بسم الله الرحمن الرحیم

راهبرد فرهنگ

سال نهم، شماره سی و سوم، بهار ۱۳۹۵

۳۳

شرایط چاپ مقالات

۱. پذیرش اولیه مقالات صرفاً زمانی صورت می‌گیرد که ذیل یکی از محورهای موضوعی نشریه به‌شرح زیر باشد:

- رصد و مهندسی فرهنگی کشور
- آسیب‌شناسی وساماندهی فرهنگ عمومی
- هنجارها، ارزش‌ها و باورهای معیار و چگونگی تحقق آن
- حفاظت از دستاوردهای فرهنگی انقلاب در مقابل هجوم بیگانه
- جایگاه و عملکرد رسانه‌ها و دستگاه‌های فرهنگی کشور
- پیش‌نیازها، ملزومات و عوامل مؤثر بر ارتقاء علمی و فرهنگی کشور
- نقشه جامع علمی کشور
- تحول و نوسازی نظام آموزش و تربیت کشور: خانواده، مدرسه، دانشگاه و حوزه
- تحول و ارتقاء علوم انسانی
- پیش‌نیازهای فرهنگی تحقق چشم‌انداز ۲۰ ساله کشور
- چگونگی تعامل با ادیان، فرق و قومیت‌ها
- بررسی روندها و جهت‌گیری‌ها در تولید آثار و مصنوعات فرهنگی و هنری

۲. مقالات ارسالی نباید به‌صورت تمام‌متن برای هیچ نشریه داخلی یا خارجی ارسال و یا به‌صورت مکتوب یا الکترونیکی منتشر شده باشد.

۳. مقالات الزاماً باید مطابق با راهنمای تنظیم مقالات فصلنامه «راهبرد فرهنگ» تنظیم شود.

٤. آثار ارسال‌شده صرفاً پس از ارزیابی و تأیید داوران به چاپ خواهد رسید.

۵. فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین آزاد است.

- مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های شورای‌عالی انقلاب فرهنگی نیست.
- اقتباس و نقل مطالب با ذکر مأخذ آزاد است.

صاحب‌امتیاز:
دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی
مدیر مسئول و سردبیر: محمدرضا مخبر دزفولی
شورای سردبیری: احمد فضائلی، کسری صادقی‌زاده، سیدعلیرضا دربندی
مدیر داخلی: ابوذر حسامپور
همکاران تحریریه:
مهدی صفاردستگردی، روح‌الله فرهادی، امیر محمدی، حمید پورنگ
مترجم چکیده‌ها: سیدصدرالدین موسوی
طراح روی جلد: مهران مستوفی
طراحی گرافیک و صفحه‌آرایی متن: طراحان فردا

دبیرخانه شورای‌عالی انقلاب فرهنگی
فصلنامه راهبرد فرهنگ
دارای اعتبار علمی پژوهشی:
۳/۱۱/۱۳۵۲ / ۱۳۸۸/۸/۱۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
«راهبرد فرهنگ» در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه می‌شود.
قیمت: ٦٠,٠٠٠ ریال

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، ابتدای فلسطین شمالی، شماره ۳۰۹
تلفن و دورنگار: ٦٦٤٦٣٦٥١
تارنما: *http://www.jsfc.ir*
پیام‌نگار: *rahbordfarhang@iranculture.info*

هیئت تحریریه:
(به‌ترتیب الفبا)

مسعود آذربایجانی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدحسن پرداختچی
استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

رضا داوری اردکانی
استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران

علی شریعتمداری
استاد دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تربیت معلم

احمد فضائلی
دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه امام حسین (ع)

حسین کچویان
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

محمدرضا مخبر دزفولی
استاد دانشگاه تهران

محمدعلی مظاهری
دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی

راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقالات حداکثر در ۷۵۰۰ کلمه تنظیم شود.

۲. متن تایپ شـــده مقاله در قالـــب نرم‌افزار Word XP و قلم فارســـی بی‌لوتوس (B Lotus) با اندازه ۱۲ و قلم لاتین تایمز (Times New Roman) با اندازه ۱۰ باشد و به پیام‌نگار نشریه به نشانی rahbordfarhang@iranculture.info ارســـال گردد. وصول مقاله ارسالی، از همین طریق به آدرس ارسال‌کننده اعلام خواهد شد.

۳. اجزای مقاله باید شـــامل عنـــوان (گویا و جذاب)، چکیده (شامل طرح مختصر مسئله، چارچوب نظری، روش، یافته‌ها و نتایج به‌صورت فشـــرده و حداکثر در ۲۰۰ کلمه) واژگان کلیدی و معادل انگلیســـی آن، بیان مسئله، چارچوب نظری، فرضیه‌ها یا پرسش‌ها، روش تحقیق، یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری و منابع (درون متنی و پایانی) به‌صورت کامل باشد.

٤. معادل‌های غیرفارســـی واژه‌های تخصصی، اسامی افراد یا مکان‌ها، کوته‌نوشت‌ها و سرواژه‌ها و توضیحات ضروری در پاورقی با شـــماره‌گذاری مستقل برای هر صفحه ذکر شود.

۵. ارجاعات درون متنی باید در داخل پرانتز و به شیوه زیر باشد:

... (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار منبع: شماره صفحه یا صفحات)؛ مثال:

(حسینی، ۱۳۸٤: ۲٤) یا (گوردون، ۲۰۰۱: ۲۳٦-۲۳۱)

و در صورتـــی که تعداد مؤلفان بیش از دو نفر باشـــد (رضایی و همکاران، ۱۳۸٦: ٤۹).

٦. فهرست منابع (فارسی یا غیرفارسی) در پایان مقاله به‌ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلف به شکل زیر باشد:

کتاب: نام خانوادگی مؤلف، نام. (ســـال انتشار). **عنوان کتاب**. نام و نام خانوادگی مترجم (در آثار ترجمه شده). محل انتشار: ناشر.

مقالـــه در مجله چاپـــی: نام خانوادگی، نام. (ســـال انتشـــار). عنوان مقاله. نام و نـــام خانوادگی مترجم (در صورت ترجمه). **نام مجله**. سال یا دوره انتشار. شماره صفحه.

مقاله در مجلات یا روزنامه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام. (ســـال انتشـــار). عنوان مقاله. **عنوان نشریه**. تاریخ بازیابی. نشانی پایگاه اینترنتی

مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام. (ســـال انتشـــار). عنوان مقاله. نام و نـــام خانوادگی مترجم (در صورت ترجمـــه). در: نام و نام خانوادگـــی گردآورنده. **عنوان مجموعه‌مقالات**. محل انتشار: ناشر.

پایان‌نامـــه: نام خانوادگی مؤلف، نام. (ســـال تدوین). **عنوان رســـاله**. مقطع تحصیلی. دانشـــکده و دانشگاه محل تحصیل.

پایـــگاه اینترنتی: **نام پایـــگاه اینترنتی**. (تاریخ به روز رسانی). تاریخ بازیابی. نشانی پایگاه اینترنتی.

۷. ذکر مشخصات تحصیلی نگارنده مقاله (رشته، مقطع و محل تحصیل، تدریس یا اشتغال، رتبه علمی)، شغل فعلی، آدرس محل کار و سکونت و نشانی الکترونیکی و شماره تماس ضروری است.

۷
گونه‌شناسی ذهنیت‌های خط‌مشی‌گذاران و مجریان درباره مدیریت مواجهه با بدحجابی در ایران: پژوهشی مبتنی بر روش‌شناسی کیو
سیدمجتبی امامی؛ مصباح‌الهدی باقری‌کنی؛ سجاد لطفی

۴۱
فهم زمینه و پیامدهای مصادره تجربه با رویکرد کیفی
محمد عباس‌زاده؛ فرهاد بیانی

۶۷
تحلیل جامعه‌شناختی جهت‌گیری تبلیغ دینی نسبت به امر سلامت
مورد مطالعه: مبلغان و مخاطبان سخنرانی‌های مذهبی شهر قم
فاطمه جواهری؛ سیدحسین سراج‌زاده؛ نیلوفر اورعی

۹۳
مبانی الگوی اجتماعی سنجش دین‌داری در ایران
نعمت‌اله کرم‌الهی؛ قاسم جوکار

۱۱۷
تأثیر زیارت بر ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی دانشجویان
فاطمه قابضی؛ شهلا پاکدامن؛ جلیل فتح‌آبادی؛ محمدرضا حسن‌زاده توکلی

۱۵۵
تأثیر ادراک طرد ـ پذیرش و کنترل والدین بر هوش اخلاقی و تحمل پریشانی
فاطمه کلیشادی؛ فریبا یزدخواستی

۱۷۱
فراتحلیل پژوهش‌های بعد از انقلاب اسلامی در موضوع آموزش زنان
سهیلا صادقی فسایی؛ عاطفه خادمی

حجاب به‌مثابه کنشـــی اجتماعی، از سویی تحت تأثیر ســـاختارهای فرهنگی، اجتماعی، سیاســـی و اقتصادی است و از ســـوی دیگر، متأثر از کنش‌گران اجتماعی. در سال‌های پس از انقلاب، به‌دلیل آســـیب‌پذیری درونی جامعه و تهدیدهای بیرونی، یکی از معضلات مهم کشـــور کم‌رنگ شـــدن تدریجی فرهنگ عفاف و حجاب بوده است. هر مسئله عمومی علل مختلفی دارد؛ به‌نظر می‌رســـد یکی از علل مهم در ایجاد، تداوم و همچنین عدم حلّ مسئله، می‌تواند خط‌مشی و عملکرد مسئولان آن جامعه باشد. در مسئله بدحجابی نیز در کنار علل مختلفی که وجود دارد یکی از ضعف‌های اصلی در ســـطح خط‌مشی‌گذاران و مجریان و در مرحله تحقّق خط‌مشی‌هاســـت. با بررســـی‌ها مشخص شد که مهم‌ترین عامل مشکل‌ساز در این سطح، «اختلاف نظر خط‌مشـــی‌گذاران و مجریان عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی» است. هدف اصلی این پژوهش «شناخت و دسته‌بندی ذهنیت‌های خط‌مشی‌گذاران و مجریان عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی در ایران» است. برای نیل به این هدف از «روش‌شناسی کیو» استفاده شد؛ جامعه آماری شامل خط‌مشی‌گذاران و مجریان در عرصه مدیریت مواجهه بـــا بدحجابی بود. به ۲۶ نفر از این مســـئولان مراجعه و در نهایت بـــا «تحلیل عاملی»، پنج گونه ذهنیتی حاصل گردید که با عناوین «اجراگرایان»، «خط‌مشـــی‌گرایان»، «نگرش‌گرایان»، «عامّه‌گرایان» و «متحیّران» نامگذاری شدند.

واژگان کلیدی:
ذهنیّت، بدحجابی، خط‌مشی‌گذاران، مدیران دولتی، روش‌شناسی کیو

گونه‌شناسی ذهنیت‌های خط‌مشی‌گذاران و مجریان درباره مدیریت مواجهه با بدحجابی در ایران

پژوهشی مبتنی بر روش‌شناسی کیو*

سیدمجتبی امامی
استادیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
smemami@gmail.com

مصباح‌الهدی باقری‌کنی
استادیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
mesbab@yahoo.com

سجاد لطفی
عضو مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه‌السلام
s.lotfi66@gmail.com

بیان مسئله

رعایت پوشش و حجاب برای زنان از ضروریات اسلام است و هیچ‌یک از پیروان مذاهب اسلامی در ضرورت آن تردیدی ندارند و هیچ عالم اسلامی نیز ترک آن را جایز نمی‌داند؛ زیرا دســـتور صریح قرآن است و هیچ توجیه و تأویلی در آن راه ندارد. (ورعی، ۱۳۸۷: ۱۰۴) بحث حجاب در اسلام باید در یک چارچوب مفهومی سه‌گانه شامل «حیا»، «عفاف» و «حجاب» فهم شـــود. (رهبـــر، ۱۳۹۰: ۵۰ و غلامی، ۱۳۹۱: ۲۹) به‌طور خاص در قرآن «پنج» آیه به «حجاب» و «پوشـــش» اختصاص داده شده است. البته اگر مفاهیم «حیا» و «عفاف» نیز در نظر گرفته شود، بالغ بر «ده» آیه است. (غلامی، ۱۳۹۱: ۴۲-۲۹) شهید مطهری با بهره‌گیری از آیات فوق و فتوای فقها، معنای پوشـــش زن در اسلام را تبیین می‌نمایند؛ اینکه زن در معاشـــرت خود با مردان، بدن خود را پوشـــانده و به جلوه‌گری و خودنمایی نپردازد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۳) همچنین معنای بدحجابی عبارت اســـت از «رعایت نکردن پوشش مقرر در شرع مقدس در جنبه کیفی و کمّی». (رفیعی، ۱۳۸۷) البته گفتنی اســـت که عفاف و حجاب منحصر در زنان نیســـت (قرآن کریم، سوره نور: آیه ۳۱)، اما با توجه به مباحث مطروح در این مقاله، بیشتر موضوع حجاب زنان است.

بـــا اینکه در خصوص مســـئولیت و اختیـــارات حکومت اســـلامی در عرصه حجاب، دیدگاه‌های فقهی ـ حقوقی متفاوتی وجود دارد، اما می‌توان گفت که بر روی مســـئولیت حکومت، اجماع نسبی وجود دارد. (علی‌اکبریان، ۱۳۸۷؛ مرتضوی، ۱۳۸۷؛ ورعی، ۱۳۸۷؛ همایون مصباح، ۱۳۸۷؛ ضیایی‌فر، ۱۳۸۷؛ رفیعی، ۱۳۸۷ و مشـــکات، ۱۳۸۷) با توجه به وجود اختلافات در زمینه مداخله حکومت در عرصه فرهنگ (داوری، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۴۶) پیش‌فرض مقاله حاضر بر لزوم مداخله حکومت در عرصه فرهنگ است.

نحوه مواجهه دولت و حکومت با حجاب در ایران دارای پیشینه تاریخی پرتلاطمی است. در ایرانِ قبل از اسلام، حجاب و پوشش جایگاه خاص خود را داشته است و معمولاً زنان دربار نیز از پوشـــیدگی بیشـــتری برخوردار بوده‌اند و حجاب و پوشـــش برای‌شان یک ارزش بوده اســـت. با ورود اســـلام به ایران، فرهنگ حجاب اسلامی نیز وارد ایران شد که از حجاب دوران قبل از اسلام نیز ساده‌تر بود. این پوشیدگی در فرهنگ ایرانی ـ اســـلامی ایرانیان در قرون مختلف خلفای اســـلامی و پس از آن وجود داشته است تا دوران قاجار، که شرایط فرهنگیِ پوشش در ایران با سفرهای شاه قاجار به فرنگ و اعزام

عده‌ای از دانشجویان برای تحصیل به اروپا، تغییر می‌کند. این تغییر با کودتای ۱۲۹۹ و سپس سرکار آمدن رضاخان و حاکمیت غرب‌زده در ایران، که عامل عقب‌ماندگی را اسلام و فرهنگ سنتی ایرانی می‌دانست و پیشرفت را در شبیه‌شدنِ بی‌چون و چرا به اروپایی‌ها می‌دید، سرعت و شتاب بیشتری گرفت. در این دوران شاهد حملات بی‌سابقه و تندی علیه مقدسات اسلامی از جمله حجاب زنان و شبهه‌پراکنی علیه آن و فعالیت‌های فرهنگی در بدنه مسئولان و مردم در راستای حجاب‌زدایی و کشف حجاب رسمی در سال ۱۳۱۴ هستیم. این روند در دوران سلطنت محمدرضا، نه با خشونت رضاخانی، بلکه با یک تهاجم نرم ادامه پیدا می‌کند. سیاست حجاب‌زدایی که تأثیر خود را خصوصاً در شهرهای بزرگ تاحدودی گذاشته بود، با انقلاب اسلامی دچار شکست شدیدی شد و تضاد ایجادشده میان طرفداران و مروّجان آن با زنان مسلمان محجبه انقلابی، به نفع زنان محجبه به اتمام رسید. پس از پیروزی انقلاب و خصوصاً در اواخر بهمن و اسفندماه سال ۵۷، زنان غیرمحجبه اقدام به برپایی تظاهرات علیه حجاب و الزام آن از سوی دولت شدند و از طرف مقابل نیز مخالفت‌هایی ابراز شد. به هر صورت با برگزاری رفراندوم ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ و رأی «آری» مردم به جمهوری اسلامی و اتفاقات پس از آن، این اعتراضات خاتمه یافت. در دوران دفاع مقدس و به‌خاطر فضای خاص حاکم بر آن دوران، حجاب و پوشش مورد اقبال و رعایت عامه زنان قرار داشت و جز موارد خاص و معدودی، مطلب خاصی دال بر انحراف از حجاب و پوشش در این دوره قابل رصد نیست؛ هر چند فعالیت رسانه‌ای بیگانه و گروه‌های فمینیستی به‌صورت مداوم ادامه داشت و سعی وافری در تخریب چهره زن محجبه ایرانی و اصل حجاب صورت پذیرفت که به‌دلیل همبستگی دینی و ملی جبهه و پشت جبهه و پاسداری زنان از خون و آرمان پدران، همسران، برادران و فرزندان رزمنده و شهیدشان به نتیجه خاصی منجر نشد. پس از پایان جنگ تحمیلی با روی کارآمدن دولت موسوم به سازندگی، رویکرد بازسازی خرابی‌های جنگ و نوسازی البته با مدل اقتصاد آزاد، سبب تغییر در نظام ارزشی جامعه و مادی‌گرایی در ارکان آن شد و مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی رایج گردید که بروز آن در بحث پوشش و حجاب، زوال ارزش‌های حاکم در دوره دفاع مقدس و تغییرات جدی در کمّ و کیف حجاب اعم از نوع و میزان آن گردید. در ادامه و با ظهور دولت بعدی موسوم به اصلاحات، شعارهایی

همچون آزادی و جامعه مدنی با معانی متفاوت و حتی متضاد سبب شد که سرعت تغییرات بیشتر گردد و ابتدا شهرهای بزرگ و سپس شهرهای کوچک‌تر، تحت تأثیر این شعارها قرار گیرد و حجاب اسلامی و عفاف بدون وجود یک الگوی واحد و تعریف مشخص، توسط افراد مختلف به صورت‌های متفاوت و متضاد معنی شود و سیر نزولی آن سرعت بیشتری گیرد که پس از روی کارآمدن دولت بعدی در سال ۱۳۸۴ نیز تغییر خاصی در روند آن قابل مشاهده نبود؛ خصوصاً آنکه رئیس این دولت اعتقادی به طرح‌های مرتبط با بحث حجاب و عفاف نداشت و تلقی خاص خویش از مباحث فرهنگی از جمله حجاب و عفاف را صواب و دقیق می‌دانست. (غلامی، ۱۳۹۱: ۶۳-۵۹) اکنون پس از گذشت ۳۷ سال از وقوع انقلاب اسلامی، شاهد یک مسئله عمومی با عنوان بدحجابی و وضع بد پوشش هم در زنان و هم مردان در تهران و شهرهای مخلف کشور هستیم. (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۷: ۵۵۲؛ مختاریان‌پور و گنجعلی، ۱۳۹۰: ۱۱۸ و شمس ناتری، ۱۳۸۷: ۵۹۷)

پیرامون علل بدحجابی، غلامی در کتاب خود با دید نسبتاً جامعی، عللی را برای بدحجابی در سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی برشمرده و هر یک را نیز در سه ساحت شناخت، گرایش و رفتار بررسی نموده است (خلاصه شده در نمودار ۱). (غلامی، ۱۳۹۱: ۱۶۸-۷۳) در این نمودار، آخرین علت در حوزه اجتماعی و در ساحت رفتار، «کوتاهی دولت» است. فارغ از تنوع و پیچیدگی سایر علل بدحجابی، پژوهش حاضر با دغدغه متفاوتی آغاز شد: حکومت در مواجهه با بدحجابی چه کرده است؟ آیا تدابیر، خط‌مشی‌ها و برنامه‌های حکومت مؤثر بوده است؟ چرا به‌نظر می‌رسد کوشش‌های حکومت، آن تأثیری را که از آن انتظار می‌رفته، نداشته است؟

علل بدحجابی

فردی

شناخت:
تصور غلط از فلسفه، مفهوم و حد حجاب و پوشش، خلط میام مفهوم آزادی با بی‌قیدی، ضعف ایمان و اعتقادات مذهبی، عدم تفکیک مفهوم فردگرایی از خودخواهی، نارضایتی و انحراف هویتی، فقدان آرمان ارضاکننده، ناآگاهی و غفلت از آثار بدحجابی، توهم الزام به همنوایی اجتماعی، فرار از انگ ریاکاری

گرایش:
ناخرسندی از وضعیت خود، احساس ارتباط بدحجابی با جسارت و بزرگی، تأثیر جنبش زنان (فمینیسم) در بدحجابی زنان، بی‌میلی به فرهنگ خودی، ضعف حیا، عجب و خودپسندی، میل جنسی و تمایل به ازدواج

رفتار:
وادادگی در مقابل تحریک دیگران، خودنمایی و جلب توجه دیگران، مدگرایی افراطی

خانوادگی

شناخت:
خلأ تبیین مبانی، تلقی غلط در مورد حدود مسائل جنسی

گرایش:
فقدان الگوی پوشش در خانواده، فقدان نظام تنبیه و تشویق متعادل

رفتار:
اختلاط در سایه ارتباطات خانوادگی بی‌ضابطه، رفتارهای محرک مسائل جنسی، زوال مسئولیت و نظارت متقابل

اجتماعی

شناخت:
جهل فراگیر نسبت به مبانی پوشش، شبهه‌افکنی‌های بی‌پاسخ رسانه‌ها علیه حجاب، غفلت از سازوکارهای فرهنگ مهاجم

گرایش:
بی‌توجهی به هویت ایرانی ـ اسلامی، ضعف یا ناهمگونی جامعه‌پذیری، تضعیف جایگاه امربه‌معروف و نهی از منکر، تبدیل حجاب به نماد اعتراض، هزینه اندک انحراف در سایه ضعف کنترل اجتماعی، تهاجم فرهنگی، غفلت در الگوسازی، کوتاهی در پاسخ‌دهی به نوگرایی جوانان، رفتار و هنجارسازی رسانه‌ها

رفتار:
سخت‌گیری و تعصب بی‌مورد، بی‌توجهی به پوشش مردان، فشار افکار عمومی بر خانواده‌ها جهت تساهل مضاعف، تولید و عرضه لباس نامناسب ارزان، جایگزینی امور جزئی به‌جای برنامه‌ریزی کلان بلندمدت، بی‌توجهی به امر ازدواج، بی‌احترامی به حجاب و بانوان محجبه، ابهام قانون و فقدان زمینه پذیرش آن، رفتار بد برخی بانوان محجبه، کوتاهی دولت

نمودار ۱: علل بدحجابی (غلامی، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۶۸)

در جمهوری اسلامی «مداخله» حکومت اشکال مختلفی داشته است. در عرصه حقوقی و قانونی، حدود «صد» مصوبه از جمله «قانون ساماندهی مد و لباس» و «آئین‌نامه راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب» در این زمینه وجود دارد. (مؤسسه بین‌المللی فرهنگ عفاف و حیا، بی‌تا) در عرصه اجرا نیز «طرح امنیت اخلاقی» و «برگزاری نمایشگاه‌های مد و لباس» از نمونه‌های بارز مواجهه با بدحجابی بوده است. (رهبر، ۱۳۹۰: ۹۳-۹۲ و ۱۰۹) بررسی قوانین، مقررات و برنامه‌ها روشن می‌کند این تلقی که حکومت در مواجهه با بدحجابی قدمی بر نداشته است، کاملاً منتفی است. به‌عنوان نمونه یکی از مهم‌ترین مصوبات در حوزه عفاف و حجاب، مصوبه ۴۲۷ شورای فرهنگ عمومی موسوم به «آئین‌نامه راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب» مصوب شورای‌عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۱۳۸۴/۱۰/۱۳ است. در این مصوبه وظایفی بر عهده ۲۶ نهاد کشور اعم از وزارتخانه‌ها، سازمان‌های فرهنگی، شهرداری‌ها و نهادهای نظامی ـ امنیتی گذاشته شده است. این مصوبه را می‌توان کامل‌ترین خط‌مشی در حوزه راهکارهای مدیریت مواجهه با بدحجابی برشمرد.

مسلّم است که طرح و تصویب این میزان از قوانین ـ بدون اجرای صحیح آنها ـ کافی نیست و ما باید شاهد اثر واقعی این قوانین در کشور باشیم. متأسفانه نوع عملکرد دستگاه‌های خط‌مشی‌گذار و مجری در این زمینه به‌گونه‌ای بوده است که برخی صاحب‌نظرانِ موافق حجاب نیز اظهار داشته‌اند که رفتارهای حکومت اسلامی در «مدیریت پوشش زنان» در سالیان گذشته، چندان موفق نبوده است. (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۱۸۵-۱۵۲؛ هادیان رسنانی، ۱۳۸۷: ۱۷۷-۱۷۶ و ۱۸۶؛ حق‌شناس، ۱۳۸۷: ۲۱۶؛ حاج‌عبدالباقی، ۱۳۸۷: ۴۵۹-۴۵۳؛ مفتح، ۱۳۸۷؛ هاشمی، ۱۳۸۶؛ شمس ناتری، ۱۳۸۷؛ حوراء، ۱۳۸۵: ۲۴-۴ و لطفی، ۱۳۹۲) مواردی مانند معطل ماندن حجم بالایی از قوانین و مصوبات و عدم اجرا یا عدم اجرای صحیح آنها، انتقادات شدید دستگاه‌ها و فعالان مختلف این عرصه به یکدیگر، عملکردهای متعارض و با آثار متعارض توسط دستگاه‌های مختلف، این فرضیه را برای پژوهشگر به‌وجود آورد که حکومت، تدبیر و مواجهه درستی با بدحجابی نداشته و ندارد. در این راستا پرسش و دغدغه‌ای طرح می‌شود که باید به آن پاسخ داد: به چه دلیل این حجم بالای قوانین و مقررات و برنامه‌ها، تأثیر قابل قبولی در بهبود وضع حجاب و عفاف نداشته است؟

برای پاسخ به این دغدغه، مجموعه‌ای از مطالعات و مصاحبه‌های اکتشافی شامل

موارد زیر صورت گرفت:

ـ مصاحبه‌هایی با برخی اعضای ستاد صیانت از حریم امنیت عمومی و حقوق شهروندی وزارت کشور[1]

ـ مصاحبه‌هایی با برخی اعضای دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی[2]

ـ بررسی برنامه رادیویی «سهم شما»[3]

در نتیجه فعالیت‌های انجام‌شده، حدس قوی اولیه‌ای شکل گرفت و آن «عدم همگرایی بین خط‌مشی‌گذاران و مجریان این عرصه در مدیریت و اجرا» بود. لذا هفته‌ها بر روی این مسئله فکر و اندیشه شد که چگونه می‌توان به بررسی دیدگاه‌های متفاوت مسئولان در عرصه حجاب و عفاف پرداخت. به‌تدریج در جمع‌بندی‌ها این سؤال طرح شد که «مسئولان خط‌مشی‌گذار و مجری در نهادهای مرتبط چگونه می‌اندیشند و فکر می‌کنند که به این‌گونه عملکرد چه در مرحله تدوین سیاست و چه در مرحله اجرای سیاست می‌رسند؟»

بنابر موارد پیش‌گفته یکی از مهم‌ترین کارهایی که برای بهبود شرایط عفاف و حجاب در سطح تدبیر حکومت، باید انجام می‌شد «شناخت و دسته‌بندی ذهنیت‌های خط‌مشی‌گذاران و مجریان عرصه عفاف و حجاب» بود. پس پرسش اصلی این پژوهش طرح شد: «چند گونه ذهنیت درباره مدیریت مواجهه با بدحجابی بین خط‌مشی‌گذاران و مجریان ایران وجود دارد؟» و نتیجه این پژوهش، شناخت و دسته‌بندی ذهنیت‌های افرادی بود که اثرگذاری قابل توجهی در حوزه نظری و اجرایی سیاست‌های فرهنگی کشور دارند. در مصوبه ۴۲۷ شورای فرهنگ عمومی تحت عنوان «آئین‌نامه راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب» معروف به قانون عفاف و حجاب ـ از ۲۶ دستگاه به‌عنوان دستگاه‌های مشارکت‌کننده مؤثر در عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی نام برده شده است؛ دسته‌ای از آنان، خط‌مشی‌گذار و دسته‌ای دیگر، مجری‌اند. انتخاب مسئولان مورد نظر در مراحل مختلف این پژوهش نیز برگرفته از این مصوبه است. لذا از

۱. این ستاد از سال ۱۳۸۷ تاکنون مسئولیت اجرا و نظارت بر مصوبه ٤٢٧ شورای فرهنگ عمومی (قانون عفاف و حجاب) را بر عهده دارد.

۲. این نهاد، قبل از سال ۱۳۸۷ مسئولیت اجرا و نظارت بر مصوبه ٤٢٧ شورای فرهنگ عمومی (قانون عفاف و حجاب) را بر عهده داشت.

۳. این برنامه در فروردین و اردیبهشت سال ۱۳۹۰ در ٤٠ قسمت ۱۵ دقیقه‌ای از رادیو معارف صدا و سیما پخش شده و به بررسی عملکرد دستگاه‌های مشمول قانون حجاب و عفاف (مصوبه ٤٢٧ شورای‌عالی انقلاب فرهنگی) پرداخته است.

این طریق می‌توان به دلایل عدم تحقق بسیاری از خط‌مشی‌های حوزه حجاب و عفاف و متعاقباً راه‌حل آنها پی برد.

پیشینه پژوهش

در خصوص مسائل مربوط به حجاب، مقالات و کتب بسیاری به‌انجام رسیده است؛ (پژوهشگر در حدود ۲۵۰ عدد مقاله و ۳۰ عدد کتاب در این حوزه یافته و مورد بررسی قرار داده است.)

۱. در خصوص مباحث حکومتی حجاب، به مواردی مانند الزام حکومت اسلامی به حجاب، دخالت حکومت در تعیین نوع پوشش امت اسلامی و مواردی مثل فردی و اجتماعی بودن حجاب پرداخته شده (ایازی، ۱۳۸۷ و مهدی‌زادگان، ۱۳۸۶) و نیز ادله فقهی برای این الزام ارائه شده است. (ایازی، ۱۳۸۷ و مقدس، ۱۳۸۹)

۲. محققان این عرصه درباره علل بدحجابی و انواع مواجهه با آن دلایلی ارائه کرده‌اند (شرف‌الدین، ۱۳۸۶ و علی‌اکبریان، ۱۳۸۷) و به ارائه راهکارهایی در راستای نهادینه‌سازی حجاب در جامعه مبادرت ورزیده‌اند. (ذوالفقاری، ۱۳۸۵؛ زاهدی و دیگران، ۱۳۸۹؛ صدر، ۱۳۸۳ و قلی‌پور، ۱۳۸۶)

۳. پژوهشگران زیادی با رویکرد فقهی ـ حقوقی به نقد و بررسی قوانینی که در مواجهه با بدحجابی وجود دارد پرداخته‌اند. (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶؛ غلامی، ۱۳۹۱؛ ناظریان، ۱۳۹۰ و هاشمی، ۱۳۸۶)

پژوهشگرانی معدود نیز به مباحث خط‌مشی‌گذاری عفاف و حجاب پرداخته‌اند. گاه به نهادی‌سازی آن در جامعه اشاره داشته‌اند (مختاریان‌پور و گنجعلی، ۱۳۹۰) و گاه موانع ساختاری خط‌مشی‌ها و اجرای خط‌مشی‌ها را مدنظر قرار داده‌اند. (باقری میاب و باقری، ۱۳۹۱)

تا به‌حال روش‌شناسی کیو در حوزه‌های متعددی از جامعه‌شناسی گرفته تا مدیریت و... مورد استفاده قرار گرفته است. یکی از موارد نزدیک به پژوهش حاضر، پژوهشی است که خوشگویان‌فرد و همکاران (۱۳۸۸) در رابطه با نگرش بانوان ورزشکار نسبت به حجاب انجام داده است.

در میان پژوهش‌های پیشین همان‌گونه که مشاهده شد، پژوهشی با موضوع پژوهش حاضر انجام نشده است.

مبانی نظری پژوهش

طبق تعریف اندرسون[1]، «خط‌مشی عمومی، مجموع‌های از اقدامات نسبتاً ثابت و پایدار و هدفمندِ دولت، به‌قصد حل یک معضل یا دغدغه عمومی جامعه» تعریف می‌شود. (اندرسون، ۲۰۱۱: ۷) در این تعریف بر ارتباط بین اقدام دولت و ادراکِ (واقعی یا غیرواقعی) وجود یک مشکل یا موضوعی که مستلزم نوعی اقدام است، تأکید شده است. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۰) ذهنیت‌ها که گاه برای آن مترادف‌هایی چون «باور» و «عقیده» به‌کار برده می‌شود، در امر خط‌مشی‌گذاری بسیار مؤثر و حائز اهمیت است؛ تا جایی‌که برخی صاحب‌نظران دانش خط‌مشی معتقدند: «نظام‌های اعتقادی، خط‌مشی‌ها را تعیین می‌کنند». چگونگی توصیف خط‌مشـــی عمومی از سوی تحلیلگران و تأکید آنها بر جنبه‌های خاص به چارچوب‌های مرجع آنها بستگی دارد، که این خود به علایق، ایدئولوژی‌ها و تجارب تحلیلگران وابسته است. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۱)

مشـــکل تبیین‌های مادی درباره اینکه چرا دولت‌ها به مسائل اجتماعی خاصی توجه دارنـــد، در دهه ۱۹۸۰ به پیدایش مجموعه مطالعات دیگـــری انجامید که در آنها تأثیر اندیشـــه‌های اجتماعی و سیاسی بر نوع مسائل موردنظر دولت‌ها مورد تأکید قرار گرفته اســـت. مدت‌های طولانی این فرض غالب بود که اندیشه افراد در بلندمدت بر تصمیمات آنها اثرات مهمی به‌جا می‌گذارد. اگرچه اقتصاددانان، روان‌شناسان یا دیگران تلاش کرده‌اند تأثیر این مجموعه اندیشـــه را در حد محاسبات عقلانی نفع شخصی محدود سازند، ولی روشن است که سنت‌ها، عقاید و نگرش‌های افراد در مورد جهان و جامعه بر نحوه تفسیر افـــراد از منافع آنها تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، این اندیشـــه‌ها یا ایدئولوژی‌ها ظاهراً تأثیر عمده‌ای بر خط‌مشی‌های عمومی داشته‌اند و افراد از طریق این منشورهای ایدئولوژیک، مســـائل اجتماعی یا سایر مسائل را درک می‌کنند و انتظار خود را از فعالیت دولت شکل می‌دهند. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۷۵) محتوای دســـتور سیاسی یا خط‌مشی عمومی، دســـتوری است که از خلال تاریخ، ســـنت‌ها، نگرش‌ها و عقاید مردم بیرون می‌آید و در لفافی از اصطلاحات گفتمان سیاســـی گنجانده و رمزگذاری می‌شـــود. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۷۷) چنین برداشـــتی از نقش اندیشه‌ها در فرآیند شناسایی مسائل اجتماعی، دانشمندان خط‌مشی را از تحلیل تجربی اوضاع و واقعیت‌ها به‌سوی ابداع و ترویج دانش اجتماعی و ملاحظات فرااثبات‌گرایی کشـــانده اســـت. به هر حال، عوامل صرفاً «ذهنی»

1. Anderson

(یا نفس‌گرایی)[1] تحلیل‌های گفتمانی، اغلب تحلیل‌گران را واداشـــته تا با درک ضرورت دخالـــت دادن عوامـــل نهادی در تحلیل‌ها، مواضع خود را تعدیـــل کنند. بدین‌معنی که اغلب اندیشمندان خط‌مشی دیگر مایل نیستند همه نتایج مطالعات نخستین خود را که بر اوضاع سیاســـی و اقتصادی متمرکز بود، به‌طور کامل کنار بگذارند، بلکه به این نتیجه رســـیده‌اند که نظریه خط‌مشی باید تعامل پیچیده اندیشه‌ها و شرایط مادی را در فرایند خط‌مشی‌گذاری به‌حساب آورد. (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۷۸)

در آثار بســـیاری از اندیشـــمندان رشته خط‌مشی اشاره شـــده که یکی از مهم‌ترین بخش‌های این حوزه، باورها و ذهنیت سیاست‌گذاران است (ریپبرگر[2] و دیگران، ۲۰۱۴ و سورل[3]، ۲۰۰۰) که در مدل‌های مختلفی به این مهم پرداخته شده است. (سورل، ۲۰۰۰) (برای مثال؛ هال[4]، ۱۹۹۳؛ ســـاباتیه و جن‌کینز ـ اســـمیت [5]، ۱۹۹۳ و ســـاباتیه، ۱۹۹۸) همچنین هاجر[6] معتقد است اینکه موقعیت مـوجود را مـسئله‌ای سـیاستی قلمداد کنیم یا نه، به این بستگی دارد که آن را از منظر چه ذهنیتی ببینیم. (هاجر، ۱۹۹۳)

یکی از مسائل عرصه خط‌مشی عمومی، وجود اختلافات بین خط‌مشی‌گذاران است؛ صاحب‌نظـــران رویکردهای مختلفی در تبیین علت این اختلافات ارائه کرده‌اند. از جمله «شان[7]» و «رین[8]» رویکرد ساختار ذهنی را پیشنهاد می‌کنند، به این مفهوم که اختلافات به‌دلیل اختلاف‌نظرهای موجود میان ســـاختار شخصیت‌های اصلی به‌وجود می‌آیند. این ساختارها به‌عنوان ساخت زیرین عقیده، تا حد زیادی منافع شخصیت‌های اصلی را تعریف کرده و جایگاه‌های سیاستی آنها و حتی درک آنها از مشکلات سیاستی را تعیین می‌کنند. بنابراین وجود دو ذهنیت می‌تواند منجر به دو درک متفاوت از مشکلات سیاستی و منافع سیاستی شود که به‌نوبه خود می‌تواند باعث ایجاد اختلافات بادوامی شود. به‌عبارت دیگر، یک اختلاف سیاستی، شرایطی است که دو گروه و یا بیشتر در خصوص تعریف یک موقعیت سیاستی مشـــکل‌آفرین با یکدیگر مخالفت کرده و برای کنترل فرایند سیاست‌گذاری با هم رقابت می‌کنند. اینها ساختارهایی هستند که توسط افرادی شکل گرفته که تصمیم

1. Solipsistic
2. Ripberger
3. Surel
4. Hall
5. Sabatier & Jenkins-Smith
6. Hajer
7. Schon
8. Rein

می‌گیرند آنچه می‌بینند به‌عنوان منافع آنها باشد و بنابراین آنچه را که مانع منافع می‌بینند به‌عنوان یک اختلاف می‌شناسند. (شان و رین، ۱۹۹۴)

رین و شـــان ادعا می‌کنند که اتخاذ مواضع مختلف در سیاســـت‌گذاری مبتنی بـــر ذهنیت‌هایی است که نگاه‌های مختلفی به مسئله و به‌طور کلی جهان ارائه می‌دهند. جدال و ستیزه در یک سیستم، طـــبیعی خـواهد بـود اگر گروه‌های مختلف و سیاست‌گذاران، یعنـــی متخصصانی که در زمینه‌های مختلـــف کار می‌کنند، دارای ذهنیت‌های متفاوتی باشند که عناصر و واقعیت‌ها را به‌صورت متفاوت ببینند و تفاسیر مـــتنوعی از آنها ارائه کـنند و در نهایت سلسله اقدامات متفاوتی در مورد اینکه چه‌کاری انجام گیرد، به‌وسیله چه‌کسانی و چگونه، ارائه کنند (شان و رین، ۱۹۹۳)

اهمیت این الگوهای ذهنی کم‌کم برای سیاســـت‌گذاران مسجل مـــی‌شود، چرا که گزارش‌های مختلفی (میلســـتون[1] و دیگران، ۲۰۰۴ و ۲۰۰۸) بر اهمیت آشکارسازی آن ذهنیت‌ها و جلوگیری از جدل‌های بیشتر میان سیاست‌گذاران تأکید دارند. ریپبرگر نیز بر این مهم تأکید دارد که این ذهنیت‌های بنیادین اســـت که در مدل ســـاباتیه، تشکیل ســـاختار و ثبات ائتلاف‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ به همین شکل، آنها به‌عنوان یک فیلتـــر اصلی عمـــل می‌کنند که از طریق آن، افراد در فرآیند سیاســـت‌گذاری، با جهان اطراف‌شان تعامل دارند. (ریپبرگر و دیگران، ۲۰۱۴)

روش پژوهش

تیسن[2] در فصل هشتم کتاب خود، تحلیل سیاست‌های عمومی، بیان می‌دارد که در شناخت ذهنیت کنشگران فعال، در جهت تبیین مشکل از روش‌های تحلیل گفتمانی باید بهره برد. تیســـن سه روش تحلیل گفتمانی را برای این منظور پیشنهاد می‌دهد: «تجزیه و تحلیل استدلالی»، «تجزیه و تحلیل روایت» و «روش‌شناسی کیو». (تیسن و دیگران، ۲۰۱۳) در این پژوهش نیز به‌منظور دستیابی به اهداف مدنظر، از روش کیو استفاده شده است.

روش کیو تکنیکی اســـت که به‌وســـیله آن، ذهنیت افراد مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هر فردی دنیا را به‌صورت متفاوتی درک می‌نماید و برداشت منحصربه‌فردی از آن دارد. روش‌شناسی کیو از این نقطه‌نظرات ذهنی برای ساخت گونه‌شناسی دیدگاه‌های متفاوت

1. Milstone
2. Thissen

اســـتفاده می‌نماید. (استیلمن و ماگوایر، ۱۹۹۹) در واقع روش‌شناسی کیو فنی است که پژوهشگر را قادر می‌سازد تا اولاً ادراکات[1] و عقاید[2] فردی را شناسایی و طبقه‌بندی کند و ثانیاً به دسته‌بندی گروه‌های افراد براساس ادراکات‌شان بپردازد. (مک‌کئون و توماس[3]، ۱۹۸۸؛ به‌نقل از خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶: ۱۴)

بنابراین می‌توان گفت روش‌شناســـی کیو یک روش آمیخته[4] است. (بازرگان، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۱) ایده اصلی آن، شناخت ذهنیت‌ها، نقطه‌نظرات، عقاید و نگرش‌های افراد است. آشکار ساختن الگوهای مختلف تفکر، هدف اصلی این فن است، به‌عبارت دیگر این فن به شمارش تعداد افرادی که تفکرات مختلفی دارند نمی‌پردازد. این روش به روش‌های تحقیق کیفی نزدیک اســـت. با وجود این، روش‌شناسی کیو از بعد کمّی نیز برخوردار است، زیرا از روش‌های آماری مانند تحلیل عاملی و تحلیل مؤلفه‌های اصلی برای دســـته‌بندی افراد کمک می‌گیرد. در روش‌شناســـی کیو، به‌جای متغیرها، افراد مورد تحلیل قرار می‌گیرند و این تفاوت اصلی این روش‌شناســـی با سایر روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی است. (اصغری صارم، ۱۳۹۰: ۱۰۴)

این پژوهش با هدف اولیه شناسایی علت واگرایی در بین خط‌مشی‌گذاران و مجریان عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی و ســـپس شناســـایی و دسته‌بندی ذهنیت‌های این جامعه آماری طراحی شد.

در این روش برای آشکارسازی الگوهای ذهنی، گام‌های متعددی به‌شرح زیر برداشته می‌شود:

۱. مطالعه تالار گفتمان[5]: اولین گام پس از تعیین اهداف تحقیق، گردآوری تالار گفتمان اســـت. تالار گفتمان دربرگیرنده آن چیزی اســـت که در بین اعضای گروه تحت مطالعه نســـبت به موضوع تحقیق در جریان است. تالار گفتمان در خصوص «مدیریت مواجهه با بدحجابی در کشور»، از طریق مصاحبه با صاحب‌نظران موضوع، بررسی روزنامه‌ها، اخبار و وب‌سایت‌ها در حوزه موضوع تحقیق، نتایج پژوهش‌های علمی و دانشگاهی و گزارش‌های برخی سازمان‌ها، مورد مطالعه قرار می‌گیرد و به‌صورت گزاره‌هایی تصویر می‌شود.

۲. انتخاب نمونه کیو: در این روش، نمونه کیو به‌صورت تصادفی انتخاب نمی‌شود. ابتدا

1. Perceptions
2. Opinions
3. McKeon & Thomas
4. Mixed
5. Concourse

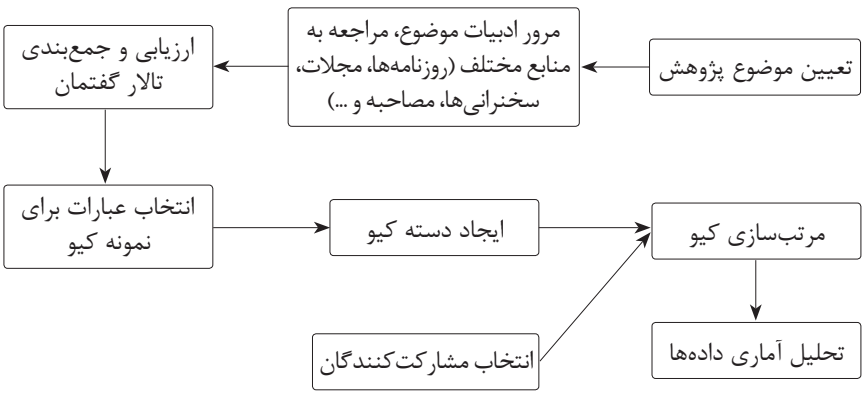
پژوهشـــگر با هدف دســـتیابی به دیدگاه‌های مختلف، گزاره‌ها را از تالار گفتمان انتخاب می‌کند؛ گزاره‌های حاصل از مطالعه تالار گفتمان غربال می‌شـــوند و در نهایت به‌صورت گزاره‌هایی، نمونه کیو را تشکیل می‌دهند.

۳. انتخاب مشارکت‌کنندگان: این انتخاب برای انجام مرحله مرتب‌سازی کیو، به‌صورت هدفمند انجام می‌گیرد. افرادی از اهالی گفتمان برای مشـــارکت انتخاب می‌شوند که به دلایل تحصیلی، شـــغلی و تجربی دارای ارتباط خاصی با موضوع‌اند که این افراد در این پژوهش عمدتاً از میان خط‌مشی‌گذاران عرصه فرهنگ و مجریان و خط‌مشی‌گذاران عرصه عفاف و حجاب انتخاب می‌شوند.

۴. مرحله مرتب‌سازی: هر عبارت دسته کیو که به‌صورت تصادفی شماره‌گذاری شده است، روی یک کارت جدا نوشته می‌شود. مشارکت‌کنندگان بعد از مطالعه کارت‌ها، آنها را ـ مطابق دستورالعمل طبق نمودار کیو در این پژوهش ـ مرتب می‌کنند.

۵. تحلیـــل نتایج: نتایج حاصل از این مرتب‌ســـازی با به‌کارگیـــری نرم‌افزار پی.کیو متـــد[1] یا اس.پـــی.اس.اس[2] با روش آماری تحلیل عاملی[3] بررســـی می‌شـــود و از طریق شـــناخت و دسته‌بندی ذهنیت‌ها، به سؤالات اصلی و فرعی پژوهش پاسخ داده می‌شود. (خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶ و دانایی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۲)

در نمودار زیر نیز ترتیب گام‌های فوق را مشاهده می‌نمایید:



نمودار۲: مراحل انجام مطالعه کیو (خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶، ۲۵)

1. PQ Method
2. SPSS
3. Factor Analysis

برای گردآوری تالار گفتمان نیاز به تعیین جامعه آماری است؛ در این پژوهش، این جامعه از قبل به‌صورت هدفمند انتخاب شـــده است؛ یعنی «خط‌مشی‌گذاران و مجریان کشـــور در عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی» که از افراد «ســـتادی» و سطح «مدیریت عالی» هســـتند. همان‌گونه که در مصوبه ۴۲۷ شـــورای‌عالی انقلاب فرهنگی موسوم به «آئین‌نامه راهکارهای اجرایی گســـترش فرهنگ عفاف و حجاب» ذکر شـــده و همچنین جلســـات هماهنگی که در وزارت کشـــور ـ به‌عنوان متولی اجرایی این آئین‌نامه ـ بین دســـتگاه‌ها برگزار می‌گردد، بازیگـــران عرصه مدیریت مواجهه بـــا بدحجابی به‌صورت همزمان هم شـــامل خط‌مشـــی‌گذاران است و هم مجریان؛ لذا در این پژوهش به هر دو سطح مراجعه شده است.

در روش کیو ابزارهای مختلفی مانند کتاب، مقاله، ســـایت‌های خبری، فیلم، عکس، ســـخنرانی و مصاحبه و... برای گردآوری اطلاعات تـــالار گفتمان وجود دارد، اما در این پژوهش فقط از اینترنت (ســـایت‌های خبری اینترنتی) استفاده گردید. همچنین از میان منابع قابل استفاده از اقدامات مسئولان خط‌مشی‌گذار و مجری همچون افعال و عملکردها، گفتار و تقریر برای گردآوری «تالار گفتمان»، فقط از «گفتار» افراد استفاده شد.

در مطالعه کیو معمولاً پژوهشگر، نمونه افراد را از میان کسانی انتخاب می‌کند که یا ارتباط خاصی با موضوع تحقیق دارند یا دارای عقاید ویژه‌ای هســـتند. برای جستجو در ســـایت‌های خبری اینترنتی، ابتدا نام خط‌مشی‌گذاران و مجریان مربوطه براساس معیار پیش‌گفتـــه ـ ارتباط خاص با موضوع تحقیق یا عقاید ویژه داشـــتن ـ به همراه واژه‌های «حجاب» و «بدحجابی» در موتور جستجوی گوگل[1] تایپ شد و اخبار مربوط به هر مسئول بسته به میزان اهمیت مسئول مربوطه ـ میزان ارتباط بیشتر با عرصه عفاف و حجاب یا نفوذ بیشتر سیاستی یا اجرایی در سطح سازمان متبوع ـ از ۵ تا ۱۰ صفحه مورد جستجو قرار گرفت. اخبار مرتبط کپی گردید و در نرم‌افزار وان‌نوت[2] ذخیره شـــد بدین‌نحو که به هر فرد، یک صفحه اختصاص داده شد؛ به‌طور مثال سردار احمدی مقدم فرماندهی ناجا دارای یک صفحه هســـتند که این صفحه شـــامل ۴۲ خبر است. جدول زیر نشان‌دهنده تعداد اطلاعات گردآوری شـــده در نرم‌افزار وان‌نوت به‌عنوان بانک اطلاعاتی پشتیبان این پژوهش است:

1. Google
2. Microsoft Office OneNote

جدول ۱: مشخصات اطلاعات گردآوری‌شده در نرم‌افزار وان‌نوت

عنوان داده	تعداد	توضیحات
صفحه	۳۶	گویای دستگاه‌های خط‌مشی‌گذار و مجری، نامزدهای ریاست جمهوری و...[1]
زیرصفحه	۱۹۶	گویای افراد خط‌مشی‌گذار و مجری
محتوا	۱۳۲۸	گویای خبرها و اظهارنظرهای افراد خط‌مشی‌گذار و مجری

پس از تکمیل «تالار گفتمان»، با اســـتفاده از اخبار گردآوری‌شده، عبارات نمونه کیو استخراج گردید؛ در این مرحله تک تک اخبار خوانده شد و عباراتی که به نحو شایسته‌ای می‌توانست نظرات مختلف مشارکت‌کنندگان را برانگیزاند، در نرم‌افزار اکسل[2] وارد گردید. در روند مطالعاتِ اخبار، عبارات قبلی معمولاً تکمیل یا اصلاح می‌شد.

در ایـــن مرحله از ۱۳۲۸ خبری که مطالعه شـــد، ۷۵۰ عبارت به‌عنوان خروجی این مرحله استخراج شد.

در مرحله انتخابِ عباراتِ نمونه کیو، ابتدا ۲۵۰ عبارتِ برگزیده حاصل شد و در مرحله بعـــد از میان این تعداد، نهایتاً ۴۰ عبارت انتخاب شـــد. ملاک انتخاب عبارات برگزیده، «چالش‌برانگیز بودن» عبارات و «میزان تأکید»ی بود که از سوی سیاست‌گذاران و مجریان این عرصه بر آن عبارت شـــده بود. در این مرحله ســـعی شـــد ۴۰ عبارت منتخب، واقعاً نماینده «تالار گفتمان» باشند.

در مرحله ایجاد دسته کیو، هر کدام از عبارات کیو بر روی یک کارت کیو نوشته شد. انتخاب مشارکت‌کنندگان، همان‌گونه که دانایی‌فرد و همکارانش گفته‌اند با طرح سؤالات

۱. این ۳۶ مجموعه به قرار زیر است:
۱. رهبری، ۲. سازمان بسیج مستضعفین، ۳. ناجا، ٤. ستاد اقامه نماز، ۵. ائمه جمعه، ٦. مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۷. مجلس خبرگان رهبری، ۸. سازمان اوقاف و امور خیریه، ۹. حوزه‌های علمیه، ۱۰. قوه مجریه (نهاد ریاست جمهوری)، ۱۱. معاونت راهبردی و برنامه‌ریزی ریاست جمهوری، ۱۲. مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳. قوه مقننه، ١٤. شورای‌عالی انقلاب فرهنگی، ۱۵. مراجع تقلید و نهادهای مرجع دینی، ١٦. نامزدهای ریاســـت جمهوری سال ۱۳۸۸، ۱۷. ستاد احیای امر به معروف و نهی از منکر، ۱۸. قوه قضائیه، ۱۹. ســـازمان صدا و ســـیما، ۲۰. سازمان تبلیغات اسلامی، ۲۱. وزارت فرهنگ و ارشـــاد اسلامی، ۲۲. وزارت صنعت، معدن و تجارت، ۲۳. وزارت آموزش و پـــرورش، ٢٤. وزارت امور اقتصادی و دارایی، ۲۵. وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ٢٦. وزارت ارتباطات، ۲۷. وزارت بهداشـــت، ۲۸. وزارت امور خارجه، ۲۹. وزارت کار و امور اجتماعی، ۳۰. وزارت کشور، ۳۱. وزارت راه، مسکن و شهرسازی، ۳۲. وزارت ورزش و جوانان، ۳۳. سازمان میراث فرهنگی، ٣٤. سازمان بهزیستی، ۳۵. شهرداری‌ها و شوراهای شهر، ٣٦. سایر اخبار پراکنده مفید.
2. Microsoft Excel

زیر انجام گرفت: «آیا همه آنها اطلاعات لازم برای پاسخگویی به پرسش پژوهش را دارند؟ آیا دیدگاه‌های آنها درخور توجه اســـت؟ پس از شناســـایی دیدگاه این افراد، آیا می‌توان پیشنهادهایی درباره خط‌مشی‌های حجاب و عفاف ارائه کرد؟» (دانایی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۰) بر این اســـاس سعی شد افراد مشـــارکت‌کننده از مرتبط‌ترین افراد در هر دستگاه یا نهاد به عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی باشند. لذا ابتدا به افراد معرفی‌شده از سوی هر دستگاه برای شرکت در جلسات ستاد عفاف و حجاب وزارت کشور مراجعه شد.

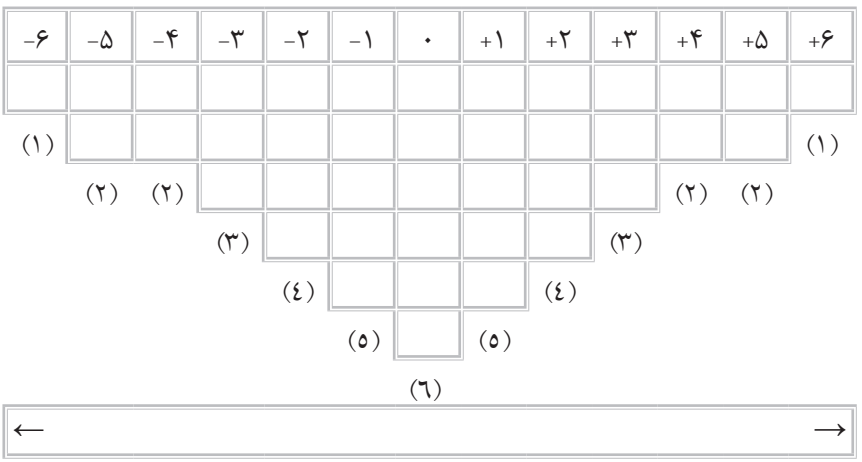
در خصوص تعداد «مشارکت‌کنندگان»، از آنجا که روش‌شناسی کیو ماهیت استقرایی ندارد و نیز به‌دنبال کشف و شناسایی دیدگاه‌های افراد و تفسیر و مقایسه آنها است برخلاف اغلب پژوهش‌های آماری ـ که با افزایش تعداد مشـــارکت‌کنندگان، نتایج معتبرتر شده و امکان تعمیم آنها به کل جامعه بیشتر می‌شود ـ این کار با تعداد کمی از افراد نیز قابل انجام است؛ حتی طراحی پژوهش‌هایی با تنها یک مشارکت‌کننده نیز امکان‌پذیر است. البته در برخی منابع پیشنهاد شده است که تعداد مشارکت کنندگان باید حداکثر نصف تعداد نمونه کیو باشد مثلاً اگر در این پژوهش نمونه کیو ۴۰ عدد است باید تعداد مشارکت‌کنندگان ۲۰ نفر باشـــد ولی با بررســـی سایر پژوهش‌های انجام‌شده مشـــاهده گردید که آنها این پیشنهاد را به‌کار نبسته‌اند؛ پس معیار قطعی برای تعیین تعداد مشارکت‌کنندگان وجود ندارد. (دانایی فرد و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۲) لذا در این پژوهش در نتیجه مشـــورت با افراد صاحب‌نظر در روش‌شناسی کیو، تعداد مشارکت‌کننده مناسب برای حصول هر چه بیشتر به هدف این پژوهش، ۳۰ نفر از مسئولان سیاست‌گذار و مجری در عرصه حجاب و عفاف در نظر گرفته شدند. علی‌رغم تلاش‌های صورت‌گرفته و تماس با حدود ۱۵۰ نفر از مســـئولان شناسایی شده، با ۲۶ نفر از آنان، جلسه مصاحبه و مرتب‌سازی ترتیب داده شد. با توضیحات پیش‌گفته، باید ذکر کرد که اگر مراجعه به ۳۰ نفر مهیا می‌شد نتیجه بهتری به‌دســـت می‌آمد و اکنون که مهیا نشده است، این تعداد خللی در نتیجه پژوهش ایجاد نمی‌کند. از این ۲۶ نفر، ۱۷ نفر آنها از دســـتگاه‌های مجری، ۷ نفر از دســـتگاهای خط‌مشـــی‌گذار و ۲ نفر نیز از دستگاه‌هایی بودند که به‌صورت توأمان هم خط‌مشی‌گذار بودند و هم مجری. باید اشـــاره داشت که در صحنه واقعی، «عرصه خط‌مشی» یک طیف را شـــامل می‌شـــود از صدر تا ذیل؛ یعنی از نهادهای خط‌مشی‌گذار تا نهادهای مجری و نمی‌توان مرزی پررنگ بین ســـطح خط‌مشـــی‌گذاری و سطح اجرا کشید. همچنین باید توجه داشت که در جلسات هماهنگی دستگاه‌ها در مقوله عفاف و حجاب، معمولاً به‌دلیل

در هم‌تنیدگی میان این سطوح، دستگاه‌های مجری و سیاست‌گذار در کنار یکدیگر قرار دارند و ایفای نقش می‌کنند. در جدول ۲ مشـــخصات افراد مشارکت‌کننده از حیث نهاد متبوع، جنسیت، رده مسئولیتی و تحصیلات آمده است.

جدول۲: اطلاعات مربوط به مشارکت‌کنندگان

نهاد مربوطه	شورای‌عالی انقلاب فرهنگی، مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی، دبیرخانه شـــورای فرهنگ عمومی، کمیسیون روحانیون مجلس شورای اســـلامی، ستاد صیانت از امنیت عمومی و حقوق شـــهروندان وزارت کشور، سازمان صدا و ســـیما، بسیج جامعه زنان سازمان بسیج مســـتضعفین، وزارت صنعت، معدن و تجارت، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ستاد احیای امر به معروف و نهی از منکر، سازمان تبلیغات اســـلامی، وزارت آموزش و پرورش، وزارت علوم، تحقیقات و فنّاوری، معاونت اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم قوه قضائیه و نیروی انتظامی
جنسیت	۱۸ نفر مرد و ۸ نفر زن
رده مسئولیتی	نماینده مجلس شـــورای اســـلامی، مدیر عالی، معاون یا قائم مقام یا مشاور مدیر عالی و یا دبیر ستاد عفاف و حجاب در نهادهای مذکور
سطح تحصیلات	کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری و خارج فقه حوزوی

در مرحله مرتب‌ســـازی عبارات کیو، با نمودار کیو[1] مواجه می‌شـــویم؛ نمودار بزرگی که در اختیار فرد قرار می‌گیرد تا ترتیب دلخواه خود را با قرار دادن کارت‌ها بر روی آن مشخص کند. در زیر، نمودار کیوی استفاده شده در این پژوهش را مشاهده می‌نمایید.



نمودار ۳: نمودار کیوی استفاده‌شده در این پژوهش

1. Q diagram

همان‌طور که در نمودار ۳ دیده می‌شود برای انجام این پژوهش از نمودار کیو با توزیع شبه نرمال استفاده شد. نمودار فوق حاوی ۴۰ خانه می‌باشد که برای قرار دادن ۴۰ عبارت کیو توسط مشارکت‌کنندگان از درجه ۶- که به‌معنای مخالفت کامل با عبارت مورد نظر است تا ۶+ که به‌معنای موافقت کامل با عبارت کیو مدنظر است، تعبیه شده است.

پس از آنکه مشارکت‌کننده مرتب‌سازی را انجام می‌دهد، پژوهشگر ضمن ثبت نتایج، از مشارکت‌کننده، مصاحبه تکمیلی را به‌عمل می‌آورد و در مورد علت نوع چیدمان و ترتیب برخی عبارات کیو در نمودار کیو، سؤالاتی را به‌عمل می‌آورد که این اطلاعات در مرحله تفسیر ذهنیت‌ها بسیار مفید خواهد بود.

همچنین برای سنجش پایایی پژوهش نیز از روش آلفای کرونباخ استفاده شد که آلفای کرونباخ ۹۵٪ بود که بیانگر قابلیت اعتماد بالای عبارات نمونه کیو و نتایج مرتب‌سازی آنها در نمودار کیو است.

در مرحله تحلیل آماری داده‌ها، به‌منظور شناسایی ذهنیت‌های مشابه بین مشارکت‌کنندگان، از ابزار آماری «تحلیل عاملی کیو» که اصلی‌ترین روش آماری برای تحلیل ماتریس داده‌های کیو است، استفاده می‌شود. مبنای این روش، همبستگی میان «افراد» است. (خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶، ۶۸-۶۷)

تحلیل داده‌ها و یافته‌های پژوهش

جهت انجام تحلیل عاملی از ماتریس همبستگی که روشی مرسوم و معمول است، استفاده شد. عامل‌ها به روش واریماکس[1] که نوعی چرخش متعامد است، چرخش یافتند. اعداد استخراج‌شده از تحلیل عاملی کیو به روش مؤلفه‌های اصلی[2] می‌باشند. (خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶: ۹۱ و دانایی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۷۸)

نتایج در جدول «کل واریانس تبیین‌شده»[3] نشان می‌دهد که نرم‌افزار با توجه به دیدگاه افراد نمونه، جمعاً ۵ عامل را (که مقادیر ویژه آنها بالای ۱ می‌باشند) شناسایی و این ۵ عامل در حدود ۷۰/۰۹۶٪ واریانس را تبیین و پوشش می‌نماید. در این جدول، بیشترین واریانس تبیین‌شده مربوط به عامل اول (۱۷/۳۷۲) و دوم (۱۷/۰۴۷) بوده و بعد از آنها به‌ترتیب هر یک از عامل‌های سوم، چهارم و پنجم با مقادیر (۱۴/۱۸۲)، (۱۲/۱۶۸)،

1. Varimax
2. Principal Component

۳. در پیوست مقاله آمده است.

(۹/۳۲۷) در رتبه‌های بعدی قرار دارند.

بایـــد دید کـــه کدام‌یک از مشـــارکت‌کنندگان باعـــث ایجاد هر یـــک از عامل‌ها یا الگوهـــای ذهنی شـــده‌اند. به‌عبارت دیگر نمایندگان الگوهـــای ذهنی ۱ تا ۵ کدام‌یک از مشارکت‌کنندگان هستند؟

برای پاسخ به سؤال فوق از جدول «ماتریس چرخش‌یافته»[1] استفاده می‌شود. همان‌طور که در این جدول مشخص اســـت مشارکت‌کنندگان P01، P14، P19، P20، P04، P05، P21، و P23 مشـــترکاً گونه ذهنی اول (عامل اول) را شناســـایی کرده‌اند. شـــایان ذکر اســـت همان‌طور که براســـاس جدول «کل واریانس تبیین‌شده» است، این‌گونه ذهنی با اختصـــاص دادن امتیاز (۱۷/۳۷۲)، به خود بیشـــترین مقدار واریانس را توضیح می‌دهد. به همین ترتیب مشـــارکت‌کنندگان P06، P12، P07، P25 و P11 مشترکاً گونه ذهنی دوم، مشـــارکت‌کنندگان P15، P08، P22، P26، P13 و P03 مشترکاً گونه ذهنی سوم، مشارکت‌کنندگان P17، P10، P02 و P09 مشترکاً گونه ذهنی چهارم و مشارکت‌کنندگان P16، P18 و P24 مشترکاً گونه ذهنی پنجم را شناسایی کرده‌اند.

در مرحله تفســـیر ذهنیت‌ها، از روش «تنظیم برگه یادداشت» (دانایی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۵۹-۱۴۱) استفاده گردید و آن با روش «عبارات متمایزکننده» (خوشگویان‌فرد، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۲) تکمیل شد. مزیت این روش‌ها در تأکید بر لزوم نگاه کل‌نگرانه در تفسیر نتایج اســـت. استیفنسون به‌عنوان مبدع روش‌شناسی کیو نیز از ابتدای راه بر جنبه‌های کلی‌نگرانه روش‌شناسی کیو تأکید می‌کرد.

در روش «تنظیم برگه یادداشـــت»، علاوه بر عبارات واقع در ســـر طیف‌های «مخالف» و «موافـــقِ» هر گونه ذهنیتی، بایـــد به عباراتی که در هر گونه ذهنیتی از دیگر گونه‌های ذهنیتی «بیشتر» یا «کمتر» است نیز توجه داشت. پس نکته مهم این است که پژوهشگر باید به‌خوبی بتواند از یک گزینه به کل آرایه عاملی و برعکس نوسان کند.

در روش «عبـــارات متمایزکننده» نیز با توجـــه به محل هر یک از عبارات کیو در هر یـــک از گونه‌های ذهنیتی و همچنین به‌کمک اطلاعـــات حاصل از اِعمال روش «تنظیم برگه یادداشـــت»، عبارات کیو به «متمایزکننده»، «تا حدی متمایزکننده»، «تا حد زیادی متمایزکننده»، «تا حدی توافقی» و «توافقی» دسته‌بندی گردید.

شـــایان ذکر اســـت که این الگوهای ذهنی براســـاس گزاره‌هایی که نقش مرکزی در

۱. در پیوست مقاله آمده است.

معنابخشی به سایر گزاره‌ها دارند نام‌گذاری و تفسیر شده‌اند.

تفسیر این پنج‌گونه ذهنیتی به شرح زیر است:

گونه ذهنیتی اول: اجراگرایان

اجراگرایان معتقدند که عفاف و حجاب اولویت اصلی فرهنگ عمومی کشـــور است (۳۶ : ۴+)[1] و معتقدند که باید در مواجهه با بدحجابی، حدود شرع ـ و نه عرف ـ را در نظر گرفت (۳۰ : ۵-)؛ از این‌رو با اختیاری شـــدن حجـــاب و اینکه با این کار کلیت عفاف و حجاب ارتقاء یابد به‌شـــدت مخالف‌اند (۱۲ : ۴-). این افراد، علت اصلی وضع موجود را نداشـــتن سیاســـت مشـــخص و پایدار نمی‌دانند (۲۶ : ۵-) بلکه مشکل و مسئله را در نحوه اجرای سیاســـت‌ها می‌دانند و از طریق ایجاد یک نهاد متمرکز (۱۱ : ۶+) و تعیین یک مدیریت و رهبـــری واحد که در صورت وجود اختلاف میان نهادهای مختلف دخیل در مواجهه با بدحجابی، رأیش فصل‌الخطاب باشد، می‌خواهند تا این مشکلات اجرایی را بهبود ببخشند (۳ : ۵+) این گروه بیش از ســـایرین با اولویت زمانیِ اقدامات ســـلبی بر ایجابی، موافق‌اند (۷ : ۱+) اما در عین حال به‌شـــدت موافقِ تفاوت قائل شـــدن بین برخورد با بدحجابی از روی عمد و بدحجابی از روی غفلت هستند (۱۶ : ۴+) و به همین دلیل، به‌شدت و بیش از دیگـــران عقیده دارند که نهادهای انتظامی در مواجهه با بدحجابی تحت امر یک نهاد فرهنگی عمل کند (۶ : ۵+). این افراد به‌شـــدت مخالف این هستند که علت اصلی وضع موجود بدحجابی در کشور، کم‌کاری و ضعف روحانیت و حوزه‌های علمیه است (۲۴ :۶-). آنهـــا بیش از دیگران اولویت مواجهه با بدحجابـــی را تلاش برای بهبود وضعیت حجاب در ســـازمان‌های رســـمی و تحت امر دولت می‌دانند (۱۹ : ۲+) و به همین دلیل به‌شدت مخالف این هســـتند که پیگیری امر حجاب و عفاف در سازمان‌های رسمی موجب نفاق و دوروئی می‌شود (۱۵ : ۴-).

