualitative content analysis. Following initial coding and categorization, the latent concepts embedded in the Supreme Leader's statements were extracted and examined. The findings of this research indicate that in the intellectual system of the Supreme Leader, there exists a firm connection and mutual influence between political asceticism and the clerical social services. Political asceticism is considered the foundation, the guarantor of purity, and the condition for the effectiveness of the clerical social services. On the other hand, pure social services are the manifestation of active and responsible political asceticism. This reciprocal relationship is deemed vital not only for preserving public trust and the clergy's efficacy but also for the health and dynamism of the Islamic system.

Cite this article: Ghadiri Hajiabadi, J.; Mohammad Darvish, A. A. (2025). The Relationship between Political Asceticism and the Social Services of the Clergy in the Intellectual Framework of the Supreme Leader. *Islamic Social Studies*, 31(131), 85-112. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.7295.1413>





نسبت زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت در منظومه فکری مقام معظم رهبری

جواد قدیری حاجی آبادی^۱ | علی اکبر محمد درویش^۲

۱. نویسنده مسئول، دکتری فلسفه تطبیقی و مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید

مطهری، تهران، ایران. javadghadiri70@gmail.com

۲. پژوهشگر و طلبه حوزه علمیه تهران، تهران، ایران. a.darvish313@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله به بررسی و تبیین نسبت میان دو مفهوم کلیدی «زهد سیاسی» و «خدمات اجتماعی روحانیت» در اندیشه و بیانات مقام معظم رهبری می‌پردازد. زهد سیاسی در این چارچوب، به معنای عدم دلبستگی به مظاهر دنیوی قدرت و ثروت، ساده‌زیستی، پاکدستی و اولویت‌بخشی به خدمت است و خدمات اجتماعی روحانیت، مجموعه فعالیت‌های آنان در راستای رفع نیازهای مادی و معنوی، هدایت فکری و فرهنگی، و بصیرت‌افزایی جامعه را شامل می‌شود. هدف اصلی، تحلیل چگونگی تأثیرگذاری این دو مفهوم بر یکدیگر و نقش این رابطه در تحقق اهداف نظام اسلامی است. در این پژوهش، داده‌ها از طریق مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و به کمک روش تحلیل محتوای کیفی، پس از کدگذاری اولیه و دسته‌بندی کدها، مفاهیم پنهان در بیانات مقام معظم رهبری استخراج و بررسی شده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در منظومه فکری مقام معظم رهبری، پیوندی وثیق و تأثیر متقابل میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت وجود دارد؛ به گونه‌ای که زهد سیاسی، مبنای ضامن خلوص، و شرط اثربخشی خدمات اجتماعی روحانیت محسوب می‌شود و از سوی دیگر، خدمات اجتماعی خالصانه، تجلی‌گاه زهد سیاسی فعال و مسئولانه است. این رابطه دوسویه، نه تنها برای حفظ اعتماد عمومی و کارآمدی روحانیت، بلکه برای سلامت و پویایی نظام اسلامی نیز حیاتی تلقی می‌گردد.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۸/۲۱

کلیدواژه‌ها:

زهد سیاسی، خدمات اجتماعی، روحانیت، مقام معظم رهبری، نظام اسلامی.



استناد: قدیری حاجی آبادی، جواد؛ محمد درویش، علی اکبر. (۱۴۰۴). نسبت زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت در

منظومه فکری مقام معظم رهبری. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۱)، ۸۵-۱۱۲.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.7295.1413>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

اهمیت و جایگاه روحانیت در اندیشه اسلامی معاصر و نظام جمهوری اسلامی ایران: روحانیت در تاریخ اسلام و به ویژه در تاریخ تشیع، همواره به عنوان یکی از نهادهای محوری در هدایت فکری، معنوی و اجتماعی مردم و پاسداری از ارزش های دینی شناخته شده است. این نقش با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، ابعاد و اهمیت مضاعفی یافته است. در منظومه فکری مقام معظم رهبری، روحانیت نه تنها حافظ سنت های دینی، بلکه نیروی محرکه و تضمین کننده تداوم انقلاب و نظام اسلامی در مواجهه با چالش های داخلی و خارجی است. ایشان کار روحانیت را ادامه کار انبیا می دانند و بر این باورند که حرکت پیامبران، امروز بر عهده علمای دینی، روحانیون و مبلغان اسلامی قرار گرفته است؛ وظیفه ای که همچنان پابرجاست (خامنه ای، بیانات، ۱۳۹۶/۶/۶). این نگاه جایگاهی رفیع و مسئولیتی سنگین را برای این قشر ترسیم می کند.

از منظر رهبر انقلاب، روحانیت سرمایه ای اجتماعی و تاریخی است که آبروی هزار ساله خود را از علم و تقوای علمای سلف به ارث برده است (خامنه ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵) و پیوند عمیق آن با مردم، عامل اصلی پیروزی ها و موفقیت های ملت ایران در طول تاریخ بوده است. ایشان تصریح می کنند که در بزنگاه های تاریخی، هیچ مرکز یا کانونی در ایران وجود نداشت که توانایی بسیج ملت را داشته باشد، جز روحانیت و پیشگامان دین که با شعار دین مردمان را همراه می کردند (خامنه ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۳/۱۴). این تأکید بر نقش روحانیت، صرفاً برای حفظ یک ساختار سنتی نیست، بلکه معطوف به تضمین پویایی، انطباق و کارآمدی اسلام در دنیای معاصر است که با دعوت روحانیون به تعامل با جوانان و پاسخگویی به سؤالات آنان و حضور فعال در دانشگاه ها، نگاهی آینده نگر و تحول خواه را نشان می دهد.

طرح مسئله: چالش ها و انتظارات از روحانیت در عصر حاضر: دنیای معاصر با پیچیدگی های فزاینده فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، روحانیت را با چالش ها و انتظارات جدیدی مواجه ساخته است. از یک سو، هجمه های تبلیغاتی و جنگ

نرم دشمنان با هدف تضعیف باورهای دینی و اعتماد عمومی به نهاد روحانیت جریان دارد و از سوی دیگر، نیازهای متنوع و نوپدید جامعه، به‌ویژه نسل جوان، پاسخ‌هایی متناسب و کارآمد را از سوی روحانیون می‌طلبد. مقام معظم رهبری این عرصه را میدان جنگ فکری توصیف کرده و تأکید می‌کنند که امروز یک نبرد فکری در جهان به جریان افتاده است و در این میدان، طلاب، روحانیون و عالمان دینی نقش اصلی را به‌عنوان سربازان این نبرد ایفا می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۲/۲۶). در چنین فضایی، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که از منظر ایشان، چه ویژگی‌های درونی (ناظر به سلوک فردی و معنوی) و چه نوع کنشگری اجتماعی (ناظر به نقش‌آفرینی در جامعه) برای روحانیت ضروری است تا بتواند به رسالت تاریخی خود عمل نماید و حضور اجتماعی کارآمد از خود نشان دهد؟

هدف اصلی این مقاله، تبیین و تحلیل نسبت و پیوند میان دو مفهوم «زهد سیاسی» و «خدمات اجتماعی روحانیت» در بیانات و اندیشه مقام معظم رهبری است که پیوند میان ویژگی‌های دورنی و کنشگری اجتماعی را ترسیم می‌کند. بر این اساس، سؤال اصلی پژوهش این است که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، «زهد سیاسی» به‌عنوان یک ویژگی فردی و رویکرد سیاسی برای روحانیون، چگونه بر کمیت، کیفیت، جهت‌گیری و اثربخشی خدمات اجتماعی آنان تأثیر می‌گذارد و این خدمات چگونه می‌توانند تجلی‌گاه زهد سیاسی آنان باشند؟ به عبارت دیگر، این دو مفهوم چگونه یکدیگر را تقویت یا تضعیف می‌کنند و چه الزاماتی برای تحقق نسبت مطلوب میان آن‌ها وجود دارد؟

مفهوم‌شناسی اولیه زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت: برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح‌شده، دو مفهوم کلیدی «زهد سیاسی» و «خدمات اجتماعی روحانیت» مورد توجه قرار می‌گیرند؛ برای تحلیل رابطه میان این مفاهیم، ابتدا ضروری است تا تعریف و منظور دقیق خود از هر یک را بیان کنیم. «زهد سیاسی» در این پژوهش، فراتر از معنای رایج زهد فردی (بی‌رغبتی به دنیا)، به معنای عدم دلبستگی کارگزاران، به‌ویژه روحانیون، به مظاهر دنیوی قدرت و ثروت، ساده‌زیستی، پاکدستی، پرهیز از تجمل‌گرایی و مهم‌تر از همه، اولویت‌بخشی به خدمت خالصانه

به مردم به جای تعقیب منافع شخصی و گروهی در عرصه سیاست و مدیریت است و «خدمات اجتماعی روحانیت» نیز به مجموعه گسترده‌ای از فعالیت‌ها و نقش‌آفرینی‌های روحانیون در جهت رفع نیازهای مادی و معنوی جامعه، هدایت فکری، فرهنگی و تربیتی، بصیرت‌افزایی سیاسی و اجتماعی، و تقویت همبستگی ملی و اسلامی اطلاق می‌شود.

پیشینه تحقیق و بیان وجه نوآوری: پس از جستجوی منابع علمی و پژوهشی، کتاب یا مقاله‌ای که به طور مستقیم به موضوع این مقاله پرداخته باشد یافت نشد؛ با این حال، برای بررسی پیشینه تحقیق، به برخی آثار علمی مرتبط و نزدیک به موضوع این پژوهش اشاره خواهیم کرد:

الف. مقاله با موضوع "بررسی منزلت اجتماعی-سیاسی روحانیت و تغییرات آن در چهار دهه جمهوری اسلامی" از رضا عیسی‌نیا که تحلیل رابطه سبک زندگی روحانیت با جایگاه اجتماعی و سیاسی آن‌ها در جامعه ایران طی چهار دهه اخیر را مورد بررسی قرار داده است.

ب. مقاله با موضوع "جریان‌شناسی اجتماعی-سیاسی روحانیت" از سید حسین فخر زارع که به بررسی جریان‌های فکری و اجتماعی روحانیت با تمرکز بر نقش آن‌ها در تحولات سیاسی و اجتماعی می‌پردازد.

ج. پایان نامه با عنوان "نقش روحانیت در جامعه‌پذیری سیاسی از دیدگاه مقام معظم رهبری" از محبوبه محمدی که تحلیل نقش روحانیت در شکل‌گیری ارزش‌های سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس نظریه ساختاری-کارکردی آلموند و دیدگاه‌های مقام معظم رهبری را مورد بحث قرار داده است.

با بررسی‌های صورت‌گرفته، مشخص شد که هیچ مقاله‌ای به موضوع زهد سیاسی به طور خاص نپرداخته است. همچنین، پژوهش‌های مرتبط با جایگاه اجتماعی روحانیت نیز بدون در نظر گرفتن نقش زهد سیاسی، مباحث خود را مطرح کرده‌اند. بنابراین تحلیل رابطه میان این دو مفهوم، تاکنون به شکلی نظام‌مند، به ویژه از منظر مقام معظم رهبری انجام نشده است و این مقاله، شکاف پژوهشی^۱

معناداری را پوشش می‌دهد و می‌تواند به عنوان یک تحلیل ترکیبی و تفسیری از منظومه فکری رهبری، ارزش علمی داشته باشد.

روش تحقیق و ساختار مقاله: در این پژوهش، داده‌ها از طریق مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند و به کمک روش تحلیل محتوای کیفی، پس از کدگذاری اولیه و دسته‌بندی کدها، مفاهیم پنهان در بیانات مقام معظم رهبری استخراج و بررسی شده‌اند. اطلاعات گردآوری شده عمدتاً بر اساس محتوای بیانات منتشرشده در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار ایشان^۱ استوار است. علاوه بر این، برای درک عمیق‌تر مفاهیم و زمینه‌های مورد بحث، از منابع پژوهشی مرتبط نیز بهره گرفته شده است. ساختار مقاله پس از این مقدمه، در بخش دوم به تبیین مفهوم زهد سیاسی از منظر رهبری می‌پردازد. بخش سوم، ابعاد و مصادیق خدمات اجتماعی روحانیت را در نگاه ایشان بررسی می‌کند. بخش چهارم، به تحلیل نسبت میان این دو مفهوم اختصاص دارد. بخش پنجم، الزامات و پیامدهای تحقق این نسبت مطلوب را مورد بحث قرار می‌دهد و در نهایت، بخش ششم به نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی می‌پردازد. چارچوب بندی کار روحانیت به عنوان «ادامه کار انبیا»، به طور ذاتی تقوای شخصی که شکلی از زهد است را با مأموریت اجتماعی (خدمات) پیوند می‌زند، زیرا انبیاء الهی همواره با برخورداری از انضباط عمیق معنوی (زهد) به خدمت خستگی‌ناپذیر به جوامع خود (خدمات) می‌پرداختند. این تشبیه، پیوندی ناگسستنی میان این دو جنبه را برای روحانیت در نگاه رهبری، به طور ضمنی برقرار می‌سازد.

۱. تبیین مفهوم زهد سیاسی در بیانات مقام معظم رهبری

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی "زهد" و درآمدی بر "زهد سیاسی"

واژه «زهد» در لغت به معنای بی‌ رغبتی، ترک کردن و اعراض از چیزی است و در اصطلاح اخلاق اسلامی، غالباً به معنای بی‌ رغبتی به دنیا و مظاهر آن، و در مقابل، رغبت به آخرت و ارزش‌های معنوی به کار می‌رود. اما مفهوم «زهد سیاسی» که در

ادبیات سیاسی معاصر اسلامی و به ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران مورد توجه قرار گرفته، ابعادی فراتر از زهد فردی و انزوای اجتماعی دارد. زهد سیاسی به معنای عدم سوءاستفاده از موقعیت و قدرت سیاسی برای کسب منافع شخصی و دنیوی، ساده زیستی مسئولان و کارگزاران نظام، پرهیز از اشرافی گری و تجمل گرایی، و مهم تر از همه، اولویت دادن به خدمت به مردم و تحقق عدالت اجتماعی به جای قدرت طلبی و ثروت اندوزی است. این مفهوم ریشه در سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دارد. به عنوان نمونه، در برخی تحلیل ها به «زهد سیاسی» امام سجاد (ع) اشاره شده که در دوران اختناق اموی، مردم را به این امر رهنمون می شدند که «دینشان را به دنیا نفروشند و از سر عافیت طلبی و دنیادوستی با حکام جور سازش نکنند» (لشگری، ۱۴۰۲، ص ۱) این الگو، زهد سیاسی را نه به معنای انفعال، بلکه به مثابه نوعی مقاومت فعال در برابر فساد، دنیاگرایی و سازشکاری صاحبان قدرت نشان می دهد. اگرچه ممکن است مقام معظم رهبری به طور مستقیم و مکرر از اصطلاح «زهد سیاسی» برای روحانیون استفاده نکرده باشند، اما از مجموع بیانات ایشان درباره سلوک فردی و اجتماعی روحانیون و مسئولان، می توان مؤلفه ها و شاخصه های این مفهوم را استنباط کرد.

۲-۱. شاخصه ها و مؤلفه های زهد مطلوب در سلوک فردی و اجتماعی روحانیون

از منظر رهبری

در بیانات مقام معظم رهبری، ویژگی هایی برای مسئولان و به طریق اولی برای روحانیون که در نظام اسلامی نقش هدایت و الگودهی دارند، مورد تأکید قرار گرفته است که می توان آن ها را به عنوان مؤلفه های زهد سیاسی و اجتماعی مطلوب در نظر گرفت:

پاکدستی، پاک دلی، و پاک چشمی: ایشان بر اهمیت طهارت اقتصادی و اخلاقی مسئولان تأکید فراوان دارند و بیان می کنند که مسئولان بالای کشور باید انسان هایی باشند که «دستشان پاک، دلشان پاک، چشمشان پاک، نظرشان بلند و مقصودشان خدمت به این ملت و این کشور است» (خامنه ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۸/۲۴). این ویژگی ها، اساس اعتماد عمومی و سلامت نظام را تشکیل می دهند و برای

روحانیون که مدعی راهبری معنوی جامعه هستند، اهمیتی مضاعف دارد. پرهیز از دنیاگرایی و تجمل‌پرستی: یکی از هشدارهای مکرر رهبری به روحانیون، خطر دنیاگرایی و آثار مخرب آن بر قداست و تأثیرگذاری این قشر است. ایشان تصریح می‌کنند: «عالمی که حرص به دنیا داشته باشد، مردود است... صرف دنبال جمع‌آوری مال دنیا بودن، ضد قداست است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵). این دنیاگرایی می‌تواند در اشکال مختلفی از جمله تجمل‌گرایی، رفاه‌زدگی و ترجیح منافع مادی بر وظایف دینی و اجتماعی بروز کند. ایشان هشدار می‌دهند: «اگر کسانی با این نیت وارد این راه بشوند که این راه دکانی بشود برای آنها، این خیانت به روحانیت است، خیانت به اسلام است، خیانت به دین است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۰۷/۱۹).

ساده‌زیستی و بی‌اعتنایی به زخارف دنیوی: در مقابل دنیاگرایی، الگوی مطلوب، ساده‌زیستی و بی‌اعتنایی به مظاهر فریبنده دنیاست. این ساده‌زیستی نه به معنای فقر و محرومیت، بلکه به معنای عدم اسارت در دام مادیات و حفظ آزادگی روحی است. ایشان به وضعیت معیشتی طلاب در حوزه‌های علمیه اشاره می‌کنند که با درآمدی اندک، اما با «تقوا و طهارت» زندگی می‌کنند و این را مصداق «قدس»، «ورع» و «بی‌اعتنایی به دنیا» می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۲۲).

اولویت خدمت بر منافع شخصی: جوهره زهد سیاسی، خدمت‌محوری است. یعنی هدف اصلی از پذیرش مسئولیت یا قرار گرفتن در جایگاه اجتماعی، نه کسب قدرت و ثروت، بلکه خدمت به مردم و انجام وظیفه الهی باشد. عمده مشکلات ملتها - در هر جایی که ملتها رنجی برده‌اند - به خاطر این بوده که مسئولان دلسوزی که هم‌تشان فقط برطرف کردن مشکلات مردم باشد، در میان آن‌ها یا نبوده‌اند و یا کم بوده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۸/۳/۴). همان‌طور که درباره مسئولان گفته شد، هدف اصلی آن‌ها خدمت به این ملت و اولویت دادن به منافع ملی بر منافع شخصی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲/۱۲/۹) و این روحیه خدمتگزاری باید در تمامی جنبه‌های زندگی و عملکرد روحانیون جریان داشته باشد، چرا که هیچ عبادتی برتر از خدمت به مردم وجود ندارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۸/۳/۴).

این شاخصه‌ها نشان می‌دهند که زهد مطلوب از منظر رهبری، یک فضیلت اخلاقی صرف نیست، بلکه یک رویکرد عملی در زندگی فردی و اجتماعی است که تأثیر مستقیمی بر کیفیت حضور و نقش‌آفرینی روحانیت در جامعه دارد. فقدان این زهد، روحانی را از منظر ایشان «مردود» می‌سازد و این امر به طور مستقیم توانایی او را برای رهبری یا خدمت‌رسانی تضعیف می‌کند. اگر یک روحانی به عنوان فردی دنیاپرست یا فاسد شناخته شود، پیام دینی او اعتبار خود را از دست می‌دهد. قدرت‌طلبی، دنبال جاه و مقام رفتن، دنبال دنیا به هر شکل آن رفتن، از نظر امیرالمؤمنین در همه‌ی زمانها محکوم است؛ (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۹/۲۶) بنابراین روشن می‌شود عالمی که حرص به دنیا داشته باشد مردود است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵) و این امر خدمات اجتماعی او، به‌ویژه خدمات مرتبط با هدایت معنوی و اخلاقی را بی‌اثر می‌سازد؛ در نتیجه، زهد امری اساسی و بنیادین محسوب می‌شود.

۳-۱. تمایز زهد سیاسی از انزوا و بی‌تفاوتی سیاسی

نکته بسیار مهم در فهم زهد سیاسی مورد نظر مقام معظم رهبری، تمایز آن از انزوا، گوشه‌گیری و بی‌تفاوتی نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی است. ایشان همواره بر لزوم حضور فعال، آگاهانه و مسئولانه روحانیت در متن حوادث و مسائل جامعه تأکید کرده‌اند: «روحانیت شیعه همیشه در متن حوادث حضور داشته است و حاشیه‌نشین شدن به حذف شدن می‌انجامد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۳۰) از دیدگاه ایشان، «کناره‌گیری از سیاست درست نیست و کار روحانی شیعه نیست». (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۸/۱۷) این بیانات به صراحت نشان می‌دهد که زهد مطلوب، نه تنها منافاتی با حضور در عرصه سیاست و اجتماع ندارد، بلکه لازمه آن، حضوری سالم، خالصانه و مؤثر است. زهد سیاسی به معنای پرهیز از آلودگی‌های سیاست (مانند قدرت‌طلبی، فساد، دنیاگرایی) است، نه پرهیز از خود سیاست که امری ضروری برای اداره جامعه و تحقق اهداف اسلامی است. در واقع، زهد سیاسی به عنوان یک «سیستم ایمنی» برای روحانیت و به تبع آن، برای نظام اسلامی در برابر فساد و از دست دادن اعتماد عمومی عمل می‌کند. توصیفاتی مانند «پاکدستی» و

هشدارها علیه «حرص به دنیا»، اقدامات پیشگیرانه‌ای هستند. نمونه‌های تاریخی «علمای درباری» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۷/۱۱) خطرات فقدان این زهد را نشان می‌دهند. بنابراین، ترویج زهد سیاسی یک ضرورت راهبردی برای سلامت و بقای نظام است که فراتر از اخلاق فردی اهمیت می‌یابد. زهد سیاسی به طور ضمنی «قدرت» را برای روحانیت بازتعریف می‌کند؛ نه به عنوان سلطه یا انباشت ثروت، بلکه به عنوان ظرفیت خدمت و نفوذ معنوی که ریشه در عدم دل‌بستگی دارد. با محکوم کردن دنیاگرایی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۶/۲۹) و تأکید بر خدمت (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۸/۱۷) رهبری کانون قدرت روحانیت را از مظاهر بیرونی به سلامت درونی و تأثیر اجتماعی منتقل می‌کنند.

برای درک بهتر ابعاد عملی زهد سیاسی مطلوب روحانیت از منظر مقام معظم رهبری، می‌توان شاخصه‌های آن را در مقابل مظاهر دنیاگرایی مذموم در جدول زیر خلاصه کرد:

جدول ۱: شاخصه‌های زهد سیاسی مطلوب روحانیت در مقابل مظاهر دنیاگرایی

مذموم از منظر مقام معظم رهبری

شاخصه زهد سیاسی	تبیین و مصداق در بیانات رهبری	نقطه مقابل: دنیاگرایی و آثار منفی آن
پاکدستی و طهارت اقتصادی	"دستشان پاک، دلشان پاک، چشمشان پاک؛ پرهیز از هرگونه سوءاستفاده مالی و رانت خواری.	فساد مالی، اختلاس، رشوه‌خواری؛ از دست دادن اعتماد عمومی، بدبینی به دین و روحانیت.
ساده‌زیستی و پرهیز از تجمل	"بی‌اعتنایی به دنیا" و زندگی با "تقوا و طهارت" حتی با درآمد اندک؛ پرهیز از اشرافی‌گری و مظاهر لوکس زندگی.	تجمل‌گرایی، رفاه‌زدگی افراطی، کاخ‌نشینی؛ ایجاد فاصله طبقاتی با مردم، احساس بیگانگی مردم با روحانیت.
اولویت خدمت به مردم	"مقصودشان خدمت به این ملت و این کشور است	منفعت‌طلبی شخصی و گروهی، قدرت‌طلبی، غفلت از وظایف اصلی

و نیازهای مردم.	"روحانیت خدمتگزار مردم است".	
از دست دادن تأثیر معنوی، بی اثر شدن تبلیغ و ارشاد؛ دینزدگی و غفلت از معنویت.	"حفظ اعتبار تقوایی و قدسی"؛ تقویت بنیه معنوی از طریق عبادت، تهذیب نفس و ارتباط با خدا.	حفظ قداست و معنویت
عافیت طلبی، محافظه کاری منفی، سکوت در برابر ظلم و فساد؛ از دست دادن نقش هدایتگری و مرجعیت فکری.	حضور در متن حوادث و مسائل چالشی؛ پرهیز از سازش با حکام جور و دفاع از حق	مسئولیت پذیری و عدم عافیت طلبی

این جدول نشان می دهد که زهد سیاسی از منظر رهبری، مجموعه ای از فضایل اخلاقی و رفتارهای عملی است که روحانیت را از آلودگی به دنیا و قدرت مصون می دارد و آنان را برای خدمت خالصانه به مردم و نظام اسلامی آماده می سازد.

۲. ابعاد و مصادیق خدمات اجتماعی روحانیت در نگاه مقام معظم رهبری

خدمات اجتماعی روحانیت در نگاه مقام معظم رهبری، طیف وسیعی از فعالیت ها را در بر می گیرد که از هدایت معنوی و فکری تا حضور فعال در عرصه های اجتماعی و سیاسی گسترده است. این خدمات نه تنها به نیازهای فردی، بلکه به نیازهای جمعی و نظام اسلامی نیز پاسخ می دهند.

۲-۱. هدایت فکری، معنوی و تربیتی جامعه

این بُعد از خدمات، هسته اصلی و سنتی وظایف روحانیت را تشکیل می دهد و از منظر رهبری همچنان دارای اولویت و اهمیت بنیادین است:

تبلیغ دین و تبیین معارف اسلامی: روحانیون به عنوان وارثان انبیا، وظیفه اصلی شان رساندن پیام الهی و تبیین معارف اصیل اسلامی برای مردم است (خامنه ای، بیانات، ۱۴۰۲/۴/۲۱). این تبلیغ باید عالمانه باشد، با شناخت مخاطب و نیازهای او صورت گیرد و به شبهات جدید و قدیم پاسخ دهد (خامنه ای، بیانات، ۱۴۰۲/۴/۲۱). ایشان روحانیون را به عنوان «مغز» (برای اندیشیدن و هدایت مردم) و

«زبان» (برای تبیین و بیان حقایق) جامعه توصیف می‌کنند که باید در همه مسائل، از احکام فردی گرفته تا مسائل حکومتی، سیاسی و جهانی، روشنگری کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۷/۲۲) و بر این نکته تأکید می‌کنند که وظیفه روحانیت، روشنگری و تبیین است؛ تبیین مفاهیم اسلامی و مفاهیم انقلابی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۵/۳۱).