پس به‌طور خلاصه:

دغدغه اصلی اجراگرایان، اجرای سیاست‌هاست نه نداشتن سیاست بلکه معتقدند سیاست داریم؛ به همین دلیل، آنها به‌عنوان راه‌حل، ایجاد یک نهاد متمرکز مسئول در امر عفاف

۱. رقم ۳۶ گویای شماره عبارت کیو ـ که در پیوست آمده ـ و ٤+ نشانگر میزان موافقتی (یا درصورت منفی بودن، نشـــانگر میزان مخالفتی) اســـت که از سوی گونهٔ ذهنیتی مدنظر نسبت به عبارت کیوی شماره ۳٦ (حجاب و عفاف اولویت اصلی فرهنگ عمومی کشور است) ابراز شده است؛ یعنی این گونه ذهنیتی، با عبارت کیوی شـــماره ۳٦ موافق اســـت و موافقت آن به اندازه‌ای است که آن را در ستون چهارمِ موافقت‌ها قرار داده است.

و حجاب و تعیین یک مدیریت و رهبری واحد را که در صورت اختلاف‌نظر دســـتگاه‌ها، رأیش فصل‌الخطاب باشد، پیشنهاد داده‌اند. آنها علاقمندند که از هر ابزار خط‌مشی برای ارتقای فرهنگ عفاف و حجاب استفاده کنند؛ به‌عبارتی از یک جامعیت در دیدگاه‌های‌شان ـ نسبت به گونه‌های ذهنیتی دیگرـ برخوردارند.

گونه ذهنیتی دوم: خط‌مشی‌گرایان

خط‌مشی‌گرایان شدیداً معتقد به رعایت عفاف و حجاب در جامعه اسلامی و وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در این زمینه هستند (۱۰ : ۵-)(۳۶ : ۴+)(۱۲ : ۵-)(۱۵ : ۴-)؛ این افراد وضع موجود بدحجابی در کشـــور را ناشـــی از عدم داشتن سیاست مشخص و پایدار در مدیریت مواجهه با بدحجابی می‌دانند (۲۶ : ۶+) از این‌رو شدیداً و بیش از دیگر ذهنیت‌ها موافق تعیین یک رهبری و مدیریت واحد در امر مدیریت مواجهه با بدحجابی هستند که در صورت اختلاف نهادهای دخیل، رأیش فصل‌الخطاب باشـــد (۳ : ۵+). خط‌مشی‌گرایان از عملکرد نهادها و مسئولان نهادهای فرهنگی ناراضی‌اند و معتقدند کسانی که شعار کار فرهنگی یا بلندمدت می‌دهند در واقع از زیر بار مسئولیت شانه خالی می‌کنند (۳۲ : ۵+) (۴۰ : ۱+). این افراد بیشـــتر روحیات عملیاتی دارند (۲۰ : ۲+) و به‌نظر می‌رســـد یکی از دلایل مخالفت‌شان با مسئولان نهادهای فرهنگی، به‌دلیل داشتن همین روحیه باشد. آنها معتقدند دولت اسلامی فقط وظیفه زمینه‌سازی ندارد بلکه وظیفه عملیاتی نیز دارد (۳۴ : ۴-) و وظیفه عملیاتی را صرفاً بر عهده زبدگان حوزه و دانشـــگاه نمی‌دانند (۳۴ : ۴-). خط‌مشـــی‌گرایان، به‌شدت به عملکرد روحانیت و حوزه در مواجهه با بدحجابی منتقدند و یکی از علل اصلی وضع موجود بدحجابی در جامعه را ضعف آنان می‌دانند (۲۴ : ۴+). ایـــن افراد به نقش منحصربه‌فـــرد (۶ : ۲-) و ضروری (۲۷ : ۶-)(۷ : ۱+) نیروی انتظامی اعتقاد دارند اما در عین حال با کمتر رســـانه‌ای شـــدن فعالیت‌های سلبی موافق‌اند (۵ : ۳+). آنها از دو گروه ناراضی‌اند: نخست سیاست‌گذاران به‌دلیل اینکه سیاست مشخص و پایداری را تدوین و تصویب نمی‌کنند و در وهله دوم مجریان ـ خصوصاً مسئولان نهادهای فرهنگی ـ به‌دلیل ضعف عملکردشان.

پس به‌طور خلاصه:

خط‌مشی‌گرایان معتقدند که سیاست مشخص و پایداری در رابطه با عفاف و حجاب وجود ندارد؛ به همین دلیل پیشـــنهاد تعیین یک مدیریت و رهبری واحد را می‌دهند که برای اختلاف‌نظرها، رأیش فصل‌الخطاب باشد. آنها از دو گروه ناراضی‌اند : نخست سیاست‌گذاران

به‌دلیل اینکه سیاســـت مشـــخص و پایداری را تدوین و تصویب نمی‌کنند و در وهله دوم مجریان ـ خصوصاً مسئولان نهادهای فرهنگی ـ به‌دلیل ضعف عملکردشان.

گونه ذهنیتی سوم: نگرش‌گرایان

نگرش‌گرایان بر تفاوت مواجهه با بدحجابی از روی عمد و بدحجابی از روی غفلت تأکید خاصی دارند (۱۶ : ۶+) چرا که معتقدند هنوز رعایت حجاب برای مردم به‌صورت «معروف» و «قانونـــی» و یا عکس آن عدم رعایت حجاب به‌صورت یک امر «منکر» و «غیرقانونی» در نیامده است (۳۳ : ۵-) پس بر این باورند که برخورد با کسانی که از روی غفلت اقدام به بدحجابی می‌کنند مفسده‌انگیز و موجب دامن زدن بیشتر به بدحجابی می‌شود (۸ : ۴+). آنها در مواجهه با بدحجابی بر لزوم توجه مسئولان به «علت‌ها» تأکید دارند تا «معلول‌ها» (۳۹ : ۵+) و بنابراین اقداماتی را تأیید می‌کنند که بلندمدت و مداوم باشد (۱ : ۵+)(۲۰ : ۳-)(۳۲ : ۴-). آنها با ایجاد یک نهاد متمرکز مسئول در امر حجاب و عفاف و مواجهه با بدحجابی، به‌شدت و بیش از سایر ذهنیت‌ها مخالف‌اند (۱۱ : ۵-). آنها برای جلوگیری از اعمال سلیقه در مواجهه با بدحجابی، تأکید بر مشخص شدن معیارها و مصادیق حجاب و بدحجابی به‌صورت دقیق، یک‌دســـت و شـــفاف در قوانین و مقررات دارند (۱۸ : ۴+). نگرش‌گرایان بر تغییر بینش مجریان و خط‌مشی‌گذاران نسبت به پدیده بدحجابی و لزوم توجه به نیات و انگیزه‌های افراد بدحجاب و علل بدحجابی تأکید دارند.

پس به‌طور خلاصه:

دغدغه اصلی نگرش‌گرایان تغییر در نگرش مسئولان است؛ می‌گویند لازم است بین برخورد با «بدحجابیِ از روی غفلت» و «بدحجابیِ از روی عمد» تفاوت قائل شد. آنها معتقدند که اگر این امر اصلاح نشـــود نه تدوین و تصویب سیاســـت و نه اجرای سیاست‌ها هیچکدام نمی‌تواند به حل مشکل کمکی کند بلکه گاهی باعث بدتر شدن بدحجابی نیز می‌شود.

گونه ذهنیتی چهارم: عامه‌گرایان

عامه‌گرایان بر مشارکت عموم مردم در قالب تذکر لسانی توسط مردم به‌عنوان کارآمدترین راه برای مواجهه با بدحجابی، تأکید خاصی دارند (۲ : ۶+). پس بیش از ســـایر ذهنیت‌ها معتقدنـــد کـــه مردم رعایت حجاب را معروف و قانونی و عـــدم رعایت آن را غیرقانونی و منکر می‌دانند (۳۳ : ۲+) و کمتر از دیگران احساس نیاز به تعریف و تعیین بدحجابی در

نظام قانونی و رسمی کشور می‌کنند (۱۴ : ۳-). آنها معتقدند که در کشور، در مواجهه با بدحجابی سیاست مشخص و پایدار داریم (۲۶ : ۶-) بنابراین نیازی به داشتن مدیریت و رهبری واحد که رأیش فصل‌الخطاب باشد نیست (۳ : ۵-)؛ آنها به‌شدت مخالف‌اند با اینکه هیچ کاری در کشـــور در مواجهه با بدحجابی انجام نشده است (۳۷ : ۵-). عامه‌گرایان با اینکه حکومت مســـئولیتی در زمینه حجاب و عفاف ندارد (۱۰ : ۴-)، به‌شدت مخالف‌اند ولی تأکید بیشترشان بر مشارکت عمومی و نهادهای مردمی است تا دستگاه‌های حکومتی (۲۸ : ۳-)(۱۱ : ۲-) بنابراین به‌شدت و بیش از سایر ذهنیت‌ها موافق سرمایه‌گذاری اصلی در امر حجاب و عفاف در سه نهاد خانواده، مدرسه و مسجد هستند (۱۳ : ۵+) و در این راســـتا یکی از علل اصلی وضع موجود بدحجابـــی را ضعف روحانیت و حوزه‌های علمیه به‌عنوان یکی از «زمینه‌سازان مشارکت عمومی در قالب تذکر لسانی» می‌دانند (۲۴ : ۴+). آنها همچنین در مواجهه با بدحجابی، توجه به عفاف را مهم‌تر از توجه به حجاب می‌دانند (۲۵ : ۵+) و معتقدند که در مدت کمی می‌توان وضع موجود را تغییر داد (۲۰ : ۴+).

پس به‌طور خلاصه:

عامه‌گرایان مشکل را در نبود خط‌مشی و نبود نهادهای مربوطه و روال‌های جدید نمی‌دانند؛ آنها حتی مشـــکل را در عدم وجود یک فصل‌الخطـــاب هم نمی‌دانند؛ بلکه دغدغه اصلی آنها ورود همه آحاد مسئولان و مردم در عرصه فرهنگ‌سازی عفاف و حجاب به‌خصوص «تذکر لسانی» است. عامه‌گرایان، تأکیدشان بیشتر بر مشارکت عمومی و نهادهای مردمی است تا دستگاه‌های حکومتی.

گونه ذهنیتی پنجم: متحیران

متحیران بر لزوم توجه مسئولان به «علت» به‌جای توجه به «معلول» در مواجهه با بدحجابی تأکید خاصی دارند (۳۹ : ۶+)؛ به همین دلیل با سرمایه‌گذاری بر سه نهاد خانواده، مدرسه و مســـجد به‌عنوان علل اصلی رعایت حجاب یا عدم آن بیش از ســـایر ذهنیت‌ها و بسیار موافق‌اند (۱۳ : ۵+). همچنین با برنامه‌ریزی برای طراحی لباس‌های متحدالشکل و معتدل ـ در کنار چادر و البته با رعایت حدود حجاب و عفاف شرعی ـ به‌عنوان یکی دیگر از علل اصلی حجاب و عفاف، بیش از دیگران و شدیداً موافقت دارند (۳۸ : ۵+). این عده معتقدند در کشـــور سیاست مشـــخصی در زمینه مدیریت مواجهه با بدحجابی وجود ندارد (۲۶ : ۴+) به همین دلیل شـــدیداً با ایجاد یک نهاد متمرکز مســـئول در عرصه عفاف و حجاب

(۱۱ : ۴+) ذیل نهاد رهبری (مصاحبه با فرد شماره ۱۶) به‌عنوان یک فرماندهی واحد که شـــأنیت و اختیارات اجرایی و سیاست‌گذاری لازم را داشته باشد (مصاحبه با فرد شماره ۱۶)، موافق‌اند. آنها با اینکه حجاب و عفاف اولویت اصلی فرهنگ عمومی کشـــور اســـت، شـــدیداً مخالف‌اند (۳۶ : ۵-) و آن را یکی از اولویت‌های اصلی کشور می‌دانند (مصاحبه با فرد شـــماره۱۶ و فرد شـــماره۱۸). این گروه نیروی انتظامی را در مواجهه با بدحجابی دارای نقشی کلیدی در مرحله سلبی می‌دانند (۲۷ : ۵) و معتقدند که اقدامات سلبی بهتر است رسانه‌ای شود (۵ : ۴-) زیرا بدین طریق هم پاسخگویی مسئولان انتظامی در مورد اقدامات‌شان بالاتر می‌رود و هم اثربخشی کمّی اقدامات افزایش پیدا می‌کند (مصاحبه با فرد شـــماره ۱۶). این دسته شدیداً مخالف‌اند با اینکه هیچ کاری در مواجهه با بدحجابی صورت نگرفته اســـت (۳۷ : ۶-). متحیران با اینکه باید در برخورد با «بدحجابی از روی عمد» و «بدحجابی از روی غفلت» تفاوت قائل شد (۱۶ : ۴-) مخالف‌اند چرا که معتقدند این تفاوت قائل شـــدن در «عمل»، غیرممکن است؛ هر چند در نظر صحیح و قابل تأیید است (مصاحبه با فرد شماره ۱۶ و فرد شماره ۲۴).

پس به‌طور خلاصه:

متحیران پیرامون مســـائل مختلف، نظرات مختلفی دارند که برخلاف گونه‌های ذهنیتی قبلی، نمی‌توان بین آنها اشـــتراک و حلقه وصلی مبتنی بر یک مبنای فکری واحد دید. لذا همان‌گونه که از نام این‌گونه ذهنیتی ـ متحیران ـ پیداســـت، آنها از هر دری ســـخن گفته‌انـــد و حرف‌های خوب زیادی را از جاهای مختلف جمع‌آوری کرده‌اند و در توصیف یا تجویز، مواردی را بیان می‌کنند اما به‌نظر می‌رسد هنوز خودشان به نتیجه نرسیده‌اند کـــه برای اصلاح وضع موجودِ مدیریت مواجهه با بدحجابی چه باید کرد؟! گویا متحیران مبنایی قوی در زمینه خط‌مشی‌گذاری و اجرا در حوزه مدیریت مواجهه با بدحجابی ندارند.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در این پژوهش که با هدف اولیه بررســـی علل عدم تحقق خط‌مشی‌های عفاف و حجاب آغاز شـــد، طی بررسی‌های مقدماتی مشخص گردید که یکی از عوامل اصلی مانع تحقق خط‌مشی‌های این عرصه، وجود اختلاف‌نظر در خط‌مشی‌گذاران و مجریان عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی اســـت. یکی از علل این اختلاف‌نظر ناشـــی از ذهنیت‌های مختلف مســـئولان مربوطه بود؛ لذا روش‌شناســـی کیو که روش خاص شناســـایی و دسته‌بندی

ذهنیت‌های افراد است، انتخاب شد. پس از گردآوری ۱۳۲۸ خبر از گفتارهای مجریان و خط‌مشی‌گذاران عرصه مدیریت مواجهه با بدحجابی ـ به‌عنوان «تالار گفتمان» و مطالعه دقیق آنها، یک «دسته کیو» شامل ۴۰ عدد «عبارت کیو» که نماینده این «تالار گفتمان» بود، حاصل شد. عبارات کیو برای «مرتب‌سازی» به نزد ۲۶ نفر از مسئولان خط‌مشی‌گذار و مجری این عرصه برده شد و با انجام «تحلیل عاملی کیو» روی نتایج «مرتب‌سازی کیو»، پنج گونه ذهنیتی به‌دست آمد. این پنج گونه ذهنیتی با توجه به خصوصیات‌شان، تحت عناوین «اجراگرایان»، «خط‌مشـــی‌گرایان»، «نگرش‌گرایـــان»، «عامه‌گرایان» و «متحیران» نام‌گذاری شد. در نهایت، گونه‌های ذهنیتی مذکور با استفاده از «عبارات متمایزکننده» و «عبارات توافقی» و عبارات کیوی حاصل از «تالار گفتمان» تفسیر شدند.

باید دانســـت که در بین فعالان خط‌مشی در هر سطحی، چه در تصمیم، چه در اجرا (که خود باز نوعی تصمیم اســـت)، هر کس مبتنی بـــر ذهنیت خودش عمل می‌کند؛ و نمی‌توان همگرایی در ذهنیت‌ها را به اجبار ایجاد کرد. بنابراین در سطح فرهنگی، همگرایی و اجماع فعالان این حوزه و به تبع، گفتگوهای نظام‌مند و رفع اختلاف میان آنها می‌تواند اثرگذار باشد؛ و در سطح سیاسی، ایجاد ائتلاف بین برخی از آنها مؤثر خواهد بود. هر یک از این دو سطحِ راه‌حل و عملیات، نیازمند تدابیر خاص خود می‌باشد.

* مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با همین عنوان است که با حمایت پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی نهاد رهبری در دانشگاه‌ها به‌انجام رسیده است.

منابع

۱. قرآن کریم. (۱۳۸۹). حسین انصاریان. آیین دانش.

۲. اصغری‌صـــارم، علی. (۱۳۹۰). **شناسایی موانع تدوین استراتژی‌های کارکردی منابع انسانی در شرکت سایپا با استفاده از روش‌شناسی کیو**. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.

۳. ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۷). نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

٤. بـــازرگان، عباس. (۱۳۸۹). **مقدمه‌ای بر روش‌های تحقیق کیفی و آمیخته؛ رویکردهای متداول در علوم رفتاری**. تهران: دیدار.

۵. باقری میاب، شهلا و محمدرضا باقری. (۱۳۹۱). الزامات همسویی نهادهای سیاست‌گذار و اجرایی در فرایند خط‌مشی‌گذاری فرهنگی عفاف و حجاب. **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**. دوره پنجم. شماره ۳.

٦. بی‌نام. (۱۳۸۵). نظام اســـلامی و مسئله پوشش زنان. **حوراء**. ماهنامه علمی فرهنگی و اجتماعی زنان. شماره ۲۳.

۷. حاج عبدالباقی، مریم. (۱۳۸۷). مقایسه رویکرد قرآن کریم و سیاست جمهوری اسلامی در طرح موضوع حجاب. در: ابراهیم شـــفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۸. حق‌شـــناس، ســـیدجعفر. (۱۳۸۷). مبانی و راه‌کارهای قرآن برای گسترش عفاف و حجاب. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۹. خوشـــگویان‌فرد، علیرضـــا. (۱۳۸٦). **روش‌شناسی کیو**. تهران: انتشارات مرکز تحقیقات سازمان صدا و سیما.

۱۰. خوشگویان‌فرد، علیرضا؛ طیبه زرگر و فرشاد تجاری. (۱۳۸۸). شناسایی نگرش بانوان ورزشکار نســـبت به حجاب در ورزش به کمک روش کیو. **دوفصلنامه علمی ـ تخصصی اســـلام و علوم اجتماعی**. سال اول. شماره اول.

۱۱. دانایی‌فرد، حسن؛ سیدیعقوب حسینی و روزبه شیخها. (۱۳۹۲). **روش‌شناسی کیو: شالوده‌های نظری و چارچوب انجام پژوهش**. تهران: انتشارات صفار.

۱۲. داوری، محسن. (۱۳۸۹). **حقوق فرهنگی شهروندان**. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۱۳. ذوالفقاری، حســـین. (۱۳۸۵). موانع و مشکلات ناجا در کنترل بدحجابی. **دانش انتظامی**. سال اول. شماره اول.

۱٤. رادیوی معارف صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۹۰). **برنامه رادیویی «سهم شما»**.

۱۵. رفیعی، رمضان‌علی. (۱۳۸۷). مبانی اختیارات نظام اسلامی برای جلوگیری از بدحجابی در جامعه. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۶. رهبر، محمدتقی. (۱۳۹۰). **ماجرای حجاب و عفاف**. تهران: انتشارات صدرا.

۱۷. زاهدی، عبدالرضا؛ ایوب امرایی و مریم نظربیگی. (۱۳۸۹). روش قرآن کریم در نهادینه‌سازی عفاف و حجاب در جامعه عصر نزول (با رویکرد ترتیب نزول). **مطالعات راهبردی زنان**. سال ۱۲. شماره ۴۹.

۱۸. زیبایی‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۳). **تحلیلی بر مهم‌ترین مسائل زن و خانواده در ایران: بیانیه‌های علمی مرکز تحقیقات زن و خانواده از سال ۸۱ تا ۹۲**. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

۱۹. شرف‌الدین، حسین. (۱۳۸۶). ریشه‌یابی جامعه‌شناختی بی‌حجابی. **فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)**. شماره ۵۱ و ۵۲.

۲۰. شمس ناتری، محمدابراهیم. (۱۳۸۷). بررسی موردی عملکرد نهادهای حکومتی در جلوگیری از بدحجابی. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۱. صدر، شادی. (۱۳۸۳). بدحجابی در قانون، فقه و رویه‌های عملی. **بازتاب اندیشه**. شماره ۴۸.

۲۲. ضیایی‌فر، سعید. (۱۳۸۷). مبانی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۳. علی‌اکبریان، حسن‌علی. (۱۳۸۷). مبانی مسئولیت حکومت اسلامی در ترویج حجاب. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۴. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه. (۱۳۸۷). بررسی مفاد فقهی و حقوقی جرم بی‌حجابی. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۵. غلامی، علی. (۱۳۹۱). **مسئله حجاب در جمهوری اسلامی ایران**. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۲۶. قلی‌پور، آرین. (۱۳۸۶).نقش دولت در نهادینه سازی حجاب. **مطالعات راهبردی زنان**. سال دهم. شماره ۳۸.

۲۷. لطفی، سجاد. (۱۳۹۲). بررسی موانع اجرایی مصوبه ۴۲۷ شورایعالی انقلاب فرهنگی؛ آئین‌نامه راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب. **مدیر**. شماره ۳۹.

۲۸. ماهنامه خبری تحلیلی حیا. (۱۳۹۰). تهران: مرکز بین المللی ترویج فرهنگ عفاف و حیا. پیش‌شماره.

۲۹. مختاریان‌پور، مجید و اسدالله گنجعلی. (۱۳۹۰). نهادی‌سازی عفاف و حجاب در جامعه؛ رویکردی فرآیندی. **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**. سال چهارم. شماره ۳.
۳۰. مرتضوی، سیدضیاء. (۱۳۸۷). درآمدی بر مبانی کلی فقهی حجاب و مسئولیت دولت اسلامی. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. مشکات، سیدحمید. (۱۳۸۷). اخلاقی یا حقوقی بودن پوشش اسلامی زنان. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸٤). **مسئله حجاب**. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. مفتح، محمدهادی. (۱۳۸۷). وظیفه حکومت اسلامی در زمینه پوشش بانوان. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳٤. مقدس، نرگس‌سادات. (۱۳۸۹). **بررسی فقهی حجاب به‌مثابه یک الزام حکومتی**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
۳۵. مهدی‌زادگان، داود. (۱۳۸٦). پژوهشی در الزام حکومتی حکم حجاب. **مطالعات راهبردی زنان**. سال نهم. شماره ۳٦.
۳٦. ناظریان، محمدقاسم. (۱۳۹۰). **رویکرد اجتماعی و قانونی در جرم بدحجابی**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
۳۷. ورعی، سیدجواد. (۱۳۸۷). مبانی مسئولیت دولت اسلامی در زمینه حجاب بانوان. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۸. هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۸۷). رابطه حجاب با حکومت و مصلحت نظام. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**. جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۹. هاشمی، سیدحسین. (۱۳۸٦). نقد سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران در برخورد با بدحجابی (نقد فقهی و حقوقی تبصره ماده ٦۳۸ قانون مجازات اسلامی). **فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)**. شماره ۵۱ و ۵۲.
٤۰. هاولت، مایکل و ام. رامش. (۱۳۸۰). **مطالعه خط‌مشی عمومی**. عباس منوریان و ابراهیم گلشن. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی. اول.
٤۱. همایون مصباح، سیدحسین. (۱۳۸۷). مبانی مسئولیت دولت در ایجاد شرایط مطلوب حجاب و عفاف در جامعه. در: ابراهیم شفیعی سروستانی. **حجاب: مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی**.

جلد ۱: مقالات علمی و حقوقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

42. Anderson, J. E. (2011). *Public Policymaking: An Introduction.* (7th ed.). Boston. MA: Cengage.
43. Hajer, M. (1993). Discourse Coalitions and the Institutionalization of Practice: the Case of Acid Rain in Great Britain. In Frank Fischer and John Forester. *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*. London: UCL Press
44. Hall, P. A. (1993). Policy Paradigms, Social Learning, and the State: The Case of Economic Policymaking in Britain. Comparative Politics.
45. Millstone, E.; P. Van Zwanenberg; C. Marris; L. Levidow & H. Torgersen. (2004). *Science in Trade Disputes Related to Potential Risks: Comparative Case Studies.* Seville: Institute for Prospective Technological Studies.
46. Millstone, E.; P. Van Zwanenberg; L. Levidow; A. Spok; H. Hirakawa & M. Matsuo. (2008). *Risk-assessment Policies: Differences Across Jurisdictions. Institute for Prospective Technological Studies.* Seville: European Commission
47. Ripberger, J. T.; K. Gupta; C. L. Silva & H. C. Jenkins-Smith. (2014). Cultural Theory and the Measurement of Deep Core Beliefs within the Advocacy Coalition Framework. *Policy Studies Journal*. 42 (4). 509-527.
48. Sabatier, P. & H. Jenkins-Smith. (ed.) (1993). *Policy Change and Learning: An Advocacy Coalition Approach. Boulder*. CO: Westview Press.
49. Schon D. A. & M. Rein. (1994). *Frame Reflection: Towards the Resolution of Intractable Policy Controversies*. New York. Basic Books.
50. Steelman, T. A. & L.A. Maguire. (1999). Understanding Participant Perspectives: Q-Methodology in National Forest Management. *Journal of Policy Analysis and Management*. 18(3): 361-388
51. Surel, Y. (2000). The Role of Cognitive and Normative Frames in Policy-making. *Journal of European Public Policy*. 7(4). 495-512.
52. Thissen, W; A. H. Walker & E. Waren. (2013). *Public Policy Analysis*. New York: Springer.

پیوست‌ها

۱. عبارات کیو

۱	مسئله بدحجابی امری است که بدون یک مجموعه اقدامات بلندمدت و مداوم، امکان ندارد حل شود.
۲	کارآمدترین راه برای مبارزه با بدحجابی مشارکت عموم مردم در قالب تذکر لسانی است.
۳	ضرورت تعیین یک مدیریت و رهبری واحد که در صورت وجود اختلاف میان نهادهای مختلف دخیل در مواجهه با بدحجابی، رأی آن فصل‌الخطاب باشد.
۴	حتی اگر هیچ مسئولی یا دستگاهی به وظیفه خود در قبال بدحجابی عمل نکرد، این مسئولیت از گردن من ساقط نیست.
۵	برنامه‌ها و اقدامات سلبی (انتظامی، محدودکننده) بهتر است کمتر رسانه‌ای شود.
۶	نهادهای انتظامی در مواجهه با بدحجابی باید تحت امر یک نهاد مسئول فرهنگی عمل کنند.
۷	در مواجهه با بدحجابی، کار سلبی بر کار ایجابی اولویت زمانی ـ و نه رتبی ـ دارد.
۸	برخورد سلبی با افرادی که از روی غفلت اقدام به بدحجابی می‌کنند، مفسده‌انگیز و موجب دامن زدن بیشتر به بدحجابی می‌شود.
۹	افراد و دستگاه‌هایی که به بدحجابی به‌صورت بسیط و ساده می‌نگرند، در مواجهه با بدحجابی عملکرد بیشتری ـ فارغ از هر گونه ارزشیابی ـ داشته و دارند.
۱۰	حکومت مسئولیتی در قبال حجاب و عفاف ندارد.
۱۱	ضرورت ایجاد یک نهاد متمرکز مسئول در امر حجاب و عفاف و مبارزه با بدحجابی
۱۲	اگر حجاب در کشور اختیاری شود، کلیت وضعیت حجاب و عفاف ارتقاء می‌یابد.
۱۳	سرمایه‌گذاری اصلی در امر حجاب و عفاف باید در سه نهاد خانواده، مسجد و مدرسه صورت پذیرد.
۱۴	تا وقتی که اموری همچون بدحجابی در نظام قانونی و رسمی کشور تعریف و تعیین نشود، امکان مواجهه درست با آن وجود ندارد.
۱۵	پیگیری امر حجاب در نهادها و سازمان‌های رسمی، همچون دولت، دانشگاه‌ها و آموزش و پرورش، موجب ایجاد فضای نفاق و دوروئی می‌شود.
۱۶	نحوه برخورد با «بدحجابی از روی عمد» باید با نحوه برخورد با «بدحجابی از روی غفلت» تفاوت داشته باشد.
۱۷	طبق گزارش نهادهای رسمی، در سال ۱۳۸۸ جرائم اخلاقی از جمله بدحجابی و بی‌حجابی تا حدود ۴۰ درصد افزایش پیدا کرده است و در سال ۱۳۹۰ وضعیت حجاب ۷ تا ۱۰ درصد بهبود داشته است.
۱۸	لازم است معیارها و مصادیق حجاب و بدحجابی به‌صورت دقیق، یک‌دست و شفاف در قوانین و مقررات تعیین شود؛ به‌گونه‌ای که اعمال سلیقه امکان‌پذیر نباشد.
۱۹	تا وقتی که بدحجابی در مجموعه‌های رسمی ـ چه دولتی و چه غیردولتی (مانند اصناف) که مشمول قوانین رسمی کشور می‌شوند ـ اصلاح نشده است، نوبت به مبارزه با بدحجابی در سایر حوزه‌ها نمی‌رسد.

۲۰	در صورت وجود عزم جدی در مسئولان و هماهنگی همه دستگاه‌ها در قبال مواجهه با بدحجابی، می‌توان مسئله بدحجابی را ظرف کمتر از پنج سال حل کرد.
۲۱	جلوگیری از زیرزمینی و پیچیده‌تر شدن ناهنجاری‌ها، مهم‌تر از پاک شدن و سلامت فضای مشهود و عیان جامعه است.
۲۲	مبارزه با بدحجابی تحت عنوان «تضییع حقوق شهروندی»، کارآمدی و اثرگذاری بیشتری دارد..
۲۳	با توجه به کمیت و کیفیت اقدامات صورت گرفته در امر حجاب و عفاف و از سوی دیگر میزان تهاجم دشمن علیه این ارزش، وضع موجود حجاب و عفاف در جامعه خیلی خوب است.
۲۴	علت اصلی وضع نامطلوب حجاب در کشور، کم‌کاری و ضعف عملکرد حوزه‌های علمیه، روحانیون و مبلّغان است.
۲۵	در مواجهه با بدحجابی، توجه به عفاف با اهمیت‌تر از حجاب است.
۲۶	کشـــور در مواجهه با بدحجابی ـ فارغ از اقدامات و تاکتیک‌های اتخاذ شـــده توسط دولت‌ها یا دستگاه‌های مختلف ـ سیاست مشخص و پایداری ندارد.
۲۷	به‌دلیل مسئولیت انتظامی ـ قضایی نیروی انتظامی، این نهاد صلاحیت مشارکت در امر حجاب و عفاف را ندارد.
۲۸	در مواجهه سلبی (و نه ایجابی) با بدحجابی، تا وقتی که با بدحجابی سازمان‌یافته برخورد مناسبی صورت نگرفته است، نباید با سایر بدحجابی‌ها مبارزه کرد.
۲۹	ضرورتی ندارد که دســـتگاه یا فرد مجری به قانون یا برنامه ابلاغی اعتقاد داشـــته باشـــند؛ آنها باید به وظیفه خود عمل کنند.
۳۰	مواجهه با بدحجابی باید طبق عرف ـ و نه شرع ـ و متناسب با هر مکان و هر زمان تعریف شود.
۳۱	در شرایط موجود کشور اگر فرد یا نهاد مجری بخواهد به انتقادات اعتنا کند، نمی‌تواند هیچ کاری انجام دهد.
۳۲	کسانی که شعار کار فرهنگی یا بلندمدت می‌دهند، در واقع از زیربار مسئولیت شانه خالی می‌کنند.
۳۳	اکنون مردم حجاب را «معروف» و یا «قانونی» می‌دانند؛ به‌عبارت دیگر، کسی که حجاب را رعایت نمی‌کند می‌داند که کاری «منکر» و یا «غیرقانونی» مرتکب شده است.
۳۴	دولت در زمینه مســـائلی همچون احکام و حجاب و حدود شـــرعیه، وظیفه عملیاتی و میدانی ندارد، بلکه وظیفه زمینه‌سازی دارد؛ وظیفه عملیاتی به عهده روحانیت و زبدگان حوزه و دانشگاه است.
۳۵	بهتر است به‌جای مواجهه با بدحجابی، تدابیری اندیشیده شود که مواجهه زن و مرد کاهش یابد.
۳۶	حجاب و عفاف اولویت اصلی فرهنگ عمومی کشور است.
۳۷	تقریباً هیچ کاری برای مبارزه با بدحجابی صورت نگرفته است.
۳۸	باید برنامه‌ریزی کنیم در کنار چادر یک لباس متحدالشـــکل معتدل داشـــته باشـــیم تا بانوان ما به حد قابل قبول حجاب ترغیب شوند؛ زیرا وقتی که فاصله اش را با حجاب برتر یعنی چادر زیاد می‌بینند، از ادامه راه منصرف می‌شود.
۳۹	از آنجا که مســـئولان شـــناخت صحیحی از «علت» و «معلول» در معضل بدحجابی ندارند، به‌جای مبارزه با «علت»، فقط با «معلول» مبارزه می‌کنند..
۴۰	غالب افراد و دســـتگاه‌هایی که علل و بازیگران متکثری را در امر بدحجابی دخیل می‌دانند، اقدام قابل توجهی در مواجهه با بدحجابی صورت نمی‌دهند.

۲. کل واریانس تبیین‌شده

Total Variance Explained									
Component	Initial Eigenvalues			Extraction Sums of Squared Loadings			Rotation Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
۱	۱۱/۷۹۷	۴۵/۳۷۲	۴۵/۳۷۲	۱۱/۷۹۷	۴۵/۳۷۲	۴۵/۳۷۲	۴/۵۱۷	۱۷/۳۷۲	۱۷/۳۷۲
۲	۲/۲۰۷	۸/۴۸۹	۵۳/۸۶۱	۲/۲۰۷	۸/۴۸۹	۵۳/۸۶۱	۴/۴۳۲	۱۷/۰۴۷	۳۴/۴۱۹
۳	۱/۷۱۶	۶/۶۰۲	۶۰/۴۶۳	۱/۷۱۶	۶/۶۰۲	۶۰/۴۶۳	۳/۶۸۷	۱۴/۱۸۲	۴۸/۶۰۰
۴	۱/۴۰۶	۵/۴۰۶	۶۵/۸۶۹	۱/۴۰۶	۵/۴۰۶	۶۵/۸۶۹	۳/۱۶۴	۱۲/۱۶۸	۶۰/۷۶۸
۵	۱/۰۹۹	۴/۲۲۷	۷۰/۰۹۶	۱/۰۹۹	۴/۲۲۷	۷۰/۰۹۶	۲/۴۲۵	۹/۳۲۷	۷۰/۰۹۶
۶	۰/۸۷۳	۳/۳۵۸	۷۳/۴۵۴						
۷	۰/۸۲۳	۳/۱۶۴	۷۶/۶۱۸						
۸	۰/۷۷۸	۲/۹۹۳	۷۹/۶۱۱						
۹	۰/۷۵۵	۲/۹۰۴	۸۲/۵۱۴						
۱۰	۰/۶۲۶	۲/۴۰۹	۸۴/۹۲۳						
۱۱	۰/۶۱۸	۲/۳۷۷	۸۷/۳۰۰						
۱۲	۰/۵۴۸	۲/۱۰۸	۸۹/۴۰۸						
۱۳	۰/۴۹۸	۱/۹۱۵	۹۱/۳۲۴						
۱۴	۰/۴۰۸	۱/۵۶۸	۹۲/۸۹۱						
۱۵	۰/۳۰۰	۱/۱۵۴	۹۴/۰۴۵						
۱۶	۰/۲۹۱	۱/۱۱۸	۹۵/۱۶۳						
۱۷	۰/۲۴۲	۰/۹۲۹	۹۶/۰۹۳						
۱۸	۰/۲۲۵	۰/۸۶۵	۹۶/۹۵۸						
۱۹	۰/۲۱۱	۰/۸۱۰	۹۷/۷۶۷						
۲۰	۰/۱۸۸	۰/۷۲۴	۹۸/۴۹۲						
۲۱	۰/۱۱۳	۰/۴۳۳	۹۸/۹۲۵						
۲۲	۰/۰۹۵	۰/۳۶۷	۹۹/۲۹۱						
۲۳	۰/۰۷۳	۰/۲۸۱	۹۹/۵۷۲						
۲۴	۰/۰۵۲	۰/۱۹۹	۹۹/۷۷۱						
۲۵	۰/۰۴۳	۰/۱۶۵	۹۹/۹۳۶						
۲۶	۰/۰۱۷	۰/۰۶۴	۱۰۰/۰۰۰						

۳. ماتریس چرخش‌یافته عامل‌ها

	Component				
	۱	۲	۳	۴	۵
P05	۰/۷۳۲	۰/۰۸۵	۰/۲۱۹	۰/۲۰۴	۰/۲۱۲
P04	۰/۶۸۹	۰/۲۸۴	۰/۰۸۸	۰/۴۷۲	۰/۱۳۴
P20	۰/۶۷۱	۰/۴۹۱	۰/۰۳۸	۰/۱۳۰	۰/۲۷۹
P19	۰/۶۶۶	۰/۲۸۰	۰/۱۹۲	۰/۴۴۷	۰/۲۰۳
P14	۰/۶۱۳	۰/۲۱۳	۰/۳۰۹	۰/۳۴۳	۰/۲۷۲
P01	۰/۵۹۷	۰/۵۰۶	-۰/۰۶۹	۰/۱۲۷	۰/۱۲۲
P21	۰/۵۹۰	۰/۴۴۴	۰/۱۶۷	۰/۰۴۶	۰/۳۳۹
P23	۰/۵۷۷	۰/۰۸۵	۰/۵۴۷	-۰/۰۱۷	-۰/۰۸۲
P25	۰/۰۳۹	۰/۷۵۰	۰/۲۷۴	۰/۲۸۱	۰/۲۱۲
P07	۰/۲۹۴	۰/۷۳۲	۰/۱۲۱	۰/۱۱۱	۰/۰۱۳
P12	۰/۲۹۶	۰/۶۵۱	۰/۳۳۹	۰/۱۷۳	۰/۱۶۳
P06	۰/۵۰۳	۰/۶۵۰	۰/۲۶۲	۰/۲۱۷	-۰/۰۳۸
P11	۰/۳۹۷	۰/۵۰۴	۰/۱۱۸	۰/۱۸۵	۰/۴۳۲
P13	۰/۰۳۸	-۰/۱۳۴	۰/۷۲۳	۰/۲۷۹	۰/۱۷۴
P26	۰/۱۰۲	۰/۴۱۸	۰/۶۷۰	-۰/۰۱۱	۰/۱۵۰
P22	۰/۲۷۴	۰/۲۹۲	۰/۶۵۷	-۰/۱۰۱	۰/۳۰۱
P08	۰/۱۴۲	۰/۳۶۹	۰/۶۳۷	۰/۰۹۷	۰/۳۵۸
P15	-۰/۰۱۶	۰/۱۶۱	۰/۶۳۳	۰/۵۳۵	-۰/۰۶۸
P03	۰/۲۴۲	۰/۴۰۳	۰/۴۸۹	۰/۲۹۰	۰/۰۰۰
P02	۰/۳۴۰	۰/۲۲۱	۰/۰۷۸	۰/۸۲۱	-۰/۰۰۱
P10	۰/۲۴۸	۰/۵۰۸	۰/۰۳۹	۰/۶۵۵	-۰/۰۴۳
P17	۰/۱۲۵	۰/۰۵۴	۰/۲۰۰	۰/۶۴۷	۰/۴۲۵
P09	۰/۲۵۹	۰/۱۰۰	۰/۴۷۳	۰/۴۸۸	۰/۱۳۶
P18	۰/۱۹۲	-۰/۱۱۸	۰/۳۸۴	۰/۰۴۹	۰/۷۵۷
P16	۰/۲۴۱	۰/۴۳۶	۰/۰۹۰	۰/۰۵۹	۰/۷۱۵
P24	۰/۳۰۷	۰/۴۴۰	۰/۰۵۰	۰/۳۳۲	۰/۴۶۰

مصادره تجربه فرایندی پیوسته و نامرئی است که به‌بهانه تأمین امنیت هستی‌شناختی انسان و دور کردن او از اضطراب‌ها و نگرانی‌ها، انسان را از برخی تجارب و برخی تعاملات محروم می‌کند. اما محرومیت مذکور و در قرنطینه کردن تجارب، به بخش مهمی از ابعاد وجودی و اجتماعی انسان آسیب می‌زند و دست بر قضا بر اضطراب او نیز می‌افزاید. هدف این مقاله بررسی معانی و تجارب زیسته کنشگران اجتماعی از تجارب مصادره‌شده، شناسایی زمینه‌های ظهور و گسترش مصادره تجربه و فهم پیامدهای مصادره تجربه بر روی کنشگران اجتماعی است. روش پژوهش، کیفی از نوع نظریه مبنایی بوده که پس از مصاحبه عمیق با ۱۲ نفر نمونه اشباع نظری حاصل شد. جهت انتخاب نمونه، از شیوه نمونه‌گیری نظری و از طریق استراتژی بیشترین تنوع استفاده شده است. محتوای مصاحبه‌ها پس از پیاده‌سازی، در سه مرحله کدگذاری باز، محوری و گزینشی، مورد تحلیل قرار گرفتند و واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی شناسایی شدند. یافته‌ها نشان می‌دهد «فراموشی آگاهانه» هسته مرکزی تجارب زیسته افراد از تجارب مصادره‌شده است. همچنین «خودمحوری» دلیل اصلی رونق مصادره تجربه است و «تقویت خودمحوری» و «زوال عاطفه» و به‌ویژه «انسان‌زدایی» پیامد اصلی مصادره تجربه است. به‌عنوان نتیجه کلی می‌توان گفت مصادره تجربه با حذف برخی تجارب تعاملی و عاطفی سبب از دست رفتن آرامش کنشگران اجتماعی شده است.

واژگان کلیدی:
مصادره تجربه، فراموشی آگاهانه، خودمحوری، درون‌نگری همدلانه، مدرنیته

فهم زمینه و پیامدهای مصادره تجربه با رویکرد کیفی

محمد عباس‌زاده
دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تبریز
m.abbaszadeh2014@gmail.com

فرهاد بیانی
دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه دانشگاه تبریز
Bayani.farhad@tabrizu.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

جامعه مدرن با این اســـتدلال که وجود برخی از تجارب و پدیده‌ها در زندگی اجتماعی می‌تواند هســـتی انسان مدرن و یا ســـلامت او را به‌خطر اندازد سعی کرده است با انجام ســـازوکاری مشخص، برخی از این تجربه‌ها را از حوزه عمومی زندگی خارج کرده و آنها را به‌تدریج از جامعه و آگاهی ذهنی افراد پاک کند و یا دست‌کم، کم‌رنگ سازد. «جهان مدرن نوعی مصادره تجربه[1] یا فرآیندهای منسجم پنهان‌کننده‌ای را ایجاد کرده است که امور روزمره زندگی عادی را از پدیده‌هایی چون جنایت، بیماری و مرگ، مسائل جنسی و طبیعت جدا می‌سازد». (گیدنز، ۱۹۹۱؛ به‌نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۶۳۶) «مصادره تجربـــه در نتیجه نقش روزافزون نظام‌های انتزاعـــی در زندگی روزمره پدید می‌آید. این مصادره برای ما امنیت هستی‌شناختی بیشتری به همراه می‌آورد اما به‌بهای محروم‌سازی زندگی اجتماعی از قضایای بنیادی وجودشناختی که معضلات اخلاقی اساسی برای انسان‌ها به‌بار می‌آورند». (گیدنز، ۱۹۹۱؛ به‌نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۶۳۶)

امروزه ما تنها در یکجا با نام «مرده» برخورد می‌کنیم و آن، بروشـــور و اعلامیه مراسم یادبود است. (الیاس، ۱۳۸۴: ۳۹) کوبلرراس[2] با اشاره به این نکته که کودکان را در مراسم تدفین و ســـوگواری شـــرکت نمی‌دهیم این امر را نشان‌دهنده این واقعیت می‌داند که ما مراسم سوگواری و تدفین را ویژگی تابویی جامعه مدرن تلقی می‌کنیم. (کوبلرراس، ۱۳۷۹ :۱۷) گرچه مدرنیته شمشـــیر دولبه‌ای اســـت که هم تحولات مثبت و هم تحولات منفی را در پی دارد، اما گیدنز از نوعی «تهدید دلهره‌آور معطوف به بی‌معنایی ارزشـــی» ســـخن می‌گوید. تمام چیزهای معنی‌دار از زندگی روزمره مصادره شـــده و ســـرکوب گشته‌اند. با وجود این، بازتابشگری روزافزون «خود»، به‌طور دیالکتیکی موجب افزایش احتمال بازگشت معناهای سرکوب شده می‌شود. (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۶۳۶) بودریار[3] به شیوه‌ای ظریف و هوشـــمندانه جریان مصادره تجربه را به این شـــکل نشان می‌دهد که: «طی یک جریان بازگشت‌ناپذیر، انسان در طول تاریخ مردگان را به‌مرور زمان از خانه به میان شهر و از آنجا به بیرون شهر، یعنی بیرون از چرخه حیات زندگی پرتاب کرده است. (سیل، ۲۰۰۰، به‌نقل از کریمی، ۱۳۸۸: ۹۴) این تغییرات در برخی وجوه دیگر از قبیل انتقال سالمندان به خانه‌های سالمندان، نگهداری معتادین در مراکز ترک اعتیاد و بردن بیماران و معلولین به مراکزی

1. Sequestration of Experience
2. Kubler-Ross
3. Baudrillard

که وظایف اعضای خانواده و سایر اطرافیان را این سازمان‌ها و مؤسسات بوروکراتیک انجام می‌دهند نیز رخ داده است. تأکید فزاینده عصر جدید بر «کنترل» و مهار کردن، نشانی از علاقه انسان برای سلطه بر طبیعت است. حتی بدن انسان نیز قسمتی از طبیعت محسوب می‌شـــود. اگر چه می‌توان این سلطه‌جویی را همچون اقتدار «عقل ابزاری» و کاربرد اصول سازمان‌یافته علم و تکنولوژی به‌منظور تسلط‌یابی بر دنیای طبیعی انگاشت، اما این مسئله بیشتر نشان‌دهنده برآمدن نوعی نظام معرفتی اقتدارگرا با مرجعیت درونی است. در واقع، مفهوم مشـــهور «پایان طبیعت» نیز به همین مسئله اشاره دارد. پایان طبیعت به آن معنا است که دنیای طبیعی به مقیاس وسیعی مبدل شده است به‌نوعی «محیط پیرامونی ساخته دســـت بشر»، محیطی که در حقیقت عبارت است از نظام‌های انسان ساخته‌ای که نیروی محرک و پویایی آنها ناشی از داعیه‌های معرفتی سازمان‌یافته به‌وسیله جوامع بشری است و نه از تأثیرات و نیروهایی بیرون از فعالیت آدمیان. (گیدنز، ۱۳۸۵: ۲۰۵)

جامعه مدرن با در پرانتز گذاشتن و در حاشیه قرار دادن تجاربی مانند بیماری، جنون، ناتوانی، اضطراب، مرگ و غیره انســـان مدرن را از مواجهه با این تجارب محروم می‌کند و این محرومیت ارتباط انســـان با این واقعیت‌ها می‌تواند مانع درک معانی این واقعیت‌ها نیز شـــود و حاصل این فرایند چیزی نیســـت جز قطع ارتباط کنشـــگر مدرن با برخی از واقعیت‌های اجتماعی و معانی آن و از دست دادن برخی مهارت‌ها و تجارب. این وضعیت منجر به این شرایط می‌شود که انسان عصر مدرن مهارت‌های ارتباط با این چهارچوب‌های معنایی را از دســـت داده و در نتیجه بخشـــی از «وجود انسانی» او، که در برخی جنبه‌ها وابسته به این تجارب و معانی است، دچار نقصان و اختلال می‌شود.

کوبلـــرراس ابعاد متنوع مصادره تجربه شـــامل مرگ، بیماری، ســـالمندی و غیره را به‌روشـــنی نشان می‌دهد: او معتقد است که امروزه مجلس ترحیم برای بسیاری از مردم، آئین بی‌معنا و پر دردســـری شده است. در آمریکا که افراد در مقابل مرگ حالت دفاعی دارند، همه مردم به فکر جوانی جاوید هســـتند و پیری را به خانه سالمندان و بیماران را به بیمارستان‌ها می‌برند تا از جلوی چشم دور باشند. در رسانه‌ها مرگ را بسیار غم‌انگیز، وحشـــتناک، غیرعادلانه، ناخواسته و به‌ندرت آرامش‌بخش توصیف می‌کنند. افراد تلاش می‌کننـــد تا عوامل محیطی را کنترل کنند و به هـــر نحو ممکن از مرگ بگریزند. مردم به‌شدت مایل‌اند از تجربه مرگ به دور باشند و کسی را پیدا کنند که این کارها را برای‌شان انجام دهد. بنابراین نقش جدیدی تحت عنوان «مدیریت مراسم ترحیم» به‌وجود می‌آید و

مداخله و مشارکت داغدیده به حداقل خود می‌رسد. حتی مراسم سوگواری بدون حضور جسد انجام می‌شود. (کوبلرراس، ۱۳۷۸؛ به‌نقل از کریمی، ۱۳۸۸: ۹۴)

گیدنز در باب ماهیت ویژه مصادره تجربه به ماهیت تشکیلاتی آن نیز اشاره دارد: «این حالت به‌ویژه در مورد تیمارستان، زندان‌ها و بیمارستان‌ها مصداق می‌یابد... به‌طور مجمل حرف و حدیث من این خواهد بود که امنیت وجودی انکارناپذیری که تجدد خریداری کرده است در زندگی روزمره منوط به حصر یا مجزا نگاه‌داشتن زندگی اجتماعی از موضوع‌های وجودی بنیادینی است که همواره سردرگمی‌های اخلاقی مهمی برای موجودات انسانی ایجاد کرده است». (گیدنز، ۱۳۸۵: ۲۲۱)

در واقع شناسایی تجربه زیسته کنشگران اجتماعی از تجارب مصادره‌شده و همچنین زمینه‌های شکل‌گیری و رشد این فرایند حصر تجربه و همچنین پیامدهای این حصر معنایی، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های جامعه مدرن، اهداف اصلی و مرکزی این مقاله است. تجارب مصادره‌شده می‌تواند شامل مرگ، بیماری‌های خاص (مانند تالاسمی و برخی سرطان‌ها)، سالمندان و مجانین باشد. جامعه این افراد را در نهادها و مراکز خاصی نگهداری می‌کند و از متن جامعه دور نگه می‌دارد، لذا افراد جامعه نیز آنها را از یاد خواهند برد و حافظه جمعی دچار نوعی فراموشی خواهد شد که نتیجه آن عدم توجه به دیگران و رونق فزاینده فردگرایی و خودمحوری است. این زندانی و حذف کردن برخی تجارب اگرچه به‌منظور حفظ هستی انسان مدرن رخ می‌دهد و امنیت هستی‌شناختی او را دنبال می‌کند اما در عمل، مخاطره جدیدی به‌نام ضعف یا از بین رفتن «وجود انسانی ـ اخلاقی» انسان مدرن را به‌وجود می‌آورد. به‌تعبیری دیگر می‌توان این وضعیت را پیامد ناخواسته عقلانیت صوری مدرن دانست. یکی از مؤلفه‌های اساسی مدرنیسم، اومانیسم است که بر طبق آن، انسان و خواسته‌های او محوریت دارد (ساوجی، ۱۳۸۸: ۱۷۳) بر این اساس، انسان مدرن در جامعه‌ای زندگی می‌کند که خرد و خردورزی او اساس و غایت هر نوع شناختی است و خرد انسان مبنای هر قضاوتی است. درستی و نادرستی وقایع، بهنجار و نابهنجار بودن آن، جرم و عدم جرم بودن و دیگر پدیده‌های اجتماعی و انسانی توسط خرد انسان قابل قضاوت است و این اندیشه و عقل بشری است که ابزار محق هر شناختی است. همچنین انسان در کانون توجه جهان مدرن قرار دارد و محوریت هر چیزی انسان است و این انسان است که اولویت‌ها، خواسته‌ها و تمایلات را برمی‌گزیند و هرچه خواست و اراده انسان مدرن است باید در کانون توجه جامعه معاصر قرار گیرد. در

واقع انسان محور همه چیز است. این مقاله در نقد مدرنیسم به‌عنوان اندیشه مدرن است و سعی شده است پیامدهای ناخوشایند مدرنیسم، که سبب شده انسان مدرن از وجود معنایی خود غافل شود، بررسی شود. همچنین در باب معنای این تجارب حصرشده و زمینه‌های گسترش این حصر تجربه، تحلیلی جامعه‌شناختی صورت گرفته است.

مقاله حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که «مصادره تجربه برخی پدیده‌ها در جامعه، چه پیامدی برای ابعاد وجود انسانی کنشگران اجتماعی خواهد داشت؟».

ادبیات نظری

«لوکوموتیو افسارگسیخته و بسیار پرقدرتی که ما انسان‌ها، مجموعاً به‌عنوان نوع بشر می‌توانیم تا اندازه‌ای پشت فرمانش بنشینیم؛ اما هر لحظه ممکن است که کنترل آن از دست ما خارج شده و واژگون گردد. این گردونه خردکننده آنهایی را که جلویش می‌ایستند زیر می‌گیرد و گرچه گاهی به‌نظر می‌رسد که مسیر ثابتی را در پیش گرفته است، اما بارها تغییر مسیر می‌دهد و در جهت‌هایی سرگردان می‌شود که ما نمی‌توانیم پیش‌بینی‌اش کنیم... تا این گردونه خردکننده[1] در حرکت است هرگز احساس امنیت کامل نخواهیم داشت، زیرا مسیر حرکت آن سرشار از مخاطرات فاجعه‌آمیز است». (گیدنز، ۱۹۹۰: ۱۳۹؛ به‌نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۶۲۷)

این بخشی از تلقی گیدنز در باب گردونه خردکننده مدرنیته است. اینکه جامعه نهادها و مراکزی را طراحی کرده است تا به‌نوعی واسطه‌ای اخلاقی برای انسان‌های عصر حاضر باشند، به‌نوعی از ویژگی‌های مدرنیته است. در تعبیری از مدرنیته، اومانیسم[2] و خردگرایی[3] از ویژگی‌های اساسی مدرنیته‌اند. (ساوجی، ۱۳۸۸) اینکه اولویت‌ها، خواسته و ارزش‌های انسان و همچنین قضاوت عقلی در کانون توجه قرار دارد و چون انسان مدرن ترجیح می‌دهد بیشتر به‌دنبال آسایش و رفاه خود باشد و عافیت خود را از دست ندهد لذا بیماران، سالمندان و دردمندان را از متن جامعه حذف می‌کند و این وظایف اخلاقی را به این نهادها و سازمان‌های انسان‌ساخته‌ای می‌دهد که واسطه اخلاقی میان انسان و وظایف انسانی‌اش هستند. از سویی دیگر، این نهادها سکولار نیز هستند. «جوهر سکولاریزاسیون این اندیشه است که یا خداوندی وجود ندارد واگر هم وجود دارد کاری به کار انسان‌ها ندارد». (سروش،

1. Juggernaut
2. Humanism
3. Rationalism

۱۳۸۰) بر این اســـاس، انســـان مدرن ارتباط خود را با خداوند، مصلحت و دستورات او در بیشتر جهات قطع کرده است لذا به‌جای توجه کردن و اولویت قائل شدن برای دستورات و مصالح خداوندی ترجیح می‌دهد امیال، رفاه و خواسته‌های خود را ملاک عمل قرار دهد و هر چیزی که عافیت، رفاه و تمایلات دنیوی او را تهدید کند از خود، متن جامعه و جلوی چشم خود دور کند. این نهادها و سازمان‌های مدرن و سکولار هر چه بیشتر صحنه جامعه را از وجود افراد نیازمند محبت و کمک پاک می‌کنند، غافل از اینکه وجود و جوهر انسانی برای بازتولید و صیقل خوردن نیازمند تجربه این پدیده‌ها است. الیاس نیز روند سکولار شدن جامعه مدرن و نقش آن در مصادره تجربه را به‌نحوی بیان می‌کند: «در جوامع توسعه یافته‌تر مردمان در ارتباط با خطر و تهدید مرگ، دیگر چندان با شـــور و حرارت سابق از نظام‌های عقاید فراطبیعی یاری نمی‌طلبند. این یاری‌جویی تا اندازه‌ای رو به‌ســـوی نظام‌های عقاید غیرمذهبی یا سکولار کرده است». (الیاس، ۱۳۸۴: ۳۳) از نظر الیاس اگر زمانی آموزه‌های دینی می‌توانستند در یک بستر معنایی، دلایل هستی‌شناختی اموری مانند مرگ، جنون، بلایای طبیعی و نظایر آن را برای پیروان خود توضیح دهند، اینک مدرنیسم که برای پاسخ به چرایی امور به خرد انسانی متکی است، سعی در دور کردن انسان از چنین پدیده‌هایی دارد که مبادا این پدیده‌ها هستی انسان را به‌خطر اندازند، غافل از اینکه همین دور کردن انسان از این تجارب سبب از دست رفتن برخی از مهم‌ترین خصلت‌های انسانی و اجتماعی او (نظیر صبر، مدارای اجتماعی، دگرخواهی و...) می‌شود. برگر به اهمیت اجتماعی مذهب اشاره می‌کند و معتقد است که مذهب در اوضاع بحرانی به مشروعیت‌بخشی موقعیت‌های حاشیه‌ای از طریق برقراری ارتباط آنها با امور مقدس می‌پردازد و به‌عنوان فرآورده‌ای اجتماعی تلاش می‌کند تا پدیده‌ای نظیر مرگ [بیماری‌ها، جنون و سالمندی] را در پیوند با واقعیت فرآورده‌های اجتماعی دیگر حفظ نماید. (ملور[1]، ۱۹۹۶؛ به‌نقل از کریمی، ۱۳۸۸: ۹۷)

جامعه مدرن به بهای حفظ هستی جامعه و افراد، برخی از اجزای جامعه، مانند مجانین، بیماران خاص، سالمندان، محتضران و غیره را از متن جامعه دور کرده و در حاشیه و خارج دید قرار می‌دهد. این فرایند باعث قرنطینه کردن و حبس‌کردن تجربه می‌شود و نتیجه آن چیزی جز تضعیف وجود انسانی، اخلاقی و اجتماعی انسان نیست. اومانیسم، به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مدرنیسم، در حد اعلا و افراطی خود، می‌تواند انسان را خودمحور و خودخواه کند و از توجه به ســـایر افراد جامعه که در معرض آســـیب‌ها و چالش‌های مختلف‌اند، تا

1. Mellor

اندازه زیادی دور کند و از طرف دیگر، مدرنیسم، با محوریت اومانیسم، جامعه را به‌سمت سکولاریســـم پیش می‌برد و با «ایجاد نهادهای ســـکولار»[1]، وظایف و تکالیف اجتماعی و متقابلی را که کنشگران اجتماعی نسبت به یکدیگر دارند به نهادهای رسمی (مانند مراکز نگهداری از سالمندان، تیمارستان‌ها و نظایر آن) منتقل می‌کند.

افراد جامعه با دور شدن از مواردی که ممکن است به هستی جامعه لطمه زند! وجود و جوهـــر انســـانی خود را که بر طبق آن می‌توان همدلـــی و درون‌نگری همدلانه[2] با این افراد داشـــت از دست می‌دهند. همین مطلب را ایلیچ هم اذعان می‌کند: «ایلیچ با نگاهی انتقادی به پزشـــکی مدرن معتقد است که گسترش تکنولوژی و دانش پزشکی به‌شکلی کاملاً تخصصی، باعث شده است که افراد هنر زندگی، تقوا و بهداشت، یعنی رعایت قوانین طبیعی زندگی را به‌واســـطه اســـتفاده از وسایل فنی به‌دست فراموشی بسپارند. از نظر او پزشـــکی با پیچیدگی‌های خاص خود به یک «آئین مذهبی تکنیکی» تبدیل می‌گردد که بـــا باورخوانی و نـــذر و نیاز تحت عناوین و اصطلاحات جدید پزشـــکی ـ که افراد عادی از آن ســـر در نمی‌آورند ـ اســـتقلال و خودمختاری افراد را چنان از بیخ و بن برکند که کشیشان نیز یارای چنین کاری نداشتند». (ایلیچ، ۱۳۵۴؛ به‌نقل از کریمی، ۱۳۸۸: ۹۵) رویکرد ایلیچ به «پزشکی‌شـــدن[3]» جامعه اشاره دارد که به‌واسطه آن جامعه تحت سیطره سیســـتم پزشکی و مراقبت‌های پزشکی قرار گرفته اســـت و این سیطره بر طبیعی‌ترین و عادی‌ترین جنبه‌های زندگی انســـانی (سالخوردگی، باروری، بیماری و نظایر آن) سایه انداخته و ســـبب شده است این پدیده‌های انسانیِ طبیعی با یک بازتعریف و دسته‌بندی جدید روبرو شوند که بر طبق آن، رفتارها، ارزش‌گذاری‌ها و نگرش‌های انسان معاصر نسبت به این پدیده‌های انسانی متفاوت شود و حتی از اقدامات و مراقبت‌های پزشکی به‌عنوان واســـطه‌های اخلاقی در جهت انجام برخی وظایف انسانی استفاده شود. مانند مراقبت از ســـالمندان یا مجانین که در جامعه پیشـــامدرن در متن جامعه و در میان انسان‌ها انجام می‌شـــد اما اینک به مراکز واســـطی مانند آسایشگاه سالمندان و تیمارستان منتقل شده اســـت. «طبق نظر جامعه‌شناسان، پزشکی شـــدن فرایندی را نشان می‌دهد که به‌واسطه آن شـــمار چشـــمگیری از موضوعات، وقایع، خصایص و مسائل انسانی (نظیر تولید مثل، تولد، بیماری، کودکی، ســـالخوردگی، مادری و غیره) که زمانی عادی تلقی می‌شدند و یا

1. Secularization
2. Verestehen
3. Medicalization

در حیطه‌ها و علوم غیرپزشـــکی تعریف، سنخ‌بندی و مدیریت می‌شدند در حیطه اقتدار پزشـــکی[1] وارد یا به‌نفع پزشـــکی مصادره و در نهایت توسط رویکردها، تعاریف، ابزارها و مداخله‌های پزشکی کنترل و مدیریت شده‌اند». (قاضی طباطبایی و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۹۰)

پیـــش از این، رخدادِ مرگ، اغلـــب در خانه‌ها و با حضور و مراقبت نزدیکان و اقوام و بر اثر بیماری‌های عفونی یا مســـری و نه لزوماً در سالمندی اتفاق می‌افتاد. ولی امروزه با تغییرات الگوهای مرگ و میر و پیشرفت فنّاوری‌های پزشکی، بیشتر افراد در سن پیری و در اثـــر بیماری‌هـــای مزمن و فرایندی در نهاد مدرن بیمارســـتان و تحت مراقبت‌های کارکنـــان حرفه‌ای و با کاربرد تجهیزات پیشـــرفته می‌میرنـــد. بیماران در حال مرگ[2] از کانون‌های خانوادگی به ســـازمان‌های نوینی به نام بیمارستان، آسایشگاه و مرکز درمانی منتقل می‌شوند. (قانعی‌راد و کریمی، ۱۳۸۵: ۵۲)

گادامـــر[3] در بـــاب عملکرد جامعه مدرن در محروم کردن کنشـــگران مدرن از برخی تجربیات انسانی، که این تجربیات می‌تواند هویت، معرفت و عنصر انسانی آنان را بازتولید کند، می‌نویسد: «تنها صف تشییع جنازه نیست که از زندگی شهر ناپدید شده است، بلکه شـــخصیت‌زدایی واقعی مرگ در بیمارستان مدرن به ابعاد عمیق‌تری می‌رسد. همگام با فقـــدان هر بازنمود عمومی از آنچه رخ می‌دهد، افـــراد درحال مرگ، بیماران، مجانین و ســـالمندان و بستگانشـــان از محیط داخلی خانواده دور می‌شوند. به این ترتیب مرگ با کســـب و کار تکنولوژیک صنعتی سازگار می‌شـــود. با نگریستن به این تغییرات می‌توان دریافت که مردن به یکی از فرایندهای بی‌شـــمار درون زندگی اقتصادی مدرن، هر چند از نوع افقی آن، بدل شده است». (گادامر، ۱۳۸۴: ۴۳۸)

قانعی‌راد و کریمی در مطالعـــه خود درباره «نمایش‌نامه‌های فرهنگی مرگ و مردن» اشاره می‌کنند: در بین مشارکت‌کنندگان، از میان نمایشنامه‌های فرهنگی چهارگانه سوزان لانگ، دو نمایشنامه مذهبی و پزشکی در الگویی به هم تابیده از بیشترین رواج برخوردارند؛ چگونگی ارتباط این دو نمایشنامه با یکدیگر یادآور شکاف‌ها و پیوندهای سنت و مدرنیسم در زندگی ایرانی اســـت. (قانعی‌راد و کریمی، ۱۳۸۵: ۷۰) یوســـفی و تابعی در پژوهشی در باب معنای مرگ با اســـتفاده از روش پدیدارشناســـی به تحلیل معنای مرگ از دید ۸ نمونه مورد بررســـی پرداختند و نتایج نشان می‌دهد: اول، در تجربه‌های ذهنی مرگ سه موضوع مرکزی یا معنایی با عناوین «مرگ مطلوب»، «تصویر مرگ» و «پذیرش مرگ» نهفته

1. Medical Jurisdiction
2. Dying Patient
3. Gadamer

است. دوم، از مهم‌ترین تجارب ذهنی مشترک مرگ می‌توان به پذیرش مرگ، عقیده به دنیای پس از مرگ، فکر مرگ، ترس از مرگ و تمایل به عمر طولانی و از مهم‌ترین وجوه افتراقی تجارب ذهنی مرگ می‌توان به اختلاف تصویر مرگ اشـــاره کرد. سوم، بارزترین تمایز موجود در مجموعه تصورات از مرگ، تحت تأثیر فهم‌های مذهبی اســـت و خانواده در ایجاد چنین فهمی دخالت اساســـی دارد و افراد با توجه به زمینه اجتماعی خانوادگی و به‌دنبال آن نحوه اجتماعی شـــدن، تصاویر متفاوتی از مرگ دارند. (یوســـفی و تابعی، ۱۳۹۰) لیچتنتریت و ریتیگ[1] با بررســـی ۸ مرد سالمند به بیان این نکته می‌پردازند که طبق یافته‌های آنها، شرکت‌کنندگان در پژوهش ۸ استراتژی معنایی در باب سناریوهای مربوط به‌معنای «مرگ مطلوب[2]» طراحی کرده‌اند: اســـتفاده از داســـتان در شکل‌دهی به نمایشنامه مربوط به مرگ، توصیف نمایشنامه‌های چندگانه، فرضیه‌هایی در مورد راهنما و نقش‌های نمایشنامه، بیان آنچه که مرگ نامطلوب قلمداد می‌شود، مقایسه تجارب قبلی پیشین شـــرکت‌کنندگان با پدیده مرگ، استفاده از استعاره‌ها، بیان اظهارات مقدس در باب مرگ و شرح و توصیف رؤیاهای‌شان در مورد مرگ. (لیچتنتریت و ریتیگ، ۲۰۰۱)

باومن[3] نیز تفاوت میان دوران سنت و مدرنیته را در برخورد با تجربه‌های بشری مانند مرگ، ســـالمندی، بیماری و غیره ذکر کرده است و معتقد است این پدیده‌ها و تجربیات ناشی از آنها در عصر سنت، از پدیده‌های طبیعی و روزمره بوده است و در تمام لایه‌های زندگی اجتماعی وجود داشته و در کنار کنشگران اجتماعی سازگاری مناسبی داشته‌اند، اما در دوره مدرن این پدیده‌ها و تجربیات ناشی از آنها از حوزه زندگی روزمره جدا شده و به پدیده‌هایی غیرطبیعی و حتی ترسناک و نگران‌کننده تبدیل شده‌اند. لذا حذف این مقولات از زندگی اجتماعی منطقی به‌نظر رسیده است. «قبل از دوران مدرن، مرگ پذیرفته شده بود. مرگ در تمام جهان اجتماعی حضور داشت و پدیده‌ای عادی[4] بود... عصر مدرن مـــرگ را به‌عنوان پدیده‌ای غیرعـــادی و حتی هولناک معرفی کرد. زندگی مدرن چیزی جز روزمرگی و تکرار خود[5] نیســـت. مرگ حالا یک چالش است و انسان مدرن وضعیتی دفاعی در برابر مرگ دارد و برای کنترل آن سازوکاری را اتخاذ می‌کند». (آنگر[6]، ۲۰۱۱:

1. Leichtentritt & Rettig
2. Good Death
3. Bauman
4. Tame
5. Self-Repeating
6. Angere

۱۶) همچنین باومن در مورد این مسئله که مدرنیته برای این تجارب، که آنها را هولناک و مضر می‌داند، چه راه‌حلی پیشـــنهاد می‌کند، می‌نویسد: «مرگ (و تجارب مشابه آن) را از زندگی حذف کرده اســـت و آن را به‌عنوان یک محصول بی‌مصرف از زندگی اجتماعی مدرن خارج کرده است». (آنگر، ۲۰۱۱: ۱۸)

در باب قدرت مدرنیته و پیامدهای آن برای تســـلط بر انســـان می‌توان گفت: «به‌نظر می‌رسد قدرت این گردونه خردکننده بسی بالاتر از قدرت عاملانی است که پشت فرمان این ماشین مدرن نشسته‌اند». (مسترویچ، ۱۹۹۸؛ به‌نقل از ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۶۲۹) همین تســـلط و پیامدهای ناگوار مهارنشدنی می‌تواند اثرات هولناکی بر وجود و انسانیت انســـان مدرن داشته باشد. یکی از همین اثرات، غافل کردن انسان مدرن از «خود» است. مدرنیته با در قرنطینه گذاشـــتن برخی از تجارب انســـانی که وجود انسانی را بازتولید و تقویت می‌کند در راستای تضعیف این وجود انسانی گام برمی‌دارد.