ارشاد و تربیت اخلاقی: یکی از مهم‌ترین خدمات روحانیت، تربیت اخلاقی و تزکیه نفوس است. این امر مستلزم آن است که روحانی ابتدا «خودش را از لحاظ معنوی بسازد» و سپس به هدایت دیگران بپردازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۰۷/۱۹). «تهذیب اخلاق» موضوعی حساس است که باید از خود روحانی آغاز شود، تا بتواند در دیگران تأثیرگذار باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۷/۲۲).

اقامه نماز و احیای مساجد: مساجد به عنوان پایگاه‌های اصلی ارتباط روحانیت با مردم و مراکز ترویج معنویت و فرهنگ اسلامی، جایگاه ویژه‌ای در اندیشه رهبری دارند. ایشان تأکید می‌کنند که همه مسئولان، از جمله روحانیون، در «مسئولیت اقامه نماز» شریک هستند (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۹۵/۰۵/۳۱) و «حضور در مساجد و اقامه نماز با مردم» را اولین و ضروری‌ترین کار روحانیون در مساجد می‌دانند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۱۲/۱۴) و امام جماعت باید مسجد را به «کانون ذکر و عبادت و اندیشه‌ورزی و بصیرت و خدمات اجتماعی» تبدیل کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۵/۳۱).

۲-۲. حضور در متن جامعه و پاسخگویی به نیازهای مردم

از دیدگاه مقام معظم رهبری، روحانیت نمی‌تواند و نباید از متن جامعه و زندگی روزمره مردم فاصله بگیرد:

روحانیت، خدمتگزار مردم: این اصل به صراحت مورد تأکید ایشان قرار گرفته است: «روحانیت خدمتگزار مردم است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۸/۱۰). این خدمتگزاری جنبه‌های متعددی را در بر می‌گیرد، از معرفی اسلامی که در متن زندگی جریان دارد گرفته تا اسلامی که مظهر رحمت به ضعیفان است؛ اسلامی که بر جهاد و مبارزه با مستکبران تأکید دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱) و شامل حضور هدایتگر و نیز میدانی در عرصه‌ی خدمات اجتماعی است (خامنه‌ای، بیانات،

(۱۴۰۱/۰۴/۱۴).

حضور در میان مردم و درک مشکلات آنان: روحانیت باید «در متن حوادث و مسائل چالشی» حضور داشته باشد و از حاشیه نشینی پرهیز کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۹). این حضور میدانی به درک بهتر مشکلات و نیازهای مردم و در نتیجه، ارائه خدمات مؤثرتر می‌انجامد.

نقش جامع روحانیت در مسائل اجتماعی و حکومتی: رهبر انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای، نقش روحانیت را به امور صرفاً دینی و معنوی محدود نمی‌دانند. ایشان در توصیف نقش جامع امامان جمعه، به این نکته اشاره می‌کنند که آنان باید در خطبه‌های نماز جمعه به تمام ابعاد زندگی مردم، از مسائل دینی و معنوی گرفته تا سیاسی، حکومتی، اقتصادی (مانند بازسازی و گندم‌کاری) و اخلاقی بپردازند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۷/۲۲). این دیدگاه نشان‌دهنده پیوند عمیق و تفکیک‌ناپذیر روحانیت با مسائل روز جامعه و حکومت است. به علاوه، ایشان تأکید دارند که پیروزی انقلاب و تشکیل نظام جمهوری اسلامی به طور مستقیم وابسته به نقش محوری روحانیت بوده است؛ چرا که تنها روحانیون توانستند با نفوذ عمیق خود در دل مردم، آن‌ها را بسیج کرده و رهبری کنند. این نگاه، مسئولیت اجتماعی روحانیت را بسیار خطیر می‌داند و نشان می‌دهد که عمل و رویکرد آنان تأثیری مستقیم بر سرنوشت مکتب و نظام دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۰۷/۱۹).

مبارزه با خرافات و انحرافات: یکی از خدمات کلیدی و اصیل روحانیت برای حفظ سلامت فکری و اصالت دینی جامعه، مبارزه شجاعانه با خرافات و بدعت‌هایی است که به نام دین وارد جامعه می‌شوند. رهبر انقلاب در این خصوص تأکید می‌کنند که در کنار ترویج و تبلیغ معارف اصیل دینی و اسلام ناب، باید با خرافات مبارزه کرد.

ایشان با اشاره به نمونه‌های تاریخی مانند نگارش کتاب «کلثوم ننه» توسط مرحوم آقا جمال خوانساری و همچنین داستان ازدواج پیامبر اکرم (ص) با همسر فرزندخوانده‌شان (زید)، این مبارزه را جزئی از شأن اصلی روحانیت و رسالت پیامبران برای شکستن سنت‌های جاهلی می‌دانند. این مبارزه باید بر مبنای

عقلانیت و آزادفکری شیعه صورت گیرد و روحانیت نباید از مقابله با آنچه با اصول دینی ناسازگار است، به خاطر ملاحظات اجتماعی و ترس از بدگویی مردم، هراس داشته باشد. این رویکرد، در نهایت به تقویت پایه‌های دین و جلوگیری از نفوذ تفکرات انحرافی کمک می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۸/۱۷).

۲-۳. نقش روحانیت در بصیرت‌افزایی و روشنگری سیاسی

در منظومه فکری مقام معظم رهبری، خدمات اجتماعی روحانیت ابعاد سیاسی و بصیرتی مهمی نیز دارد:

بیدار کردن مردم و آگاهی‌بخشی نسبت به مسائل جامعه و جهان اسلام؛ وظیفه علما فقط گفتن مسئله نماز و روزه نیست، بلکه مردم را بیدار و هوشیار می‌کنند، حقایق را به مردم می‌گویند و بصیرت‌افزایی می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۱۲/۱۵). این بصیرت‌افزایی شامل شناخت دوست و دشمن، درک توطئه‌ها و تحلیل صحیح مسائل سیاسی و اجتماعی است.

مقابله با توطئه‌های دشمنان و جنگ نرم: اولین و مهم‌ترین وظیفه جامعه علمی و مذهبی، یعنی روحانیت، این است که مانع از اقدام دشمن برای انحراف ذهن جوانان شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۶/۱۶). این مقابله نیازمند شناخت شبهات جدید، ابزارهای دشمن و ارائه پاسخ‌های منطقی و مستدل است.

دفاع از نظام اسلامی و مبانی انقلاب: با توجه به اینکه نظام جمهوری اسلامی بر پایه مبانی دینی شکل گرفته، امروز هر روحانی و هر عمامه به‌سر، به مقتضای تلبس به این لباس، موظف است از حکومت اسلام و حاکمیت قرآن دفاع کند؛ (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۵/۳۰) این دفاع، هم جنبه نظری و تبیینی و هم جنبه عملی و حمایتی دارد. بیانات رهبری درباره پیامدهای منفی «جدایی سیاست از روحانیت» و ذکر نمونه‌های تاریخی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۴/۱۵) و همچنین نقش تاریخی روحانیت در نهضت‌های مردمی، (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۸/۲۰) بر ضرورت این نقش سیاسی و بصیرتی تأکید دارد.

نگاه جامع مقام معظم رهبری به خدمات اجتماعی روحانیت، نشان می‌دهد که این خدمات، حوزه‌های معنوی، فکری، اجتماعی و سیاسی را به صورت درهم‌تنیده

و مکمل یکدیگر در بر می‌گیرد. این خدمات صرفاً واکنشی یا ایستا نیستند، بلکه باید فعالانه و متناسب با نیازهای متغیر جامعه و چالش‌های روز ارائه شوند. حضور روحانیون در متن حوادث (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹) و لزوم شناخت شبهات جدید (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۵/۱۷) گواه این مدعاست. این حضور گسترده در مساجد، دانشگاه‌ها، اجتماعات مردمی و حتی نیروهای مسلح (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۲/۵/۵)، نوعی اثر موجی ایجاد می‌کند که به واسطه آن، ارزش‌ها و رهنمودهای اسلامی در لایه‌های مختلف جامعه نفوذ می‌کند و تأثیر خدمات مستقیم آنان را چند برابر می‌سازد.

برای ارائه تصویری روشن‌تر از ابعاد و مصادیق این خدمات، می‌توان آن‌ها را در جدول زیر دسته‌بندی کرد:

جدول ۲: اهم ابعاد و مصادیق خدمات اجتماعی روحانیت از منظر مقام معظم رهبری

بعد خدمات اجتماعی	مصادیق و نمونه‌ها	تبیین مختصر و هدف	مستندات از بیانات رهبری
۱. هدایت فکری، معنوی و تربیتی	تبلیغ دین و تبیین معارف اسلامی، پاسخ به شبهات، تربیت اخلاقی و تزکیه نفوس، اقامه نماز و احیای مساجد، ترویج فرهنگ قرآنی و اهل بیت (ع).	ارتقاء سطح ایمان، معرفت و اخلاق جامعه؛ تقویت بنیان‌های معنوی و فرهنگی؛ ایجاد جامعه توحیدی و حیات طیبه.	هر کدام از اینها در هر شهری بودند، برای هدایت و تغذیه معنوی و فکری مردم خودشان کافی بودند.
۲. حضور اجتماعی و مردمی	خدمتگزاری به مردم (به‌ویژه ضعفا)، حضور در متن جامعه و درک مشکلات آنان، مشارکت در حل مسائل اجتماعی و اقتصادی، مبارزه با	تقویت همبستگی اجتماعی، رفع نیازهای عینی مردم، اصلاح آسیب‌های اجتماعی، ایجاد	«حضور هدایتگر و نیز میدانی در عرصه خدمات اجتماعی» از وظایف روحانیون است. اگر این نمی‌شد، این انقلاب اجتماعی به وقوع

خرافات و انحرافات فکری، ترویج سبک زندگی اسلامی.	امید و نشاط در جامعه.	نمی‌پیوست.
بصیرت‌افزایی و روشنگری سیاسی	بیدار کردن مردم و آگاهی‌بخشی نسبت به مسائل داخلی و خارجی، مقابله با جنگ نرم و توطئه‌های دشمنان، تبیین مبانی انقلاب و نظام اسلامی، دفاع از استقلال و منافع ملی، دعوت به وحدت و انسجام.	در نظام اسلامی وظیفه علما فقط گفتن مسئله نماز و روزه نیست، مردم را بیدار می‌کنند، هوشیار می‌کنند، حقایق را به مردم می‌گویند، بصیرت‌افزایی می‌کنند.

این جدول نشان می‌دهد که از منظر مقام معظم رهبری، روحانیت وظایف گسترده و چندوجهی در قبال جامعه دارد که تحقق آن‌ها مستلزم برخورداری از صلاحیت‌های علمی، معنوی و اجتماعی لازم است.

۳. تحلیل نسبت میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت در منظومه فکری مقام معظم رهبری

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت، رابطه‌ای عمیق، دوسویه و تعیین‌کننده وجود دارد. این دو مفهوم نه تنها از یکدیگر جدا نیستند، بلکه مکمل و مقوم یکدیگرند.

۳-۱. زهد سیاسی به مثابه پیش‌شرط و ضامن خلوص خدمات اجتماعی

از دیدگاه رهبری، برخورداری روحانیون از زهد سیاسی، شرط لازم برای ارائه خدمات اجتماعی خالصانه، مؤثر و مورد قبول مردم است:
خودسازی معنوی و نتایج عملی: ایشان تأکید می‌کنند که سخن روحانی باید از باطن برآید و این امر متوقف بر ایمان، توجه، معنویت و روحانیت است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۰۷/۱۶).

خودسازی و معنویت بنیان اثرگذاری روحانیت: یکی از اساسی‌ترین پایه‌های موفقیت و نفوذ روحانیت در جامعه، خودسازی معنوی و تهذیب نفس است. از دیدگاه رهبر انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای، فضایی که در حوزه‌های علمیه وجود دارد، به طور ذاتی سرشار از معنویت است، زیرا در طول تاریخ، بزرگان و اهل معرفت بسیاری در آن به عبادت، زهد و سلوک پرداخته‌اند. از این رو، ایشان تأکید می‌کنند که طلاب باید این فضا را قدر بدانند و خود را با آن هم‌رنگ سازند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۹/۱۶).

معنویت، شرط تحمل "قول ثقیل": رهبر انقلاب خودسازی را شرط لازم برای تحمل بار سنگین رسالت طلبگی می‌دانند و با استناد به آیه ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزمّل/۵)، این وظیفه را به بار سنگینی تشبیه می‌کنند که برای تحمل آن، به بنیه معنوی قوی نیاز است. ایشان بر این باورند که افرادی که در میانه راه لغزیدند یا به دشمن پیوستند، در بُعد معنوی خود دچار ضعف بوده‌اند. از این رو، ایشان خودسازی را یک وظیفه دائمی می‌دانند که انسان باید با کشتی گرفتن با بدی‌ها و زشتی‌های وجود خود به تهذیب نفس بپردازد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۹/۱۶)

خودسازی، راز موفقیت بزرگان: رهبر انقلاب معتقدند که موفقیت و نفوذ بزرگانی مانند امام خمینی (ره) و شهید آیت‌الله مدنی ریشه در خودسازی معنوی آنان داشت. ایشان به نقل از آیت‌الله میرزا جواد تهرانی، به نمازهای اشک‌آلود و تضرع‌آمیز امام در جوانی اشاره می‌کنند و آن را ذخیره و سرمایه‌ای می‌دانند که در سنین پیری منجر به بنیانگذاری حکومت اسلامی شد. همچنین، ایشان بیان می‌کنند که موفقیت آیت‌الله مدنی در میدان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی، نتیجه اخلاص او بود که خود آن نیز حاصل کار او بر روی خودش بود؛ چرا که با غلبه بر نفس خود، به بینش و بصیرت لازم برای درک حقیقت و تشخیص راه صحیح دست یافته بود. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۶/۱۲)

معنویت، ضامن نفوذ کلام و ماندگاری: در نهایت، از دیدگاه رهبر انقلاب، خودسازی و معنویت نه تنها یک امر فردی است، بلکه به طور مستقیم بر اثرگذاری کلام و ماندگاری روحانیت تأثیر می‌گذارد. ایشان با بیان اینکه اگر علم باشد، تقوا

نباشد، این علم می‌شود بی‌فایده، گاهی هم مضر، بر اهمیت روح معنویت در کالبد علم تأکید می‌کنند. از این رو، راز اقتدار، ماندگاری و نفوذ مردان خدا، ارتباط با منبع اصلی قدرت و جهاد برای خدا است که به آن‌ها آرامش، قاطعیت و قدرت حکمرانی بر دل‌ها را می‌بخشد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۷/۲۰)

جلوگیری از انحراف خدمات اجتماعی به سمت منافع شخصی یا گروهی: زهد و عدم دلبستگی به دنیا، مهم‌ترین عامل بازدارنده از انحراف خدمات اجتماعی به ابزاری برای کسب قدرت، ثروت، شهرت یا محبوبیت کاذب است. «عالمی که حرص به دنیا داشته باشد، مردود است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵) و چنین فردی نمی‌تواند خدمتی خالصانه ارائه دهد، زیرا انگیزه‌های دنیوی، جهت‌گیری خدمات او را مخدوش خواهد کرد.

ایجاد اعتماد عمومی: ساده‌زیستی، پاکدستی و بی‌اعتنایی روحانیون به زخارف دنیوی، مهم‌ترین سرمایه برای جلب اعتماد عمومی است. مردم زمانی به روحانیت اعتماد می‌کنند و خدمات و رهنمودهای آنان را با جان و دل می‌پذیرند که آنان را افرادی وارسته، بی‌طمع و خدمتگزار واقعی ببینند. آبروی هزار ساله روحانیت نیز بر پایه همین علم و تقوا شکل گرفته است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۲۲)

بنابراین، زهد سیاسی نه تنها یک فضیلت فردی، بلکه یک ضرورت اجتماعی برای روحانیت است، زیرا بدون آن، خدمات اجتماعی یا اصلاً شکل نمی‌گیرد، یا از مسیر صحیح خود منحرف شده و تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهد.

۲-۳. خدمات اجتماعی به مثابه تجلی و ثمره زهد سیاسی

از سوی دیگر، خدمات اجتماعی خالصانه و بی‌شائبه، بهترین عرصه برای بروز و تجلی زهد سیاسی فعال و مسئولانه است:

خدمت به خلق، بهترین عبادت: وقتی روحانی از تعلقات دنیوی و انگیزه‌های نفسانی رها باشد، مهم‌ترین دغدغه او خدمت به مردم و کسب رضایت الهی خواهد بود. در این حالت، خدمات اجتماعی نه از سروظیفه و اکراه، بلکه از سر عشق و ایثار صورت می‌گیرد و خود، نوعی عبادت و سلوک معنوی تلقی می‌شود. (خامنه‌ای،

زهد فعال و مسئولانه: زهد سیاسی واقعی، به انزوا و گوشه‌گیری نمی‌انجامد، بلکه فرد را به حضور فعال و مؤثر در جامعه برای اصلاح امور، رفع مشکلات مردم و دفاع از حق و عدالت سوق می‌دهد. حضور روحانیت «در متن حوادث» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۳۰) و تلاش برای ایجاد جامعه توحیدی، (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۶/۰۶) نمونه‌ای از این زهد فعال است که در عرصه خدمات اجتماعی متبلور می‌شود.

نمونه‌های تاریخی: سیره انبیا و اولیای الهی و علمای ربانی، گواه این مدعاست. آنان در عین برخورداری از بالاترین درجات زهد و وارستگی، بیشترین خدمات را به جامعه خود ارائه داده‌اند. کار روحانیت نیز به عنوان «ادامه کار پیغمبران» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۶/۰۶) باید متضمن همین پیوند میان زهد و خدمت باشد. فراخوان روحانیت به اینکه «خدمتگزار مردم» باشند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۰۸/۱۰)، در حقیقت دعوت به تجلی بخشیدن به زهد درونی از طریق خدمت بیرونی است. اگر «مقصودشان خدمت به این ملت و این کشور است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۸/۲۴)، این خدمت، شاخص اصلی زهد آنان خواهد بود.

این رابطه می‌تواند دوسویه نیز باشد؛ یعنی همانطور که زهد پیش شرط خدمت خالصانه است، خود عمل خدمتگزاری صادقانه، به‌ویژه خدمت به ضعیفا، (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۳/۰۴/۲۹) می‌تواند به عنوان یک ریاضت معنوی، فرد را متواضع ساخته و دلبستگی او را به مظاهر دنیوی کاهش دهد و در نتیجه، زهد او را تقویت و تعمیق بخشد.

۳-۳. تأثیر سلوک فردی و زهد روحانیون بر اعتماد عمومی و کارآمدی نظام

اسلامی

مقام معظم رهبری، پابندی یا عدم پابندی روحانیت به زهد سیاسی و تأثیر آن بر خدمات اجتماعی را به سرنوشت اعتماد عمومی و کارآمدی کل نظام اسلامی پیوند می‌زنند:

روحانیت به مثابه نماد دین و معنویت: از دیدگاه رهبر انقلاب، روحانیت در جامعه دینی ایران نماد دین و معنویت است و رفتار آنان، به‌ویژه در زمینه‌هایی چون زهد، مبارزه با طاغوت، ساده‌زیستی و اخلاص، تأثیر عمیقی بر نگرش مردم به دین و نظام

اسلامی دارد. حضور روحانیون در مبارزات منتهی به انقلاب اسلامی نقش تعیین‌کننده‌ای داشت؛ زیرا جنبه دینی مبارزه را برجسته کرد و موجب مشارکت گسترده و ایثارگری مردم شد. شهادت روحانیون نماد این حضور تاریخی و ارزشمند است و اخلاص آنان، به‌ویژه طلاب جوان، جلوه‌ای از معنویت و فداکاری در راه خداست. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۸/۲۲) این بیانات عمق مسئولیت روحانیت و تأثیر حیاتی سلوک آنان را نشان می‌دهد.

آسیب‌شناسی فاصله گرفتن از زهد: دنیاگرایی، تجمل‌پرستی، فساد مالی یا اخلاقی
در میان بخشی از روحانیت (هرچند اندک)، می‌تواند ضربات جبران‌ناپذیری به اعتماد عمومی وارد کند. این امر نه تنها موجب کاهش اثربخشی خدمات اجتماعی روحانیت می‌شود، بلکه می‌تواند به بحران مشروعیت و ناکارآمدی در سطح کلان نظام دینی منجر گردد. رهبر انقلاب بر این نکته تأکید دارند که اگر نسل فعلی روحانیت نتواند آبروی هزار ساله این نهاد را که بر پایه علم و تقوا شکل گرفته، حفظ کند، آن میراث ریشه‌دار و پایدار به تدریج فرسوده شده و از میان خواهد رفت. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵)

زهد و کارآمدی: در نگاه ایشان، میان زهد مسئولان و به طریق اولی روحانیونی که مسئولیت دارند و کارآمدی نظام، پیوندی مستقیم وجود دارد. صدق و اخلاص، شرط اول است؛ اگر ما در کسی صدق و اخلاص نبینیم، خیلی احتمال دارد که کار او هم به درد نخورد یا یک وقتی مشکل درست کند. آن انسانی که فاقد صداقت و اخلاص باشد، صرفاً مانند یک ماشین عمل می‌کند؛ ماشینی که اگر به آن توجه نشود و یکی از قطعاتش دچار ایراد شود، ممکن است زمانی نه تنها از کار بیفتد بلکه آسیبی نیز وارد کند. انسانیت در کارایی واقعی آن است که فرد با اخلاص، صداقت و نیت پاک وظایفی را که بر عهده دارد انجام دهد. تنها در این صورت می‌توان او را انسان نامید، نه زمانی که به مثابه ماشینی بی‌روح و بی‌احساس است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۵/۱۸) مردمی که صدق و صفا و زهد و کارآمدی را در مسئولان ببینند، در حمایت از نظام و مشارکت در امور کوتاهی نخواهند کرد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۸/۲۹) از نگاه رهبر انقلاب مسئولانی که دست و دلشان پاک باشد، منشأ

قدرت و اقتدار برای ملت و کشور هستند؛ (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۸/۲۴) و این اصل در مورد روحانیت که وظیفه هدایت معنوی و جلب اعتماد قلبی مردم را بر عهده دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

در واقع، از منظر مقام معظم رهبری، زهد سیاسی در میان روحانیت نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک ضرورت راهبردی برای بقا، مشروعیت و موفقیت جمهوری اسلامی، به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های داخلی و خارجی است. اگر روحانیت به دلیل فقدان زهد، اعتماد عمومی را از دست بدهد، توانایی آن برای بسیج کردن مردم (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱) مقابله با تبلیغات دشمن (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹) و ارائه بصیرت‌افزایی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶) به شدت آسیب می‌بیند و این امر کل نظام را تضعیف می‌کند. زهد سیاسی، وجه تمایز کلیدی میان رهبری دینی مشروع و یک "حکومت روحانی سالار"^۱ است که به دنبال منافع خود یا فاسد تلقی می‌شود.^۲ تأکید شدید رهبری بر محکومیت دنیاگرایی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵) و اهمیت خدمت، (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲) با هدف تضمین این است که نفوذ روحانیت، اخلاقاً موجه و در جهت خیر عمومی تلقی شود.

۴. الزامات و پیامدهای تحقق نسبت مطلوب میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت

تحقق پیوند مطلوب و هم‌افزا میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت، مستلزم فراهم آمدن برخی الزامات فردی و نهادی است و پیامدهای مثبت گسترده‌ای برای جامعه و نظام اسلامی به همراه خواهد داشت.

۴-۱. الزامات فردی و نهادی برای روحانیت

برای آنکه روحانیت بتواند به الگوی مطلوب زهد سیاسی و خدمتگزاری اجتماعی دست یابد، توجه به الزامات زیر ضروری است:

خودسازی و تهذیب نفس مستمر: این امر، پایه و اساس زهد، اخلاص و برخورداری از بنیه معنوی قوی است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۹/۲۳) بدون مجاهدت با نفس و

1. Clerocracy

۲. به عنوان نمونه: علمای درباری

مراقبت دائمی، خطر لغزش و آلودگی به دنیا همواره وجود دارد.

تقویت بنیه علمی و معرفتی: ارائه خدمات اجتماعی عالمانه، مؤثر و متناسب با نیازهای روز، مستلزم کسب علم و برخورداری از دانش و بینش عمیق دینی و اجتماعی است. مطالعه و کسب دانش یکی از وظایف اساسی و مهم به شمار می‌رود و در شرایط کنونی، نظام اسلامی و جمهوری اسلامی از حوزه‌های علمیه و عالمان دینی انتظار دارد تا از نظر علمی خود را تقویت کنند تا بتوانند به نیازهای جوانان، افراد تحصیل کرده و روشنفکر جامعه پاسخی شایسته دهند. (خامنه‌ای، بیانات، ۲۲/۷/۱۳۷۴)

نقش حوزه‌های علمیه: حوزه‌های علمیه به عنوان مراکز اصلی تربیت روحانیون، نقش بسیار مهمی در نهادینه کردن فرهنگ زهد و خدمت در میان طلاب و ایجاد سازوکارهای نظارتی و حمایتی برای حفظ سلامت و کارآمدی این نهاد دارند. در خود حوزه‌های علمیه باید نظامی منسجم و قابل قبول وجود داشته باشد که توانایی مقابله با چنین مسائل را داشته باشد؛ مثلاً از ورود افراد نامناسب جلوگیری شود، یا از معمم شدن افرادی که از دانش لازم برخوردار نیستند پیشگیری شود. این وظایف به مدیریت و برنامه‌ریزی جدی در حوزه بازمی‌گردد و جزو مسئولیت‌های اصلی حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود. البته دولت و سایر نهادها نیز می‌توانند در این مسیر یاری‌رسان باشند، اما اصل کار بر عهده خود حوزه‌های علمیه است؛ (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴/۰۶/۱۳۷۰) که بدین وسیله قابلیت مواجهه با چالش‌ها را در خود فراهم کنند و در حفظ اعتبار تقوایی و قدسی روحانیت بکوشند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۸/۰۴) این الزامات صرفاً متوجه تک تک روحانیون نیست، بلکه نهاد حوزه نیز مسئولیت دارد تا چارچوب‌های آموزشی و اخلاقی نظام‌مندی را برای پرورش زهد و رویکرد خدمت‌محور ایجاد کند.

۴-۲. پیامدهای مثبت برای جامعه و نظام اسلامی

در صورت تحقق نسبت مطلوب میان زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت، می‌توان انتظار پیامدهای مثبت زیر را داشت:

افزایش اعتماد عمومی به روحانیت و دین: سلوک زاهدانه و خدمت خالصانه

روحانیون، مهم‌ترین عامل در جلب و تعمیق اعتماد مردم به این نهاد و به تبع آن، به دین و ارزش‌های اسلامی است. آبروی هزار ساله روحانیت، که گنجینه‌ای پایان‌ناپذیر بود، نقش اصلی را در رقم خوردن پیروزی‌ها و موفقیت‌های انقلاب ایفا کرد؛ اعتباری که طی قرن‌های طولانی از علم و پارسایی علمای برجسته حاصل شده و اکنون به عنوان میراثی ارزشمند به روحانیون امروز رسیده است، عامل کلیدی در دستیابی به این دستاوردها بوده است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵)

ارتقاء کارآمدی و سلامت نظام اسلامی: رهبر انقلاب از یک سو بر این باور هستند که هر جا کارآمدی نباشد، مشروعیت از بین خواهد رفت و مشروعیت نظام اسلامی را به انجام وظیفه و کارایی در انجام وظیفه می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۰۶/۳۱) و از سوی دیگر مشروعیت را به مبارزه با فساد، تبعیض و نیز عدالت خواهی معرفی می‌کند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۴/۷) این بیانات به روشنی نشان می‌دهد که سلامت و پاکی مسئولان (که روحانیون حاضر در ارکان نظام را نیز شامل می‌شود) مستقیماً به بالا رفتن کارایی و سلامت نظام منجر می‌شود. این نکته در گذشته نیز توسط امام خمینی (ره) نیز مورد اشاره و تأکید بوده است. (خمینی، سخنرانی، ۱۳۸۵/۰۴/۱۲)

تقویت همبستگی اجتماعی و مشارکت مردمی: «یک عامل دیگر که خیلی مهم است، اعتمادسازی است؛ اعتماد عمومی را باید جلب کرد و افزایش داد... یکی از راه‌های مهم، صداقت با مردم است... یکی دیگر از راه‌های جلب اعتماد مردم، عمل مسئولان است... اگر این اعتماد به وجود آمد، مردم با شوق و با امید در میدانها حضور پیدا می‌کنند.» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۱۰/۱۹) مردمی که شاهد صداقت، زهد و خدمتگزاری روحانیون باشند، با انگیزه و امید بیشتری در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مشارکت کرده و همبستگی ملی و اسلامی تقویت خواهد شد.

مقابله مؤثرتر با تهدیدهای فرهنگی و سیاسی دشمنان: روحانیت برخوردار از زهد و بصیرت، با جلب اعتماد مردم، می‌تواند نقش مؤثری در خنثی‌سازی جنگ نرم، مقابله با شبهه‌افکنی‌ها و بسیج جامعه در برابر تهدیدات خارجی ایفا کند. در واقع امروز که دشمن تلاش می‌کند با گسترش فرهنگ نادرست، شامل فساد و

فحشا جوانان ما را از مسیر درست دور کند، مقابله با جنگ فرهنگی همچون سایر اقسام مبارزه با استکبار، صرفاً با شعار ممکن نیست؛ بلکه نیازمند اقدامات فرهنگی جدی و موثر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۸/۹) که بدون باور و اعتماد مردم، این مقابله تأثیر چندانی ندارد و اعتماد مردم نیز به کسانی جلب می‌شود که در این میدان، عالمانه و صادقانه عمل کنند.

این ترکیب زهد سیاسی و خدمات اجتماعی، قدرت نرم قابل توجهی برای جمهوری اسلامی ایجاد می‌کند. زمانی که روحانیون زاهد و خدمتگزار تلقی شوند، پیام آنان (اعم از دینی و سیاسی) نیروی اقناعی بیشتری می‌یابد که در جلب قلوب و اذهان، مؤثرتر از قدرت قهریه است. این تفکیک قدرت نرم از قدرت سخت در بیانات رهبر انقلاب خطاب به روحانیون، به خوبی بازتاب داشته است، تا بدین وسیله تأثیر بر دلها مورد تأکید قرار گیرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۰۵/۰۵).

تحقق جامعه توحیدی و حیات طیه: هدف غایی از همه این تلاش‌ها، ایجاد جامعه‌ای توحیدی است که بر مبنای توحید شکل بگیرد و اداره شود و این همان حیات طیه است که زندگی را با ایمان همراه می‌کند و به آن نور می‌بخشد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۶/۰۶) زهد و خدمت روحانیت، از ابزارهای کلیدی برای نیل به این هدف والا هستند.

نتیجه‌گیری

تحلیل بیانات مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای، نشان می‌دهد که در منظومه فکری ایشان، «زهد سیاسی» و «خدمات اجتماعی روحانیت» دو مفهوم کلیدی و به هم پیوسته هستند. زهد سیاسی، که با شاخصه‌هایی چون پاکدستی، ساده‌زیستی، پرهیز از دنیاگرایی و اولویت بخشی به خدمت تعریف می‌شود، نه تنها یک فضیلت اخلاقی فردی، بلکه یک ضرورت راهبردی برای روحانیت در نظام اسلامی است. این زهد، پیش شرط، مبنای جهت دهنده و ضامن خلوص، سلامت و اثربخشی خدمات اجتماعی روحانیت محسوب می‌شود. از سوی دیگر، خدمات اجتماعی گسترده روحانیت، که شامل هدایت فکری، معنوی و تربیتی، حضور در

متن جامعه و پاسخگویی به نیازهای مردم، و بصیرت‌افزایی سیاسی و اجتماعی است، عرصه اصلی بروز و تجلی زهد سیاسی فعال و مسئولانه به شمار می‌آید. از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، روحانیتی که از زهد سیاسی برخوردار باشد و در عرصه خدمات اجتماعی، فعالانه، خالصانه و عالمانه عمل کند، می‌تواند نقش بی‌بدیل و تعیین‌کننده‌ای در تحقق اهداف والای اسلام و انقلاب، حفظ و تقویت نظام اسلامی، جلب اعتماد و مشارکت مردمی، و هدایت جامعه به سمت سعادت و پیشرفت ایفا نماید. این پیوند میان زهد و خدمت، نه تنها اعتبار و تأثیرگذاری روحانیت را تضمین می‌کند، بلکه به عنوان یک عامل حیاتی در مقابله با چالش‌های داخلی و خارجی و تضمین سلامت و کارآمدی کل نظام عمل می‌نماید. اصول زهد سیاسی و خدمات اجتماعی که توسط رهبری تبیین شده‌اند، نه به عنوان تاکتیک‌های موقت، بلکه به عنوان اصول پایدار برای رهبری دینی مشروع و مؤثر در هر جامعه اسلامی ارائه می‌شوند. چارچوب‌بندی کار روحانیت به عنوان ادامه رسالت پیامبران و هشدارهای شدید درباره عواقب ترک زهد، بر ماهیت بنیادین و جاودانه این اصول تأکید دارد. علاوه بر این، تأکید بر زهد (صداقت، خدمت‌محوری، عدم فساد) برای مسئولان به طور عام، نشان می‌دهد که این پیوند میان زهد و خدمت، بخشی از یک الگوی گسترده‌تر برای حکمرانی خوب در اندیشه رهبری است و روحانیت به دلیل مرجعیت دینی خود، گروهی بسیار حساس و کلیدی در این الگو محسوب می‌شود.

پیشنهاد برای پژوهش‌های آتی

برای تعمیق مباحث مطرح‌شده در این مقاله، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی در محورهای زیر انجام گیرد:

بررسی تطبیقی مفهوم زهد سیاسی و نسبت آن با خدمات اجتماعی در اندیشه مقام معظم رهبری با سایر اندیشمندان مسلمان معاصر و همچنین با دیدگاه‌های بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی (ره).

انجام مطالعات میدانی و پیمایشی درباره میزان تحقق الگوی مطلوب زهد

سیاسی و خدمات اجتماعی در میان روحانیون از دیدگاه اقشار مختلف مردم و نخبگان، و تحلیل تأثیر آن بر اعتماد عمومی و پویایی اجتماعی. بررسی چالش‌ها و موانع پیش‌روی تحقق کامل این الگو در جامعه امروز ایران و ارائه راهکارهای عملی برای تقویت آن در سطح فردی و نهادی (به‌ویژه در حوزه‌های علمیه).

تحلیل تاریخی نقش زهد و ساده‌زیستی علمای برجسته شیعه در موفقیت آنان در ارائه خدمات اجتماعی و جلب اعتماد مردمی در طول تاریخ.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۳/۰۴ ش). بیانات در دیدار مسئولان شوراهای اسلامی.
۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۰۶/۰۶ ش). بیانات در دیدار طلاب حوزه علمیه تهران.
۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۱۲/۰۹ ش). بیانات در دیدار جمعی از رأی‌اولی‌ها و خانواده‌های شهدا.
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۰۸/۱۰ ش). بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱۰/۱۰ ش). بیانات در دیدار فرماندهان و جمعی از پاسداران کمیته‌های انقلاب اسلامی.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۷/۱۱ ش). بیانات در دیدار جمعی از آزادگان و اقشار مختلف مردم.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۶/۱۰/۱۲ ش). دیدار علما و فضلا و روحانیون و طلاب استان یزد با رهبر انقلاب.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۶/۱۲ ش). بیانات در دیدار با اعضای کنگره بزرگداشت شهید آیت‌الله مدنی.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱ ش). بیانات در دیدار جمعی از روحانیون.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۲ ش). بیانات در جمع علما و روحانیون تبریز.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۲ ش). بیانات در جمع مردم تبریز در استادیوم ورزشی تبریز.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۳ ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴ ش). بیانات در دیدار جمعی از روحانیون.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴ ش). بیانات در دیدار روحانیون استان سمنان.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴ ش). بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت.

نسبت زهد سیاسی و خدمات اجتماعی روحانیت در منظومه فکری مقام معظم رهبری / قدیری، محمد درویش ۱۱۱

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۲/۱۴ ش). سخنرانی در دیدار با جمعی از روحانیون، ائمه جماعات و وعاظ نقاط مختلف کشور در آستانه‌ی ماه مبارک رمضان.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱/۳/۱۴ ش). بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره).
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۲/۱۵ ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۱/۱۶ ش). بیانات رهبر انقلاب در پایان درس خارج فقه.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۶/۱۶ ش). بیانات در اولین جلسه درس خارج فقه در سال تحصیلی جدید.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶/۷/۱۶ ش). بیانات در دیدار نمایندگان نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۵/۸/۱۷ ش). بیانات در دیدار روحانیون استان سمنان.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۹/۱۷ ش). پیام به بیست و پنجمین اجلاس سراسری نماز.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۵/۱۸ ش). بیانات در دیدار کارکنان نهاد ریاست جمهوری.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۷/۱۹ ش). بیانات در دیدار علما و روحانیون خراسان شمالی.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰/۱۰/۱۹). سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سالگرد قیام ۱۹ دی.
۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۰۶/۲۰ ش). بیانات در آغاز گردهمایی ائمه‌ی جمعه‌ی سراسر کشور.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۷/۲۰ ش). بیانات در جمع روحانیون شیعه و اهل سنت کرمانشاه.
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۸/۲۰ ش). بیانات در دیدار مردم کاشان و آران و بیدگل.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۰۴/۲۱ ش). بیانات در دیدار مبلغین و طلاب حوزه‌های علمیه سراسر کشور.
۳۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۱۲/۲۱ ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.
۳۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۰۷/۲۲ ش). بیانات در دیدار روحانیان استان مازندران.
۳۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱۲/۲۲ ش). بیانات در دیدار جمعی از علما و روحانیون سراسر کشور در آستانه ماه مبارک رمضان.
۳۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۳/۲۲ ش). بیانات در دیدار طلاب مدرسه علمیه آیت الله مجتهدی.
۳۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۸/۲۲ ش). بیانات در دیدار دست‌اندرکاران کنگره شهدا و ایثارگران روحانی استان قم.
۳۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۹/۲۳ ش). بیانات در مراسم جشن تکلیف دانش‌آموزان.
۳۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰۸/۲۴ ش). بیانات در اجتماع بزرگ مردم اراک.
۳۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۲/۲۵ ش). دیدار مدیران، مدرسان و طلاب حوزه‌های علمیه استان

تهران با رهبر انقلاب.

۳۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱/۱۱/۲۵ ش). دیدار جمعی از علما و روحانیون با رهبر انقلاب در آستانه ماه مبارک رمضان.

۴۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۹/۲۵ ش). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران.

۴۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۴/۲۶ ش). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد حضرت علی علیه‌السلام.

۴۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۷/۲۹ ش). بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم.

۴۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۱۱/۲۹ ش). بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی.

۴۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۸/۲۹ ش). بیانات در دیدار رئیس‌جمهور موقت و رهبران احزاب اسلامی افغانستان.

۴۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۶/۳۰ ش). خطبه‌های نماز جمعه تهران.

۴۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۱/۳۰ ش). بیانات در دیدار جمعی از روحانیون.

۴۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۵/۳۰ ش). بیانات در دیدار جمعی از فضلا، طلاب و روحانیون استان لرستان.

۴۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۵/۳۱ ش). بیانات در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران.

۴۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۶/۳۱ ش). بیانات در آغاز درس خارج فقه.

۵۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳/۶/۳۱ ش). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.

۵۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱/۵/۵). بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور.

۵۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۴/۷ ش). بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه.

۵۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۵/۸/۹ ش). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان و دانش‌آموزان.

۵۴. خمینی، روح‌الله. (۱۳۵۸ ش). صحیفه امام خمینی (ره)، (سخنرانی در جمع گروهی از پاسداران

مشهد (حیثیت اسلام)). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۵۵. لشگری، مصطفی. (۱۴۰۲ ش). جهادیه سجادیه. روزنامه قدس، شماره ۱۰۳۰۷.



The Arbaeen Walk and the Minimalist Display of the Ideal Shiite Life: Apprehensions and Aspirations

Akram Garousi¹ ✓

1. Corresponding Author, PhD Student in Sociology, Department of Sociology, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: a.garousi91@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 2
January 2025

Revised: 10
February 2025

Accepted: 19 July
2025

Available online
29 July 2025

Keywords:

Ideal Shiite Life,
Utopia, Shiite
Utopia, Arbaeen
Walk, Minimal
Representation,
Ethnography,
Messianism.



ABSTRACT

In the last decade (the 1390s in the Persian calendar), the Arbaeen Walk, which combines mourning ceremonies with the act of pilgrimage related to the Third Imam of Shiism, has transformed into one of the most prominent and popular collective rituals of Shiites. This rite, at its core, displays a collection of diverse rituals, customs, and even cultures from devotees and admirers of the Third Imam of the Shiite denomination, belonging to various ethnicities and nations. Alongside rituals related to the martyrdom of the Third Imam, the discourse of awaiting and concrete and objective messianism forms one of the special beliefs of the Twelver Shiite denomination. For many followers, this belief goes beyond individual faith and entails a perceived obligation to strive, within one's capacity, to shape collective actions aimed at preparing the ground for the advent of the promised divine and universal savior. In this context, the function of "preparing the ground for the reappearance of Imam al-Mahdi the Imam of the Time (may God hasten his reappearance)" through participation in the Arbaeen Walk can be heard from most pilgrims, promoters, and custodians of this rite. In this study, by reviewing field-based and contextual events surrounding this ritual, we aim to identify a set of facilitating components that contribute to a minimal representation of utopia—namely, the divinely promised ideal and humane way of life in Shi'i thought—while also highlighting the potential obstacles to its realization within this ceremony. The method employed in this research is ethnography using tools such as observation, participant observation, interviews, etc., alongside documentary examination.

Cite this article: Garousi, A. (2025). The Arbaeen Walk and the Minimalist Display of the Ideal Shiite Life: Apprehensions and Aspirations. *Islamic Social Studies*, 31(131), 113-140. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6323.1364>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



پیاده‌روی اربعین و نمایش مینیمالی از زیست آرمانی شیعی؛ بیم‌ها و امیدها

اکرم گروسی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی، گروه آموزشی جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، ایران. a.garousi91@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

در یک دهه اخیر (دهه نود شمسی)، پیاده‌روی اربعین، که تلفیقی از مراسمات عزاداری و امر زیارت مرتبط با امام سوم شیعیان می‌باشد، به یکی از برجسته‌ترین و پراقبال‌ترین آیین‌های جمعی شیعیان مبدل شده است. آیینی که در دل خود مجموعه‌ای از مناسک، آداب و رسوم و فرهنگ‌های متنوع حتی از محبان و ارادتمندان به پیشوای سوم مذهب تشیع، از اقوام و ملل مختلف را به نمایش گذاشته است. در این میان، در کنار آیین‌های مرتبط با شهادت امام سوم، مبحث انتظار و موعودگرایی واقعی و عینی، یکی از اعتقادات ویژه مذهب تشیع اثنی عشری را شکل می‌دهد. اعتقادی که برای بسیاری از پیروان، در کنار باورمندی فردی، لزوم تلاش برای شکل دادن حرکات جمعی در حد وسیع و امکان، جهت ظهور موعود الهی و جهانی را در پی داشته است. در همین راستا، کارکرد (زمینه‌سازی ظهور امام زمان (عج)) با حضور در پیاده‌روی اربعین را از زبان اغلب زائران، مروجان و متولیان این آیین می‌توان شنید. ما در این پژوهش برآن هستیم تا با مروری بر رویدادهای میدانی و پیرامونی این آیین، مجموعه‌ای از مولفه‌های یاری‌دهنده نمایش مینیمالی از اتوپیا و یا همان زیست آرمانی الهی و انسانی وعده داده شده در مذهب تشیع را در کنار موانع احتمالی وقوعی در این مراسم، یادآور شویم. روش به کاربرده شده در این پژوهش، مردم‌نگاری با استفاده از ابزار مشاهده، مشاهده مشارکتی، مصاحبه و... در کنار بررسی اسنادی می‌باشد.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۷

۱۴۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۲/۰۶

کلیدواژه‌ها:

زیست آرمانی شیعی، اتوپیا، اتوپای شیعی، پیاده‌روی اربعین، نمایش مینیمالی، مردم‌نگاری، موعودگرایی.



استناد: گروسی، اکرم. (۱۴۰۴). پیاده‌روی اربعین و نمایش مینیمالی از زیست آرمانی شیعی؛ بیم‌ها و امیدها. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۱)، ۱۱۳-۱۴۰. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6323.1364>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

توصیفی از اتوپیا، آرمان شهر، مدینه فاضله، یا جامعه جهانی پس از ظهور

اتوپیا و یا آرمان شهر یکی از رویاها و دل مشغولی‌های همیشگی بشر بوده است. گفته شده که واژه و مفهوم اتوپیا با کتاب (اتوپیا) (۱۵۱۶م) اثر توماس مور^۱ پا به جهان گذاشته و غالباً جز بر سطح کاغذ موجودیتی نیافته است (گودن، ۱۳۹۲، ص ۲۹). این واژه بر مبنای واژه یونانی topos به معنای جا و مکان، و u، برگرفته از پیشوند ou به معنای نه یا نا، ساخته شده است. اما مور^۲ در (شش طرح دربارهٔ جزیره یوتوپیا) شعری برای خوانندگان می‌سراید که یوتوپیا را در آن (ایتوپیا) (سرزمین شاد، مکان خوب) می‌خواند. پس واژه یوتوپیا که در اصل به معنای نامکان یا ناکجاست، ساخته شده تا به یک مکان خوب ناموجود اشاره کند (سرجنت، ۱۴۰۰، ص ۲). در این میان، اتوپیاها مطرح شده نه تنها متنوع‌اند که در بسیاری نقاط با یکدیگر متضاد نیز هستند. برخی و بسیاری از آن‌ها حتی ستایشگر پرهیزکاری‌اند و برخی دوست‌دار لذت جویی. برخی یا بیشتر آن‌ها هدایت‌گرایانه‌اند، برخی دیگر آزادمنشانه (گودن، ۱۳۹۲، ص ۳۷). می‌توان گفت هر اندیشمندی به تناسب مسائل، مشکلات و مصائبی که در واقعیت‌های زمانه‌اش موجود بوده و با توجه به مبانی فکری و اندیشه‌ای که به آن باور داشته، به شرح و توصیف آمال و آرزوهای خود به عنوان جامعه ایده آل زیستن و یا همان اتوپیایی مدنظر خود پرداخته است. این مبانی فکری و اندیشه‌ای در طیفی از عقاید اومانیستی و فاقد هرگونه نگاه ماورای مادی بوده و یا ریشه در باورها و اصول فکری موجود در ادیان و مذاهب، خصوصاً ادیان توحیدی و ابراهیمی، داشته و دارد. در همین راستا، یکی از مهمترین مراجع ارائه دهنده و معرف آرمان شهر و مدینه فاضله با محتوای غنی و چندلایه، دین اسلام و مذهب تشیع و با دکتترین و نظریه مهدویت، می‌باشد. مهدویت، نگرستن به موضوع ظهور امام زمان (عج) و حکومت جهانی ایشان به عنوان یک تئوری جامع

1. Thomas More

2. Thomas More

و فراگیری برخواسته از آموزه‌های وحیانی (قرآن و سنت)، است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۲۹). در همین راستا، آرمان شهر جهانی برای مذهب تشیع، نه مجموعه‌ای از خیالات و تصورات ذهنی که در برخی تعاریف از اتوپیاها آمده (سرجنت، ۱۴۰۰، ص ۵)، و نه تنها نظام اجتماعی که از دیدگاه موقعیت‌های موجود تحقق ناپذیر به نظر آید (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲)، و نه فقط اعتراضی کور و ناآگاهانه، جهت تغییر وضعیت کنونی (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۸۰)، نمی‌باشد. بلکه جهان پس از ظهور یک مدینه فاضله حقیقی و قطعی است، که نویدبخش آن کتب مقدس الهی و خصوصاً قرآن کریم (مطهری، بی‌تا، ص ۱۷۵) است. در همین راستا، از زمانی که امام قائم (عج)، از دیده‌ها پنهان شده و در پس پرده غیبت زندگی خود را شروع کرده، مباحث پیرامون موضوع مهدویت به شکلی مفصل در کتاب‌های علما و اندیشمندان اسلامی و خصوصاً شیعی دوازده امامی مطرح و ابعاد مختلف این امر محوری (جمع‌آوری و شرح و تفسیر آیات و احادیث در این زمینه، چگونگی رهبری امام غایب، ویژگی‌های منتظران و جامعه منتظر، احوالات حاکم بر اوضاع شخص و اجتماعی جوامع در زمان غیبت، چگونگی ظهور منجی، چگونگی حکومت وعده داده شده و آرمانی بعد از ظهور و...)، مورد بحث و بررسی و تحلیل قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷). لذا در آرا و نظریات مرتبط با مهدویت و در کنار داشتن نقشه نسبتاً مشخص چگونگی شکل‌گیری حکومت آرمانی جهانی و نهایی بر روی زمین، چگونگی نقش آفرینی پیروان و باورمندان به این امر نیز مورد بحث و ارائه نظر قرار گرفته است. در همین راستا، شناخت امام زمان، محبت داشتن و اظهار آن، خودسازی و رابطه معنوی با امام عصر و... از ویژگی‌های حتمی یک شیعه منتظر یاد شده است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰). اما درباره چگونگی وحد و مرز تلاش عملی و عینی جهت زمینه‌سازی ظهور منجی، نگرش‌های متفاوتی در میان مکاتب تفکری درون شیعی مشاهده می‌شود (اخوان کاضمی و حمیدی‌نسب، ۱۴۰۱). با این وجود، جریان فکری که مهدویت را فقط در اعتقادات دینی شخصی صرف ندانسته و این امر را به عنوان یک عقیده همه جانبه فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... می‌شناسد، در کنار شرح و تحلیل نظری باور و اعتقاد منتخب خود، همواره

تلاش‌های عملی به اقتضاء شرایط و امکانات زمانه نیز در جهت نزدیک کردن ظهور منجی موعود و شکل‌گیری حکومت آرمانی جهانی را نیز مد نظر داشته است. در این شیوه از مواجهه با مساله مهدویت، اقدام عملی همپای باورمندی قلبی دانسته شده و چه بسا که باورمندی قلبی بدون تلاش‌های عملی، ابتر و ناقص شمرده می‌شود. چنانچه امام خمینی (ره) در سخنانی کلیت این موضوع را اینگونه تبیین می‌کند: اینطور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان (س) هستیم، پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم (عجل علی فرجه)! عجل، با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهمی کنید برای آمدن او و فراهم کردن اینکه مسلمین را با هم مجتمع کنید (امام خمینی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۹). لذا اتوپیا، شهر آرمانی، مدینه فاضله، یا جامعه جهانی پس از ظهور منجی موعود، یکی از مباحث محوری و همیشگی مذهب تشیع (خصوصاً مذهب اثنی عشری) بوده و هست. در این میان، پیاده‌روی اربعین، که در طول یک دهه اخیر به طور ویژه‌ای به یک آیین برجسته جمعی در مذهب تشیع مبدل شده نیز از تیرراس دقت و توجه علما و اندیشمندان دغدغه مند زمینه‌سازی برای تسریع در ظهور منجی و شکل‌گیری حکومت آرمانی جهانی، دور نمانده است. در همین راستا در کنار خطابه‌ها و سخنرانی‌های عام و عمومی علما و اندیشمندان، شاهد تلاش‌های علمی و پژوهشی جهت نشان دادن پتانسیل‌های بالفعل و بالقوه این آیین جمعی ویژه که به نوعی دارای شاخصه‌های آرمان شهر مهدوی هستند، در میان دغدغه مندان این امر هستیم.