روش‌شناسی

برای تحلیل موضوع پژوهش از روش پژوهش کیفی[1] استفاده شده است. در میان روش‌های متنوعی که زیرمجموعه روش پژوهش کیفی است، از رویکرد نظریه مبنایی[2] بهره گرفته شده است. روش نمونه‌گیری از نوع هدفمند با استفاده از استراتژی حداکثر تنوع[3] بوده و در میان افراد دامنه سنی ۱۸ تا ۴۰ سال شهر سقز که تحصیلاتی از کارشناسی تا دکتری داشته‌اند، انجام شده است. استراتژی حداکثر تنوع رویکردی معمول در پژوهش کیفی است. این رویکرد مستلزم این است که پیشاپیش معیاری برای تفکیک محل‌ها یا مشارکت‌کنندگان تعیین کرد، سپس محل‌ها یا مشارکت‌کنندگانی را انتخاب کرد که کاملاً از نظر این معیارها متفاوت باشند. (کرسول، ۱۳۹۱: ۱۵۵) علت انتخاب این گروه سنی ـ تحصیلی، این نکته است که برای دریافت داده‌های لازم به‌منظور واکاوی اثرات مصادره تجربه ناشی از مدرنیته، پژوهش نیازمند بررسی افرادی بود که در دامنه سنی ـ تحصیلی باشند که ارتباط نسبتاً پایداری با ارزش‌های مدرن و مدرنیسم داشته باشند و هنجارهای مدرن را تاحدی پذیرفته و در زندگی خود نیز آنها را پیاده کنند. در انتخاب این افراد علاوه بر رعایت تنوع مقاطع و رشـــته‌های تحصیلی، سعی شد افرادی انتخاب شوند که ارزش‌ها و هنجارهای مدرن را باور داشته و در

1. Qualitative Research
2 Grounded Theory
3. Maximum Variation

زندگی خود نیز این فرهنگ مدرن را پیاده می‌کنند تا از این طریق بتوان اثرات مدرنیته را بهتر و واقعی‌تر فهم کرد. بعد از مصاحبه عمیق از ۱۲ نفر نمونه، اشباع نظری[1] حاصل شد. با استفاده از مراحل سه‌گانه کدگذاری باز، محوری و گزینشی، معانی تجارب مصادره‌شده، زمینه‌ها و پیامدهای مصادره تجربه از درون داده‌ها استخراج شد و در مورد هر سه بخش، (معانی، زمینه‌ها و پیامدها) هسته مرکزی در مرحله کدگذاری گزینشی استخراج گردید. برای تأمین معیار اعتبارپذیری[2] از برخی تکنیک‌هایی که شنتون[3] (۲۰۰۴) پیشنهاد کرده اســـت، استفاده شده که عبارت‌اند از: اعتباریابی توسط اعضا، تفسیر بازاندیشانه پژوهشگر، تکرار کردن سؤالات، جلب اعتماد شرکت‌کنندگان.

یافته‌ها

یافته‌های پژوهش که حاصل تحلیل محتوای مصاحبه‌های افراد شرکت‌کننده در پژوهش است در سه بخش قابل دسته‌بندی است: اول، معنای تجارب مصادره‌شده و تجربه زیسته کنشگران اجتماعی از این تجارب. در این مقاله تجارب مصادره‌شده شامل مرگ، بیماری‌ها (شامل، ایدز، ام.اس و تالاسمی)، مجانین و سالمندان است. دوم، زمینه‌های شکل‌گیری و گســـترش مصادره تجربه در زندگی اجتماعی معاصر. سوم، پیامدهای این مصادره تجربه برای افراد جامعه. در هر سه بخش سعی شده است که واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی و ارتباط این مقولات اصلی با هسته مرکزی مشخص شود. در هر سه بخش تمرکز بیشـــتر روی مقولات اصلی حاصل از کدگذاری محوری و همچنین هسته مرکزی اســـت و برای شـــفافیت کدگذاریِ باز، به ذکر دو سه نمونه از اظهارات و نحوه کدگذاری آنها در مرحله کدگذاری باز اکتفا شده است.

۱. معنای تجارب مصادره‌شده

به‌منظور شناســـایی معنا و تجربه زیســـته[4] کنشـــگران اجتماعی از تجاربی مانند مرگ، بیماری‌هایـــی که درمان ســـخت و طولانی مدت دارند (مانند تالاســـمی، ایدز، ام.اس)، سالمندی و افراد مجنون طی مراحل سه‌گانه کدگذاری باز، محوری و گزینشی به تحلیل متون مصاحبه و شناسایی واحدهای معنایی پرداخته شد.

1. Theoretical Saturation
2. Credibility
3. Shenton
4. Life Experience

در بررسی واحدهای معنایی که از درون متن مصاحبه‌ها قابل استخراج بوده، واحدهای معنایی مانند ابهام زمان مرگ، اضطراب ناشی از حضور مجانین، نگرانی از ابتلا به بیماری شناسایی شد و در ادامه سه مقوله اصلی ترس، درماندگی و غفلت (فراموشی) به‌عنوان معانی و فهم اصلی که کنشگران از معنا و تجربه زیسته تجارب مصادره‌شده داشته‌اند، قابل شناسایی بوده است. در کدگذاری گزینشی نیز هسته مرکزی تجربه زیسته افراد از این تجارب مصادره‌شده، «فراموشی آگاهانه» تشخیص داده شد. جدول ۱ واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی مربوطه را نشان می‌دهد.

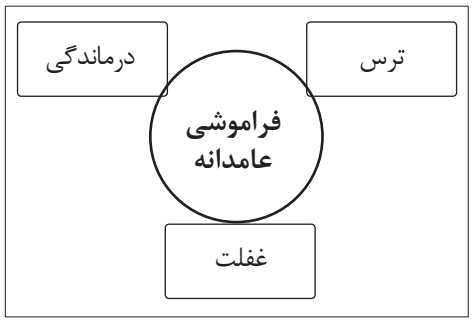
دو نمونه از اظهارات شرکت‌کنندگان و نحوه شناسایی واحدهای معنایی آنها در کدگذاری باز برای شفافیت امر تحلیل مصاحبه‌ها بیان می‌شود. مرد متأهل ۳۷ ساله، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی: «از مرگ می‌ترسم چون زندگی پس از مرگ برایم مبهم است و کسی از آن جهان برنگشته و خبر روشنی از جهان پس از مرگ بیان نشده است...». (ترس)

دختر ۲۸ ساله مجرد، کارشناسی ارشد شیمی: «گاهی به این فکر می‌کنم که اگر چنین موقعیتی برایم اتفاق بیفتد (بیماری ام.اس یا ایدز)... در اینجا چند لحظه مکث می‌کند و ادامه می‌دهد این مسائل جزو چیزایی که انسان درباره‌شون هیچ توانایی نداره. چاره‌ای نیست باید با این بیماری‌ها کنار اومد». (عجز)

جدول ۱: واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی معنای تجارب مصادره‌شده

واحدهای معنایی (کدگذاری باز)	**مقولات اصلی** (کدگذاری محوری)	**هسته مرکزی** (کدگذاری گزینشی)
ابهام زمان مرگ، نگرانی از مرگ، نگرانی ابتلا به بیماری‌ها، اضطراب ناشی از حضور مجانین، نگرانی درباره اطرافیان بیماران، نگرانی از وضعیت اطرافیان بعد از مرگ خود	**ترس**	**فراموشی آگاهانه**
اعتراض نسبت به بیماری، اعتراض به وجود سالمندی، اعتراض به مرگ، مرگ به‌عنوان تهدید، اندوه، ناتوانی در برابر بیماری‌ها، ابراز ناتوانی در برابر وقوع مرگ	**درماندگی**	
بی‌تفاوتی نسبت به مرگ اطرافیان، بی‌تفاوتی نسبت به سالمندان، خودخواهی، بی‌توجهی به مرگ، حذف بیماران از جامعه، سالمند هراسی	**غفلت (فراموشی)**	

می‌توان ارتباط هسته مرکزی معنای تجارب مصادره‌شده را با مقولات اصلی به شکل زیر نشان داد:



شکل ۱: ارتباط هسته مرکزی معنای تجارب مصادره‌شده با مقولات اصلی

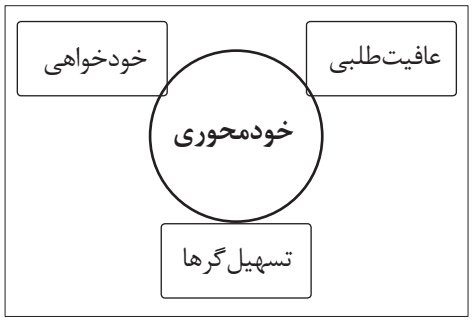
۲. زمینه‌های ظهور و گسترش مصادره تجربه

بخش دیگری از یافته‌های پژوهش مربوط به این موضوع است که کنشگران اجتماعی چه دلایلی را زمینه‌ساز و تسهیل‌گر ظهور و رونق مصادره تجربه در زندگی معاصر می‌دانند. در واقع هدف شناخت این نکته است که نظام ارزشی و هنجاری انسان مدرن چه ویژگی‌های به خود گرفته است که فرایند حذف افراد دردمند از جامعه را به این شکل گسترش داده است. به همین خاطر طی مراحل سه‌گانه کدگذاری، واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی مربوط به تجربه زیسته افراد شرکت‌کننده در باب زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش مصادره تجربه به‌عنوان پیامد مدرنیته شناسایی شد که برخی از واحدهای معنایی عبارت‌اند از کم‌حوصلگی اطرافیان بیماران، حذف سالمندان برای حفظ آسایش خود، خودخواهی، حفظ استقلال و غیره. مقولات اصلی شامل عافیت‌طلبی، خودخواهی و تسهیل‌گرهای حذف دردمندان است. هسته مرکزی عبارت است از خودمحوری اعضای جامعه. در جدول ۲ گزارش کامل یافته‌های این بخش نشان داده شده است.

جدول ۲: واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی زمینه گسترش مصادره تجربه

واحدهای معنایی (کدگذاری باز)	**مقولات اصلی** (کدگذاری محوری)	**هسته مرکزی** (کدگذاری گزینشی)
کم‌حوصلگی اطرفیان، حذف سالمندان برای حفظ آسایش خود، آسایش‌طلبی، فردگرایی، رفاه‌طلبی	**عافیت‌طلبی**	**خودمحوری**
خودخواهی، استقلال خود، خودمحوری	**خودخواهی**	
توان اقتصادی اطرافیان، نهادینه‌شدن ارزش‌های مدرن، سکولاریسم	**تسهیل‌گر (مکانیسم‌های حذف دردمندان از جامعه)**	

ارتباط میان مقولات اصلی حاصل از واحدهای معنایی و هســـته مرکز به شـــکل زیر قابل نمایش است:



شکل ۲: ارتباط هسته مرکزی زمینه‌های گسترش مصادره‌شده با مقولات اصلی

اومانیســـم، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر مدرنیســـم، کانون توجهات را در تمام عرصه‌ها به خواســـته‌ها، علایق و اولویت‌های انسان معطوف کرده است و برخلاف دوران پیشـــامدرن که مصلحت دینی با مرکزیت خواســـت خداوند محوریت داشت، در جامعه مدرن، این انســـان و تمایلات، محدودیت‌ها و توانایی‌های اوست که از درجه اول اهمیت برخوردار است. انسان معاصر به تنوع در تفریح، تغذیه مفصل، رفاه و عافیت‌طلبی به‌شکل روزافزونی بها می‌دهد و این دست مقولات را در اولویت خود دارد و نظام اجتماعی، سیاسی و حقوقی نیز در جهت تأمین این اولویت‌ها برای انسان معاصر گام برمی‌دارد و هر چیزی که آسایش، لذت و عافیت جسمی و روحی کنشگر مدرن را تهدید کند، مدرنیسم آن را از دایره زندگی اجتماعی دور می‌کند، غافل از اینکه همین در قرنطینه گذاشـــتن تجارب مانعی پیش روی فرایند رشد اجتماعی انسان است. نگهداری از سالمند، مدارای اجتماعی با مجانین، تحمل فرایند ترک اعتیاد اعضای خانواده و خویشاوندان، مشارکت در اقدامات مختلف مربوط به تدفین یک مرده و نظایر آنها همگی نیازمند از خودگذشتگی، مدارای اجتماعی، صبر و چشم‌پوشـــی از برخی اولویت‌ها و تمایلات فردی اســـت که این موارد نیازمند تقویت حس دگرخواهی و تعدیل خودخواهی است که با مبانی مدرنیسم اندکی تعارض دارد و مدرنیســـم از طریق ایجاد نهادهای ســـکولار این وظایف انسانی را به این نهادهای رسمی تفویض کرده است.

۳. پیامدهای مصادره تجربه

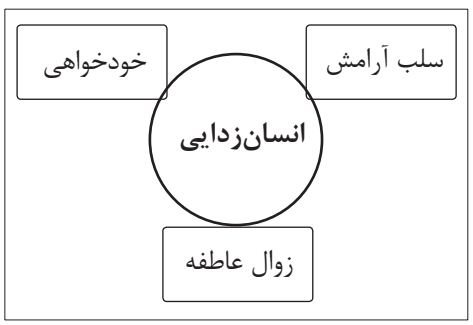
مصادره تجربه در عصر مدرن، هر چند به‌ظاهر امنیت هستی‌شناختی برای انسان‌ها فراهم

آورده است اما در عمل می‌بینیم که بخش عمده‌ای از توانایی‌ها و مهارت‌های انسانی که جزو جنبه‌های وجودی اوســـت و انسانیت او را آشکار و بازتولید می‌کند، خدشه‌دار کرده و کیفیت تعاملات انسانی را پایین آورده است. همین مطلب را می‌توان از دل مصاحبه‌ها و داده‌هایی که شرکت‌کنندگان در پژوهش در اختیار ما قرار می‌دهند نیز استنباط کرد. اشـــاره به واحدهای معنایی مانند نبود آسایش روانی، عدم آسودگی وجدان، نبود آرامش و ســـبکی روح، نامطلوب بودن شرایط عاطفی جامعه و غیره نمونه‌ای از اشاراتی است که می‌تـــوان به‌عنوان پیامدهای مصادره تجربه در زندگی اجتماعی برشـــمرد. نمایش کامل این واحدهای معنایی به همراه مقولات اصلی و هسته مرکزی در جدول ۳ آمده است.

جدول ۳: واحدهای معنایی، مقولات اصلی و هسته مرکزی پیامدهای مصادره تجربه

واحدهای معنایی (کدگذاری باز)	**مقولات اصلی** (کدگذاری محوری)	**هسته مرکزی** (کدگذاری گزینشی)
نبود آسایش روحی، عذاب وجدان، نبود آرامش و سبکی، نبود رضایت از خود، بدانگاری در مورد خود	**سلب آرامش**	**انسان‌زدایی**
بی‌توجهی به دیگران، رشد خودخواهی، مادی‌گرایی	**تقویت خودخواهی**	
ضعیف شـــدن ابعاد انســـانی، تضعیف مهارت‌های تعاملی، تضعیف جنبه‌های عاطفی، نامطلوب شدن جو عاطفی جامعه، ضعف صمیمیت، کم‌حوصلگی جامعه، تضعیف نظام ارزشی (ایثار)	**زوال عاطفه**	

روابط هســـته مرکزی با مقولات اصلی که از دل واحدهای معنایی استخراج شده‌اند می‌تواند به شکل زیر به‌نمایش درآید:



شکل ۳: ارتباط هسته مرکزی پیامدهای مصادره‌شده با مقولات اصلی

بحث و نتیجه‌گیری

با بررســـی تجربه زیسته و معانی‌ای که کنشگران اجتماعی به تجارب مصادره‌شده دادند مشـــخص شـــد که مدرنیته به مدد تضعیف دین‌داری و جهان‌بینی دینی توانسته است تلقی‌های ترسناکی در باب مرگ، بیماری، جنون و سالمندی ایجاد کند. اگر چه این ترس همواره با انسان بوده، اما شدت و ضعف آن متفاوت بوده است. معاصرین هر دوره‌ای از تاریخ بشـــری بعضی از امور را بدیهی و طبیعی می‌انگاشته‌اند و به بعضی مشکوک یا بی‌اعتقاد بوده‌اند و از قضا همین ویژگی، خصوصیت بارز «معاصر بودن» اســـت. یعنی معاصرین هر دوره تاریخی را بر این مبنا می‌توان تعیین کرد که برای این افراد موسوم به معاصر، برخی امور بدیهی بوده، برخی امور غیربدیهی و یا نسبت به برخی امور دیگر مشکوک بوده‌اند و همین خط‌کشی‌های معرفتی و اعتقادی مبنای مرزبندی میان معاصرین هر دوره تاریخی است. بر این اساس در جامعه پیشامدرن اگر چه نگرانی‌هایی در باب مرگ، بیماری، جنون و غیـــره وجود داشـــته، اما همان‌طور که این پدیده‌ها را طبیعـــی و بهنجار هر جامعه‌ای می‌دانستند، شدت این نگرانی نیز در حد طبیعی بوده است و کسی تصور نمی‌کرد که با مراقبت از والدین ســـالمند، کودک معلول، مجانین و نظایر آن ممکن است آینده شغلی، تحصیلی و یا امکان ازدواجش با چالش مواجه شود؛ زیرا در آن جامعه‌ای که این رخدادها طبیعی و بدیهی انگاشته می‌شدند، نگهداری و حضور این افراد در متن زندگی اجتماعی و ســـهیم بودن آنها از مزایای یک عضو طبیعی جامعه نیز طبیعی و بهنجار تلقی می‌شد. در مقابل در جامعه مدرن، فردگرایی ســـبب شده است تا انسان مدرن تمام سرمایه‌های انسانی، اقتصادی و عاطفی خود را وقف پیشرفت و توسعه زندگی روزمره و شخصی کند و اقدامات مراقبتی و همراهی با اقشار آسیب‌دیده و نیازمند مدارا، سبب دور شدن انسان مدرن از اهداف و تمایلات خود که عمدتاً این‌جهانی است، تلقی گردد. از طرف دیگر، در جامعه مدرن از همان کودکی افراد را در یک محفظه مراقبتی و تربیتی خاصی نگهداری می‌کنند تا هستی اجتماعی آنها تهدید نشود که به‌واسطه آن، افراد از دستیابی به تجربه ارتباط و همراهی اجتماعی با افراد آســـیب‌دیده محروم می‌شوند و مدارای اجتماعی که باید طی فرایند جامعه‌پذیری رخ دهد اتفاق نمی‌افتد. لذا مهارت‌های انســـانی لازم برای برقراری ارتباط با این افراد در جامعه نهادی نمی‌شود و به همین دلیل وقتی مواجهه‌ای ناخواســـته با این مقولات رخ می‌دهد، اولین و شایع‌ترین واکنش اجتماعی همان نگرانی و تشـــویش رویارویی با این موقعیت مبهم است. در حالی‌که در جامعه پیش از مدرنیته،

افراد جامعه از طریق مشـــاهده نحوه رویارویی و مواجهه بزرگ‌ترها با این دســـت افراد و موقعیت‌های خاص آنها و طی فراینـــد جامعه‌پذیری، این مهارت‌های ارتباطی و مدارای اجتماعی را می‌آموختند.

دین به‌معنای پدیده‌ای اجتماعی که در سراسر متن جامعه پیشامدرن در جریان بود و در بیشتر لحظات و تصمیم‌گیری‌های انسانی و اجتماعی حضور فربه و قدرتمندی داشت اینک از این وضعیت تأثیرگذار دور شـــده اســـت و به‌شکل فزاینده‌ای از اندیشه، عقاید و متن زندگی انســـان مدرن در حال رخت بربستن اســـت. «خداوند، دین و امور قدسی از بدیهیات انســـان معاصر خارج شده است و برخلاف انسان پیشامدرن دوره سنت که این امور جزو بدیهیاتش بود، اینک به این صورت نیست و انسان مدرن به تمام این امور شک کرده اســـت». (سروش، ۱۳۹۳) در متون دینی تصویر مناسب و روشنی از چرایی مرگ، فلسفه بیماری‌ها وحتی سالمندی مطرح شده است و نگاه حکیمانه و امیدوارکننده‌ای را به انســـان هدیه می‌دهد در حالی‌که این تصاویر به‌کلی با نگرشـــی که مدرنیته و فرهنگ «این‌جهانی‌اش» به آن می‌دهد متفاوت اســـت. قرآن کریم می‌فرمایـــد: «اِلی رَبِّکَ یَوْمَئِذٍ الْمَسَـــاقُ: در آن روز (روز مرگ) سوق و حرکت به‌سوی پروردگار توست». (سوره قیامت: آیه ۳۰) (از ملاقات برزخی، قیامت، حضور در محکمه، محاکمه تا بهشـــت یا جهنم). اگر انســـان به‌کلی نابود و فانی شود، دیگر چشیدن معنایی نخواهد داشت. در جایی دیگر در قرآن کریم آمده اســـت: «کُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ: هر جانداری (به ناچار) چشـــنده مرگ اســـت». (سوره آل‌عمران: آیه ۱۸۵) اگر انســـان به‌کلی نابود و فانی شود، دیگر چشیدن معنایی نخواهد داشت. یا در باب سالمندی تلقی اسلام بسیار آمیخته به اندیشه و عبرت اســـت نه دوری و گریز از آن: «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَکِّسْهُ فِی الْخَلْقِ أَفَلاَ یَعْقِلُونَ: و هر که را عمر دراز دهیم، او را در خلقت، دچار کاســـتی می‌کنیم؛ آیا نمی‌اندیشـــند». (سوره یس: آیه ۶۸) حتی آموزه‌های دینی، ســـالمندی و نشانه‌های آن را نویدبخش می‌دانند: به فرموده رسول مکرّم اسلام صلی‌الله علیه وآله: «کسی که مویش در اسلام سپید شود، در روز قیامت برای او نوری و جلایی خواهد بود». (به نقل فردوســـیان، ۱۳۸۷: ۷۷) یکی از پاســـخگویان در مورد تصورش در باب مرگ اشاره کرده است که چرایی مرگ برایش روشن نیست و برای وقوع این پدیده نتوانسته است به درجه قابل قبولی از اقناع برسد و وقوع مرگ را نه‌تنها یـــک رخداد طبیعی نمی‌انگارد بلکه در چرایی و عادلانه بودن آن شـــک دارد. این تلقی در باب مرگ، به‌روشـــنی کم‌رنگ شـــدن جهان‌بینی دینی و جایگزینی جهان‌بینی مادی

مدرنیته را نشان می‌دهد. گفتمان توکل نیز در نظام ارزشی انسان مدرن به‌سبب فرهنگ مادی‌اندیشـــانه مدرن بسیار لاغر اســـت و افراد سعی می‌کنند خودشان تمام پدیده‌ها را اداره کنند و چون در این راه ناتوان‌اند لذا مضطرب می‌شوند. در بیشتر موارد انسان مدرن نگران وضعیت اعضای خانواده و اطرافیانش پس از مرگ خودش است و چون معتقد است زندگی آنها از طریق فعالیت‌های او تأمین می‌شـــود، لذا با خود می‌اندیشد که پس از من چه به ســـر آنها خواهد آمد! در حالی‌که در جهان‌بینی و گفتمان دینی و الهی، توکل و توحید هر دو مقولاتی هستند که به‌واسطه اعتقاد به آنها، انسان تا اندازه زیادی اضطراب و نگرانی نتیجه و عاقبت امور را از طریق اعتقاد به یک نظام معنایی و اعتقادی فرافردی و متافیزیکی، کاهش می‌دهد.

در مورد دنیای مصنوعی که مدرنیته برای انســـان مدرن ساخته است نیز می‌توان به این موضوع اشاره کرد که سالمندی، بیماری، کم‌توانی و ناتوانی همگی از مقولاتی‌اند که خارج از نظام ارزشی مدرنیسم قرار دارند و جامعه مدرن قصد دارد خود را از این نواقص بپیراید. به‌عبارت دیگر، مدرنیسم نظام معنایی و جهان‌بینی به کنشگران خود می‌دهد که بر طبق آن «جوانی» و «روزمرگی» این جهانی مطلوبیت تام دارد و هر آنچه این وضعیت را تهدید کند نامطلوب است. در دیدگاه گیدنز مصادره تجربه عبارت است از «فرایندهای به هم پیوستهٔ سرپوش‌گذاری که به‌موجب آنها امور عادی روزمره را از پدیده‌هایی مانند دیوانگی، تبهکاری، بیماری و مرگ، مســـائل جنســـی و طبیعت جدا و منفک می‌کند». (گیدنز، ۱۳۸۵: ۲۲۱) این جهان‌بینی مصنوعی در واقع نوعی سرخوشـــی به افراد جامعه می‌دهد که آنها را از آماده شدن برای تعامل با تجربیات مختلف، متعدد و واقعی زندگی اجتماعی باز می‌دارد. جیمسون نیز به‌گونه‌ای به همین مطلب اشاره می‌کند و معتقد است یکی از ویژگی‌های عصر حاضر زوال احســـاس یا عاطفه است. به‌نظر او در جهان معاصر، از خودبیگانگی جایش را به چندپارگی[1] داده اســـت. از آنجا که جهان مدرن و مردم آن چندپاره شـــده‌اند، تأثیری که به‌جا می‌ماند تأثیری شـــناور و غیرشخصی است. او به نوع ویژه‌ای از سرخوشـــی اشـــاره دارد که به آن شـــور یا هیجان می‌گوید. (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۷۲۲-۷۲۱) کم‌رنگ شـــدن تبیین‌های دینـــی در باب علت وجودی پدیده‌ها، از جمله بیماری‌ها، منجر به حالت درماندگی و عجز در انســـان مدرن (یا به‌تعبیری پســـت مدرن) شده است.

1. Fragmentation

ترس و نگرانی زیادی که در اندیشـــه انســـان معاصر در باب بیماری، مرگ، جنون، ســـالمندی و تجارب مشـــابه وجود دارد و همچنین درماندگی و عجزی که در برابر این اتفاقاتِ نوعاً طبیعی دارد، زمینه را برای یک «فراموشی آگاهانه» فراهم می‌کند. این انسان ترجیح می‌دهد خود را از اندیشیدن و درگیرشدن در این تجارب دور کند و به‌نوعی خود را با فراموشی تسکین دهد و خود را در دنیای مصنوعی مخلوق مدرنیته مشغول سازد.

دلیل مرکزی که شـــرکت‌کنندگان برای اســـتقبال از رونق مصادره تجربه و گسترش حذف دردمندان از جامعه بیان کرده‌اند «خودمحوری» بوده است. نکته‌ای که جلب توجه می‌کند این اســـت که به گفته فروید خودمحوری از ویژگی‌های کودکان ۷-۲ سال است و به‌مرور و با گذران ســـن باید این ویژگی برطرف شود و «دگرخواهی» جای آن را بگیرد (گیدنز، ۱۳۸۳) اما گویی مدرنیته و نظام ارزشـــی آن نه‌تنها درصدد گذر از این خصیصه برنیامده، بلکه در جهت تقویت آن گام برمی‌دارد. این واقعیت به‌نوعی تداعی‌گر ســـلطه عقلانیت صوری[1] در جامعه مدرن است. این نوع عقلانیت برای وبر از سایر وجوه عقلانیت بااهمیت‌تر اســـت. این عقلانیت متضمن انتخاب مناســـب‌ترین کنـــش مبتنی بر قواعد، تنظیمات و قوانینی است که به همه مربوط می‌شود. مورد کلاسیک آن بوروکراسی مدرن اســـت. (ریتزر، ۱۳۸۹: ۷۴-۷۳) نظر وبر در مورد عقلایی و بوروکراتیزه‌شدن گریزناپذیر جهان انســـانی با مفهوم ازخودبیگانگی[2] مارکس همانندی‌های آشـــکاری دارد. آنها هردو بر این مطلب هم‌داســـتان بودند که شـــیوه‌های نوین سازماندهی، کارآیی و تأثیر تولید و سازمان را به‌گونه‌ای بی‌سابقه‌ای افزایش داده‌اند و سطح تسلط انسان بر طبیعت را بسیار بالا برده‌اند. همچنین هردو بر این باورند که جهان کاراییِ عقلایی به غولی تبدیل شـــده است که آفرینندگانش را به انسان‌زدایی تهدید می‌کند. وبر این احتمال را مطرح می‌کند که آینده بیشتر شبیه یک قفس آهنین[3] خواهد بود تا بهشت موعود. (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۱۷) مشـــارکت‌کنندگان از تسهیل‌گرهایی نیز ســـخن گفته‌اند که جریان حذف دردمندان از جامعه را تسهیل و تسریع می‌کنند؛ از جمله آسایشگاه‌های سالمندان، مراکز نگهداری از معلولین، پرستاران و افرادی که نگهداری از سالمندان، کودکان و بیماران را به‌عهده دارند و حتی مهدهای کودک که وظایف مادری را در قالب نهادهایی رسمی و شبه‌رسمی انجام می‌دهند. این خودمحوری و خودخواهی، عافیت‌طلبی را نیز با خود داشـــته است و افراد

1. Formal Rationality
2. Alienation
3. Iron Cage

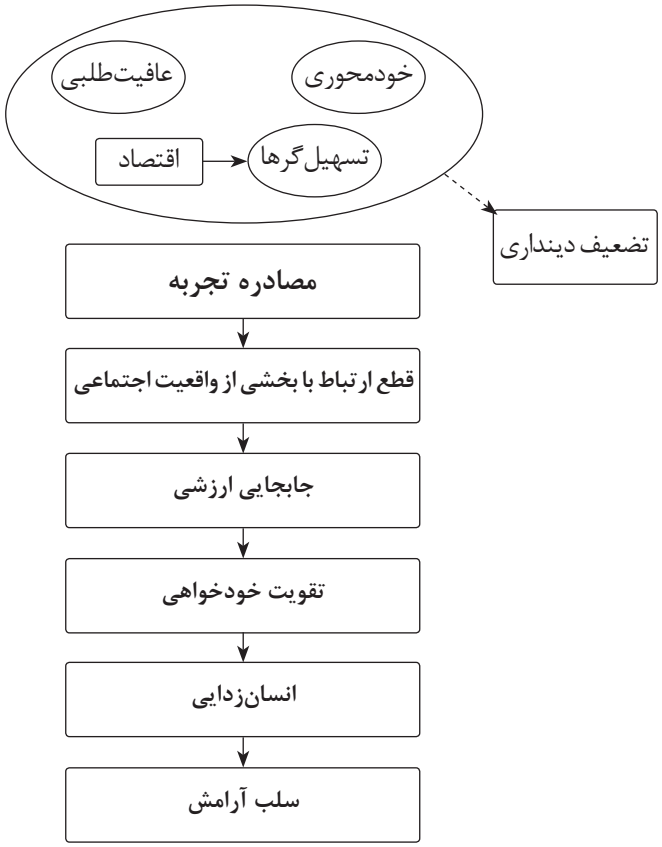
جامعه مدرن آسایش، رفاه و اولویت‌های خود را در کانون توجه دارند و اگر به این نتیجه برسند که کمک به اطرافیان دردمند، آنها را از آسایش و اولویت‌های‌شان دور می‌کند در این شرایط ترجیح می‌دهند این نیازمندان به کمک را به واسطه‌های اخلاقی مانند خانه سالمندان، بهزیستی، مراکز انجام کفن و دفن و حتی مهدکودک بسپارند.

در بـــاب پیامدهای حذف و مصادره این تجارب نکات جالب‌توجهی از متن مصاحبه‌ها اســـتخراج و روابط نظری مناســـبی از آنها استنباط شده است که مورد مداقه قرار خواهد گرفت. یکی از موارد پررنگی که بیشتر پاسخگویان به آن اشاره داشته‌اند «نداشتن آرامش» پس از حذف این افراد از متن جامعه بوده اســـت؛ مدرنیته با دستاوردهای مادی و رفاهی که داشـــته، توانسته آسایش را برای ما به ارمغان آورد، اما آرامش را که پدیده‌ای عمیق‌تر و با اهمیت‌تر اســـت نمی‌توان از راه مادی‌اندیشـــی حاصل کرد، بلکه برای دستیابی به آن نیازمند رضایت از خود و کسب یک سکینه درونی هستیم که عمدتاً جنبه‌ای معنوی دارد و از راه مهارت‌های انسانی حاصل می‌شوند. وقتی انسان مسئولیت‌های خود را به واسطه‌های اخلاقی بی‌روح واگذار می‌کند، اینجا است که احساس رضایت از خود را از دست می‌دهد و جـــای آن را عذاب وجدان می‌گیرد. مقوله اصلی دیگری که از پیامدهای مصادره تجربه قابل استنتاج است «تقویت خودخواهی» است؛ عقلانیت صوری به‌عنوان عقلانیت حاکم در جهان مدرن، این تلقی را در ذهن کنشگران اجتماعی تقویت می‌کند که وجود سالمندان، مجاورت با افراد محتضر، ارتباط با سالمندان و ناتوانان می‌تواند مانعی برای انجام فعالیت‌های اجتماعی کنشـــگران باشد و گویی انسان مدرن مأموریتی برعهده دارد و این تجارب مانع اجرای بهینه و موفق این مأموریت اســـت و با مصادره این تجارب، انســـان مدرن می‌تواند مأموریت خود را که همان لذت‌طلبی، رفاه مادی، افزایش سلامت جسمی، گسترش پهنه عمر و مصرف فزاینده باشد، به‌نحو مطلوبی انجام دهد. منطق جامعه مدرن منطق صوری است مبتنی بر رابطه «سرراست» میان ابزار و هدف و هر آنچه بتواند هدف مورد نظر را تأیید کند، مطلوب اســـت و مشروعیت دارد و تبعات انسانی ـ اخلاقی آن اهمیتی ندارد. سلطه عقلانیت صوری سبب شده است که جابجایی ارزشی اتفاق افتد. بر این اساس برای انسان تحت تسلط عقلانیت صوری، تأمین معاش، ادامه تحصیل، رشد اقتصادی، ارتقاء شغلی و حتی رفاه شـــخصی بر مراقبت از والدین ســـالمند، اعضای بیمار خانواده، تعامل مناسب با معلولین ذهنی و جسمی ارجحیت دارد. لذا تجربه تعامل، صمیمیت، ایثار و پرورش وجود انسانی را از دست داده است و در نتیجه انسانیت انسان مدرن روز به‌روز کم‌رنگ‌تر می‌شود.

شـــاید مهم‌ترین و هولناک‌ترین پیامد مصادره تجربه و حذف دردمندان از جامعه را بتوان «انسان‌زدایی» دانست. گیدنز معتقد است مدرنیته براساس ویژگی فاصله‌گیری زمانی ـ مکانی کنش‌ها و این واقعیت که کنش‌ها دارای تأثیراتی هستند که هم به‌لحاظ مکانی و هـــم زمانی نامحدود و غیرقابل پیش‌بینی‌اند، لذا امـــکان مخاطره در این جامعه از هر جامعه دیگری در طول تاریخ بیشتر است. (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰) اما به‌نظر می‌رسد که مصادره و در قرنطینه گذاشتن تجربه‌های بشری در عصر مدرن، مخاطره بسیار عمیق‌تر و بزرگ‌تـــری از این مخاطرات ایجاد می‌کند. این مخاطره همان فاصله‌گیری کنشـــگران از یکدیگر و از وجود انســـانی خود است که به این واسطه آنچه اتفاق می‌افتد «فراموشی اجتماعی» انســـان‌ها نسبت به یکدیگر و حتی طبیعت است. این ارجاع وظایف انسانی به بعضی نهادها و سازمان‌های بوروکراتیک بی‌روح و بی‌عاطفه، عنصر انسانیت انسان را روز به‌روز تضعیف می‌کند و یکی از مهم‌ترین مهارت‌های تعاملی انســـانی، یعنی درون‌نگری همدلانه، را به‌شـــدت تهدید می‌کند و علقه‌های اجتماعی را که ضامن انســـجام و تقویت جامعه انســـانی است، دچار فرسایش می‌کند. این همان فرسایش سرمایه اجتماعی است چون ســـرمایه اجتماعی از آن نوع ســـرمایه‌ها است که با اســـتفاده مداوم نه‌تنها کاهش نمی‌یابد بلکه تقویت و بازتولید می‌شـــود. اما اگر دچار انفعال شـــود و مورد استفاده قرار نگیرد، فرسایش را تجربه خواهد کرد. «در این‌باره سرمایه اجتماعی مانند سرمایه انسانی عمـــل می‌کند. وقتی مهارتی از طریق انجام کاری کســـب می‌شـــود، چنانچه بعداً مورد تمرین و ممارست قرار نگیرد به فراموشی سپرده می‌شود. همین‌طور است حس همدلی و همدردی نســـبت به دیگران که از طریق ممارســـت و تمرین حفظ و تقویت می‌شود». (متوسلی و بی‌نیاز، ۱۳۸۱: ۴۷؛ به‌نقل از ازکیا و غفاری، ۱۳۹۰: ۴۰۱) «به‌نظر استیگلیتز جوامع ســـنتی اغلب دارای ســـطح بالایی از سرمایه اجتماعی و سازمانی هستند... اما در فرایند توسعه این سرمایه اجتماعی و سازمانی اغلب تضعیف می‌شود» (استیگلیتز، ۱۳۸۲: ۱۸۰؛ به‌نقل از ازکیا و غفاری، ۱۳۹۰)

لذا می‌توان استدلال کرد مخاطره اصلی در جامعه مخاطره‌آمیز مدرن، همان کم‌رنگ شدن علقه‌ها و پیوندهای اجتماعی است که این نیز تضعیف مهارت درون‌نگری همدلانه و در نتیجه فراموشی اجتماعی را به‌دنبال خواهد داشت.

براساس یافته‌ها و تحلیل‌های صورت‌گرفته می‌توان عوامل زمینه‌ساز مصادره تجربه و همچنین پیامدهای این مصادره را برای انسان مدرن به شکل زیر نمایش داد.



شکل ۴: عوامل زمینه‌ساز و پیامدهای مصادره تجربه

مدرنیسم (فرهنگ مدرن) از طریق رواج خودمحوری، عافیت‌طلبی و تسهیل‌گرهایی مانند شرایط اقتصادی مناسب، هم باعث تضعیف دین‌داری و هم ظهور و گسترش مصادره تجربه شـــده اســـت. مصادره تجربه نیز به‌نوبه خود باعث شده است که کنشگر اجتماعی به‌دلیل محروم بودن از این تجارب مصادره‌شده، ارتباط خود را با بخشی از واقعیت اجتماعی از دســـت دهد و در این‌باره دچار نوعی فراموشی آگاهانه یا ناخودآگاه شود. این وضعیت باعث جابجایی ارزشی در انسان مدرن شده، بدین‌گونه که ارزش‌های مادی و روزمره‌اش (ارتقاء شـــغلی، آسایش شخصی) را بر جنبه‌های انســـانی و معنویش (ازخودگذشتگی و دگرخواهی) ترجیح دهد. این جابجایی ارزشی با خود تقویت فزاینده خودخواهی را دارد و این خودخواهی درون‌نگری همدلانه را که نیازمند دگرخواهی اســـت در انسان کم‌رنگ

و لاغر می‌کند و همین مطلب، انســـان‌زدایی را به همراه دارد. همه این موارد در نهایت آرامش و تسکین روحی را از انسان مدرن می‌گیرد. بسیار تناقض‌آمیز است! مدرنیته برای اینکه انسان به آرامش برسد و آرامش او تهدید نشود او را از این تجارب محروم کرده است، اما نتیجه آن معکوس است و آرامش و تسلی خاطر را از انسان مدرن دریغ داشته است!

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ازکیا، مصطفی و غلامرضا غفاری. (۱۳۹۰). **جامعه‌شناسی توسعه**. تهران: شرکت انتشارت کیهان.

۳. استیگلیتز، جوزف. (۱۳۸۲). به‌سوی پارادیم جدید توسعه. اسماعیل مردانی گیوی. **ماهنامه اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی**. شماره ۱۹۸-۱۹۷. تهران: مؤسسه اطلاعات.

٤. الیاس، نوربرت. (۱۳۸٤). **تنهایی دم مرگ**. امید مهرگان و صالح نجفی. تهران: گام نو.

۵. ایلیچ، ایوان. (۱۳۵٤). **پزشکی آفت‌زا قتل عام پزشکی**. داور شیخاوندی. تهران: نشر جام.

٦. ریتزر، جورج. (۱۳۸۹). **مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن**. شهناز مسمی‌پرست. تهران: نشر ثالث.

۷. ریتزر، جورج و داگلاس گودمن. (۱۳۹۰). **نظریه جامعه‌شناسی مدرن**. خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.

۸. ساوجی، محمد. (۱۳۸۸). مدرنیته و پسامدرنیسم. **فصلنامه سیاست**. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۳۹. شماره ۲.

۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۰). **نومینالسم و سکولاریسم**. (سخنرانی). بی‌جا.

۱۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۳). **گفتمان مسلمانی معاصر**. (سخنرانی). بنیاد سهروردی. تورنتو.

۱۱. فردوسیان، فرحناز. (۱۳۸۷). پیری و سالمندی. **مجله طوبی**. شماره ۲۷.

۱۲. قاضی‌طباطبایی، محمود؛ ابوعلی ودادهیر و علیرضا محسنی‌تبریزی. (۱۳۸٦). پزشکی شدن به‌مثابه بازی: تحلیلی بر برساخت اجتماعی مسائل انسانی. **پژوهشنامه علوم انسانی**. بهار. شماره ۵۳.

۱۳. قانعی‌راد، محمدامین و مرتضی کریمی. (۱۳۸۵). نمایشنامه‌های فرهنگی مرگ و مردن (مورد نمونه: بیماران سرطانی بیمارستان امام خمینی). **فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات**. شماره ۵.

۱٤. کرسول، جان. (۱۳۹۱). **پویش کیفی و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد (روایت پژوهی، پدیدارشناسی، نظریه داده‌بنیاد، قوم‌نگاری و مطالعه موردی)**. حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی. تهران: انتشارت صفار ـ اشراقی.

۱۵. کریمی، مرتضی. (۱۳۸۷). مرگ و مردن به‌عنوان مقولاتی فرهنگی. **پژوهش در فرهنگ و هنر**. شماره ۱.

۱٦. کوبلرراس، الیزابت. (۱۳۷۹). **پایان راه (پیرامون مرگ و مردن)**. علی‌اصغر ابراهیمی. تهران: انتشارات رشد.

۱۷. کوزر، لوئیس. (۱۳۸۳). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. محسن ثلاثی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی.

۱۸. گادامر، هانس گئورگ. (۱۳۸٤). تجربه مرگ. علی ملائکه. **ارغنون**. شماره ۲٦ و ۲۷.

۱۹. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۳). **جامعه‌شناسی**. منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.

۲۰. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۵). **تجدد و تشـــخص: جامعه و هویت شـــخصی در عصر جدید**. ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.

۲۱. متوسلی، محمد و علی بی‌نیاز. (۱۳۸۱). رویکردی به ارزیابی سرمایه اجتماعی در اقتصاد ایران. **مجله برنامه و بودجه**. شماره ۷۵. تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی.

۲۲. یوســـفی، علی و ملیحه تابعی. (۱۳۹۰). پدیدارشناســـی تجربی معنـــای مرگ. **فصلنامه راهبرد فرهنگ**. شماره ۱٤ و ۱۵.

23. Anger, S. P. (2011). *Death and Society: A Methodological Critique of Zygmunt Bauman's "Psychoanalytic" Approach to Sociology*. Bachelor's Thesis, Supervisor: Eva Kärfve. Department of Sociology. Lund University.

24. Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, California, Stanford University Press.

25. Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in The Late Modern Age*. Stanford, California, Stanford University Press.

26. Leichtentritt, R. D. & K. D. Rettig. (2001). The Construction of the Good Death a Dramaturgy Approach. *Journal of Aging Studies*.15: 85-103.

27. Mellor, A. PH. (1996). Death in High Modernity: the Contemporary Presence of Death. D. Clark, *The Sociology of Death*. Cambridge. MA 02142. USA.

28. Mestrovic, S. G. (1998). *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Totowa. NJ: Rowman and Littlefield.

29. Seal, C. (2000). Changing Patterns of Death and Dying. *Social Science & Medicine*. 51: 917-930.

30. Shenton, K. A. (2004). Strategies for Ensuring Trustworthiness in Qualitative Research Projects. *Education for Information*. 22: 63-75.

تبلیغ دینی یکی از مؤثرترین ابزارها برای تقویت ارزش‌ها و رفتارهای مرتبط با سلامت و کیفیت خوب زندگی است. هدف این مقاله، شناسایی نگرش مبلغان دینی و مخاطبان آنها نسبت به طرح موضوعات سلامت‌محور در متن سخنرانی‌های مذهبی است. به این منظور از دو روش کیفی و کمّی استفاده شده است. بخش کیفی از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساخت یافته با ۱۹ نفر از مبلغان شیعه‌مذهب ایرانی ساکن شهر قم انجام شده است. داده‌ها با استفاده از کدگذاری نظری و در قالب دو روش پدیدارشناسی و نظریه‌پردازی داده‌نگر تحلیل شد. یافته‌های این بخش نشان داد که همه مبلغان به بعد روانی سلامت توجه دارند. اما پرداختن به ابعاد جسمانی سلامت و امور زیست‌محیطی را موضوعاتی خارج از مناسبت‌های مذهبی، انتظارات مخاطبان و انتظارات نقش خود می‌دانند. همچنین به عوامل دیگری مانند فقدان تخصص کافی، عدم حمایت مالی و فکری نهادهای دولتی و عدم پذیرش مخاطبان اشاره شده است. در بخش دوم در چارچوب روش پیمایش ۱۱۶ نفر از مخاطبان نسبتاً دائمی سخنرانی‌های مذهبی در مساجد شهر قم مورد مصاحبه قرارگرفتند. یافته‌های این قسمت نشان داد که ۸۵ درصد از مخاطبان تبلیغ دینی معتقدند که مبلغین بیشتر به عنصر «روانی» سلامت می‌پردازند درحالی‌که اگر مبلغان مذهبی به ابعاد دیگر سلامت هم بپردازند برای آنان جالب و اثرگذار خواهد بود. این یافته نشان می‌دهد که استنباط مبلغان دینی با نوع انتظارمخاطبان‌شان تطابق ندارد.

واژگان کلیدی:
سلامت، تبلیغ دینی، کارگزاران فرهنگی، رسانه‌های سنتی.

تحلیل جامعه‌شناختی جهت‌گیری تبلیغ دینی نسبت به امر سلامت

مورد مطالعه: مبلغان و مخاطبان سخنرانی‌های مذهبی شهر قم

فاطمه جواهری
دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی
javaherm@yahoo.com

سیدحسین سراج‌زاده
دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی
serajsh@yahoo.com

نیلوفر اورعی
کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی از دانشگاه خوارزمی
niloofar.oraei@gmail.com

۱. مقدمه

بهره‌مندی از سلامت، هدفی غایی است که برای همه انسان‌ها در هر شرایطی خواستنی است. سالم بودن نه‌تنها موجب کارایی عملکرد فردی است بلکه میزان لذت از زندگی و مطلوبیت آن را افزایش می‌دهد. سلامت فقط دارای ارزش فردی نیست بلکه از نظر اجتماعی نیز اهمیت دارد، زیرا میزان سالم بودن اعضاء جامعه نشانه یک حکمرانی خوب است و ارتقای سلامت هم ملاک رشد و پیشرفت جامعه و هم نتیجه آن می‌باشد.

نهاد بهداشت و درمان فقط یکی از نهادهایی است که می‌تواند در حفظ سلامت اعضای جامعه مؤثر باشد. مطالعات جامعه‌شناسان حاکی از آن است که خط‌مشی نهادهای اقتصادی ـ سیاسی که شیوه توزیع منابع را تعیین می‌کند، نقش مهمی در دستیابی به خدمات بهداشتی و درمانی دارد.

از سوی دیگر، عوامل فرهنگی ـ اجتماعی مانند آگاهی‌های عمومی و سواد بهداشتی، کمیت و کیفیت استفاده از رسانه‌ها، شبکه تعاملات میان فردی، بهره‌مندی از سرمایه اجتماعی و نظام باورها و نگرش‌های فرهنگی از جمله عوامل تأثیرگذار هستند. (بودون و بوریکاد[1]، ۲۰۰۳) دین در بین عوامل فرهنگی مختلف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ادیان با تعیین سیاست‌هایی قواعدی برای تغذیه، پوشش، ازدواج، آمیزش جنسی، فرزندآوری، مراقبت از خود، تعیین معیار نجاست و پاکی به تنظیم بدن و نظارت بر آن می‌پردازند. (بوی، ۱۳۹۰) نقش دین به این حد محدود نمی‌شود بلکه هر نظام دینی، پیروان خود را به یک سامانه اخلاقی و یک چارچوب معنابخش به زندگی مجهز می‌سازد. (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۷۳) رعایت معیارهای بهزیستی در سلوک شخصی، نوع مناسبات با دیگران، جهت‌گیری در رابطه با محیط‌های طبیعی و حتی مسئولیت‌پذیری در برابر جامعه براساس کارکردهای یادشده استوار است. از این‌رو، تربیت دینی دلالت‌های مهمی برای سلامت و کیفیت زندگی انسان دارد.

در فرهنگ اسلامی برخی آیات قرآن و بخش قابل ملاحظه‌ای از روایات و احادیث برگرفته از سنت پیامبر اکرم صلی‌الله علیه وآله و امامان معصوم علیهم السلام، دربردارنده توصیه‌ها و رهنمودهایی برای حفظ صحت است[2]. مربیان و مبلغان مذهبی وظیفه استخراج این آموزه‌ها از متون مربوطه و به‌روز ساختن و انتقال مؤثر آنها به مردم را بر عهده دارند.

1. Boudon & Bourricaud

۲. مراجعه شود به کتاب اصول کافی از محمدبن‌یعقوب کلینی و کتاب بحارالانوار و حلیه المتقین از محمدباقر مجلسی

زمانـــی که مردم در معرض تبلیغ دینی قرار می‌گیرند به‌تدریج این اصول را فرا گرفته و درونی می‌سازند. این فرایند در جامعه‌ای مانند ایران که تعالیم مذهبی در لایه‌ها و سطوح مختلف آن نفوذ دارد، به‌طور جدی‌تری دنبال می‌شود.

مبلغان دینی به‌ویژه زمانی که در سلک فرد روحانی در عرصه عمومی حاضر می‌شوند از یک نوع اعتماد اجتماعی و منزلت معنوی برخوردار می‌شوند. این ویژگی، تأثیرگذاری و نفوذ آنها بر اندیشه و رفتارِ مؤمنان را پرتوان‌تر می‌کند. افزون بر این، مجهز شدن مبلغان مذهبی به ابزارهای ارتباطی مدرن مانند بهره‌گیری از خدمات چاپ و انتشـــارات، پخش تلویزیونی و رادیویی، ظرفیت‌های موجود در تارنماهای اینترنتی، آموختن زبان انگلیسی و انجام سفرهای خارجی دامنه اثرگذاری آنها را شدت بخشیده است.

ضرورت این امر زمانی بیشتر هویدا می‌شود که این واقعیت مورد توجه قرار گیرد که ســـالانه بخش قابل ملاحظه‌ای از سرمایه انسانی و مادی کشور صرف آموزش، پژوهش و درمان بیماری‌ها می‌شود. برای مثال سهم وزارت بهداشت در لایحه بودجه سال ۱۳۹۴ کل کشور بیش از ۵ هزار میلیارد تومان پیشنهاد شده و این رقم نسبت به بودجه پیشنهادی سال ۱۳۹۳ حدود ۷۰ درصد رشد نشان می‌دهد. (خبرآنلاین، ۱۳۹۴/۱۲/۹)

در جامعه ما که از یک‌ســـو با محدودیت‌های اقتصادی برای پرداخت هزینه خدمات بهداشـــتی و مراقبتی مواجه است و از سوی دیگر نهاد دین در اداره آن سهم گسترده‌ای دارد، قابلیت تبلیغ دینی می‌تواند در راســـتای فرهنگ‌سازی در زمینه گسترش سلامت و پیشـــگیری از بیماری‌ها به‌کار گرفته شود. به این‌ترتیب، سنت دینی به‌شکلی راهبردی در خدمت اصلاح جامعه و کاهش مشکلات آن قرار خواهد گرفت.

نوشتار حاضر ـ که به‌طور همزمان به دو حوزه جامعه‌شناسی پزشکی و جامعه‌شناسی دین مربوط است ـ با عنایت به نکات یادشده دو هدف زیر را مدنظر دارد:

ـ فهم و تحلیل دیدگاه مبلغان دینی درباره پرداختن به موضوع سلامت و کیفیت زندگی در تبلیغات دینی.

ـ فهـــم و تحلیـــل نگرش مخاطبان تبلیغ دینی در مـــورد دریافت پیام‌هایی که به موضوع سلامت و کیفیت زندگی مربوط است.

۲. چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی این مقاله براســـاس دو واژه ســـلامت و تبلیغ بنا شـــده است. براساس

تعریف ســـازمان بهداشت جهانی، سلامت فقط نداشتن بیماری و نقص عضو نیست بلکه برخورداری از آسایش کامل جسمی، روانی و اجتماعی است. بر این اساس سلامت دارای وجوه زیســـتی، روانی و اجتماعی اســـت. (کاکرهام و ریچی[1]، ۱۹۹۷: ۵۱) کونر و نورمن[2] رفتار بهداشـــتی را دربردارنده تمام کنش‌ها و اقداماتی می‌دانند که با هدف پیشگیری از بیماری و یا بهبود سلامت انجام می‌شود. (کونر و نورمن، ۲۰۰۵: ۳)

از نظر جامعه‌شناسان، ســـبک زندگی مردم میزان بهزیستی و سلامت آنها را تعیین می‌کند. ســـبک زندگی ســـالم الگویی جمعی از رفتارهای سلامت‌محور است که مبتنی بر انتخاب گزینه‌های در دســـترس براساس فرصت‌های زندگی است. (کاکرهام، ۱۳۹۱: ۲۲۲-۲۲۱) سبک زندگی سالم با تصمیمات مرتبط با تغذیه، ورزش، واکنش به استرس، مصرف سیگار، مشروبات الکلی و مواد مخدر، خطر تصادف و ظاهر جسمانی ارتباط دارد. در دهه ۱۹۶۰، نهضتی اجتماعی با نام «ارتقای سلامت» آغاز شد که هدفش جلب توجه عامه مردم به رفتارهای سالم و پیشگیرانه بود. (کاکرهام و ریچی، ۱۹۹۷: ۶۴) در منشور اوتاوا[3] (۱۹۸۶) ارتقای سلامت به‌عنوان «فرآیند توانمندسازی مردم برای افزایش کنترل بر ســـلامت و نیز قادرسازی آنان برای بهبود سلامت‌شـــان» تعریف شده است. براساس تعریف سازمان بهداشت جهانی (۱۹۹۸) یکی از راه‌های ارتقای سلامت، «توانمندسازی» انسان‌ها یعنی افزایش دانش و آگاهی در مورد حقوق و وظایف بهداشتی است. (پوراسلامی، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۰)

اما آگاهی و شـــناخت همواره به‌طور مستقیم به‌عمل منجر نمی‌شود بلکه حلقه‌های واســـطی باید وجود داشته باشدکه این رابطه را تقویت کند. ایروین روزنستاک[4] (۱۹۶۶) در این‌راستا اصطلاح الگوی باور بهداشتی را مطرح می‌کند. این مفهوم برای تبیین انگیزه و عمل فرد سالم برای پرهیز از خطر بیماری طراحی شده و به این معنا است که فضای زندگی متشکل از دو منطقه مثبت و منفی است. انسان‌ها درصدد هستند از ورود به منطقه منفی پرهیز و رفتار خود را در بخش مثبت متمرکز کنند. رفتار بهداشتی متکی بر دو عامل است. اول ارزشی است که فرد برای نتیجه یک عمل خاص قائل است، دوم اعتقاد به این است که یک عمل خاص به آن نتیجه موردنظر منتهی خواهد شد. بر این اساس، زمانی

1. Cockerham & Ritchey
2. Conner & Norman
3. Ottawa
4. Irwin Rosenstock

که فرد یک عمل پیش‌گیرنده انجام می‌دهد به این دلیل اســـت که او خود را آسیب‌پذیر می‌داند و در نظر او وقوع بیماری دارای برخی پیامدهای منفی است. اما صرف تشخیص درستی یک عمل یا حتی داشتن انرژی برای انجام آن، انسان را برانگیخته نمی‌سازد. بلکه احتمال بروز یک عمل متضمن وزنی اســـت که به منفعت متصور از انجام آن در مقابل موانع متصور از آن داده می‌شود. بنابراین وجود یک عامل ترغیب‌کننده می‌تواند به‌مثابه یک راهنمای عمل به برانگیخته ساختن رفتار مناسب بینجامد. این محرک می‌تواند یک عامـــل داخلی مانند تصور از وضعیت بدن یا یک عامل بیرونی مانند روابط میان فردی یا یک رسانه باشد. (روزنستاک، ۱۹۶۶؛ به‌نقل از کاکرهام و ریچی، ۱۹۹۷: ۵۳)

در این فضا نقش مربیان و مبلغان دینی که جزء رهبران فکری مردم محسوب می‌شوند، برجسته می‌شود. «مبلغان مذهبی به‌علت جایگاهی که از رهگذر پیوند با مذهب به‌دست آورده‌اند و همچنین به‌دلیل برخورداری از مهارت‌های ارتباطی، تســـلط بر متون دینی و بهره‌مندی از مخاطبان عام روزانه، هفتگی و ماهانه در مجموع از این قابلیت برخوردارند که مردم را به‌ســـمت ســـبک‌های زندگی ســـالم هدایت کنند. گرایش رهبران دینی به موعظه درباره فضائل ســـبک زندگی سالم به‌ویژه اگر در متون مقدس ریشه داشته باشد، تقویت‌کننده عادات سالم و کاهش‌دهنده هزینه مراقبت بهداشتی خواهد شد». (آنشل و اسمیت[1]، ۲۰۱۳: ۱۴) از نظر کاکرهام (۱۳۹۱: ۲۰۰-۱۹۴) نیز آموزه‌های دینی از طریق سازوکارهای زیر می‌تواند سلامت جمعیت‌ها را بهبود بخشد:

ـ کاهش رفتارهای پرخطر برای سلامت و پیگیری سبک زندگی سالم،

ـ تعلـــق به جماعت‌های مذهبی و عضویت در شـــبکه‌های اجتماعی دینی و دریافت حمایت اجتماعی از آنها،

ـ تأثیر مناسک و عبادات مذهبی بر بدن و سیر زیستی انسان،

ـ نظـــارت اجتماعی نهادها و گروه‌های مذهبی بر افـــراد عضو آنها از طریق آموزه‌ها، ایجاد محدودیت‌ها و فشارهای اجتماعی.

در ممالک اســـلامی مراجع فکری ـ از جمله امامان جماعت ـ در شـــکل‌گیری آراء و عقاید عمومی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. (روان، ۱۳۷۸: ۷۵) نهادهای دینی وظیفه دارند با فراهم آوردن محیط‌های پشتیبان سلامت و جلوگیری از رفتارهایی که سلامت را به‌خطر می‌اندازند، مردم را به محافظت از جسم خویش تشویق کنند. (کلی و هودی[2]، ۱۹۹۹: ۳۳۴)

1. Anshel & Smith
2. Kelly & Huddy

تبلیغ دینی مجرای خوبی برای دســـتیابی به این اهداف اســـت. «تبلیغ» در فرهنگ اســـلامی رســـاندن پیام الهی (ارزش‌ها و هنجارهای دینی) به شیوه روشن‌گرانه از طریق ایجاد ارتباط و تشویق به پذیرش محتوای مورد نظر با استفاده از ابزار و روش‌های مشروع هر زمان است. (مریجی، ۱۳۸۹: ۵۱)

صاحب‌نظـــران حوزه دین معتقدند عمده‌ترین وظیفه مبلغان دینی، معرفت‌بخشـــی و هدایت انســـان به‌ســـمت رفتارهای عقلانی است. (دهقان سیمکلانی، ۱۳۹۱: ۲۸-۲۳) در این‌صورت تبلیغ دینی باید از چنان جامعیتی برخوردار باشـــد که ضرورت‌های جدید زندگی انســـان را پوشش دهد. حفظ و ارتقای سلامت می‌تواند یکی از محورهای تربیت و هدایت معنوی بشـــر باشـــد. زیرا «همه ادیان بر این امر تأکید دارند که ما باید از خود مراقبـــت کنیم و خود را در معرض خطر قرار ندهیم». (لوین[1]، ۲۰۰۱: ۴۱) مبلغان دینی که در حکم رهبران فکری مردم‌اند، به طرق مختلف می‌توانند مخاطبان‌شـــان را متوجه موضوع سلامت کنند. براساس نظر آنشل و اسمیت مبلغان مذهبی می‌توانند:

- بخشی از مأموریت دینی خود را کمک فعالانه‌تر به مخاطبان در جهت انتخاب‌های بهتر مرتبط با سبک زندگی قرار دهند؛
- برنامه‌ریزی و هدایت ماهرانه‌ای را در جهت ایجاد ساختار و فرصت لازم برای عمل به انتخاب‌های مرتبط با سبک زندگی سالم، آغاز کنند؛
- از طریق بولتن، سخنرانی و بحث‌های کوچک گروهی، بخش‌هایی از متون دینی را که فضایل سبک زندگی سالم را می‌ستایند، به مخاطبان خود انتقال دهند؛
- ســـبک زندگی مبلغ‌ها خود یک نمونه اعلا و برجســـته باشـــد و الگوهای رفتاری و پیام‌های کلامی‌شان با یکدیگر مطابقت داشته باشد. (آنشل و اسمیت، ۲۰۱۳: ۱۵-۱۳)

۳. پیشینه تحقیق

مـــرور ادبیات موجود حاکی از آن اســـت که دین‌پژوهان ایرانـــی، در ارتباط با آموزه‌های اسلام درباره سلامت، تحقیقات قابل‌ملاحظه‌ای انجام داده‌اند که از جمله آنها می‌توان به «راهبردهای تأمین ســـلامت روانی در قرآن» (رمضانی فرانی و دیگران، ۱۳۸۰)، «خطوط کلی بهداشت در اسلام» (آیت‌اللهی، ۱۳۷۰)، «مبانی حق برخورداری از محیط زیست سالم در قرآن کریم» (فیروزی، ۱۳۸۴)، «پاسداری از محیط زیست در آیات و روایات» (زروانی

1. Levin

و خداجویان، ۱۳۸۴)، «سلامت از دیدگاه اسلام» (صفی‌خانی، ۱۳۸۶)، «سلامت جسم در اسلام» (فجری، ۱۳۸۹)، (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۰)، «بررسی نقش آموزش‌های دینی در سلامت فردی و اجتماعی» (میرزامحمدی و دیگران، ۱۳۹۰)، «مفاتیح‌الحیاه» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱) اشاره کرد.

محققان حوزه علوم اجتماعی نیز درباره رابطه بین دین و سلامت آثار متعددی تولید کرده‌اند. برای مثال، جواهری (۱۳۸۱) در مورد مددجویی از سنت دعانویسی به‌منظور شفایافتن، مطالعه‌ای را انجام داد و ضمن توصیف علل گرایش به مراجعه به دعادرمانی، چارچوب کنش متقابل بین فرد دعانویس و مراجعه‌کننده او و پیامدهای این رابطه برای هر یک از طرفین را تحلیل کرد. نتایج پژوهش مروتی شریف‌آباد و همکاران (۱۳۸۳) به این واقعیت اشاره دارد که حمایت مذهبی سلامت فرد را بهبود می‌بخشد. پژوهش‌هایی که توسط بهرامی‌احسان و تاشک (۱۳۸۳) و شهنی‌ییلاق و همکاران (۱۳۸۳) صورت گرفت، نشان داد که جهت‌گیری مذهبی با کاهش اختلالات روانی مرتبط است. اطلاعات تحقیق چراغی (۱۳۸۵) مبین آن است که بین شاخص کل دین‌داری و سلامت عمومی رابطه معناداری وجود دارد. میرزامحمدی و همکاران (۱۳۹۰) به نقش آموزش‌های دینی در سلامت فردی و اجتماعی و تأثیر پیشگیرانه آن در امر سلامت جسمی، روانی و اجتماعی پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش سراج‌زاده و همکاران (۱۳۹۲) تأیید کرد که دین‌داری نه‌تنها به‌طور مستقیم بر شاخص کل سلامت اثر دارد بلکه به‌طور غیرمستقیم و از طریق متغیر سبک زندگی سلامت‌محور نیز بر سلامت تأثیر می‌گذارد.

در بین پژوهش‌های خارجی نیز مصادیق زیادی از بررسی رابطه میان دین و سلامت وجود دارد. برای مثال ویکتور فوش (۱۹۷۴) اقتصاددان سلامت، تفاوت‌های فاحش در میزان مرگ و میر در نمونه مورد بررسی خود را نتیجه تفاوت‌های شدید در سبک زندگی آنان دانست، از جمله اینکه افراد با نرخ مرگ و میر پایین‌تر متعلق به فرقه‌ای مذهبی به‌نام مورمون بودند که مشروب نمی‌خوردند، سیگار نمی‌کشیدند، دارای نرخ‌های بالای ازدواج و باروری و نرخ‌های پایین طلاق بودند و در مجموع زندگی باثبات و آرامی داشتند. (کاکرهام، ۱۳۹۱: ۱۹۴)

همچنین در مطالعاتی که براساس فراتحلیل صدها پژوهش صورت‌گرفته رابطه بین دین و سلامت تأیید شده است (لوین و دیگران، ۲۰۰۵: ۲۳۸-۲۳۷؛ کونیگ[1] و دیگران،

1. Koenig

۲۰۰۱؛ ریـــو و ونگ[1]، ۲۰۰۶ و جانســـون[2]، ۲۰۰۸). لیلارد و پرایس[3] (۲۰۰۷) نیز به این نتیجه رسیدند که دین بر استعمال دخانیات و مشروبات الکلی و مواد مخدر در بین جوانان تأثیری کاهنده دارد. دایر[4] و همکارانش نیز متوجه شـــدند که جوامعی که بر ســـنت‌های دینـــیِ محافظه‌کارانـــه تمرکز دارند، کمتر در معرض عادات و رفتارهای ســـرطان‌زا قرار می‌گیرند. (کونیگ، ۱۳۸۶: ۱۱۴) نتایج یک پیمایش ملی در ایالات متحده آمریکا نشان داده که مصرف مواد مخدر، حمل اســـلحه، دعوا کردن، رانندگی در حال مستی و رابطه جنســـی نامتعارف در بین افراد مذهبی‌تر، کمتر است. همچنین رفتارهای سلامت‌محور مانند اســـتفاده از کمربند ایمنی، خوردن میوه، ســـبزیجات و صبحانه در بین این افراد بیشتر مشاهده می‌شود. (کاکرهام، ۱۳۹۱: ۲۰۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در آثاری که تاکنون تولید شده بیشتر به نقش کارکردی دین در حفظ و ارتقاء سلامت پرداخته شده و اغلب کارکرد روان‌شناختی مذهب و ابعاد تســـکینی آن و یا تأثیر آن بر سبک زندگی افراد مورد توجه بوده است. اما درباره جایگاه دین در تبلیغ مذهبی تحقیقی انجام نشده است. نوشتار حاضر به‌عنوان اولین گام، درصدد است به کندوکاو در این زمینه بپردازد تا به کاهش خلأ معرفتی موجود کمک کرده باشد.

۴. روش تحقیق

این نوشـــتار از نظر روش پژوهش براساس تلفیقی از روش کیفی و کمی شکل گرفته که در مورد هر یک به اختصار توضیح داده می‌شود.

روش کیفی: به‌منظور بررسی نگرش مبلغان مذهبی به موضوع سلامت از روش کیفی و مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته استفاده شده است. زیرا ابتدا شناسایی شیوه تفسیر مبلغان مذهبی از موضوع ســـلامت مدنظر بوده اســـت. به این منظور دو روش پدیدارشناسی (با هدف توصیف) و روش نظریه‌پردازی داده‌نگر (با هدف تبیین) به‌کار گرفته شد. جمعیت تحقیق، مبلغان شیعه‌مذهب ایرانی ساکن شهر قم بودند که با روش نمونه‌برداری نظری و با معیار اشـــباع نظری انتخاب شـــدند. برای انتخاب پاسخگویان، دو معیار ملبس بودن فرد به لباس «روحانی» و اشـــتغال به تبلیغ به‌صورت ســـخنرانی دینی به‌مدت حداقل ۵

1. Rew & Wong
2. Johnson
3. Lillard & Price
4. Dyre

سال، در نظر گرفته شد. دیگر آنکه مبلغان حداقل در ماه دو بار جلسه سخنرانی داشته و تعداد مخاطبان آنها حداقل ۵۰ نفر باشد. این ملاک‌ها با این هدف انتخاب شد که افراد منتخب، به‌طور مستمر به فعالیت تبلغی بپردازند و دارای تعداد قابل قبولی مخاطب باشند. در نهایت با ۱۹ نفر از آنان مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته شد. توصیف اطلاعات از طریق تکنیک کدگذاری، تحلیل محتوای کیفی و ارائه گزاره‌های توصیفی انجام شد. تحلیل داده‌های تبیینی براساس کدگذاری نظری، شامل سه مرحله کدگذاری باز، محوری و گزینشی صورت گرفت. سپس الگوی پارادایمی یافته‌ها شامل شرایط علّی، پدیده، زمینه، شرایط مداخله‌گر، راهبردهای کنش و پیامدها ترسیم شد. روایی یافته‌ها با روش تطبیق توسط مصاحبه‌شوندگان و اساتید داور مورد تأیید قرار گرفت. پرسش مورد نظر در این قسمت به‌ترتیب زیر می‌باشد:

ـ از نظر معرفتی مبلغان دینی تا چه اندازه نسبت به دلالت‌های دین برای سلامت آگاه هستند؟ تا چه حد متون دینی مربوط را می‌شناسند؟ این مسئله تا چه حد برای آنان حائز اهمیت است؟ از نظر آنها کدام‌یک از ابعاد سلامت بیشتر می‌تواند موضوع تبلیغ قرار گیرد؟

ـ از نظر عملکردی مبلغان مذهبی تا چه اندازه به ارتقاء سلامت و مرتبط کردن آن با حوزه دین اهتمام دارند و توجه مخاطبان را به این موضوع سوق می‌دهند؟ در سخنرانی‌های خود بیشتر کدام بعد سلامت را مد نظر دارند؟ دلیل بی‌اعتنایی آنها به موضوع سلامت چیست؟

روش کمّی: دیدگاه مردم درباره جایگاه سلامت در قلمرو تبلیغ دینی به‌وسیله روش پیمایش بررسی شد. جمعیت مورد مطالعه در این بخش، مخاطبان سخنرانی‌های مذهبی در مساجد شهر قم بودند. به این منظور سه مسجد پرجمعیت شهر قم از سه محله دارای پایگاه اقتصادی ـ اجتماعی پایین، متوسط و بالا انتخاب شد و در هر یک از آنها حدود ۴۰ نمازگزار نسبتاً دائمی (که خودشان اظهار می‌کردند معمولاً زیاد به آن مسجد می‌روند) مورد پرسش قرار گرفتند. از آنجا که بعضی افراد درست قبل از اقامه نماز به مسجد می‌آمدند و پس از آن فرصت کافی برای ماندن نداشتند، یا آنکه سواد پاسخگویی به پرسش‌ها را نداشتند، بنابراین بهره‌گیری از روش نمونه‌گیری تصادفی امکان‌پذیر نبود، از این‌رو از نمونه در دسترس استفاده شد. در عین حال تلاش شد نسبت متعادلی از هر دو جنس و از سنین مختلف در نمونه حضور داشته باشند. با توجه به اینکه تحقیق هدف

تعمیمی ندارد، بلکه فقط درصدد کشـــف و توصیف واقعیت است به‌کارگیری نمونه‌گیری در دسترس موجه است.

پرسش اصلی این بخش این است که افراد مخاطب تبلیغ مذهبی، درباره دخالت دادن مقولات سلامت محور در امر تربیت دینی چه نظری دارند؟

۵. یافته‌های پژوهش

بخش کیفی: نگرش مبلغان مذهبی

داده‌های این بخش، حاصل مصاحبه‌های نیمه‌ســـاخت‌یافته بـــا ۱۹ نفر از مبلغان دینی مرد ســـاکن شهر قم است. پاسخگویان متوســـط تعداد مخاطبان خود را ۳۰۰-۲۰۰ نفر بیان کرده‌اند. تحصیلات حوزوی پاســـخگویان، از ســـطح دو تا درس خارج فقه بود. اکثر پاسخگویان دارای تحصیلات دانشگاهی نیز هستند. میانگین سنی مصاحبه‌شوندگان ۴۴ ســـال و سابقه تبلیغی آنان ۳۸-۵ ســـال بود. اطلاعات این بخش به فهم دیدگاه مبلغان مذهبی به جایگاه سلامت در سخنرانی‌های‌شان کمک می‌کند.

موضوع سخنرانی مبلغ‌ها و معیار انتخاب آن: ابتدا درباره موضوع سخنرانی‌ها و اولویت آنها سؤال شد. پس از کدگذاری و طبقه‌بندی مضامین مشابه، اطلاعات به‌دست آمده در جدول شماره ۱ منعکس شد.

جدول ۱: موضوع سخنرانی‌ها و اولویت آنها

مقوله‌های هسته‌ای	تعداد کدهای اولیه	تعداد مقوله‌های استخراج‌شده
مسائل اخلاقی	۱۳	۳
مسائل اعتقادی	۱۳	۴
مسائل اجتماعی	۱۱	۴
احکام شرعی	۹	۲
مناسبت‌های مذهبی	۸	۱
مسائل سیاسی	۵	۳
مسائل خانوادگی	۴	۳
وقایع تاریخ اسلام	۲	۱
موضوعات قرآنی	۲	۲

در جدول ۲ پاسخ مصاحبه‌شوندگان درباره معیار انتخاب موضوع در شش طبقه زیر تفکیک شده است.

ـ شرایط جاری جامعه: ۱۲ نفر از کل پاسخگویان اظهار داشتند که نیازها و بحران‌های جامعه، مشکلات منطقه تبلیغی، مسائل اجتماعی روز، آسیب‌شناسی جامعه مبنای انتخاب موضوع است.

ـ توجه به ویژگی مخاطب: ۱۰ نفر از پاسخگویان نیاز، انتظار، سطح آگاهی و میزان پذیرش مخاطب را مهم می‌دانستند. مثلاً پاسخگوی شماره ۱۹ گفت «وقتی برای تبلیغ به روستا می‌روی بزرگان روستا درخواست می‌کنند که در مورد رعایت حقوق همدیگر صحبت شود تا زمین‌های همدیگر را تصاحب نکنند.»

ـ مناسبت‌ها: ۸ نفر از پاسخگویان اظهار داشتند که براساس مناسبت‌ها موضوع سخنرانی خود را تعیین می‌کنند. به‌عنوان مثال پاسخگوی شماره ۱۲ می‌گوید: «انتخاب‌ها بیشتر طبق مناسبت است، باید ببینیم در چه ایامی هستیم.» پاسخگوی شماره ۱۳ نیز معتقد است «مناسبت‌ها که موضوع خاص خودش را دارد، اما در مواقع دیگر که دستمان باز است براساس معضلات و مشکلات اخلاقی‌ای که جامعه با آن روبه‌رو است موضوعات را انتخاب می‌کنیم.»

ـ تعلیم آموزه‌های دینی: این معیار که توسط ۵ نفر مورد اشاره قرار گرفت شامل انتظار از فرد مسلمان، کمک به سعادت انسان و اتقان محتوا است. پاسخگوی شماره ۱۶ می‌گوید «معیار، اولویتی است که خود دین مطرح کرده: اول اصول دین یا همان اعتقادات و بعد از آن فروع دین».

ـ تشخیص خود مبلغ: از نظر ۲ نفر از پاسخگویان معیار تشخیص موضوع تبلیغ، ارزیابی مبلغ است. به‌عنوان مثال پاسخگوی شماره ۱۸ می‌گوید «نوع نگاه من به دین و زندگی، این اولویت‌ها را مشخص می‌سازد. مثلاً من اخلاق را معلول تکامل عقلی و اعتقادی افراد می‌دانم، خودم را هم معلم اخلاق نمی‌دانم، پس نمی‌آیم نصیحت کنم که دروغ نگویید و غیبت نکنید. در عوض از دلایل عقلی و اجتماعی و تاریخی زشتی این مسائل برای مخاطبان مثال می‌آورم.»

ـ فضای هنجاری حوزه: منظور موضوعاتی است که نظام تعلیم و تربیت حاکم بر حوزه علمیه برآن تأکید دارد. پاسخگوی شماره ۱۹ می‌گوید «باید دید محیط حوزه و اساتید بیشتر چه مسائلی را مطرح و مطالبه می‌کنند».

جدول ۲: معیار اولویت‌بندی موضوع سخنرانی

مقوله‌های هسته‌ای	تعداد مفاهیم استخراج‌شده	تعداد مقوله‌های استخراج‌شده
شرایط جاری جامعه	۱۲	۵
توجه به مخاطب	۱۰	۴
مناسبت‌ها	۸	۱
تعلیم آموزه‌های دینی	۶	۳
تشخیص شخصی مبلغ	۲	۲
معیار نهادی	۱	۱

یافته‌های موجود در جدول ۲ نشـــان می‌دهد که برای مصاحبه‌شـــوندگان، انتظارات مخاطبان، مناسبت‌های مذهبی و ضرورت‌های جامعه مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده موضوع وعظ و خطابه مذهبی است.

جایگاه سلامت در آموزه‌های دین

در خلال تحقیق، نظر مبلغان درمورد جایگاه ســـلامت در تعالیم اســـلامی مورد بررسی قرار گرفت. هر چند که همه پاســـخگویان معتقد بودند در متون دینی به مسئله سلامت توجه شـــده و در این خصوص آیات و روایات متعددی وجود دارد، اما براساس پاسخ‌های ارائه‌شـــده در جدول ۳ چند دیدگاه متفاوت قابل تمیز است. گروه اول رعایت سلامت را بخشی از اصل و جوهر دینداری می‌دانند؛ گروه دوم معتقدند سلامت مقدمه التزام دینی و معنویت‌گرایی اســـت و گروه سوم معتقدند سلامت نتیجه دین‌داری است. گفتنی است که تعداد معتقدان به دیدگاه اول بیشتر است. به‌عنوان نمونه برای دیدگاه اول، پاسخگوی شماره ۴ می‌گوید «در اسلام به سلامت جسمی و روحی در حد اعلای آن توجه شده است. در حوزه‌های علمیه اولین مبحث فقهی که مطرح می‌شـــود بحث طهارت است. در کتب روایی هم به موضوع ســـلامت پرداخته شده است. جامعه اگر از سلامت برخوردار نباشد پذیرای تبلیغ دین و آموزه‌های دین نخواهد بود.» پاســـخگوی شـــماره ۱۷ اظهار داشت که «امکان ندارد در دین چیزی مطرح شـــده باشد اما به سلامت ربط نداشته باشد. مثلاً حکمی در ظاهر عبادی است اما وقتی که می‌شکافیم نفع بهداشتی و پزشکی آن آشکار

می‌شـــود. مثلاً محققان خارجی امروز به این نتیجه رســـیده‌اند که مذهب باعث سلامت روان می‌شـــود. احکام فردی مثل نماز و وضو هم برای جســـم مفید است هم برای روح». پاسخگوی شـــماره ۱۱ می‌گوید «غایت و مقصد دین‌داری سلامت در همه ابعاد فردی و اجتماعی است».

جدول ۳: جایگاه سلامت در متون دینی

مقوله‌های هسته‌ای	تعداد مفاهیم استخراج‌شده	تعداد مقوله‌های استخراج‌شده
سلامت به‌عنوان جوهر و ذات دین	۱۱	۳
سلامت به‌عنوان مقدمه دین‌داری	۴	۲
سلامت به‌عنوان کارکرد و نتیجه دین‌داری	۴	۴

در برابر پرســـش از مهم‌ترین افراد یا نهادهای متولی ســـلامت و بهداشت در جامعه، اکثر پاســـخگویان اولین متولی سلامت را خود فرد دانستند؛ سپس به نهادهایی همچون خانواده، دولت، وزارت بهداشـــت و مدارس اشـــاره داشتند. این نشان می‌دهد که مبلغان دینی اقتضائات نقشـــی خود را به‌گونه‌ای تعریف کرده‌اند که بسط و گسترش سلامت در قلمرو آن قرار نمی‌گیرد.

دلایل نپرداختن به امر سلامت در تبلیغ

پاسخ‌های مشـــارکت‌کنندگانی که گفته‌اند با پرداختن به امر سلامت موافق نیستند، در چند مقوله زیر دسته‌بندی شده است.

۱. ملاحظات مربوط به مبلغ

ـ فقدان تخصص و دانش لازم: پاسخگوی شماره ۱۰ گفته است: «آنچه در مورد سلامت در آموزه‌های دینی وجود دارد به‌صورت تخصصی استخراج نشده است. این موضوع باید به‌صورت تخصصی و نظام‌مند سیاســـت‌گذاری شـــود، یعنی باید مسئله‌شناسی شود، از آموزه‌های دینی استخراج شود، سپس اجرا شود و بر آن نظارت شود».

ـ تأثیرپذیری از ذائقه توده: پاســـخگوی شماره ۱۹: «مثلاً در تهران که هوای آلوده‌ای دارد رعایت این مســـئله چقدر برای مردم اولویت دارد، به‌نظرم خیلی کم. چون اولویت جامعـــه ما چنین چیزهایی نیســـت و این اختصاص به طـــلاب ندارد. اگر یک مبلغ برای تبلیغ جایی برود و برحسب اولویت‌های خود مطالبی را عرضه کند، سال بعد او را دعوت

نمی‌کنند و این یعنی چرخ زندگی نمی‌چرخد. در جامعه، در حوزه، در بین اســاتید و در رســانه ها محیط زیست اولویت اول نیست و طلاب هم بخشی از همین جامعه هستند. شــهید مطهری می‌گفت یکی از مشکلات سازمان روحانیت عوام‌زدگی است، یعنی آنها ذائقه مردم را در نظر می‌گیرند و به‌دنبال آن می‌روند».

۲. ملاحظات مربوط به مخاطب

ـ اطمینان از توجه هر فرد به ســلامت خود: پاســخگوی شماره ۱۲: «مردم خودشان به سلامت جسم‌شان توجه دارند. اما چون از سلامت روحی غفلت می‌کنند، روحانیون بیشتر به این موضوع می‌پردازند».

ـ عدم احساس نیاز از سوی مخاطبان: پاسخگوی شماره ۹: «وظیفه ذاتی مبلغان تأمین توقعات مردم از دین اســت. با توجه به اینکه مردم هیچ‌گاه به دین به‌عنوان ارتقادهنده ســلامت نگاه نمی‌کنند، لذا این موضوع به هیچ‌وجه هم‌تراز با موضوعات دیگر نیست».

ـ کاهش مقبولیت مبلغ: پاســخگوی شماره ۶: «ما نمی‌توانیم در تمام منابر به بحث ســلامت بپردازیم، آن وقت مردم تصور می‌کنند که ما مبلغ وزارت بهداشتیم و متهم به بعضی مســائل خواهیم شــد. اما گاهی می‌توان به تناسب از سیره پیامبر(ص) در زمینه سلامت نقل‌هایی کرد».

۳. ملاحظات مربوط به دولت

ـ عدم سیاســت‌گذاری دولت: پاســخگوی شــماره ۴: «اگر بنا باشد به این مسئله به‌طور جدی و اختصاصی پرداخته شــود، ضرورت دارد ابعاد آن بررسی شود و به مبلغان اطلاع داده شود. همچنین باید محتوای لازم جهت ارائه در منبرها در اختیار گذاشته شود و در قالب سی‌دی یا برگزاری کارگاه، آموزش‌های لازم داده شود».

– عدم حمایت نهادی و مالی دولت: تعدادی از مصاحبه‌شوندگان اظهار کرده بودند که دولت نســبت به نقش مبلغان دینی بی‌اعتنا است و آنها را در این مورد تجهیز نمی‌کند. پاســخگوی شماره ۵: «مســئولین مربوط به سلامت از نقش تأثیرگذار مبلغان در توسعه سلامت غافل هستند».

پاسخگوی شماره ۱۴: «بودجه این بخش در اختیار دستگاه‌های مربوط است، آموزش و پرورش مســئول پیشــگیری از بیماری و وزارت بهداشت مسئول درمان است. اگر قرار باشــد طلبه‌ها هم به این موضوع وارد شــوند، لازم اســت بخشی از آن بودجه در اختیار مثلاً ســازمان تبلیغات یا نهادهای مشــابه قرار گیرد». پاسخگوی شماره ۱۹: «این عکس

که نشـــان‌تان دادم فعالیت طلاب درباره اسراف اســـت. ببینید وزارت نیرو این برنامه را بـــا همکاری حوزه انجام می‌دهد. خیلی هم از طرف طلبه‌ها مورد اســـتقبال قرار گرفت. نـــه به‌خاطر موضوعش، بلکه به‌خاطر پولی کـــه می‌دهند. چنین موضوعاتی باید از طرف نهادهای مربوطه پشتیبانی شود تا توجه روحانیون به آن جلب شود.

ـ عدم توفیق تبلیغ دولتی: پاسخگوی شماره ۱۸: «اساساً روحانیون ما در امر تبلیغ دین موفق نیستند چه برسد به تبلیغ سلامت و محیط زیست. یک دلیل مهمش دولتی‌شدن بحث تبلیغ در ســـه دهه اخیر است. اخیراً وزارت نیرو بودجه اختصاص داده که یک عده طلبه بروند درباره صرفه‌جویی در مصرف آب تبلیغ کنند. طبعاً یک‌ســـری طلبه که نیاز مالی دارند این‌جور جاها که بودجه دولتی زیادی دارد جمع می‌شوند. اما نتیجه‌اش فقط می‌شود نمایش و همایش، عملاً هیچ دستاوردی ندارد».

ـ خطر انجام فعالیت‌های موازی: پاســـخگوی شماره ۱۸: «نباید این‌قدر تورم و تعدد در مراکز متولی بهداشـــت ایجاد شـــود. تعدد مراکز در این امور حساس، خطرناک است، خصوصاً اگر نهادها و افراد غیرمتخصص دخالت کنند».

۴. ملاحظات دینی

ـ تفاوت معرفت دینی با معرفت علمی: پاســـخگوی شماره ۹: «وظیفه ذاتی مبلغان ابلاغ دین است نه تأمین سلامت یا آموزش آن. هرچند دین اسلام در این خصوص توصیه‌هایی دارد». پاسخگوی شماره ۱۸ معتقد است «اگر روحانیون وارد این مسائل شوند نتیجه‌اش مضحکه می‌شـــود. چون این مسائل کاملاً تجربی هســـتند و با ماهیت دین متفاوت‌اند». پاسخگوی شماره ۱۸: «وقتی که یک فرد معمم در مورد مسئله‌ای که تخصص ندارد مثل بهداشـــت، روان‌شناسی یا تاریخ، صحبت کند همه به‌حساب دین می‌گذارند. وارد کردن علوم تجربی در دین همین آفات را دارد، چون این دو ذاتاً متفاوت هستند».

ـ ســـلامت به‌عنوان پیامد ثانویه عبادت: پاسخگوی شماره ۱۷ سلامت را پیامد ثانویه عبادت می‌داند و معتقد اســـت «دین ما بندگی برایش مهم‌تر اســـت. ســـلامت در مرتبه نازل‌تری قرار می‌گیرد. هدف اصلی زانو زدن در برابر خداست و سلامت تبعات ثانوی این بندگی و عبادت است». از این‌رو تمرکز خاص بر موضوع سلامت ضرورتی ندارد.

۵. ملاحظات محیطی

ـ مناســـبت‌محور بودن موضوعات سخنرانی: پاسخگوی شماره ۱۲ اظهار کرده: «موضوع سخنرانی‌ها اغلب مناسبت‌محور هستند، مثلاً در محرم و صفر که نمی‌توان درباره بهداشت

جسم یا محیط‌زیست صحبت کرد.»

ـ کم اهمیت بودن سلامت در مقایسه با موضوعات دیگر: پاسخگوی شماره ۱۲: «همه مسائل مهم هستند، اما اهم و مهم داریم. می‌شود به موضوع سلامت هم در منبر پرداخت اما به اندازه اهمیتش. بیشتر سلامت ایمانی مردم مهم است، اعتقادات مردم باید سالم بماند. هدف اصلی معمولاً سلامت جسمی نبوده، همه اینها وسیله‌ای برای سلامت معنوی است».

مهم‌ترین بعد سلامت از منظر تبلیغ دین

از مشارکت‌کنندگان پرسیده شد که کدام‌یک از ابعاد مختلف سلامت در خطابه‌های روحانیون جایگاه مهم‌تری دارد. اکثر پاسخگویان «سلامت روحی» را مهم‌تر دانسته‌اند و در این زمینه به دو دسته دلایل درون‌دینی و برون‌دینی اشاره کرده‌اند. دلایل درون‌دینی شامل سلامت روانی به‌مثابه عامل تعیین‌کننده سعادت؛ سلامت روانی به‌مثابه هدف دین؛ ارتقای سلامت روانی به‌مثابه وظیفه ذاتی مبلغان؛ تأکید آیات و روایات بر سلامت روانی؛ ارتباط مستقیم مباحث اخلاقی با سلامت روانی و نقش درمان‌گر دینی در اختلالات روانی است. دلایل برون‌دینی دربردارنده عواملی است که بیشتر معطوف به مخاطبان و جامعه می‌شود مانند بی‌توجهی اغلب مردم به سلامت روانی، مهم‌تر بودن مشکلات روانی.

راهکارهای مبلغان مذهبی برای ارتقای سلامت

یکی از اهداف تحقیق، پاسخ به این پرسش است که «مبلغان دینی در منبر و وعظ چگونه به موضوع سلامت می‌پردازند؟». پاسخ‌ها تحت مقولاتی مانند بیان پیامدهای ضرر رساندن به جسم، انجام فعالیت‌های عملی مانند مشاوره، نشر کتاب و مقاله، بیان آثار رذایل و فضایل اخلاقی بر جسم و روان، معرفی آیات، روایات و احکام شرعی مرتبط و آموزش نظام‌مند مبلغان دینی برای آشنایی با این حوزه قابل دسته‌بندی است.

ترسیم یافته‌ها براساس پارادایم نظریه‌پردازی داده‌نگر

در روش نظریه‌پردازی داده‌نگر، محقق موظف است برآیند داده‌ها را ترسیم کند. براساس این پارادایم، فرایند کدگذاری محوری طبق الگویی که متضمن شرایط علّی، پدیده، زمینه، شرایط مداخله‌گر، کنش یا راهبردهای کنش و پیامدهاست، صورت می‌گیرد. (استراس

و کوربین، ۱۳۹۰: ۹۷) این مدل پارادایمی در شکل ۱ رسم شده است:

شکل ۱: مدل پارادایمی نتایج یافته‌های تحقیق

از نظر پاسخگویان، موضوع «سلامت جسمی» و «توجه به مسائل زیست‌محیطی» از دایره شمول مناسبت‌ها و ایام مذهبی بیرون است و با نوع انتظار مخاطبان و اولویت‌های جامعه هماهنگ نیست. از میان ابعاد مختلف سلامت، همه مبلغان به بعد روانی آن اهتمام دارند، عده کمی به بعد جسمی و عده بسیار کمتری به بعد زیست‌محیطی توجه دارند. به‌نظر می‌رسد که علل اصلی این نگرش، تلقی از وجود تخصص در زمینه تأمین سلامت روانی و نداشتن تخصص در زمینه سلامت جسمی و زیست‌محیطی، عدم مطالبه مخاطبان در خصوص دو بعد اخیر و عدم پشتیبانی مالی و فکری از طرف نهادهای دولتی متولی امر سلامت است.

شرایط علّی‌ای که به نگرش پاسخگویان نسبت به جایگاه موضوع سلامت در تبلیغ مذهبی شکل می‌دهد عبارت‌اند از ضرورتِ داشتن دانش و تخصص درباره بهداشت و سلامت، ضرورت توجه به انتظارات مخاطبان از منبر و مبلغ و سرانجام، نیاز مبلغان به پشتیبانی مالی. در این راستا می‌توان از برخی شرایط مداخله‌گر نیز نام برد که اتخاذ

راهبردهای کنش توســط کنشگران را تسهیل یا محدود می‌کنند. این شرایط عبارت‌اند از وجود مراکز متعدد متولی بهداشت، دیدگاه مبلغ نسبت به رابطه دین و علوم تجربی، برچسب‌زنی مخاطبان بر مبلغان و در نهایت، مناسبت‌محور بودن سخنرانی‌های مذهبی.

مبلغان مذهبی در ارتباط با سلامت دو نوع **راهبرد کنشی** را اتخاذ می‌کنند. راهبرد اول که اکثریت مشــارکت‌کنندگان را شامل می‌شود، نپرداختن به موضوع سلامت جسمی و زیســت‌محیطی و پرداختن به موضوع سلامت روانی به‌صورت مستقیم است. راهبرد دوم که اقلیت پاســخگویان را شامل می‌شــود، پرداختن به سلامت جسمی و زیست‌محیطی به‌شــکل کلی اســت. این عده منبع اطلاعاتی و دانشی خود را آموزه‌های دین می‌دانند و احکام و آیات و روایات مربوط به سلامت را برای مخاطبان بیان می‌کنند. می‌توان هر دو راهبرد ذکرشده را تحت عنوان «محدود کردن دامنه موضوع» نامید. به این معنا که آنها یا ابعاد ســلامت را محدود می‌کنند و یا به جوانب تخصصی و جدید موضوع نمی‌پردازند و فقط به ترویج توصیه‌ها و آموزه‌های کلی بسنده می‌کنند.

بخش کمّی: دیدگاه مخاطبان تبلیغ دینی

در بخش کمّی دیدگاه مخاطبان تبلیغ دینی درباره دو نکته زیر، مورد بررسی قرار گرفت:

ـ مبلغان دینی بیشتر به سلامت روانی می‌پردازند و به ابعاد جسمی سلامت و سلامت محیط زیست کمتر توجه دارند.

ـ مردم به دریافت پیام‌های معطوف به سلامت از جانب یک مبلغ مذهبی نیاز ندارند.

اطلاعات انعکاس یافته در جدول ۴، گزاره اول را تأیید می‌کند. به بیان دیگر بیشــتر مخاطبان (نزدیک به ۸۵ درصد آنها) معتقدند که در ســخنرانی‌های مذهبی به موضوع سلامت و تندرستی در حد کم یا متوسط پرداخته می‌شود.

جدول ۴: کمیت سخنرانی در موضوع سلامت از دید مخاطبان

کمیت سخنرانی	درصدمعتبر		
	زیاد	متوسط	کم
کمیت سخنرانی در مسجد اول (پایگاه پایین)	۱۲/۲	۵۳/۷	۳۴/۱
کمیت سخنرانی در مسجد دوم (پایگاه متوسط)	۸/۳	۳۳/۳	۵۸/۳
کمیت سخنرانی در مسجد سوم (پایگاه بالا)	۱۵/۴	۴۶/۲	۳۸/۵
میانگین کمیت سخنرانی در سه مسجد	۱۲/۱	۴۴/۸	۴۳/۱

در پاسخ به اینکه «اگر مبلغان مذهبی به موضوع سلامت بپردازند تا چه اندازه بر مخاطبان تأثیرخواهد داشت»، مشخص شد که حدود ۷۰٪ پاسخگویان احتمال این تأثیرپذیری را زیاد، ۲۷٪ متوسط و فقط ۳٪ کم برآورد کرده‌اند. میانگین پاسخ به این سؤال در دامنه تغییرات ۳-۱، ۲/۶۷ و به گزینه زیاد نزدیک است. بنابراین می‌توان گفت که استنباط مبلغان دینی با مطالبات و انتظارات مخاطبان‌شان تطابق ندارد و برخلاف تصور آنها مردم به دریافت پیام‌هایی که به سلامت و کیفیت زندگی‌شان مربوط است، اهمیت می‌دهند.

همچنین بر طبق نظر مخاطبان، محورهای مربوط به سلامت در محتوای سخنان مبلغان دینی براساس ۱۶ عنصر (شامل رعایت بهداشت و پاکیزگی فردی، مراجعه به‌موقع به پزشک و رعایت دستورات او، تغذیه سالم، ورزش و فعالیت بدنی، پرهیز از دخانیات و مواد مخدر، روابط جنسی سالم و مشروع، رعایت حقوق دیگران، کنترل خشم و عصبانیت، رعایت اصول اخلاقی، توصیه به ایجاد صمیمیت و آرامش در خانواده، امید به آینده، پرهیز از رفتارهای خطرناک، رانندگی صحیح، حفظ محیط زیست، اهدای عضو و اهدای خون) مورد بررسی قرارگرفت. با استفاده از تکنیک تحلیل عاملی این عناصر به سه عامل زیر تقلیل پیدا کرد:

حفظ سلامت جسم و محیط زیست: شامل رعایت بهداشت و پاکیزگی فردی، مراجعه به‌موقع به پزشک و رعایت دستورات او، تغذیه سالم، ورزش و فعالیت بدنی، رانندگی صحیح، حفظ محیط زیست، توصیه به اهدای عضو و اهدای خون.

حفظ سلامت روان: شامل رفتار درست و محترمانه با دیگران، کنترل خشم و عصبانیت، رعایت اصول اخلاقی، ایجاد صمیمیت و آرامش در خانواده و امیدواری به آینده.

پرهیز از رفتارهای پرخطر: شامل پرهیز از دخانیات و مواد مخدر، روابط جنسی ناسالم و پرهیز از رفتارهای خطرناک.

یافته‌ها نشان می‌دهد که از بین سه عامل ذکرشده، مبلغان دینی در منبرهای خود به موضوعات «سلامت جسمی و زیست‌محیطی» و «پرهیز از رفتارهای پرخطر» کمتر و به موضوع «سلامت روانی» بیشتر می‌پردازند. این نتیجه، یافته‌های بخش کیفی را تأیید می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت به‌نظر می‌رسد از ظرفیت موجود در تبلیغ دینی به‌عنوان یک امکان برای ارتقای سلامت به طور کامل بهره‌برداری نمی‌شود.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

از آنجاکه سلامت سازه‌ای چندوجهی است و حاصل عمل مشترک نهادهای مختلف جامعه و عاملین انسانی متفاوت است، نهاد دین و تبلیغ دینی هم می‌تواند در تحقق آن مشارکت کند. سنت تبلیغ مذهبی که از طریق وعظ و خطابه و رابطه مستقیم با اجتماع مؤمنان در یک مکان مقدس صورت می‌گیرد، با وجود رشد روزافزون نسل جدید رسانه‌های الکترونیکی مدرن، هنوز هم استوار و پابرجا است. مبلغان مذهبی به‌عنوان عاملین فرهنگی، منبع مهمی برای فرایند جامعه‌پذیری مردم هستند. ظرفیت عاطفی، شناختی و رفتاری که در تبلیغ دینی وجود دارد می‌تواند در خدمت ارتقاء سلامت فرد و جامعه به‌کار گرفته شود.

یافته‌های این تحقیق که برگرفته از مصاحبه با نمونه‌ای از مبلغان مذهبی و مخاطبان آنها در شهر قم است، نشان می‌دهد که از ظرفیت‌های موجود در تبلیغ دینی برای ارتقای سلامت افراد به‌درستی بهره‌برداری نمی‌شود. بیشتر مبلغان مذهبی پرداختن به این قبیل موضوعات را از دایره فعالیت خود خارج می‌دانند و تصور می‌کنند مخاطبان آنها نیز چنین انتظاری ندارند یا از سوی آنها در این زمینه پذیرش کافی وجود ندارد. درحالی‌که حدود ۸۰٪ مخاطبان سخنرانی‌های مذهبی اعلام کرده‌اند که دریافت پیام‌هایی درباره کیفیت زندگی و سلامت برای‌شان جالب و اثرگذار خواهد بود.

لازم است این نکته تصریح شود که منظور نویسندگان این نوشتار از مداخله مبلغان دینی در قلمرو سلامت این نیست که آنها به‌مثابه یک پزشک عمل کنند و یا به بیان احکام شرعی مربوط به طهارت فردی یا دستورالعمل‌هایی برای مقابله با بیماری بپردازند. بلکه مقصود این است که:

مبلغان دینی دایره شمول موضوعات مورد بررسی خود را به‌صورتی بسط دهند که اتخاذ سبک زندگی سلامت‌محور، حفظ محیط زیست، پرهیز از مصرف بی‌رویه انواع انرژی‌ها، رعایت سلامت اجتماع در ابعاد و شئونات مختلف به‌عنوان بخشی از دین‌داری فرد و به‌مثابه یک رفتار خداپسندانه در کانون توجه مردم قرار گیرد. به این منظور، ضروری است مبلغان دینی به قابلیت‌های نظری و معرفتی‌ای مجهز باشند که با اتکاء به آن بتوانند بین مسائل زندگی انسان در دنیای مدرن که به‌طور مستمر در معرض دگرگونی است و آموزه‌ها و تعالیم اسلامی پیوند برقرار سازند. در این صورت است که ظرفیت تبلیغ دینی در جهت فراهم آوردن شرایط بهتر برای حیات معنوی انسان معاصر به‌کار گرفته

می‌شود. به‌ویژه آنکه «اسلام داعیه جهانی و همگانی بودن را دارد، تبلیغ اسلامی نیز باید از بعد محتوایی و روشـــی از جامعیت برخوردار باشد. در بعد محتوایی، جامع بودن تبلیغ اســـلامی به‌معنای دربرداشـــتن تمام نیازمندی‌های آدمی است. در بعد روشی نیز، تبلیغ اســـلامی صرفاً شـــکل خطابه یا موعظه به‌خود نمی‌گیرد بلکه می‌تواند صور و روش‌های متفاوتی پیدا کند». (اثباتی، ۱۳۹۰: ۱۳۱)

همان‌طور که ملاحظه شد، تلقی بسیاری از مبلغان مشارکت‌کننده در این تحقیق از رابطه دین با ســـلامت به‌جای آنکه معطوف به ایجاد بینش تازه در مورد اهمیت حیات، سلامت و کیفیت خوب زندگی باشد به بیان جزئیات فقهی و روایی محدود می‌شد. آنان در اندیشه فرهنگ‌سازی برای سلامت نبودند و این امر را وظیفه پزشکان می‌دانستند. این در حالی است که مبلغان دینی از طریق بازاندیشی در مصداق‌های جدید مفاهیم «خیر» و «شر» قادرند به مداخله در امر سلامت بپردازند. برای مثال آنها می‌توانند هر نوع تخریب منابع طبیعی و آســـیب رســـاندن به خود و به دیگران را به‌مثابه عمل شر و گناه معرفی کنند. از ســـوی دیگر، برخی از افراد متدین همواره در جســـتجوی فرصتی برای حمایت مالی از نیازمندان هستند. مبلغان دینی با تعریف مصادیقی نوین برای مفهوم «نیکوکاری، صدقه دادن و انفاق» می‌توانند مخاطبان خود را به‌ســـمت شیوه‌های جدید خیرخواهی و کمک به دیگران همچون اهدای خون و ســـلول بنیادی، پیوند مغز استخوان، اهداء عضو پس از مرگ مغزی و احداث بیمارستان و درمانگاه تشویق کنند (البته در کنار مصادیق قبلی؛ نه به‌جای آنها). تولید زباله کمتر و اســـتفاده منطقی و عاقلانه از منابع طبیعی نیز می‌تواند به‌عنوان مصداق عمل صالح تلقی شود. در واقع، رعایت سلامت فردی و اجتماعی باید به‌گونه‌ای برساخته شود که بخشی از منش اخلاقی و زندگی فضیلت‌مدارانه شود.

مبلغان مذهبی همچنین به عوامل دیگری مانند فضای ناموافق حوزه علمیه، نگرانی از طرد شدن از جانب همکاران اشاره داشتند. رفیع‌پور (۱۳۷۷: ۳۳۱) در تحلیل نظام تعلیم و تربیت حوزه‌های علمیه اظهار می‌دارد که محدودیت تخصصی روحانیون موجب می‌شود که بیشتر فعالیت، کوشش علمی و هوش و ذکاوت آنان به مسائل فقهی معطوف شود و تفحصات و زحمات آنها در جزئیات این مباحث متمرکز شـــود. با این روش ابعاد مسائل و وســـعت نگرش بسیار محدود می‌گردد. بدین‌معنی که اولاً فقط آن دسته از پدیده‌های بیرونی بیشتر ادراک می‌شوند که به‌طور مستقیم به مسائل دینی ارتباط می‌یابند و ثانیاً پدیده‌های بیرونی برگزیده شده نیز بیشتر، از یک بعد مورد توجه قرار می‌گیرند. مسئله‌ای

که در روان‌شناسی، ادراک گزینشی نامیده می‌شود. وی در قسمت دیگری از کتاب خود می‌نویسد در حوزه‌های علمیه سه عامل نقش اساسی‌تری در پیدایش و کشف مسائل دارند از جمله:

ـ علائق فردی،

ـ جو فرهنگی و میل به همنوایی بیشتر غیرآگاهانه و

ـ تقاضاها و سؤالات مخاطبان. (رفیع‌پور، ۱۳۹۳: ۴۱۳)

به‌نظر می‌رسد برای برون‌رفت از این وضعیت، ضروری است محتوای درس‌ها، مباحث و گفتگوها در جهت هماهنگی بیشتر با مشکلات جامعه متحول شود.

شاید یکی دیگر از زمینه‌های کم‌توجهی تبلیغ دینی به موضوع خوب زیستن، کیفیت زندگی و سلامت انسان این باشد که طی سال‌های پس از انقلاب بخش قابل ملاحظه‌ای از توان تبلیغی مبلغان و روحانیون به امر سیاست و موضوعات مرتبط با آن معطوف شده است. براساس نظرسنجی کرم‌اللهی (۱۳۹۳) از ۶۵۰ نفر از طلاب حوزه علمیه، ۹۳٪ از آنها بی‌توجهی روحانیت در قبال مسائل سیاسی جامعه را موجب آسیب رساندن به دین می‌دانند.

در مجموع دستیابی به یک شرایط مطلوب، زمانی حاصل می‌شود که حفظ ابعاد مختلف سلامت (جسمی، روانی، اجتماعی) یکی از معیارهای زندگی متدینانه و بخش جدایی‌ناپذیری از حیات طیبه تعریف شود و برخورداری از سلوک دینی تعریفی گسترده‌تر از به‌جا آوردن برخی مناسک خاص پیدا کند.

با وجود این، مسئولیت تحقق بخشیدن به چنین آرمانی فقط به‌عهده مبلغ دینی یا حوزه‌های علمیه نیست. بلکه لازم است وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی، سازمان بهزیستی، رسانه‌های جمعی، معاونت‌های اجتماعی ـ فرهنگی سازمان شهرداری به‌طور فعال وارد میدان شوند و ضمن دایرکردن کارگاه‌های آموزشی، از یک‌سو مبلغان دینی را به فراگیری مهارت‌های لازم مساعدت کنند و از سوی دیگر با بهره‌مندی از شیوه‌های کارآمد و نوین به فرهنگ‌سازی در مورد پدیده «سلامت» مبادرت کنند.

البته ضروری است حوزه‌های علمیه نیز با این تحول برخورد مثبتی داشته باشند و سطح تعامل خود با دیدگاه‌ها و نهادهای مدرن را افزایش دهند. قرار گرفتن در این فرایند، به پویایی و ارتقاء کارکردهای حوزه‌های علمیه می‌انجامد. مبلغان دینی چنانچه درصدد هستند مقبولیت و مطلوبیت خود را در بین مردم به‌ویژه جوانان و افراد تحصیلکرده حفظ کنند، ناچار هستند نسبت به ضرورت‌های زمان معاصر حساس و گشوده باشند.

منابع

۱. آیت‌اللهی، محمدتقی. (۱۳۷۰). خطوط کلی بهداشت در اسلام. **مشکوه**. شماره ۳۰. ۱۵۰-۱۳۲.

۲. اثباتی، بهروز. (۱۳۹۰). **تأملی در مبانی تبلیغ**. تهران: ساقی.

۳. استراس، آنسلم و جولیت کوربین. (۱۳۹۰). **اصول روش تحقیق کیفی: نظریه مبنایی ـ رویه‌ها و شیوه‌ها**. بیوک محمدی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

٤. بوی، فیونا. (۱۳۹۰). **انسان‌شناسی دین**. مهرداد عربستانی. تهران: چاپ نشر نقد افکار.

۵. بهرامی‌احسان، هادی و آناهیتا تاشک. (۱۳۸۳). ابعاد رابطه میان جهت‌گیری مذهبی و سلامت روانی و ارزیابی مقیاس جهت‌گیری مذهبی. **مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی**. دوره ۳٤. شماره ۲.

٦. پوراسلامی، محمد. (۱۳۸۲). توانمندسازی در ارتقای سلامت. **طب و تزکیه**. شماره ٤۸.

۷. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). **مفاتیح الحیاه**. قم: اسراء.

۸. جواهری، فاطمه. (۱۳۸۱). بررسی علل گرایش بیماران به دعانویسی و پیامدهای آن. **نامه پژوهش فرهنگی**. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. شماره ٤.

۹. چراغی، مونا. (۱۳۸۵). رابطه بین ابعاد مختلف دین‌داری و سلامت عمومی در دانشجویان دانشگاه اصفهان. **پژوهش‌های تربیتی و روان‌شناختی**. شماره ۲.

۱۰. دهقان سیمکلانی، رحیم. (۱۳۹۱). تربیت عقلانی، محور اساسی در تبلیغ دینی. **پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی**. شماره ۱.

۱۱. رجبی دوانی، محمدحسین و امین طاهرآبادی. (۱۳۹۱). روحانیت شیعی و نقش سیاسی ـ اجتماعی آنان در جامعه ایران با تأکید بر نقش مقام معظم رهبری در مدیریت تحولات پس از انتخابات سال ۸۸. **پاسداری فرهنگی**. پاییز و زمستان. دوره ۲. شماره ٦.

۱۲. رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۷۷). **توسعه و تضاد**. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۳. رفیع‌پور، فرامرز. (۱۳۹۳). **دریغ است ایران که ویران شود**. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱٤. رمضانی فرانی، عباس؛ کمال‌الدین عمادی و محمدکاظم عاطف وحید. (۱۳۸۰). راهبردهای تأمین سلامت روانی در قرآن. **چکیده مقالات اولین همایش بین‌المللی نقش دین در بهداشت روان**. تهران: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران.

۱۵. روان، شیرمحمد. (۱۳۷۸). روش‌های سنتی ارتباطات و رسانه‌های گروهی مدرن. ماریا ناصر. **رسانه**. شماره ٤۰.

۱٦. زروانی، مجتبی و فاطمه خداجویان. (۱۳۸٤). پاسداری از محیط زیست در آیات و روایات. **پژوهش دینی**. شماره ۱۲.

۱۷. سراج‌زاده، سیدحسین؛ فاطمه جواهری و سمیه ولایتی‌خواجه. (۱۳۹۲). دین و سلامت: آزمون اثر دین‌داری بر سلامت در میان نمونه‌ای از دانشجویان. **جامعه‌شناسی کاربردی**. شماره ۱.

۱۸. شهنی ییلاق، منیجه؛ حسین شکرکن و احمد موحد. (۱۳۸۳). رابطه علّی بین نگرش‌های مذهبی،

خوش‌بینی، ســـلامت روانی و سلامت جســـمانی در دانشجویان دانشگاه شهید چمران اهواز. **مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی**، دوره یازدهم. شماره ۲-۱.
۱۹. شـــیرخانی، علی و مرتضی رضایی. (۱۳۹۰). نقش روحانیت در انقلاب مشـــروطه. **مطالعات انقلاب اسلامی**. دوره ۸. شماره ۲۵.
۲۰. صفی‌خانی، حمیدرضا. (۱۳۸٦). سلامت از دیدگاه اسلام. **تأمین اجتماعی**. شماره ۲۸.
۲۱. فجری، محمدمهدی. (۱۳۸۹). سلامت جسم در اسلام. **مبلغان**. شماره ۱۲۸.
۲۲. فرقانی، محمدمهدی. (۱۳۸۲). **درآمدی بر ارتباطات ســـنتی در ایران**. تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه‌ها.
۲۳. فیروزی، مهدی. (۱۳۸٤). مبانی حق برخورداری از محیط زیســـت ســـالم در قرآن کریم. **رواق اندیشه**. شماره ٤۲.
۲٤. کاکرهام، ویلیام ســـی. (۱۳۹۱). **جامعه‌شناسی پزشکی**. محمد خواجه دلوئی و دیگران، مشهد: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی مشهد.
۲۵. کرم‌الهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۳). حوزه علمیه، نظام اسلامی وحضور روحانیت در عرصه سیاست. **معرفت سیاسی**. سال ششم. شماره ۲.
۲٦. کونیگ، هارولد جی. (۱۳۸٦). **آیا دین برای سلامتی شما سودمند است؟ آثار دین بر بهداشت جسم و روان**. بتول نجفی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. کلینی(ره). (۱۳۷۹). **اصول کافی**. ترجمه و شرح فارسی محمدباقر کمره‌ای. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۸. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. (۱۳۸٦). **بحار الانوار**. تهران: المکتبه‌الاسلامیه. چاپ چهارم.
۲۹. مجلسی، محمد باقربن‌محمدتقی. (۱۳۸۸). **حلیه المتقین**. قم : انتشارات مسجد مقدس جمکران. چاپ دوم.
۳۰. مروتی‌شـــریف‌آباد، محمدعلی؛ فضل‌الله غفرانی‌پور؛ علیرضا حیدرنیا و غلامرضا بابایی‌روچی. (۱۳۸۳). حمایت مذهبی درک‌شـــده از رفتارهای ارتقاءدهنده ســـلامت و وضعیت انجام رفتارها در ســـالمندان ٦۵ ســـاله و بالاتر شهر یزد. **مجله دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی و درمانی شهید صدوقی یزد**. سال دوازدهم. شماره ۱. ویژه‌نامه بهداشت.
۳۱. مریجی، شمس‌الله. (۱۳۸۹). **جامعه‌شناسی در عرصه تبلیغ دینی**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۲. میرزامحمدی، محمدحسن؛ محسن فرمهینی‌فراهانی و سهیلا اسفندیاری. (۱۳۹۰). بررسی نقش آموزش‌های دینی در سلامت فردی و اجتماعی. **مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی**. شماره ٤۷.
۳۳. نورمحمدی، محمدرضا؛ الهام مردان‌پور شهرکردی و مریم راستی. (۱۳۹۰). قرآن و راهکارهای معنوی جهت تأمین بهداشت روانی انسان‌ها. **فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم**. سال اول. شماره ۲.
۳٤. همیلتون، ملکم. (۱۳۸۷). **جامعه‌شناسی دین**. محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.

35. Anshel, M. H. & M. Smith. (2013). The Role of Religious Leaders in Promoting Healthy Habits in Religious Institutions. *Journal of Religion and Health*. Vol. 52. No. 1.
36. Boudon, R. & F. Bourricaud. (2003). *A Critical Dictionary of Sociology*. United Kingdom: Routledge.
37. Cockerham, W. C. & F. J. Ritchey. (1997). *Dictionary of Medical Sociology*. Greenwood Press. London.
38. Conner, M. & P. Norman. (2005). *Predicting Health Behavior*. USA: Open University Press.
39. Johnson, B. R. (2008). *Assessing the Effectiveness of Faith-Based Organizations: A Review of the Literature*. Baylor Institute for Studies of Religion.
40. Kelly, M. P. & C. Huddy. (1999). Keeping Your Temple Clean: Health Promotion and Religious Function. *Journal of Religion and Health*. No. 38. pp. 333–340.
41. Koenig, H. G.; M. McCullough & D. Larson. (2001). *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.
42. Levin, J. (2001). *God, Faith, and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection*. New York: Wiley.
43. Levin, J.; M. Linda Chatters & R. J. Taylor. (2005). Religion, Health and Medicine in African Americans: Implications for Physicians. *Journal of the National Medical Association*. Vol. 97. No. 2. pp. 237-249.
44. Lillard, D. & J. Price. (2007). *The Impact of Religion on Youth in Disadvantaged Families*. Manuscript, Cornell University. Department of Economics.
45. Rew, L. & Wong, Y. J. (2006). A Systematic Review of Associations among Religiosity/ Spirituality and Adolescent Health Attitudes and Behaviors. *Journal of Adolescent Health*. No. 38. pp. 433-442.
46. http://www.khabaronline.ir/detail/391314/society/health

بررسی اجمالی پژوهش‌های پیمایشیِ سنجش وضعیت دین‌داری از دهه هفتاد تاکنون در ایران، نشانگر چرخش دین‌پژوهان ایرانی از کاربست الگوهای غربی مسیحی سنجش دین‌داری به الگوهای بومی اسلامی است. با وجود این، به‌رغم معطوف بودن الگوهای بومی به سنجش تجربی دین‌داری در ایران، وجود تفاوت در این الگوها و نیز کاستی‌های متعدد در اصول و مبانی آنها، ضرورت انجام پژوهش‌های دقیق برای بیان اصول و مبانی الگوهای بومی را روشن می‌سازد. نوشتار حاضر با هدف تبیین مبانی الگوی اجتماعی سنجش دین‌داری در ایران تدوین شده است و نتایج آن می‌تواند به‌عنوان پیش‌فرض و اصول موضوعه برای طراحی الگوهای بومی، به‌ویژه با رویکردی جامعه‌شناختی، مبنا قرار داده شود. بدین‌منظور با تبیین هفت مسئله بنیادی (از جمله: امکان یا ضرورت سنجش دین‌داری؛ امکان طراحی الگوی عام سنجش دین‌داری با کاربرد خاص؛ نقش فرهنگ در طراحی الگوی سنجش و...)، پاسخ آنها به‌عنوان اصول موضوعیِ طراحی الگوهای سنجش دین‌داری استخراج و ارائه شده است. از جمله: عدم امکان طراحی الگوی عام سنجش دین‌داری با کاربرد خاص؛ توجه به فرهنگ و آداب و رسوم جامعه ایرانی در ارائه الگوی سنجش و ضرورت کلامی بودن الگوی سنجش.

واژگان کلیدی:
اخلاق، انسان متأله، دین، دین‌داری، الگوی سنجش دین‌داری

مبانی الگوی اجتماعی سنجش دین‌داری در ایران

نعمت‌اله کرم‌الهی
استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم(ع)
n.karamollahi@gmail.com

قاسم جوکار
کارشناس‌ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)
ghasem.jokar57@gmail.com

مقدمه

مطالعات باستان‌شناســـی و انسان‌شناسی نشانگر دیرینگی انسانِ دین‌مدار و حضور دین در متـــن زندگی فردی و اجتماعی انســـان بر فراز تمامی اعصار بوده اســـت. همین امر موجبات گرایش عالمان رشته‌های مختلف علوم به مطالعات دین‌پژوهی و نیز شکل‌گیری رشـــته‌های علمی روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و... را فراهم آورده است. در این میان، مطالعات سنجش تجربی دین‌داریِ افراد و جوامع، جایگاه نسبتاً رفیعی یافت و برای این منظور، دین‌پژوهان روان‌شناس و جامعه‌شناس طراحی الگوها و مقیاس‌های سنجش تجربـــی دین‌داری را وجهه همت خویش قرار دادند، که حاصل آن طراحی صدها الگوی ســـنجش دین‌داری[1] بر پایه آموزه‌های مســـیحیت و متناسب با انسان و فرهنگ غربی و نیز کاربســـت آنها در مطالعه وضعیت دین‌داری در کشـــورهای غربی و غیرغربی از جمله کشـــورهای اسلامی و ایران بوده است. از ابتدای دهه هفتاد، با آغاز و گسترش مطالعات پیمایشی سنجش وضعیت دین‌داری در ایران، اغلب دین‌پژوهان با بهره‌گیری از الگوهای غربی مسیحی و اعمال اصلاحات محدود در شاخص‌های برآمده از الگوهای مذکور نسبت به بررسی وضعیت التزام دینی پاسخگویان مسلمان ایرانی اقدام می‌کردند؛ اما، ضعف روایی و پایایی نتایج این مطالعات، باعث توجه دین‌پژوهان ایرانی به کاستی‌های مبنایی و بنایی الگوهای غربی مسیحی و اثبات ناکارآمدی آنها در سنجش وضعیت دین‌داری مسلمانان و نیز ضرورت طراحی الگوهای بومی شد. به‌رغم انجام تلاش‌های درخور و ارائه الگوهای بومی سنجش دین‌داری، همچنان وجود اشکالات مبنایی در الگوهای مذکور مشهود است. این مقاله بر آن اســـت تا با نگاهی بنیادی، مســـائل معطوف به طراحی الگوهای سنجش دین‌داری را بررسی و در پاسخ به این مسائل چند اصل موضوعی را برای طراحی الگوی اجتماعی سنجش دین‌داری ارائه نماید.[2]

در ادامه توضیحاتی در باب مســـائل ناظر به طراحی الگوهای سنجش دین‌داری ارائه می‌شود.

۱. برای آشـــنایی با برخی از الگوها و مقیاس‌های ســـنجش دین‌داری غربی مراجعه شود به: هیـل و هود (۱۹۹۹)

۲. ارائه مدل اجتماعی ســـنجش دین‌داری در ایران از یک طرف مبتنی بر دین اسلام است بنابراین، شناخت ویژگی‌های دین اسلام، جهت ارائه این مدل امری ضروری است؛ که روش کلامی در این مسیر بهترین شیوه است و از طرف دیگر مبتنی بر شناخت جامعه ایرانی براساس رویکرد جامعه‌شناختی است. از این‌رو طراحی چنین مدلی برعهده علم میان‌رشته‌ای کلامی ـ جامعه‌شناسی است.

مسئله اول: امکان یا ضرورت سنجش دین‌داری

در یک نگاه کلی می‌توان دیدگاه‌های مطروحه در باب امکان سنجش دین‌داری را در دو دسته زیر قرار داد:

الف: دین‌داری مقوله‌ای قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست. (رک به: همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۷-۱)

این عده در تأیید مدعای خود به این دلیل استناد می‌کنند که: دین‌داری به‌معنای عام و دین‌داری در اسلام به‌معنای خاص، دارای ابعاد متعدد رفتاری، قلبی و... است و یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین این ابعاد، تعهد و تدین قلبی است و بدیهی است که تعهد و تدین قلبی قابلیت اندازه‌گیری پیمایشی دقیق را ندارد.[1]

ب: دین‌داری مقوله‌ای قابل سنجش و اندازه‌گیری است.

از جمله این متفکرین، می‌توان دین‌شناس معاصر، آیت‌الله جوادی آملی را نام برد که در این‌باره معتقدند:

«هر چند تعهد و تدین، قلبی است اما این امر قلبی، بی‌اثرات بیرونی تصور نمی‌شود. هیچ‌گاه نمی‌توان حُب و بغض‌های درونی و فعل و انفعال‌های قلبی را تنها در محدوده‌های پنهانی و درونی، محدود و محصور کرد و هیچ واکنشی را در بیرون برای آن در نظر نگرفت؛ به‌ویژه آنکه، خداوند به فرد متدین هرگز اجازه چنین کاری را نداده است و او حق ندارد ایمان را در قلب خود محدود و محصور کند؛ چنانکه تظاهر کاذب را منع فرمود. بنابراین، فرد مؤمن و متعهد به اسلام، اعمال و رفتارش به‌گونه‌ای است که براساس آن می‌توان به مؤمنان واقعی پی برد. البته عمل به ظواهر شرع همانند شرکت در نمازهای جمعه و جماعت و ترک گناهان علنی تنها بخشی از ظهورات و بروزات تدین است و افرادی که امر گزینش را به‌عهده دارند نباید به همین مسائل بسنده کنند...». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۱)

---

۱. در این مورد می‌توان به برخی از اندیشمندان غربی نیز اشاره کرد: در زمینه اندازه‌گیری دین‌داری، برخی معتقدند که نمی‌توان مباحث دینی و روان‌شناسی علمی را با یکدیگر مقایسه کرد؛ ممکن است شباهت‌هایی در این دو حوزه وجود داشته باشد، اما از حیث روش‌شناختی، داده‌ها از دو فرآیند متفاوت فراهم آمده‌اند و نمی‌توان آنها را به هم ارجاع داد. از طرف دیگر، نظام دینی، بیش از هر چیز، سبک زندگی است؛ بنابراین، مطالب آن کلی‌تر و جامع‌تر از آن است که بتوانیم آن را در قالب نظریه روان‌شناختی به‌معنای امروزی ارائه دهیم. در این زمینه ون کام، مرتون و آدن، با قاطعیت بیان می‌کنند که ابعاد معنوی را نمی‌توان از طریق روان‌شناسی توضیح داد یا آن را در قالب موضوع‌های روان‌شناختی عرضه یا یکی را جایگزین دیگری کرد اما می‌توان معنویت را به‌عنوان مکمل و گسترش‌دهنده دین در نظر گرفت. (خدایاری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۸: ٦٩)

دقت در بیان فوق نشـــانگر امکان ســـنجش دین‌داری و تأکید بر یکی از شاخص‌های مهم ســـنجش بُعد رفتاری و حتی اعتقاد به امکان بررســـی حب و بغض‌های درونی و در نتیجه شناسایی مؤمنان واقعی است.

شـــجاعی‌زند نیز با قائل شدن به امکان ســـنجش دین‌داری، بر این عقیده است که: «دین‌داری در یک بیان کلی، یعنی داشـــتن اهتمام دینی[1] به‌نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر ســـازد. نوع و جهت تأثیر را ادیان تعیین می‌کنند. پس کشـــف و شناسایی آن، مســـتلزم مطالعات درون دینی است، اما عمق و شدت تأثیرگذاری و روند تغییرات آن مشخصاتی است که از طریق وارسی‌های بیرونیِ روان‌شناسان و جامعه‌شناسان به‌دست می‌آید و لاجرم در آن از روش‌های تجربی مقایسه‌ای استفاده می‌شود. پس اینکه دین‌داری برحسب رویکرد و محتوای متفاوت ادیان تعاریف متفاوتی می‌پذیرد، هیچ نافیِ امکان ســـنجش آن با روش‌های عامِ علمی نیســـت و قبول دین‌داری‌های متفاوت حسب تفاوت‌های دینی، به هیچ وجه آن را از دایره مطالعات جامعه‌شناســـانه و روان‌شناســـانه بیرون نمی‌اندازد. بنابراین اختلاف‌نظر در چیســـتی دین‌داری، اولاً مقدم بر بحث از وضع دین‌داری است و ثانیاً یک دعوای کلامی است که تنها با مراجعه به متن مقدس یک آئین یا بررسی تجربه و تعالیم نخستین آن، قابل رفع و فصال است». (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۱)

به هر حال، سنجش دین‌داری مقوله‌ای است که برداشت‌های متعددی از آن می‌شود، بنابراین قبل از هر چیز، لازم اســـت هدف از سنجش دین‌داری مشخص گردد. گاه هدف از این سنجش، محاسبه ثواب و عِقاب اُخروی فرد دین‌دار است و گاهی شناخت تأثیرات و تحولات دین در حوزه‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و غیره است (به‌خصوص که این پژوهش به‌دنبال ارائه الگوی ســـنجش دین‌داری با رویکرد جامعه‌شناختی است). بدیهی اســـت که اگر هدف از سنجش دین‌داری، محاســـبه ثواب و عِقاب باشد، این امر حداقل یقینی نمی‌تواند باشد؛ چرا که یکی از مؤلفه‌های مهم در محاسبه ثواب و عقاب، نیت افراد است که گرچه امکان حدس ظنی آن وجود دارد، اما به هیچ‌وجه با روش‌های کمیت‌گرا و عینی، قابل اندازه‌گیری دقیق نیست. البته بدیهی است که این هدف از سنجش دین‌داری در تحقیقات علمی معقول نیســـت، اما، از آنجا که بعضاً مسئله نیت را مانعی در راستای این هدف بیان کرده‌اند، اشـــاره به آن در اینجا لازم اســـت. از ســـوی دیگر، اگر هدف از سنجش دین‌داری بررسی آثار و پیامدهای دین و دین‌داری در حوزه‌های فردی، اجتماعی،

1. Religious Involvement

فرهنگی، سیاســـی و... باشد (که لازم است این‌گونه باشد) این امری نه‌تنها ممکن، بلکه از آن جهت که این‌گونه یافته‌ها، مبنای برنامه‌ریزی اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... قرار می‌گیرد، ضروری هم به‌نظر می‌رسد. همچنان که این مطلب در سخن شجاعی‌زند مشهود اســـت. بنابراین، باید در این موضوع به قدرِ متیقن که همان ســـنجش دین‌داری با هدف برنامه‌ریزی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است، بسنده کرد.

مسئله دوم: امکان یا عدم امکان طراحی الگوی عام سنجش دین‌داری

برخی از اندیشـــمندان برای این مســـئله عنوان «الگوی عام و کاربردهای خاص» را به‌کار برده‌اند؛ و این پرســـش را مطرح کرده‌اند که: آیا امکان ساخت الگویی عام برای سنجش مطلق دین‌داری و بهره‌گیری از آن در ســـنجش دین‌داری پیروان دین خاص وجود دارد یا خیر؟[1]

در این‌باره نیز باید گفت: گرچه تعریف دین و دین‌داری همواره دین‌پژوهان روان‌شناس و جامعه‌شناس را به تضارب آراء کشانده است، اما شکی نیست که تنها راه فهم محتوای دین که دین‌داری براساس آن شکل می‌گیرد، مراجعه به متون دینی است، که اصطلاحاً روش درون‌دینی نامیده می‌شـــود. مراجعه به متون دین مسیحیت که مبنای الگوی‌های سنجش دین‌داری غربی را تشکیل می‌دهد و متون دین اسلام که دین رسمی کشور ایران اســـت، نشانگر تفاوت اساسی محتوای این دو دین الهی است. بنابراین، الگوهای سنجش دین‌داری غربی، که براســـاس آموزه‌های دین مسیحیت شکل گرفته‌اند، نه‌تنها نمی‌تواند محتوای دین اسلام را بیان کند، بلکه سخن اندیشمندانی که معتقدند می‌توان با اهدافی خاص، تغییرات حساب‌شـــده‌ای در الگوهای عام، اما با حفظ چارچوب‌های پذیرفته‌شده ایجاد کرد و از آنها در کاربردهای خاص استفاده کرد، نیز قابل پذیرش نیست.[2]

۱. مـــدل عـــام و کاربردهای خاص: تلاش دین‌پژوهان عمدتاً و در درجه اول مصروف ســـاخت و معرفی الگوی عام و شامل دین‌داری، با قدرت تعمیم و به‌کارگیری هر چه فراگیرتر بوده است، لذا با تمام تمایزاتی که به‌دلیل اختلاف منظر و اختلاف تعاریف و تباین در اصول مقیاس‌سازی و روش تحلیل دارند به‌عنوان الگوهای مادر با کاربردهای عام، شناخته می‌شوند. (شجاعی‌زند، ۱۳۸٤: ١٦)

۲. به‌عنوان نمونه شـــجاعی‌زند معتقد است که: مع‌الوصف، این اذعان وجود دارد که هر یک از آنها (الگوهای مادر) می‌تواند و باید به حســـب نوع و جمعیت مورد مطالعه، موضوع و هدف تحقیق و سطح تحلیل، صورت خاص و وضع متفاوتی که البته خارج از چارچوبه‌های الگوی اصلی نخواهد بود، به‌خود بگیرد. پس اگر در مواردی و به دلایلی خاص بر برخی از ابعاد، مؤلفه‌ها و یا شاخص‌های معـــرف دین‌داری تأکید می‌شـــود و یا بعضی از آنها عجالتاً مغفـــول می‌ماند، هیچ به‌معنای عدول از چارچوب پذیرفته‌شـــده و نادیده گرفتن تامیت الگو و تقلیل اجزای ذاتی آن نیســـت، بلکه تغییر و

الگوهای سنجش دین‌داری غربی و همچنین الگوهای سنجش دین‌داری بومی که بعضاً به‌گونه‌ای ملهم از همان الگوهای غربی است، به علت دو مسئله فوق در سنجش دین‌داری جامعه ایران اسلامی، فاقد روایی لازم هستند و به همین علت ارائه الگوی بومی براساس آموزه‌های دین اسلام از یک طرف و فرهنگ خاص ایرانی از طرف دیگر امری ضروری است، چنانکه این نکته مورد توجه برخی از اندیشمندان این حوزه قرار گرفته است.[۱]

مسئله سوم: نقش فرهنگ در طراحی الگوی سنجش

بررسی نقش و جایگاه فرهنگ در سنجش دین‌داری، به‌ویژه طراحی الگوی اسلامی سنجش دین‌داری دارای اهمیت بسیار است. دین اسلام در مواجهه با عناصر فرهنگی جوامع (ارزش‌ها، هنجارها، آداب و رسوم و...)، به شیوه‌های زیر عمل کرده است. (رک به: مطهری، ۱۳۶۶)

۱. بعضی از عناصر فرهنگی را تأیید و امضا کرده است.[۲]

۲. بعضی از عناصر فرهنگی را تعدیل کرده است.[۳]

۳. بعضی از عناصر فرهنگی را نفی کرده است.[۴]

بدیهی است در موارد اول و دوم، عناصر فرهنگ خاصِ جوامع با دین اسلام ممزوج و جزئی از محتوای دین اسلام می‌شود. بر این اساس، توجه به عناصر فرهنگیِ فرهنگ‌های خاص برای ارائه یک الگوی بومی امری ضروری است.

افزون بر این، گروهی از افراد جامعه، برخی از فعالیت‌ها مانند مسواک زدن و بهداشت عمومی را با نگاه دینی انجام می‌دهند و لذا عمل آنان دینی محسوب می‌شود، اما گروهی دیگر همین اعمال را با نگاه فرهنگی انجام می‌دهند و لذا نمی‌توان آن را یک عمل دینی به‌حساب آورد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد در طراحی الگو، باید تا حد امکان از مواردی که

تنازل حساب‌شده‌ای است که در راستای هدفی خاص صورت گرفته است. (شجاعی‌زند، ۱۳۸٤: ۱٦) برای توضیحات تفصیلی در این خصوص رک: جوکار، ۱۳۹۰.

۱. از دید شجاعی‌زند، ضرورت تلاش برای ساخت سنجه یا سنجه‌های دین‌داری از این واقعیت نیز برمی‌خیزد که تفاوت شرایط اجتماعی، تاریخی ایران و متفاوت بودن آموزه‌های دینی و اقتضائات دین‌داری در آن، مانع از کپی‌برداری‌های سهل و ساده از مدل‌های پیشنهادی غربی است و لاجرم نیازمند خلاقیت‌های درون‌خیز می‌باشد. (شجاعی‌زند، ۱۳۸٤: ٤)

۲. مانند برخی از آداب و رسوم ازدواج.

۳. مانند برخی از معاملات.

٤. مانند معامله ربوی و زنده به گور کردن دختران.

تنها جنبه عمل دینی داشـــته باشد نه جنبه فرهنگی، استفاده کرد؛ مثلاً: تا حد امکان از آوردن امری مانند مسواک زدن در الگو خودداری شود.

در نهایت، به‌نظر می‌رســـد از آنجا که فرهنگ امری متغیر اســـت، گرچه این تغییر بســـیار تدریجی و بطیء و اغلب در لایه‌های زبرین فرهنگ (هنجارها، رفتارها و نمادها) اســـت، بنابراین حتی در طراحی الگوی بومی ابتناء یافته بر پایه دو مؤلفه دین اســـلام و فرهنگ ایرانی، باید به فراخور تغییرات مســـتحدثه، بازنگری لازم صورت گیرد. با عنایت به گســـتردگی روزافزون ارتباطات (به‌ویژه ارتباطات فضای مجازی) و اینکه هر ارتباطی، حکمی از احکام الهی را با خود به همراه دارد، بنابراین حوزه دین‌داری، گستردگی بیشتری می‌یابد، به‌ویژه اینکه بخشی از دین حوزه فرهنگی جامعه است؛ به این معنا که فرهنگ در بعضی از حوزه‌های دین‌داری وارد می‌شود.

به‌عنوان مثال، دخالت جنســـیت در الگوی سنجش دین‌داری از موضوعاتی است که باید در دین اســـلام مورد بررســـی قرار گیرد. از نظر اسلام، زن و مرد در طبیعت انسانی و شـــخصیت حقوقی و معنوی یکســـان‌اند؛ اما، هر کدام از این دو جنس به‌واسطه خلقت جســـمانی و خصال روانی خـــود، تفاوت‌هایی با جنس دیگـــر دارد. گرچه این اختلافات جزئی، از اختلاف در غرائز و روحیات اختصاصی و تفاوت‌های جســـمانی نشـــئت گرفته اســـت؛ (مطهری، ۱۳۶۶: ۳۲۹) با وجود این، باید در شاخص‌ســـازی و سنجه‌سازی ابعاد و مؤلفه‌های الگو، به تناســـب جنسیت، دقت لازم انجام گیرد؛ مثلاً تأمین نفقه در مقابل تمکین جنســـی زن و جهاد از مؤلفه‌های اجتماعی مهم دین اســـلام است که شارع این وظیفه را بر عهده مرد قرار داده است[۱].

مسئله چهارم: روش طراحی الگوی سنجش

برخی از دین‌پژوهان ایرانی در طراحی الگوی سنجش دین‌داری تلویحاً بر پایه یک فرایند سه مرحله‌ای عمل کرده‌اند: ۱. بیان برون‌دینی ابعاد وجودی انسان؛ ۲. استخراج ابعاد دین و دین‌داری و ۳. تطبیق ابعاد و مؤلفه‌های به‌دست آمده بر ابعاد وجودی انسان. شجاعی‌زند در این خصوص استدلال می‌کند: «دعوی کمال و فراگیری در دین (اسلام)، آن را ناگزیر ســـاخته تا در اهتمام به تمامی ابعاد وجودی انسان، به‌عنوان تنها مخاطب خویش، هیچ

---

۱. باید توجه شـــود که این مقاله درصدد ارائه مبانی الگوهای مفهومی ســـنجش دین‌داری است، نه تبیین و تحلیل تفاوت‌های جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی مرد و زن.