پیشینه پژوهش: محمدرضا قائمی نیک (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان (زیارت، میانجی شهر و آرمان شهر؛ تأملی در ظرفیت‌های پیاده‌روی اربعین برای ترسیم آرمانشهر)، با بررسی نسبت شهر و آرمانشهر در نزد متفکران یونانی (افلاطون و ارسطو)، مسلمان (فارابی) و مدرن (زیمل)، توضیح داده است که در نزد نظریات اسلامی درباره عادی زندگی روزمره شهری و فضای آرمانشهری تعریف شود. محمد نصرآوی (۱۳۹۹)، در کتاب (امید در آستانگی) به واکاوی انسان‌شناختی سه زیارت

سانتیاگو د کامپوستلا^۱ در اسپانیا، حج و اربعین پرداخته است. ایشان با بیان نظریاتی از سوی اندیشمندان، ابتدا تعریفی از فضای اتوپییایی ارائه کرده، و در ادامه با شرح و توصیفاتی بیشتر، امر زیارت را نیز گونه‌ای از فضای اتوپییایی برای زائران دانسته است. سپس با توصیف زوایای مختلف چگونگی حضور زائران در هر یک از این سه مکان زیارتی، تجربه زیسته اتوپییایی ایشان در هر یک از این فضاهای زیارتی را بررسی و نشان داده است. سارا فلاحی و مهدی شاه‌ولی (۱۳۹۹)، در پژوهشی با عنوان (نشانه‌شناسی پیاده‌روی اربعین و شباهت‌های آن با حکومت مهدوی)، با واکاوی نمادهای ظاهری و مفهومی اجتماع اربعین، به بررسی مدلول‌های مشترک دالهای گفتمان مهدوی و گفتمان اربعین و نشانه‌شناسی تاریخی این دو رویداد تاریخی، در بستر نظریه‌شناسی (چارلز پیرس)، به عنوان حامی نظری پژوهش، پرداخته‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که موب‌های پذیرایی، جمعیت زائران و شمایل، رنگ‌ها و شمایل مذهبی، نشانه‌ها و نمادهای ظاهری پیاده‌روی اربعین و حکومت مهدوی هستند و عبودیت محض، عدالت، استحکام ارزش‌های انسانی و پیوندهای اجتماعی، صلح و امنیت، سامان‌دهی اقتصادی و امت‌گرایی و وحدت، نشانه‌های مفهومی و معناگرایانه این دو اجتماع بزرگ هستند. غلامرضا بهروزی لک (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان (تحلیل رابطه اربعین و ظهور)، به بررسی کلامی و روند تکامل تاریخی تلاقی شهادت امام حسین (ع) و ظهور مهدی موعود پرداخته است. محمدهادی همایون (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان (اربعین پیوند دهنده تمدن ایران و عراق در مسیر ظهور)، با ارائه گزارشاتی از رویداد عاشورا و اربعین در تاریخ، نمادها و مکان‌های مشترک دو کشور ایران و عراق در مسیر شکل‌گیری امر ظهور را یادآور شده است. همانگونه که مشاهده می‌شود، غالب پژوهش‌هایی که در راستای نشان دادن چگونگی ارتباط آیین پیاده‌روی اربعین با مباحث مهدویت هستند، یا با رویکرد کلامی و نظری درون دینی بوده و یا از منظر انسان‌شناختی و نشانه‌شناسی به آن پرداخته شده است. ما در اینجا تلاش داریم تا با استفاده از توصیف مجموعه‌ای از رخداد‌های میدانی و عینی مشاهده شده، در کنار بررسی اسنادی، چگونگی

1. Santiago de Compostela

شکل‌گیری یک مینیمالی از زیست اتوپای شیعی در آیین پیاده‌روی اربعین را مورد بررسی و واکاوی قرار دهیم. این بررسی و واکاوی نه فقط در رخداد‌های ایجابی و هم راستا با شکل‌گیری زیست اتوپای شیعی، بلکه در بُعد موانع شکل گرفته و یا ایجاد و گسترش آفت‌های احتمالی در این مسیر نیز می‌باشد.

روش پژوهش: پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و روش مردم‌نگارانه صورت گرفته است. مردم‌نگاری علم و هنر توصیف یک گروه انسانی - اعم از نهاد‌های آن، رفتارهای میان فردی، محصولات مادی و عقاید آن گروه - است (انگروزینو، ۱۳۹۶، ج ۴۶). شیوه مردم‌نگاری بررسی شیوه‌های تجربی جهان است و در این بررسی، حضور نقش مهمی را بازی می‌کند. حضور در میان یک گروه اجتماعی، شما را در داخل جهان آن‌ها فرو می‌برد و این فرو رفتن یک مردم‌نگار را صاحب ادراکاتی می‌کند که ضرورتاً با فنون روش شناختی، چون گفت وگو با افراد ممکن نیست بدست آید (ایزدی‌جیران، ۱۳۹۲، ص ۱۳). لذا برای آنکه در علوم اجتماعی کار موثری صورت پذیرد، شخص باید در فرایند اجتماعی شرکت جوید (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۸۸). در واقع حضور در میدان و مطالعه میدانی یکی از روش‌های موثر برای مشاهده حقیقت زیسته و ایفا یا کنش‌های دینی، همانند زیارت است (استاسبرگ و انگلر، ۲۰۱۳ در نصرآوی، ۱۳۹۹، ص ۳۵). لذا در مطالعات مرتبط با پیاده‌روی اربعین که یکی از گونه‌های زیارت، در ایامی خاص و مرتبط با رویداد کربلا و شهادت امام سوم شیعیان است نیز، نیاز به حضور جدی فیزیکی و درگیری ذهنی پژوهشگر در میدان برگزاری آن وجود دارد. در همین راستا، نگارنده که خود در طی چندین سال گذشته (به جز دو سال ۱۳۹۹ و ۱۴۰۰ ش که به علت شیوع بیماری کرونا، سفر به عتبات لغو شد) و در نقش‌های مختلف زائر و خادم در موكب‌ها، در مسیر برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین حاضر بوده، در کنار مشاهده نزدیک و مشارکت در برخی رفتارها و کنش‌ها، تجربه زیسته‌ای عمیق و همدلانه با افراد حاضر در این مسیر را با خود به همراه دارد. در همین راستا آنچه که در این پژوهش به عنوان یافته‌ها مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد برخاسته از مجموعه‌ای از داده‌های گردآوری شده توسط مصاحبه‌های متعدد مفصل و موردی، ثبت تصویر و فیلم، یادداشت برداری و... که

از میدان برگزاری آیین بدست آمده، در کنار استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای لازم و مورد نیاز، می‌باشد.

رویداد آیین پیاده‌روی اربعین

مهم‌ترین دلیل بزرگداشت اربعین سیدالشهدا (ع) روایت مرسله‌ای از امام عسکری (ع) است که فرموده است: نشانه‌های مؤمن، پنج چیز است که یکی از آن‌ها زیارت اربعین است (ابن اثیر، ۱۴۰۹، در رنجبر، ۱۳۹۳). افزون بر این، امام صادق (ع) زیارت اربعین را به صفوان بن مهران جمال تعلیم داده است که در آن به بزرگداشت اربعین تصریح شده است (ابن اثیر، ۱۴۰۸، در رنجبر، ۱۳۹۳). و اما درباره قدمت سنت پیاده روی اربعین که در طی آن، از نقاط مختلف با پای پیاده و با طی طریق مسیری برای زیارت امام حسین (ع)، به سوی کربلا رهسپار می‌شوند، تاریخ دقیق ذکر نشده است. بنا بر گزارشی از شیخ آقابزرگ تهرانی، در ص ۳۴۹ جلد اول کتاب نقباء البشر، راهپیمایی اربعین به صورت کنونی از سال ۱۳۱۹ قمری با تشویق و مدیریت میرزا حسین نوری صاحب مستدرک (۱۳۲۰ ق) آغاز و به تعبیر دقیق تر احیا شد و جز در ایام حکومت صدام، که از برگزاری گسترده آن جلوگیری می‌شد، همواره رشدی فزاینده داشته است (الویری، ۱۳۹۶، ص ۲۸۰). البته راجع به بنیان و آغازکنندگان این سنت نقل قول‌های متفاوتی هست، چنانچه برخی این سنت را متعلق به اقوام و طوایف عراقی دانسته و برخی با توجه به گفت‌وگوها و دریافت اطلاعاتی که از قدیمی‌ترین پیاده‌روهای این مراسم داشته‌اند، بر شکل‌گیری هسته اولیه این پیاده‌روی توسط ایرانی‌هایی که در حوزه علمیه نجف مشغول به تحصیل بودند تأکید دارند (مهدیه بد، سایت ایستا، ۲۸.۸.۹۵). در هر حال، آیین پیاده روی اربعین امروزه به عنوان یکی از برجسته‌ترین آیین‌های جمعی معاصر درون مذهبی و فرادینی مطرح شده و مورد توجه ویژه پیروان و اردتمندان به اهل بیت (ع) قرار گرفته است.

۱. پیاده‌روی اربعین و نمایش مینیمالی از اتوپای شیعی

بنا بر استدلال داتن^۱ مفهوم بازگشت به سوی خدا یکی از هسته‌های اصلی

اتوپینیسیم در اسلام است (نصراوی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۱). یکی از محوری‌ترین این آیین‌ها برای جماعت شیعی در کنار زیارت، آیین‌های عزاداری حول واقعه عاشورا و شهادت امام حسین (ع) در کربلا (امام سوم شیعیان)، می‌باشد. کربلا و عاشورا یک مقوله معرفت شناختی برای تشیع است، مقوله‌ای که حتی کیهان‌شناسی و در نهایت، فلسفه اجتماعی و اندیشه حیات جمعی، آن‌ها را تعیین می‌کند و شکل می‌دهد. تشیع بر همین مبنا، نه فقط تاریخ، بلکه خلقت را هم تفسیر می‌کند، زیرا برای شیعه، هیچ کجا کربلا نمی‌شود (رحمانی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۹) و واقعه کربلا محوری است که تمام تاریخ حول آن می‌چرخد (اسکات‌آقای، ۱۴۰۳، ص ۱۹). در واقع، هویت یک شیعه که از وقایع عاشورا سرچشمه گرفته و شناخته می‌شود و راهپیمایی اربعین، این هویت را هویدا و برجسته می‌کند (نیستانی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۸۵). با توجه به اینکه همه نشانه‌هایی که در اربعین در قالب مفاهیم، اندیشه و کنش ظاهر می‌شوند، در میان شیعیان بر اساس یک قرارداد تاریخی به یک مدینه و جامعه خاص حواله می‌دهند، لذا همه شیعیان به درکی مشترکی از نشانه‌ها می‌رسند. علیرغم اینکه تفسیرکننده‌ها و اذهان، مختلف هستند، امام چون بین دال و مدلول‌ها رابطه طبیعی و تصویری برقرار نیست و شیعیان در بین خود، این نشانه‌ها را وضع کرده‌اند، بنابراین همه اذهان با دیدن این نشانه‌ها به یک مقصد واحد می‌رسند، هر چند ممکن است شیوه رسیدن به مقصد متفاوت باشد (فلاحی و شاه‌ولی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۲). در همین راستا، یکی از مؤلفه‌ها و نشانه‌های تام و خالص که آیین پیاده‌روی اربعین حول آن شکل می‌گیرد و برای همه زائران و حاضران کاملاً قابل درک و فهم است و در شکل‌گیری حکومت آرمانی مهدی موعود نیز به صورت عینی تکرار می‌شود، وجود رهبری یک انسان کامل و الهی برای حرکت جمعی انسان‌ها است. چنانچه در زیارت اربعین، زائر و مَـزور وجود دارد و زائر باید به سمت مَـزوری که یک انسان کامل و والا است، برود. در این میان، این زائر حتی می‌تواند مسلمان و شیعه نیز نباشد، ولی علقه‌ها و آرمان‌های ریشه دار والای انسانی با رهبر و پیشوای این اجتماع که همان مَـزور مشترک این مراسم است، داشته باشد. لذا، مؤلفه انترناسیونالیستی اربعین و امام حسین (ع)، نیز مسئله مهمی می‌شود (رحیم پور، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹). مؤلفه‌ای که بر اساس

آن، آیین پیاده‌روی اربعین نه بر مبنای یک نگاه درونی و فقط برای جماعت شیعی، بلکه با یک نگاه وسیع، گشاده دستانه، دیگر خواهانه و دعوت‌گرایانه از تمامی اقوام و ملل دنیا مفصل‌بندی و برپا می‌شود. لذا با وجود این مؤلفه‌ها و در کنار شاخصه‌های متعدد دیگری، می‌توان از آیین پیاده‌روی اربعین به عنوان یک الگوی مینیمالی زیست‌اتوپیای شیعی یاد کرد. در همین راستا و در ادامه، توصیف و تبیین برخی از شاخصه‌های شکل‌گرفته مرتبط با این زیست‌آرمانی مینیمالی شیعی، در این آیین را یاد آور می‌شویم.

۱-۱. نمایش شیوه خاصی از مدل زیست، نقش آفرینی جنسیتی، شکل‌گیری منزلت اجتماعی و دیگری ایجاد شده در دنیای مدرن

آیین پیاده‌روی اربعین، یکی از آیین‌های مرتبط با واقعه عاشورا است که در چند سال گذشته، رونقی بی‌سابقه در ابعاد مختلف برگزاری، به خود دیده است. به هر تقدیر، این آیین نیز همانند بسیاری از آیین‌های دیگر، با حضور قشرهای مختلف مردم برگزار می‌شود. قشرهای مختلفی که به تناسب مؤلفه‌های متعددی همچون، جنسیت، سن، نوع تحصیلات، سنت‌های رفتاری و فرهنگی محیطی و پیرامونی زیستی و رشدی، چیستی و محتوای دریافت‌های اطلاعات و آگاهی‌ها و همچنین میزان باورمندی، پذیرش و درونی کردن این دریافتی‌ها و... می‌توانند رویکردهای متفاوت و مختلفی در چگونگی نقش‌آفرینی در مراحل مختلف برگزاری آیین‌های عزاداری داشته باشند. در این میان متغیر جنسیت، همگانی‌ترین مؤلفه، در میان تمایزات گوناگون اجتماعی، است. به دیگر سخن، تمامی ملل دنیا، بین مردان و زنان تمایز می‌گذارند و در همه جا، رابطه جنسیت، رابطه‌ای است اساسی در ساخت شخص (اریکسن، ۲۰۰۶، ص ۶۲). همچنین، دقت در زندگی اجتماعی، نشان می‌دهد که روابط اجتماعی جمعی و بین‌فردی، متأثر از جنسیت می‌باشد.

در نتیجه، ساختارهای خرد و کلان اجتماعی هم به نوعی با جنسیت و واقعیت‌های مربوط به آن درآمیخته‌اند. در این راهپیمایی که نوعی اجتماع عظیم مذهبی و در عین حال انسانی محسوب می‌شود، افراد مختلف زن و مرد و از گروه‌های سنی متفاوت، از کودکان تا سالمندان، از فرهنگ‌ها، اقوام و ملیت‌های متعدد و حتی

افرادی با شرایط فیزیکی خاص مانند معلولان، نایبانان و... با سطوح مختلف تحصیلات، مشاغل، میزان دارایی و تمول مالی و... مشاهده می‌شوند. در این میان زنان در کنار مردان، در مراحل مختلف پیشینی، مقدماتی، حین برپایی و در ادامه، آمادگی دادن و انتقال ارزش‌ها به افراد خانواده و نسل‌های بعدی، در جهت برپایی دوباره، نقشی پررنگ و عمیق را برعهده دارند. در عین حال، با بررسی ابعاد اهداف و انگیزه‌های افراد، اعم از زنان و مردان حاضر در این آیین، به نوعی نگرش که تا حد زیادی در خلاف جهت تعریف خاص از مدرنیته که در چند دهه گذشته ارائه شده، مواجه می‌شویم. چنانچه اگر مدرنیته را صیروت دائمی یا حالت شدن فرایندهای اجتماعی تحت تاثیر بازار جهانی سرمایه داری بدانیم که این فرایندهای تاریخی- جهانی به طیف متنوعی از خیال‌ها و ایده‌ها دامن زده‌اند و جملگی می‌کوشند مردان و زنان را به سوژه‌ها (فاعلان) و همچنین ابژه‌های (موضوعات) مدرنیزاسیون بدل سازند و به آنان قدرت تغییر جهان را اعطا کنند هرچند این جهان خود درکار تغییر آنان است (برمن، ۱۳۸۹، ص ۱۵ در سیارپور، ۱۳۹۹، ص ۲۳۲)، حضور و مشارکت افراد در مراحل مختلف برپایی مراسم پیاده‌روی اربعین، نه تنها با این تعریف تطابق ندارد، بلکه تفاوت‌های جدی و اساسی را با آن نشان می‌دهد. چنانچه این نقش آفرینی‌ها، نه تنها رفتاری منفعالانه، سرگردان و واکنشی صرف به جبر رویدادهای زمانه و جهان و تحت مقهوریت سایه نظام سرمایه داری جهانی و منطقه‌ای به نظر نمی‌رسد، بلکه در بخش عمده مواردی که گذشت، نوعی نگرش و گزینش‌های ابتدائی، فعالانه و کنشی همراه با آگاهی و باورمندی فردی به تناسب هسته محوری برگزاری این آیین که همانا-مقام و منزلت امام سوم شیعیان، امام حسین (ع) و اصحاب و یاران ایشان است- را شاهد هستیم. همچنین، مؤلفه‌های ماورائی فیزیکی و غیر مادی دخیل در چرایی و چگونگی برپایی این آیین، پررنگ و غیر قابل انکار می‌باشد. این مؤلفه‌ها در دنیای معاصر، در نوع خود خاص و از محاق بیرون آوردن قرائت‌ها و اشکال به حاشیه رانده شده از مدرنیته را به نمایش می‌گذارد. در این میان، انجام حرکات جمعی نیز مؤلفه بسیار مهمی است که نباید

از یاد برد. دن هلدر کامارا^۱ می‌گوید: وقتی که رویا فردی است، چیزی به جز خیال نیست، اما آن هنگام که رویا جمعی می‌شود، دیگر به واقعیت بدل خواهد شد. (لذا) اتوپییایی که همه کس در آن شریک‌اند، نیروی محرکه تاریخ است (گودن، ۱۳۹۲، ص ۹۹). در همین راستا، یکی از رویدادهای قابل مشاهده در مدت برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین، طیفی از الگوهای رفتاری و نقش‌آفرینی‌های فردی و خانوادگی و جمعی، چه از سوی زائران و خادمان مهمان و چه زائران و خادمان میزبان عراقی است. در کل، هم ارائه انواع خدمات از سوی خادمان و هم شیوه حضور زائران از هر قومیت و ملیتی، با انواع شیوه‌های رفتاری فردی، خانوادگی و خویشاوندی، جمع‌های دوستانه و یا کاروان‌های بزرگ و کوچک صورت می‌گیرد. در کنار این مطلب، امری که به صورت عمده از میان برداشته می‌شود، انواع محدودیت‌های خاص برای حضور زنان و کودکان در یک آیین و یا مشخص بودن مرزبندی‌های طبقاتی (تحصیلاتی، درآمدی، منزلتی، جنسیتی و...) افراد در نقش‌آفرینی‌های مختلف در این آیین می‌باشد. لذا ما شاهد حضور و نقش‌آفرینی زنان و کودکان، به شیوه‌های متنوع فردی و جمعی در کنار مردان از اقشار و طبقات مختلف جامعه، در برپایی آیین پیاده‌روی اربعین هستیم. یکی دیگر از رویدادهای بدیعی که به شکلی بارز در برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین مشاهده می‌شود، شکل‌گیری نوعی از ارتباطات بین اشخاص غیر خویشاوند در طی مسیر است. چنانچه در این مسیر، گویی تمامی افراد، فارغ از هر گونه شاخصه خاص سیاسی، دینی، قومی، زبانی، مالی، تحصیلی و... در ارائه و دریافت خدمات و شکل‌گیری رابطه بین انسانی یکسان هستند. لذا دیگری تعریف شده در این مسیر، با توجه به هدف و مقصد یکسان، که همان حب و علاقه‌مندی به پیشوای کامل اخلاق و انسانیت (امام حسین (ع) و یارانشان) می‌باشد، همواره جزء مشترکی با یک زائر حاضر در این آیین، در خود می‌بیند. لذا ما با دیگری‌های به هم پیوسته‌ای مواجه هستیم که گسست و انفکاک کاملی با فرد نداشته و در نهایت و از نگاهی از بالا، تصویر یک زنجیره به هم پیوسته انسانی را می‌توان از مجموع مشارکت‌کنندگان این آیین، برداشت کرد.

همچنین اتفاقی که در اربعین می‌افتد این است که در آن عرب و عجم ندارد و عرب و عجم با هم قاطی می‌شوند. اینجا عرب خادم عجم می‌شود. از آن طرف نیز عجم مشارکت و همدلی می‌کند، در بنیادی‌ترین لایه‌های وجودی یک عرب که محبت به اهل بیت است. یک داد و ستدی در اینجا اتفاق می‌افتد که مفهوم اهل بیت شاخص و اصل است و همه افراد اعم از اینکه عرب یا عجم باشند، با این محوریت دور هم جمع می‌شوند (پرهیزگار، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲). همچنین در امتداد این امر، از میان همه ارزش‌هایی که امروز اتوپیا می‌تواند برای فردا طراحی کند و بدان بیندیشد هیچ‌کدام به اندازه عدالت ضروری نیست (گودن، ۱۳۹۲، ص ۹۴). آرمان شهرگرایی از نارضایتی آغاز می‌شود و برآن است که اگر شرایط به خصوصی ایجاد شود، نیازهای انسان برآورده می‌شود. ساده‌ترین نارضایتی به ساده‌ترین رضایت و بنیادی‌ترین آرمان شهر، که هنوز در بسیاری نقاط جهان پدید نیامده است، ختم می‌شود: گرسنه‌ای که سیر شود، برهنه‌ای که پوشانده شود و خانه‌ای که از معرض خطرات دور باشد (سررنت، ۱۴۰۰، ص ۱۰۵). امری که در سطحی‌ترین لایه شکل‌گیری آیین پیاده‌روی اربعین غالباً تا حد زیادی عادلانه انجام می‌شود. اما عدالت در منظر مذهب تشیع و دین اسلام و سخنان پیشوایان تعریفی عمیق‌تر دارد. اسلام می‌گوید عاقبت بشر عدالت است، امام نمی‌گوید آن عدالتی که در عاقبت می‌آید فقط این است که فکر بشر به اینجا منتهی می‌شود که منفعت من در این است که منافع دیگران را حفظ کنم، نه، در آن زمان عدالت برای بشر محبوب و مثل یک معبود است، یعنی روحش رقاء پیدا می‌کند، تربیتش کامل می‌شود و این نمی‌شود جز اینکه یک حکومت عادل جهانی بر مبنای ایمان، خداپرستی و خداشناسی و بر مبنای حکومت قرآن بوجود آید و ما مسلمین خوشوقتیم که برخلاف این همه بدبینی‌هایی که در دنیای غرب برای بشریت بوجود آمده، به آینده بشریت خوشبین هستیم (مطهری، بی‌تا، ص ۱۱۱). لذا آیین پیاده‌روی اربعین گامی ابتدایی، مینیمال و مختصر از رویکرد عدالت و مواسات با توجه به شاخصه‌های اعتقادی اسلام و تشیع را به نمایش می‌گذارد.

۲-۱. عقلانیت و عاطفه در ساحت عرف و قدس در آیین پیاده‌روی اربعین

پاراادایم عاطفی تشیع - علیرغم وجود مثال‌های متعددی از شهادت در تاریخ این مذهب - حول شهادت امام حسین (ع) شکل گرفته است. داستان کربلا مثالی از قربانی شدن خانواده و اجتماع، (مقاومت در برابر) فساد دولت و همچنین کلید تخیل عاطفی تشیع است (فیشر، ۱۹۸۰، ص ۱۹ در مهرآیین و فاضلی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). در این میان، اربعین به طور خاص، عناصر عاطفی و حماسی و معرفتی را همزمان در بستر خود دارد (معینی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۹). از سال ۲۰۰۶ تا الان، نه اجتماع به عنوان بزرگترین اجتماعات صلح‌آمیز بشری به ثبت رسیده، که هر نه‌تای آن اجتماعات شیعیان در عاشورا و اربعین در کربلاست (نادری، ۱۳۹۳). لذا ازجمله ظرفیتهای زیارت اربعین، ارائه الگویی مبتنی بر عشق و معرفت غیرمادی و غیردنیایی است (نیستانی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۸۱). در حالی که نظام مدرن نظامی است که منطقش حسابگرانه است، یعنی کنش‌های اصلی که این ساختار را می‌سازد با این منطق شکل می‌گیرد (کچوئیان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹). اما آنچه که از شواهد اربعین و در بستر آنچه در اربعین اتفاق می‌افتد به نظر می‌رسد، آن است که حداقل در اربعین عقل و عرف در خدمت یک امر مقدس شکوفا شده، جوشش پیدا کرده، و در بستری جدید بروز یافته است. این چیزی است که فرهنگ غرب از نظر مبنایی نمی‌تواند آن را بفهمد (پیروزمند، ۱۳۹۶، ص ۳۱). چنانچه برگر در کتاب (ذهن بی‌خانمان) می‌گوید: تنها پتانسیلی که امکان عبور از مدرنیته را دارد جریان اسلام‌گراست (شجاعی‌زند، ۱۳۹۶، ص ۱۸۹). در مقابل این کنش‌ها، نظامات سنتی و عاطفی قرار دارند و جنس عقلانیت آن‌ها عقلانیت غیر حساب‌گرایانه است. مثلاً به صورت مصداق مشخص، در اربعین عقلانیت ارزشی حاکم است. به این معنا که شما یک سری اعمال را انجام می‌دهید که قصدتان تقرب به حق تعالی و قلمروی متعالی است، در صورتی که در عقلانیت ابزاری کاری که شما انجام می‌دهید هدف‌های این دنیایی دارد (کچوئیان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹). همچنین، اگر ما اتوییا را نمایشی از امید بدانیم، امیدی که فقط به عنوان احساسی عاطفی نبوده، بلکه هدایت‌کننده کردار و رفتار به طوری شناختی نیز می‌باشد (بلوخ، ۱۹۹۵، ص ۱۲-۱ در نصرآوی، ۱۳۹۹، ص ۵۷)، در آیین پیاده‌روی اربعین نیز می‌توان این

شاخصه را مشاهده کرد. اربعین برآمده از آگاهی است و آگاهی بخش است و همین آن را در مقابل انبوه خلقی قرار می‌دهد که (فقط) مبتنی بر حاکمیت عواطف است (شجاعی‌زند، ۱۳۹۶، ص ۱۹۴). همچنین تلفیقی از نظام‌های عاطفی و عقلانی را در قواعد امنیتی، قواعد اقتصادی، قواعد اخلاقی و... خاصی که بر این آیین حاکم است، می‌توان مشاهده کرد. حضور در اوج تهدیدات داعش که ناشی از محاسبات عقلانی جهت ایجاد امنیت بود، خود کنشی مبتنی بر گزاره‌های عمیق عقلانی بود. وحدتی که در میان افراد و گروه‌های مختلف و خصوصا دو کشوری که سالها با هم در جنگ و تخاصم بودند، خود نشانی از عقلانیت است. اربعین هم نماد عرفی‌سازی است، هم نماد عقلانی‌سازی است، هم نماد قدسی‌سازی است. اما در کل که نگاه می‌کنیم، نماد قدسی‌سازی عرف و عقل است (پیروزمند، ۱۳۹۶، ص ۳۱). در نهایت می‌توان از پتانسیل عاطفی درونی و نهفته در اعماق وجود تک تک زائران نسبت به امام حسین (ع) و یاران ایشان یاد کرد (امین و گیویان، ۱۳۹۶)، که توأمان و در کنار حضور در ساحت حیات قدسی ذهن و احساس، در میدان زمینی و عینی نیز اتفاق افتاده و شکل می‌گیرد.