فروگذاری نکند و هر یک از ابعاد دین را متناسب و متناظر با حداقل یک بعد وجودی انسان قرار دهد». (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۱۷) وی در طراحی الگوی پیشنهادی خود در عمل همین فرایند را پی گرفته است؛ یعنی ابتدا با اتخاذ موضع برون‌دینی، ابعاد وجودی انسان را ترسیم کرده است، سپس ابعاد و مؤلفه‌های دین و دین‌داری را استخراج کرده و در پایان مؤلفه‌های استخراجی را بر ابعاد وجودی انسان تطبیق داده است.

در مقام بهره‌گیری از این روش باید دانست که گرچه دین برای انسان است[۱] و باید ناظر به ابعاد وجودی انسان باشد، اما تذکر این نکته ضروری است که: ساختار وجودی انسان واجد ابعاد مختلف و قابلیت تحلیل[۲] از منظرهای متعدد است؛ تفکیک این ابعاد گاه عینی و گاه نیز ذهنی است.[۳] بی‌شک، ابتناء طراحی الگو بر انسان‌شناسی از موضع برون‌دینی[۴] و تطبیق ابعاد دین و دین‌داری بر ابعاد وجودی انسان، در پاره‌ای موارد مستلزم ایجاد تغییراتی در دین و دین‌داری است که محتوای دین آنها را برنمی‌تابد؛ نگاهی اجمالی به الگوهایی که این مسیر را طی کرده‌اند نشان می‌دهد که این مسئله یکی از مهم‌ترین نقاط انحراف این الگوها بوده و زمینه‌ساز عدم انسجام، تشویش و تقلیل‌گرایی در الگوهای ارائه شده است.[۵]

برای دستیابی به الگوی مناسب و کارآمد، باید مسیر متفاوتی پیموده شود، به این معنا که ابتدا با اتخاذ موضع درون‌دینی، دین و دین‌داری به‌صورت دقیق تعریف گردد،

۱. گفتنی است که مخاطب دین اسلام تنها انسان نیست، بلکه به صراحت قرآن و روایات، جنیان نیز جزو مخاطبین دین اسلام هستند؛ اما، از آنجا که موضوع این بحث، سنجش دین‌داری در جامعه انسانی است، این مسامحه از نویسنده محترم پذیرفتنی است.

۲. استاد مطهری در کتاب انسان در قرآن، حداقل با سه نگاه متفاوت، ابعاد وجودی انسان را تحلیل کرده است که دسته‌بندی‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند. گذشته از این، اندیشمندان حوزه‌های متفاوت علوم، مثلاً فلاسفه، روان‌شناسان و... هر کدام به‌گونه‌ای انسان ـ این موجود ناشناخته ـ را مورد بررسی قرار داده‌اند. برای اطلاع بیشتر، رک: جعفری، ۱۳۷۷.

۳. در مورد این مسئله در فصل طرح انسان‌شناسی متناظر با مدل پیشنهادی، به‌تفصیل سخن خواهیم گفت؛ اما در اینجا تنها به طرح این سؤال اکتفا می‌کنیم: با توجه به ارائه مدل سنجش دین‌داری دین اسلام، آیا حقیقت وجودی پیامبر(ص) با حقیقت وجودی انسان‌های عادی، یکسان است؟

٤. گرچه این انسان‌شناسی در بین اندیشمندان حوزه‌های متعدد دینی رایج باشد.

۵. برای توضیحات تفصیلی در این خصوص رک: کرم‌الهی، ۱۳۹۰؛ جوکار، ۱۳۹۰ و شجاعی‌زند، ۱۳۸۸. در این آثار علمی هر کدام از الگوهای بومی سنجش دین‌داری، از حیث مبنایی، بنایی و روشی مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته‌اند. مثلاً آذربایجانی (۱۳۸۵) در طراحی مدل سنجش دین‌داری با تنظیر دین به یک مفهوم روان‌شناختی شخصیت و تلاش برای تعیین ابعاد دین‌داری برحسب شخصیت، عملاً زمینه نوعی تقلیل‌گرایی را فراهم کرده است.

سپس براساس منابع معتبر کتاب و سنت، ویژگی‌های دین اسلام بیان شود و در پایان، انسان‌شناسی متناظر با دین اسلام ترسیم و بر ابعاد دین اسلام تطبیق داده شود.

مسئله پنجم: تعریف مفاهیم کلیدی الگوی سنجش

براهین متعدد و متقن عقلی و نیز یافته‌های کاوش‌های تجربی، نشانگر ارتباط وثیق دین و دین‌داری با انسان و دیرپایی آنها به درازای عمر انسان است. بنابراین، بررسی گسترده و ژرف این مفاهیم از منظرهای مختلف، حکایت از اهمیت آنها در زندگی بشر دارد. در دهه‌های اخیر نیز توجه بسیاری از اندیشمندان حوزه‌های متعدد علوم انسانی به عرصه دین شدت گرفته است. به‌عنوان مثال، تنها در زمینه تعریف دین و دین‌داری از منظر جامعه‌شناختی و یا روان‌شناختی، ده‌ها تعریف می‌توان یافت (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۷۳-۱۴) که خودِ این امر، افزون بر افزایش دشواری کار، دستمایه آسیب‌شناسی برخی از صاحب‌نظران از این پدیده شده است[۱].

در ادامه، ابتدا مقدمه‌ای را بیان و سپس مفاهیم دین و دین‌داری را تعریف می‌کنیم؛ به‌رغم امکان گونه‌شناسی تعاریف مفاهیم بر حسب معیارهای مختلف، در یک نگاه کلی و بر حسب اهداف خاص هر تعریف، می‌توان انواع تعاریف را به شرح ذیل گونه‌شناسی کرد (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۰۱):

۱. تعریف لغوی: هر واژه‌ای دست‌کم یک معنای لغوی دارد که به‌سبب نیاز افراد به آن معنا، وضع شده است و برای یافتن این قبیل تعاریف/ معانی باید به کتاب‌های لغت مراجعه کرد. هدف مهم از این‌گونه تعاریف، گشودن راهی برای مفاهمه است. البته این‌گونه تعاریف در برخی از حوزه‌های علمیِ خاص، از جمله در اینجا، فایده چندانی ندارد. مثلاً تعریف لغوی دین، جزاء و... است.

۲. تعریف اصطلاحی: این تعاریف به چند دسته به شرح ذیل تقسیم می‌شوند:

۲.۱. تعریف اصطلاحی منطقی؛ هدف از این تعریف، بیان حقیقت و ماهیت معرَف است که علاوه بر ویژگی‌ها و شرایط خاص آن، به دو شکل تعریف به حد و تعریف به رسم یافت می‌شود.

۲.۲. تعریف اصطلاحی غیرمنطقی؛ این تعریف سلبی است، به این معنا که گاهی اصولاً

---

۱. از جمله این اندیشمندان در ایران، شجاعی‌زند است که مقاله‌ای در باب محدودیت‌ها در تعریف دین و دین‌داری نوشته‌اند. برای اطلاع بیشتر رک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۲: ۱۲۶-۱۰۵.

تعریف منطقی چیزی یا غیرممکن است، یا بسیار دشوار و یا بدون فایده؛ لذا با عدول از تعریف منطقی، به تعریفی غیرمنطقی و متناسب با اهداف بسنده می‌شود[۱]؛ این تعریف گاه براساس اقسام[۲]، گاه ویژگی‌ها، گاه کارکردها و گاهی حتی به‌صورت شرح‌الاسمی است.[۳] در این‌گونه موارد، نه‌تنها نباید انتظار تعاریف منطقی را داشت، بلکه در پاره‌ای از موارد چه بسا ارائه تعریف منطقی مخل مقصود نیز باشد.

نتیجه اینکه تنوع تعاریف، برخاسته از تنوع اهداف و انتظارات مترتب بر تعریف است. گاهی هدف از تعریف، صرفاً پیشنهادی برای انتساب معنایی به کلمه‌ای است، در این صورت تعریف وضعی (معنای لغوی) ارائه می‌گردد، گاهی هدف معین کردن دامنه تعبیر و ذکر نمونه‌هایی است که مفهوم به‌نحو درست بر آنها اطلاق می‌شود، در این صورت تعریف اشاره‌ای به‌کار می‌رود و گاه نیز مراد توصیف خواص تمایزبخش است که در این صورت، تعریف مشخص‌کننده یا تعریف رسمی ارائه می‌گردد. یکی از مواضع خطا در تعریف، استفاده نابجا از تعریف است به این معنا که با ارائه تعریف وضعی، به‌عنوان مثال ادعا شود در مقام توصیف تمایزبخش هستیم. بنابراین در مقام تعریف باید به این نکته توجه کافی شود که تعریف ارائه‌شده از چه قسم تعریفی است و چه توقعی باید از آن داشت. (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۳)

نکته دیگری که نیازمند دقت است و با آنچه بیان شد ارتباط وثیق دارد، اصطلاح دور است؛ زیرا گاه برخی از دین‌پژوهان اشکال «دوری بودن» را به برخی از تعاریف مفاهیم مربوط به الگوی سنجش، از جمله دین، وارد دانسته‌اند. این اصطلاح در علوم مختلف معانی خاص خود را دارد که به مهم‌ترین آنها در زیر اشاره می‌شود:

۱. دور فلسفی: به این معنا که وجود و تحققِ چیزی متوقف بر خودش به‌صورت مصرَح یا غیرمصرَح باشد. که اولاً، موضوع آن وجودات حقیقی است و ثانیاً، اگر چیزی به آن منتهی شد، تحققش در دایره تکوین محال است و هرگز موجود نمی‌شود.

۲. دور منطقی: به این معنا که در تعریف مفهومی یا اصطلاحی خود آن مفهوم بدون واسطه یا باواسطه وجود داشته باشد. این‌گونه تعاریف در منطق، تعریف دوری محسوب

۱. فهماندن مقصود به مخاطب، هدف مشترک در بسیاری از تعاریف غیرمنطقی است. برای اطلاعات بیشتر رک به: خسروپناه، ۱۳۸۲: ۵۹-۴۷.

۲. اینکه تعریف به تقسیم جزء تعاریف منطقی محسوب می‌شود یا نه، محل اختلاف است، اما حق این است که این تعریف، تعریفی منطقی نیست.

۳. درسر (۱۹۱۶) معتقد است: دین مانند شعر یا هر چیز زنده دیگری است و نمی‌توان آن را تعریف کرد، اما می‌توان بعضی از ویژگی‌های آن را مشخص کرد. از این‌رو بهتر است خود را درگیر تعاریف نظری دین نسازیم. (به‌نقل از خدایاری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۸: ۳۱)

می‌شـــود و باطل اســـت، زیرا هرگز نمی‌توان از طریق ذاتیات یـــا عرضیات به حقیقت و چیستی آن مفهوم یا اصطلاح، پی برد.

۳. دور اعتباری: این اصطلاح در مورد امور اعتباری اســـت و اگر چیزی به آن منتهی شود باطل نیست، به این معنا که دارای اثراتی است که این اثرات در امور اعتباری، برای سامان‌دهی زندگی اجتماعی، فوائدی را در پی دارد.

با این توضیحات، منشـــأ بسیاری از اختلاف‌نظرها در مفهوم‌شناسی دین و دین‌داری، خلط بین اصطلاحات تعریف منطقی و غیرمنطقی، دور فلسفی، دور اعتباری و دور منطقی است. بنابراین این پژوهش و پژوهش‌های مشابه به‌دنبال تعاریف فلسفی یا منطقی از دین نیســـت که اشکالات مذکور بر آن وارد باشد، بلکه به‌دنبال یک تعریف تطبیقی است که با نگاه درون دینی حاصل می‌شود.

روشـــن اســـت که یکی از واژگان کلیدی طراحی الگوی سنجش دین‌داری، اصطلاح دین‌داری است، که بدون تعریف دقیق آن امکان طراحی الگوی دقیق و کارآمد وجود ندارد.

دین‌داری از جمله مفاهیمی است که اندیشمندان اجتماعی در مطالعه تجربی دین، به آن اهتمام خاص نشان داده‌اند. در این خصوص، برخی بر این عقیده‌اند که در طول دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی هیچ موضوعی در مطالعات تجربی دین، به اندازه موضوع دین‌داری مورد توجه قرار نگرفته است. (هیمل‌فارب[1]، ۱۹۷۵؛ به‌نقل از سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۸)

با وجود اهتمام ویژه دین‌پژوهان به موضوع دین‌داری، رویکرد واحدی در باب تعریف و ســـنجش آن وجود ندارد. در این خصوص، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و هر کدام نیز از منظری متفاوت نســـبت به تعریف و اندازه‌گیری دین‌داری اقدام کرده و می‌کنند. (اســـمیت[2] و دیگران، ۱۹۹۹: ۵۸۰) که پرداختن به ایـــن اختلاف‌نظرها در این پژوهش بهره چندانی نخواهد داشت.

بنابراین می‌توان گفت: دین‌داری یک نســـبت دو ســـویه میان انســـان و دین است و این نســـبت به طرفین خود، استوار است و بدون فهم دقیق این دو سویه نسبت، تعریف دین‌داری ناکارآمد خواهد بود. از این‌رو در این مقاله ابتدا تعریف دین و انسان به‌تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا معنای دین‌داری دقیقاً روشن شود.

«قدمت دین به درازای عمر انسان بوده و در شکل‌های گوناگون از ابتدایی‌ترین صورت

1. Himmelfarb
2. Smith

تا صورت متعالی و جامع در جوامع گوناگون تبلور یافته اســـت؛ بنابراین ارائه تعریفی از دین که تمام ادیان را در برگیرد مشکل است زیرا:

نخســـت؛ معلوم نیست بین تمام ادیان یک جامع ذاتی وجه اشتراکی که جزء درونی ادیان باشد موجود باشد.

دوم؛ بر فرض وجود جامع ذاتی، در رسیدن به آن، دو مشکل جدی فرا روی ما وجود دارد:

۱. تحریف شـــدن برخی ادیان و فاصله زمانی بین ما و آنها مانع از دســـتیابی به همه آنهاست (وجود جامع متوقف به بررسی تفصیلی همه ادیان است و این غیرممکن است).

۲. پیـــش از تعریف جامع و مانع ما ملاک نداریـــم تا با آن ملاک دین را از غیر دین تشخیص دهیم و ادیان را جمع و جامع ذاتی آنها را مشخص کنیم». (کریمی، ۱۳۸۵: ۳۰)

اکنون با توضیحات فوق، باید گفت: اولاً، هدف از تعریف دین در این تحقیق و تحقیقات مشابه[۱]، تعریفی است که بتوان آن را عملیاتی کرد، ثانیاً، متناسب با سنجش دین‌داری با رویکرد جامعه‌شـــناختی باشد، به این معنا که علاوه بر توصیف وضعیت موجود، وضعیت مطلوب را نیز ترسیم کند؛ و ثالثاً، انتقادهایی مانند دوری بودن تعریف دین منتفی باشد. البته گفته شد که ارائه تعریفی جامع و عام از دین و دین‌داری که همه ادیان را شامل گردد، ناممکن است[۲]؛ گرچه امکان ارائه یک تعریف کلی و مجملِ عام وجود دارد، اما باید توجه داشـــت که این‌گونه تعاریف، کاربرد چندانی نخواهد داشت. با وجود این، در این پژوهش بدون تعرض به تعاریف متعدد و بعضاً متعارض دین و دین‌داری، ابتدا، تعریفی عام از این دو اصطلاح ارائه و سپس به‌طور خاص، تعریفی از دین اسلام و دین‌دارِ مسلمان بیان می‌شود[۳].

دین اصطلاحاً به‌معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و گرایش‌ها و دستورات عملی متناسب با این عقاید است. بنابراین، افراد فاقد اعتقاد به آفریننده برای جهان و انسان که پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند، «بی‌دین» نامیده می‌شوند. اما افراد دارای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان، به‌رغم وجود انحراف یا خرافه در عقاید و مناسک دینی، «با دین» شمرده می‌شوند. بر این اساس ادیان موجود در میان انسان‌ها به دو دسته حق و باطل تقسیم می‌شوند؛ دین حق عبارت اســـت از: آئینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهایی را مورد توصیه و

۱. تحقیقاتی که سنجش دین‌داری در افراد و جامعه از اهداف آنها است.
۲. همچنان که ارائه الگو عام سنجش دین‌داری با کاربرد خاص امکان‌پذیر نیست.
۳. به‌دلیل اینکه این کار اطاله کلامی بی‌ثمر است، همچنان که ثابت گردید.

تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱) دین در اصطلاح مجموعه‌ای از هدایت‌های عملی و علمی است که از طریق وحی و سنت برای فلاح و رستگاری آدمی در دنیا و آخرت آمده است. (جعفری، ۱۳۵۷: ۱۷)

از آنجا که دین رسمی کشور اسلام است و با عنایت به هدف این نوشتار یعنی تبیین مبانی الگوی بومی سنجش دین‌داری، مناسب‌ترین تعریف برای دین اسلام، تعریف آن براساس محتوای[1] آن و به‌معنای مجموعه‌ای از باورها، اخلاقیات و دستورالعمل‌های متناسب با آنهاست که از طریق خداوند تبارک و تعالی، مستقیم یا غیرمستقیم به پیامبر اسلام(ص) وحی شده است.

طرف دیگر نسبت دین‌داری، انسان است. بی‌شک انسان موجودی پیچیده و دارای ساحات وجودی متعدد است و همین امر باعث گوناگونی در تعریف انسان شده است. مثلاً در منطق با توجه به هدف بیانِ جنس و فصل، انسان را حیوان ناطق تعریف کرده‌اند و یا روان‌شناسان با توجه به هدف خاص خود، انسان را موجود دارای روان تعریف کرده‌اند و... البته همه این تعاریف با توجه به اهداف خاص مترتب بر آنها، صحیح است. بنابراین در این نوشتار نیز لازم است انسان به‌گونه‌ای تعریف شود که متناسب با هدف پژوهش یعنی تطبیق ابعاد دین اسلام بر ابعاد وجودی انسان باشد که اصطلاحاً در اینجا آن را «انسان متأله» می‌نامیم؛ بنابراین انسان متأله، انسانی است که با «الله» به‌عنوان خالق و پروردگار ارتباط برقرار کرده و این ارتباط دارای شدت و ضعف است.

بر این اساس می‌توان گفت: دین‌داری نحوه‌ای از رابطه است که انسان با یک دین یا آئین برقرار می‌کند[1] که اولاً بر حسب ادیان مختلف تلون پیدا می‌کند و ثانیاً برحسب شدت یا ضعف، این رابطه تدرج می‌یابد. در این نوشتار، منظور از دین‌داری شکلی از رابطه است که یک انسان با محتوای دین اسلام، برقرار می‌کند و اهتمام و التزامی متناسب با شدت یا ضعف آن رابطه به دین اسلام دارد.

هرچند در حوزه دین و دین‌داری اصطلاحات متعددی نظیر اعتقاد، ایمان، احکام و... وجود دارد؛ با این‌حال این‌گونه مفاهیم به‌دلیل تعریف روشن، نیازی به تبیین دقیق ندارد. اما، اخلاق یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که در الگوهای سنجش دین‌داری به‌کار برده شده و

۱. از مباحث مهم فلسفه دین، موضوع «انسان و دین» و چگونگی رابطه آنهاست. رابطه انسان و دین زمانی درست ترسیم می‌شود که حقیقت دین و انسان به‌خوبی شناخته شود و در پی آن، چگونگی پیوند انسان و دین روشن گردد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۵)

می‌توان منشأ بسیاری از خطاهایی که در این الگوها ـ به‌خصوص الگوهای بومی ـ راه یافته را در این مفهوم جستجو کرد. بنابراین لازم است این مفهوم به‌صورت دقیق تبیین شود:

اخلاق در لغت جمع خلق به‌معنای صفت پایدار و راسخ، یعنی ملکه است؛ بنابراین اخلاق به مجموعه‌ای از صفات پایدار در انسان گفته می‌شود؛ خواه این صفات مثبت باشد یا منفی.

اما، این مفهوم در اصطلاح، معانی متعددی دارد که می‌توان دو عامل زیر را منشأ این تعدد دانست:

الف. هر مکتب بشری و غیربشری براساس مجموعه‌ای از اصول و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی شکل گرفته است. به‌دلیل تفاوت در این اصول و مبانی، تعاریف این‌گونه مفاهیم در همه مکاتب نیز متفاوت است.

ب. با توجه به امکان تفاوت شیوه نگاه به این‌گونه مفاهیم در یک مکتب، حتی این مفاهیم در یک مکتب نیز معانی متعددی پیدا می‌کند.

بنابراین با توجه به این دو عامل، می‌توان در مورد اخلاق به‌عنوان یک مؤلفه بسیار مهم در دین اسلام گفت[۱]: از آنجا که موضوع اخلاق، افعال اختیاری و ارادی انسان است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۷) و طرف فعل اختیاری انسان می‌تواند خالق، خود انسان، انسان‌های دیگر، موجودات دیگر و طبیعت باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹۸) گستره اخلاق در دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب، بسیار وسیع‌تر است[۲]، بنابراین باید دقت کرد که در این مفهوم بسیارمهم، در الگویی که مبتنی بر دین اسلام است، تقلیلی صورت نگیرد.[۳] به‌عنوان مثال، تعریف اخلاق در دین اسلام به سلوک جمعی انسان‌ها و یا حتی به سلوک جمعی و اخلاق در رابطه با طبیعت تعریف دقیقی نخواهد بود.

افزون بر این، اخلاق در اسلام نسبت به مکاتب دیگر، از دو ویژگی تقریباً منحصربه‌فرد برخوردار است که عبارت‌اند از: حسن فعلی مربوط به فعل و حسن فاعلی مربوط به انگیزه فاعل.

---

۱. تقریباً همه متفکرین اسلامی، دین اسلام را دارای سه بخش مهم اعتقادات، احکام و اخلاق می‌دانند. (رک: مطهری، ۱۳۹۲، جلد ۲)

۲. رک: مصباح (۱۳۸۲) و فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی؛ رک: خواص و دیگران (۱۳۸۵).

۳. عده‌ای در الگوی سنجش دین‌داری دین اسلام گستره اخلاق را ساماندهی حیات دنیوی و سلوک جمعی انسان‌ها یا اخلاق را به سلوک جمعی انسان‌ها و در ارتباط با طبیعت دانسته‌اند. (رک: شجاعی‌زند، ۱۳۸٤: ۲٤)

با این توضیحات، اندیشمندان اسلامی برای اخلاق، دو تعریف زیر را ارائه کرده‌اند:

۱. تمامی صفات نفسانی که منشأ کارهای پسندیده یا ناپسند می‌شوند، چه آن صفت پایدار و راسخ باشد و چه ناپایدار و زودگذر.

۲. گاهـــی نیز واژه اخلاق صرفاً در مورد صفات و افعال پســـندیده به‌کار می‌رود. که منظور از اخلاق در این نوشتار همین معنای دوم است.

مسئله ششم: مبنای انسان‌شناختی الگوی سنجش

انسان موجودی پیچیده و ذوابعاد است و همین امر نیز باعث تفاوت و تنوع در نوع نگاه به انسان و تبیین ساحت‌های وجودی و تعریف او شده است. تفاوت تعریف انسان در منطق، روان‌شناســـی، جامعه‌شناسی و... با این اصل قابل توضیح است. البته، نظر به استظهار هر تعریفی از انســـان به اهدافی خاص، در مقام ارزیابی می‌توان با در نظر گرفتن آن اهداف قائل به کارآمدی و صحت آن تعریف شد.

با عنایت به نکته فوق، یکی از مســـائل مرتبط با تعریف انســـان در حوزه‌های مختلف علوم با نگاه دینی، تقلیل‌گرایی است. برای پرهیز از این مسئله و نیز با عنایت به کلامی بودن مبنای طراحی الگوی بومی، انسان‌شناسی با ابتناء بر مبنای کلامی انجام می‌شود.

برای این منظور، با بهره‌گیری از مبنای انسان‌شناســـی صدرایی و براســـاس حرکت جوهری، انسان متأله تعریف و با الگوی سنجش دین‌داری پیشنهادی تطبیق داده می‌شود؛ که توضیح آن به‌شرح زیر است:

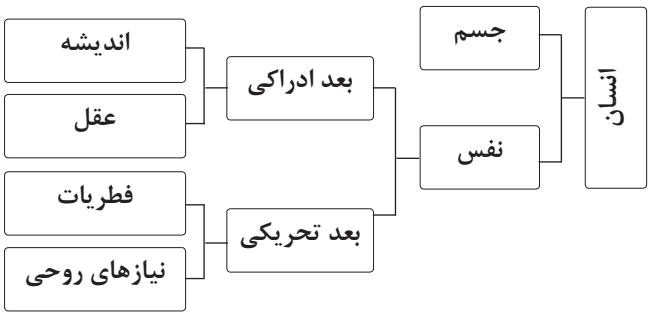
از دیدگاه قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی دین اسلام، انسان موجودی برخوردار از دو ساحت مادی و معنوی است. ساحت مادی انسان از گِل بد بوی تیره‌رنگی سرشته شده، اما از ساحت معنوی او به‌عنوان روح خدا یاد شده است. بنابراین انسان از یک‌سوی، پای در خاک دارد و از ســـوی دیگر، ســـر در آســـمان و روی به بارگاه ربوبی و ملأ اعلی دارد. بر همین اساس است که انسان در دو قوس صعود و نزول می‌تواند حرکت کند. در قوس صعود می‌تواند از ملائکه بالاتر رفته و به‌جایی برسد که به جز خدا نبیند و در دیگر قوس، تا آنجا می‌تواند سقوط کند که از حیوان نیز پست‌تر شود (نصری، ۱۳۷۲: ۱۱۳) از این‌جهت در اسلام، انسان به‌تناسب سیری که در قوس صعودی و یا نزولی دارد، همیشه همراه تغییراتِ وجودی است؛ که این تغییرات بیشتر، مربوط به بعد نفسانی انسان است.

افزون بر این، نفس در اندیشـــه ملاصدرا دارای دو بعد ادراکی و تحریکی اســـت. بعد

ادراکی، شامل قوه عقل و اندیشه انسان و بعد تحریکی نیز در برگیرنده فطریات و نیازهای روحی است؛ به بیان دیگر، یک بعد از ابعاد نفس را که جنبه ادراکی دارد، عقل نام می‌نهیم و بعد دیگر آن را که جنبه تحریکی دارد، دل می‌نامیم. (نصری، ۱۳۷۲: ۱۱۴)

با این توصیف در پژوهش حاضر، انواع گوناگون انسان‌ها براساس تفاوتی که در ابعادِ وجودی‌شـــان در اثر افعال اختیاری حاصل شده است، با مراتب دین‌داری دین اسلام که براســـاس قرآن استنباط شـــده (برای اطلاعات بیشتر، رک به: طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ. ق: ۳۱۰-۳۰۰) تطبیق داده و در نتیجه انســـان‌های دین‌دار به‌ترتیب در چهار گونه یا مرتبه به نام‌هایِ انسانِ مسلمان، انسانِ مؤمن، انسانِ متقی و انسانِ مخلص، قرار می‌گیرند.

بنابراین ابعاد وجودی انسان در اندیشه ملاصدرا عبارت است از:



نمودار۱: ابعاد وجودی انسان در اندیشه ملاصدرا

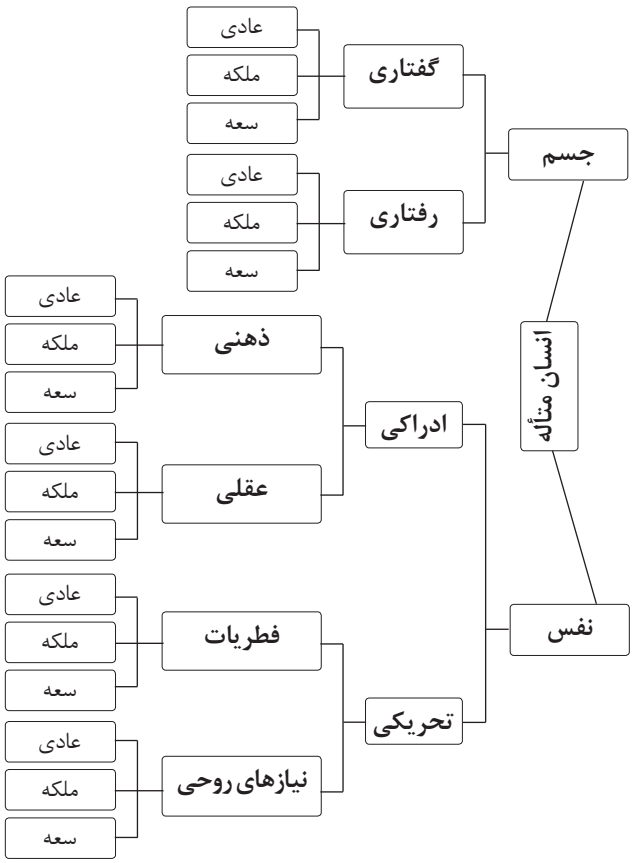
از آنجا که در اسلام، حقیقت انسان و یا به بیان دیگر، انسانیت انسان، مربوط به ساحت نفســـانی اوست (ر ک به: مطهری، ۱۳۷۸)، جسم به میزان زیادی مُظهِر حقیقت نفسانی اســـت و آن را در قالب رفتار ارائه می‌دهد. بنابراین جســـم از یک طرف، ظرف برای رفتار انسان محسوب می‌شود و از طرف دیگر، رفتار تاحدودی حکایت حقیقت نفس انسان است.

مثلاً یک انســـان مؤمن، با جسم خود کنشـــی مرکب از قیام، رکوع و... به نام نماز را انجام می‌دهد که این نماز تاحدودی بیانگر حقیقت نفس در بعد ادراکی اندیشه، با گزاره «خـــدا وجـــود دارد» و در بعد معرفتی آن، با قید باور و التزام به گزاره «خدا وجود دارد» و نیز در بعد مُحرِکیِ فطرتِ خفته «خداپرستی» برای ارضاء نیاز روح است.

بنابراین دو بعد جســـمانی و نفسانی انســـان کاملاً در هم تنیده است؛ از همین‌رو در اســـلام، انسان ـ جســـم و نفس ـ گاهی از حالت عادی خارج شده و نفس ـ و به‌تبع آن،

جسم ـ در محدوده خود به‌گونه‌ای خودانگیخته و بدون تأمل فعال می‌گردد که اصطلاحاً این حالت، ملکه نامیده می‌شود. به‌دنبال این حالت، قوسِ صعودیِ برخی از انسان‌ها شدت گرفته به‌گونه‌ای که وجودشان ـ نفس انسانی ـ قابلیت سعه پیدا کرده و متصف به سعه وجودی می‌گردد؛ که در اصطلاح انسان کامل و یا مخلص نامیده می‌شود.

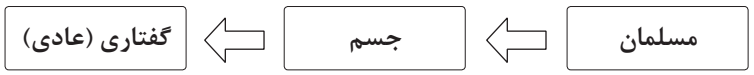
بنابراین می‌توان ابعاد وجودی الگوی انسان متأله را که در دو قوس صعودی ـ و به‌تعبیر قرآن «ثم دنا فتدلی، فکان قاب قوسین او ادنی» (سوره النجم، آیه ۹) با مصداق عینی اشرف انسان‌ها، یعنی پیامبر اکرم(ص) ـ و قوس نزولی ـ و به‌تعبیر قرآن «و لقد ذرانا لجهنم کثیرا من الجن والانس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها و لهم ءاذان لایسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹) ـ در نوسان است، در قالب شکل زیر ترسیم کرد:



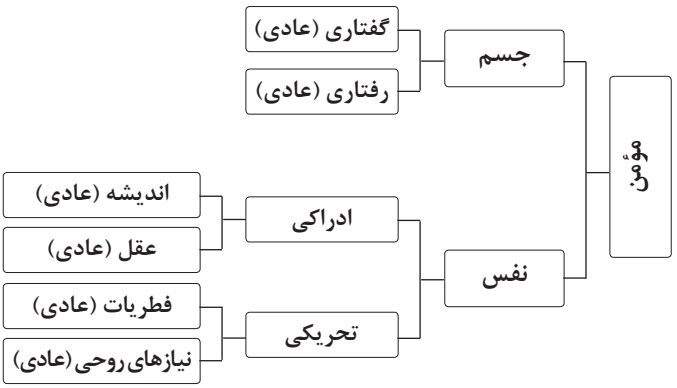
نمودار ۲: ابعاد وجودی انسان متأله با توجه به مراتب دین‌داری

بر این اســـاس، تطبیق ابعاد انســـان متأله با مراتب دین‌داری در الگوی پیشـــنهادی به‌شرح زیر است:

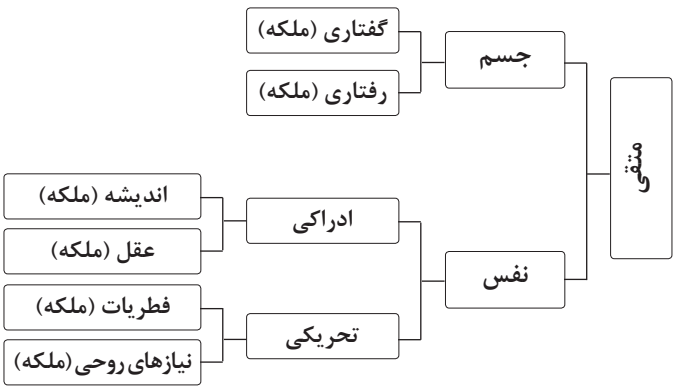
۱. مسلمان



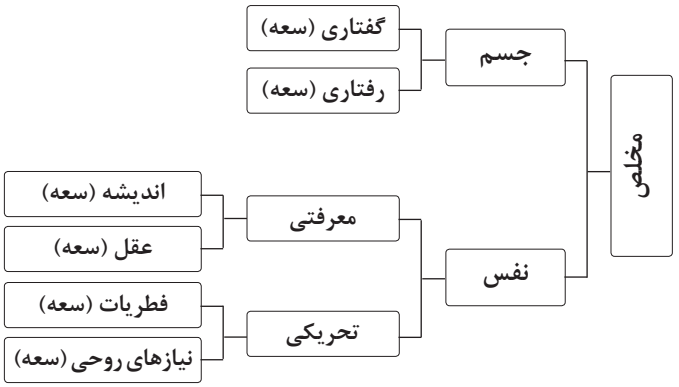
۲. مؤمن



۳. متقی



۴. مخلص



مسئله هفتم: توصیف وضعیت موجود جامعه همراه با ترسیم وضعیت مطلوب آن

یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت اسلامی، افزون بر تبلیغ دین در سطح فردی، ارتقاء فرهنگ دینی و تقویت سطح دین‌داری جامعه است. بدیهی است که دستیابی به این رسالت مهم، بدون آسیب‌شناسی وضعیت موجود دین‌داری در سطح جامعه امکان‌پذیر نیست و آسیب‌شناسی در این حوزه نیز به‌نوبه خود بدون مقایسه وضعیت آرمانی دین‌داری با وضعیت موجود دین‌داری در سطح جامعه، راه به‌جایی نخواهد برد.

از این‌رو، در طراحی الگوی سنجش دین‌داری با رویکرد جامعه‌شناختی لازم است به این نکته توجه کافی شود. به‌عنوان مثال، اگر با استفاده از الگوی مفروض، وضعیت دین‌داری جامعه «الف» سنجیده شود سپس سؤالاتی از قبیل:

۱. وضعیت دین‌داری عمومی جامعه «الف» در چه سطحی است؟

۲. این وضعیت با وضعیت مطلوب چه فاصله‌ای دارد؟

۳. این فاصله چه سمت و سوئی دارد؟ و چگونه باید کاسته شود؟

پرسیده شود، این الگو باید بتواند پاسخی تحلیلی به این قبیل پرسش‌ها دهد.

برای این منظور می‌توان جامعه اسلامی را با رویکرد کلامی[1] در چهار لایه، با عناوین: ۱. لایه مسلمین؛ ۲. لایه مؤمنین؛ ۳. لایه متقین و ۴. لایه مخلصین، به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

---

۱. برای توضیحات بیشتر رک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹.

شکل ۱: هرم جامعه اسلامی و لایه‌های اجتماعی آن همراه با جهت حرکت و جهت‌گیری آرمانی آن[1]

البته باید توجه شـــود که هر لایه ابعاد خاص خود را دارد و بدیهی است که سنجش و کمّی‌ســـازی برخی از این ابعاد مورد اختلاف اســـت و در ســـنجش برخی از ابعاد دیگر اختلاف‌نظـــری وجود ندارد. به‌عنوان مثال، لایه مســـلمانی تنها واجد بعد رفتاری از نوع گفتاری اســـت که قابلیت ســـنجش را دارد، اما، لایه مؤمنین افزون بر ابعاد رفتاری، بعد قلبی یا نیتی را نیز دارد که ســـنجش این بعد در بین دین‌پژوهان محل اختلاف اســـت. در این‌گونه پژوهش‌ها، از ســـنجش ابعاد مورد اختلاف صرف‌نظر و به سنجش ابعاد قابل کمّی‌سازی اکتفا می‌شود[2].

با این توصیف، به‌ســـادگی، پاسخ ســـؤال اول داده می‌شود. مثلاً در توصیف وضعیت دین‌داری جامعه مورد بررســـی می‌توان گفت: ۶۰٪ جامعه در لایه مسلمین، ۲۰٪ جامعه در لایه مؤمنین، ۱۵٪ جامعه در لایه متخلقین و ۵٪ جامعه در لایه مخلصین قرار دارند. از آنجـــا که لایه‌های چهارگانه با یکدیگر ارتباط دارند لایه‌های بالاتر، شـــرایط لایه‌های

۱. با توجه به اینکه هدف، ســـنجش میزان دین‌داری جامعه اســـلامی است و در جامعه اسلامی نیز پیـــروان اقلیت‌های غیراســـلامی حضور دارند، بنابراین به‌دلیل عـــدم ارتباط با این پژوهش به‌عنوان لایه‌های خاکستری نامگذاری شده‌اند.

۲. نکته درخور توجه اینکه مقاله حاضر در صدد تبیین مبانی الگوهای اجتماعی ســـنجش دین‌داری است و بدیهی است که سازوکار سنجش ابعاد رفتاری لایه‌های مؤمنین، متقین و مخلصین نه در این نوشـــتار که در نوشـــتاری مجزا که متکفل طراحی الگوی سنجش دین‌داری براساس مبانی مطروحه در این مقاله است، باید ترسیم شود.

پایین‌تر را دارند و جهت حرکت آرمانی جامعه اسلامی، صعودی است[1]؛ پاسخ سؤال دوم و سوم نیز داده می‌شود. مثلاً می‌توان گفت:

وضعیت مطلوب ۶۰٪ از جامعه مورد بررسی، مؤمن شدن؛ وضعیت مطلوب ۲۰٪ از جامعه، متخلق شدن و وضعیت مطلوب ۱۵٪ مخلص شدن است.

بنابراین ۶۰٪ از جامعه مورد بررسی برای رسیدن به وضعیت آرمانی، عبور از سه لایه و ۲۰٪ برای رسیدن به وضعیت آرمانی، عبور از دو لایه و ۱۵٪ از جامعه عبور از یک لایه را پیش‌رو دارند.

بنابراین با کاربست الگوی پیشنهادی به‌روشنی وظایف کارگزاران حکومت اسلامی در راستای ارتقاء فرهنگ دینی و بالا بردن سطح دین‌داری جامعه، مشخص شده و می‌توانند با اولویت‌بندی به اهداف والای خود دست یابند.[2]

نتیجه‌گیری

بررسی اجمالی پژوهش‌های پیمایشی سنجش دین‌داری در ایران، نشانگر اهتمام این قبیل پژوهش‌ها به بهره‌گیری از الگوهای مفهومی سنجش دین‌داری است. اما اغلب این تحقیقات نه با استفاده از الگوهای بومی، که با ابتنا بر الگوهای غربی مسیحی به‌ویژه الگوی گلاک و استارک نسبت به سنجش دین‌داری اقدام کرده‌اند. برخی از پژوهش‌های مزبور نیز با بهره‌گیری از الگوهای بومی مانند الگوی شجاعی‌زند، خدایاری، آذربایجانی و... نسبت به سنجش دین‌داری همت گمارده‌اند. به‌دلیل ابتناء الگوهای مختلف غربی و بومی بر مبانی متفاوت، ابعاد بنایی این الگوها نیز دارای تفاوت است[3]. این نوشتار با اذعان به تفاوت‌های فوق، به‌ویژه در میان الگوهای بومی، بر آن است که الگوهای مفهومی

---

۱. قرآن کریم درباره خصوص انسان به جان انسان و خدایی که او را آفرید سوگند یاد کرد «و نفس و ما سواها» (سوره شمس، آیه ۷) چنانکه پیکره او را مستوی آفرید، استوای روح به ملهم بودن نفس به فجور و تقوا است: «فالهمها فجورها و تقواها» (سوره شمس، آیه ۸) یعنی انسان دارای فطرت سلیم می‌فهمد چه چیزی خوب یا بد است و این فهم، سرمایه نخستین هر انسان و برَای تکامل وی ضروری است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ٤٣٨)

۲. این امر در اندیشه علامه طباطبایی و استاد مطهری که برای جامعه وجود عینی قائل هستند به این معنا که ممکن است افراد یک جامعه مسلمان باشند ولی جامعه، یک جامعه اسلامی نباشد اهمیت دو چندانی می‌یابد. (ر ک به: مطهری، ۱۳۸۲: ۳۰-۲٤)

۳. این تفاوت نه‌تنها میان الگوهای غربی با الگوهای بومی بارز است، بلکه الگوهای بومی نیز در این خصوص با یکدیگر تفاوت دارند. مثلاً این تفاوت میان سه الگوی بومی مطرح الگوهای آقایان شجاعی‌زند، آذربایجانی و خدایاری نیز به‌چشم می‌خورد.

طراحی‌شده برای سنجش دین‌داری در بین مسلمانان، به‌رغم گونه‌گونی‌های بنایی، می‌بایست در بیان واقعیت دین‌داری یک جامعه واحد، گویای یک حقیقت واحد باشند؛ با توجه به مباحث مطروحه در این مقاله در باب مسائل هفت‌گانه متناظر با طراحی الگوهای سنجش دین‌داری، می‌توان نتایج زیر را به‌عنوان اصول موضوعه و پیش‌فرض در طراحی الگوهای بومی در نظر گرفت:

اصل اول: ضرورت ساخت الگوی سنجش دین‌داری، مبتنی بر دین اسلام و فرهنگ خاص ایرانی.

اصل دوم: عدم امکان طراحی الگوی عام سنجش دین‌داری با کاربرد خاص.

اصل سوم: ضرورت درون‌دینی بودن الگو.

اصل چهارم: ضرورت توجه به فرهنگ جامعه ایرانی در طراحی الگو.

اصل پنجم: تعریف درون دینی واژگان کلیدی الگوی سنجش، متناسب با اهداف ترسیم‌شده برای الگو با استفاده از منابع معتبر دینی.

اصل ششم: تقدم استخراج دین و دین‌داری بر بحث انسان‌شناسی.

اصل هفتم: طرح انسان‌شناسی متناسب با الگو (انسان متأله).

اصل هشتم: قابلیت الگوی پیشنهادی برای توصیف وضعیت موجود جامعه همراه با ترسیم وضعیت مطلوب آن.[۱]

---

۱. یکی از مهم‌ترین وظایف دانش جامعه‌شناسی، توصیف وضعیت موجود، برای رسیدن به وضعیت مطلوب است؛ از این‌رو اگر از طریق جامعه‌شناسی، جامعه‌ای توصیف شود، اما وضعیت مطلوب، ترسیم نشود، فایده چندانی نخواهد داشت؛ و این نکته مهمی است که در نوشتار حاضر توجه ویژه‌ای به آن شده است.

در توضیح بیشتر نکته فوق باید گفت: از دید یان کرایب و بسیاری از نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی مانند گیدنز، گارفینکل، آلتوسر و... هر نظریه و تفسیر جامعه‌شناختی در کنار ابعاد شناختی، عاطفی و بازاندیشانه دارای یک ساحت هنجاری نیز هست. از دید گیدنز علم جامعه‌شناسی نوعی «هرمنوتیک مضاعف» است که افزون بر بازتفسیر تفسیرهای سوژه‌های اجتماعی از جهان اجتماعی، تجویزهایی برای تغییر جهان اجتماعی آنها نیز ارائه می‌دهد. این رویکرد هنجاری در بسیاری از نظریات و مکاتب مانند نظریات مارکسیستی، فمینیستی، مطالعات فرهنگی و... بسیار برجسته و پررنگ است. این قبیل مکاتب وظیفه اصلی جامعه‌شناسی را رهاسازی عاملیت از روابط سلطه رسوب‌یافته در وضعیت موجود می‌دانند. (برای اطلاعات بیشتر رک: کرایب، ۱۳۸۹)

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۸۵). **روان‌شناسی دین**. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳. جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۷). **فلسفه دین دفتر نخست**. چاپ اول. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٤. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۷). **انسان در اسلام**. چاپ اول. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸٦). **فلسفه دین**. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٦. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). **دین‌شناسی**. چاپ اول. قم: نشر اسراء.

۷. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸٦). **نسبت دین و دنیا**. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء

۸. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). **تسنیم**. ج۱۰. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.

۹. جوکار، قاسم. (۱۳۹۰). **بررسی انتقادی مدل‌های بومی سنجش دین‌داری در ایران و ارائه مدل پیشنهادی**. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم(ع).

۱۰. خدایاری‌فرد، محمد و همکاران. (۱۳۸۸). **آماده‌سازی مقیاس دین‌داری و ارزیابی سطوح دین‌داری اقشار مختلف جامعه ایران**. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران. مؤسسه روان‌شناسی و علوم تربیتی.

۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲). **انتظار بشر از دین**. قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۱۲. خواص امیرحسین، اکبر؛ احمد دبیری؛ احمد حسین‌شریفی و علی پاکپور. (۱۳۸۵). **فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی**. چاپ اول. تهران: دفتر نشر معارف.

۱۳. سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۳). **چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولارشدن**. تهران: طرح نو.

۱٤. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۰). دین، جامعه، عرفی شدن. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

۱۵. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی دین عبور از محدودیت‌ها. **قبسات**. شماره ۲۷.

۱٦. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸٤). مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران. **مجله جامعه‌شناسی ایران**. سال ششم. شماره یک.

۱۷. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۸). **جامعه‌شناسی دین**. چاپ اول. تهران: نشر نی.

۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. جلد اول. چاپ سوم. قم: اسماعلیان.

۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). **تعالیم اسلام**. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.

۲۰. کرایب، یان. (۱۳۸۹). **نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس**. عباس مخبر. تهران: نشر آگه.

۲۱. کرم‌الهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۰). **اینترنت و دین‌داری**. قم: بوستان کتاب.

۲۲. کریمی، مصطفی. (۱۳۸۵). **قرآن و قلمرو دین**. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۲۳. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۹). **میزان الحکمه**. جلد اول و پنجم. چاپ دوم. قم: دارالحدیث.
۲٤. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۲). **بنیاد اخلاق**. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۵. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). **آموزش عقاید**. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲٦. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). **فلسفه اخلاق**. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). **انسان کامل**. چاپ بیستم. تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳٦٦). **سیری در سیره نبوی**. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). **جامعه و تاریخ**. چاپ شانزدهم. تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). **انسان و ایمان**. چاپ چهل و پنجم. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **المنطق**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۲. نصری، عبدالله. (۱۳۷۲). **انسان‌شناسی در قرآن**. چاپ اول. انتشارات طلوع آزادی.
۳۳. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). **جامعه‌شناسی دین**. محسن ثلاثی. چاپ اول. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

34. Hill, P. C & R. W. Hood. (1999). *Measure of Religiosity*. Religious Education press.
35. Himmelfarb, I. S. (1975). Measuring Religious Involvement. *Social Forces*. Vol 53. No. 4: 606–618.
36. Smith, H. L. & A. Fabricatore & M. Peyrot. (1999). Religiosity and Altruism among Africans, American Male. *Journal of Black Studies*. Vol. 29. No. 4.

مطالعه حاضر با هدف تعیین تأثیر زیارت بر ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی دانشجویان انجام گردید. به این منظور ۳۸۹ دانشجو در دو گروه دانشجویان زائر (گروه آزمایش شامل ۶۰ مرد و ۱۵۱ زن) و دانشجویان غیرزائر (گروه کنترل شامل ۵۹ مرد و ۱۱۹ زن) از سه دانشگاه شهر تهران، به شیوه نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند. ابزارهای مورد استفاده در این پژوهش پرسش‌نامه احساس تنهایی ایرانی (ILQ)، پرسش‌نامه احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی (S-RLQ) و مقیاس جهت‌گیری مذهبی بود. نتایج پژوهش به تفکیک هر یک از خرده‌مقیاس‌ها و با توجه به نقش تعدیل‌کنندگی جهت‌گیری مذهبی و جنس، از طریق روش تحلیل کواریانس مورد بررسی قرار گرفت و مشخص گردید که زیارت (به طور خاص زیارت امام رضا(ع)) به‌عنوان یک رفتار دینی، از طریق برقراری پیوندهای عاطفی و معنوی میان زائران و اولیاء الهی، در افرادی که جهت‌گیری مذهبی پایین‌تری داشتند، موجب کاهش ابعاد منفی احساس تنهایی گردید. به‌علاوه زیارت در سطوح بالای جهت‌گیری مذهبی، موجب افزایش بعد مثبت تنهایی در زنان و کاهش آن در مردان شد.

واژگان کلیدی:
زیارت، احساس تنهایی، احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی، ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی، جهت‌گیری مذهبی

تأثیر زیارت بر ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی دانشجویان

فاطمه قابضی
کارشناس ارشد روان‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی
f_ghabezi@live.com

شهلا پاکدامن
استادیار دانشگاه شهید بهشتی
s-pakdaman@sbu.ac.ir

جلیل فتح‌آبادی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی
J_Fathabadi@sbu.ac.ir

محمدرضا حسن‌زاده توکلی
استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
tavakoli114@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

انسان همواره در پی کسب مهارت‌هایی جهت تسهیل ارتباط خود با دیگران و در نتیجه تکامل شـــخصی است. (بیابانگرد، ۱۳۷۲؛ نقل از برنا و ســـواری، ۱۳۸۹: ۵۹) بامیستر و لاری[1] با طرح «فرضیه تعلق داشـــتن[2]»، تمایل فراگیر انســـان به برقراری و حفظ حداقل چند ارتباط بین‌فردی، طولانی مدت، مهم و مثبت را بیان می‌کنند. (بامیســـتر و لاری، ۱۹۹۵: ۴۹۸) نیاز به تعلق داشتن چیزی بیش از نیاز به یک تماس اجتماعی است و در حقیقت به تعاملات اجتماعی مثبت و صمیمانه با افراد دیگر اشاره دارد. شکست در این نیاز اساسی می‌تواند به احساس انزوای اجتماعی، بیگانگی و احساس تنهایی منجر شود. بنابراین، یکی از موضوعاتی که در زمینه روابط بین فردی، در طول ۳۵ ســـال گذشـــته، مورد توجه بسیاری از محققان قرار گرفته «احساس تنهایی» است.

احســـاس تنهایی یک تجربه جهانی است که ورای سن، جنس، موقعیت اجتماعی و فرهنگ رخ می‌دهد. (روکاچ و ونگاس[3]، ۲۰۱۲) با وجود تمام امکانات و پیشـــرفت‌هایی که در اختیار انســـان قرن بیســـت و یک است، اما هنوز در جوامع مدرن و فرامدرن امروز ســـردرگمی‌ها، خلأها و دغدغه‌هایی وجود دارد که منجر به احســـاس تنهایی می‌شـــود. (ویکتور و یانگ[4]، ۲۰۱۲: ۸۵) مطالعات نشـــان می‌دهند که میان تنهایی و آســـیب‌های روان‌شناختی مانند افســـردگی (نانجل[5] و دیگران، ۲۰۰۳: ۵۵۵-۵۴۶)، افکار خودکشی (کید[6]، ۲۰۰۴: ۳۱ و استراوینسکی و بویر[7]، ۲۰۰۱: ۳۳) و اضطراب (جانسون[8] و دیگران، ۲۰۰۱: ۲۲۸) ارتباطی مثبت و قوی وجود دارد و در مقابل احساس تنهایی با جنبه‌های مثبت ســـلامت روان مانند عزت نفس، رضایت از زندگی و مهارت‌های اجتماعی رابطه‌ای معکوس و منفی دارد. (هو[9] و دیگران، ۲۰۱۳: ۴۵۶ و سودا[10]، ۲۰۱۳: ۲۰۴)

اما از زاویه دید برخی دیگر از روان‌شناسان (مانند لانگ[11] و دیگران، ۲۰۰۳: ۵۸۳-۵۷۸؛

1. Baumeister & Leary
2. Blongingness Hypothesis
3. Rokach & Venegas
4. Victor & Yang
5. Nangle
6. Kidd
7. Stravynski & Boyer
8. Johnson
9. Hu
10. Suheda
11. Long

نیلسون[1] و دیگران، ۲۰۰۶: ۱۰۱-۹۳) احساس تنهایی همواره یک احساس رنج‌آور نیست و می‌تواند جنبه‌های مثبتی نیز داشته باشد. این مطالعات بیشتر بر شکلی از تنهایی تأکید دارنـــد که آن را «خلوت[2]» می‌نامند و بیان می‌کنند که فرد به زمانی برای تنها بودن نیاز دارد تا از فشـــارهای اجتماعی بیاســـاید و فرصتی برای تأمل و اندیشه، تحول شخصیت، معنویـــت و خلاقیت خود بیابد. (نیلســـون و دیگـــران، ۲۰۰۶؛ لانگ و دیگران، ۲۰۰۳ و روکیچ، ۲۰۰۰: ۶۲۹) به‌منظور بررســـی بیشـــتر این بعد از تنهایی، لانگ (۲۰۰۰؛ نقل از لانـــگ و دیگران، ۲۰۰۳: ۵۸۰) مطالعه‌ای را انجام داد که طی آن به ۹ الگو برای تنهایی دســـت یافت: ۷ الگوی مثبت (مانند تنهایی برای صمیمیت، آرامش درونی و معنویت)، یک الگوی خنثی (تنهایی برای تفریح) و یک الگوی منفی (احســـاس تنهایی). بنابراین می‌توان گفت احساس تنهایی، براساس نیاز درونی و هدف فرد، می‌تواند تجربه‌ای رنج‌آور و دردناک باشد و یا پدیده‌ای خوب و خوشایند که فرد فعالانه در جست‌وجوی آن است.

مسلماً ایجاد چنین فرصت‌هایی که فرد نیز، خود مشتاقانه و فعالانه به‌دنبال آن است، بر مســـائل فردی و اجتماعی او اثرگذار خواهد بود؛ چراکه هم آســـایش مطلوبی را برای فرد در پی دارد و هم باعث افزایش انرژی و اشـــتیاق او در روابط اجتماعی‌اش می‌شـــود. همان‌طور که در فرهنگ اسلامی نیز، فراهم نمودن چنین خلوتی توصیه می‌شود. به‌عنوان مثال، امام کاظم(ع) به پیروان خود توصیه نموده‌اند که «بکوشید که اوقات شبانه‌روز شما چهار قسمت باشد: قسمتی برای مناجات با خدا، قسمتی برای تهیه معاش، قسمتی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیب‌های شما را به شما می‌فهمانند و در دل به شما اخلاص می‌ورزند و قسمتی را هم که در آن خلوت می‌کنید و به درک لذت‌های حلال (و تفریحات ســـالم) می‌پردازید؛ و به‌وســـیله این قسمت است که بر انجام آن سه قسمت دیگر توانا می‌شوید.» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ هـ.ق: ۴۰۹)

از سویی دیگر، می‌توان گفت که یکی از دغدغه‌های مهم امروز بشر دین‌داری و گرایش به معنویت است. دین و معنویت به زندگی پیچیده انسان قرن بیست و یک معنا می‌دهد و او را از سرگردانی و پوچی رهایی می‌بخشد. دین‌داری ابعاد و جنبه‌های مختلفی دارد که یکی از آنها مناسک و آداب دینی (بعد عملی) است. تحقیقات نشان می‌دهند که عمل به باورهای دینی می‌تواند بسیاری از تنش‌ها و ناراحتی‌های فرد را کاهش داده و مایه آرامش

1. Nilsson
2. Solitude

او گردد. (مفیدی[1] و دیگران، ۲۰۰۷: ۶۸۱؛ پترسون[2]، ۲۰۰۰: ۴۴ و گارتنر[3]، ۱۹۹۶: ۷) در هر دینی اعمال و مناسکی وجود دارد که پیروان آن دین به انجام آن اعمال توصیه شده‌اند. در این میان، دین اسلام پیروان خود را به انجام اموری همچون نماز، روزه، دعا، توکل به خدا و توسل به بزرگان دین، زیارت و... سفارش نموده است. انجام این امور سبب می‌شود که انسان خود را در جهان هستی تنها و سرگردان نپندارد و در سختی‌ها و مشکلات زندگی با تکیه بر نیروی الهی، دشواری و تنش کمتری را احساس کند. در حقیقت از نگاه دین نیاز انسان به پیوندجویی و محبت با سایر افراد، در امتداد نیاز معنوی او به دوستی با خدا است و بهداشت روانی انسان زمانی تأمین می‌شود که او رابطه‌ای محبت‌آمیز با خدا داشته باشد. در این نگاه، محور همه دوستی‌ها، دوستی با خدا و اولیای اوست. (سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۸) یکی از رفتارهای دینی که نشان‌دهنده و تقویت‌کننده این دوستی و محبت است، زیارت امامان معصوم و بزرگان دین است. در نگاه دینی امام واسطه فیض و رحمت خداوند بر بندگان و فردی است که انسان را در مسیر الهی هدایت می‌کند و این اثر هدایتی حتی بعد از مرگ او نیز ادامه می‌یابد. بنابراین دیدار و زیارت آنان چنان در زمان حیات و چه بعد از مرگ ایشان می‌تواند انسان را از آثار این ارتباط معنوی بهره‌مند سازد. از جمله آثار روان‌شناختی این عمل دینی در بعد فردی آن، این است که به‌دلیل فضای معنوی حاکم در این مَشاهد شریف، زائران نوعی پالایش و پاکی و نزدیکی به خدا را در خود احساس می‌کنند که موجب آرامش آنها می‌گردد و در بعد اجتماعی نیز، زیارت از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری تقویت و تعمیق هویت‌های جمعی است. (زمانی، ۱۳۹۱: ۵۵)

این عمل عبادی در دین و فرهنگ ایرانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. حضور ایرانیان به مناسبت‌های گوناگون در زیارتگاه‌ها و درخواست کمک و یاری از امامان در مشکلات دنیوی و اخروی و رفتارهای دیگری از این‌دست، می‌تواند نشانه‌ای باشد از احساس امنیت و آرامشی که افراد در این اماکن مذهبی به دست می‌آورند. با این حال، پژوهش‌های داخلی در حوزه روان‌شناسی، در این زمینه بسیار اندک است و این مطالعه در نظر دارد که گامی در جهت بررسی آثار روان‌شناختی این عمل دینی بردارد. همچنین در بیشتر تحقیقات، احساس تنهایی به‌عنوان یک هیجان منفی و امری آسیب‌زننده برای سلامت روان فرد در نظر گرفته شده است؛ در حالی که در نگاه فلسفی و وجودی، احساس تنهایی

1. Mofidi
2. Peterson
3. Gartner

همیشه یک احساس منفی و مخرب نیست و گاهی می‌تواند مفید نیز باشد، مانند زمانی که انســـان برای انجام یک عمل عبادی به تنهایی و خلوت روی می‌آورد. زیارت نیز یک عمل عبادی است که فرصتی را برای خلوت کردن انسان و راز و نیاز با خدا فراهم می‌کند و او را برای مدتی از دغدغه‌های زندگی روزمره جدا می‌ســـازد، بنابراین خلوتی که در اثر زیارت فراهم می‌شود، موجب کسب آرامش و ایجاد رشد فردی و روحی انسان خواهد شد.

پیش از این اشاره شد که در نگاه دینی امام واسطه فیض الهی بر همه بندگان است. اما ممکن است که میزان اثرپذیری و بهره‌گیری افراد از آثار روان‌شناختی این عمل دینی بنا به میزان باورها و اعتقادات مذهبی آنها متفاوت باشد. به‌عبارت دیگر، بررسی این موضوع برای محققان حائز اهمیت بود که آیا افراد با اعتقادات مذهبی متفاوت، ممکن اســـت به شکل‌های مختلفی از زیارت بهره گیرند و کسب آرامش حاصل از این عمل عبادی تا چه میزان متأثر از اعتقادات خود فرد است.

به این ترتیب، مسائلی که پیش روی این پژوهش است این است که:

۱. آیـــا زیارت امام رضا(ع) به‌عنوان یـــک رفتار دینی و از طریق فرصتی برای برقراری یک ارتباط و پیوند معنوی می‌تواند تأثیری بر کاهش بعد منفی و افزایش بعد مثبت تنهایی داشته باشد؟

۲. آیا براساس نقش تعدیل‌گری جهت‌گیری مذهبی، تأثیر زیارت امام رضا(ع) بر ابعاد مختلف احساس تنهایی متفاوت است؟

۳. آیا تأثیر زیارت بر احساس تنهایی در مردان و زنان متفاوت است؟

به‌دلیل اینکه همه‌ساله حجم انبوهی از زائران و مشتاقان امام رضا(ع) به زیارت ایشان می‌روند، اما تا کنون (در حد بررسی‌های پژوهشگران) پژوهشی به‌طور مشخص به بررسی آثار روان‌شناختی زیارت ایشـــان بر احساس تنهایی نپرداخته است؛ بررسی این موضوع می‌تواند یافته‌های حائز اهمیتی را در اختیار زائران و متولیان زیارت این بارگاه قرار دهد تا با آگاهی از پیامدهای روان‌شـــناختی این رفتار مذهبی، به‌عنوان یک راهبرد مقابله‌ای متناسب با فرهنگ عقاید دینی جامعه ایران در برابر احساس تنهایی، زمینه استفاده هرچه بیشتر از این بارگاه مقدس و برقراری این ارتباط معنوی را فراهم نمایند.

پیشینه

احســـاس تنهایی، احساســـی منحصر به‌فرد اســـت که ارائه یک تعریف واحد از آن کار

دشواری است. در بسیاری از تعاریف، احساس تنهایی تجربه‌ای فاعلی و ذهنی، آزاردهنده، پریشان‌کننده و به‌عنوان یک مشکل اصلی در سلامت روان تلقی می‌شود (ریدیک و کلر[1]، ۱۹۹۲: ۲۰) و با ادراک فرد از نیاز به صمیمیت و روابط اجتماعی محقق نشده در ارتباط است. (پپلو و پرلمن[2]، ۱۹۸۲) دی یانگ گرولد و وان‌تیلبرگ[3] نیز احساس تنهایی را با ارزیابی ذهنی از موقعیت‌هایی که فرد در آنها درگیر است مرتبط می‌دانند که به دو صورت مشخص می‌شود: یا از طریق تعداد روابط دوستانه کمتر از میزان مطلوب برای فرد (احساس تنهایی اجتماعی) و یا از طریق موقعیت‌هایی که در آنها صمیمیت مورد انتظار فرد از یک رابطه نزدیک و عاطفی محقق نمی‌شود (احساس تنهایی عاطفی). (دی یانگ گرولد و وان‌تیلبرگ، ۲۰۱۰ : ۱۲۲)

در سال‌های اخیر نقش مذهب و باورها و رفتارهای دینی بر جنبه‌های مختلف سلامت روان مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. یکی از موضوعات روان‌شناختی نیز که ارتباط آن با مذهب مورد بررسی قرار گرفته احساس تنهایی است. پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه مذهب و احساس تنهایی حاکی از آن هستند که مذهب می‌تواند به‌طور مستقیم (به‌عنوان یک راهبرد مقابله‌ای) و غیرمستقیم (از طریق تأثیر بر متغیرهای مرتبط با احساس تنهایی از قبیل افسردگی، حمایت اجتماعی و رضایت از زندگی) باعث کاهش احساس تنهایی گردد. (کیرک پاتریک[4] و دیگران، ۱۹۹۹: ۵۲۲-۵۱۳؛ ساویر[5] و دیگران، ۲۰۰۸: ۴؛ روکیچ و ونگاس، ۲۰۱۲؛ هومن و دیگران، ۱۳۸۹ و واحدی و دیگران، ۱۳۸۹)

هومن و همکاران دریافتند که بهزیستی معنوی[6] از طریق تقویت احساس خودکارآمدی و رضایت از زندگی، احساس تنهایی را کاهش می‌دهد. آنها بیان می‌کنند که بهزیستی معنوی از یک‌سو باعث می‌شود که فرد احساس کند که یک نیروی برتر از او محافظت می‌کند و به او توجه دارد و از سویی دیگر موجب ارتباط بهتر فرد با دیگران و در نتیجه دریافت منابع حمایت اجتماعی بیشتری شود. (هومن و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۸) واحدی و همکاران نیز داشتن ارتباط با خدا و بهزیستی معنوی را موجب کاهش احساس تنهایی اجتماعی و هیجانی و در نهایت افسردگی می‌دانند. آنها معتقدند که باورهای دینی می‌تواند

1. Riddick & Keller
2. Peplau & Perlman
3. De Jong Gierveld & Van Tilburg
4. Kirkpatrick
5. Sawir
6. Spiritual Well-being

به درک فرد از زندگی و هستی، ساختار و چارچوب منسجمی دهد که شخصیت او را در برابر پراکندگی و تجزیه حمایت کند. (واحدی و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۰)

سالاری‌فر و همکاران دریافتند که انجام رفتارهای دینی مانند عبادت و نیایش، حضور در مراسم مذهبی و محل‌های عبادت، لحظاتی تفکر و تأمل و سایر رفتارهایی از این‌دست، تجربه‌های دینی و عرفانی را در پی دارد که موجب شادمانی، ایجاد نگرش‌های نوع‌دوستانه و ارتقای سطح زندگی مذهبی فرد می‌شود. (سالاری‌فر و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲۰) موسوی و همکاران نیز مشاهده کردند که رابطه منفی معناداری میان حضور در اجتماعات مذهبی با بیماری‌های حاد قلبی وجود دارد. (موسوی و همکاران، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

با وجود تحقیقاتی که به آنها اشاره شد، اما باید گفت که تاکنون مطالعات روان‌شناختی اندکی، مشخصاً برای بررسی آثار زیارت بر زائران انجام شده است. اما همین مطالعات اندک نیز نشان داده‌اند که این رفتار دینی، سبب کاهش خشم و اضطراب و اختلالات روانی می‌شود. (رک: دولتشاهی و پهلوان، ۱۳۸۴) بیشتر تحقیقات انجام‌شده در این زمینه موضوع حج را مورد بررسی قرار داده‌اند و یافته‌های آنها نشان داده است که حج و زیارت خانه خدا با افزایش سلامت عمومی فرد (خداپناهی و حیدری، ۱۳۸۲: ۳۳۰)، شادکامی زائران (گلزاری، ۱۳۸۹: ۱۲۶-۱۱۱) و کاهش نشانه‌های اضطراب و نارسا کنش‌وری اجتماعی[1] آنها (احمدی، ۱۳۸۷: ۷۳-۴۷) همراه بوده است. دولتشاهی و پهلوان (۱۳۸۴: ۸۵) نیز دو گروه از مسافران سفر زیارتی و سیاحتی را به‌لحاظ سلامت عمومی مقایسه کردند و دریافتند که گروهی که عازم سفر زیارتی حج بودند، در دو مرحله پیش و پس آزمون از سلامت روان بیشتری نسبت به گروه مسافران سفر سیاحتی برخوردار بودند.

هرچند این مطالعات بیانگر اثرات مطلوب عمل حج بر سلامت روان افراد هستند، اما توجه به این نکته ضروری است که عمل حج را به‌دلیل آداب و مناسک ویژه‌ای که برای آن مطرح است، باید نوع ویژه‌ای از زیارت تلقی نمود؛ ضمن اینکه شاید امکان آن برای عموم افراد و یا در تمام شرایط فراهم نباشد. اما زیارت سایر اماکن مقدسه که در داخل کشور هستند، مانند آستان مقدس امام رضا(ع)، حضرت معصومه(س) و امامزادگانی که در مناطق مختلف کشور هستند و دسترسی به آنها ساده‌تر است، می‌تواند مأمنی باشد برای کسب آرامش فرد. به‌علاوه این زیارت‌ها، آداب و مناسک و اعمال ویژه حج و زمان طولانی آن را نیز ندارند و بنابراین می‌توانند به‌عنوان یک راهبرد مقابله‌ای مناسب

1. Social Dysfunction

در برابر احساس تنش و تنهایی باشند. علی‌رغم وجود اماکن مذهبی و زیارتی فراوانی که در کشـــور ما وجود دارد و زائران فراوانی را نیز به خود اختصاص می‌دهد، متأسفانه ـ در حد بررســـی‌های محققان پژوهش حاضر ـ تاکنون مطالعه‌ای به‌صورت تجربی به بررسی آثار روان‌شـــناختی زیارت این اماکن مقدســـه نپرداخته است. مطالعاتی که پیش از این نیز به آنها اشـــاره شد، عموماً به شاخص کلی سلامت روان پرداخته‌اند و سایر مؤلفه‌های روان‌شناختی را بررسی نکرده‌اند. به این ترتیب محققان بر آن شدند تا با توجه به جایگاه ویژه‌ای که بارگاه امام هشـــتم، علی بن‌موسی‌الرضا(ع)، نزد ایرانیان دارد و همه‌ساله زائران زیادی را به خود اختصاص می‌دهد، اثر زیارت ایشان را بر یکی از بارزترین تنش‌های دنیای امروز، یعنی احساس تنهایی بررسی کنند. چرا که احساس تنهایی از مفاهیم روان‌شناختی است که با روابط میان‌فردی در ارتباط است و بخشی از این ارتباطات میان‌فردی شامل نیاز فرد به برقراری یک رابطه مثبت و معنوی با خدا و اولیای اوست.