۳-۱. نمایش سنت‌ها، آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف و برآیندی از تلفیقات

فرهنگی آنها

حرکت، انتقال و دریافت و در نهایت محصولی تلفیقی و ترکیبی از آداب و سنت‌ها، خصوصا از سوی دو کشور عراق و ایران و با گذشت حدود یک دهه از برگزاری پررونق مراسم پیاده‌روی اربعین به گونه‌ای مشخص، نمایان شده است. به طور مثال، بعد از گذشت چند سال اول یک دهه گذشته، تمامی چادرها، بناها و خانه‌های موجود در مسیر پیاده‌روی، به تناسب نام‌گذاری عراقی، به نام موکب شناخته می‌شوند. این اخذ نام به قدری عمیق و موثر بوده که از چند سال گذشته، بر سر چادرها و هیات‌هایی که در مناسبت‌های مختلف و در ایران، پخش نذری و برگزاری مراسمات مذهبی را برعهده دارند نیز عنوان موکب می‌آید و نام‌گذاری آن‌ها صورت می‌گیرد. چنانچه تا قبل از این بیشتر با عناوین چادر، خیمه، هیئت و... شناخته و معرفی می‌شدند. از سویی دیگر، ارائه خدمات پذیرایی، آشامیدنی،

محیط استراحتگاهی و... عراقی و ایرانی که در مسیر تعبیه شده‌اند، با آداب و سنت‌های یکدیگر عجین شده و به عنوان نمونه، در بسیاری از موب‌ها، چایی ایرانی و عراقی (کم رنگ و با طعم‌های مختلف گیاهان ایرانی و یا غلیظ عراقی)، غذای ایرانی و عراقی (خورشت‌های آب دار قیمة و... ایرانی و یا خورش‌های خشک و کم آب عراقی و...) و... در کنار یکدیگر مشاهده شده و به زائران ارائه می‌شود. همچنین در این میان، شاهد حضور افراد از اقوام و ملیت‌های گوناگون با پوشش‌ها و پرچم‌های مختلفی که در موب‌ها و کاروان‌هایشان مورد استفاده قرار می‌دهند، هستیم. در همین راستا، نکته قابل توجه دیگر، گسترش و تکثر نشانه‌ها و نمادهای گروه‌های حاضر و شرکت‌کننده در آیین پیاده‌روی اربعین در کشورهای مختلف و در جای جای نقاط دنیا می‌باشد. چنانچه در گذشته وقتی افرادی را سر تراشیده و بطری آب زمزم در دست و لباس سفید بر تن می‌دیدند، متوجه می‌شدند که او از سفر حج برگشته است. ولی الان در فرودگاه‌های اروپا و آمریکا افرادی را با لباس سیاه بر تن و چهره‌ای غمناک مشاهده می‌کنند و کم‌کم متوجه می‌شوند که آن‌ها از مراسم اربعین بازگشته‌اند. بنابراین، به رغم میل باطنی رسانه‌های غربی، مردم از این اجتماع عظیم مطلع می‌شوند (نقوی، ۱۳۹۶، ص ۵۸). به نظر می‌رسد با توجه به روند رویدادهای میدانی این آیین، در سال‌های پیش رو باید منتظر به نمایش درآمدن نمادها و نشانه‌های بیشتر و گسترده‌تری از سنت‌ها و آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف و در امتداد آن تلفیقات فرهنگی متنوع‌تری باشیم. تمامی این تلفیقات و پیامدهای فرهنگی، بستری در جهت نزدیکی اذهان و قلوب مشارکت‌کنندگان از اقوام و ملل متفاوت، که خود زمینه‌ای در جهت شکل گرفتن شاخصه برادری و مهربانی و یکرنگی جامعه مهدوی (خامنه‌ای، ۱۳۹۴، ص ۴۰۹)، در ابعادی مینیمالی و کوچکتر، در آیین پیاده‌روی اربعین می‌شود، می‌باشد.

۴-۱. تعریف و نمایش جدیدی از صورت‌بندی قدرت و اقتدار

قدرت و توانایی مسئله‌ای مهم در تمامی ابعاد زندگی بشر است. چنانچه اساساً بدون قدرت و توانایی، انجام هیچ رفتار فردی و کنش جمعی امکان‌پذیر نمی‌باشد. در مباحث مهدویت نیز توانایی و قدرت بر انجام کارها جایگاه ویژه و مهمی را به

خود اختصاص می‌دهد. امام خمینی (ره) تلاش برای زمینه‌سازی گسترش قدرت اسلام را امری لازم برای پیروان دانسته و اینگونه می‌فرماید: ما همه انتظار فرج داریم، و باید (در) این انتظار خدمت بکنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است، و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا بکند، و مقدمات ظهور آن شالله تهیه بشود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۴). ملازم این قدرت، مفهوم دقیق تر اقتدار است. اقتداری که یکی از وجوه نمایش و ابراز آن در امور سیاسی است. البته می‌دانیم که اقتدار با قدرت متفاوت است. قدرت تنها موجب اطاعت از روی ترس و طمع است اما، اقتدار به معنای اطاعت داوطلبانه است، ازاین رو، اقتدار را قدرت مشروع می‌نامند که اغلب به افزایش مشروعیت یک نظام سیاسی یا حتی یک حزب سیاسی می‌انجامد. سیاست به معنای اقتدار موجب پایداری نظامهای سیاسی می‌شود چون نهایت رضایتمندی مردم را به همراه دارد و این رضایتمندی، کارآمدی را به همراه دارد (نیستانی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۹۰). ما در پیاده‌روی اربعین، نمود خاصی از صورت‌بندی قدرت و اقتدار را شاهد هستیم. قدرت و اقتداری با محوریت تام مردمی. برپایی و امتداد برگزاری باشکوه آیین پیاده‌روی اربعین اساساً به ید قدرت مردم شکل گرفت. چنانچه، در بیشتر رویدادهای دنیا مخصوصاً ابر رویدادها، دولت‌ها سهم عمده‌ای در مدیریت جریان دارند، اما در اربعین دولت‌ها کمترین نقش را دارند و بار اصلی بر دوش بخش‌های غیر دولتی و مردمی است (ایمانی خوشخو، ۲۸.۸.۱۴۰۲). در کنار سهم عظیم مردمی در برگزاری، وقتی ماجرا جالب تر می‌شود که اساساً بانیان و محرکان اولیه مراسم پیاده‌روی اربعین، مردم و جماعت زائران باشند که در ادامه موجبات آشنایی مسئولان و متولیان رسمی با این آیین شدند. اربعین و حرکت مردم در اربعین دولت را وادار می‌کند پشت این ماجرا بایستند (شجاعی‌زند، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶). اما این قدرت و توانایی فقط مختص به برپایی و برگزاری این آیین نبوده و امنیت مادی و روانی را نیز به دنبال داشته است. در این میان، حضور انبوهی از زائران یکدل و همراه، در برخی از سالها چنان قدرت و اقتداری را به همراه داشت که در مقابل گروه‌های تروریستی همچون داعش نیز عقب ننشسته و خود عاملی در جهت خنثی‌سازی تهدیدهای دشمنان شدند. چنانچه

آنچه در نظر بیشتر مصاحبه‌شوندگان (زائران پیاده‌روی اربعین) مشاهده می‌شود نوعی احساس اقتدار شیعی، عظمت حضور مردم، و در نتیجه افتخار به آن بود... این احساس عظمت یکی از اصلی‌ترین دلایل توجه عزاداران به مفهوم پیراهنیت و حساس (وحدت اسلامی)، شده است (ناقدی، ۱۳۹۶، ص ۳۲۳)، و صورتی متفاوت و جدید از اقتدار و قدرت شیعی، اسلامی و حتی می‌توان گفت انسانی را به نمایش گذاشته است.

۲. موانع و آفت‌ها در مسیر شکل‌گیری یک زیست اتوپیایی در آیین پیاده‌روی

اربعین

۲-۱. کژکارکردها و بدکارکردهای منشعب شده در مسیر برپایی آیین پیاده‌روی

اربعین

در میانه سیل عظیم زائران در مسیر پیاده‌روی اربعین که حدود نیمی از آن‌ها را زنان تشکیل می‌دهند، برخی رفتارها و اعمال، همراه با آسیب و مصائب مضاعفی برای زنان دیده می‌شود. از جمله، مشاهده برخی زنان و دختران کودک و نوجوان که به کارهای سخیف و فرودستانه در میانه برپایی آیین مشغول هستند. با اینکه اینگونه موارد، در تعداد بسیار اندک به نسبت جمعیت زائران مسیر مشاهده می‌شود، ولی هر ساله و با انبوه تر شدن جمعیت زائران، بر همین مصادیق و موارد اندک نیز، تعدادی افزوده می‌شود. از جمله، زنان و دختران کم سن و سالی که مشغول به جمع‌آوری ضایعات نان‌ها و پس‌مانده‌های خشک از میان زباله‌های موجود در مسیر هستند. و یا زنانی با نوزاد در آغوش گرفته و یا دخترکانی که برای تکیه‌گری و دست‌نیاز دراز کردن به سوی دیگران، به کار گرفته می‌شوند. همچنین در موارد معدودی، برخی زنان که با شگردهای مختلف دست به سرقت، رفتارهای خلاف آداب و سنت‌های جمعی و اخلاقی و... می‌زنند. ذکر چند نکته در اینجا لازم است. اول اینکه، اینگونه موارد نسبت به جمعیت زائر و حاضر در این آیین بسیار اندک است. دوم، این آسیب‌ها در قشر مردان و پسران کم سن و سال نیز نمایان می‌شود. همچنین این موارد در اتباع ملیت‌ها و اقوام مختلف از میزبان و میهمان‌ها، و در طول مسیر برگزاری آیین، مشاهده شده و ممکن است وجود داشته باشد. سوم آنکه،

با زیاد شدن جمعیت زائران و حضور بیشتر از ملیت‌ها و اقوام مختلف، مشاهده این موارد اندک نیز تا حدودی طبیعی می‌باشد، چنانچه در هر جایی که انبوهی از جمعیت (آنها با تنوع بسیار اقشار مردم) حضور داشته باشند، میزانی از این مسائل و آسیب‌ها هم وجود خواهد داشت و اساساً انجام این اعمال، ارتباطی با اصل آیین پیاده‌روی اربعین ندارد و بیشتر به ساختارهای فضایی و محیطی، عادت‌های تربیتی و شخصیتی و عوامل دیگر مربوط می‌شود. با این وجود، عدم کنترل و گسترش مشاهده این موارد، می‌تواند پیامدهای نامناسب و مخربی را بر ابعاد مختلف آیین پیاده‌روی برجای گذارد. لذا می‌توان و لازم است تا با آگاه کردن مناسب افراد حاضر در این مراسم (مانند عدم کمک به متکدیان زن و مرد، مراقبت و نگهداری بهتر از وسایل شخصی و...)، نه تنها از بیشتر شدن اینگونه رفتارها و اعمال جلوگیری نمود، بلکه باید تلاش داشت تا جای ممکن، مشاهده این موارد در طی سالهای آتی را کمتر و کمتر کرد. چنانچه تمامی این موارد، در حد و اندازه خود، به نوعی به فضای معنوی و انسانی آیین پیاده‌روی اربعین، آسیب‌های قابل توجهی را وارد می‌کند.

۲-۲. چگونگی رعایت نظافت و پاکیزگی و مسئله تولید انبوه زباله و موضوعات

محیط زیستی در مسیر برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین

یکی از مؤلفه‌های مدینه فاضله مهدوی، حقوق محیط زیست و شیوه ارتباط انسان‌ها با زمینی که در آن زندگی می‌کنیم می‌باشد (اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۵). تولید زباله انبوه، استفاده بیش از حد از ظروف و وسایل یک بار مصرف، عدم رعایت مناسب نظافت، کثیفی و کمبود سرویس‌های بهداشتی و... از جمله آفت‌ها و نازیبایی‌هایی است که در مسیر برپایی آیین پیاده‌روی اربعین بسیار مشهود و قابل توجه است. در این میان، راهکارهایی همانند اختصاص ظرفیت‌ها و امکانات چندین موکب با کار ویژه نظافت و جمع‌آوری زباله‌ها به صورت دائم، در کنار تلاش در جهت بهره‌برداری بهینه و سودمند از پسماندهای برجای مانده از زباله‌ها و خوراکی‌های دور ریز در طول مسیر برگزاری آیین، می‌تواند کمک شایانی در رفع این معضلات داشته باشد. همچنین تلاش در جهت آگاه‌سازی و برجسته کردن اهمیت رعایت

اخلاق زیست محیطی همچون رها نکردن زباله‌ها در مسیر تردد، کاهش استفاده از ظروف یکبار مصرف و... نیز بسیار لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۳. پرهیز از روایت‌های افراطی و تفریطی و مواجهات هیجانی و یا متعصبانه از آیین پیاده‌روی اربعین

ریکور^۱ باور داشت هم ایدئولوژی و هم آرمان شهر ویژگی‌های منفی و مثبت دارند. شکل منفی ایدئولوژی تحریف و شکل منفی آرمان شهر فانتزی است. جنبه‌های مثبت ایدئولوژی (مشروعیت) و (یکپارچگی یا هویت) است، در مقابل، جنبه‌های مثبت آرمان شهر (شکل جانشین قدرت) و (کشف امکان) است (سرجنت، ۱۴۰۰، ص ۱۲۴). در این میان، نگاه عالمانه و به دور از افراط‌های هیجانی و تفریط‌های متعصبانه، از برخوردهای اشتباه و حتی آسیب زننده به وجوه مختلف نظری و عملی آیین پیاده‌روی اربعین جلوگیری می‌کند. در همین راستا و در یک صورتبندی کلی ما دو گروه با نگرش‌های حداقلی و حداکثری در میان اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌های علمی مختلف، در مواجهه با برجسته شدن این آیین، مشاهده می‌کنیم. گروه‌هایی با نگرش‌های حداقلی، گروه‌هایی هستند که نوعاً با داشتن گزاره‌های پیشینی تمام انتقادی از نظام و حکومت جمهوری اسلامی، سعی در نادیده گرفتن و رد کردن هرگونه مؤلفه فرامذهبی، جهانی و زمینه‌سازی تمدنی که در این آیین شکل گرفته و نمایان می‌شود را دارند. در نقطه مقابل، برخی از افراد با نگاهی افراطی، سعی دارند تا به گونه‌ای تام و بدون نگرش‌های عمیق همه جانبه و بدون مورد توجه قرار دادن مسائل و آسیب‌های ایجاد شده در وجوه مختلف برگزاری مراسم، روایت یک خطی بی نقصی از آیین پیاده‌روی اربعین را ارائه دهند. در همین راستا لازم است، با دیدی همه جانبه، دقیق و موشکافانه و به دور از پیش‌ذهنیت‌ها و پیشداوری‌ها، ابعاد مختلف این آیین را مورد بررسی و ارزیابی قرار دارد. همچنین از آنجایی که آیین و ارتباطات انسانی با شیوه‌ای مشابه عمل می‌کنند، پس بر این مبنا آیین محکوم به حکم بوالهوسی‌ها و فراز و نشیب‌های اراده، تلاش‌ها و

1. Paul Ricoeur

انتخاب‌ها، تفاسیر، توجهات و سوگیری‌ها و سوء فهم‌های انسانی است. از این دیدگاه آیین، قدرت بیرونی مقدسی نیست که نفوذی غیر قابل مقاومت بر امور انسانی داشته باشد (رودنبولر، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳ در امین و گیویان، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳). لذا توجه هر چه بیشتر به نقادی درون گفتمانی آیینی و در عین حال توجه داشتن به برون دادهای واقعی رخ داده در این آیین، لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

۴-۲. عدم عدول از شاخصه مردم محوری و پافشاری بر استمرار مردم پایه بودن برپایی آیین پیاده روی اربعین

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم و محوری در تداوم شکوفایی ابعاد مختلف مدل مینیمالی زیست اتوپایی شیعی پیاده‌روی اربعین، مردم پایه بودن این آیین است. این امر مهم، در مراحل مختلف مقدمه، حین و حتی رویدادهای مرتبط پس از برپایی آیین پیاده روی اربعین، اثرگذاری جدی و غیر قابل جایگزینی داشته و هرگز نباید مورد غفلت قرار گیرد (شرح و بررسی مفصل این مطلب، پژوهشی جداگانه را می‌طلبد). متأسفانه در مواردی، عدم توجه لازم و مناسب به این امر مهم را شاهد بوده ایم. به عنوان نمونه، برپایی موکب‌های بسیار تجملی و پرزرق و برق برخی از ارگان‌ها و نهادهایی که از پستوانه درآمدهای فراوان مالی برخوردار هستند، در کنار موکب‌های ساده و بی تکلف برپا شده توسط مردمان عادی روستایی و شهری، می‌تواند در دراز مدت، آسیبی جبران ناپذیر بر ماهیت و اهداف برگزاری این آیین داشته باشد. ایجاد احساس حقارت و کوچکی، متزلزل شدن اهتمام و انگیزه‌های مردمی و... از جمله این آسیب‌ها می‌باشد. از سوی دیگر، مدیریت کلان دولت‌ها در مناسب‌سازی هر چه بیشتر بسترهای رفت و آمد و در اختیار قرار دادن حوائج و نیازمندی‌هایی که توسط مردم امکان تامین ندارد، امری لازم و حتمی می‌باشد که حکمرانی‌های دول مختلف، باید به آن اهتمام همیشگی و جدی را داشته باشند.

۵-۲. عدم تغییر فضای غالب و اصلی برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین از امر زیارتی- معنوی به امر گردشگری سیاحتی- تفرجی

امام باقر(ع)، در یک روایتی می‌فرماید: زمانی که قائم، قیام نماید شخص نیازمند از جیب برادرش بدون هیچ مانعی حاجت خود را برمی‌دارد (وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۱۲۱)

این اشاره به اخلاق برابری طلبی و مساوات گرایی انسان‌ها است؛ ایثار و گذشت انسان‌هاست؛ نجات دل انسان‌ها از تسلط بخل و حرص، که بزرگ‌ترین وسیله برای بدبخت کردن انسان‌ها بوده، بشیر یک چنین حالتی است. برادری به سراغ جیب برادر دیگرش می‌رود و از او به قدر نیاز خویش برمی‌دارد و او مانعش نمی‌شود. این در حقیقت، نشان دهنده آن نظام سالم اسلامی اخلاقی اقتصادی اجتماعی آن روز است؛ یعنی زور و اجباری در کار نیست، خود انسان‌ها از آن بخل انسانی و حرص انسانی نجات پیدا می‌کنند و یک چنین بهشت انسانی به وجود می‌آید (خامنه‌ای، ۱۳۹۴، ص ۴۰۷). اصل ایثار، برادری، مودت و مساوات، یکی دیگر از مهمترین محورهای شکل دهنده فضای اجتماعی در اتوپیا و جامعه آرمانی آخرالزمانی در مکتب تشیع است. در این میان، نمونه‌هایی از این مؤلفه، ولو تقلیل یافته و مختصر را در آیین پیاده‌روی اربعین می‌توان مشاهده کرد. این امر به صورت دقیق و علمی و از زوایای مختلف، توسط محققان و پژوهشگران عرصه‌های مختلف، مورد بررسی قرار گرفته و ثبت و ضبط شده است (نجفی، ۱۳۹۷؛ تاجبخش، ۱۳۹۹؛ زنگی آبادی، ۱۳۹۷ و...). اما نکته مهم برای عدم خدشه به جایگاه این امر مهم، تلاش در جهت حفظ فضای زیارتی - معنوی آیین پیاده‌روی اربعین و عدم میل و انحراف به سوی فضای یک سفر گردشگری - تفریحی شدن این آیین می‌باشد (هاشمی مقدم ۱۴۰۲) در همین زمینه پژوهش دقیق و مستندی را انجام داده که می‌توان برای فهم بهتر این موضوع از آن بهره برد. در این صورت است که در طول زمان، چرایی، چگونگی و کارکردها و پیامدهای برخاسته از متون اسلامی و روایی شیعی برای برپایی آیین‌های مذهبی، کم رنگ و کم رنگ تر شده و در محاق قرار می‌گیرد.

۲-۶. مواجهه فعالانه و ملازم با بصیرت با گزاره‌های تولی و تبری مذهبی و فرا مذهبی شکل گرفته در آیین پیاده روی اربعین

فضای اجتماع واره‌ها جایی است که به سمت جهان شمولی و گشودگی می‌رود. اجتماع واره سرچشمه امکان تام و خالص است (ترنر، ۱۹۷۹، ص ۱۵۰ در نصرای، ۱۳۹۹، ص ۴۸). در این میان، وقتی ظرفیت‌های یک آیین، در سطحی بسیار فراتر و گسترده‌تر از یک مراسم درون مذهبی شکل می‌گیرد و در میان جمعیت عمده‌ای از زائران

حاضر در این مسیر نوعی نگرش و باورمندی فعالانه فرا دینی و فراملی پیرامون مراسم پیاده‌روی اربعین وجود دارد (امین و گیویان، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷-۱۸۸)، شیوه مواجهه با این آیین نیز باید فعالانه و ملازم با بصیرت باشد. لذا برجسته‌سازی مؤلفه‌های اشتراکی گروه‌های فکری و نظری درون مذهبی که نوعاً ممکن است در برخی از گزاره‌های بینشی نسبت به آیین پیاده‌روی اربعین اختلاف دیدگاه‌هایی داشته باشند، امر مهم و لازمی به نظر می‌رسد. به عنوان نمونه تأکید رهبر انقلاب بر به همراه نداشتن همه جایی و همیشگی تصویر ایشان در این مراسم (هفته‌نامه حزب الله، شماره ۵۷)، و یا همدلی و همراهی با طیف عامه مردم از اقوام و ملل مختلف که در محور (حب و علاقه به اهل بیت (ع) و خصوصاً امام حسین (ع)) در این آیین حاضر شدند. در عین حال پرهیز از عبور از خطوط قرمز شرعیات مسلم و انجام اعمال و رفتارها و مناسک غیرمعارف و با صورتبندی‌های نامناسب در میان گروه‌های مختلف حاضر در مسیر را دائماً باید یادآور شده و از نظر دور نداشت. در واقع پیامد اصلی این مواجهه فعالانه و ملازم با بصیرت جریان‌های مختلف حاضر در برپایی آیین پیاده‌روی اربعین، شکل گرفتن یک جریان واحد انسانی با جهت گیری الهی، علیرغم وجود مجموعه‌ای از تکثرات فرمی و محتوایی گروه‌های مشارکت کننده در این آیین، خواهد بود.

نتیجه‌گیری

ایدئولوژی‌ها و آرمان شهرها ارتباطی تنگاتنگ دارند. در دل هر ایدئولوژی یک آرمان شهر هست، تصویری مثبت -گاه مبهم و گاه با جزئیات بسیار- از اینکه اگر امیدهای ایدئولوژی به بار بنشیند جهان به چه شکلی در می‌آید. از سوی دیگر، ممکن است یک آرمان شهر به ایدئولوژی تبدیل شود. فرآیندی که طی آن آرمان شهر به ایدئولوژی تبدیل می‌شود کاملاً روشن نیست و بی‌تردید در هر نمونه تفاوت‌هایی دارد. اما این احتمال هست که اگر آرمان شهری به قدر کافی جذاب و نیرومند باشد، می‌تواند امید و آرزو را به باور و عمل تبدیل کند و پای آن آرمان شهر را به جنبش‌های سیاسی یا اجتماعی باز کند (سرچنت، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷). لذا آرمان شهر و یا اتوپیا مؤلفه

مهمی در زیست بشر محسوب می‌شوند. اتوپیا که از U و topos مشتق شده و به معنای ناکجا-آباد یا لامکان است و در مقابل وضعیت و «مکان» کنونی، لامکانی است که تجربه آن می‌تواند افق‌هایی را برای انسان بگشاید. در اتوپیاهاى مدرن غربی، هدف نهایی، نیروی محقق‌کننده آن و مکان یا زمان تحقق آن، اولاً کاملاً این دنیایی ترسیم می‌شوند و ثانیاً به همین جهت، کاملاً وابسته به آن نظریه پرداز، متنوع و متکثراند. این در حالی است که زیارت، از منظر نگاه اتوپیایی، معطوف به امام معصوم (ع) است که طبق عقاید شیعی، اولاً کاملاً متعین در اشخاص خاص بوده و ثانیاً هدایتگر ما در عصر غیبت نسبت به گمراهی‌ها و حیرت‌های زمانه است (قائم‌نیک، ۱۴۰۰)، سایت اربعین (اصحاب الحسین)، نشست تخصصی (اربعین، از آرمان تا واقعیت)). در همین راستا، این پدیده (آیین پیاده‌روی اربعین) در واقع یک اجتماع مناسکی- شعائری است، یادآوری و تکریم یک شخصیت و واقعه مقدس است که نظیر آن در دیگر ادیان هم کما بیش وجود دارد. با این تفاوت که شما را به عقب نمی‌برد، به فضاهای بی زمان و خارج از تاریخ نمی‌برد، بلکه به جلو می‌برد و با آن تاریخ جدیدی را می‌سازد (شجاعی‌زند، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰). در واقع، در یک نتیجه کلی و با امید توام با بیم‌هایی می‌توان گفت، اجتماع اربعین یک نماد کوچک شده از جامعه بزرگی است که تحت حکومت امام دوازدهم شیعیان در آینده ایجاد خواهد شد (فلاحی و شاه‌ولی، ۱۳۹۹، ص ۳۰۶). همچنین، یکی از ابعاد تفکر تاریخی تشیع، اتوپای این جهانی این مذهب است. تشیع، رفرنس‌های دنیوی برای جوامع دارد که عبارتند از: جامعه مدینه در دوران حاکمیت پیامبر، دوران کوتاه حاکمیت امام علی (ع) و از همه مهم‌تر، با یک نگاه آینده‌نگرانه، حکومت امام مهدی (عج) در آخرالزمان. بخش اندکی از اتوپای تشیع در حکومت امام مهدی در پیاده‌روی اربعین قابل مشاهده است. در این مراسم، همه هرچه دارند، می‌آورند و به هم کمک می‌کنند و اوج ایثار و از خودگذشتگی را می‌توان مشاهده کرد (نادری، ۱۳۹۳). از سویی دیگر، با آنکه واژه یوتوپیا برخاسته از زمان و مکان خاصی است، آرمان شهرگرایی در همه سنت‌های فرهنگی وجود داشته است. آرمان شهرگرایی در همه جا از امید به زندگی بهتر حکایت کرده، و در عین حال درباره امکان پذیری پیشرفت،

پرسش‌هایی طرح کرده است. آرمان شهرگرایی مردم را برمی‌انگیزد تا با قدرت در راه بهبودهای واقعی گام نهند (سرجنت، ۱۴۰۰، ص ۱۳۰). لذا تلاش برای شناسایی و به نمایش کشیدن ظرفیت‌های بالقوه یک زندگی آرمانی در آیین‌هایی همانند پیاده‌روی اربعین، گامی در جهت یادآوری شاخص‌های یک زندگی آرمان شهری (در چارچوب شاخصه‌های مکتب شیعی) در وسعت یک زیست جهانی است. شاخصه‌های امید برانگیزی همچون (نمایش شیوه خاصی از مدل زیست، نقش آفرینی جنسیتی، شکل‌گیری منزلت اجتماعی و دیگری ایجاد شده در دنیای مدرن معاصر / تعریف و نمایش جدیدی از صورت‌بندی قدرت و اقتدار / نمایش سنت‌ها، آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف و برآیندی از تلفیقات فرهنگی آن‌ها / عقلانیت و عاطفه در ساحت عرف و قدس در آیین پیاده‌روی اربعین و...) در عین حال، این تلاش‌ها نباید محدود به گزاره‌های ایجابی باشد و آفت‌های موجود و موانع احتمالی بالقوه، در مسیر بالفعل شدن این ظرفیت‌ها نیز باید مورد توجه قرار گرفته و از آن‌ها غفلت نشود. آفت‌ها و موانعی همانند (کژکارکردها و بدکارکردهای منشعب شده، همچون تکدی‌گری، سرقت و... / مسئله رعایت نظافت و پاکیزگی و مسئله تولید انبوه زباله و موضوعات محیط زیستی در مسیر برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین / ارائه روایت‌های افراطی و تفریطی و مواجهات هیجانی و یا متعصبانه از آیین پیاده‌روی اربعین / عدول از شاخصه مردم‌محوری و عدم پافشاری بر استمرار مردم پایه بودن برپایی آیین پیاده‌روی اربعین / تغییر فضای غالب و اصلی برگزاری آیین پیاده‌روی اربعین از امر زیارتی - معنوی به امر گردشگری سیاحتی - تفریحی / عدم مواجه فعالانه و ملازم با بصیرت با گزاره‌های تولی و تبری مذهبی و فرامذهبی شکل گرفته در آیین پیاده‌روی اربعین و...) از جمله این آفت‌ها و موانعی هستند که باید همواره چگونگی مواجه با آن‌ها مورد بررسی ویژه قرار گرفته و نتایج در میان افکار عمومی رد و بدل شده و بسط و گسترش یابد.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۴۰۸ق). الکامل فی التاریخ، (تحقیق مکتب التراث). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). اسد الغابه، بیروت: دارالفکر.
۳. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۴ش). آموزه مهدویت و حقوق محیط زیست. انتظار موعود، ۶(۱۷)، ص ۱۹۱-۲۱۲.
۴. اخوان کاظمی، بهرام؛ حمیدی نسب، منا. (۱۴۰۱ش). تحلیل گفتمانی دو مفهوم متعارض از «انتظار» (از دیدگاه امام خمینی (ره) و انجمن حجّیه). اندیشه سیاسی در اسلام، ۹(۳۳)، ص ۷-۳۱.
۵. اسکات آقایی، کامران. (۱۴۰۳ش). زنان کربلا، نمایش آیینی و گفتمان‌های نمادین در اسلام شیعی مدرن، (ترجمه ملیحه درگاهی) تهران: یکشنبه.
۶. انگروزینو، مایکل. (۱۳۹۶ش). درآمدی بر مردم‌نگاری، (ترجمه جبار رحمانی و محمد رسولی). تهران: فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۷. ایزدی جیران، اصغر. (۱۳۹۲ش). مردم‌نگاری و لذت تجربه فرهنگی، ندا: نشریه دانشجویی انسان شناسی، شماره ۴، ص ۱۰-۱۶.
۸. ایمانی خوشخو، محمد حسن. (۲۸ آبان ۱۳۹۵ش). خلق تئوری جدید درباره پیاده‌روی اربعین. سایت ایسنا، <https://www.isna.ir/news/95082819357>
۹. بهروزی لک، غلامرضا. (۱۳۹۶ش)، تحلیل رابطه اربعین و ظهور در: اربعین، جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۱۰. پرهیزگار، غلامرضا. (۱۳۹۶ش). انسان‌شناسی دینی و ارتباط آن با اربعین در: اربعین، جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۱۱. تاج‌بخش، غلامرضا. (۱۳۹۹ش). پیاده روی اربعین و ابعاد تربیتی آن. فصلنامه علمی، بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۷(۵۴)، ۴۱-۶۲. <https://doi.org/10.22034/init.2020.94814>
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴ش). انسان ۲۵۰ ساله. قم: مؤسسه ایمان جهادی.
۱۳. خمینی. روح‌الله. (۱۳۹۸ش). دانشنامه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۱۴. رحمانی، جبار. (۱۳۹۵ش). آیین و اسطوره در ایران شیعی. تهران: خیمه
۱۵. رحیم‌پورازغدی، حسن. (۱۳۹۶ش). ظرفیت‌های تمدنی اربعین در: اربعین، جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۱۶. رنجبر، محسن. (۱۳۹۳ش). پژوهشی در اربعین حسینی (ع)، مجله اشارات ایام (اشارات)، ش ۱۵۷.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶ش). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سرجنت، لایمن تاوور. (۱۴۰۰ش). درآمدی کوتاه بر آرمان شهرگرایی، (ترجمه امیر یداله‌پور). تهران:

کرگدن.

۱۹. سیارپور، فاطمه. (۱۳۹۹ش). بدن و مرگ در دوران پسا انقلاب، در: مطالعات اجتماعی مرگ: جستارهایی در باب مرگ در فرهنگ و جامعه ایرانی، (به کوشش: هاجر قربانی). تهران: انسان‌شناسی.

۲۰. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۹۶ش). ظرفیت‌های تمدنی اربعین در: اربعین جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.

۲۱. فتح‌الله‌نژاد زنگی‌آبادی، هادی. (۱۳۹۷ش). نقش فرهنگی تجمع اربعین حسینی، فصلنامه فرهنگی زیارت، ۹(۳۷)، ص ۲۷-۵۰.

۲۲. فلاحی، سارا؛ شاه‌ولی، مهدی. (۱۳۹۹ش). نشانه‌شناسی پیاده‌روی اربعین و شباهت‌های آن با حکومت مهدوی. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۸(۱۶)، ص ۲۸۵-۳۱۰.
<https://doi.org/10.22070/iws.2020.4142.1740>

۲۳. قاضی‌عسکر، سیدعلی. (۱۳۹۵ش). شماره ۵۷، توصیه رهبر انقلاب به زائران اربعین، سایت هفته نامه حزب الله. <https://farsi.khamenei.ir/weekly/#89,1,1555>

۲۴. قائمی‌نیک، محمدرضا. (۱۴۰۲ش). زیارت، میانجی شهر و آرمان‌شهر؛ تأملی در ظرفیت‌های پیاده‌روی اربعین برای ترسیم آرمانشهر. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۹(۱۲۷)، ص ۳-۲۶.
<https://doi.org/10.30513/iss.2024.5218.1295>

۲۵. قائمی‌نیک، محمدرضا. (۲۵ شهریور ۱۴۰۰ش). نشست تخصصی (اربعین، از آرمان تا واقعیت)، سایت اربعین، اصحاب‌الحسین: <http://arbaeen.ashabolhussain.ir>

۲۶. کچویان، حسین. (۱۳۹۶ش). فهم اربعین در چارچوب مفهوم اجتماعی در: اربعین جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.

۲۷. گودن، کریستیان. (۱۳۹۲ش). آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، (ترجمه سوسن شریعتی). تهران: قصیده سرا.

۲۸. گیویان، عبدالله؛ امین، محسن. (۱۳۹۶ش). محبت و هویت در آیین نمایش جهانی اربعین مطالعه ماهیت، کارکردها و ساختار پیاده‌روی اربعین از منظر ارتباطات آیینی. دین و ارتباطات (نامه صادق)، ۲۴(۲)، ص ۱۶۷-۱۹۴.
<https://doi.org/10.30497/rc.2018.2102>

۲۹. مانهایم، کارل. (۱۳۸۰ش). ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)، (ترجمه فریبرز مجیدی). تهران: سمت.

۳۰. مجموعه نویسندگان. (۱۳۹۰ش). مهدویت (پرسش‌ها و پاسخ‌ها). قم: مؤسسه آینده روشن.

۳۱. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مهدویت، کاری از دبیرخانه طرح مطالعاتی بینش مطهر. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۳۲. معینی‌پور، مسعود. (۱۳۹۶ش). اربعین جهانی دیگر، مجموعه مقالات. تهران: سوره مهر.

۳۳. مهرآیین، مصطفی؛ فاضلی، محمد. (۱۳۸۶ش). فرهنگ و انقلاب: دیدگاه‌های مایکل فیشر

- دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران، پژوهش‌نامه متین، ۹ (۳۴-۳۵)، ص ۱۵۱-۱۷۴.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1386.9.3435.8.2>
۳۴. نادری، احمد. (۲۳ اسفند ۱۳۹۳ ش). انترناسیونالیسم شیعی و پدیده پیاده‌روی اربعین، سایت بصیرت: <https://basirat.ir/fa/news/273685>
۳۵. ناقدی، امیرعلی. (۱۳۹۶ ش). فهم اربعین در چارچوب مفهوم اجتماعی در: اربعین جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۳۶. نجفی، حافظ. (۱۳۹۷ ش). دستاوردهای اخلاقی پیاده‌روی اربعین (با رویکردی بر اخلاق حسینی). فصلنامه فرهنگ زیارت، ۹ (۳۵)، ص ۶۵-۸۴.
۳۷. نصرآوی، محمد. (۱۳۹۹ ش). امید در آستانگی. تهران: نگاه معاصر.
۳۸. نقوی، سید ظهیر الحسن. (۱۳۹۶ ش). فهم اربعین در چارچوب مفهوم اجتماعی در: اربعین جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۳۹. نیستانی، غلامعلی؛ پوریانی، محمدحسین؛ اژدری، حسین. (۱۴۰۲ ش). تحلیلی جامعه‌شناختی بر کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع)، علم و تمدن در اسلام، ۴ (۱۵)، ص ۷۸-۱۰۶.
<https://doi.org/10.22034/icsr.2023.180248>
۴۰. الویری، محسن. (۱۳۹۶ ش). ظرفیت‌های تمدنی اربعین در: اربعین، جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.
۴۱. هاشمی مقدم، امیر. (۱۴۰۲ ش). نگاه خیره به اربعین: مطالعه انسان‌شناختی تغییرات فرهنگ پیاده‌روی اربعین بر پایه انتظارات گردشگرانه زائران، مطالعات جامعه‌شناختی، ۳۰ (۲)، ص ۱۸۵-۲۰۱.
<https://doi.org/10.22059/jsr.2024.368963.1922>
۴۲. همایون، محمدهادی. (۱۳۹۶ ش). اربعین پیوند دهندهٔ تمدن ایران و عراق در: مسیر هور در: اربعین، جهانی دیگر، (به کوشش: مسعود معینی‌پور). تهران: سوره مهر.



Examining the Impact of Theological Foundations on the Interpretation of Social Justice from the Perspective of Hassan Hanafi

Marziyeh Mohases¹ | Reza Tajmiri² | Somayyeh Sarani³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: m_mohases@sbu.ac.ir
2. Master's Graduate, Department of Comparative Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: tajmiri77@gmail.com
3. Master's Graduate, Department of Comparative Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: s.sarani@mail.sbu.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 26 July 2025

Revised: 17 August 2025

Accepted: 15 October 2025

Available online 19 October 2025

Keywords:

Social Justice, Hassan Hanafi, Theological Foundations, Mu'tazila (Mo'tazeleh), Ash'arites (Ashā'ereh).



ABSTRACT

Social justice is considered one of the foundational concepts in Islamic thought. Hassan Hanafi, as one of the prominent Arab world thinkers, emphasized the necessity of rethinking to resolve the social problems of contemporary humanity. In this arena, he consistently strived to provide solutions for realizing social justice by offering a new interpretation and modernization of Islamic teachings. This article seeks to answer the following question: What are the theological foundations in Hassan Hanafi's thought that influence his interpretation of the concept of social justice? Accordingly, the study attempts to pave the way for employing theological discourse (*'ilm al-kalām*) in the Islamic interpretation of social justice. One of the most fundamental endeavors Hassan Hanafi pursued in line with his intellectual project is the redefinition of the concepts of Islamic sciences, especially theology, in light of social concepts and issues. The research results indicate that a rereading of Hanafi's thought on justice in light of the framework of theology reveals that justice is not merely an ethical concept but a legal, social, and rational principle for organizing all pillars of society. Furthermore, emphasizing a social reading of the Qur'an and highlighting justice-oriented verses provides a foundation for proposing practical solutions to contemporary social crises. This approach in Islamic social studies outlines a model that can serve as a basis for expanding Islamic justice-oriented research and a criterion for measuring the efficacy of religious sciences in the social context.

Cite this article: Mohases, M.; Tajmiri, R.; Sarani, S. (2025). Examining the Impact of Theological Foundations on the Interpretation of Social Justice from the Perspective of Hassan Hanafi. *Islamic Social Studies*, 31(131), 141-164. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.7234.1410>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی تأثیر مبانی کلامی در تفسیر عدالت اجتماعی از دیدگاه حسن حنفی

مرضیه محمص^۱ | رضا تاجمیری^۲ | سمیه سارانی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
رایانامه: m_mohases@sbu.ac.ir
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه کلام تطبیقی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: tajmiri77@gmail.com
۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه کلام تطبیقی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: s.sarani@mail.sbu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

عدالت اجتماعی به مثابه یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشه اسلامی محسوب می‌شود. حسن حنفی به عنوان یکی از متفکران برجسته جهان عرب بر ضرورت بازاندیشی برای حل و فصل مسئله‌های اجتماعی انسان معاصر تأکید داشته است. وی در این عرصه همواره در تلاش بوده که با ارائه تفسیری جدید از آموزه‌های اسلامی و نوسازی آن‌ها به راه حل‌های در مسیر تحقق عدالت اجتماعی بپردازد. این مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش است که مبانی کلامی حسن حنفی که بر تفسیر مفهوم عدالت اجتماعی اثرگذار بوده چیست؟ در این راستا، تلاش شده زمینه بهره‌گیری از علم کلام در تفسیر اسلامی از عدالت اجتماعی فراهم گردد. یکی از بنیادی‌ترین تلاش‌هایی که حسن حنفی در راستای پروژه فکری خود دنبال کرده است بازتعریف مفاهیم علوم اسلامی به‌ویژه علم کلام با توجه به مفاهیم موضوعات اجتماعی است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بازخوانی اندیشه عدالتی حنفی در پرتو چارچوب علم کلام گویای آن است که عدالت نه مفهومی صرفاً اخلاقی بلکه قاعده‌ای حقوقی، اجتماعی و عقلانی برای سامان‌دهی تمامی ارکان جامعه به شمار می‌آید. همچنین، تأکید بر خوانش اجتماعی از قرآن و برجسته‌سازی آیات عدالت محور زمینه ارائه راهکارهای عملی در مواجهه با بحران‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد. این رویکرد در مطالعات اجتماعی اسلامی، ترسیم‌الگویی است که می‌تواند مبنایی برای گسترش پژوهش‌های عدالت‌پژوهی اسلامی و معیاری برای سنجش کارآمدی علوم دینی در بستر اجتماع باشد.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۲۷

کلیدواژه‌ها:

عدالت اجتماعی، حسن حنفی، مبانی کلامی، معتزله، اشاعره.



استناد: محمص، مرضیه؛ تاجمیری، رضا؛ روستایی، حمید. (۱۴۰۴). بررسی تأثیر مبانی کلامی در تفسیر عدالت اجتماعی از دیدگاه حسن حنفی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱(۱۳۱)، ۱۴۱-۱۶۴. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.7234.1410>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان، مواجهه با بحران‌هایی است که جوامع اسلامی در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و معرفتی با آن‌ها مواجه‌اند. در این میان، عدالت جایگاهی محوری دارد؛ زیرا با کرامت انسانی، مناسبات اقتصادی، اخلاق عمومی و رشد و معنویت در جامعه ارتباطی مستقیم دارد. اندیشوران معاصر، تحقق عدالت اجتماعی را یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی دین می‌دانند (زرقانی، ۱۳۹۹، ۱۶۵).

ریشه این مسئله را می‌توان در تعالیم اسلامی یافت جایی که عدالت را نه تنها فضیلتی اخلاقی، بلکه عاملی برای حفظ هستی و غایت ارسال پیامبران و معیاری برای سنجش حق از باطل تلقی می‌شود. در این میان، بسیاری از متفکران معاصر با نقد گفتمان‌های دینی سنتی، به ویژه علم کلام، بر این باورند که دین توان پاسخ‌گویی به مسائل انسان و جوامع معاصر را دارد و آنچه مانع این پاسخ‌گویی است، نه ضعف در دین، بلکه عدم ورود آن به بطن اجتماع و نادیده‌انگاشتن کارکردهای اجتماعی آن می‌باشد.

در میان متفکران معاصر، حسن حنفی متفکر نوگرای مصری با بازتعریف مفاهیم الهیاتی، نوسازی علم کلام سنتی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های اجتماعی، در تحقق عدالت اجتماعی و رفع نابرابری‌های گام برداشته است. وی، علم کلام را نخستین عمل عقلانی در مواجهه با نص دینی می‌داند. به باور او، این علم نباید تنها به مسائل تاریخی و دفاع صرف از عقاید دینی گذشته محدود بماند؛ بلکه باید نقشی بنیادین در تحقق رسالت اجتماعی ایفا کند.

پژوهش حاضر با هدف پاسخ‌گویی به این پرسش سامان یافته است که مبانی کلامی حسن حنفی که بر تفسیر مفهوم عدالت اجتماعی اثرگذار بوده چیست؟ در این راستا، تلاش شده زمینه بهره‌گیری از علم کلام در تفسیر اسلامی از عدالت اجتماعی فراهم گردد. این دیدگاه با نقد دیدگاه‌های سنتی در علم کلام اسلامی، در پی تبیین الهیات اجتماعی از دین است؛ الهیاتی که دین را نه امری ماورائی و

فراتاریخی، بلکه نیرویی برای آگاهی، کنش و تحقق عدالت در سیر تاریخی انسان معاصر معرفی می‌کند.

این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی دقیق آثار حسن حنفی پرداخته است تا از این رهگذر مبانی کلامی حسن حنفی که بر تفسیر مفهوم عدالت اجتماعی در چهارچوب آیات قرآنی اثرگذار بوده تبیین شود.

پیشینه پژوهش: در سال‌های اخیر آثار و مقالاتی درباره اندیشه‌های حسن حنفی منتشر شده‌اند که هر یک از زاویه‌ای خاص به ابعاد از تفکر این متفکر نوگرای مصری پرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین این آثار، می‌توان به کتاب اسلام و تجدد در مصر نوشته نصرالله آقاجانی (۱۳۹۹) اشاره کرد. این کتاب با رویکردی انتقادی به روش‌شناسی و نظام فکری حسن حنفی پرداخته و بر دو محور کلی «اسلام و تجدد» و «بازشناسی غرب و میراث اسلامی» متمرکز بوده است.

کتاب نو معتزلیان تألیف محمدرضا وصفی (۱۳۸۷) نیز حاوی گفت‌وگوهایی با چند تن از اندیشمندان معاصر عرب، از جمله حسن حنفی، است. هرچند این کتاب حاوی نکات مهمی درباره دیدگاه‌های اجتماعی و دینی حنفی است، اما به دلیل ماهیت گفت‌وگومحور و حجم محدود، صرفاً اشاراتی گذرا به ابعاد مختلف اندیشه او دارد.

همچنین مقاله‌ای با عنوان بررسی اجمالی اندیشه و دیدگاه‌های حسن حنفی نوشته عباس بصیری بسیج (۱۳۹۵) به معرفی شخصیت علمی حنفی، دغدغه‌های فکری اومی‌پردازد. تمرکز این مقاله بیشتر بر جنبه‌های کلی پروژه فکری حنفی و جایگاه او در جریان روشنفکری دینی معاصر است. اگرچه نگاه کلی‌نگر این مقاله برای شناخت زمینه‌های اندیشه حنفی مفید است، اما پژوهش در حوزه خاص عدالت اجتماعی را پیگیری نمی‌کند.

مقاله دیگر، با عنوان روش‌شناسی نظام فکری دکتر حسن حنفی نوشته نصرالله آقاجانی و همکاران (۱۳۹۴)، به شکلی نظام‌مند به تحلیل زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی در اندیشه حنفی می‌پردازد. این مقاله با تمرکز بر مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حنفی، به بررسی ابعاد اجتماعی اندیشه او از جمله

جامعه‌شناسی معرفت، تغییرات اجتماعی و فرهنگ پرداخته است. هرچند مقاله مذکور افقی نظری برای درک نقش دین در جامعه نزد حنفی فراهم می‌کند، اما عدالت اجتماعی به عنوان یکی از شاخصه‌های کلیدی تفکر اجتماعی در آن به صورت مستقیم تحلیل نشده است.

تاکنون پژوهشی که به صورت متمرکز، تحلیلی و روشمند به واکاوی گفتمان عدالت اجتماعی در چارچوب مسائل کلامی با تکیه بر اندیشه حسن حنفی بپردازد، انجام نشده است.

۱. مفهوم شناسی

معناشناسی عدالت اجتماعی در اندیشه هر متفکر، بازتابی از نحوه مواجهه او با مسائل الهیاتی، اجتماعی و سیاسی است چنان‌که اگر این مفهوم از منظر الهی مورد بررسی قرار گیرد، معنای آن فراتر از ابعاد مادی خواهد رفت. نگرش مادی به عدالت اجتماعی، این مفهوم را عمدتاً در ابعاد اقتصادی و دنیوی محدود می‌سازد (مرصومی و همکاران، ۱۳۸۶، ۱۰۷-۱۲۳).

نواوری حسن حنفی در معناشناسی عدالت اجتماعی را می‌توان در تلفیق دو رویکرد الهیاتی و مادی با نگرشی نواندیشانه و این جهانی دانست؛ نگرشی که بازتاب آن در تفسیر اجتماعی وی از آیات قرآن نمایان است. این رویکرد، از یک سو بر آموزه‌های دینی مبتنی است و از سوی دیگر، به نیازها و واقعیات اجتماعی و تاریخی انسان معاصر پاسخ می‌دهد.

۱-۱. مفهوم عدل

حنفی ابتدا واژه عدل را به معنای ایستادگی در مقابل ظلم در دو نوع فردی و اجتماعی آن آورده است، وی سپس با اشاره به اشتقاق‌های این واژه به معانی همچون استواء، استقامت و اعتدال اشاره کرده است (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۹۹). وی عدالت را در چهار محور عمده مورد بررسی اصطلاحی قرار می‌دهد،

۱-۱-۱. عدل در برابر ظلم

حنفی با استناد به آیه ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، عدل

را در مقابل ظلم و به مثابه صراط مستقیم معنا می‌کند و به همین نسبت ظلم را مسیری دارای انحراف تشبیه نموده است. به همین سبب وی، نزاع دائمی میان عدل و ظلم را امری طبیعی دانسته و غلبه عدل را تنها راهیایی معرفی نموده است (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۹۹).