مبانی نظری

کاپل[1] احساس تنهایی را به‌عنوان یک موقعیت هیجانی در نظر می‌گیرد که طی آن فرد، در عین حال که نیاز به دیگران را احســـاس می‌کند، احســـاس دور شدن و جدا شدن از آنها را نیز دارد. (کاپل، ۱۹۸۸: ۱۵) محققان بســـیاری تأکید کرده‌اند که احساس تنهایی تأثیر عمده‌ای بر مشکلات روانی ـ اجتماعی، سلامت روان و بهزیستی جسمانی دارد. این تحقیقات نشان می‌دهند که احساس تنهایی به‌طور برجسته‌ای با خجالت، انزوای اجتماعی، روان‌رنجورخویی و کاهش تماس‌های اجتماعی مانند شرکت در مراسم فوق برنامه یا مذهبی در ارتباط است. (رک: هنریچ و گالون[2]، ۲۰۰۶: ۶۹۶) علاوه بر این، احساس تنهایی با کاهش کیفیت تعاملات اجتماعی نیز در ارتباط اســـت. هاکلی[3] و همکاران دریافتند که احساس تنهایی می‌تواند باعث شـــود که فرد در تعاملات اجتماعی، عواطف مثبت کمتر و عواطف منفی بیشتری را تجربه کند. در نتیجه، این تجربه ذهنی باعث کاهش صمیمیت، احساس درک و راحتی و افزایش تضاد و تنش در روابط می‌شود. (هاکلی و دیگران، ۲۰۰۳: ۱۰۶)

با وجود اینکه عموم متخصصان و محققان روان‌شناســـی از تنهایی و احساس تنهایی به‌عنوان یک تجربه منفی و دردناک یاد می‌کنند، اما در برخی از مطالعات، احساس تنهایی

1. Copel
2. Heinrich & Gullon
3. Hawkley

به‌عنوان پدیده‌ای معرفی می‌شود که می‌تواند آثار مثبتی بر سلامت روان فرد داشته باشد و نباید تنها به‌عنوان یک ناکارآمدی روان‌شناختی به آن نگریست. در زمان فلاسفه قدیم این سازه روان‌شناختی یک مفهوم مثبت و به‌معنای کناره‌گیری داوطلبانه از مشغولیت‌ها و درگیری‌های روزمره برای رسیدن به هدف‌های والایی همچون تعمق، مراقبه و ارتباط با خداوند تلقی می‌شد. (دی یانگ گرولد، ۱۹۹۸: ۷۴) امروزه نیز برخی روان‌شناسان مانند نیلسون و همکاران (۲۰۰۶) معتقدند که احساس تنهایی به همان میزان که می‌تواند باعث رنجش و تهدید سلامت روان انسان شود و او را به‌سوی بیماری سوق دهد، می‌تواند به‌عنوان پتانسیلی برای سلامتی فرد نیز در نظر گرفته شود. گوتسکی[1] چهار نوع احساس تنهایی را مطرح می‌کند: ۱. تنهایی فیزیکی که در آن فرد به‌لحاظ فیزیکی و جسمانی از دیگران جدا می‌شود و اصطلاحاً «در لاک خود فرو می‌رود»؛ ۲. احساس تنهایی که در نتیجه عدم پذیرش از جانب سایرین اتفاق می‌افتد و در واقع فرد با نوعی غربت و بیگانگی مواجه است؛ ۳. زمانی که فرد، خودش از اطرافیان کناره‌گیری و با آنها احساس بیگانگی می‌کند و ۴. خلوت و گوشه‌گیری، که با میل شخصی فرد برای تنهایی در ارتباط است. در حالت اخیر، احساس تنهایی نه‌تنها دیگر با رنج همراه نیست بلکه برای فرد مثبت و خوشایند نیز هست؛ زیرا در چنین حالتی، فرد فعالانه به‌دنبال آن می‌گردد. دلیل این جست‌وجوی فعال می‌تواند یافتن فرصتی برای تأمل و تعمق، تلاش برای فعالیت‌های هنرمندانه، راز و نیاز با خدا و... باشد. (گوتسکی، ۱۹۶۵؛ نقل از نیلسون و دیگران، ۲۰۰۶: ۹۵) اما به‌عقیده پتیگرو و رابرت[2] اگرچه تنهایی عاطفی و هیجانی همیشه به‌عنوان یک تجربه منفی تلقی می‌شود، اما تنهایی اجتماعی همواره یک تجربه منفی نیست و حتی می‌تواند لذت‌بخش باشد. (پتیگرو و رابرت، ۲۰۰۸: ۳۰۹-۳۰۲)

از سویی دیگر، در میان عواملی که محققان برای کاهش احساس تنهایی (بعد منفی تنهایی) ذکر می‌کنند، نقش مذهب و معنویت به‌خوبی قابل مشاهده است. برخی محققان معتقدند که باورها و آیین‌های مذهبی به‌عنوان یک عامل اثرگذار بر رفتار و شناخت فرد، می‌توانند فرآیندهای فکری و ارزیابی او از رویدادهای روزمره و همچنین روابط او با سایرین را تغییر دهند. به این‌ترتیب، حتی رویدادهای به‌ظاهر منفی نیز می‌توانند به‌گونه‌ای مثبت و معنادار ارزیابی شوند و در نتیجه برخورد فرد با هیجانات و شرایط اجتماعی

1. Gotesky
2. Pettigrew & Robert

تسهیل گردد. (هادیان‌فرد، ۱۳۸۴: ۲۲۶) مذهب از طریق وارد کردن فرد در فعالیت‌های اجتماعی و ایجاد حمایت اجتماعی می‌تواند تأثیر مثبتی بر سلامت روان داشته باشد. تحقیقات نشان می‌دهند که مشکلاتی از قبیل افسردگی و استرس در افراد معتقد به ارزش‌های دینی و پای‌بند به رفتارهای مذهبی کمتر مشاهده می‌شود. (سالم[1]، ۲۰۰۶)

روکیچ و ونگاس (۲۰۱۲) معتقدند دین‌داری، الگوی مقابله با احساس تنهایی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و می‌تواند دیدگاه فرد به زندگی، رفتار و تعاملات اجتماعی او را تغییر دهد. پارگامنت[2] و همکاران نیز بیان می‌کنند که خدا می‌تواند به‌عنوان عضو دیگری از شبکه اجتماعی در نظر گرفته شود. همچنین زندگی مذهبی، با به راه انداختن شبکه‌ای از روابط اجتماعی (مانند فعالیت‌های مذهبی گروهی) می‌تواند نیاز انسان به تعلق‌پذیری را تأمین نماید. (پارگامنت و دیگران، ۱۹۹۰: ۷۹۴) میلور[3] و همکاران نیز معتقدند به همان میزان که فرد بهزیستی معنوی بیشتری داشته باشد احساس تنهایی او کمتر خواهد شد. (میلور و دیگران، ۲۰۰۸: ۷۰-۶۱)

علاوه بر این، مطالعاتی که در سال‌های اخیر در زمینه نیازهای معنوی انجام شده است نشان می‌دهند که لازم است درکنار نیاز فرد به روابط اجتماعی و بین‌فردی، نیازهای فطری انسان به داشتن یک ارتباط مثبت و صمیمانه با موضوعات معنوی (خدا، بزرگان و افراد مقدس دین، داشتن هدف در زندگی و...) نیز مورد توجه قرار گیرد (رک: سالاری‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۱۸) چرا که همان‌طور که وجود نقص در روابط بین‌فردی می‌تواند موجب احساس تنهایی و به‌دنبال آن بسیاری از آسیب‌های روان‌شناختی مانند افسردگی شود، کاستی در روابط معنوی نیز نوع دیگری از احساس تنهایی، یعنی احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی را موجب خواهد شد. احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی نوعی از احساس تنهایی است که نخستین‌بار، به‌طور مشخص، توسط رحیم‌زاده (۱۳۹۰) مطرح شده است. رحیم‌زاده در پژوهشی به‌منظور تبیین مدل و ساختار عاملی احساس تنهایی دانشجویان ایرانی دریافت که در جامعه دانشجویان ایرانی، با توجه به عوامل فرهنگی و اهمیت مذهب در این جامعه، یکی از تکیه‌گاه‌های روانی و منابعی که فقدان آن موجب ایجاد احساس تنهایی می‌شود، منابع معنوی / مذهبی (به‌طور مشخص کیفیت رابطه فرد با خدا) است. به‌دنبال این یافته، قابضی و همکاران (۱۳۹۴) مطالعه‌ای را در زمینه تعیین

1. Salem
2. Pargment
3. Mellor

ساختار عاملی این شکل از احساس تنهایی، یعنی احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی انجام دادند و چهار عامل را برای آن تعیین نمودند.

باید گفت که ادیان الهی تلاش بسیاری برای ایجاد ارتباطی سازنده و مستمر میان انسان و آفریدگار او از راه عبادت و ذکر انجام می‌دهند. زمانی‌که انسان بتواند در تمام حالات و لحظات با خالق توانا و مهربان خود صحبت کند و از او برای غلبه بر مشکلات یاری بخواهد، بدون شک از تنهایی بیرون خواهد آمد. (ابوالقاسمی، ۱۳۸۹: ۴۹) راکس و کانرز[1] (۲۰۰۱: ۵۲-۴۶) نشان دادند که رابطه معنادار منفی بین باورها و اعمال مذهبی (مانند نماز خواندن، کلیسا رفتن و اعتقاد قوی به مسیح(ع)) و تنهایی وجود دارد و افرادی که درک عمیقی از ایمان دارند، کمتر از افراد بی‌ایمان و بی‌تفاوت از احساس تنهایی رنج می‌برند.

در تمام ادیان و مذاهب، اماکن مقدس و زیارت آنها از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. با این حال نگرش‌ها و باورهایی که زیربنای انجام این رفتار دینی است ممکن است آثار متفاوتی را در پی داشته باشد. ماشواری و سینگ[2] یکی از مهم‌ترین دلایل انجام این زیارت را سفری به یک مکان روحانی برای نیایش و توبه، کسب شادی و آرامش و دریافت نیروها و کمک‌های فرامادی می‌دانند. (ماشواری و سینگ، ۲۰۰۹: ۲۹۲-۲۸۵) دوروکس و کارنگی[3] زیارت را فراتر از سفری به یک مکان مقدس می‌دانند و معتقدند که آن یک سفر درونی برای تأمل بر جنبه‌های فیزیکی، هیجانی و معنوی «خود» است که منجر به درک بهتری از خود و دیگران شده و به زندگی فرد معنای عمیق‌تری می‌دهد. (دوروکس و کارنگی، ۲۰۰۶: ۴۸)

اما در دین مبین اسلام، زیارت جایگاهی بسیار رفیع‌تر از آنچه که در دیدگاه‌های فکری غرب مطرح است، دارد. از نگاه اسلام عالی‌ترین مرحله زیارت، حقیقتی به نام لقاءالله است و تمامی زیارت‌های دیگر تنها در مسیر تقرب به خدای متعال تعریف می‌شوند. بنابراین سطح و مرتبه هر زیارتی تابع میزان قربی است که به‌واسطه آن برای انسان زائر فراهم می‌شود و شأن زیارت در دین نیز این است که چون خداوند وجود ائمه(علیهم‌السلام) را مظهر فضل و فیض خود قرار داده و آنها را شالوده دین خود ساخته، خانه‌های ایشان و حتی پس از مرگ، قبور ایشان را نیز از سایر مکان‌ها متمایز ساخته است. با این مبنای فکری، انسان در زیارت هم به‌وسیله مزور (آن کس که زیارتش می‌کند) به‌سوی خدا حرکت کرده است و هم به امر الهی، فردی را که معرفت و محبتش واجب شده، دیدار می‌کند، که این خود از بزرگ‌ترین

1. Connors
2. Maheshwari & Singh
3. Devereux & Carnegie

عبادت‌هاســـت. این‌گونه است که در مکتب تشیّع یاد کردن از امام راه توجه به خداست و زیارت او اوج این توجه است. این امر به‌قدری مهم است که امام رضا(ع) آن را عهد و حقی می‌دانند که از جانب امام بر گردن دوستان و شیعیان آنهاست. (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۶: ۵۱)

نراقی (۱۲۴۵-۱۱۸۵ هـ.ق) در کتاب خود با عنوان معراج‌السعاده (۱۳۸۶) از زیارت به‌عنوان دیداری یاد می‌کند که براســـاس اراده، برای مطلوبی صحیح و در مســـیر الهی اســـت و قید حیات داشتن یا نداشـــتن در آن مطرح نیست. او این مفهوم را یک مفهوم رایج انســـانی می‌داند که اسلام با شناســـاندن آن به پیروان خود، مسیر تکامل را به آنها نشـــان داده اســـت. در احادیث و روایات دینی نیز فضیلت و آثار فراوانی برای زیارت ائمه و اولیای الهی و به‌طور خاص امام رضا(ع) نقل شـــده اســـت. پیامبر اکرم صلی‌الله علیه وآله درباره زیارت فرزندشان امام رضا(ع) می‌فرمایند: «هر غم‌زده‌ای که او را زیارت کند، خداوند اندوه و سختی او را بر طرف می‌کند و هر گناهکاری که به زیارت او برود، خداوند گناهانش را می‌آمرزد». (ابن‌بابویه، ۱۳۸۱ هـ.ق: ۲۵۸)

در یـــک نگاه کلی می‌توان گفت زمانی که فرد یاد بزرگی را در دلش گرامی می‌دارد و حتی با فکر و اندیشـــه خود با او ارتباط برقرار می‌کند و از این ارتباط، قصدی عبادی دارد و یـــا حتی زمانی‌که وجود اولیای الهی را ناظر بر خود می‌داند و اعمال و رفتارش را مزین به‌نوعی ادب عبادی می‌کند، اینها همه جلوه‌هایی از حقیقت زیارت اســـت (زمانی، ۱۳۹۱: ۳۹) که بر ابعاد مختلف فردی (احساس آرامش، صمیمیت) و اجتماعیِ (دریافت حمایت‌های اجتماعی و برقراری تعاملات جدید) احساس تنهایی اثرگذار خواهد بود.

با وجود اینکه مطالعات فراوانی رابطه مثبتی را میان مذهب و بهداشـــت روان نشـــان می‌دهنـــد، اما همچنان در این زمینـــه یافته‌های ناهماهنگی وجود دارد و برخی مطالعات بیانگر تأثیر منفی مذهب بر ســـلامت روان هستند. در این راستا آلپورت[1] (۱۹۶۳) دو نوع جهت‌گیری مذهبی درونی و بیرونی را مطرح می‌کند. او معتقد است که مذهب طیفی است که از یک‌ســـو برای افراد معنایی ابزاری دارد و از ســـویی دیگر نوعی معنا و معنایابی است که خود انگیزه اصلی زندگی است و ارزش درونی دارد. (جان‌بزرگی،۱۳۸۶: ۳۴۷) لوییز[2] و همکاران (۲۰۰۵: ۱۱۹۴) نیز بیان می‌کنند که میان شادی و جهت‌گیری درونی به مذهب رابطـــه مثبت و معناداری وجود دارد، اما این رابطه در جهت‌گیری بیرونی قابل مشـــاهده

1. Allport
2. Lewis

نیست. بهرامی‌احسان و همکاران (۱۳۸۴: ۳۷) نیز در بررسی رابطه ابعاد جهت‌گیری مذهبی (مذهب‌گرایی، سازمان‌نایافتگی مذهبی، ارزنده‌سازی مذهبی و کام‌جویی) با ابعاد سلامت ـ اختلال روانی دریافتند که ابعاد مختلف جهت‌گیری مذهبی الگوی منسجمی را برای تبیین شاخص‌های کلی اختلالات روانی مطرح می‌سازند. این محققان میان شاخص‌های اضطراب با مذهب‌گرایی؛ نشانه‌های روان‌گسستگی، پارانوئید و حساسیت در روابط بین‌فردی با سازمان نایافتگی مذهبی؛ افسردگی و پارانوئید با ارزنده‌سازی مذهبی و نشانه‌های وسواس، مشکلات جسمی، اضطراب و افسردگی با کام‌جویی رابطه مثبت و معناداری را یافتند.

از سویی دیگر، زمانی‌که تفاوت‌های جنسی مطرح می‌شود، رابطه میان مذهب و سلامت روان تغییر می‌کند. به‌عنوان مثال برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که زنان مذهبی‌تر از مردان هستند و ارتباط مذهب و سلامت روان در دو جنس به یک اندازه نیست. (رک به: عباسی و جان‌بزرگی، ۱۳۸۹: ۸) در حالی‌که برخی دیگر بیان می‌کنند که تفاوت معناداری میان زنان و مردان در این زمینه وجود ندارد. (دوراهی[1] و دیگران، ۱۹۹۸؛ لویز[2] و دیگران، ۱۹۹۷و عارفی و محسن‌زاده، ۱۳۹۰) در زمینه احساس تنهایی نیز یافته‌های متفاوت و بعضاً متناقضی در خصوص میزان احساس تنهایی در مردان و زنان وجود دارد (کونیگ[3] و دیگران، ۱۹۹۴؛ رحیم‌زاده، ۱۳۹۰ و جوکار و سلیمی، ۱۳۹۰: ۳۱۵)، به همین دلیل در پژوهش حاضر اثر دو متغیر جنس و جهت‌گیری مذهبی، تعدیل گردید تا مشخص گردد که زیارت در هر یک از سطوح این متغیرها به چه صورت بر احساس تنهایی دانشجویان اثر خواهد گذاشت.

جمعیت مورد مطالعه در این پژوهش جوانان و به‌طور مشخص دانشجویان بودند. تحقیقات نشان می‌دهند که احساس تنهایی با بسیاری از متغیرهای روان‌شناختی در دانشجویان، در ارتباط است. ویس[4] (۱۹۷۳؛ نقل از ساویر و دیگران، ۲۰۰۸: ۲۹) معتقد است که دانشجویان هم به‌دلیل کاهش روابط‌شان با خانواه و هم به‌دلیل ورود به محیطی جدید و ناآشنا و کم شدن ارتباط‌شان با دوستان گذشته، احساس تنهایی فردی و اجتماعی را تجربه می‌کنند. همچنین تیلور[5] (۲۰۰۳؛ نقل از راکس، ۲۰۰۹) بیان می‌کند که ۷۹٪ از جوانان ۱۸ سال به بالا احساس تنهایی را گزارش می‌کنند؛ درحالی که ۵۳٪ از بزرگسالان

1. Dorahy
2. Lewis
3. Koenig
4. Weiss
5. Taylor

۴۵ تا ۵۴ ساله و ۳۷٪ از افراد بالای ۵۵ سال احساس تنهایی می‌کنند.

روش

پژوهش حاضر از نوع مطالعات بنیادی است که به روش شبه‌آزمایشی و براساس طرح گروه کنترل ناهم‌ارز و با استفاده از روش رگرسیون سلسله مراتبی و تحلیل کواریانس تک‌متغیره انجام شده است.

جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری این پژوهش دانشجویان دختر و پسر مقاطع مختلف تحصیلی است که در سال تحصیلی ۱۳۹۲-۱۳۹۱ مشغول به تحصیل بوده و از طریق اردوهای دانشگاهی به سفر زیارتی ـ سیاحتی مشهد (زیارت امام رضا(ع)) رفته‌اند. نمونه پژوهش از میان دانشجویان دختر و پسر سه دانشگاه علامه طباطبایی، تهران و شهید بهشتی به شیوه نمونه‌گیری در دسترس انتخاب گردید؛ به این‌ترتیب که گروه آزمایش شامل ۲۱۱ نفر (۶۰ مرد و ۱۵۱ زن) وگروه کنترل شامل ۱۷۸ نفر (۵۹ مرد و ۱۱۹ زن) بود. میانگین سن شرکت‌کنندگان ۲۲ سال (حداقل ۱۸ وحداکثر ۳۸ سال) و انحراف معیار سنی ۳/۰۲ بود. ویژگی‌های جمعیت‌شناختی شرکت‌کنندگان در جدول شماره ۱ آورده شده است.

جدول ۱: ویژگی‌های جمعیت‌شناختی شرکت‌کنندگان

متغیر	گروه آزمایش		گروه کنترل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
دانشگاه				
علامه طباطبایی	۱۴۰	۶۶/۴	۹۰	۵۰/۶
تهران	۶۳	۲۹/۹	۷۳	۴۱
شهید بهشتی	۸	۳/۸	۱۵	۸/۴
جنس				
مرد	۶۰	۲۸/۴	۵۹	۳۳/۱
زن	۱۵۱	۷۱/۶	۱۱۹	۶۶/۹

متغیر	گروه آزمایش		گروه کنترل	
	فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
وضعیت تأهل				
مجرد	۱۸۷	۸۸/۶	۱۵۵	۸۷/۱
متأهل	۱۶	۷/۶	۲۳	۱۲/۹
بی‌جواب	۸	۳/۸	۰	۰
مقطع تحصیلی				
کارشناسی	۱۴۶	۶۹/۲	۱۱۵	۶۴/۶
کارشناسی ارشد	۴۶	۲۱/۸	۵۴	۳۰/۳
دکترا	۱	۰/۵	۶	۳/۴
بی‌جواب	۱۸	۸/۵	۳	۱/۷
محل اقامت				
ساکن خوابگاه	۸۲	۳۸/۹	۵۰	۲۸/۱
ساکن تهران	۱۱۱	۵۲/۶	۱۲۱	۶۸
بی‌جواب	۱۸	۸/۵	۷	۳/۹

ابزارهای سنجش

در این پژوهش از سه پرسشنامه زیر استفاده شد:

۱. پرسشنامه احساس تنهایی ایرانی (ILQ[1]؛ رحیم‌زاده، ۱۳۹۰): این پرسشنامه به‌منظور شناسایی ساختار عاملی احساس تنهایی دانشجویان ایرانی و دستیابی به تبیینی متناسب با فرهنگ و جامعه ایرانی تهیه شده است و شامل ۴۳ گویه و ۵ عامل خانواده (۱۴ گویه و بیانگر کمیت و کیفیت روابط فرد با خانواده)، دوستان/ همگنان (۱۲ گویه و بیانگر احساس تنهایی فرد در ارتباط با دوستان، هم‌کلاسی‌ها و گروه‌های بزرگ‌تر)، هیجانی/ عاطفی (۸ گویه)، فردیت/ فاصله با دیگران (۴ گویه و نشان‌دهنده احساس متفاوت بودن با دیگران، درک نشدن توسط دیگران و فقدان ادراک صمیمیت و صداقت در اطرافیان) و معنوی/ مذهبی (۵ گویه و بیانگر ارتباط فرد با خدا) است. این پرسشنامه در یک مقیاس ۴ درجه‌ای لیکرت از «کاملاً موافقم» تا «کاملاً مخالفم» نمره‌گذاری می‌شود. رحیم‌زاده (۱۳۹۰) ضریب آلفای کرونباخ را برای عامل اول ۰/۸۹، عامل دوم ۰/۸۲،

1. Iranian Loneliness Questionnaire

عامل سوم ۰/۸۵، عامل چهارم ۰/۶۶، عامل پنجم ۰/۸۶ و کل آزمون ۰/۹۴ گزارش کرده اســـت. ضریب بازآزمایی عامل‌ها نیز (بدون تفکیک بـــه دو فرم موازی و با ۹۷ گویه) در دامنه ۰/۷۲ تا ۰/۷۹ بیان شـــده است. این پرسشنامه با بسیاری از مقیاس‌های احساس تنهایی، از قبیل UCLA[1]، احساس تنهایی هستی‌گرا (ELQ[2])، احساس تنهایی هیجانی و اجتماعی بزرگســـالان، احساس تنهایی دی یانگ گرولد و مقیاس تک سؤالی احساس تنهایی (OILS[3]) همبســـتگی بالا و قابل قبولی (دامنـــه ۰/۵۶ تا ۰/۷۸) دارد. همچنین دامنه ضریب همبســـتگی هر یک از عامل‌ها به‌طـــور جداگانه با مقیاس‌های بالا ۰/۴۲ تا ۰/۸۴ گزارش شـــده اســـت. (رحیم‌زاده، ۱۳۹۰) به‌دلیل اینکه مدت کوتاهی از تهیه این ابزار می‌گذرد، تاکنون مطالعه دیگری میزان اعتبار و روایی آن را گزارش نکرده است. در پژوهش حاضر میزان آلفای کرونباخ برای ۴۳ ســـؤال ۰/۹۳۸ و آلفای خرده مقیاس‌های خانواده، دوستان/ همگنان، هیجانی/ عاطفی، فردیت/ فاصله با دیگران و معنوی/ مذهبی به ترتیب ۰/۸۹۷، ۰/۸۴۹، ۰/۸۴۴، ۰/۶۵۶ و ۰/۸۴۰ به‌دست آمد.

۲. پرسشنامه احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی (S-RLQ[4]): این پرسشنامه جهت شناخت عمیق‌تر و اندازه‌گیری دقیق‌تر احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی، نوعی از احساس تنهایی که تاکنون محققان این زمینه به‌صورت دقیق و مشخص به آن نپرداخته‌اند، توسط قابضی و همکاران (۱۳۹۴) تهیه شـــده است. این مقیاس احساس تنهایی فرد در ارتباط با منابع معنوی مانند خدا و اولیاء دین و همچنین بعد مثبتی از تنهایی که معمولاً «خلوت» نامیده می‌شود را مورد توجه قرار داده است. این ابزار شامل ۴۴ گویه و ۴ خرده مقیاس است که در یک طیف لیکرت ۵ درجه‌ای (از نمره ۱ برای کاملاً موافقم تا نمره ۵ برای کاملاً مخالفم) نمره‌گذاری می‌شـــود که البته در برخی گویه‌ها نمره‌گذاری معکوس است. سه عامل اول این پرسشنامه (ارتباط با اولیاء دین با ۱۳ گویه، ارتباط با معنای زندگی/ تنهایی وجودی با ۱۷ گویه و ارتباط با خدا با ۱۰ گویه) بیانگر خلأ و تنهایی است که فرد در ارتباط خود با این منابع دینی و معنوی احساس می‌کند و عامل چهارم، یعنی ارتباط با خود (با ۴ گویه) نشان‌دهنده بعد مثبت تنهایی و خلوتی است که فرد با خود دارد. قابضی و همکاران اعتبار این پرسشـــنامه را روش آلفای کرونباخ و بازآزمایی مورد بررسی قرار دادند که ضریب آلفا برای کل پرسشنامه ۰/۹۳ و برای هر یک از عامل‌های ارتباط با اولیاء دین، ارتباط با معنای

1. University of California Los-Angeles
2. Existential Loneliness Questionnaire
3. One Item Loneliness Scale
4. Spiritual-Religious Loneliness Questionnaire

زندگی/ تنهایی وجودی، ارتباط با خدا و ارتباط با خود به ترتیب ۰/۹۵۴، ۰/۹۱۴، ۰/۹۲۳ و ۰/۶۵۲ به‌دست آمد. ضریب همبستگی بین دو نوبت آزمون نیز برای هر عامل به ترتیب ۰/۸۶، ۰/۸۳، ۰/۹۱ و ۰/۶۸ بود. در این مطالعه نیز میزان ضریب آلفا برای عامل‌های مذکور به‌ترتیب ۰/۹۴۵، ۰/۹۵۳، ۰/۹۲۸ و ۰/۶۱۲ به‌دست آمد که بیانگر اعتبار این پرسشنامه است.

۳. مقیـــاس جهت‌گیری مذهبی: این مقیاس که دارای ۶۸ گویه اســـت، جهت‌گیری‌های مذهبی فرد را نســـبت به خود، انســـان‌های دیگر و سایر پدیده‌های هستی مورد سنجش قرار می‌دهد و دارای ۴ مؤلفه مذهب‌گرایی یا جهت‌گیری مذهبی[1]، اســـتقرارنایافتگی یا ســـازمان‌نایافتگی مذهبی، ارزنده‌سازی مذهبی و کام‌جویی[2] است. مؤلفه اول با ۲۸ ماده، رابطه قلبی با خدا، رابطه با مردم براســـاس آموزه‌های دینی، اتخاذ رفتارهای توصیه‌شده دینی، عاقبت‌گرایی و توجه به آخرت را نشـــان می‌دهند. مؤلفه دوم شامل ۱۹ ماده است و بیانگر تردید، دودلی، ناخشـــنودی از زندگی و پریشـــانی خاطر است. سومین مؤلفه با ۹ مـــاده ارزیابی‌های انعطاف‌ناپذیر از مذهب و رفتارهای مذهبی را بررســـی می‌کند و به ارزیابی مثبت و قیدهای جدی در مناســـک مذهبی می‌پردازد و آخرین مؤلفه نیز شامل ۸ ماده می‌باشـــد که عدم اعتقاد عمومی به مذهب، تفســـیر شخصی از دستورات مذهبی و لذت‌جویی را مشخص می‌سازد. (بهرامی احسان و پورنقاش تهرانی، ۱۳۸۸: ۲۱-۸)

به‌منظور بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی این مقیاس از روش‌های مختلفی مانند بررسی میزان همسانی درونی اســـتفاده شده است. ضریب آلفای کرونباخ برای عامل اول ۰/۹۳، برای عامل دوم ۰/۸۶، برای عامل سوم ۰/۷۹ و برای عامل چهارم ۰/۵۷ گزارش شده است. به‌علاوه نتایج به‌دســـت آمده از روش دو نیمه‌ســـازی معادل بیانگر $P<۰/۰۰۰$ و $r=۰/۸۸$ اســـت. در این مقیاس هر فرد یک نمره کلی و نمراتی در هر ۴ عامل به‌دست می‌آورد که این نمرات، براساس سن و جنس فرد، به نمرات استاندارد تبدیل شده و مورد بررسی قرار می‌گیرند. (بهرامی احســـان و پورنقاش تهرانـــی، ۱۳۸۸: ۱۳) در مطالعه حاضر نیز میزان ضرایب اعتبار آلفا برای ۴ عامل به ترتیب ۰/۹۵۵، ۰/۸۹۳، ۰/۸۶۶ و ۰/۶۱۵ به‌دست آمد.

شیوه گردآوری داده‌ها

برای گردآوری داده‌ها و اجرای پژوهش، پس از پیگیری برنامه‌های مشـــهد دانشگاه‌های سراســـری و آزاد شهر تهران، سه دانشـــگاه علامه طباطبایی، تهران و شهید بهشتی که

1. Religiosity Oriented
2. Hedonistic Oriented

اردوی مشـــهد را برای دانشـــجویان دختر و پسر برگزار می‌کردند، شناسایی و مکاتبات و مراحل اداری لازم جهت کســـب همکاری این دانشـــگاه‌ها انجام شد. شیوه اجرا در گروه آزمایش به‌صورت گروهی بود؛ به این ترتیب که ابزارهای پژوهش در مرحله پیش‌آزمون یعنی در مسیر رفت توسط زائران دانشجو تکمیل می‌شد و پرسشنامه‌های پس‌آزمون نیز ۳ روز بعد، در مســـیر بازگشت توزیع و جمع‌آوری می‌شد. در گروه کنترل، پرسشنامه‌ها به‌صورت انفرادی توزیع شـــد. پرسشـــنامه‌های مرحله پس‌آزمون بعد از گذشت ۲ روز از طریق پست الکترونیکی ارسال و به‌طور متوسط ۱ تا ۳ روز بعد پاسخ آن دریافت می‌گردید (زمانی تقریباً معادل با گروه آزمایش). جمع‌آوری داده‌های پرسشنامه در گروه کنترل به این دلیل این‌گونه انجام شد که احتمال دسترسی به همان افراد در مرحله پس‌آزمون از طریق مراجعه مجدد به دانشـــگاه بسیارکم بود و فاصله زمانی بیشتری را نسبت به گروه آزمایش برای انجام پس‌آزمون ایجاد می‌کرد.

یافته‌ها

برای پاسخ‌گویی به سؤالات پژوهش از روش‌های رگرسیون سلسله مراتبی (جهت تعیین نقش تعدیل‌کنندگی جهت‌گیری مذهبی) و تحلیل کواریانس تک متغیره (جهت تعیین تأثیر زیارت و تعامل آن با متغیر جنس بر احساس تنهایی) استفاده شد. جدول ۲ نشان می‌دهد که در دو خرده‌مقیاس احســـاس تنهایی (خانواده، معنوی/ مذهبی) تأثیر زیارت، وابسته به جهت‌گیری‌های مذهبی است و در این خرده‌مقیاس‌ها لازم است که اثر زیارت بر احساس تنهایی به تفکیک سطوح بالا و پایین مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی بررسی شود.

جدول ۲: نتایج تحلیل رگرسیون سلسله مراتبی مربوط به نقش تعدیل‌گری جهت‌گیری مذهبی در عامل‌های ILQ

عامل‌های ILQ	ضریب تعیین	تغییر ضریب تعیین	F تغییر	درجه آزادی صورت	درجه آزادی مخرج	معناداری تغییر
خانواده	۰/۲۹	۰/۰۲	۲/۹۳	۴	۳۶۲	۰/۰۲
دوستان/ همگنان	۰/۳۰	۰/۰۰۶	۰/۷۹	۴	۳۶۲	۰/۵۲
هیجانی/ عاطفی	۰/۵۰	۰/۰۱	۲/۱۶	۴	۳۶۲	۰/۰۷
فردیت/ فاصله با دیگران	۰/۲۱	۰/۰۰۶	۰/۶۴	۴	۳۶۲	۰/۶۳
معنوی/ مذهبی	۰/۵۴	۰/۰۱۸	۳/۵۶	۴	۳۶۲	۰/۰۰۷

اما در جدول شـــماره ۳ مشاهده می‌شود که در عامل خانواده، هیچ‌یک از مؤلفه‌های جهت‌گیـــری مذهبی، به تنهایی، تأثیر زیارت بر احســـاس تنهایـــی را تعدیل نمی‌کند، شـــاید این امر به این دلیل باشـــد که در عامل خانواده، تعامل متغیر زیارت با مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی یک تعامل پیچیده اســـت که در ســـطح بررسی هر یک از مؤلفه‌ها قابل مشـــاهده نیســـت. در عامل معنوی/ مذهبی نیز اثر زیارت بر احساس تنهایی تحت تأثیر مؤلفه‌های مذهب‌گرایی و ارزنده‌ســـازی مذهبی است و در نتیجه تحلیل کواریانس مربوط به اثر زیارت در این عامل، لازم اســـت که به تفکیک ســـطوح بالا و پایین این دو مؤلفه انجام گیرد.

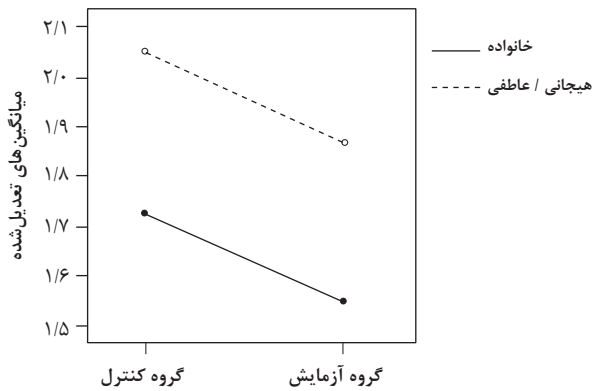
جدول ۳: نتایج تحلیل رگرسیون سلسله مراتبی مربوط به نقش تعدیل‌گری مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی در عوامل خانواده و معنوی/ مذهبی

مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی		ضریب تعیین	تغییر ضریب تعیین	F تغییر	درجه آزادی صورت	درجه آزادی مخرج	معناداری تغییر
عامل خانواده	مذهب‌گرایی	-۰/۱۱۶	۰/۰۰۰	۰/۰۵۵	۱	۳۶۸	۰/۸۱۵
	سازمان‌نایافتگی مذهبی	۰/۲۴۹	۰/۰۰۲	۰/۸۸۱	۱	۳۶۸	۰/۳۴۹
	ارزنده‌سازی مذهبی	۰/۰۶۰	۰/۰۰۸	۲/۹۷۴	۱	۳۶۸	۰/۰۸۵
	کام‌جویی	۰/۰۳۴	۰/۰۰۲	۰/۶۵۳	۱	۳۶۸	۰/۴۲۰
عامل معنوی/ مذهبی	مذهب‌گرایی	۰/۵۴۱	۰/۰۱۳	۱۰/۵۴	۱	۳۶۸	۰/۰۰۱
	سازمان‌نایافتگی مذهبی	۰/۱۸۹	۰/۰۰۷	۳/۳۱۵	۱	۳۶۸	۰/۰۶۹
	ارزنده‌سازی مذهبی	۰/۳۰۷	۰/۰۳۷	۱۹/۷۲	۱	۳۶۸	۰/۰۰۰
	کام‌جویی	۰/۱۴۵	۰/۰۰۵	۲/۲۵	۱	۳۶۸	۰/۱۳۴

در جدول ۴ نشان داده شده است که زیارت، احساس تنهایی را در دو عامل خانواده و هیجانـــی/ عاطفی به‌طور معناداری تغییر داده اســـت و نمـــودار ۱ بیان می‌کند که این تغییر در جهت کاهش احســـاس تنهایی گروه آزمایش نسبت به گروه کنترل بوده است. اما در دو عامل دیگر، یعنی دوســـتان/ همگنـــان (P=۰/۲۳۹) و فردیت/ فاصله با دیگران (P=۰/۷۴۵) زیارت اثر معناداری بر احســـاس تنهایی دانشـــجویان نداشته است (به‌دلیل رعایت اختصار، تنها نتایج معنادار در جداول ذکر شده است).

جدول ۴: نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل‌های ILQ

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
خانواده	پیش‌آزمون	۵۱/۴۶۶	۱	۵۱/۴۶۶	۴۷۰/۹۳۰	۰/۰۰۰
	زیارت	۰/۶۵۰	۱	۰/۶۵۰	۵/۹۵۰	۰/۰۱۵
	جنس	۰/۱۹۰	۱	۰/۱۹۰	۱/۷۴۲	۰/۱۸۸
	تعامل زیارت و جنس	۰/۰۴۹	۱	۰/۰۴۹	۰/۴۵۱	۰/۵۰۲
	خطا	۴۰/۵۴۵	۳۷۱	۰/۱۰۹		
	کل	۹۶/۱۱۰	۳۷۵			
هیجانی / عاطفی	پیش‌آزمون	۶۹/۶۶۷	۱	۶۹/۶۶۷	۴۸۱/۸۷۹	۰/۰۰۰
	زیارت	۰/۹۰۴	۱	۰/۹۰۴	۶/۲۵۰	۰/۰۱۳
	جنس	۰/۳۳۷	۱	۰/۳۳۷	۲/۳۳۴	۰/۱۲۷
	تعامل زیارت و جنس	۰/۰۱۴	۱	۰/۰۱۴	۰/۰۹۵	۰/۷۵۸
	خطا	۵۴/۲۱۵	۳۷۵	۰/۱۴۵		
	کل	۱۲۷/۶۰۶	۳۷۹			



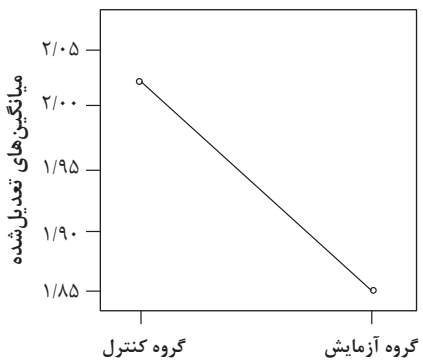
نمودار ۱: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل‌های خانواده و هیجانی/ عاطفی

همان‌طور که در جدول ۵ قابل مشاهده است، تأثیر زیارت بر احساس تنهایی معنوی/ مذهبی نیز تنها در سطوح پایین مذهب‌گرایی و ارزنده‌سازی مذهبی معنادار است و در سطوح بالای مذهب‌گرایی (P=۰/۷۰۱) و ارزنده‌سازی مذهبی (P=۰/۴۷۲) این اثر معنادار نمی‌باشد. نمودار ۲ و ۳ نشان می‌دهد که در این عامل، میزان احساس تنهایی

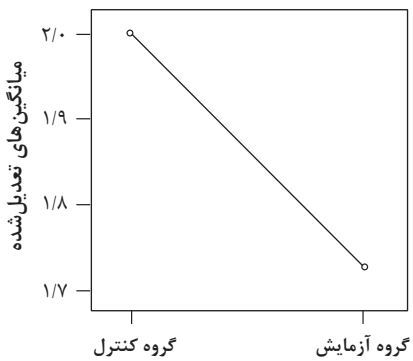
گروه آزمایش نسبت به گروه کنترل، در سطوح پایین جهت‌گیری مذهبی، کاهش یافته اســـت. همان‌گونه که در جداول ۴ و ۵ قابل ملاحظه است، تعامل زیارت و متغیر جنس، تفاوت معناداری را در میزان احساس تنهایی دو گروه آزمایش و کنترل ایجاد نکرده‌اند.

جدول ۵: نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل معنوی/ مذهبی در مؤلفه‌های مذهب‌گرایی و ارزنده‌سازی مذهبی

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
مذهب‌گرایی پایین	پیش‌آزمون	۲۶/۲۴۸	۱	۲۶/۲۴۸	۱۸۵/۴۴۲	۰/۰۰۰
	زیارت	۱/۰۹۰	۱	۱/۰۹۰	۷/۷۰۴	۰/۰۰۶
	جنس	۰/۴۷۵	۱	۰/۴۷۵	۳/۳۵۳	۰/۰۶۹
	تعامل زیارت و جنس	۰/۰۶۵	۱	۰/۰۶۵	۰/۴۶۰	۰/۴۹۸
	خطا	۲۴/۷۷۰	۱۷۵	۰/۱۴۲		
	کل	۵۷/۲۱۵	۱۷۹			
ارزنده‌سازی مذهبی پایین	پیش‌آزمون	۳۰/۲۹۳	۱	۳۰/۲۹۳	۲۳۵/۲۲۶	۰/۰۰۰
	زیارت	۱/۸۷۱	۱	۱/۸۷۱	۱۴/۵۳۱	۰/۰۰۰
	جنس	۰/۶۵۴	۱	۰/۶۵۴	۵/۰۷۵	۰/۰۲۶
	تعامل زیارت و جنس	۰/۲۶۹	۱	۰/۲۶۹	۲/۰۹۰	۰/۱۵۰
	خطا	۲۱/۶۳۵	۱۶۸	۰/۱۲۹		
	کل	۶۳/۰۳۳	۱۷۲			



نمودار ۲: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل معنوی/ مذهبی در زیرگروه مذهب‌گرایی پایین



نمودار ۳: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل معنوی/ مذهبی در زیرگروه ارزنده‌سازی مذهبی پایین

به‌منظور بررسی نقش تعدیل‌کنندگی جهت‌گیری مذهبی بر عامل‌های احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی (S-RLQ) نیز ابتدا از رگرسیون سلسله مراتبی استفاده شد تا مشخص گردد که در کدام عامل‌ها نیاز به بررسی اثر زیارت، به تفکیک سطوح بالا و پایین مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی است.

جدول ۶ نشان می‌دهد که اثر زیارت بر احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی، در سه عامل ارتباط با اولیاء دین، ارتباط با خدا و ارتباط با خود، وابسته به میزان باورها و جهت‌گیری مذهبی دانشجویان است و در جدول ۷ مشاهده می‌شود که در عامل ارتباط با اولیاء دین، سه مؤلفه مذهب‌گرایی، ارزنده‌سازی مذهبی و کام‌جویی، در عامل ارتباط با خدا، تمام مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی و در عامل ارتباط با خود، مؤلفه‌های مذهب‌گرایی و کام‌جویی به‌طور معناداری اثر زیارت بر احساس تنهایی را تعدیل کرده‌اند. بنابراین لازم است که در این عامل‌ها، اثر زیارت به تفکیک سطوح بالا و پایین مؤلفه‌های مذکور بررسی شود.

جدول ۶: نتایج تحلیل رگرسیون سلسله مراتبی مربوط به نقش تعدیل‌گری جهت‌گیری مذهبی در عامل‌های S-RLQ

عامل‌های ILQ	ضریب تعیین	تغییر ضریب تعیین	F تغییر	درجه آزادی صورت	درجه آزادی مخرج	معناداری تغییر
ارتباط با اولیاء دین	۰/۶۰۲	۰/۰۱۲	۲/۶۹	۴	۳۶۰	۰/۰۳۱
ارتباط با معنای زندگی / تنهایی وجودی	۰/۵۶	۰/۰۰۷	۱/۴۸	۴	۳۶۰	۰/۲۰۷
ارتباط با خدا	۰/۵۴	۰/۰۱۷	۰/۳۷۲	۴	۳۶۰	۰/۰۱۰
ارتباط با خود	۰/۱۰۱	۰/۰۳۴	۳/۳۶۷	۴	۳۶۰	۰/۰۱۰

جدول ۷: نتایج تحلیل رگرسیون سلسله مراتبی مربوط به نقش تعدیل‌گری مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی در عوامل ارتباط با اولیاء دین، ارتباط با خدا و ارتباط با خود

	مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی	ضریب تعیین	تغییر ضریب تعیین	F تغییر	درجه آزادی صورت	درجه آزادی مخرج	معناداری تغییر
عامل ارتباط با اولیاء دین	مذهب‌گرایی	۰/۵۲۸	۰/۰۰۹	۷/۱۴۳	۱	۳۶۶	۰/۰۰۸
	سازمان‌نایافتگی مذهبی	۰/۱۷۳	۰/۰۰۲	۰/۸۷۲	۱	۳۶۶	۰/۳۵۱
	ارزنده‌سازی مذهبی	۰/۴۸۱	۰/۰۳۸	۲۶/۵۳۴	۱	۳۶۶	۰/۰۰۰
	کام‌جویی	۰/۲۹۵	۰/۰۱۵	۷/۶۲۰	۱	۳۶۶	۰/۰۰۶

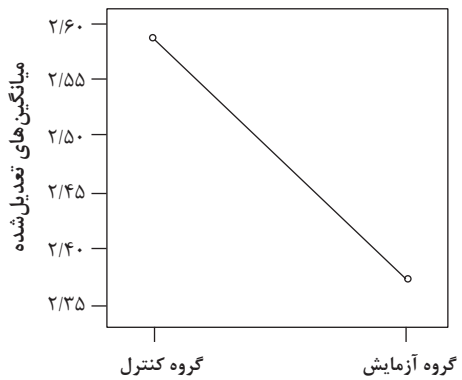
مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی		ضریب تعیین	تغییر ضریب تعیین	F تغییر	درجه آزادی صورت	درجه آزادی مخرج	معناداری تغییر
عامل ارتباط با خدا	مذهب‌گرایی	۰/۵۰۷	۰/۰۱۲	۸/۷۵۷	۱	۳۶۶	۰/۰۰۳
	سازمان‌نایافتگی مذهبی	۰/۲۳۸	۰/۰۱۲	۵/۸۱۹	۱	۳۶۶	۰/۰۱۶
	ارزنده‌سازی مذهبی	۰/۲۵۵	۰/۰۳۹	۱۹/۰۶۰	۱	۳۶۶	۰/۰۰۰
	کام‌جویی	۰/۱۴۱	۰/۰۱۲	۵/۲۲۹	۱	۳۶۶	۰/۰۲۳
عامل ارتباط با خود	مذهب‌گرایی	۰/۰۵۴	۰/۰۱۷	۶/۴۴۰	۱	۳۶۶	۰/۰۱۲
	سازمان‌نایافتگی مذهبی	۰/۰۰۸	۰/۰۰۵	۱/۹۹۲	۱	۳۶۶	۰/۱۵۹
	ارزنده‌سازی مذهبی	۰/۰۰۴	۰/۰۰۰	۰/۰۲۱	۱	۳۶۶	۰/۸۸۵
	کام‌جویی	۰/۰۳۵	۰/۰۱۶	۶/۱۲۵	۱	۳۶۶	۰/۰۱۴

براساس جدول شماره ۸، در سطوح پایینِ مذهب‌گرایی، ارزنده‌سازی مذهبی (افرادی کـــه به باورها و رفتارهای مذهبی توجه کمتری داشـــتند) و کام‌جویی (افرادی که توجه کمتری به لذت‌های مادی و دنیایی داشـــتند) زیارت به‌طور معناداری احساس تنهایی را در ارتباط با اولیاء دین تغییر داده اســـت و این تغییر در جهت کاهش احســـاس تنهایی بوده اســـت (همانند نمودار ۴). اما اثر زیارت در ســـطوح بالای این مؤلفه‌ها بر احســـاس تنهایی دانشجویان معنادار نگردیده است (سطح معناداری در سطوح بالای مذهب‌گرایی، ارزنده‌سازی مذهبی و کام‌جویی به ترتیب برابر است با ۰/۳۵۴، ۰/۹۳۸ و ۰/۰۶۱).

جدول ۸: نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل ارتباط با اولیاء دین در مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی

منابع تغییرات / شاخص		مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
مذهب‌گرایی پایین	پیش‌آزمون	۸۵/۶۹۵	۱	۸۵/۶۹۵	۶۲۵/۳۵۴	۰/۰۰۰
	زیارت	۱/۴۵۹	۱	۱/۴۵۹	۱۰/۶۴۷	۰/۰۰۱
	جنس	۰/۰۱۴	۱	۰/۰۱۴	۰/۱۰۶	۰/۷۴۶
	تعامل زیارت و جنس	۰/۱۲۹	۱	۰/۱۲۹	۰/۹۴۱	۰/۳۳۳
	خطا	۲۳/۵۷۰	۱۷۲	۰/۱۳۷		
	کل	۱۲۰/۸۹۰	۱۷۶			

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
ارزنده‌سازی پایین	پیش‌آزمون	۹۹/۷۶۸	۱	۹۹/۷۶۸	۷۰۴/۲۴۸	۰/۰۰۰
	زیارت	۲/۴۷۲	۱	۲/۴۷۲	۱۷/۴۴۹	۰/۰۰۰
	جنس	۰/۰۰۳	۱	۰/۰۰۳	۰/۰۱۹	۰/۸۹۱
	تعامل زیارت و جنس	۰/۳۳۵	۱	۰/۳۳۵	۲/۳۶۲	۰/۱۲۶
	خطا	۳۳/۶۵۸	۱۶۷	۰/۱۴۲		
	کل	۱۴۷/۳۵۷	۱۷۱			
کام‌جویی پایین	پیش‌آزمون	۳۶/۲۱۸	۱	۳۶/۲۱۸	۳۸۶/۵۱۴	۰/۰۰۰
	زیارت	۰/۴۴۴	۱	۰/۴۴۴	۴/۷۳۹	۰/۰۳۱
	جنس	۰/۱۶۶	۱	۰/۱۶۶	۱/۷۶۹	۰/۱۸۵
	تعامل زیارت و جنس	۰/۱۵۷	۱	۰/۱۵۷	۱/۶۷۴	۰/۱۹۸
	خطا	۱۶/۳۱۱	۱۷۳	۰/۰۹۴		
	کل	۵۸/۸۴۴	۱۷۷			

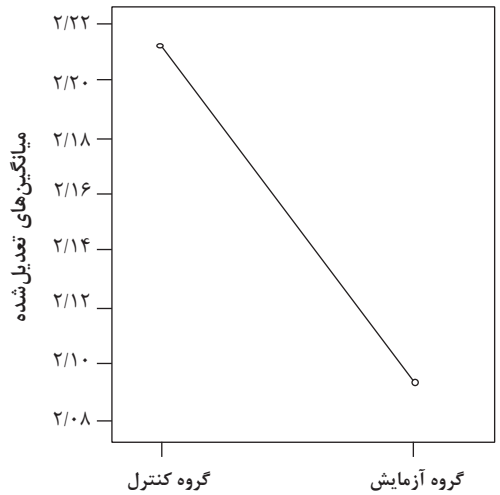


نمودار ۴: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل ارتباط با اولیاء دین در زیرگروه مذهب‌گرایی پایین

براســـاس جدول ۹، در عامل ارتباط با معنـــای زندگی/ تنهایی وجودی، زیارت تأثیر معناداری بر کاهش این عامل از احســـاس تنهایی معنوی ـ مذهبی دانشجویان (با توجه به نمودار ۵) داشته است؛ هر چند که باورها و جهت‌گیری مذهبی افراد در این اثرگذاری نقشی نداشته‌اند.

جدول ۹: نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل ارتباط با معنای زندگی/ تنهایی وجودی

شاخص / منابع تغییرات	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
پیش‌آزمون	۱۴۵/۸۷۴	۱	۱۴۵/۸۷۴	۸۴۴/۱۷۱	۰/۰۰۰
زیارت	۱/۰۱۶	۱	۱/۰۱۶	۵/۸۸۲	۰/۰۱۶
جنس	۰/۰۸۷	۱	۰/۰۸۷	۰/۵۰۲	۰/۴۷۹
تعامل زیارت و جنس	۰/۰۰۶	۱	۰/۰۰۶	۰/۰۳۵	۰/۸۵۳
خطا	۶۳/۵۹۱	۳۶۸	۰/۱۷۳		
کل	۲۱۲/۰۱۸	۳۷۲			



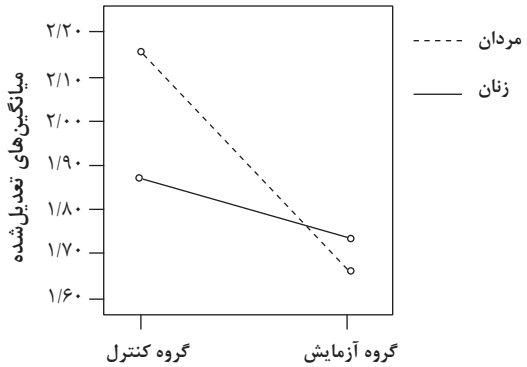
نمودار۵: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل ارتباط با معنای زندگی/ تنهایی وجودی

در عامل ارتباط با خدا نیز، همان‌طور که در جدول شـــماره ۱۰ مشـــاهده می‌شود، اثر زیارت بر احساس تنهایی در سطوح پایین مؤلفه‌های مذهب‌گرایی و ارزنده‌سازی مذهبی و سطوح بالای سازمان‌نایافتگی مذهبی (به‌طور کل دانشجویانی که از نظر باورهای مذهبی در سطح پایین‌تری قرار داشتند) معنادار بوده است. همچنین مشاهده می‌شود که در سطح پایین ارزنده‌سازی مذهبی، متغیر جنس نیز اثر زیارت بر این عامل از احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی را تعدیل کرده است و مطابق با نمودار ۶، این عامل از احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی، هم در مردان و هم در زنان کاهش یافته است، اما کاهش آن در مردان چشم‌گیرتر

است. زیارت در سطوح بالای مؤلفه‌های مذهب‌گرایی (P=۰/۰۹۳) و ارزنده‌سازی (P=۰/۱۳۷) و سطوح پایین سازمان‌نایافتگی (P=۰/۹۹۲) اثر معناداری بر احساس تنهایی نداشت. به‌علاوه، با وجود اینکه در جدول ۷ (تحلیل رگرسیون سلسله‌مراتبی) تعدیل‌گریِ مؤلفه کام‌جویی در رابطه با اثر زیارت بر عامل ارتباط با خدا معنادار به‌دست آمد، اما در تحلیل کواریانس هیچ‌یک از اثرات اصلی و تعاملی متغیرهای زیارت و جنس در سطوح مختلف این مؤلفه معنادار نگردید (در سطح پایین کام‌جویی P=۰/۲۱۴ و در سطح بالای آن P=۰/۱۱۶).

جدول ۱۰ : نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل ارتباط با خدا در مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
مذهب‌گرایی پایین	پیش‌آزمون	۳۴/۶۷۴	۱	۳۴/۶۷۴	۱۹۵/۳۷۵	۰/۰۰۰
	زیارت	۳/۰۹۹	۱	۲/۰۹۹	۱۱/۸۲۷	۰/۰۰۱
	جنس	۰/۲۲۲	۱	۰/۲۲۲	۱/۲۵۰	۰/۲۶۵
	تعامل زیارت و جنس	۰/۳۳۸	۱	۰/۳۳۸	۱/۹۰۷	۰/۱۶۹
	خطا	۳۰/۵۲۵	۱۸۰	۰/۱۷۷		
	کل	۶۸/۵۰۸	۱۸۴			
سازمان‌نایافتگی بالا	پیش‌آزمون	۳۵/۶۴۳	۱	۳۵/۶۴۳	۲۶۳/۲۱۷	۰/۰۰۰
	زیارت	۱/۱۷۰	۱	۱/۱۷۰	۸/۶۴۱	۰/۰۰۴
	جنس	۰/۱۸۸	۱	۰/۱۸۸	۱/۳۸۸	۰/۲۴۰
	تعامل زیارت و جنس	۰/۰۰۸	۱	۰/۰۰۸	۰/۰۶۰	۰/۸۰۶
	خطا	۲۴/۳۷۴	۱۶۷	۰/۱۳۵		
	کل	۶۶/۴۰۷	۱۷۱			
ارزنده‌سازی مذهبی پایین	پیش‌آزمون	۳۷/۱۰۸	۱	۳۷/۱۰۸	۲۰۰/۹۵۵	۰/۰۰۰
	زیارت	۲/۲۴۳	۱	۲/۲۴۳	۱۲/۱۴۹	۰/۰۰۱
	جنس	۰/۲۲۱	۱	۰/۲۲۱	۱/۱۹۶	۰/۲۷۶
	تعامل زیارت و جنس	۰/۸۳۸	۱	۰/۸۳۸	۴/۵۳۹	۰/۰۳۵
	خطا	۳۰/۸۳۸	۱۶۷	۰/۱۸۵		
	کل	۷۴/۶۳۰	۱۷۱			



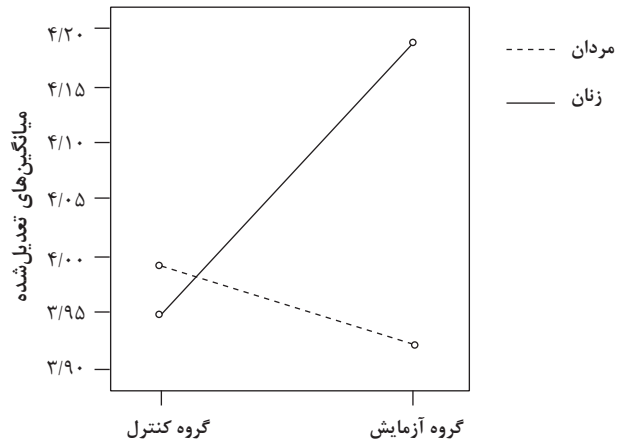
نمودار ۶: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل ارتباط با خدا برای تعامل متغیرهای زیارت و جنس در زیرگروه ارزنده‌سازی مذهبی پایین

اطلاعـــات جـــدول ۱۱ نیز حاکی از آن اســـت که در افرادی که در ســـطح بالاتری از مذهب‌گرایی و در ســـطح پایین‌تری از کام‌جویی قرار داشـــتند (یعنی از اعتقادات مذهبی قوی‌تری برخوردار بودند) بسته به جنسیت آنها، زیارت تأثیر متفاوت و معناداری بر عامل ارتباط با خود (بعد مثبت تنهایی) گذاشـــته اســـت؛ به‌طوری که براساس نمودار ۷ در اثر زیارت، بعد مثبت تنهایی در زنان افزایش و در مردان کاهش پیدا کرده اســـت. اما افرادی که در سطوح پایین‌تر مذهب‌گرایی و سطوح بالای کام‌جویی قرار داشتند (میزان اعتقادات مذهبی در آنها کمتر بود)، بعد مثبت تنهایی یعنی ارتباط با خود در آنها، در اثر زیارت تغییر معناداری نکرد. (سطح معناداری در مؤلفه‌های مذکور به‌ترتیب برابر است با ۰/۲۸۱ و ۰/۴۰۴)

جدول ۱۱: نتایج تحلیل کواریانس تک‌متغیره در عامل ارتباط با خود در مؤلفه‌های جهت‌گیری مذهبی

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
مذهب‌گرایی بالا	پیش‌آزمون	۳۴/۸۶۵	۱	۳۴/۸۶۵	۱۸۰/۹۲۰	۰/۰۰۰
	زیارت	۰/۲۰۰	۱	۰/۲۰۰	۱/۰۳۹	۰/۳۰۹
	جنس	۰/۵۲۴	۱	۰/۵۲۴	۲/۷۱۹	۰/۱۰۱
	تعامل زیارت و جنس	۰/۸۱۳	۱	۰/۸۱۳	۴/۲۱۹	۰/۰۴۱
	خطا	۳۶/۰۳۷	۱۸۷	۰/۱۹۳		
	کل	۷۴/۷۴۹	۱۹۱			

منابع تغییرات	شاخص	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معناداری
کام‌جویی پایین	پیش‌آزمون	۳۲/۲۷۹	۱	۳۲/۲۷۹	۱۹۴/۵۶۵	۰/۰۰۰
	زیارت	۰/۳۰۳	۱	۰/۳۰۳	۱/۸۲۹	۰/۱۷۸
	جنس	۰/۵۰۰	۱	۰/۵۰۰	۳/۰۱۷	۰/۰۸۴
	تعامل زیارت و جنس	۰/۸۸۵	۱	۰/۸۸۵	۵/۳۳۶	۰/۰۲۲
	خطا	۲۸/۷۰۱	۱۷۳	۰/۱۶۶		
	کل	۶۳/۳۴۱	۱۷۷			



نمودار ۷: میانگین‌های تعدیل‌شده احساس تنهایی در عامل ارتباط با خود برای تعامل متغیرهای زیارت و جنس در زیرگروه مذهب‌گرایی بالا

بحث و نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های پژوهش و نتایج تحلیل کواریانس، مشاهده می‌شود که میزان احساس تنهایی دانشجویان در عامل‌های خانواده و هیجانی/ عاطفی به‌طور معناداری در اثر زیارت کاهش یافته است. در تبیین این یافته می‌توان به نتایج پژوهش لانگ و آوریل[1] (۲۰۰۳) اشاره نمود که یکی از مزایای تنهایی را افزایش صمیمیت بیان می‌کنند. در حقیقت آنها دریافتند که دور بودن از نزدیکان و افراد مورد علاقه باعث یادآوری روابط صمیمانه و در نتیجه کاهش احساس تنهایی می‌شود. به‌علاوه در این پژوهش که زیارت به شکل دانشجویی صورت گرفت، فرصتی برای دانشجویان فراهم شد تا با دور شدن از خانواده و

1. Averill

اندیشـــیدن به رابطه خود با اعضای خانواده در یک فضای معنوی و دلتنگی ناشی از این فاصله، احساس تنهایی کمتری را در این زمینه داشته باشند.

در رابطه با عامل هیجانی/ عاطفی نیز، هم‌ســو با پیشـــینه پژوهش مشاهده شد که زیـــارت به‌عنوان یـــک رفتار دینی و از طریق ایجاد یک پیونـــد عاطفی و معنوی موجب کاهش احســـاس تنهایی دانشجویان شده است. همان‌طور که لوین[1] و همکاران (۲۰۰۸) بیـــان می‌کنند، باورها و رفتارهای دینی فرصتی را برای انســـان فراهم می‌کند تا بتواند به‌راحتـــی نیازهای روحی خود را در برابر موجودی توانا و حمایت‌گر ابراز کند، از ترس‌ها و امیدهایش بگوید و در نتیجه آرامش یابد.

در عامل احســـاس تنهایی معنوی/ مذهبی ILQ نیز یافته‌ها نشان داد که در سطوح مذهب‌گرایی و ارزنده‌ســـازی پایین، یعنی دانشـــجویانی که میـــزان اعتقادات مذهبی و پایبندی آنها به رفتارهای دینی کمتر از ســـایر دانشـــجویان بود، زیارت به‌طور معناداری موجب کاهش احســـاس تنهایی شده است. به‌عبارت دیگر، گویی رفتار دینی زیارت یک تجربه جدید برای این گروه بوده و موجب شده است تا توجه آنها به منابع دینی و الهی بیشتر جلب شود، پیوندی عاطفی میان خود و خداوند شکل دهند و در پی آن احساس تنهایی معنوی/ مذهبی در آنها کاهش یابد.

عدم معناداری تأثیر زیارت بر عامل‌های دوستان/ همگنان و فردیت/ فاصله با دیگران را می‌توان این‌گونه تبیین نمود که اولاً چون دانشجویان زائر در این سفرها از طریق قرعه‌کشی توسط دانشـــگاه‌ها انتخاب می‌شدند، امکان داشت که از یک گروه دوستانه تنها یک نفر برای این سفر انتخاب شود و در مدت کوتاه سفر نیز نتواند رابطه دوستانه و صمیمانه‌ای را با دیگران شکل دهد. ثانیاً مطابق با پژوهش‌هایی که بیانگر افزایش فردگرایی در میان جوانان و دانشجویان ایرانی و بروز تغییراتی در ارزش‌های فردی و دین‌داری آنها هستند (مانند اعظم‌زاده و توکلی، ۱۳۸۶ و معیدفر و صبوری خسروشاهی، ۱۳۸۹) می‌توان گفت که در میان نسل جوان امروز، پذیرش و اجرای تمام ابعاد دین‌داری، خصوصاً بعد مناسکی (یا بعد بیرونی و جمعی دین‌داری مانند زیارت) تا حدودی کاهش یافته اســـت. از این‌رو در پژوهـــش حاضر، کاهش معناداری در دو عامل دوســـتان/ همگنان و فردیت/ فاصله با دیگران قابل مشاهده نمی‌باشد.

1. Levine

در عامل‌های احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی (S-RLQ) نیز یافته‌ها حاکی از کاهش معنادار احساس تنهایی در هر ۴ خرده‌مقیاس است؛ البته با توجه به نقش تعدیل‌گری دو متغیر جهت‌گیری مذهبی و جنس. در عامل‌های اول و سوم S-RLQ، یعنی احساس تنهایی در ارتباط با اولیاء دین و در ارتباط با خدا، مشابه با عامل احساس تنهایی معنوی/ مذهبی، افرادی که در سطح پایینی از مذهب‌گرایی و ارزنده‌سازی مذهبی و در سطح بالایی از سازمان‌نایافتگی مذهبی قرار داشتند، یعنی افرادی که از اعتقادات مذهبی مستحکمی برخوردار نبودند و نتوانسته‌اند تاکنون به یک الگوی استقراریافته و اطمینان‌بخش مذهبی دست یابند، در اثر زیارت از این شک و تردید رها شده‌اند، خود را به خدا و افراد مقدس دین نزدیک‌تر دیده‌اند و از طریق راز و نیاز و صحبت با آنها توانسته‌اند فاصله و خلأیی را که پیش از این میان خود با خداوند و اولیاء الهی احساس می‌کردند، کاهش دهند و تنهایی کمتری را در این زمینه‌ها احساس نمایند. در حقیقت همان‌طور که ابوالقاسمی (۱۳۸۹) بیان می‌کند، زیارت از طریق برقراری پیوندی صمیمانه و معنوی میان زائر و زیارت‌شونده باعث می‌شود که فرد خود را در پناه انسانی پاک و متصل به انوار الهی ببیند، از آنها طلب یاری نماید و در نتیجه از احساس تنهایی و سرگردانی رها شود.

شایان ذکر است که در عامل ارتباط با اولیاء دین، اثر زیارت بر احساس تنهایی در سطوح پایین مؤلفه کام‌جویی نیز معنادار گردید. این مؤلفه بیانگر لذت‌طلبی، عدم اعتقاد عمومی به مذهب و تفسیرهای شخصی از دستورات مذهبی است. (بهرامی احسان و پورنقاش، ۱۳۸۸) بنابراین منطقی است افرادی که در سطح بالایی از این مؤلفه قرار داشته‌اند، نتوانسته باشند از آثار روان‌شناختی زیارت بر احساس تنهایی خود بهره‌ای بگیرند؛ چرا که این افراد اصولاً توجه و اعتقادی به زیارت و رفتارهای دینی نداشته‌اند و یا حتی می‌توان گفت برای این افراد اصولاً این نوع از احساس تنهایی مطرح نبوده است که اکنون بخواهد از طریق زیارت کاهش پیدا کند. اما در افرادی که کام‌جویی کمتری داشتند، زیارت به‌طور معناداری احساس تنهایی آنها را در عامل ارتباط با اولیاء دین کاهش داد.

علاوه بر این، در عامل ارتباط با خدا و در سطح پایین مؤلفه ارزنده‌سازی مذهبی، علاوه بر جهت‌گیری مذهبی، جنسیت نیز اثر زیارت بر این عامل از احساس تنهایی معنوی ـ مذهبی را تعدیل نموده است. یافته‌ها نشان داد که هم در مردان و هم در زنان، زیارت باعث کاهش احساس تنهایی دانشجویان زائر در این عامل شده است، اما این اثر در مردان به شکل قوی‌تری قابل مشاهده است. دلیل کاهش چشم‌گیر این احساس تنهایی

در پســـران را می‌توان در کیفیت زیارت آنها و تفاوت آن با زیارت دختران جســـت و جو کرد. شـــاید یکی از این تفاوت‌ها این باشد که در سفرهای دانشجویی، پسران محدودیت کمتری در انتخاب زمان زیارت دارند و می‌توانند در هر ســـاعت از شـــبانه‌روز به زیارت بروند و از خلوت نیمه‌شب نیز ـ که زمان بسیار مناسبی برای عبادت و مناجات با خداوند اســـت ـ برای زیارت اســـتفاده نمایند؛ در حالی‌که استفاده از این فرصت برای دختران با محدودیت‌هایی همراه است.