۱-۲. عدل در برابر تبعیض

وی سپس با استناد به آیه؛ ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، تأکید می‌کند که عدل در تقابل با تبعیض معنا می‌یابد و عدالت را در این می‌داند که در خدمت منافع شخص و برای شفاعت شخص خاصی نباشد (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۹۹) چرا که مطابق عقیده وی، عدل باید در جامعه به صورت مساوی و برای همه افراد جامعه اجرایی شود.

۱-۳. عدل به مثابه ارزش اخلاقی

حنفی در گامی فراتر، عدالت را نه صرفاً مفهوم حقوقی یا دینی، بلکه یک ارزش اخلاقی برای همه انسان‌ها معرفی نموده است. وی این معنا را مستقل از ایمان و کفر و برآمده از عقل انسان دانسته است (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۹۹).

۱-۴. عدل به مثابه قانون اجتماعی

حنفی در معنای دیگر، عدل را یک قانون اجتماعی و عقلانی معرفی نموده که به تمام روابط انسانی اعم از اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سیطره پیدا می‌کند. وی در این معنا عدل را در داد و ستدها، ساختار حکمرانی، اقتصاد و حتی تعادل میان احزاب سیاسی دانسته و بیان می‌کند که عدالت باید مانع از برتری جویی‌ها در ابعاد اجتماعی و سیاسی شود و نسبت به این موارد به مقابله بپردازد (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۱۰۰). بر این مبنا، عدل صرفاً مفهومی انتزاعی نیست، بلکه قانونی اجرایی و فراگیر به شمار می‌رود که بر تمامی ابعاد زندگی اجتماعی انسان اثرگذار است

۱-۲. معنای قرآنی عدل

معنای قرآنی عدل نزد حنفی با تفسیر ویژه او از قرآن پیوند خورده است. به نحوی که مطابق عقیده وی قرآن باید به نحوی تفسیر شود که امکان پاسخ‌گویی به

معضلات اجتماعی و نیازهای واقعی جامعه را فراهم سازد و عدالت را در بطن جامعه طنین انداز کند، در همین راستا وی به صراحت نسبت به رویکردهای سنتی در فهم قرآن، مخالفت می‌کند و آن‌ها را در بستر تاریخی‌شان مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد. اما حنفی عصر حاضر را نیازمند تفاسیری می‌داند که به تحقق عدالت اجتماعی در بستر جامعه کمک نماید.

از این رو، حسن حنفی با تأکید بر استمرار جریان اصلاح‌طلبی در جهان اسلام، از اندیشه متفکرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، رشید رضا و محمد عبده دفاع می‌کند و تفسیر اجتماعی از قرآن را امتداد طبیعی مسیر این متفکران می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۱۷۳). او تفسیر اجتماعی قرآن را ناظر بر واقعیت‌های ملموس و نابرابری‌های موجود در جوامع مسلمان می‌داند و معتقد است که وظیفه این نوع تفسیر، پاسخ‌گویی به بحران‌هایی چون فقر، استبداد و استثمار است (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۱۷۹). از دیدگاه وی، تفسیر قرآن زمانی معتبر و مؤثر است که بتواند بر ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه تأثیر بگذارد و با تحقق عدالت، زمینه رفع محرومیت‌ها و نابرابری‌های اجتماعی را فراهم سازد.

۲. مفهوم عدالت اجتماعی

حسن حنفی، عدالت اجتماعی را صرفاً مفهومی اخلاقی نمی‌داند، بلکه آن را در پیوند با ساختارهای اقتصادی و مسئله توزیع ثروت در جامعه تلقی می‌کند. مطابق عقیده وی، تحقق عدالت در ابعاد اجتماعی، منوط به رفع شکاف‌های اقتصادی و نابرابری‌های ناشی از آن است. حنفی در تبیین عدالت اجتماعی، بر دو اصل تلاش و استحقاق تأکید دارد و معتقد است که استحقاق افراد باید بر پایه میزان کوشش آن‌ها در جامعه تعیین شود، نه بر اساس موقعیت اجتماعی یا انباشت ثروت و سرمایه (حنفی، ۱۹۸۷، ص ۱۷۱). بر همین اساس، حسن حنفی عدالت اجتماعی را مفهومی وابسته به توزیع عادلانه ثروت در جامعه تلقی می‌کند و هدف آن را دفاع از عدالت اجتماعی و مقابله با ساختارهای ناعادلانه معرفی کرده است (حنفی، ۲۰۱۰، ص ۹۳).

با این تفسیر معنای عدالت اجتماعی از نظر وی مبتنی بر نسبت تساوی صرف

نیست، بلکه بر اصل «استحقاق» استوار است؛ اصلی که هر فرد به تناسب تلاش و فعالیت خود از حقوق اجتماعی برخوردار شود، نه بر اساس تبعیض‌های اجتماعی یا انباشت سرمایه، وی در این زمینه قائل است؛ همانگونه که پاداش و کیفر در آخرت بر پایه عدالت بنا نهاده شده است، تحقق حقوق اجتماعی در دنیا نیز باید بر پایه استحقاق‌های افراد در جامعه شکل بگیرد (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۲۹۶).

۳. ضرورت بازتعریف مفاهیم کلامی در اندیشه حنفی

یکی از بنیادی‌ترین تلاش‌هایی که حسن حنفی در راستای پروژه فکری خود دنبال کرده است باز تعریف مفاهیم علوم اسلامی به ویژه علم کلام است. اهمیت این رویکرد از آن نظر است که علم کلام به عنوان بخشی از سنت و یکی از ارکان چهارگانه علوم اسلامی نیازمند بازنگری است حنفی بر این باور است که علم کلام، در شکل سنتی توان پاسخ‌گویی به نیازهای انسان معاصر را ندارد. از این رو نمی‌تواند نقشی در تحقق عدالت اجتماعی ایفا کند. به عقیده وی، تنها در صورتی این علم معنا می‌یابد که بازسازی شود؛ علمی که وظیفه‌اش اثبات اصول دین از جمله توحید، عدل، نبوت، معاد و وعد و وعید الهی است و از ادله عقلی و نقلی بهره می‌گیرد.

از همین منظر، حنفی ساختار علم کلام سنتی را مبتنی بر محوریت خداوند و تمرکز بر اثبات وجود، صفات و افعال الهی تلقی می‌کند؛ ساختاری که به تضعیف توجه به انسان و مسائل او منجر می‌شود و در نهایت، این علم را از ساحت زندگی اجتماعی به حاشیه می‌برد. به همین واسطه حنفی آغازگر پروژه‌ای به شمار می‌رود که در ذیل آن مسائل سنتی علم کلام مانند جبر و اختیار، حسن و قبح، وعد و وعید، از قالب سنتی خویش خارج می‌شوند و در پرتو نیازهای حقیقی انسان معاصر، مورد بازنگری قرار می‌گیرند. در همین راستا وی به صراحت بیان می‌دارد که تمامی مسائل کلامی نیازمند بازنگری محتوایی و تغییر محور دارند، زیرا محور توجه آن‌ها معطوف به خداوند است در حالی که آن کس که مستحق توجه است، انسان معاصر است (حنفی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۳).

نوع نگرش حسن حنفی به علم کلام و مسائل آن را می‌توان مواجهه‌ای در مقابل

تفکر اشعری دانست؛ چرا که در نگرش وی، عقل نه خادم نقل، بلکه در مقام حاکم و داور نهایی قرار دارد. ولی بر اساس عقیده اشعری، عقل در برابر نقل نمی‌تواند رأی حاکم داشته باشد زیرا عقل تنها ابزاری برای تقویت ظاهر نص محسوب می‌شود و اوج فضیلت آن، تبیین و دفاع از ادله نقلی است؛ دیدگاهی که در تعارض با دیدگاه معتزلیان قرار دارد، زیرا آنان به حکومت عقل بر نقل باور دارند و آن را تابع یا خادم نقل نمی‌دانند. به همین سبب می‌توان گفت حنفی در مسیر بازسازی علم کلام، از سنت معتزلیان قدیم و عقلگرایی ایشان پیروی کرده و پروژه‌ای را در امتداد، تحت عنوان نومعتزلی‌گری پی می‌گیرد که این جریان در نیمه نخست قرن بیستم به واسطه اندیشمندانی چون امین الخولی آغاز گردیده و حسن حنفی نیز از چهره‌های برجسته آن به شمار می‌رود (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵-۱۴۲) حنفی با وجود تأثیرپذیری در آرای معتزله در آن متوقف نمی‌شود بلکه همواره تلاش می‌کند با حفظ کرامت و محوریت انسان، اصولی همانند عدل و توحید را که در اندیشه معتزلیان قدیم از ارکان اصلی به شمار می‌رود را با مسائل انسان معاصر هم‌راستا سازد. او تمرکز خود را بر جایگاه مغفول‌مانده انسان در دانش کلام معطوف می‌سازد و از این‌رو، با فاصله‌گیری از سنت و قیود آن، بر آن است تا با تأکید بر انسان‌محوری، علم کلام را بازسازی و در مسیر پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی و انسانی سامان دهد.

یکی از چالش‌های اساسی که حسن حنفی با آن مواجه می‌شود، مقابله با گفتمان‌های اهل حدیث و اشاعره است؛ جریان‌هایی که از نظر او، به عنوان گفتمان‌های غالب و ریشه‌دار در سنت اسلامی، با محور قرار دادن نقل، عقلانیت را به حاشیه رانده و باعث انسداد مسیر تفکر آزاد شده‌اند. حنفی معتقد است که استمرار این گرایش‌ها و پیامدهای فکری و اجتماعی آن‌ها، در شرایط کنونی، موجب بروز تعصب، رکود و تشنج در جوامع اسلامی می‌شود و مانع دستیابی به عدالت اجتماعی، برابری و توسعه انسانی می‌گردد (حنفی، ۱۳۷۵، ص ۵۰-۵۱). به باور او، شرایط نوین نیازمند تحول فکری است که عقلانیت تاریخی و تمدنی را در نظر گیرد و با مقتضیات زمان هم‌ساز باشد.

بازتعریف مسائل کلامی برای حسن حنفی صرفاً یک دغدغه نظری محسوب نمی‌شود؛ بلکه ابزاری لازم برای تفسیر صحیح و دقیق مفهوم عدالت اجتماعی در قرآن تلقی می‌گردد. به باور او، بدون بازاندیشی در مفاهیم علم کلام، نمی‌توان نظامی طراحی کرد که انسان معاصر را به کرامت، آزادی و عدالت رهنمون سازد (آقاجانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). در نهایت چالش اصلی حنفی در بازتعریف مفاهیم کلامی، مواجهه با سنتی است که ساختار عالم را سلسله‌مراتبی کرده و به شکل‌گیری نظام طبقاتی انجامیده است و انسان را در قالب این مراتب مطیع و فاقد اراده معرفی می‌کند. این در حالی است که حنفی با تأکید بر تقدم عقل و تقدس آن و امکان بازاندیشی عقلانی در نصوص، نوعی نوزایی کلامی را دنبال می‌کند که غایت نهایی آن تحقق آزادی، عدالت و مساوات جامعه انسانی است.

حسن حنفی در بازخوانی مسائل کلامی، با تمرکز بر گفتمان عدالت اجتماعی، می‌کوشد با اتخاذ رویکردی نو، علم کلام را از حوزه نظری به حوزه اجتماعی و کارکردگرایانه سوق دهد. بر اساس اندیشه وی، علم کلام سنتی که بیش‌تر در پاسخ‌گویی به شبهات نظری تمرکز دارد، توان پرداختن به مسائل اجتماعی، به‌ویژه عدالت اجتماعی را ندارد. از این‌رو، بازسازی این علم در نگاه حنفی، اصلاحی سطحی نیست، بلکه تحولی در ساختار و ماهیت آن به‌شمار می‌رود. وی با تأکید بر انتقال کانون علم کلام از ساحت آسمانی به ساحت زمینی، در پی آن است که این علم را به ابزاری برای رهایی انسان و جامعه بدل کند؛ به‌گونه‌ای که مفاهیمی چون توحید، عدل، نبوت و امامت از ساحت اعتقادی فراتر رفته و به مؤلفه‌های اجتماعی، تاریخی و سیاسی تبدیل می‌شوند (معلى كافي، ۲۰۲۳، ص ۱-۲۳).

بر این اساس نمی‌توان اهمیت و نوآوری پروژه فکری حنفی را در پیوند میان دین و عدالت اجتماعی نادیده گرفت. تأکید او بر بازگرداندن دین به متن زندگی و مسائل جامعه است، و تلاش برای معنابخشی به ایمان در بستر تلاش‌های فکری^۱، رویکردی بدیل در برابر صورت‌بندی‌های کلاسیک علم کلام ارائه می‌دهد.

۱. من العقيدة الى الثورة، پروژه ای که بیانگر همین طرز تفکر حنفی است.

۴. ضرورت تفسیر اجتماعی قرآن در اندیشه حنفی

از منظر حسن حنفی، قرآن نه صرفاً متنی تاریخی یا مقدس، بلکه منبعی زنده و پویاست که در ارتباط مستقیم با نیازهای انسان معاصر و واقعیت‌های اجتماعی او قرار دارد. این کتاب، به عنوان منبع سنت اسلامی، نه تنها در شکل‌گیری تمدن‌های اسلامی نقش ایفا کرده است، بلکه منشأ جنبش‌های سیاسی و اجتماعی متعددی در جهان اسلام نیز به شمار می‌آید. حنفی بر این باور است که هر جنبش اصیل در جهان اسلام، حاصل نوعی خوانش اجتماعی از قرآن است؛ خوانشی که با توجه به شرایط تاریخی، فهمی نو از آیات الهی ارائه می‌دهد (حنفی، ۱۹۹۸، ص ۱۶۰-۱۸۲).

در همین راستا، حنفی به جایگاه تفسیر قرآن توجه ویژه‌ای دارد. او تفسیر را صرفاً ابزاری برای فهم متن نمی‌داند، بلکه آن را پلی می‌داند که وحی را به نیازهای انسانی پیوند می‌زند. به زعم وی، یکی از وظایف اساسی تفسیر، شناسایی مصالح و مشکلات مسلمانان معاصر و ارائه راه‌حلی از دل قرآن است؛ امری که تنها با اتخاذ رویکردی تاریخی و توجه به مسائل عینی جامعه تحقق می‌یابد (حنفی، ۱۹۹۸، ص ۱۶۰-۱۸۲). بر این اساس، تفسیر نه فقط فعالیت علمی، بلکه فعالیتی رهایی‌بخش و انسانی به شمار می‌آید که در پی پاسخ‌گویی به وضعیت تاریخی و معاصر مسلمانان است.

حنفی با رویکردی انتقادی، به تفاسیر سنتی پرداخته و نشان می‌دهد که شیوه‌های سنتی در فهم قرآن تحت تأثیر دغدغه‌های زبانی، بلاغی و کلامی شکل گرفته‌اند؛ رویکردهایی که بیش‌تر در پی اثبات اعجاز قرآن یا توجیهات عقیدتی برای ساختارهای سیاسی زمانه خود بوده‌اند. در این میان، تفاسیر کلامی، به‌ویژه نزد متکلمان مسلمان، معطوف به اثبات اصول اعتقادی و مشروعیت بخشی به نهادهای قدرتی همچون خلافت اموی بودند. حنفی با نقد این تفاسیرها، آن‌ها را ابزاری برای توجیه ظلم و بی‌عدالتی می‌داند و نسبت به گرایش‌های جبرگرایانه و دفاع از فقر و استبداد به نام ایمان دینی برحذر می‌دارد. از سوی دیگر، حنفی بر نقش مصلحان دینی در تحول رویکرد تفسیری تأکید می‌ورزد. به زعم او، متفکرانی چون محمد عبده و رشید رضا، با تکیه بر وظیفه اجتماعی تفسیر، کوشیده‌اند قرآن را در

برابر استعمار، جهل، استبداد و فقر قرار دهند و از آن به عنوان ابزاری برای اصلاح جامعه بهره بگیرند. این نوع از تفسیر که می‌توان آن را تفسیر اصلاح طلبانه نامید بر پایه هم‌دلی با دردهای تاریخی جوامع اسلامی شکل گرفته است و قرآن را نیرویی محرک برای عدالت خواهی در محور تحلیل خود قرار می‌دهد.

اوج تحول در اندیشه حنفی در قالب تفسیر جامعه‌شناختی قرآن بروز می‌یابد. حنفی با اتخاذ رویکردی مبتنی بر واقعیت‌های معاصر، قرآن را متنی محدود برای اثبات ایمان یا نظریه‌های کلامی ندانسته است، بلکه متنی در مواجهه با بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌داند. او تفسیر را نه برای دفاع از خدا، بلکه برای دفاع از انسان می‌داند. در این روش، اساس خوانش قرآن، نظم موضوعی یا ساختار تاریخی آیات نیست، بلکه نیازهای ملموس انسان مسلمان است؛ نیازهایی که به سبب فقر، محرومیت، استبداد و تبعیض سر برمی‌آورند. بنابراین، تفسیر اصیل باید متکی بر آیاتی باشد که بر عدالت اجتماعی، برابری، مالکیت عمومی، رفاه عمومی، و زدودن فقر و ظلم تأکید دارند. از نظر حنفی، نقطه آغاز هر تفسیر معتبر، واقعیت تاریخی مسلمانان است. بنابراین، تفسیر قرآن زمانی دارای اعتبار و اثر است که از دل رنج، ستم و بحران‌های تاریخی مسلمانان سر برآورده و پاسخی انسانی و دینی برای آن ارائه دهد (حنفی، ۱۹۹۸، ص ۱۷۰-۱۸۰).

در این چارچوب، تفسیر جامعه‌شناختی قرآن نه تنها روشی نو برای فهم وحی به‌شمار می‌آید، بلکه ابزاری برای بازتعریف علم کلام نیز عمل می‌کند. اگر علم کلام سنتی در پی اثبات توحید، معاد و دفاع از دین در برابر شبهات بود، علم کلام نواز منظر حسن حنفی باید با مسائلی چون عدالت اجتماعی، رفع فقر، برابری سیاسی و آزادی انسان مسلمان سروکار داشته باشد. قرآن در این ساختار جدید کلامی، نه منبع نظری، بلکه گفتمانی راهبردی برای تحول در وضعیت تاریخی امت اسلامی محسوب می‌شود (مهدوی نژاد، ۱۴۰۱، ص ۶۳-۸۳). در نتیجه از نظر وی، قرآن به عنوان منبعی هستی‌شناختی و راهبردی، نقش اصلی در جهت‌گیری عدالت محور علم کلام ایفا می‌کند. علم کلام نو، نه بر پایه تأملات ذهنی درباره ذات خدا، بلکه با دغدغه‌های عملی درباره زندگی انسان مسلمان و رهایی او از ستم و استضعاف

تعریف می‌شود. با این حال، تفسیر اجتماعی قرآن، نقش ابزاری نظری بازسازی علم کلامی ایفا می‌کند که از بطن جامعه نشأت می‌گیرد و با نیازهای واقعی انسان معاصر پیوند خورده است.

۵. گذر از عقل ابزاری به عقل اجتماعی در اندیشه حنفی

در تاریخ علم کلام اسلامی، عقل همواره یکی از منابع معرفت‌شناسی به‌شمار آمده است ولی نحوه تلقی از آن بسته به مکاتب مختلف، دستخوش تحولاتی شده است (خلیلی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵-۱۵۶). در این میان، حسن حنفی در پروژه گسترده «بازسازی علم کلام»، تلاش می‌کند قرائتی نوین از عقل ارائه دهد؛ قرائتی که در آن، عقل نه ابزار فهم نص یا تابع اراده الهی، بلکه نیرویی مستقل، فعال و اجتماعی تلقی می‌شود. به باور وی، عقل در سنت اسلامی، به‌ویژه در مکتب معتزله، ظرفیتی دارد که اگر به‌درستی بازخوانی و به‌روز شود، می‌تواند زمینه‌ساز تحقق عدالت اجتماعی گردد (منه‌جی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۰۵-۱۲۴).

حنفی با نقد عقل ابزاری و نخبه‌گرایی رایج در سنت کلامی، که عمدتاً در خدمت توجیه نصوص و دفاع از اصول اعتقادی بوده است، از عقل اجتماعی سخن می‌گوید. عقل اجتماعی در نگاه او، نه تنها عقل جمعی به معنای تجربه انباشته بشری است، بلکه عقل کنش‌گر، منتقد، مستقل و رهایی‌بخش است؛ عقلی که در جامعه رشد و اثرگذاری دارد و نسبت به مسائلی چون ظلم و بی‌عدالتی موضع انتقادی دارد. این عقل توان درک مفاهیمی چون خوبی و بدی، حق و باطل، عدل و ظلم را بدون وابستگی به وحی یا نص را دارد. در این زمینه، حنفی از سنت عقل‌گرایی معتزله بهره می‌گیرد؛ به‌ویژه از اصل حسن و قبح عقلی که بر استقلال عقل در داوری‌های اخلاقی تأکید دارد. ولی او به این سنت وفادار نمی‌ماند، بلکه آن را در افقی نو بازخوانی می‌کند. بر اساس اصول معتزله، دستورات و نواهی الهی مبتنی بر معیارهای عقلانی هستند، نه تابع اراده مطلق الهی؛ و عقل انسانی، به‌خودی‌خود، نسبت به نیکی عدالت و زشتی ظلم آگاهی دارد (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۶۲-۶۳). حنفی نیز با پذیرش این اصل، گامی فراتر می‌نهد و تأکید می‌کند که عقل انسان، فارغ از هر میانجی شرعی، توان تشخیص عدالت و

مسئولیت تحقق آن را داراست. به عقیده وی اگر عقل نتواند حسن و قبح را بدون نیاز به شرع دریابد، دیگر عقل نیست، بلکه ابزاری در خدمت نقل است (حنفی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۳۷۰).

به عقیده حسن حنفی، عدالت نه صفتی الهی و فارق از واقعیت انسانی، بلکه امری انسانی، اجتماعی و زمینی تلقی می‌شود؛ مفهومی که تحقق آن باید در بستر جامعه و از طریق کنش عقلانی انسان‌ها صورت گیرد. در اندیشه او، وظیفه عقل اجتماعی صرفاً شناخت خیر و شر نیست، بلکه مسئولیت آن، ساخت ساختارهای اجتماعی عادلانه است. به همین دلیل، حنفی عدالت را نه فضیلتی فردی یا امر مقدر الهی، بلکه وظیفه‌ای اجتماعی می‌داند که تحقق آن در گرو اراده آزاد و جمعی انسان‌ها قرار دارد.

حنفی به تعامل میان عقل، آزادی و عدالت می‌پردازد. بدین معنا که با انفعال عقل، آزادی بی معنا می‌گردد؛ و در نبود آزادی تحقق عدالت نیز امکان ناپذیر خواهد بود. به عقیده وی انکار قوانین حسن و قبح عقلی، به معنای انکار استقلال اخلاق و نابودی عینیت ارزش‌ها است (حنفی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۳۷۷). به عبارت دیگر، حذف عقل مستقل از فرآیند تشخیص و تحقق عدالت، راه را برای سلطه‌گرایی دینی و استبداد اجتماعی هموار می‌سازد. بر این اساس، عبور از عقل ابزاری به سوی عقل اجتماعی، تحولی معرفت‌شناختی و در عین حال، تحول‌آفرین در کنش اجتماعی پدید می‌آورد و مطابق این عقیده عقل دیگر تابع شرع نیست، بلکه خود مبنای آن محسوب می‌شود؛ چراکه حجیت شرع بواسطه عقل اثبات می‌گردد این موضع، حنفی را به سوی بازتعریف علم کلام سوق می‌دهد؛ علمی که نه فقط در پی دفاع از نصوص، بلکه پاسداری از آزادی و عدالت در زندگی انسان است. بدین ترتیب در اندیشه حسن حنفی، عقل اجتماعی نه مفهومی معرفت‌شناختی یا ابزاری برای تحلیل اخلاقی، بلکه بنیانی برای تحول در علم کلام و جامعه‌سازی دینی به‌شمار می‌آید. حنفی با عبور از عقل ابزاری که در خدمت اثبات نصوص و اطاعت از اراده الهی قرار داشت، به عقل فعال، مستقل و انسان‌محور دست می‌یابد؛ عقلی که نه تنها از توان تشخیص حسن، قبح و عدالت برخوردار است، بلکه موظف است که

ساختارهای ناعادلانه اجتماعی را دگرگون سازد.

حسن حنفی با بهره‌گیری خلاقانه از میراث معتزله و بازخوانی نظریه حسن و قبح عقلی، عدالت را از مقام مفهومی الهی و انتزاعی، به سطحی زمینی و انسانی منتقل می‌کند. در این نگاه، عدالت نه تقدیری الهی، بلکه پروژه‌ای بشری است که تحقق آن مستلزم مشارکت عقلانی، اراده آزاد و آگاهی جمعی است. حنفی با تأکید بر این عقل‌هنجارساز، می‌کوشد کلام اسلامی را از قالب نخبه‌گرایانه و متافیزیکی‌اش خارج سازد و آن را به علمی تبدیل کند که دغدغه اصلی‌اش، زندگی این جهانی انسان، رفع ظلم، و تحقق عدالت اجتماعی است. بنابراین، در نگاه حسن حنفی، عقل اجتماعی هم مبنای مشروعیت دینی است، هم ابزار سنجش ارزش‌ها، و هم نیروی محرکه اصلاح اجتماعی. این عقل، بنیادگذار کلامی نوین است که به جای تأکید بر توجیه نصوص، بر تغییر واقعیت تکیه می‌کند و از دل جامعه سربرمی‌آورد تا بار دیگر دین را در خدمت انسان تعریف کند.

با این حال، نگرش عقل‌محور حنفی با نقدهایی جدی مواجه است هرچند او در تلاش است تا با تکیه بر عقل اجتماعی، علم کلام را از قیود سنتی‌رهایی بخشید و آن را به علمی مردمی و عدالت‌محور بدل سازد، اما تأکید بیش از حد بر استقلال عقل از وحی، ممکن است به نوعی عقل‌گرایی افراطی منتهی شود که مرزهای دینداری را تضعیف کرده و دین را به چارچوب‌های انسانی و زمینی فروکاهد (آقاجانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۱). چنین نگرشی می‌تواند زمینه‌ساز نوعی نسبی‌گرایی در ارزش‌ها شود؛ زیرا اگر عقل جمعی که واجد خصلتی تاریخی و فرهنگی متغیر است، ملاک تشخیص ارزش‌ها قرار گیرد، ثبات و اطلاق معیارهای اخلاقی و عدالت با پرسش‌هایی بنیادین روبرو خواهد شد.