همچنیـــن نتایج این تحقیق نشـــان داد که زیارت موجب کاهش احســـاس تنهایی دانشـــجویان در عامل ارتباط با معنای زندگی/ تنهایی وجودی نیز شده است. همان‌طور کـــه برگین[1] (۱۹۹۱؛ نقل از ابوالقاســـمی، ۱۳۸۹) بیان می‌کنـــد، مذهب، معنایی برای زندگی فرد فراهم می‌کند و از این طریق باعث افزایش امید و خوش‌بینی در او می‌شود. همچنین فرانکل[2] (۱۹۶۶؛ نقل از یالوم، ۱۳۹۰/ ۱۹۸۰) به‌عنوان نخستین فردی که معنا درمانی را مطرح ســـاخت و به اهمیت وجود یک معنای مثبت در زندگی پرداخت، بیان می‌کند که معنای زندگی، بنیانی مذهبی دارد و بر این فرض اســـتوار اســـت که خدایی هســـت و معنایی برای هر یک از ما مقدر کرده اســـت تا آن را بیابیم و محقق سازیم. او معتقد اســـت که خلأ وجودی که انسان امروزی با آن مواجه است، یک پریشانی معنوی اســـت و مذهب و باورهای دینی موجب کاهش این پریشانی می‌شود. (فرانکل، ۱۹۷۸؛ نقل از وست، ۱۳۸۳) بنابراین، زیارت که یک رفتار دینی است و بر پایه یک باور دینی انجام می‌شود، می‌تواند معنایی به زندگی فرد دهد و او را از سرگردانی و احساس پوچی و رهاشدگی نجات دهد.

در آخرین عامل از احساس تنهایی معنوی مذهبی (S-RLQ)، یعنی ارتباط با خود که بعد مثبت تنهایی در نظر گرفته شده است، مشخص گردید که زیارت تعامل معناداری با متغیرهـــای جنس و جهت‌گیری مذهبی دارد، به‌طوری که در دو مؤلفه مذهب‌گرایی بالا وکام‌جویی پایین، زیارت به‌طور معناداری موجب افزایش ارتباط با خود در زنان و کاهش آن در مردان شـــده است. مذهب‌گرایی بالا و کام‌جویی پایین هر دو نشان‌دهنده توجه و پایبندی بیشتر فرد به باورها و رفتارهای دینی است. این افراد توانسته‌اند از زیارت به‌عنوان فرصتی برای برقراری ارتباط با خود، تأمل و تفکر و رهایی از دغدغه‌ها و فشارهای زندگی

1. Bergin
2. Frankl

روزمره اســـتفاده کنند و این تجربه معنوی، فرصتی را برای رشد شخصی در اختیار این افراد قرار داده اســـت. همان‌طور که دوروکـــس و کارنگی (۲۰۰۶) بیان می‌کنند، زیارت چیزی فراتر از سفری به یک مکان مقدس، بلکه سفری درونی است که به‌واسطه آن فرد در جنبه‌های فیزیکی، هیجانی و معنوی خود تعمق بیشتری می‌کند و به‌دنبال آن درک بهتری از خود و دیگران به‌دست می‌آورد و معنای عمیق‌تری برای زندگی خود می‌یابد.

نکته قابل توجه این است که چه در مذهب‌گرایی بالا و چه در کام‌جویی پایین، بعد مثبـــت ارتباط با خود، در اثر زیارت در دختران زائر نســـبت بـــه گروه کنترل، افزایش و در پســـران زائر نســـبت به گروه کنترل، کاهش یافته است. این موضوع می‌تواند براساس تفسیرهای متفاوت مردان و زنان از موقعیت‌های اجتماعی و روابط بین‌فردی، تجارب اولیه زندگی و راهبردهای تربیتی مرتبط با هر یک از دو جنس تفسیر شود. در حقیقت پسرها از کودکی به مســـتقل بودن، فردیت داشـــتن و بروز کمتر هیجان‌ها در روابط بین‌فردی تشویق می‌شوند و این باعث می‌شود که خلوت و ارتباط بیشتری با خود داشته باشند، در حالی‌که الگوهای تربیتی درباره دختران آنها را به‌سمت داشتن روابط عاطفی و اجتماعی و بروز بیشتر هیجان‌ها سوق می‌دهد و این امر تنهایی و خلوت آنها با خودشان را کاهش می‌دهد. حال زیارت به‌عنوان یک رفتار دینی و خصوصاً به‌شکل دانشجویی آن، فرصتی را برای تعدیل این تجارب اولیه و الگوهای تربیتی فراهم نموده است؛ به‌طوری که می‌توان از نتایج این‌گونه اســـتنباط کرد که پســـرها در یک زیارت دانشجویی و دوستانه، امکان برقراری روابط اجتماعی بیشـــتری را به‌دســـت آورده‌اند (هرچند که خلوت و بعد مثبت تنهایی در آنها کاهش یافته است) و دختران توانسته‌اند در این فرصت معنوی، تاحدودی از فشارها و انتظارات ناشی از روابط اجتماعی فاصله بگیرند و زمانی را به تنهایی و بودن با خود اختصاص دهند.

بنابرایـــن، می‌توان در یک جمع‌بندی از نتایج این پژوهش چنین گفت که زیارت (و به‌طور ویژه زیارت امام رضا(ع))، به‌عنوان یک سفر معنوی و فرصتی برای برقراری و تقویت روابط معنوی فرد، موجب می‌شود تا افرادی که اعتقادات و باورهای مذهبی ضعیف‌تری دارنـــد از پیونـــد معنوی حاصل از این رفتار دینی، بهره بیشـــتری ببرند و رنج و تنهایی کمتری را احساس نمایند. همچنین، افرادی که توجه بیشتری به باورها و رفتارهای دینی دارند، از این فرصت معنوی برای رهایی از فشارهای اجتماعی و دستیابی به یک آرامش و خلوت درونی استفاده خواهند نمود.

پیشنهادها

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که توجه و تلاش بیشتر برای ارتقای سطح دین‌داری و در بین جوانان، از طریق برنامه‌هایی مانند برگزاری سفرهای مذهبی و زیارتی، می‌تواند موجب کاهش جنبه‌های منفی احساس تنهایی (احساس تنهایی در زمینه‌های خانواده، دوستان، هیجانی و عاطفی، ارتباط با اولیاء دین، ارتباط با معنای زندگی و...) و تقویت جنبه‌های مثبت تنهایی (خلوت و ارتباط با خود) گردد و به‌طور کل به جوانان کمک نماید تا اعتقادات دینی و پیوندهای معنوی خود را تحکیم بخشند و به آرامش و سلامت روان بیشتری دست یابند. این موضوع می‌تواند مورد توجه نهادهای مرتبط با جوانان و دانشجویان (مانند خانواده‌ها، دانشگاه‌ها و سایر مراکز فرهنگی در سطح جامعه) قرار گیرد.

همچنین نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که اگر منظور و هدف انجام رفتارهای دینی به‌طور دقیق و عمیق برای جوانان و دانشجویان بیان شود، نه‌تنها آنها به انجام مناسک دینی ترغیب خواهند شد، بلکه از پیامدها و آثار مثبت آن نیز بهره‌مند می‌گردند؛ همچنان که یافته‌ها نشان دادند که زیارت احساس منفی تنهایی دانشجویانی که از نظر اعتقادات و رفتارهای مذهبی در سطح پایین‌تری بودند را کاهش داده است و در دانشجویانی که جهت‌گیری مذهبی قوی‌تری داشتند (در گروه دختران)، موجب افزایش بعد مثبت تنهایی، یعنی خلوت، شده است. بنابراین، با توجه به نتایج پژوهش اعظم‌زاده و توکلی (۱۳۸۶) که بیانگر کاهش توجه جوانان به بعد مناسکی و جمعی دین (مانند زیارت) بود و با استفاده از نتایج پژوهش حاضر، می‌توان این نکته را بیان نمود که از طریق آشنا کردن هرچه بیشتر جوانان با هدف و عمق رفتارهای دینی، می‌توان آنها را به‌انجام این امور ترغیب نمود تا از آثار مثبت آن، بیش از پیش بهره‌مند گردند.

منابع

۱. إبن‌بابویه، محمد. (۱۳۸۱ هـ ق / ۱۳۹۰). **عیون أخبار الرضا**علیه‌السلام. به تصحیح مهدی لاجوردی. جلد دوم. نرم‌افزار جامع‌الأحادیث نور ۳. قم: انتشارات نشر جهان.

۲. إبن‌شعبه حرانی، حسن. (۱٤۰٤ هـ ق/ ۱۳۹۰). **تحف العقول**. به تصحیح علی‌اکبر غفاری. نرم‌افزار جامع‌الأحادیث نور ۳. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

۳. ابوالقاسمی، شهنام. (۱۳۸۹). تأثیر شعایر دینی بر بهداشت روانی جوانان. **اسلام و پژوهش‌های تربیتی**. سال دوم. شماره ۱.

٤. احمدی، محمدرضا. (۱۳۸۷). اثربخشی مناسک حج بر سلامت روانی حجاج. **دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی**. سال دوم. شماره ۳.

۵. اعظم‌آزاده، منصوره و عاصفه توکلی. (۱۳۸٦). فردگرایی، جمع‌گرایی و دین‌داری. **فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات**. سال سوم. شماره ۹.

٦. برنا، محمدرضا و کریم سواری. (۱۳۸۹). ارتباط ساده و چندگانه عزت نفس، احساس تنهایی و ابراز وجود با کم‌رویی. **یافته‌های نو در روان‌شناسی**. سال پنجم. شماره ۱۷.

۷. بنی‌هاشمی، محمد. (۱۳۸٦). **در ضیافت ضریح**. به قلم سعید مقدس. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر. چاپ دوم.

۸. بهرامی‌احسان، هادی و سعید پورنقاش تهرانی. (۱۳۸۸). رابطه ابعاد شخصیت و جهت‌گیری مذهبی. **فصلنامه علمی ـ پژوهشی روان‌شناسی دانشگاه تبریز**. سال چهارم. شماره ۱۳.

۹. بهرامی‌احسان، هادی؛ شیما تمنایی‌فر و زینب بهرامی‌احسان. (۱۳۸٤). رابطه بین ابعاد جهت‌گیری مذهبی با سلامت روانی و اختلال‌های روان‌شناختی. **فصلنامه روان‌شناسی تحولی: روان‌شناسان ایرانی**. شماره ۵.

۱۰. جان‌بزرگی، مسعود. (۱۳۸٦). جهت‌گیری مذهبی و سلامت روان. **مجله پژوهش دانشکده پزشکی**. دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی شهید بهشتی. دوره ۳۱. شماره ٤.

۱۱. جوکار، بهرام و عظیمه سلیمی. (۱۳۹۰). ویژگی‌های روان‌سنجی فرم کوتاه مقیاس احساس تنهایی اجتماعی و عاطفی بزرگسالان. **مجله علوم رفتاری**. دوره پنجم. شماره ٤.

۱۲. خداپناهی، محمدکریم و محمود حیدری. (۱۳۸۲). بررسی اثر آهنگ زیارت کعبه بر سلامت عمومی حجاج. **مجله روان‌شناسی**. سال هفتم. شماره ٤. (۲۸ پیاپی).

۱۳. دولتشاهی، بهروز و هاجر پهلوان. (۱۳۸٤). بررسی نقش زیارت دینی در سلامت روانی افراد. **نشریه نقد و نظر**. سال دهم. شماره ۱ و ۲.

۱٤. رحیم‌زاده، سوسن. (۱۳۹۰). **ساختار عاملی و مدلی برای احساس تنهایی در دانشجویان**. پایان‌نامه دکتری دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی. دانشگاه شهید بهشتی.

۱۵. زمانی، حسین. (۱۳۹۱). **درآمدی بر فرهنگ زیارت (الگوی زندگی در حریم رضوی)**. مشهد:

انتشارات آستان قدس رضوی. چاپ اول.
۱۶. سالاری‌فر، محمدرضا؛ محمدصادق شجاعی؛ سیدمهدی موسوی اصل و محمد دولتخواه. (۱۳۹۰). **بهداشت روانی با نگرش بر منابع اسلامی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. عارفی، مختار و فرشاد محسن‌زاده. (۱۳۹۰). ارتباط بین جهت‌گیری مذهبی، سلامت روان و جنسیت. **مجله تحقیقات زنان**. سال پنجم. شماره ۳.
۱۸. عباسی، مهدی و مسعود جان‌بزرگی. (۱۳۸۹). رابطه ابعاد جهت‌گیری مذهبی با پایداری هیجانی. **فصلنامه روان‌شناسی و دین**. سال سوم. شماره ۳.
۱۹. قابضی، فاطمه؛ شهلا پاکدامن؛ جلیل فتح‌آبادی و محمدرضا حسن‌زاده توکلی. (۱۳۹٤). احساس تنهایی معنوی -مذهبی: ساخت و اعتباریابی مقیاسی برای سنجش ابعاد مثبت و منفی احساس تنهایی. **فصلنامه روان‌شناسی و دین**. دوره ۸. شماره ۱. (۲۹ پیاپی).
۲۰. گلزاری، محمود. (۱۳۸۹). تأثیر عمره مفرده بر سلامت روان، شادکامی و عمل به باورهای دینی. **دو فصلنامه علمی ـ تخصصی مطالعات اسلام و روان‌شناسی**. سال چهارم. شماره ۷.
۲۱. معیدفر، سعید و حبیب صبوری خسروشاهی. (۱۳۸۹). بررسی میزان فردگرایی فرزندان در خانواده. **پژوهش‌نامه علوم اجتماعی**. سال چهارم. شماره ٤.
۲۲. موسوی، غفور؛ مختار یخ‌کش؛ حسن انصاری و امرالله ابراهیمی. (۱۳۸۰). رابطه حضور در اجتماعات مذهبی با بیماری‌های حاد قلبی. در: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم پزشکی ایران. **مجموعه مقالات اولین همایش بین‌المللی نقش دین در بهداشت روان**. تهران: دفتر نشر معارف.
۲۳. نراقی، ملااحمد. (۱۳۸٦). **معراج‌السعاده**. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی طوبای محبت.
۲٤. واحدی، شهرام؛ جلیل فتح‌آبادی و سونیا اکبری. (۱۳۸۹). الگوی میانجی‌گری احساس تنهایی هیجانی و اجتماعی، بهزیستی معنوی، فاصله اجتماعی و افسردگی دانشجویان دختر. **فصلنامه روان‌شناسی کاربردی**. سال چهارم. شماره ٤. (۱٦).
۲۵. وست، ویلیام. (۱۳۸۳). **روان‌درمانی و معنویت**. شهریار شهیدی و سلطان‌علی شیرافکن. تهران: انتشارات رشد.
۲٦. هادیان‌فرد، حبیب. (۱۳۸٤). احساس ذهنی بهزیستی و فعالیت‌های مذهبی در گروهی از مسلمانان. **مجله اندیشه و رفتار**. سال یازدهم. شماره۲.
۲۷. هومن، حیدرعلی؛ حسن احدی؛ مژگان سپاه منصور و منصوره شیخی. (۱۳۸۹). مدل‌یابی احساس تنهایی بر پایه ساختار بهزیستی معنوی، خودکارآمدی و رضایت از زندگی. **مجله تحقیقات روان شناختی**. دوره دوم. شماره ۷.
۲۸. یالوم، اروین. (۱۳۹۰). **روان‌درمانی اگزیستانسیال**. سپیده حبیب. تهران: نشر نی.

29. Baumeister, R. F. & M. R. Leary. (1995). The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. *Psychological Bulletin*. Vol. 117(3). 497-529.
30. Copel. L. C. (1988). A Conceptual Model. *Journal of Psychosocial Nursing and Mental Health Services*. Vol. 26(1). 14-19.
31. De Jong Gierveld, J. & T. Van Tilburg. (2010). The De Jong Gierveld Short Scales for Emotional and Social loneliness: Tested on Data from 7 Countries in the UN Generations and Gender Surveys. *European Journal of Agein*. Vol. 7(2). 121–130.
32. De Jong Gierveld, J. (1998). A Review of Loneliness: Concept and Definitions, Determinants and Consequences. *Reviews in Clinical Gerontology*. Vol. 8(1). 73-80.
33. Devereux, C. & E. Carnegie. (2006). Remove from Marked Records Pilgrimage: Journeying beyond Self. *Tourism Recreation Research*. Vol. 31(1). 47-56.
34. Dorahy, M. J.; C. A. Lewis; J. F. Schumaker; R. Akuamoah-boateng; M. C. Duze & T. E. Sibiya. (1998). A Cross-Cultural Analysis of Religion and Life Satisfaction. *Mental Health, Religion& Culture.* Vol. 1(1). 37-43.
35. Gartner, J. (1996). Religious Commitment, Mental Health, and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literature. *Religion and the Clinical Practice of Psychology.* Vol. 19. 6-25.

36. Hawkley, L. C.; M. H. Burleson; G. G. Berntson & J. T. Cacioppo. (2003). Loneliness in Everyday Life: Cardiovascular Activity, Psychosocial Context, and Health Behaviors. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol 85(1). 105-120.
37. Heinrich, L. M. & E. Gullon. (2006). The Clinical Significance of Loneliness: a Literature Review. *Clinical Psychology Review*. Vol. 26. 695-718.
38. Hu, Y.; Y. Jin; C. Hu & H. He. (2013). Loneliness and Their Relationship to Explicit and Implicit Self-Esteem. *Psychology*. Vol. 4(5). 455-458.
39. Johnson, H. D.; J. C. Lavoie; M. C. Spenceri & M. A. Mahoney-Wernli. (2001). Peer Conflict Avoidance: Associations with Loneliness, Social Anxiety, and Social Avoidance. *Psychological Reports*. Vol. 88(1). 227-235.
40. Kidd, S. A. (2004). The Walls Were Closing in, and We Were Trapped: A Qualitative Analysis of Street Youth Suicide. *Youth Society*. Vol. 36(1). 30-55.
41. Kirkpatrick, L. A.; D. J. Shillito & S. L. Kellas. (1999). Loneliness, Social Support, and Perceived Relationships with God. *Journal of Social and Personal Relationships*. Vol. 16(4). 513-522.
42. Koenig, L. J.; A. M. Isaacs & J. A. Schwartz. (1994). Sex Differences in Adolescent Depression and Loneliness: Why Are Boys Lonelier if Girls Are More Depressed? *Journal of Research Personality*. Vol. 28(1). 27-43.
43. Levine, E. G.; C. Aviv; G. Yoo; C. Ewing & A. Au. (2008). The Benefits of Prayer on Mood and Well-being of Breast Cancer Survivors. *Support Care Cancer*. Vol. 17. 295-306.
44. Lewis, C. A.; J. Maltby & L. Day. (2005). Religious Orientation, Religious Coping and Happiness among UK Adults. *Personalityand Individual Differences.* Vol. 38. 1193-1202.
45. Lewis, C. A.; C. Lanigan; S. Joseph & J. D. Fockert. (1997). Religiosity and Happiness: No Evidence for an Association among Undergraduates. *Personality and Individual Differences.* Vol. 22(1). 119–121.
46. Long, C. R.; M. Seburn; J. R. Averill & T. A. More. (2003). Solitude Experiences: Varieties, Settings, and Individual Differences. *Personality and Social Psychology Bulletin.* Vol. 29(5). 578-583.
47. Long, C. R. & J. R. Averill. (2003). Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone. *Journal for the Theory of Social Behavior.* Vol. 33(1). 21-44.
48. Maheshwari, S. & P. Singh. (2009). Psychological Well-being and Pilgrimage: Religios-

ity, Happiness and Life Satisfaction of Ardh–Kumbh Mela Pilgrims. (Kalpvasis) a Prayag, India. *Asian Journal of Social Psychology*. Vol. 12(4). 285–292.
49. Mellor, D.; Y. Hayashi; L. Firth; K. Stokes; S. Chambers & R. Cummins. (2008). Volunteering and Well-Being: Do Self-Esteem, Optimism, and Perceived Control Mediate the Relationship? *Journal of Social Service Research*. Vol. 34(4). 61-70.
50. Mofidi, M.; R. F. Devellis; B. M. DeVellis; D. G. Blazer; A. T. Panter & J. M. Jordan. (2007). The Relationship between Spirituality and Depressive Symptom. *Journal of Nervous & Mental Disease*. Vol. 195(8). 681-688.
51. Nangle, D. W.; C. A. Erdley; J. E. Newman; C. A. Mason & E. M. Carpenter. (2003). Popularity, Friendship Quantity, and Friendship Quality: Interactive Influences on Children's Loneliness and Depression. *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology*. Vol. 32(4). 546-555.
52. Nilsson, B.; U. A. Lindstrom & D. Naden. (2006). Is Loneliness a Psychological Dysfunction? A Literary Study of the Phenomenon of Loneliness. *Scanding Journal of Caring Sciences*. Vol. 20(1). 93-101.
53. Pargament, K. I.; D. S. Ensing; K. Falgout; H. Olsen; B. Reilly; K. Van Haitsma & R. Warren. (1990). God Help Me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events. *American Journal of Community Psychology*. Vol. 18(6). 793-824.
54. Peplau, L. A. & D. Perlman. (1982). *Perspectives on loneliness. In Loneliness: A Sourcebook of Current Theory*. Research and Therapy, L. A. Peplau & D. Perlman. (Eds.). Wiley–Interscience: New York.
55. Peterson, C. (2000). The Future of Optimism. *Journal of American Psychologist*. Vol. 55(1). 44-55.
56. Pettigrew, S. & M. Robert. (2008). Addressing Loneliness in Later Life. *Aging & Mental Health*. Vol. 12(3). 302-309.
57. Riddick, C. C. & M. J. Keller. (1992). Efficacy of Recreation on Influencing the Social Psychological Health of Elders. *Parks & Recreation*. Vol. 27(3). 20-24.
58. Rokach, A. & G. Venegas. (2012). Can Religiosity Affect How We Cope with Loneliness? *European Psychiatry*. Vol. 27(1).
59. Rokach, A. (2000). Loneliness and the Life Cycle. *Psychological Reports*. Vol. 86. 629-642.
60. Roux, A. L. (2009). The Relationship Between Adolescents' Attitudes Toward Their Fathers and Loneliness: A Cross-Cultural Study. *Journal of Child And Family Studies*. Vol. 18(2). 219-226.
61. Roux, A. L. & J. Connors. (2001). A Cross-Cultural Study into Loneliness Amongst University Students. *South African Journal of Psychology*. Vol. 31(2). 46-52.
62. Salem, M. O. (2006). *Religion, Spirituality and Psychiatry*. http://www. rcpsych. ac. uk/2012/07.
63. Sawir, E.; S. Marginson; A. Deumert; C. Nyland & G. Ramia. (2008). Loneliness and International Students: An Australian Study. *Journal of Studies in International Education*. Vol. 12(2). 1-33.
64. Stravynski, A. & R. Boyer. (2001). Loneliness in Relation to Suicide Ideation and Parasuicide: A Population-Wide Study. *Suicide and Life-Threatening Behavior*. Vol. 31(1). 32-40.
65. Suheda, O. (2013). Social Skills, Life Satisfaction, and Loneliness in Turkish University Students. *Social Behavior and Personality: an International Journal*. Vol. 41(2). 203-213.
66. Victor, C. R. & K.Yang. (2012). The Prevalence of Loneliness Among Adults: A Case Study of the United Kingdom. *The Journal of Psychology*. Vol. 146(1-2). 85-104.

هدف این پژوهش بررسی رابطه بین ادراک طرد ـ پذیرش و کنترل والدین بر هوش اخلاقی و تحمل پریشانی در ساکنین شهر اصفهان است. با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی تعداد ۱۹۵ نفر از بین زنان و مردان ۳۰-۲۰ ساله شهر اصفهان انتخاب شدند. پرسشنامه‌های ادراک طرد ـ پذیرش و کنترل والدین فرم بزرگسالان، هوش اخلاقی (MCI) و تحمل پریشانی (DTS) بر روی این گروه اجرا گردید. روش به‌کار رفته در این پژوهش تحلیل مسیر است و از طرح پژوهشی توصیفی ـ همبستگی استفاده شده است. نتایج این پژوهش نشان داد که مسیر مستقیم بین ادراک طرد و پذیرش والدین با هوش اخلاقی، ادراک طرد پدر و ادراک کنترل مادر با تحمل پریشانی و نیز هوش اخلاقی با تحمل پریشانی معنادار است. از طرف دیگر ادراک طرد و پذیرش والدین از طریق هوش اخلاقی دارای اثرات غیرمستقیم بسیار پایین بر تحمل پریشانی است. نتایج، همچنین تأثیر ادراک طرد و ادراک پذیرش والدین بر هوش اخلاقی را نشان می‌دهد. تحمل پریشانی نیز تحت تأثیر ادراک طرد مادر و ادراک کنترل پدر و همچنین هوش اخلاقی قرار دارد.

واژگان کلیدی:
ادراک طرد ـ پذیرش، کنترل والدین، هوش اخلاقی، تحمل پریشانی

تأثیر ادراک طرد ـ پذیرش و کنترل والدین بر هوش اخلاقی و تحمل پریشانی

فاطمه کلیشادی
کارشناس‌ارشد روان‌شناسی عمومی دانشگاه اصفهان
fatemekelishadi@yahoo.com

فریبا یزدخواستی
دانشیار گروه روان‌شناسی دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه اصفهان
faribayazdkhasti@yahoo.com

مقدمه

تحمل پریشـــانی[1] یک عامل در تفاوت‌های فردی اســـت که به ظرفیت تجربه و تحمل پریشـــانی هیجانی اشاره دارد. (سیمونز و گاهر[2]، ۲۰۰۵) آنها تحمل پریشانی را به‌عنوان یک سازه فراهیجانی توصیف می‌کنند؛ افراد با تحمل پریشانی پایین: ۱. تجربه آشفتگی هیجانـــی را غیرقابل تحمل توصیف می‌کنند؛ ۲. آشـــفتگی هیجانی را غیرقابل پذیرش ارزیابی می‌کنند؛ ۳. برای تسکین حالت هیجانی منفی تلاش می‌کنند و ۴. قادر به تمرکز توجه خود به موضوعی غیر از احساس پریشانی‌شان نیستند. (کلیریک[3] و دیگران، ۲۰۰۷: ۳۱۵) بنابراین کاهش سطح تحمل پریشانی ممکن است با پاسخ‌های ناسازگارانه نسبت به تنش، شـــامل به‌دنبال فرصت بودن برای فـــرار از عاطفه منفی یا اجتناب از آن (برای مثال اعتیاد) همراه باشد. (راترفورد[4] و دیگران، ۲۰۱۳: ۶۳۶) عوامل متعددی می‌تواند بر تحمل پریشانی اثرگذار باشند. یکی از موارد حائز اهمیت، رابطه والدین با فرد در دوران کودکی می‌باشد. براساس پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، مشاهده شده افرادی که در کودکی والدین طردکننده یا کنترل‌کننده داشته‌اند، در اوایل بزرگسالی شکایات جسمانی مرتبط با پریشانی و آشفتگی و همچنین شکایات عصب‌شناختی را تجربه کرده‌اند. (باکر و هرگر[5]، ۲۰۱۲: ۸۰۲)

طبق مطالعات انجام‌شده به‌نظر می‌رسد بین هوش اخلاقی[6] و تحمل پریشانی نیز رابطه وجـــود دارد. (مقدس و خالقـــی، ۲۰۱۳: ۲۶) بر این مبنا هوش اخلاقی می‌تواند به‌عنوان معیاری برای پیش‌بینی تحمل پریشانی جمعیت کلی در نظر گرفته شود. در واقع می‌توان گفت فعالیت بر پایه ارزش‌ها، باورها و اصول، پیش‌بین تحمل پریشانی است و هرچه فرد بیشتر اصول، باورها و ارزش‌هایی را که به آنها اعتقاد دارد مورد استفاده قرار دهد (به‌جای استفاده از روش‌های ناکارآمد)، سطح تحمل پریشانیش افزایش می‌یابد.

هوش اخلاقی مبحثی جدید است و کمتر از هوش‌های استقراریافته شناختی، عاطفی و اجتماعی مورد مطالعه قرارگرفته است؛ اما پتانسیل زیادی برای بهبود فهم ما از یادگیری و رفتار را دارد. هوش اخلاقی به توانایی کاربرد اصول اخلاقی در اهداف، ارزش‌ها و اعمال

1. Distress Tolerance
2. Simons & Gaher
3. Cleirigh
4. Rutherford
5. Baker & Hoerger
6. Moral Intelligence

فردی اشاره دارد و شامل چهار بعد اصلی درستی[1]، مسئولیت‌پذیری[2]، بخشش[3] و شفقت[4] می‌باشد. (بهشتی‌فر و دیگران، ۲۰۱۱) با توجه به اهمیت هوش اخلاقی و تأثیر آن بر تحمل پریشانی، فهم عوامل اثرگذار بر آن بسیار حائز اهمیت می‌باشد. تحقیقات نشان می‌دهند که والدین نقش مهمی در پرورش اخلاق در فرزندان‌شان ایفا می‌کنند، زیرا اخلاقیات آموختنی است. یکی از مطمئن‌ترین راه‌های پرورش اخلاقیات در فرزندان، برقراری یک رابطه صمیمانه و سرشار از عشق با آنهاست. (بوربا[5]، ۱۳۹۰) مشاهده شده که طرد والدین به‌طور خاص با بدبینی و ضداخلاقی بودن فرزندان ارتباط دارد. (باکر و هرگر، ۲۰۱۲: ۸۰۲) نظریه پذیرش ـ طرد والدینی[6] نیز اظهار می‌کند که ادراک طرد موجب شکل‌گیری هفت ویژگی شخصیتی می‌شود: خشم و پرخاشگری، وابستگی یا استقلال دفاعی، حرمت خود آسیب‌دیده، خودکارآمدی آسیب‌دیده، عدم پاسخدهی هیجانی، بی‌ثباتی هیجانی و دیدگاه منفی نسبت به دنیا. (روهنر[7]، ۲۰۰۴؛ روهنر و دیگران، ۲۰۰۷؛ به‌نقل از سیدموسوی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۷۴) که به‌نظر می‌رسد برخی از این ویژگی‌ها با مؤلفه‌های هوش اخلاقی مرتبط است. هدف نظریه پذیرش ـ طرد والدینی پیش‌بینی و تبیین علل، پیامدها و دیگر همبسته‌های عمده پذیرش ـ طرد در روابط بین فردی در تمام دنیاست. (سیدموسوی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۷۴) این نظریه به دو قطب پیوستار بعد گرمی والدین اشاره دارد که پذیرش در انتهای مثبت پیوستار و طرد در انتهای منفی آن قرار دارد. پذیرش به عشق، مهربانی، مراقبت، مایه آرامش بودن، حمایت یا پرورش اشاره دارد که والدین از آن برخوردار باشند و آن را به کودک‌شان ابراز کنند. طرد به فقدان گرما، عشق یا محبت و یا امتناع از ابراز آن نسبت به فرزندان اشاره دارد. (روهنر و خالق[8]، ۲۰۰۲: ۳) در ویرایش‌های جدید مقیاس‌های ارزیابی ابعاد پذیرش و طرد، بعد جدیدی به‌عنوان بعد کنترل اضافه شده است که پیوستاری از سخت‌گیری تا سهل‌انگاری را شامل می‌شود. (روهنر و خالق، ۲۰۰۵؛ به‌نقل از سیدموسوی و دیگران، ۱۳۹۱)

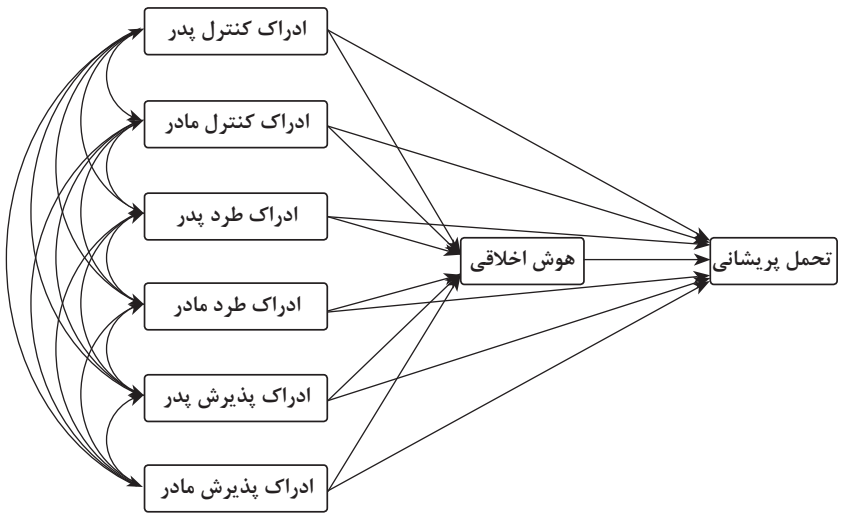
هوش اخلاقی یکی از تأثیرگذارترین مسائل در موفقیت هر شخص در طول زندگی

1. Integrity
2. Responsibility
3. Forgiveness
4. Compassion
5. Borba
6. Parental Acceptance-Rejection Theory
7. Rohner
8. Khaleghue

می‌باشـــد و از طرفی در اســـلام تأکید فراوانی بر این مقوله شده است؛ اما متأسفانه کمتر پژوهشـــی در این زمینه صورت گرفته اســـت. با توجه به اینکـــه رفتارهای والدین تأثیر به‌ســـزایی در شـــکل‌گیری اخلاقیات در زندگی هر فرد دارد، بررسی این موضوع مهم و ضروری به‌نظر می‌رسد. از طرف دیگر میزان تحمل پریشانی نیز در کیفیت زندگی هر فرد تأثیر به‌سزایی دارد، چرا که وجود دوره‌های خاص که منجر به پریشانی می‌شود در زندگی افراد اجتناب‌ناپذیر اســـت. با توجه به اثرات مهم میزان تحمل پریشـــانی بر درونی‌سازی اضطراب و استرس و به‌تبع آن مشکلات روانی، بررسی این موارد بسیار حائز اهمیت است.

رابطه بین روابط والد ـ فرزندی با هوش اخلاقی یا مفاهیم وابسته به آن، تاکنون در چندپژوهش مورد بررســـی قرار گرفته اســـت. فن ایجزندورن[1] (۱۹۹۷) در پژوهش خود نشـــان داد که سبک‌های دلبســـتگی با والدین، در رشد اخلاق افراد در سنین نوجوانی و اوایل بزرگسالی، تأثیر معناداری دارد. فودور[2] (۲۰۱۰) در پژوهش خود ضمن نشان دادن این موضوع که افراد جامعه‌ستیز نسبت به افراد بهنجار، از سطح رشد اخلاقی پایین‌تری برخوردارند، نشان داد که در الگوی رفتاری والدینِ جامعه‌ستیزان در دوره‌های کودکی و نوجوانی، رفتارهای بی‌توجهی و بی‌اهمیتی، بیشتر گزارش شده است. اما براساس جستجوی پژوهشگران این پژوهش، علی‌رغم وجود مبانی نظری که ذکر آن رفت، رابطه بین ادراک طـــرد و پذیرش و کنترل پدر و مادر با تحمل پریشـــانی و یا رابطه بین هوش اخلاقی با تحمل پریشانی، در پژوهش‌های قابل دسترس، یافت نشد. بنابراین این پژوهش با هدف بررسی این روابط و نیز ارائه یک مدل ساختاری براساس مبانی نظری در این زمینه، سعی در تکمیل این شـــکاف پژوهشی داشت. هدف این مطالعه، بررسی رابطه بین ادراک طرد ـ پذیرش وکنترل والدین، هوش اخلاقی و تحمل پریشـــانی در قالب یک مدل ساختاری می‌باشد. با این فرض، مدلی که برای این سه متغیر پیشنهاد می‌شود، در نمودار ۱ آورده شـــده اســـت. همان‌طور که در این نمودار مشاهده می‌شود، فرض اصلی این مدل، اثرات مستقیم طرد و کنترل پدر و مادر بر هوش اخلاقی و حضور متغیر هوش اخلاقی به‌عنوان متغیر میانجی در رابطه بین طرد و کنترل پدر و مادر بر هوش اخلاقی فرزندان می‌باشد.

1. Van Ijzendoorn
2. Fodor



نمودار ۱: مدل مفروض رابطه بین متغیرهای پژوهش[1]

روش پژوهش

طرح پژوهش حاضر از نوع توصیفی ـ همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش زنان و مردان ۲۰ تا ۳۰ ساله شهر اصفهان است که از این میان ۱۹۵ نفر (۱۰۰زن و ۹۵ مرد) که دارای ملاک‌های ورود به پژوهش بودند، به شیوه نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای چندمرحله‌ای، انتخاب شدند. به این ترتیب که از چهارده منطقه شهرداری شهر اصفهان ۵ منطقه به شکل تصادفی انتخاب شد و از هر منطقه یک محله انتخاب شد و پرسشنامه‌ها در میان این افراد توزیع شد. ملاک‌های ورود به این پژوهش عبارت بودند از: داشتن سن ۲۰ تا ۳۰ سال، ساکن شهر اصفهان بودن و عدم تشخیص اختلالات روانی یا شخصیت و عقب‌ماندگی ذهنی. حجم نمونه نیز براساس حداقل ملاک حجم نمونه برای معادلات ساختاری یعنی بالای ۱۰۰ تا ۱۵۰ نفر (شوماخر و لومکس، ۱۳۸۸)، در نظر گرفته شد.

---

۱. شایان ذکر است که رابطه بین متغیرهای ادراک کنترل پدر، ادراک کنترل مادر، ادراک طرد پدر، ادراک طرد مادر، ادراک پذیرش پدر و ادراک پذیرش مادر، مورد فرض این پژوهش قرار ندارد و درج پیکان دوسویه بین این دو متغیر، صرفاً به‌منظور رعایت استاندارد مدل‌سازی معادلات ساختاری، در مورد متغیرهای برون‌زا بوده و نشانگر رابطه مفروض بین این دو متغیر نمی‌باشد.

ابزار پژوهش

۱. مقیاس تحمل پریشانی[1]

مقیاس تحمل پریشـــانی توسط سیمونز و گاهر در ســـال ۲۰۰۵ ساخته شده است. این مقیاس یک شاخص خودسنجی تحمل پریشانی است که دارای ۱۵ ماده و ۴ خرده مقیاس (تحمـــل[2]، جذب[3]، ارزیابی[4] و تنظیم[5]) می‌باشـــد. عبارات این ابزار بر روی یک مقیاس ۵ درجـــه‌ای نمره‌گذاری می‌گردد. حداقل نمره آزمودنی در این مقیاس، ۱۵ و حداکثر ۷۵ است. ضریب آلفای این مقیاس ۰/۸۲ به‌دست آمده است. همچنین مشخص شده که این مقیاس دارای روایی ملاکی و همگرای اولیه خوبی اســـت و ضریب روایی ۰/۶۱ برای آن گزارش شـــده است. (سیمونز و گاهر، ۲۰۰۵) همچنین در پژوهش حاضر، ضریب روایی همزمان ۰/۳۲ برای این پرسشـــنامه با پرسشـــنامه هوش اخلاقی، به‌دست آمد. در ایران نیز پایایی همســـانی درونی بالایی (۰/۷۱) برای این مقیاس گزارش شده است. (علوی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۸)

۲. پرسشنامه هوش اخلاقی

پرسشـــنامه هوش اخلاقی توسط لنیک و کیل[6] ساخته شده است. این پرسشنامه شامل ۴۰ عبارت است که براساس طیف لیکرت ۵ گزینه‌ای نمره‌گذاری می‌گردد. به‌طوری که به گزینه هرگز نمره ۱ و به گزینه همه مواقع نمره ۵ تعلق می‌گیرد. حداقل نمره آزمودنی در این پرسشـــنامه ۴۰ و حداکثر نمره، ۲۰۰ می‌باشـــد. روایی عاملی این پرسشنامه در پژوهش ســـیادت و همکاران مورد تأیید قرار گرفت و همچنین روایی محتوایی آن پس از تأیید چند متخصص روان‌شناســـی مورد تأیید واقع شـــد. همچنین پایایی پرسشنامه ترجمه‌شـــده با محاسبه ضریب آلفای کرونباخ (۰/۸۹۴) تأیید گردید. (بهرامی و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۸) همچنین پایایی آزمون باز آزمون این ابزار، ۰/۹۴ محاسبه شده است. (سیادت و دیگران، ۱۳۸۸)

۳. پرسشنامه طرد و پذیرش و کنترل والدین ویژه بزرگسالان (فرم پدر و مادر)[7]

این پرسشـــنامه توسط یزدخواستی در سال ۱۳۸۸ ساخته شده است. این ابزار، به‌منظور

1. Distress Tolerance Scale
2. Tolerance
3. Absorption
4. Appraisal
5. Regulation
6. Lennik & Kiel
7. Parental Acceptance-Rejection/Control Questionnaire

سنجش میزان طرد، پذیرش و کنترل والدین تهیه شده است که توسط جوانان و بزرگسالان سنین ۱۸ تا ۴۳ سال تکمیل می‌گردد. دارای ۲۹ سؤال از نوع بسته‌پاسخ است که پاسخ‌ها از تقریباً همیشه نادرست تا تقریباً همیشه درست درجه‌بندی شده است. از جمع نمرات پذیرش/ محبت به‌طور معکوس با نمرات خصومت، غفلت و طرد، نمره کل طرد و پذیرش والدین به‌دست می‌آید. برای به‌دست آوردن میزان کنترل والدین نیز نمرات به‌دست‌آمده از عامل پنجم جمع بسته می‌شوند. سؤالات ۱۶ و ۲۰ به‌طور معکوس نمره‌گذاری می‌شوند. در ایران، ضریب همســـانی درونی آزمون برابر با ۰/۹۱ محاسبه شده است. (یزدخواستی، ۱۳۸۹) همچنین ضریب همســـانی درونی عامل‌های پرسشنامه عبارت‌اند از طرد ۰/۹ تا پذیرش ۰/۷. روایی ســـازه پرسشنامه از طریق همبستگی بین خرده‌آزمون‌ها با نمره کل آزمون‌ها محاسبه شده است. (یزدخواستی، ۱۳۸۹: ۱۸)

جهت تحلیل داده‌ها از ضریب همبســـتگی پیرســـون، مدل‌سازی ساختاری و به‌طور خاص از روش تحلیل مسیر استفاده شد.

یافته‌ها

ضرایب همبستگی ساده بین متغیرهای پژوهش، در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: ضرایب همبستگی ساده بین متغیرهای پژوهش

متغیرها	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
ادراک کنترل پدر	-							
ادراک کنترل مادر	۰/۲۱**	-						
ادراک طرد پدر	۰/۲۴**	-۰/۰۲	-					
ادراک طرد مادر	-۰/۰۲	۰/۰۵	۰/۳۷**	-				
ادراک پذیرش پدر	-۰/۱۳	۰/۱۰	-۰/۷۵**	-۰/۲۵**	-			
ادراک پذیرش مادر	۰/۰۵	۰/۱۸*	-۰/۲۲**	-۰/۷۴**	۰/۲۵**	-		
هوش اخلاقی	-۰/۰۱	-۰/۰۴	-۰/۲۶**	-۰/۲۹**	۰/۲۸**	۰/۲۴**	-	
تحمل پریشانی	-۰/۱۱	-۰/۱۷*	-۰/۲۰**	-۰/۰۹	۰/۱۲	۰/۰۰	۰/۳۲**	-

**P<۰/۰۱ *P< ۰/۰۵

همان‌طور که در جدول ۱ ملاحظه می‌شـــود ضرایب همبســـتگی ساده بین ادراک کنترل مادر و ادراک کنترل پدر، ادراک طرد پدر و ادراک کنترل پدر، ادراک طرد مادر و طـــرد پـــدر، ادراک پذیرش پدر و ادراک طرد پـــدر، ادراک پذیرش پدر و ادراک طرد مادر، ادراک پذیرش مادر و ادراک کنترل مادر، ادراک پذیرش مادر و ادراک طرد پدر، ادراک پذیرش مادر و ادراک طرد مادر، ادراک پذیرش مادر و ادراک پذیرش پدر، هوش اخلاقـــی و ادراک طرد پدر، هوش اخلاقی و ادراک طـــرد مادر، هوش اخلاقی و ادراک پذیرش پدر، هوش اخلاقی و ادراک پذیرش مادر، تحمل پریشانی و ادراک کنترل مادر، تحمل پریشـــانی و ادراک طرد پدر، تحمل پریشـــانی و هوش اخلاقی، معنادار می‌باشد. جهت بررســـی مدل مفروض پژوهش از روش تحلیل مسیر استفاده شد که نتایج آن در جدول ۲ ارائه شده است.

جدول ۲: اوزان رگرسیونی استاندارد مسیرهای بین متغیرهای پژوهش (اثرات استاندارد مستقیم)

مسیرها		برآورد	خطای استاندارد	معناداری
ادراک کنترل پدر	هوش اخلاقی	-۰/۰۱	۰/۲۵	۰/۸۱
ادراک کنترل مادر	هوش اخلاقی	-۰/۰۴	۰/۲۶	۰/۵۷
ادراک طرد پدر	هوش اخلاقی	-۰/۲۶	۰/۰۶	۰/۰۰
ادراک طرد مادر	هوش اخلاقی	-۰/۲۹	۰/۰۶	۰/۰۰
ادراک پذیرش پدر	هوش اخلاقی	۰/۲۵	۰/۱۶	۰/۰۰
ادراک پذیرش مادر	هوش اخلاقی	۰/۲۴	۰/۱۳	۰/۰۰
ادراک کنترل پدر	تحمل پریشانی	-۰/۱۱	۰/۲۵	۰/۱۳
ادراک کنترل مادر	تحمل پریشانی	-۰/۱۷	۰/۲۷	۰/۰۱
ادراک طرد پدر	تحمل پریشانی	-۰/۲۰	۰/۰۶	۰/۰۰
ادراک طرد مادر	تحمل پریشانی	-۰/۰۹	۰/۰۷	۰/۲۰
ادراک پذیرش پدر	تحمل پریشانی	۰/۱۲	۰/۱۷	۰/۰۸
ادراک پذیرش مادر	تحمل پریشانی	۰/۰۰	۰/۱۴	۰/۹۸
هوش اخلاقی	تحمل پریشانی	۰/۳۲	۰/۰۷	۰/۰۰

همان‌طور که در جدول۲ ملاحظه می‌شـــود، اوزان رگرسیونی مسیرهای ادراک طرد پـــدر به هوش اخلاقی، ادراک طرد مادر به هـــوش اخلاقی، ادراک پذیرش پدر به هوش اخلاقـــی، ادراک پذیرش مادر به هوش اخلاقی، ادراک کنترل مادر به تحمل پریشـــانی، ادراک طرد پدر به تحمل پریشـــانی و هوش اخلاقی به تحمل پریشانی، معنادار می‌باشد ولی سایر مسیرهای مستقیم مدل مفروض پژهش، معنادار نمی‌باشد. بنابراین، مسیرهای غیرمعنادار از مدل مفروض پژوهش، حذف و مدل اصلاح‌شده براساس شاخص‌های مختلف برازش، مورد بررسی قرار گرفت که نتایج آن در جدول۳ قابل ملاحظه است.

جدول ۳: وضعیت شاخص‌های برازش برای مدل اصلاح‌شده پژوهش

شاخص‌های برازش	مقدار آماره	وضعیت مدل پژوهش
CMIN	۲/۴۲ *	برازش
CMIN/Df	۰/۶۰	
NFI	۰/۹۹	برازش مطلوب
TLI	۱	برازش مطلوب
CFI	۱	برازش مطلوب
RMSEA	۰/۰۰	برازش مطلوب

*P=۰/۶۵

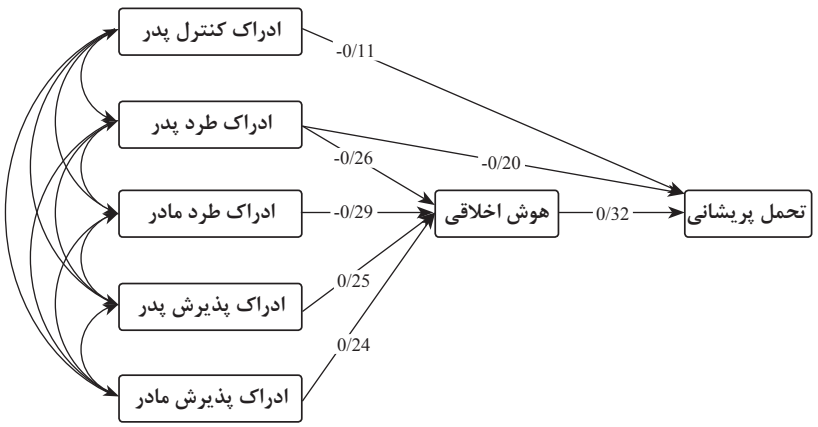
همان‌طور که در جدول۳ ملاحظه می‌شود، مقادیر بالاتر از ۰/۹۰ برای شاخص نرم‌شده برازندگی[1]، شـــاخص تاکر ـ لویز[2] و شـــاخص برازندگی تطبیقی[3] و مقدار کمتر از ۰/۵۰ برای شاخص ریشه میانگین مربعات خطای برآورد[4]، نشانگر برازش مطلوب مدل مفروض پژوهش است. (شوماخر و لومکس، ۱۳۸۸ و هومن، ۱۳۸۰)

با توجه به تأیید برازش مدل پژوهش، اثرات غیرمســـتقیم بین متغیرهای به‌کار رفته در مدل نیز تأیید می‌گردد. در جدول۴، میزان اثرات غیرمســـتقیم اســـتاندارد مربوط به مسیرهای غیرمســـتقیم مدل و در نمودار ۲، مدل برازش‌یافته پژوهش به همراه ضرایب مسیر ارائه شده است.

1. NFI
2. TLI
3. CFI
4. RMSEA

جدول ۴: اثرات غیرمستقیم استاندارد مربوط به مدل برازش‌یافته

مسیرها		برآورد
ادراک طرد پدر	تحمل پریشانی (از طریق هوش اخلاقی)	-۰/۰۸
ادراک طرد مادر	تحمل پریشانی (از طریق هوش اخلاقی)	-۰/۰۹
ادراک پذیرش پدر	تحمل پریشانی (از طریق هوش اخلاقی)	۰/۰۸
ادراک پذیرش مادر	تحمل پریشانی (از طریق هوش اخلاقی)	۰/۰۷



نمودار ۲: مدل اصلاح‌شده و برازش‌یافته رابطه بین متغیرهای پژوهش

همان‌طور که در جدول۴ ملاحظه می‌گردد، متغیرهای ادراک طرد پدر، ادراک طرد مـــادر، ادراک پذیرش پـــدر و ادراک پذیرش مادر، هر یک بر هوش اخلاقی، دارای اثرات مستقیم می‌باشند. در این میان، اثرات متغیرهای ادراک طرد پدر و ادراک طرد مادر منفی و اثرات متغیرهای ادراک پذیرش پدر و ادراک پذیرش مادر، مثبت می‌باشد؛ یعنی با افزایش میزان ادراک طرد پدر و ادراک طرد مادر، میزان هوش اخلاقی کاهش و با کاهش میزان این دو متغیر، میزان هوش اخلاقی افزایش می‌یابد و از سوی دیگر با افزایش میزان ادراک پذیرش پدر و ادراک پذیرش مادر، میزان هوش اخلاقی افزایش و با کاهش این دو متغیر، میزان هوش اخلاقی نیز کاهش می‌یابد. همچنین این چهار متغیر از طریق هوش اخلاقی، دارای اثرات غیرمســـتقیم بر تحمل پریشانی می‌باشند، یعنی از طریق افزایش یا کاهش هوش اخلاقی می‌توانند منجر به افزایش یا کاهش تحمل پریشانی شوند، ولی میزان این

اثرات بسیار پایین است. متغیرهای ادراک کنترل مادر و ادراک طرد پدر، نیز دارای اثرات مســـتقیم منفی بر تحمل پریشانی می‌باشند، یعنی با افزایش میزان این متغیرها، میزان تحمل پریشـــانی کاهش می‌یابد و برعکس با کاهش این متغیرها میزان تحمل پریشانی افزایش می‌یابد. همچنین هوش اخلاقی اثر مستقیم مثبت بر تحمل پریشانی دارد، یعنی با افزایش میزان هوش اخلاقی، میزان تحمل پریشانی نیز افزایش می‌یابد.

بحث و نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش حاضر نشـــانگر اثرات معنادار مستقیم و غیرمستقیم ادراک طرد و کنترل و پذیرش والدین بر هوش اخلاقی و تحمل پریشـــانی بود. در زمینه رابطه ادراک طرد ـ پذیرش و کنترل والدین با تحمل پریشـــانی، مشاهده شده افرادی که در کودکی والدین طردکننده یا کنترل‌کننده داشـــته‌اند، در اوایل بزرگسالی شـــکایات جسمانی مرتبط با پریشـــانی و آشفتگی و همچنین شکایات عصب‌شناختی را تجربه کرده‌اند (باکر و هرگر، ۲۰۱۲: ۸۰۲) و باتوجه به اینکه تأثیر اســـترس بر نتایج بالینی به ســـطح تحمل پریشانی فرد بستگی دارد (کلیریک و دیگران، ۲۰۰۷: ۳۱۵)، می‌توان دلیل بروز چنین علائمی را با میزان تحمل پریشانی پائین مرتبط دانست.

در زمینـــه تأثیری که ادراک طـــرد ـ پذیرش و کنترل والدین بر هوش اخلاقی دارد، تحقیقات نشـــان می‌دهند که یکی از مطمئن‌ترین راه‌های پرورش اخلاقیات در فرزندان، برقرارکردن یک رابطه صمیمانه و سرشـــار از عشق با آنهاست. مطالعات جان گوتمن در دانشگاه واشنگتن نشان داد که حضور فعالانه والدین در زندگی فرزندان و از لحاظ عاطفی در دســـترس بودن آنها، نقش به‌سزایی در تقویت احساس همدلی در فرزندان‌شان دارد؛ همان چیزی که کودکان را به‌سوی شکیبایی و دلسوزی، درک نیازهای دیگران و مراقبت از افراد آسیب‌دیده سوق می‌دهد. از طرفی نتایج تحقیقات پری نشان می‌دهد که بی‌اعتنایی، سوءاســـتفاده و ضربه‌های روحی مکرر در سه ســـال اول زندگی کودک، می‌تواند تا حد زیادی به همدلی کودک آسیب وارد کند. (بوربا، ۱۳۹۰) همچنین باکر و هرگر (۲۰۱۲) در مطالعه خود نشـــان دادند که طرد والدین به‌طور خاص با بدبینی و ضداخلاقی بودن فرزندان ارتباط دارد. روهنر (۲۰۰۴) نیز در نظریه پذیرش ـ طرد والدینی اظهار می‌کند که ادراک طرد موجب شکل‌گیری ویژگی‌های شخصیتی نظیر خشم و پرخاشگری، حرمت خود آسیب‌دیده، دیدگاه منفی نسبت به دنیا و وابستگی یا استقلال دفاعی شود. در واقع

این ویژگی‌ها تحت تأثیر سبک‌های والدینی مرتبط با عشق (مانند پذیرش و طرد) در شکل‌گیری بازنمایی‌های ذهنی فرزندان درباره خود و جهان پیرامون آنها تحول می‌یابند. از سوی دیگر این بازنمایی‌ها می‌توانند به روابط صمیمی شخص با دیگران تعمیم یافته و بر ارزیابی‌ها و رفتارهای وی در این روابط تأثیر گذارند. (سیدموسوی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۷۴) همچنین طرد والدین با مشکلات عمده در خودتنظیمی در ارتباط است. (باکر و هرگر، ۲۰۱۲: ۸۰۲) با توجه به اینکه هوش اخلاقی جنبه‌هایی از هوش بین‌فردی (توانایی فهم نیات، انگیزه‌ها و احساسات دیگران) و هوش درون فردی (توانایی فهم خود و استفاده از آن در نظم بخشیدن به زندگی خود) گاردنر را در بردارد (کلارکن[1]، ۲۰۰۹: ۲)، می‌توان اثرگذاری چنین رفتارهای والدینی را با هوش اخلاقی مرتبط دانست.

در مدل مفروض این پژوهش، همچنین مسیرهایی در نظر گرفته شده بود که تأیید نشد. از جمله این مسیرها، اثرات مستقیم ادراک کنترل پدر و مادر، بر روی هوش اخلاقی کودکان بود. پیشینه پژوهشی خاصی نیز در حمایت از این اثرات، یافت نشد اما به‌لحاظ نظری، در تحول قضاوت اخلاقی، نقش کنترل والدین و تشویق و تنبیه آنها در مراحلی از رشد اخلاقی ذکر شده است، با این حال، این نتایج نشان داد که در مورد بزرگسالان، این متغیر نمی‌تواند هوش اخلاقی را پیش‌بینی نماید. همچنین در مورد تحمل پریشانی نیز تنها ادراک کنترل مادر، بر این متغیر اثرگذار بود که این موضوع نقش برجسته‌تر مادر را در تربیت و سبک‌های مقابله‌ای فرزندان در جامعه ایران، برجسته‌تر می‌سازد، به‌طوری‌که مادران کنترل‌گر که اجازه آزادی عمل و مواجه شدن با چالش‌ها را در سنین کودکی و نوجوانی از فرزندان سلب می‌کنند، در واقع مانع شکل‌گیری توانایی تحمل پریشانی در این افراد در بلندمدت خواهند شد. سابقه‌ای از این یافته نیز در پیشینه پژوهشی یافت نشد. همچنین اثرات متغیرهای طرد مادر و پذیرش پدر و مادر بر تحمل پریشانی، معنادار نبود و فقط متغیر طرد پدر به‌عنوان پیش‌بین معنادار تحمل پریشانی محسوب می‌شد. این یافته‌ها نشان می‌دهد تأثیرات پدر و مادر بر ایجاد توانمندی تحمل پریشانی در فرزندان در بلندمدت، می‌تواند متفاوت باشد. به‌طوری‌که کنترل‌گری مادر و طرد پدر، می‌تواند بیشترین اثرات مخرب را بر شکل‌گیری تحمل پریشانی در فرزندان داشته باشد. در واقع این یافته‌ها نشان می‌دهد تأثیر کنترل مادر به‌دلیل حضور بیشتر در تربیت کودکان و ارتباط با آنها بیشتر برجسته است ولی پدر علی‌رغم حضور کمتر،

1. Clarken

با رفتارهای طردکننده، تأثیر منفی قابل ملاحظه‌ای را بر شـــکل‌گیری تحمل پریشـــانی کودکان و نوجوانان در بلندمدت خواهد گذاشت.

تاکنـــون مطالعات فراوانی در زمینـــه تأثیراتی که والدیـــن می‌توانند بر ویژگی‌های مختلف فرزندان‌شان داشته باشند صورت گرفته است، اما مطالعه‌ای که تأثیر روابط والد ـ کودک را بر هوش اخلاقی و تحمل پریشانی مورد بررسی قرار داده باشد، یافت نشد. در پژوهش حاضر با بررسی این موارد سعی شده تا جنبه‌های دیگری از تأثیرگذاری والدین بر فرزندان را مورد بررســـی قرار دهیم و تا حدی بتوانیم این حوزه را گســـترش بیشتری بدهیم. در واقع به‌نظر می‌رسد تأثیرگذاری گسترده والدین بر فرزندان باید بیش از پیش مورد پژوهش قرار گیرد تا همواره جامعه رو به‌رشـــدی پیش‌رو داشته باشیم. نکته جالب توجه و راهگشـــای این پژوهش برای پژوهش‌های آتـــی در این زمینه، تفاوت‌های نقش مادران و پدران در اثرگذاری بر هوش اخلاقی و تحمل پریشـــانی فرزندان بود. همان‌طور کـــه مدل این پژوهش نشـــان داد، اثرات کنترل و طـــرد و پذیرش، در پدر و مادر به‌طور یکســـان بر هوش اخلاقی و تحمل پریشـــانی فرزندان، مؤثر نبوده اســـت. بنابراین به‌نظر می‌رســـد خصیصه‌هایی اختصاصی در رفتار و تعامل پدر و مادر با فرزندان وجود دارد که می‌تواند منجر به مکانیزم‌های اثر متفاوت بر هوش اخلاقی و تحمل پریشانی در فرزندان گـــردد. بنابراین این موضـــوع می‌تواند در پژوهش‌های آتی مورد بررســـی قرار بگیرد. از جملـــه مهم‌ترین محدودیت‌های پژوهش حاضر، تصادفی نبودن روش نمونه‌گیری و عدم کنترل متغیرهای دموگرافیک بود که پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی به این نکات توجه گردد. همچنین پیشنهاد می‌گردد در پژوهش‌های آتی، این مدل در مردان و زنان به‌طورجداگانه مورد بررسی و نیز مقایسه قرار بگیرد.

منابع

۱. بوربا، میکله. (۱۳۹۰). **پرورش هوش اخلاقی**. فیروزه کاوسی. تهران: انتشارات رشد.

۲. بهرامی، محمدامین؛ مریم اصمی؛ آزاده فاتح‌پناه؛ عارفه دهقانی تفتی و غلامرضا احمدی تهرانی. (۱۳۹۱). سطح هوش اخلاقی اعضای هیئت علمی و کارکنان دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد. **مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی**. ۵ (٦). ۸۸-۷۵.

۳. سیدموسوی، پریسا؛ علی مظاهری و سعید قنبری. (۱۳۹۱). پذیرش همسر و سازش‌یافتگی روان‌شناختی زنان: نقش تعدیل‌کننده پذیرش والدین. **روان‌شناسی تحولی: روان‌شناسان ایرانی**. ۸ (۳۲). ۳۸۳-۳۷۳.

٤. سیادت، سیدعلی؛ مرضیه مختاری‌پور و ایرج کاظمی. (۱۳۸۸). رابطه بین هوش اخلاقی و رهبری تیمی در مدیران آموزشی و غیرآموزشی از دیدگاه اعضای هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان: ۸۸-۱۳۸۷. **مدیریت سلامت**. ۱۲ (۳٦): ۷۰-٦۱.

۵. شوماخر، رندال ای و ریچارد جی لومکس. (۱۳۸۸). **مقدمه‌ای بر مدل‌سازی معادله ساختاری**. وحید قاسمی. تهران: جامعه‌شناسان.

٦. علوی، خدیجه؛ مرتضی مدرس غروی؛ سیدامیر امین یزدی و جواد صالحی فدردی. (۱۳۹۰). اثربخشی رفتاردرمانی دیالکتیکی به‌شیوه گروهی (با تکیه بر مؤلفه‌های هوشیاری فراگیر بنیادین، تحمل پریشانی و تنظیم هیجانی) بر نشانه‌های افسردگی در دانشجویان. **مجله اصول بهداشت روانی**. ۱۳ (۲). ۱۳۵-۱۲٤.

۷. هومن، حیدرعلی. (۱۳۸۰). **تحلیل داده‌های چندمتغیری در پژوهش رفتاری**. تهران: نشر پارسا.

۸. یزدخواستی، فریبا. (۱۳۸۹). **سبک‌های تعاملی و آزمون‌های روان‌شناختی**. تهران: پیام علوی.

9. Baker, C. N. & M. Hoerger. (2012). Parental Child-Rearing Strategies Influence Self-Regulation, Socio-Emotional Adjustment, and Psychopathology in Early Adulthood: Evidence from a Retrospective Cohort Study. *Personality and Individual Differences*. 52. 800-805.

10. Beheshtifar, M; Z. Esmaeli & M. Nekoie Moghadam. (2009). Effect of Moral Intelligence on Leadership. *European Journal of Economics*, *Finance and Administrative Sciences*. 43: 6-11.

11. Clarken, H. (2009). Moral Intelligence in the Schools. *Paper Presented at the Annual Meeting of The Michigan Academy of Sciences*.

12. Cleirigh, C. O; G. Ironson & J. A. Smits. (2007). Does Distress Tolerance Moderate the Impact of Major Life Events on Psychosocial Variables and Behaviors Important in the Management of HIV?. *Behavior Therapy*. 38. 314-323.

13. Fodor, E. M. (2010). Delinquency and Susceptibility to Social Influence among Adolescents as a Function of Level of Moral Development. *The Journal of Social Psychology*. 86 (2): 257-260.

14. Moghadas, M. & M. Khaleghi. (2013). Investigate of Relationship between Moral Intelligence and Distress Tolerance in Isfahan Staff. *International Journal of Research in Social Sciences*. 2 (2). 26-30.

15. Rohner, R. P. (2004). The Parental Acceptance Rejection Syndrome: Universal Correlates

of Perceived Rejection. *Journal of American Psychologist*. 5(9). 827-840.
16. Rohner, R. P. & A. Khaleque. (2002). Parental Acceptance-Rejection and Life-Span Development: A Universal Perspective. *Online Readings in Psychology and Culture*. 6 (1). 1-10.
17. Rutherford, H. J. V; B. Goldberg; P. Luyten; D. J. Bridgett & L. C. Mayes. (2013). Parental Reflective Functioning Is Associated with Tolerance of Infant Distress but not General Distress: Evidence for a Specific Relationship Using a Simulated Baby Paradigm. *Infant Behavior and Development*. 36. 635-641.
18. Simons, J. S. & R. M. Gaher. (2005). The Distress Tolerance Scale: Development and Validation of a Self-Report Measure. *Motivation and Emotion*. 29. 83-102.
19. Van Ijzendoorn, M. H. (1997). Attachment, Emergent Morality, and Aggression: Toward a Developmental Socioemotional Model of Antisocial Behaviour. *International Journal of Behvavioral Development*. 21 (4). 703-727.