نکته دیگر آن است که اگرچه حنفی از عقل اجتماعی در برابر عقل ابزاری سنتی دفاع می‌کند، اما همچنان مرز میان عقل مستقل و عقل متأثر از ایدئولوژی‌های سیاسی و منافع طبقاتی به روشنی مشخص نیست. هرچند عقل اجتماعی حامل ظرفیت‌های رهایی‌بخش است، اما در عمل این امکان وجود دارد که به ابزاری برای مشروعیت قدرت‌های نوظهور و قرائت‌های خاص از عدالت بدل شود. همچنین

حذف یا تضعیف نقش وحی در ساختارهای ارزشی اجتماعی، آن گونه که حنفی بدان تمایل دارد، (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۴، ص ۴۹-۵۰) می‌تواند به گسست پیوندهای معنوی و قدسی در دین منجر شود و دینداری را از محتوا و غایت درونی اش تهی سازد. از سوی دیگر، هرچند حنفی در تلاش است تا نظریه عقل اجتماعی را در چارچوب سنت معتزلی بازخوانی کند، (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶) اما پیوند او با این سنت بیش تر به گسست و بازتعریف بنیادین شباهت دارد تا بازسازی مفهومی. به عبارت دیگر حنفی پوسته‌ای از عقل‌گرایی را اخذ کرده و آن را در قالب پروژه‌ای انسان‌گرایانه و سکولار بازنویسی می‌کند (حنفی، ۱۹۹۲، ص ۴۵)؛ در حالی که در سنت کلامی معتزلی، در نهایت در چارچوب توحید، وحی و شریعت قرار داشت و نه در برابر آن. در مجموع، هرچند حنفی در اندیشه عقل اجتماعی کوشیده است علم کلام را با اقتضائات زمانه پیوند زده و آن را به ساحت مسائل عینی و اجتماعی وارد کند، اما رویکرد وی با مخاطراتی همراه است که اگر به درستی تحلیل نشوند، ممکن است عرفی‌سازی و تقلیل‌گرایی در دین بینجامند. پروژه فکری حنفی، با وجود برخورداری نوآوری و جسارت در بازاندیشی سنت کلامی، همچنان نیازمند تبیین دقیق‌تر حدود و ثغور عقل، نسبت آن با وحی و حفظ اصالت دین در عین تأکید به زندگی این جهانی انسان است.

۶. رویکرد انتقادی حنفی به مکاتب کلامی با تأکید بر عدالت اجتماعی

حسن حنفی در پروژه فکری خود، به‌ویژه در حوزه علم کلام، با رویکردی نوگرایانه و انتقادی به بازخوانی و بازتعریف مکاتب سنتی کلامی می‌پردازد. او علم کلام را نه صرفاً دانشی تاریخی یا عقیدتی، بلکه تلاشی زنده و پویا برای پاسخ‌گویی به مسائل زمانه می‌داند؛ دانشی که باید بر پایه نیازهای انسان معاصر، عدالت اجتماعی، و شرایط واقعی جوامع مسلمان بازتعریف شود. حنفی با اتخاذ رویکردی تاریخی-اجتماعی، بر آن است تا ریشه‌های ناعدالتی را در ساختار سنتی علم کلام، به‌ویژه در سیطره تفکر اشعری، جست‌وجو کند و با بازیابی عناصر عقل‌گرایانه و انسان‌محور مکتب معتزله، علم کلام را در جهت احیای حقوق انسان بازسازی نماید (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

به همین نسبت حنفی، مکتب اشعری را نماد انجماد عقل، جبرگرایی، و غلبه مطلق توحید بر عدل می‌داند. (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲) و معتقد است که در ساختار کلام اشعری، خداوند به موجودی مطلق القدره تبدیل می‌شود که هیچ قاعده و معیاری اخلاقی بر افعال او حاکم نیست، و در نتیجه، انسان و حقوق او تماماً تحت سیطره خداوند قرار گرفته است. به زعم حنفی، تأکید افراطی اشاعره بر نقل، در کنار بی‌اعتمادی به عقل، موجب سیطره یک ساختار فکری ظلمانی و سلسله مراتب ساز در جوامع مسلمان شده است؛ ساختاری که ناعدالتی اجتماعی را تقدیس می‌کند و انسان را از مرکز دایره ایمان بیرون می‌راند.

حنفی این سیطره را نه تنها عامل عقب ماندگی فکری مسلمانان، بلکه موجب فروپاشی عدالت در ساحت اجتماعی و تاریخی امت اسلامی می‌داند. او علم کلام اشعری را نخستین مسئول عقب ماندگی فکری معاصر معرفی کرده و پروژه خود را بر نقد و عبور از این ساختار استوار کرده است (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۶۳).

در مقابل مکتب اشعری، حنفی با تحسین عقل گرایی و انسان محوری معتزله، بر این باور است که در ساختار معتزلی، توحید و عدل به مثابه دو اصل بنیادین، با یکدیگر در تعامل هستند. در این نظام، توحید ناظر به حق خداست و عدل ناظر به حقوق انسان، و علم اصول الدین در معتزله، اولویت را به انسان و آزادی او می‌دهد (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۶۲). حنفی هرچند به عقل گرایی معتزله توجه ویژه‌ای دارد، اما خود را در این نحله کلامی نیز محدود نمی‌بیند؛ بلکه سعی دارد با نقد سنت معتزلی از درون و پیوند آن با جنبش‌های اصلاحی جدید از بیرون، به بازسازی آن اهتمام ورزد. به اعتقاد او، احیای تفکر معتزلی به شرط توجه به نیازهای انسان معاصر می‌تواند به بازگشت عدالت اجتماعی و حقوق بشر در جامعه جهانی بینجامد. حنفی با رویکردی جامعه‌شناختی به تحلیل تطور مکاتب کلامی می‌پردازد. او دو دسته‌بندی کلی در این زمینه ارائه می‌دهد:

الف- فرقه‌ها موجد مسائل کلامی‌اند، در این دیدگاه، ابتدا فرقه‌های مختلف به وجود آمدند و سپس موضوعات کلامی از دل آن‌ها زاییده شد. حنفی معتقد است که پیدایش این فرقه‌ها اغلب در بستر تاریخ اجتماعی و سیاسی و برای پاسخ به

چالش‌های آن زمان صورت گرفت. علم کلام، مطابق این نگاه، از دل تاریخ فرقه‌ها زاده شده و به جای یک علم زنده و راه‌گشا، بیشتر به بیان عقاید فرقه‌ها و نقد و رد دیگر مکاتب محدود گشته است (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

ب- موضوعات موجد مذاهب کلامی‌اند، در این تحلیل، موضوعاتی همچون توحید و نبوت، که اغلب در مواجهه با فرهنگ‌های مهاجم و فرقه‌های بیرونی مطرح می‌شدند، موجب شکل‌گیری مذاهب مختلف شدند. به این ترتیب، هر مذهب کلامی پاسخی به یک مسئله مشخص تاریخی-عقلی به شمار می‌آید و علم کلام به مثابه ابزاری دفاعی و ساختاریافته در برابر خطرات فکری ظاهر می‌شود (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

حنفی در هر دو دسته‌بندی، ساختار تاریخی علم کلام را به نقد می‌کشد؛ زیرا به زعم او در هر دو مسیر، عقل قربانی نقل و توحید قربانی عدل شده است، و انسان به حاشیه رانده شده است. او بر این باور است که این انحراف معرفتی سبب شده که اصل عدل، که ناظر به عدالت اجتماعی و انسانی است، توسط اصل توحید بلعیده شود. چرا که از نظر حنفی کارکرد توحید امروزه دستخوش تغییر و تحول شده و با خارج شدن توحید از صرف عقیده بودن می‌توان نمود آن را در اجتماع شاهد بود و اثرات اجتماعی آن را برداشت کرد به شکلی که منجر به توحید طبقات مختلف جامعه و ایجاد جامعه بی طبقه، توحید ملت‌ها و مردم و بشریت گردد و منجر به از بین بردن تمام این تفاوت‌ها اعم از طبقات کارگر و اقلیت حاکم، ملت‌های شکست خورده و پیروز، ثروتمندان و فقرا، سفید پوستان و سیاه پوستان، ملت‌های تاریخی و غیرتاریخی، ملت‌های اروپایی و غیر آن‌ها می‌شود که این امر از طریق فرایند توحید در درون افراد و تبدیل آگاهی فردی به آگاهی اجتماعی و تبدیل آن به آگاهی تمدنی و تاریخی شکل خواهد گرفت و فرایندی است که انسان در طول حیات خود میان نظام وحی و نظام جهان و ایجاد شهر خدا در روی زمین انجام می‌دهد (حنفی، ۱۹۸۸، ۲، ۲۸۷).

از نگاه حنفی، پیدایش مذاهب کلامی همچون اشاعره، معتزله، شیعه و خوارج را نمی‌توان بدون توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن دوران فهم کرد. هر فرقه، در

حقیقت، آئینه تمام نمای طرز تفکر و انتخاب سیاسی بوده است. به عنوان نمونه، شکل‌گیری معتزله با کناره‌گیری واصل بن عطا از حلقه درس حسن بصری با یک حرکت اعتراض آمیز نسبت به تفکر غالب آن دوران پدید آمد، خوارج در پی ماجرای حکمیت و اختلاف سیاسی، و شیعه به سبب اعتقاد به امامت علی (ع) به وجود آمدند. به همین ترتیب، این فرق از نظر فکری نیز به نحله‌هایی مانند جبریه، قدریه و مشبهه منشعب شدند (آقاجانی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷؛ حنفی، ۱۹۸۷، ص ۵۸).

حنفی بر آن است که باید این تطور تاریخی را نه صرفاً در قالب یک حرکت زمانی، بلکه در چارچوب تحولات عمیق اجتماعی و تاریخی تحلیل کرد و از این رهگذر، علم کلام را به مثابه دانشی تاریخی و تکاملی در نظر گرفت.

وی خود را وارث فکری و نقاد سنت معتزله می‌داند و تلاش دارد از رهگذر تلفیق عقلانیت معتزلی و دغدغه‌های انسان معاصر را در مکتب نو معتزلی جمع گرداند. این مکتب از نظر حنفی، تلفیقی است از آموزه‌های سنتی معتزلیان قرن چهارم با اصلاحات مدرنیستی در دنیای معاصر. او به بازسازی علم اصول‌الدین در این چارچوب پرداخته و تمرکز خود را بر احیای اصل عدل در محوریت انسان و دغدغه‌های اجتماعی قرار می‌دهد (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۴۳). از نگاه او، بازتعریف علم کلام از مسیر نونگرایی معتزلی می‌تواند مسیر عدالت اجتماعی و کرامت انسان را در جوامع اسلامی هموار سازد و پاسخ‌گوی چالش‌های انسان معاصر گردد.

۷. جایگاه علم کلام در حل بحران‌های اجتماعی معاصر

حسن حنفی در مواجهه با علم کلام، آن را نه دانشی انتزاعی برای حل مسائل ماورایی، بلکه دانشی تاریخی و اجتماعی می‌بیند که باید پاسخ‌گوی نیازهای انسان معاصر باشد. در همین راستا، عدالت اجتماعی نزد او به منزله معیار اصلی بازسازی علم کلام عمل می‌کند. به عبارت دیگر، او بر آن است که معیار هرگونه بازتعریف و بازسازی در علم کلام باید نسبت آن با مسائل عینی، به‌ویژه عدالت اجتماعی، باشد.

در نظر حنفی، موضوعات سنتی علم کلام نظیر صفات الهی، جبر و اختیار، یا وعد و وعید به اشتباه انسان را در موقعیت ثانویه و صرفاً در یک سلسله مراتب طولی

قرار داده؛ حال آن‌که در نگاه او، خداوند نیازی به این گفت‌وگوها ندارد، بلکه این انسان است که باید در مرکز گفت‌وگوی کلامی قرار گیرد (حنفی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۳). ازاین‌رو، عدالت اجتماعی که یکی از مهم‌ترین مسائل انسان معاصر است، باید تبدیل به معیار و میزانی برای بازاندیشی همه مفاهیم کلامی شود.

چنان‌که حنفی اشاره می‌کند، برداشت او از قرآن یک رویکرد گزینش‌گرایانه و عقل‌محور است؛ او از قرآن در راستای حل بحران‌های اجتماعی، ازجمله فقر، تبعیض و بی‌عدالتی، استفاده می‌کند (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۱۷۹). از نظر او، نوسازی علم کلام، در حالی که بخواهد قابلیت کارآمد بودن را بیابد، باید این بحران‌ها را نه با نگاه انتزاعی، بلکه با درگیری مستقیم با واقعیت اجتماعی تحلیل و درمان کند. بدین‌سان، عدالت اجتماعی نه تنها یک مسئله است، بلکه یک چارچوب تحلیلی برای بازنگری در مسائل کلامی محسوب می‌شود.

حنفی با استفاده از عقل‌گرایی معتزلی، و با عبور از محدودیت‌های تاریخی آن، رویکرد جدید کلامی و انسان‌محور را بنیان می‌نهد که می‌توان آن را نو معتزلی‌گری نام نهاد. او به صراحت می‌گوید که مسائل کلامی باید حول انسان و مشکلات اجتماعی او بازتعریف شوند؛ ازجمله مهم‌ترین آن‌ها، مسئله عدالت اجتماعی است. در این راستا، حنفی با تأکید بر نقش عقل، در برابر مکاتب کلامی ای قرار می‌گیرد که به‌زعم او، عقل را در حاشیه قرار داده و نقل‌گرایی افراطی را جایگزین آن ساخته‌اند، همچون اشاعره و اهل حدیث (حنفی، ۱۳۷۵، ص ۵۰-۵۱).

وی علم کلام سنتی را متهم به هم‌دستی با قدرت‌های استبدادی و بی‌تفاوتی نسبت به رنج‌های اجتماعی می‌کند و بدین‌جهت، از عدالت اجتماعی به‌عنوان هسته مرکزی علم کلام نوین یاد می‌کند. این عدالت اجتماعی، برای حنفی تنها یک آرمان اخلاقی نیست، بلکه مبنای بازاندیشی در مفاهیم توحید، نبوت، معاد، وحی و... است.

او به سنت تاریخی توجه دارد و قائل است هر علم دینی‌ای، همچون کلام، در زمان و نیاز خاصی تولید شده و اکنون نیازمند بازسازی است تا بتواند با «روح زمانه» هماهنگ شود (آقا‌جانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). از این منظر، عدالت اجتماعی هم یک نیاز

تاریخی-تمدنی و هم معیار بازسازی علوم دینی از جمله کلام است. در تداوم این نگاه، حنفی تأکید دارد که سنت، نقل، متون مقدس و حتی فقه و فلسفه، تنها در صورتی مشروعیت دارند که در خدمت انسان معاصر باشند و این خدمت‌رسانی بدون تمرکز بر عدالت اجتماعی ممکن نیست. از این رو، او پروژه خود را در دو سطح دنبال می‌کند، از یک سو، بازسازی علوم اسلامی (از جمله کلام) در پرتو نیازهای امروز و از سوی دیگر، مقابله با غرب‌زدگی از طریق شناخت غرب و بازایابی هویت بومی در معیار قرار دارد (الحلو، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

در نتیجه اندیشه حسن حنفی گامی جسورانه در مسیر تحول علم کلام از یک دانش دفاعی و صرفاً نظری به دانشی انتقادی، اجتماعی و رهایی‌بخش است. حنفی با قرار دادن عدالت اجتماعی در مرکز ثقل علم کلام، در واقع نوعی بازتعریف رادیکال از غایت و کارکرد این علم ارائه می‌دهد. او علم کلام را نه وسیله‌ای برای اثبات اصول دین نزد مخالفان، بلکه ابزاری برای تغییر واقعیت‌های ناعادلانه و پاسخ‌گویی به بحران‌های انسان معاصر می‌داند.

حنفی با تأکید بر تاریخی بودن علوم دینی و شکل‌گیری آن‌ها در بستر نیازهای خاص، نشان می‌دهد که علم کلام نیز باید در پرتو تحولات تاریخی و تمدنی امروز، از نو تعریف شود؛ و در این تعریف مجدد، عدالت اجتماعی به عنوان نیاز تاریخی-تمدنی امت اسلامی، محور این تحول قرار می‌گیرد. از نظر او، تا زمانی که علم کلام نتواند نسبت خود را با عدالت، آزادی، فقر، تبعیض، استبداد و نابرابری مشخص کند، همچنان در سطح انتزاعی باقی مانده و از پاسخ‌گویی به نیازهای واقعی بشر ناتوان خواهد بود.

بنابراین، پروژه کلامی حنفی را می‌توان تلاشی در جهت تحول الهیات اسلامی دانست؛ الهیاتی که به جای گفت‌وگوهای انتزاعی در باب صفات خداوند، به گفت‌وگویی زنده میان دین، انسان و جامعه تبدیل می‌شود؛ گفت‌وگویی که عدالت اجتماعی نه تنها موضوع آن، بلکه موضوع اساسی نهفته شده در بطن آن است.

نتیجه‌گیری

رویکرد حسن حنفی به قرآن، تفسیری با جهت‌گیری ایدئولوژیک و اجتماعی است که در پی قرائتی از متن وحی به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای تاریخی و سیاسی مسلمانان معاصر، به‌ویژه در جهان عرب است. از نگاه وی، تفسیر نه تلاشی معرفت‌شناسانه برای کشف معنای ازلی و فرازمانی، بلکه عملی تفسیری-اجتماعی است که در بستر تاریخی مشخص و از موضع انسان معاصر صورت می‌گیرد. او تفسیر سنتی را به سبب بی‌اعتنایی به مسائل انسانی و اجتماعی، ناکارآمد و فاقد خلاقیت روشی می‌داند. از این رو، تفسیر باید به نحوی بازخوانی شود که دغدغه‌ها و نیازهای بشر معاصر را پاسخ دهد. در این بازخوانی، انسان معاصر مخاطب و مفسر متن، مسئله اجتماعی موضوع محوری و کنش تاریخی به مثابه غایت تفسیر در نظر گرفته می‌شوند. این نوع مواجهه با قرآن، در سطح نظری، تلاشی در جهت احیای نقش انسان در فرآیند فهم دینی و خروج از انفعال در برابر میراث گذشته به شمار می‌آید. حنفی با تأکید بر ظرفیت‌های اجتماعی آیات قرآن، از جمله قسط، عدل، نصرت، استخلاف و نهی از ظلم می‌کوشد تفسیر قرآن را از حوزه فقهی-عبادی محدود سنتی فراتر ببرد و آن را به ابزاری برای بیدارسازی جامعه تبدیل کند. چنین رویکردی از نگاه بسیاری از روشنفکران مسلمان، نوعی دین‌شناسی رهایی‌بخش است که دین را منبعی برای مقاومت در برابر سلطه و بی‌عدالتی معرفی می‌کند.

با این حال، نقدهای روش‌شناختی بر این رویکرد وارد است. نخست آن‌که، حنفی در مواجهه با قرآن، دچار نوعی گزینش‌گری می‌شود؛ بدین معنا که آیاتی را برجسته می‌سازد که با پروژه فکری‌اش در عدالت‌خواهی اجتماعی سازگاری دارند، و دیگر ابعاد قرآن، از جمله آموزه‌های غیبی، عبادی، باطنی و اخلاقی که فاقد بهره‌برداری اجتماعی مستقیم‌اند، یا نادیده گرفته می‌شوند یا به حاشیه رانده می‌شوند. این امر، از نظر روش‌شناختی، به خوانشی ایدئولوژیک می‌انجامد که در آن، مفسر به جای کشف معنا در بطن کلی متن، معنای مطلوب خود را برآن تحمیل می‌کند. این همان چیزی است که برخی از متفکران هرمنوتیکی آن را «خشونت

تأویلی» می‌نامند (میراحمدی و حسینی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۷-۱۵۴). افزون بر این، رویکرد حنفی در معرض خطر نگاه ابزاری به قرآن قرار دارد. در این رویکرد، قرآن از جایگاه منبع هدایت وجودی و معرفتی خارج شده و به ابزاری برای اهداف اجتماعی تبدیل می‌شود. این در حالی است که بخش وسیعی از آموزه‌های قرآنی به ساحت ماورایی، توحیدی، عبادی، و فردی اختصاص دارد و نمی‌توان آن‌ها محدود به معیارهای اجتماعی یا به سادگی در پروژه‌ای عدالت محور ادغام کرد. این فروکاست، عملاً نقش جامع قرآن را در تمامی ابعاد حیات مادی و معنوی تضعیف می‌کند.

یکی دیگر از نکات قابل نقد در رویکرد حنفی، بی‌توجهی نسبی به پیوستگی و نظام‌مندی درونی مفاهیم قرآنی است. قرآن متنی است که میان سطوح مختلف معنا و میان آیات و سوره‌ها ارتباط درونی و مفهومی برقرار است. در حالی که در تفسیر وی، برخی آیات بدون توجه به سیاق کلی‌شان مورد استفاده قرار می‌گیرند، امری که می‌تواند به تحریف ضمنی معنا بینجامد. این درحالی است که روش سیاقی در تفسیر و ابعاد درونی و بیرونی از آیات نقش مهمی در فهم یکپارچه از قرآن دارد. بر خلاف روشی که آیات بر مبنای کارکرد اجتماعی‌شان ارزیابی می‌شوند، مخاطره تقطیعی و گسست از زمینه معنایی را به همراه دارد.

با وجود این نقدها، باید اذعان کرد که رویکرد حنفی در بازگرداندن نقش انسان در فهم متن و تبدیل دین به نیرویی برای مواجهه با ظلم و بی‌عدالتی، افقی نو در گفتمان اسلامی معاصر گشوده است. او تفسیری از قرآن ارائه می‌دهد که با بحران‌های تاریخی و ساختاری مسلمانان پیوندی وثیق دارد. با این حال این رویکرد تنها زمانی به تفسیر روشمند و پایدار بدل می‌شود که میان زمینه اجتماعی و متن وحی، توازنی دقیق برقرار گردد؛ توازنی که در آن نه متن به ابزاری در خدمت دغدغه‌های روزمره تقلیل یابد، نه مسائل انسانی از بستر دینی حذف شوند. تنها در چنین حالتی است که تفسیر اجتماعی از قرآن می‌تواند به خوانشی نو و اصیل از دین منجر گردد، بدون آن‌که قربانی اهداف بیرونی شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آقاجانی، نصرالله. (۱۳۹۲). اسلام و تجدد در مصر (بارویکردی انتقادی به اندیشه حسن حنفی). قم: بوستان کتاب.
۲. حنفی، حسن. (۱۹۸۷). الدراسات الفلسفية (في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة). قاهره: مؤسسه هندای.
۳. حنفی، حسن. (۱۹۸۷). الدراسات الفلسفية (في الفكر الاسلامي المعاصر). قاهره: مؤسسه هندای.
۴. حنفی، حسن. (۱۹۸۷). الدراسات الفلسفية. قاهره، مكتبة الانجلو المصرية.
۵. حنفی، حسن. (۱۹۸۸). من العقيدة إلى الثورة. قاهره، مؤسسه هندای.
۶. حنفی، حسن. (۱۹۹۲م). التراث و التجديد (موقفنا من التراث القديم). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
۷. حنفی، حسن. (۱۹۹۸). التفسير و مصالح الامة - التفسير الاجتماعي. بيروت: مجله قضايا اسلاميه معاصره. العدد ۴. ص ۱۶۰-۱۸۲.
۸. حنفی، حسن. (۲۰۱۰). الوحي والواقع. دمشق: مؤسسه هندای.
۹. حنفی، حسن؛ خلجی، محمد مهدی. (۱۳۷۵ ش). تاريخمندی دانش كلام. فصلنامه نقد و نظر، (۹)، ص ۳۷-۵۷.
۱۰. خاكپور، حسام الدين. (۱۳۹۸). سنت و نوسازی (ترجمه كتاب التراث و التجديد حسن حنفی). تهران: نگاه معاصر.
۱۱. خلیلی، فریبا. (۱۳۹۸). بررسی نقش عقل در معرفت شناسی از منظر علامه طباطبائی. فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش، ۱۲ (۳۷)، ص ۱۵۵-۱۸۰. https://fpq.bou.ac.ir/article_69866.html
۱۲. سلطانی، محمد؛ زرقانی، علی. (۱۳۹۹). کارکرد اجتماعی دین از منظر علامه طباطبائی (ره). پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۶ (۱۲۲)، ص ۱۶۳-۱۸۱. <https://doi.org/10.30513/iss.2021.663.1040>
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. گلی، جواد، یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). جریان شناسی نومعتزله. معرفت کلامی. شماره ۳. ص ۱۱۵-۱۴۲.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۶. معلی کافی، محمد. (۲۰۲۳). أنسنة علم الکلام عند حسن حنفی. مجلة كلية الامام الکاظم، المجلد ۷، العدد ۴، ص ۱-۲۳.
۱۷. مناهجی، مجید؛ مختاری، محمد حسین. (۱۳۹۹). بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حسن حنفی. پژوهش های تاریخی، شماره ۲، ص ۱۰۵-۱۲۴.
۱۸. مهدوی نژاد، سیدرضا. (۱۴۰۱). درآمدی انتقادی به طرح تمدنی حسن حنفی. علوم و تمدن در اسلام، (۱۳)، ص ۶۳-۸۳.
۱۹. میر احمدی، عبدالله؛ حسینی، زینب. (۱۴۰۰). واکاوی رویکرد هرمنوتیکی حسن حنفی در تفسیر قرآن. نشریه قیسات، (۱۰۲)، ص ۱۲۷-۱۵۴.
۲۰. وصفی، محمد رضا. (۱۳۸۷). نومعتزلیان: گفتگو با ناصر حامد ابوزید، عبد الجباری، محمد ارکین، حسن حنفی. تهران: نگاه معاصر.