آموزش زنان به‌عنوان سرفصل مهمی در وضعیت اجتماعی آنها از ابتدای انقلاب اسلامی تاکنون همواره در سطوح مختلف نخبگانی، سیاستگذاری، قانونگذاری و اجرایی مورد توجه بوده است. تمرکز و توجه به کم و کیف دانش تولیدشده در حوزه آموزش زنان از ابتدای انقلاب اسلامی تاکنون، با هدف نمایان‌سازی روند طی‌شده در دهه‌های اخیر، موضوع مورد بررسی این پژوهش است. با استفاده از روش فراتحلیل، پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه در بازه زمانی (۱۳۹٤-۱۳۵۷)، در قالب کتاب، پایان‌نامه، مقاله و طرح‌ها وگزارش‌های پژوهشی از طریق جستجو در پایگاه‌های علمی ـ تخصصی کتابخانه ملی، ایران‌داک و نورمگز مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد که توجه به آموزش زنان با تمرکز بر آموزش عالی، اشتغال و مهارت‌افزایی، بیشترین میزان بررسی را در عرصه پژوهشی کشور به خود اختصاص داده و پیوند میان حوزه آموزش و اشتغال و تمرکز بر آموزش با هدف ایجاد اشتغال برای زنان نقطه برجسته‌ای است که همسویی عرصه دانشی و اجرایی را آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی:
فراتحلیل، انقلاب اسلامی، آموزش، پژوهش، زنان

فراتحلیل پژوهش‌های بعد از انقلاب اسلامی در موضوع آموزش زنان

سهیلا صادقی فسایی
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
ssadeghi@ut.ac.ir

عاطفه خادمی
دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی
پژوهشکده مطالعات فرهنگی ـ اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فنّاوری
a.khademi@iscs.ac.ir

بیان مسئله

عمومیت یافتن امر آموزش به‌عنوان یک نیاز و ضرورت برای تمامی انسان‌ها طبق ارزش‌های انسانی و الهی، اگر چه جنسیت‌بردار نیست اما در طول تاریخ، غالباً نسبت به آن با نگاه جنسیتی برخورد شده و زنان در اکثر جوامع، از حداقل بهره‌مندی از آموزش برخوردار بوده‌اند. این در حالی است که آموزش زنان نه‌تنها نقشی مهم در توسعه انسانی دارد، بلکه توسعه جنسیتی را نیز بهبود می‌بخشد». (موسوی‌خامنه و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۱) آنچه به‌عنوان مسئله مهم و اساسی در خصوص آموزش زنان در کشور ما مطرح است توجه به ابعاد مختلف و وجوه گوناگون آموزش زنان در نهادهای متولی است و اینکه آموزش زنان در چه مسیری و با چه اهدافی تعریف، برنامه‌ریزی و اجرا گردیده است؟ جمهوری اسلامی ایران در سال‌های اخیر برای عقب نماندن از قافله توسعه انسانی و به‌دنبال آن توسعه جنسیتی تمهیداتی را در نظر داشته که در سند چشم‌انداز نیز از آن یادشده است. در این سند آمده است که برنامه بلندمدت ۲۵ساله توسعه در ایران دارای اهداف توسعه‌یافتگی با برخورداری از دانش پیشرفته، متکی بر سهم برتر منابع انسانی منجمله زنان، برای دست یافتن به جایگاه اول اقتصادی، علمی و فنّاوری در سطح منطقه آسیای جنوب غربی (شامل آسیای میانه، قفقاز، خاورمیانه و کشورهای همسایه) است. از ملزومات رسیدن به این هدف مشارکت زنان در تصمیم‌گیری و خلق تغییر است. (سند چشم‌انداز، ۱۳۸۳) علاوه بر این در ایران همسو با تحقق سند چشم‌انداز طی سال‌های اخیر در جامعه زنان نیز آگاهی مناسبی در زمینه کسب علم و آموزش رقم خورده است که نتیجه آن شناخت عمیق زنان از توانایی و ظرفیت‌های اجتماعی و عزم جدی برای تعیین سرنوشت خودشان است به‌نحوی که طی سال‌های اخیر، افزایش حضور زنان در آموزش عالی و تأثیر آن در رشد توسعه‌یافتگی فرهنگی زنان در دوران بعد از انقلاب چشمگیر بوده است (شکوری‌راد و کریمی، ۱۳۸۰: ۳۲) و موجب شده که این قشر با کسب دانش در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی حضور و اثرگذاری داشته باشند. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که آموزش زنان و افزایش مشارکت آنها در آموزش عالی، از حیث سیاسی، می‌تواند منجر به افزایش دسترسی زنان به مجاری قدرت و اقتدار گردد و در نظام‌های سیاسی ملی، آنان را از قدرت قابل‌توجهی برخوردار سازد. (ودادهیر، ۱۳۸۸: ۱۸۰) پس تجهیز زنان به آموزش، به‌عنوان مقوله‌ای مهم و اثرگذار است که توانایی ایجاد تغییرات مختلف

در لایه‌های گوناگون ســـاختارهای اجتماعی را خواهد داشـــت. اما در شناخت مجاری مختلفـــی که متولی امر آموزش زنان در کشـــورند همواره غالب نگاه‌ها معطوف بر نقش نهادهای سیاســـتگذاری بوده اســـت که از طریق تصویب سیاســـت‌های کلان در قالب اسناد و سیاست‌های بالادستی (سند چشم‌انداز و...) هدف‌گذاری‌های مهم در این حوزه را مشـــخص می‌نمایند. بعد از نهادهای سیاســـتگذار، نهادهای اجرایی قرار دارند که با برنامه‌ریـــزی و اقدام، در عمل، محقق نمودن آموزش زنان را رقم می‌زنند. در این میان کمتر نگاهی متوجه نقش و اثرگذاری نهاد علم و دانش بر امر آموزش زنان بوده اســـت. در حالی‌که دقت نظر نســـبت به این مســـئله که نهادهای متولی علم و دانش چه درکی از مســـئله آموزش زنان دارند و به تولید چه مفاهیم بنیادی و اصولی می‌پردازند، بسیار حائز اهمیت است، چرا که همواره نهادهای تولیدکننده دانش هستند که با خلق مبانی و دانش‌هـــای مورد نیاز یک جامعه، زیرســـاخت‌های حرکتی را طراحی می‌نمایند. برای نمونه در مسئله آموزش زنان، نهاد دانش است که از طریق ارائه دانش مورد نیاز مفهومی به‌نام «جنســـیت» را بر مدار و خوانش خاصی قرار می‌دهد و نوع بازتولید این مفهوم در ابعاد مختلف و در ســـطوح گوناگون در جامعه را مشـــخص می‌نماید. بهترین سیاست‌ها و اقداماتی که در ســـطوح بالای مدیریتی یک جامعه در نهادهای سیاستگذار، قانونگذار و اجرایی رقم می‌خورد، آنهایی اســـت که از پشتوانه دانشی عمیقی برخوردار باشد و در پس آنها سرمایه دانشی و پژوهشی بالایی وجود داشته باشد. این در حالی است، که در کشـــور ما، مســـائل زنان با وجود فاصله‌ای عمیق با این مدل مطلوب و قاعده‌مند، عموماً در یک فضایی سیاســـی و متأثر از رویکردهای گوناگون مورد توجه متولیان قرار گرفته اســـت که ثمره آن وجود آشـــفتگی، بی‌ســـامانی و عدم ثبات در حوزه زنان بوده است، طوری‌که بعد از گذشت سال‌های متمادی از عمر انقلاب اسلامی و داشتن عملکردهای مختلف در باب مســـئله زنان، مقام معظم رهبری در سال ۱۳۹۲ در دیدار زنان مسئول و نخبه به این مهم اشاره نمودند و از ضرورت شکل‌گیری نهادی فراقوه‌ای جهت پرهیز از آســـیب‌های موجود نام می‌برند. به‌نظر می‌رسد، در سایه مبانی و تفکرات دینی حاکم بر انقلاب اســـلامی و با شناخت آسیب‌هایی که منجر به آشفتگی نظری و عملی مسائل زنان در کشور گشته است، باید بر مبنای یافته‌های علمی و پژوهشی، منطبق با شرایط زیســـتی زنان کشور، ابتدا دانش مورد نیاز تولید گشته و در ذیل آن نیز سیاستگذاری و اقدام مقتضی صورت پذیرد. تحقق این سیر، اهمیت جامع‌نگری عرصه دانش و پژوهش

را مشـــخص می‌نماید. در این شرایط، توجه و دقت نظر نسبت به عملکرد عرصه دانشی و پژوهشـــی کشور در موضوع آموزش زنان و اینکه کم و کیف عملکرد این نهاد اثرگذار چگونه بوده است مسئله مهم و اساسی است که این مقاله نیز با تمرکز بر آن به‌دنبال پاسخ به پرســـش‌هایی بوده است که پیرامون آن شکل گرفته است. پرسش‌هایی به‌شرح ذیل:

ـ در آموزش زنان در دهه‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در عرصه پژوهشی و دانشی چه روندی حاکم بوده است؟

ـ آموزش زنان در این سال‌ها در چه موضوعات و محتوایی مورد توجه و بررسی این نهادها قرار گرفته است؟

ـ چه دانشی در این زمینه تولید گردیده است؟

پاســـخ به پرسش‌های عنوان‌شده با ملاک قرار دادن وضعیت مطلوبی است که در آن انتظار می‌رود، نهاد علمی و دانشگاهی کشور بتواند با لحاظ اقتضائاتی از قبیل: ۱. اولویت قرار دادن آسیب‌شناسی آموزش زنان طی دهه‌های گذشته؛ ۲. تلاش در جهت تولید مبانی دانشـــی و نظری بومی؛ ۳. دقت‌نظر نسبت به میزان تأثیر و تأثر نهادهای قدرت با ملاک قرار دادن حفظ اســـتقلال عمل نهاد دانش و ۴. همســـویی و هماهنگی با چشم‌اندازهای کلان کشور، به شکل‌گیری مطلوب‌ترین وضعیت برای آموزش زنان کشور به جهت کمّی و کیفی کمک نماید.

تمرکز بر سؤالات مطرح‌شده در خصوص وضعیت آموزش زنان در نهادهای دانشی و پژوهشی، رسالت این مقاله می‌باشد تا در ذیل آن فراتحلیلی از تمامی داده‌های تولیدشده در این نهادها طی سال‌های گذشته ارائه نماید.

ملاحظات نظری

در پژوهش کیفی، پژوهشگر قصد شناخت واقعیتی را دارد تا به توضیح، توصیف و تفسیر آن بپردازد. در نتیجه قصد «اجرای نظریه»ای را در ذهن نمی‌پروراند. ولی بعد از جمع‌آوری اطلاعـــات، در تحلیل‌ها، می‌توان از نظریه‌های موجـــود کمک گرفته و نتایج را تحلیل و تبیین کرد. در واقع در روش کیفی «از عمل یا واقعیت موجود» به‌ســـمت نظریه می‌روند (منـــادی، ۱۳۸۹: ۱۱۸) و از آنجا که پژوهش‌هـــای کیفی در جهت ایجاد درک و دانش صحیح و به دور از پیش فرض نســـبت به مســـئله مورد پژوهش صورت می‌پذیرند، الزاماً نیازمند به چارچوب نظری خاصی نیستند، هرچند ذهن پژوهشگران نیز خالی از مفاهیم

نظری نیست. در پژوهش حاضر نیز توجه به حوزه نظری در قالب مفاهیم حساسی ایجاد می‌گردد که در یک حالت رفت و برگشـــتی با عرصه دانش موجود رخ می‌دهد. (صادقی فسائی، ۱۳۸۹: ۱۸۵) با این توضیح، به‌نظر می‌رسد بتوان نظریات بیان‌شده در نحله‌های مختلف فمینیستی درباره آموزش زنان از یک‌سو و چشم‌اندازهای نظری موجود در پارادایم اندیشـــه دینی از سوی دیگر را در راستای حساس‌سازی مفاهیم مرتبط با موضوع مقاله مورد اشـــاره و یادآوری قرار داد. پرداختن به دیدگاه‌های فمینیستی از آن‌جهت اهمیت دارد که مقوله آموزش زنان از مقولات محوری در نظریه‌پردازی فمینیســـتی محســـوب می‌گردد و این دیدگاه‌ها همواره در فضای مدرنیته ایســـتارهای ذهنی زنان و کنش‌های برخاسته از آنها را در سطح جهانی از خود متأثر ساخته است؛ به‌علاوه، اندیشه دینی نیز برخوردار از مواضع نظری و فکری خاص خود در نســـبت با آموزش زنان می‌باشد که در ایجاد حساسیت‌های نظری در این پژوهش حائز اهمیت است.

در بررسی پیرامون دانش نظری تولیدشده در ارتباط با آموزش زنان در غرب، عمده نظریات، در قالب نگرش‌های فمینیســـتی شکل گرفته‌اند. «نظریه فمینیستی بخشی از یک رشـــته پژوهش درباره زنان است که به‌طور ضمنی یا رسمی، نظام فکری گسترده و عامی را درباره ویژگی‌های بنیادی زندگی اجتماعی و تجربه انسانی از چشم‌انداز یک زن ارائه می‌کند». (ریتزر، ۱۳۸۳: ۴۵۹) در این طیف نظری، فمینیســـم متأثر از لیبرالیسم حاکم بر غرب، بر آموزش به‌عنوان مهم‌ترین ابزار تقویت عقل و توســـعه علم و شـــناخت طبیعت تأکید می‌کرد. همان‌طور که در عصر روشنگری گسترش آموزش اصلی‌ترین راه کشـــف حقیقت و پیشرفت و توسعه دانسته می‌شـــد، مدافعان حقوق زنان نیز بر همین موضـــوع تأکید کردند و آموزش زنان را رمز راه‌یابی آنان به عرصه آزادی و اســـتقلال و ترقـــی برشـــمردند. در نظر آنان همان‌طور که دنیای قدیم بـــا انحصاری کردن آموزش، مانع درک قوانین طبیعت به‌وســـیله عقل، در میان اکثریت مردم می‌شـــد، دنیای جدید هـــم با انحصاری کردن آموزش در میان مردهـــا، نیمی از جامعه، یعنی زنان را از درک قوانین طبیعت به‌وســـیله تقویت درک عقلانی، محروم کرده بود. بنابراین نخستین حق قابل استیفا برای زنان حق آموزش و مهم‌ترین توصیه به آنان تلاش در زمینه یادگیری بود و اوج دفاع فمینیســـت از آموزش و تحصیل زنان «در کنوانســـیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان در ســـال ۱۹۷۹ میلادی به ثمر نشست». (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۱۲) با این‌حال تاریخ فمینیست شاهد بروز نوسانات خاصی در زمینه دفاع از زن برای آموزش

و تحصیل است که مانند موج در سال‌های خاصی برخاسته و دوباره فروکش کرده است و چندین سال بعد با سرعت دیگر و در جهت دیگری به حرکت درآمده است برای نمونه در «کتاب حقانیت حقوق زن» که در سال ۱۷۹۲ انتشار یافت، اصلی‌ترین علت فروتری زنان، محرومیت زنان از آموزش و تحصیل معرفی شده است. این کتاب نابرابری‌های میان مـــردان و زنان را نتیجـــه تفاوت طبیعی نمی‌داند، بلکه نتیجه محرومیت زنان از آموزش و تحصیل قلمداد می‌کند. ولی موج دیگر فمینیســـم، که از نیمه دهه ۱۹۶۰ مطرح شد، برای دفاع از تحصیل و آموزش زنان، نظریه‌ای درباره با بازســـازی مفاهیم ارائه می‌دهد و علـــت محرومیت زنـــان از آموزش و تحصیل را در این می‌داند که دانش از دید مردان به جهان نگریســـته است. (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۱۸۳) در دیگر گرایش‌های فمینیسم نیز «نقش‌های جنسیتی، محصول روابط اجتماعی در طول تاریخ است، نه ودیعه‌های طبیعی» (مســـتقیمی، ۱۳۸۸: ۱۳) و بر این‌اســـاس در مسیر احراز نقش‌های جنسیتی، باید زنان رشد و پیشرفت نمایند و پیشرفت واقعی زنان نمی‌تواند بدون رشد آزاد همه توانایی‌های ویژه آنان صورت گیرد زیرا که فکر از جنســـیت مســـتقل اســـت و باید در هر دو جنس به‌گونه‌ای برابر پرورش داده شـــود و دیگر آنکه فراهم کردن نهادهای آموزش مناسب بر عهده دولت اســـت. برای نمونه، فمینیسم لیبرال، مســـئله طبیعت زنان را پیامد اشتباه جامعه در جلوگیری از آموزش زنان می‌دیدند و شـــکاف اصلی را میان جامعه گذشته و جامعـــه کنونی می‌نهادند. (پاک‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۱۴) آنهـــا از طریق اعتقاد و توجه به اصل برابری زن و مرد در قدرت تعقل و یادگیری و با مســـئول دانستن دولت‌ها در تخصیص امکانات عادلانه جهت آموزش زنان به‌دنبال رفع تبعیض بر زنان بودند. بنابراین با طرح رشته‌ها و برنامه‌های مشترک درسی و طرح الگوی تربیتی واحد برای دختران و پسران و حذف مطالبی که در کتب درســـی، معنای نقش‌های جنســـیتی را القاء می‌کند، سعی می‌کننـــد زنان و مردان را در آموزش بـــه یک الگو نزدیک نموده و جایگاه آموزش زنان را با مردان برابر نمایند.

علاوه بر نظریات غربی، در باب آموزش زنان در اســـلام نیز به‌عنوان دینی کامل که محقق‌کننده ســـعادت دنیوی و اخروی بشر اســـت، به این مسئله توجه شده است. یکی از روشـــن‌ترین مواضع اسلام، جانبداری اصولی از علم‌آموزی، توسعه آموزشی و گسترش دانش‌افزایی در بین زنان اســـت. با یک نگاه کلی به نظام معارف الهی اســـلام، به‌خوبی درمی‌یابیم که جانبداری‌ها و دفاعیات اسلام از تحصیلات و آموزش زنان در مقایسه با سایر

مکاتب فکری، فلسفی و دینی جهان بی‌نظیر است. «در دین اسلام اگر چه تفاوت‌هایی بین حقوق و تکالیف زن و مرد دیده می‌شود، اما هرگز این تفاوت‌ها، جایگاه انسانی زن را از مرد پایین‌تر نمی‌آورد و هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. اسلام، مساوات انسانی را بین زن و مرد رعایت کرده است». (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۱۶) از آنجا که حق آموزش و تحصیل، از حقوق طبیعی و فطری انسان محسوب می‌شود و هیچ ارتباطی با زنانگی و مردانگی ندارد، اسلام نیز با نگرش متین و متقن برای حق تحصیل و آموزش زن و مرد ارزش بسیار ویژه‌ای قائل شده است. البته مراد از حق یکسان در تعلیم و آموزش، این نیست که حتماً نوع آموزش و اهداف آن نیز، در همه موارد، برای زن و مرد یکسان باشد. اسلام در ارزشگذاری نامحدود برای تحصیل علم، شاخصه‌هایی را عنوان می‌نماید که نشانگر استحکام و ژرف‌نگری است، زیرا قید زمان را با شعار «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد» از تحصیل علم برداشته و محدودیت مکانی را با قید «ولو بالصین» مضمحل نموده و محدودیت سرچشمه اخذ دانش را با روایت شریف «اطلبوا العم ولو عند مشرک» از بین برده و قید جنسیت را با تعبیر «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» از میان برداشته است. (مستقیمی، ۱۳۸۸: ۲۵) اسلام مرد و زن را در تدبیر شئون زندگی به‌وسیله اراده و کار، مساوی می‌داند تحصیل علم و کسب دانش نیز از احکامی است که زن و مرد در آن مشترک‌اند و هرگز دین اسلام جنسیت را سد راه دانش‌اندوزی نمی‌داند. مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، پس از نقل سرگذشت تأسف‌بار زن در طول تاریخ می‌گوید: زن در تمام احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد شریک است و در هر امری که مرد استقلال دارد، مانند: ارث، کسب، معامله، تعلیم و تربیت و دفاع از حقوق و غیره، زن هم مستقل است، مگر در مواردی که با مقتضای طبیعتش مخالف باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳) لذا در اندیشه و نظر اسلام، برای آموزش زنان با لحاظ اقتضائات جنس زن، هیچ مانع و محدودیتی وجود ندارد و آنجا که کلیت آموزش زنان، با قیدی مشخص محدود می‌گردد، با توجه به جنسیت زنان و اقتضائات آن می‌باشد که در امر آموزش، کمتر از دیگر حوزه‌ها با این قیود مواجه می‌باشیم و کسب آموزش امری پسندیده محسوب می‌گردد. لذا توجه به تفاوت دیدگاه‌های اسلام و غرب در باب آموزش مسئله مهمی است که ناشی از مبانی حاکم بر جهان‌بینی آنها می‌باشد و چنانچه این امر مورد غفلت قرار گیرد فهم و مدیریت مسائل مرتبط با زنان خصوصاً در امر آموزش را با مشکل مواجه می‌نماید.

روش پژوهش

تحقیق کیفی عبارت اســـت از مجموعه فعالیت‌هایی (چون مشاهده، مصاحبه و شرکت گســـترده در فعالیت‌های پژوهشـــی) که هرکدام به‌نحوی محقق را در کسب اطلاعات دســـت‌اول، درباره موضـــوع مورد تحقیق یـــاری می‌دهند. بدین‌ترتیـــب، از اطلاعات جمع‌آوری‌شده، توصیف‌های تحلیلی، ادراکی و طبقه‌بندی‌شده حاصل می‌شود. آنسلم اســـتراس می‌گوید: «منظور مـــا از تحقیق کیفی عبارت از هر نوع تحقیقی اســـت که یافته‌هایی را به‌دســـت می‌دهند که با شـــیوه‌هایی غیر از روش‌های آماری یا هرگونه کمّی‌کردن کســـب شده‌اند. شیوه مذکور ممکن اســـت به تحقیق درباره زندگی افراد، شرح‌حال‌ها، رفتارها و همچنین درباره کارکرد سازمانی، جنبش‌های اجتماعی یا روابط بین‌الملل معطوف باشـــد.» (اســـتراس و کوربین، ۱۳۸۵: ۱۷) در این میان، روش‌های مختلفـــی برای انجام پژوهش‌های کیفی وجـــود دارد، روش‌هایی مانند نظریه مبنایی، هرمنوتیک، پدیدارشـــناختی و غیره، که در تمامی این روش‌ها، توجه به نگاه تفسیری ـ تحلیلی و مفاهیم حائز اهمیت است. در حقیقت زمانی‌که پژوهشگر از سطح توصیف آمـــاری فراتـــر می‌رود و با محتوا و ماهیت مســـئله از بعد تحلیلی و تفســـیری مواجه می‌گـــردد رویکرد کیفـــی دارد. فراتحلیل نیز از جمله روش‌هایی اســـت که عموماً آن را به‌عنوان روش کمّی می‌شناســـند، اما رویکرد کیفی به فراتحلیل، در نمایان‌ســـازی مؤلفه‌ها و مفاهیم محتوایی مســـئله مورد پژوهش، یکی از روش‌هایی است که قابلیت قـــرار گرفتن در زمره روش‌های کیفی را دارد. فراتحلیل شـــیوه‌ای دقیق برای ترکیب هدفمند نتایج مطالعات متعدد، برای رسیدن به یک برآورد بهتر درباره حقیقت است. (عابـــدی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۹) گلاس می‌گوید: «فراتحلیل، تحلیل تحلیل‌هاســـت» و این خصوصیت می‌تواند بعد کیفی نیز داشته باشد. در فراتحلیل ابتدا، هدف پژوهشگر مشـــخص و مسئله تحقیق به‌روشـــنی تعریف می‌شود. دوم، از بین مطالعات موجود، از آنهایی که با ملاک‌های پژوهش مورد نظر هماهنگی دارند، نمونه‌گیری به‌عمل می‌آید؛ سوم، داده‌های تحقیقات جمع‌آوری و ویژگی‌های آنها براساس هدف تحقیق فراتحلیل، کدگذاری و طبقه‌بندی می‌شـــود. نتایج مطالعه به یک مقیاس کمّی مشـــترک تبدیل می‌شـــود، به‌طوری که قابل مقایسه باشد. سرانجام برای بررسی روابط بین ویژگی‌های مطالعات و یافته‌ها، روش‌های آماری مورد اســـتفاده قرار می‌گیرد. نوع دیگر مطالعات تفســـیری است که همانند مطالعات ادغامی، درگیر ترکیب شواهدی از مطالعات انجام

شـــده اســـت، اما هدف اصلی خود را بر روی توســـعه مفاهیم و شناسایی تم‌های مهم در تحقیقات انجام‌شـــده می‌گذارد و هدف عمدتاً تفسیر داده‌هاست که با تکنیک‌های متفاوت انجام می‌گیرد. (شرایبر[1]، ۲۰۰۸)

روش مـــا در این پژوهـــش روش فراتحلیل کیفی از نوع دوم اســـت. بدین‌معنا که هدف از انجام این پژوهش، شناســـایی تم‌های مهم در پژوهش‌های موجود درخصوص آموزش زنان از بعد از انقلاب تاکنون و تفســـیر داده‌های حاصله می‌باشد. جامعه نمونه شـــامل، ۳۹ پایان‌نامه، ۱۲ کتاب و ۴۳ مقاله و ۲ طرح پژوهشـــی است که گزینش این حجم نمونه، از طریق جستجوی کلیدواژه‌ای محدود به زن + آموزش گردآوری گردیده است. بازه زمانی نیز سال‌های ۵۷ تا ۹۴ بوده است و منابع گردآوری داده‌ها به‌ترتیب از پایگاه‌های اطلاعاتی ایران‌داک، کتابخانه ملی و ســـایت نورمگز استخراج گردیده است. در گـــردآوری محتوای مدنظر، (جهت ارائه فراتحلیل کیفی) از میان نمونه‌های نام برده شـــده، با استخراج ســـؤالات پژوهش، هدف یا اهداف پژوهش، روش و نتایج پژوهش در پایان‌نامه‌ها، کتاب‌ها و مقالات به یافته‌های مورد نیاز دســـت یافتیم. رجوع به محتوای داده‌ها، رویکرد کیفی این فراتحلیل را نمایان می‌سازد، زیرا در مراجعه به محتوای داده‌ها در سرفصل‌های نام برده شده به کدگذاری مفاهیم و جمع‌آوری داده‌ها با رویکرد کیفی پرداخته شده است. البته تنظیم جداول و نمودارهای کمّی، در ذیل تم‌های احصاءشده، به‌جهت ارائه توصیفی شـــفاف از مفاهیم و یافته‌ها می‌باشـــد. در ارائه نتایج تحلیل‌ها در دهه ۱۳۵۰ صرفاً ۳ ســـال پایانی که مقارن با پیروزی انقلاب اسلامی بوده است، مدنظر قرار گرفته اســـت چرا که محدوده زمانی مورد بررســـی در این پژوهش، دوران بعد از انقلاب اســـلامی یعنی از ســـال ۱۳۵۷ به بعد می‌باشد و در این سال‌ها تعداد محدودی اثر پژوهشی موجود بوده است.

یافته‌های پژوهش

در مراجعه به نمونه‌های مورد مطالعه و استخراج داده‌های مدنظر در ارائه تحلیل نهایی، یافته‌های حاصل‌شده را در دو دسته‌بندی قرار دادیم. الف. ساختاری؛ ب. محتوایی، تا در قالب این دو دسته‌بندی فهم بهتری از پژوهش ایجاد گردد.

1. Schreiber

الف. فراتحلیل ساختار پژوهش‌های حوزه آموزش زنان

در این قســـمت با مراجعه به محتوای پژوهش‌های گردآوری‌شده از چهار منظر جنسیت پژوهشگران، روش تحقیق در پژوهش‌ها، میزان فراوانی پژوهش‌ها در دهه‌های مختلف و قالب پژوهش‌ها به احصاء ساختار کلی پرداخته شده است.

فراوانی پژوهش‌ها در دهه‌های مختلف

با مراجعه به نتایج حاصل‌شـــده در جســـتجوی کلید واژه زنان و آموزش در پایگاه‌های اطلاعاتی مورد نظر، به حجم مشـــخصی از پژوهش‌هـــا، در قالب‌های مختلف (پایان‌نامه، کتاب، مقاله و طرح پژوهشـــی) رســـیدیم. در گام اول با تقسیم پژوهش‌ها براساس سال انتشار، به‌میزان فراوانی آنها در هر دهه رسیدیم و مشخص گردید که در هر دهه چه میزان پژوهش در موضوع مورد بررســـی وجود داشـــته است و این میزان، در نسبت با دهه‌های دیگر از چه درصدی برخوردار است و کدام دهه در مقایسه با دهه‌های دیگر از بیشترین یا کمترین حجم پژوهش برخوردار بوده است.

طبق نمودار، در دهه ۵۰ و ۶۰ پژوهش‌های مرتبط با آموزش زنان تقریباً از یک میزان حجم مســـاوی برخوردارند. به‌نظر می‌رســـد حجم کم پژوهش‌ها در این دو دهه، به‌علت اقتضائات خاص کشور در شکل‌گیری انقلاب و بحران‌های بعد از آن و نیز شروع تازه تحولات بنیادین نسبت به حضور زنان در عرصه اجتماعی، توسط امام خمینی[رحمه‌الله] امری طبیعی باشـــد و خاص حوزه آموزش زنان نبوده و دیگر حوزه‌ها را نیز در بر داشـــته است. (گر چه اگر همین میزان، در دوران قبل از انقلاب مورد مقایســـه قرار می‌گرفت، چه‌بسا در نسبت بالایی قرار داشت). در دهه ۷۰، به‌علت وجود ثبات در کشور و حرکت در مسیر نظام‌سازی، عرصه علمی و دانشی، با رشد تولیدات پژوهشی در نسبت با دو دهه گذشته مواجه است. اما اوج این رشد در دهه ۸۰ قرار می‌گیرد و در این دهه شاهد بیشترین حجم پژوهش‌ها هســـتیم، که علت این امر را می‌توان، در ضرورت درک اهمیت مسئله آموزش برای زنان در جهت ورود به عرصه‌های اجتماعی قلمداد نمود. چرا که در محتوای تولیدشده در این دهه، شـــاهد جهت‌گیری مسئله آموزش بر مدارهایی مانند اشتغال زنان و غیره می‌باشیم که این مسئله با افول حجم پژوهشی در دهه ۹۰ در نسبت با دهه گذشته بیشتر نمایان می‌گردد و از دهه ۸۰ به بعد مســـئله آموزش زنان در فضای پژوهشـــی کشـــور، با تمرکز بیشتری به عرصه‌های دیگری مانند اشتغال و مشارکت سیاسی و اجتماعی منتقل می‌شود.

جدول ۱: فراوانی پژوهش‌های حوزه زنان به‌تفکیک دهه‌های بعد از انقلاب

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۴	٪۴
۶۰	۵	٪۵
۷۰	۱۷	٪۱۸
۸۰	۵۵	٪۵۷
۹۰	۱۵	٪۱۶

قالب پژوهش‌های حوزه آموزش زنان

داده‌های به‌دست آمده تمامی پژوهش‌ها در ۴ قالب کتاب، پایان‌نامه، مقالات و طرح‌های پژوهشـــی قرار داشتند که کتاب و مقاله بیشـــترین درصد فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

جدول ۲: قالب پژوهش‌های حوزه آموزش زنان

نوع	فراوانی	درصد
پایان‌نامه	۱۲	۱۲٪
کتاب	۳۹	۴۱٪
مقاله	۴۳	۴۵٪
طرح پژوهشی	۲	۲٪

جنسیت پژوهشگران حوزه آموزش زنان

پژوهش‌های انجام‌شده توسط پژوهشگران زن و مرد تقریباً با درصد نزدیکی به هم انجام شده است اگر چه موضوع آموزش زنان مختص به جنس زن می‌باشد اما ورود مردان به این حوزه تخصصی در امر پژوهش حاکی از این اســـت که مسائل زنان به‌صورت متمرکز و منجســـم و شبکه‌ای توسط خود زنان دنبال نمی‌گردد و میزان ورود زنان به عرصه‌های تخصصی و مسائل مرتبط با جنسیت‌شان محدود می‌باشد.

جدول ۳: جنسیت پژوهشگران

جنسیت	فراوانی	درصد
مرد	۳۲	۳۳٪
زن	۴۴	۴۶٪
گروهی	۲۰	۲۱٪

رویکردهای روشی پژوهش‌های حوزه آموزش زنان

در این قسمت به استخراج روش مورد استفاده در پژوهش‌ها پرداختیم. طبق جدول ۴، بیش از ۷۰٪ پژوهش‌های انجام‌شده در ارتباط با آموزش زنان با روش توصیفی (استفاده از روش‌های کمّی و آمار و ارقام و مطالعات کتابخانه‌ای) انجام شده است و استفاده از روش‌های تحلیلی (استفاده از روش‌های کیفی، مطالعات موردی و نظری) فقط ۱۹٪ بوده است و روش‌های ترکیبی که به هر دو رویکرد روشی توجه داشته‌اند، ۷٪ را به خود اختصاص داده‌اند. این مسئله نشان‌دهنده این است که طیف غالب رویکردهای پژوهشی در باب آموزش زنان، از تبیین چرایی و چگونگی مسائل زنان ناتوان هستند و اکثر پژوهش‌ها در حد چیستی آموزش و ارائه توصیفی از وضعیت زنان باقی مانده‌اند و کمتر در عرصه نظری و بنیادی و تمرکز بر چگونگی آموزش زنان ورود نموده‌اند. اهمیت نگاه و رویکرد کیفی به مسئله آموزش زنان در امر پژوهش، از آن‌جهت است که تبیین مسائل زنان در امر آموزش، از منظر تحلیلی و تفسیری، اولاً آسیب‌ها و خلأهای موجود را بهتر معرفی نموده و ثانیاً از قدرت اقناع‌کنندگی بالاتری در ضرورت توجه به مسئله آموزش زنان برخوردار است. البته این به‌معنای کم‌اهمیت قلمداد نمودن رویکرد کمّی در پژوهش‌ها نیست، بلکه چنانچه در عرصه پژوهشی این دو رویکرد، از یک توازن نسبی در نسبت با هم برخوردار گردند و علاوه بر دغدغه‌مندی نسبت به توصیف وضعیت زنان در امر آموزش، در تحلیل و تفسیر نیز دغدغه‌مندی لازم ایجاد گردد، ما از جامعیت پژوهشی بالایی در مسئله آموزش زنان برخوردار خواهیم بود.

جدول ۴: روش پژوهش‌ها

روش	فراوانی	درصد
توصیفی	۷۱	۷۴٪
تحلیلی	۱۸	۱۹٪
ترکیبی	۷	۷٪

ب. تحلیل محتوایی پژوهش‌های حوزه آموزش زنان

علاوه بر توجه به ساختار پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه آموزش زنان که به‌صورت ارائه آمار و ارقام کمّی صورت پذیرفت، بر مبنای روش پژوهش در این مقاله که روش فراتحلیل کیفی می‌باشـــد، حوزه محتوایی بیشتر از حوزه ساختاری مد نظر نویسندگان بوده است، چرا که رویکردهای کمّی از توانمندی‌های بالا و همه‌جانبه‌ای برای تبیین موضوعات علوم انسانی برخوردار نیست و رویکرد کیفی و کنکاش پیرامون محتوای مسئله، زوایای شفاف و قابل فهم‌تری نســـبت به مســـئله مورد پژوهش ارائه می‌دهد. لذا در این قسمت، جهت شناخت بیشـــتر مسئله، به محتوای پژوهش‌ها رجوع نمودیم. در مراجعه به محتوا، ابتدا به کدگذاری اهداف، سؤالات اصلی و یافته‌ها و نتایج حاصله در پژوهش‌ها اقدام شد و در نهایت تم‌های اصلی هر پژوهش به‌دست آمد. در گام بعد، نتایج حاصل از هر پژوهش، در جداول اکســـل در کنار یکدیگر قرار گرفت و در نهایت، تم‌های کل پژوهش‌ها کدگذاری شـــد و نتیجه حاصل‌شـــده احصاء تم‌های ذیل بود که از طریق اجماع کل تم‌های تمامی پژوهش‌ها در کنار یکدیگر حاصل شده است.

جدول ۵: سرفصل‌های پژوهشی

موضوع	فراوانی	درصد
آموزش و مشارکت	۶	٪۶/۳
تبعیض جنسیتی در آموزش	۵	٪۵/۲
آموزش برای حضور در اقتصاد و اشتغال	۱۹	٪۱۹/۸
مباحث نظری در آموزش زنان	۹	٪۹/۴
آموزش مهارت‌افزایی	۲۵	٪۲۶
آموزش عالی زنان	۲۰	٪۲۰/۸
وضع‌شناسی تطبیقی آموزش زنان	۱۲	٪۱۲/۵

طبق نمودار و جدول بالا، آموزش مهارت‌افزایی در رتبه اول قرار دارد و آموزش عالی زنان (به‌معنای توجه و تولید محتوا در راستای کم و کیف آموزش عالی زنان) در رتبه دوم و موضوع آموزش زنان معطوف به اشـــتغال در رتبه سوم قرار داشته و بقیه سرفصل‌های محتوایی در رتبه‌های بعدی است که در ادامه به تحلیل هر قسمت می‌پردازیم.

۱. نقش آموزش زنان در مشارکت و دسترسی به منابع قدرت

توجه به مسئله آموزش و نقش آن در تحقق مشارکت و دسترسی به منابع قدرت از جمله سرفصل‌هایی بوده است که در بررسی پژوهش‌های انجام‌شده نمایان بود. این دسته از پژوهش‌ها به‌دنبال ارتباط میان آموزش زنان و میزان بهرمندی آنها در دسترسی به سطوح مدیریتی و منابع قدرت قرار داشته و عموماً با تمرکز بر ارتقاء آموزش زنان در سطح آموزش عالی و تحصیلات تکمیلی به این مسئله پرداخته‌اند (برای نمونه رک: سارجایی دستغیب، ۱۳۷۸ و حسن‌زاده و حشمتی، ۱۳۸۱) در دهه ۵۰ و ۶۰ و حتی اوایل دهه ۷۰ دغدغه اصلی در امر آموزش زنان، صرفاً افزایش رشد کمّی حضور زنان و ورود آنها به فضای آموزش، علی‌الخصوص آموزش عالی بوده است، چرا که تا پیش از آن، مهم‌ترین خلأ حاکم بر حوزه مسائل زنان امر آموزش زنان به‌معنای کسب دانش و تحصیلات ابتدایی و رشد در این زمینه محسوب می‌شده و لذا در این دهه‌ها، برنامه‌ریزی بر این محور قرار داشته است. در تداوم رشد آموزش زنان در سطوح تحصیلی بالا، کم‌کم زمینه برای گسترش حوزه آموزش زنان در سرفصل‌های دیگر نیز مهیا می‌گردد و لذا در دهه ۸۰ در نسبت با دهه‌های دیگر مسئله توجه به آموزش زنان با هدف ارتقای مشارکت آنها در عرصه اجتماعی رشد چشمگیری می‌یابد و فضای پژوهش زنان در امر آموزش، به این مسائل توجه می‌کند که آیا با توجه به یکسان بودن زنان و مردان در تجهیز به علم و تخصص، میزان دسترسی به پست‌های مدیریتی و منابع قدرت نیز به‌صورت یکسان برای آنها تعریف گردیده است یا نه؟ اهم مسئله‌مندی این‌دست از پژوهش‌ها این بوده است که به فراخور کسب آموزش و ارتقاء تحصیلی زنان، باید در عرصه مشارکت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و علی‌الخصوص مشارکت سیاسی و میزان دسترسی به منابع قدرت توازن لازم برقرار گردد چرا که تاکنون «متناسب با افزایش حضور زنان در آموزش‌عالی، نقش‌آفرینی آنان در بخش‌های مدیریتی جامعه، اعم از مدیریت اجرایی یا قانونگذاری در سطوح ملی و محلی افزایش نیافته است و شواهد نشان می‌دهند که تقاضا برای سهم‌خواهی در آینده به جابجایی میان زنان و مردان در ساختار قدرت منتهی خواهد شد.» (پیشگاهی‌فرد و اسدی‌راد، ۱۳۸۲: ۱۵۹) اما برخلاف دهه ۸۰، در دهه ۹۰ با افول شدید مسئله آموزش زنان با محور میزان دسترسی به منابع قدرت و مشارکت مواجه هستیم که البته علت این امر را از منظری می‌توان به گفتمان سیاسی حاکم بر جامعه در آن دوران (تحقق عدالت اجتماعی در سطح کلان و توجه به مسئله خانواده در سطح زنان) و نیز اشباع گفتمان‌سازی پیرامون مسئله آموزش زنان و دسترسی به منابع قدرت در فضای پژوهشی نسبت داد.

جدول ۶: فراوانی پژوهش‌های مربوط به آموزش و مشارکت زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۰	٪۰
۶۰	۰	٪۰
۷۰	۲	٪۳۳
۸۰	۴	٪۶۷
۹۰	۰	٪۰

۲. تبعیض جنسیتی در امر آموزش زنان

تبعیض جنسیتی به‌عنوان یکی از مفاهیم برجسته در ادبیات حوزه زنان در تمامی عرصه‌ها در جهان امروز است که طی دهه‌های مختلف برجسته گردیده است. خصوصاً در آفریقا، خاورمیانه، آسیای جنوبی که وجود این مسئله بیشتر بوده است. (سابارائو و دیگران، ۱۳۷۷: ۷۷) با توجه به این امر در راستای تحقق عدالت جنسیتی و فراهم آوردن زمینه‌هایی که در آنها دختران، به‌اندازه پسران از فرصت‌های آموزشی برخوردار باشند، (با توجه به شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی کشور) تنظیم برنامه‌هایی در قالب برنامه‌های توسعه صورت گرفت که در برخی از آنان مانند برنامه سوم توسعه، به تبعیض جنسیتی توجه شده بود، ضمن اینکه به مسائلی چون رفع محدودیت‌های تدریجی مشارکت زنان در سطوح مدیریت و تصمیم‌گیری به‌ویژه در چهارچوب نظام آموزشی کشور نیز توجه شد. (صلیبی، ۱۳۸۹: ۵۶)

علی‌رغم اهمیت یافتن مفهوم تبعیض جنسیتی در دنیا و تمرکز بر تولید دانش پیرامون این مفهوم و نیز تلاش در جهت ورود و حاکمیت آن در عرصه اجتماعی در غرب، در کشور ما در عرصه آموزش زنان تمرکز بر مفهوم تبعیض جنسیتی تنها در دهه ۸۰ مورد توجه قرار می‌گیرد و ما در دهه‌های ۶۰، ۷۰ و ۹۰ در مسئله آموزش زنان با مفهوم تبعیض جنسیتی مواجه نیستیم (در دهه ۵۰ نیز صرفاً به‌علت حجم اندک پژوهش‌های انجام‌شده در ۳ سال پایانی درصد پرداختن به این موضوع برجسته گشته است). در دهه ۸۰ ما شاهد رشد ۶۰ درصدی پژوهش‌ها با موضوع تبعیض جنسیتی هستیم که علت این امر را می‌توان در اقدام و عملکردهای نهادهای متولی (سیاستگذار، قانونگذار و اجرایی) دانست. در حقیقت در دهه ۶۰ و ۷۰ به‌علت تمرکز برنامه‌ها و اقدامات بر رشد کمّی آموزش زنان، تبعیضی

در امر آموزش وجود نداشـــته است و لذا فضای پژوهشی نیز به آن نپرداخته است. اما در دهه ۸۰ به‌علت سیاست‌ها و رویکردهای اتخاذی در حوزه مسائل زنان، با محوریت تساوی زن و مرد و لزوم ورود زنان آموزش‌دیده به عرصه اشـــتغال و مشـــارکت و نیز اتخاذ برخی سیاســـت‌های خاص در امر ایجاد محدودیت در رشته‌های آموزشی زنان، شاهد اوج‌گیری توجه به مسئله تبعیض جنسیتی می‌باشیم. (برای نمونه رک: سارجایی دستغیب، ۱۳۷۸ و خزایلی، ۱۳۷۵) البته پیوند و تلازم حوزه آموزش و اشتغال در این دوران نیز تقویت‌کننده این امر می‌باشـــد و در حقیقت محوریت اصلی در بیان تبعیض جنسیتی، در امر آموزش معطوف اشتغال قرار دارد. گفتنی است که مفهوم تبعیض جنسیتی در کشور ما بیشتر از آنکه در بدنه تولید دانش مورد کنکاش و بررســـی قرار بگیرد، بیشـــتر در فضای سیاسی و ژورنالیستی و تاحدودی در پی مقاصد و اهداف سیاسی در جهت حرکت همسو با فضای حاکم بر مسائل زنان در عرصه بین‌الملل و یا محکومیت حاکمیت جمهوری اسلامی ایران در احقاق حقوق زنان در قالب اپوزسیون برجسته گردیده است.

جدول ۷: فراوانی پژوهش‌های مربوط به تبعیض جنسیتی در آموزش زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۲	٪۴۰
۶۰	۰	٪۰
۷۰	۰	٪۰
۸۰	۳	٪۶۰
۹۰	۰	٪۰

۳. آموزش زنان و اقتصاد و اشتغال

رشـــد تصاعدی در تعداد دانشجویان منجر به رشد نیروی انسانی دارای تحصیلات عالی در یک بازه زمانی کوتاه‌مدت شد؛ به‌طوری که طی دهه گذشته تعداد دانش‌آموختگـــان دانشـــگاهی حدود دو برابر مجموع نیروی انســـانی طی پنج دهه اخیر شد. تعداد پرشمار دانش‌آموختگان چالش ایجاد فرصت‌های اقتصادی را پیش‌روی برنامه‌ریزان اقتصاد و توسعه قرار داد که نیمی از ایـــن متقاضیان را زنان دانش‌آموخته تشکیل می‌دهند. (فلاحتی و محبوبی شریعت‌پناهی، ۱۳۹۴: ۱۳۹)

علاوه بر عرصه اجتماعی در عرصه پژوهشـــی نیز، توجه به ارتباط آموزش و اشـــتغال زنان از موضوعات محتوایی مهم و مورد بررسی بوده است، زیرا شکل‌گیری این فرهنگ، که بازدهی آموزش در فضای اشـــتغال رخ می‌دهد، منجر به اتصال و پیوند این دو حوزه گشته و برای زنانی که وارد مقطع آموزش عالی می‌گردند در امتداد تحصیل‌شان ورود به عرصه اشـــتغال به‌عنوان یک باید تلقی می‌گردد. طبق نمودار ذیل نیز از اواسط دهه ۷۰ بیشـــترین توجه نسبت به ارتباط این دو حوزه صورت می‌پذیرد (برای نمونه رک: کینگ و هیـــل، ۱۳۷۶ و امینی، ۱۳۷۸) که علت این امر را می‌توان به شـــروع انتقال مطالبات زنان از امر آموزش به‌ســـمت اشـــتغال و با محوریت توســـعه اقتصادی در سطوح اجرایی کشور دانست. در حقیقت در رقم خوردن این سبک از مطالبات زنان و گره خوردن آن با عرصه اشتغال، سیاست‌ها و برنامه‌های کلان دولت‌ها مانند برنامه‌های توسعه نقش‌آفرین بوده اســـت و دولت‌ها با هدف افزایش میزان بهره‌وری در توســـعه اقتصادی، متمایل به مدیریت آموزش زنان در خدمت این هدف بودند. برای نمونه می‌توان به تعداد زیادی از پژوهش‌های مرتبط با مسئله آموزش زنان اشاره نمود که در آنها به ارتقاء سطح آموزشی زنان روستایی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع در بحث توسعه اقتصادی و ایجاد تغییر در سیستم کشاورزی سنتی به‌سمت کشاورزی صنعتی پرداخته شده است.

جدول ۸: فراوانی پژوهش‌های مربوط به آموزش زنان بر محور اقتصاد و اشتغال

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۰	٪۰
۶۰	۱	٪۵
۷۰	۶	٪۳۳
۸۰	۱۱	٪۵۸
۹۰	۱	٪۵

۴. توجه به مباحث نظری و دانشی در حوزه آموزش

وجود دانش نظری پیرامون مسائل زنان در عرصه‌های مختلف یکی از نیازمندی‌های اساسی اســـت که در صورت اهتمام به آن با توجه به فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه ایران اســـلامی می‌تواند گره‌گشای بســـیاری از حوزه‌های آسیب‌پذیری جمهوری اسلامی ایران

درخصوص مسائل زنان باشد، چرا که تأثیرپذیری این حوزه از فضای بین‌الملل و تغییر و تحولات سیاسی در بدنه اجرایی کشور همواره عاملی در جهت عدم شکل‌گیری چشم‌انداز و برنامه‌ای شـــفاف در خصوص مســـائل زنان بوده است. لذا پوشش‌دهی این خلأ از طریق فضای پژوهشی و دانشگاهی می‌تواند مفید باشد. علی‌رغم این نیاز و ضرورت، در لایه‌های دانشی موجود در حوزه آموزش زنان در پژوهش‌های به‌عمل آمده، صرفاً موضوعات تاریخی و نظری مانند بررسی آموزش زنان در تاریخ، بیان دیدگاه‌های فمینیستی، روندشناسی مسائل زنان در تاریخ و... مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه رک: رزمجو، ۱۳۸۷؛ حسینی، ۱۳۸۶ و قلی‌پور و دیگران، ۱۳۸۹) که در دهه ۸۰ به‌علت شـــرایط سیاســـی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر کشور، بیشترین توجه نسبت به این موضوع در سرفصل‌های نام‌برده شده (دیدگاه‌های فمینیستی، دیدگاه‌های اسلامی و...) وجود داشته است.

جدول ۹: فراوانی پژوهش‌های مربوط به مباحث نظری و دانشی در حوزه آموزش زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۲	٪۲۲
۶۰	۰	٪۰
۷۰	۰	٪۰
۸۰	۶	٪۶۷
۹۰	۱	٪۱۱

۵. مهارت‌افزایی زنان

برابری آموزش زنان و مردان سبب‌شده در اکثر کشورها آموزش زنان در قالـب‌هایی مشابه با الگوی آموزش مردان توسعه یابد و برنامه‌های آموزشی فـارغ از جنـسیت بـر یادگیری اطلاعات و مهارت‌هایی متمرکز شودکـــه بـــرای فعالیت در مراکـز تولیدی، تحقیقاتی، خدماتی و سیاسی ضرورت دارد. ولی اشباع فرصت‌های شـــغلی و افـــزایش رقابت‌های مربوط به آن، توسعه آموزش زنان را به لحاظ کیفی و کمّی بـــا تهدیدهای جدی روبرو ساخته و بنابراین بازنگری در برنامه‌ها و تغییر اصول سیاستگـذاری درحوزه آموزش زنان بسیار ضروری است. (علم‌الهدی، ۱۳۹۱: ۶۴) در عرصه پژوهشی، آموزش زنان در شکل

مهارت‌افزایی در قالب سرفصل‌هایی مانند آموزش زنان روستایی، خشونت و جنسیت قرار داشته است. (برای نمونه رک: حجازی و اعزازی، ۱۳۸۳؛ مصری و شهرکی، ۱۳۹۲ و پوررضا و موسوی، ۱۳۸۲) آموزش زنان روستایی به‌عنوان یکی از بخش‌های مهم توسعه و نیز تمرکز بر آگاهی آنها از مفاهیمی مانند جنسیت، خشونت علیه زنان و... براساس رویکرد غالب در عرصه بین‌الملل مورد توجه بوده و موجب شده که عرصه پژوهشی نیز همراه و همسو با برنامه‌های توسعه، به امر آموزش‌دهی زنان در این عرصه توجه نماید. رشد پژوهش‌های مرتبط با آموزش‌دهی زنان در دهه ۸۰ و ۹۰ از بیشترین میزان برخوردار است و در این دو دهه به فراخور گفتمان‌های حاکم بر عرصه زنان در سطوح کلان اجرایی[1]، عرصه پژوهشی نیز بر این مدار قرار می‌گیرد. گفتنی است که محتوای مهارت‌افزایی و آموزش‌دهی زنان در اواخر دهه ۸۰ و دهه ۹۰ با توجه به گفتمان سیاسی حاکم تغییر کرده و تمرکز بیشتر مهارت‌افزایی بر مسائل خانوادگی زنان بوده است.

جدول ۱۰: فراوانی پژوهش‌های مربوط به مهارت‌افزایی زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۰	٪۰
۶۰	۱	٪۴
۷۰	۲	٪۸
۸۰	۱۰	٪۴۰
۹۰	۱۲	٪۴۸

۶. آموزش عالی زنان

در نگاه اجمالی به روند تحولات و آمارهای آموزش عالی زنان پس از انقلاب اسلامی باید گفت آموزش عالی ایران تحولات کمّی و کیفی ژرفی پیدا کرده است. تعداد پذیرفته‌شدگان زن در مراکز آموزش عالی دولتی در سال ۸۸-۸۷، ۳۲۴ هزار و ۱۷۳ نفر بود که نسبت به قبل از انقلاب اسلامی بیش از ۱۱ برابر شده است. (مجتهدزاده، ۱۳۹۰) به این‌ترتیب، براساس آمارها، زنان و دختران سهم به‌سزایی در تحولات ایفا کرده‌اند. در

۱. برای اطلاع بیشتر به عملکرد دفتر امور مشارکت زنان ریاست جمهوری و معاونت زنان و خانواده ریاست جمهوری مراجعه شود.

عرصه پژوهشـــی نیز، توجه به کم و کیف این امر در پژوهش‌های دهه‌های گذشته مورد توجه فضای دانشـــگاهی و نخبگانی بوده اســـت. (برای نمونه رک: شمس‌الکتابی، ۱۳۷۹؛ سابارائو و همکاران، ۱۳۷۷ و غیاثی، ۱۳۷۹) میزان دسترسی زنان به آموزش عالی و مقاطع تحصیلات تکمیلی در قالب نگاه عموماً کمّی و تا حدودی کیفی در پژوهش‌های دهه ۷۰ و ۸۰ ســـهم به‌سزایی داشته است. در این دو دهه به‌علت رشد حضور زنان در دانشگاه‌ها میزان بهره‌مندی آنها از آموزش عالی بالا رفت و لذا بخش عمده‌ای از پژوهش‌ها به بررسی حضور زنان در آموزش عالی و دانشگاهی تمرکز یافت. در این میان شکل‌گیری رویکردهای توسعه محور در کشور و لزوم ارتقاء سطوح دانشی و آموزشی از یک‌سو و ایجاد هنجارهای ارزشـــی متأثر از تحصیلات دانشگاهی از سوی دیگر منجر به حساس‌شدن این حوزه در بحث آموزش زنان گردید و موضوع زنان و آموزش عالی به یکی از مهم‌ترین سرفصل‌های پژوهشی تبدیل گردید. البته تمرکز بر محتوای پژوهش‌های معطوف بر آموزش عالی در ســـه دهه اول انقلاب نشان‌دهنده اهتمام به ارائه توصیفی آماری از وضعیت زنان و رشد حضورشـــان در عرصه آموزش عالی می‌باشـــد. اما از اواخر دهه سوم تا انتهای دهه پنجم انقلاب اســـلامی، در بحث آموزش عالی زنان مفاهیمی مانند عدالت جنسیتی در آموزش عالی، آموزش عالی و میزان دسترسی زنان به فرصت‌های شغلی، آموزش عالی و مشارکت سیاســـی زنان مدنظر عرصه پژوهشـــی قرار می‌گیرد که این امر حکایت از نقش ارتقای آموزش زنان در ورود به عرصه‌های دیگر اجتماعی دارد.

جدول ۱۱: فراوانی پژوهش‌های مربوط به آموزش عالی زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۰	٪۰
۶۰	۰	٪۰
۷۰	۵	٪۲۵
۸۰	۱۳	٪۶۵
۹۰	۲	٪۱۰

در مجموع، مطابق نتایج این پژوهش، دهه ۵۰ به دو ســـرفصل تبعیض جنســـیتی و مباحث نظری در مسئله آموزش زنان توجه بیشتری شده است. در دهه ۶۰، آموزش‌دهی

زنان و اشـــتغال زنان بیشـــترین درصد را به خود اختصاص داده اســـت. دهه ۷۰ موضوع اشـــتغال زنان را در محور پژوهش‌های خود داشته است و در دهه ۸۰ نیز محور آموزش عالی و در دهه ۹۰ موضوع مهارت‌افزایی زنان مورد توجه بیشـــتری قرار گرفته است. در کل بحث آموزش زنان بر محور آموزش عالی و اشـــتغال از مهم‌ترین حوزه‌های پژوهشی محســـوب می‌گردد که مورد توجه فضای پژوهشـــی قرار گرفته است. در حقیقت به‌نظر می‌رســـد جامعه نخبگانی زنان در گام اول به‌دنبال ارتقای دانش و تحصیلات زنان بوده و در گام دوم عرصه اشـــتغال زنان را جهت ورود زنان به عرصه‌های اجتماعی مورد توجه قرار داده است. ســـرفصل‌های تبعیض جنسیتی، مباحث نظری و مشارکت چندان مورد توجه حوزه آموزش زنان قرار نگرفته است.

۷. وضع‌شناسی تطبیقی آموزش زنان

در بررسی محتوای پژوهش‌های مرتبط با آموزش زنان، طیفی از پژوهش‌ها به بیان وضعیت آموزش زنان اشاره داشته‌اند، بدین‌معنا که آموزش زنان در چه روندی قرار داشته و نشانگر چه وضعیتی است. محتوای اغلب این پژوهش‌ها به‌صورت توصیفی و با رویکردهای کمّی و مقایسه‌ای بوده‌است. در این پژوهش‌ها، مبنای مقایسه، سنجش وضعیت موجود و مطلوب زنان در مسئله آموزش عموماً بر اساس رویکردهای توسعه‌محور و نظریات مرتبط با این حوزه بوده اســـت و کمتر پژوهشـــی به آموزش زنان از منظر تحلیلی ـ انتقادی و با هدف ارائه چشم‌انداز مطلوب پرداخته است و لذا خلأ رویکرد تحلیلی در عمق‌یابی آسیب‌های مرتبط با حوزه آموزش زنان مشـــهود است. انتظار می‌رود پژوهش‌ها در فضای بومی و بر مبنای اسناد بالادستی به مسئله آموزش زنان بپردازند.

جدول ۱۲: فراوانی پژوهش‌های مربوط به وضع‌شناسی تطبیقی آموزش زنان

دهه	فراوانی	درصد
۵۰	۰	٪۰
۶۰	۳	٪۲۵
۷۰	۲	٪۱۷
۸۰	۷	٪۵۸

نتیجه‌گیری

نگاهی جامعه‌شناسانه به وضعیت زنان در جامعه ایران نشان می‌دهد که موقعیت کنونی زنان ایرانی تحولات مهم و چشمگیری را در یک سده اخیر از سر گذرانده است و امروزه این موقعیت با مؤلفه‌ها و شـــاخص‌های مهمی چون وضعیت تحصیل، اشـــتغال، نحوه و میزان فعالیت اجتماعی سیاسی و مهم‌تر از همه جایگاه حقوقی زنان در خانواده و جامعه تعریف می‌شود. امروزه نقش زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی غیرقابل انکار است. در طول چند دهه گذشـــته تلاش‌های بی‌وقفه زنان برای کســـب حقوق خود و حضور فعال در صحنه‌های سیاســـی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی افزایش چشمگیری داشته است. شواهد و بررسی‌ها نشان می‌دهد که در دهه‌های بعد از انقلاب اسلامی، حضور و مشارکت زنان در عرصه علم و فنّاوری و به‌ویژه در بخش آمـــوزش عـــالی در مقایـسه بـا گذشته چشمگیر بوده است. (پازارگادی، ۱۳۹۱: ۴۹) از طرفی سیر تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه، مســـائل جدیدی را ایجاد نموده اســـت که توجه و پرداختن به آنها نیازمند ورود حوزه تحقیقاتی و پژوهشی به‌صورت ژرف و روشمند است.

در جریان انقلاب اسلامی بر مبنای تفکر دینی، قدرت نهاد علم و آموزش برای زنان به‌واســـطه اعتقاد تئورسین انقلاب، امام خمینی دوچندان شد و موجب گردید که حضور زنـــان در حوزه آمـــوزش در چند دهه اخیر افزایش قابل توجهی پیدا کند، چرا که مبانی معرفتی زمینه‌ســـاز در جهت ارتقای علمی و آموزشی زنان به اصل کرامت انسان و عدم تفاوت زن و مرد در کسب آموزش بازمی‌گردد. در این وضعیت شکل‌گرفته جدید به‌واسطه انقلاب، نابرابری‌های جنســـیتی در این حـــوزه کاهش قابل‌توجهی پیدا نمود و حاکمیت گفتمان انقلاب زمینه‌ســـاز این بود که مســـئله آموزش افراد، فارغ از جنسیت آنها، مورد توجه قرار گیرد. البته در این میان، بخشـــی نیز به روند عمومی ارجاع دارد که در سطح جهان، درباره کاهش نابرابری‌های جنسیتی در بحث آموزش دیده می‌شد که در مقایسه با انقلاب اســـلامی از اهمیت کمتری به‌لحاظ تأثیرگـــذاری بر فرایند اجتماعی برخوردار بوده است. در استمرار روند آموزش زنان در انقلاب سلامی با توجه به شکل‌گیری عوامل گوناگونی در ســـطح کلان از قبیل تمرکز و ثبات امور در دولت‌ها بعد از عبور انقلاب از بحران‌هـــای ابتدایی، حاکمیت رویکردهای غربی در مدیریـــت جامعه، تغییر و تحولات بین‌المللی در شکل‌گیری جنبش‌های فمینیستی، فضای آموزش زنان با پیامدهایی مواجه گردید. برای نمونه در آموزش عالی، از یک منظر، هنوز ترجیحات دختران و پســـران در

مورد انتخاب رشـــته‌های تحصیلی متفاوت اســـت و علی‌رغم آنکه هیچ سیاســـت رسمی مبنی بر محدود ســـاختن زنان در رشـــته‌های فنی و مهندسی وجود ندارد، کماکان این رشـــته‌ها مردانه تلقی می‌گردد و یا مهاجرت زنان از این رشته‌ها به‌سوی رشته‌های علوم انســـانی و اجتماعی بیشـــتر از سایر رشته‌هاست و یا با وجود آنکه زنان سهم چشمگیری را به‌لحـــاظ تعداد، در قاعده هرم تحصیلی نشـــان می‌دهنـــد، اما تعداد آنها در رأس هرم تحصیلی به نسبت مردان بسیار کمتر است و یا حضور زنان در فضاهای آموزشی و کسب ســـرمایه‌های فرهنگی، بعضاً با جایگاه شغلی آنها یا تطابق ندارد و یا اصلاً تضمین‌کننده موقعیت شـــغلی خاصی نیست. (صادقی فســـایی، ۱۳۸۷: ۲۲) از منظر دیگر نیز، همین مســـئله آموزش عالی، علی‌رغم نگرش مثبت اسلام، انقلاب و قانون اساسی و تأثیر مثبت آگاهی زنان در توســـعه فرهنگ و باورهای اجتماعی و حتی بازدهی‌های اقتصادی که به آن اشاره گردید در بطن خود، آسیب‌های اجتماعی را به همراه داشته است. در این زمینه می‌توان به نحوه اشـــتغال زنان در جامعـــه (کار ارزان، تبعیض در پرداخت‌ها و پاداش‌ها و...) تغییر هویت و شـــخصیت زنان، تغییر سن ازدواج، بالا رفتن سطح توقع زنان در امر همسرگزینی، ضربه به کانون خانواده، افزایش تنش‌های اجتماعی در فرزندان، بسترسازی امر طلاق اشـــاره کرد. (نیکو برش‌دار، ۱۳۸۷: ۱۸۹) پروسه آموزش زنان در ادوار گذشته و تا به امروز در کشاکش این تبعات منجر به رشد کاریکاتوی وضعیت اجتماعی زنان در کشـــور گردیده است. علاوه بر آموزش‌های معطوف به علم‌آموزی و ارتقای سطح دانشی زنـــان حتی آنجا که آموزش زنان با هدف کاربـــردی و مهارت‌افزایی نیز مدنظر متولیان قرار گرفته است در آنها همواره نوعی رویکرد گزینشی وجود داشته است و مهارت‌افزایی زنان بیشتر از آنکه براساس نیازمندی‌های جامعه زنان رخ دهد، اغلب بر مبنای ضرورت افزایش بهره‌وری اقتصادی و تحقق توســـعه اقتصادی رقم خورده است (برای نمونه رک: قانعی‌راد و خسروخاور، ۱۳۸۵: ۱۵) که این امر موجب شده که نسبت به ضرورت آموزش زنان در کســـب مهارت‌های مرتبط با نقش‌های مختلف آنها (همســـری و مادری) غفلت صورت بگیرد. (برای نمونه رک: حبیبی، ۱۳۷۵) در این شرایط، به‌نظر می‌رسد که عرصه پژوهش باید آموزش زنان را از ابعاد مختلف، دنبال کند و یافته‌های به‌دست آمده، مبنای برنامه‌ریزی‌های اجتماعی قرار گیرد.

در یک فضای این‌چنین، در فراتحلیل پژوهش‌های به‌عمل آمده در خصوص آموزش زنان نتایج حکایت از این دارد که فضای آموزش زنان در کشـــور به‌لحاظ محتوایی دارای

غنای بالایی نبوده اســـت. غلبه رویکرد کمّی و آماری (درصد حضور زنان در عرصه‌های آموزشـــی) از یک‌سو و رویکرد توصیفی نسبت به آموزش زنان (گزارش وضعیت آموزش زنان) از سوی دیگر مؤید این مطلب می‌باشد. (برای نمونه رک: غیاثی، ۱۳۷۹ و خزایلی، ۱۳۷۵) کمتر پژوهشی را شاهد هستیم که در آن وضعیت و روند آموزش زنان با رویکرد کیفی مورد بررسی قرار گرفته باشد. خلأ نگاه آسیب‌شناسانه، عدم جامع‌نگری در دیدن حوزه آموزش زنان در کنار دیگر حوزه‌ها مانند اشـــتغال، مشـــارکت سیاسی و اجتماعی، و تناســـب میان آنها از جمله مواردی هستند که به‌دلیل غلبه نگاه کمّی به آموزش زنان مغفول مانده است.

در حقیقت، در عرصه تولید دانش در خصوص آموزش زنان کماکان رویداد مهمی در بدنه دانشـــی کشـــور رخ نداده است و اغلب نگاه‌ها به مسئله آموزش زنان به عرصه عینی معطوف بوده اســـت، بدین‌معنا که توجه به مســـئله آموزش زنان عموماً بر مبنای پاردایم علم غرب و سنجش میزان دوری و نزدیکی آموزش زنان به این پارادیم و شاخص‌هایش مدنظر قرار گرفته است ابتنای محتوای نظری اغلب پژوهش‌ها بر مبنای نظریات توسعه و تلاش در راســـتای ســـنجش نقش زنان در این فرایند از جمله شواهد این مدعاست و همان‌گونه که قبلاً اشـــاره گردید، دانش بومی مرتبط با آموزش زنان که بر مبنای تفکر دینی و اقتضائات فرهنگ و جامعه ایران باشـــد، در حداقل ممکن شـــکل گرفته است و نتوانسته است به پارادایم غالب و مورد وفاق تبدیل گردد. در بیان نمونه‌ای برای حداقل دانش تولیدشده صرفاً می‌توان به تهیه منشور «حقوق و مسئولیت‌های زنان»[1] اشاره نمود که البته اهتمام و اقدام بر مبنای این منشـــور نیز توســـط نهادهای متولی مغفول مانده اســـت. مضاف بر این، ســـیر دانش تولیدشـــده در پژوهش‌های موجود نیز، با هدفگذاری مشـــخصی مورد توجه نبوده است، چراکه در بررسی پژوهش‌های مرتبط با آموزش زنان

۱. شورای‌عالی انقلاب فرهنگی در جلسه ٥٤٦ مورخ ۳۱ شهریور ۱۳۸۳ به پیشنهاد شورای فرهنگی و اجتماعی زنان منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران را تصویب کرد. منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران با الهام از شریعت جامع اسلام و نظام حقوقی آن و با تکیه بر شـــناخت و ایمان به خداوند متعال و با هدف تبیین نظام‌مند حقوق و مســـئولیت‌های زنان در عرصه‌های حقوق فردی، اجتماعی و خانوادگی تدوین گردیده است. این منشـــور اهتمام به تبیین حقوق و تکالیف زنان در اسلام داشته و مبتنی بر قانون اساسی، اندیشه‌های والای بنیانگذار جمهوری اســـلامی ایران و رهبر معظم انقلاب و با بهره‌گیری از سند چشم‌انداز ۲۰ ساله و سیاست‌های کلی نظام و با لحاظ قوانین موجود و خلأها و کاستی‌های آن و به‌منظور تحقق عدالت و انصاف در جامعه زنان مسلمان شکل گرفته است.

کمتر پژوهشی مشاهده می‌گردد که بر مبنای اهداف و سیاست‌های کلان نظام جمهوری اسلامی ایران مانند اسناد بالادستی از قبیل سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ به بررسی وضعیت آموزش زنان پرداخته باشد و بر این مبنا به تولید دانش لازم در جهت تسهیل‌گری در تحقق سند چشم‌انداز نائل آمده باشد. برای نمونه تمرکز پژوهش‌ها بر چگونگی در خدمت قرار گرفتن آموزش زنان در دستیابی به جایگاه اول اقتصادی، علمی و فنّاوری در سطح منطقه و نیز توجه به تحقق چگونگی آموزش زنان با هدف اثرگذاری و الهام‌بخشی فعال و مؤثر در جهان اسلام و تحقق همگرایی اسلامی و بی‌شمار موارد دیگر از جمله مواردی است که برمبنای سند چشم‌انداز قرار داشته و هدفگذاری متفاوتی را دنبال می‌نماید. هدفی که در حال حاضر در عرصه پژوهش در امر آموزش زنان مغفول می‌باشد.

شاید یکی از علل این امر را بتوان در حجم بالای تغییر و تحول در سیاست‌ها و برنامه‌های دولت‌ها در امر آموزش زنان عنوان نمود که این امر از طریق نیازمندی دولت‌ها به دانش‌های مورد نیاز به واسطه همکاری و همیاری با عرصه دانشی و پژوهشی کشور رقم خورده و طیفی از پژوهش‌ها به‌صورت سفارشی (برای نمونه رک: یزدانی، ۱۳۸۴) از سوی نهادهای دولتی صرفاً به‌دنبال رفع نیاز نهاد سفارش‌دهنده بوده‌اند که این امر منجر می‌گردد فضای دانشی کشور نتواند در توجه به مسائل مختلف من‌جمله آموزش زنان استقلال داشته باشد و در برخی از موارد به‌عنوان سفارش‌گیرنده از نهادهای دولتی عمل نماید و رویکردهای کلان سیاستی و اهداف و چشم‌اندازها در سطح کلان جامعه، کمتر مبنای عمل آنها قرار گیرد. البته پیوند میان عرصه دانشگاهی و دولتی امری ضروری است و نمی‌توان نقش این مهم را در تحقق رشد و تعالی جامعه نادیده گرفت، منتهی آنچه مدنظر است حفظ استقلال در حرکت علمی و پرهیز از رویکرد درآمدزایی در انجام پژوهش‌های سفارشی است. حرکت همسوی همه نهادهای موجود در کشور اعم از دانشگاهی و اجرایی در تحقق پیشرفت و رشد کشور مسئله‌ای ضروری است، اما این امر زمانی مورد تأیید و تأکید خواهد بود که جایگاه و وظایف هر نهادی مشخص باشد. نهاد علم و دانشگاه وظیفه دارد برحسب نیازمندی‌ها و مسائل مطرح در جامعه و بر مبنای اهداف و سیاست‌های کلان نظام و نه سیاست‌های دولت‌ها، به تفکر و تولید دانش بپردازد و نهادهای اجرایی با تمسک بر دانش تولیدشده در عرصه عمل اقدام نمایند تا بر مبنای استقلال عرصه دانش، رشد و تعالی در دیگر عرصه‌ها رقم بخورد. مواردی که ذکر شد، از موانع جدی در تحقق عرصه دانشی و پژوهشی اثرگذار در جامعه زنان می‌باشد و

به‌نظر می‌رســـد چنانچه درک عمیقی از مسائل زنان صورت گیرد، اولین تحول جدی در ســـاماندهی عرصه پژوهشـــی رخ خواهد داد. لذا امیدواریم برخی از پیشنهادهای ذیل به تحقق این مطلوب کمک نماید.

۱. راه‌اندازی بانک جامع اطلاعاتی: تشـــکیل بانک جامع پژوهش‌های انجام‌شده در موضوع آموزش زنان، با هدف ارائه اطلاعات آماری دقیق از کم و کیف پژوهش‌های انجام‌شده که به ارائه تصویری شفاف کمک نماید تا در ذیل اطلاعات این بانک جامع، عرصه پژوهشی کشور از آسیب‌هایی مانند موازی‌کاری، عدم توجه به همه جوانب مسئله آموزش و رشد کاریکاتوری در برخی از موضوعات آموزش زنان مصون بماند.

۲. برنامه‌ریزی و سیاســـتگذاری در راســـتای تحقق تعامـــل بنیادین میان حوزه و دانشـــگاه: با شـــکل‌گیری تعامل دانش‌محور میان حوزه و دانشگاه خلأ موجود در عرصه دانش تولیدشـــده در حوزه آموزش زنان به‌واسطه تمرکز و همکاری دو نهاد حوزه و دانشـــگاه در جهت تولید علم بومی بر مبنای تفکر اسلامی مرتفع می‌گردد و نهاد حوزه و دانشـــگاه به‌عنوان نهادهای متولی علم و دانش می‌توانند چشم‌انداز و مســـیر حرکت نهادهای اجرایی را بر مبنای دانش نظری تولیدشـــده با کمترین آسیب و اشتباه مشخص نماید.

۳. شکل‌گیری شورای پژوهشی و سیاستی: شکل‌گیری این شورا که می‌تواند مرکب از هیئت منتخبی از جامعه علمی کشور و مسئولین دولتی در ذیل معاونت علمی و فنّاوری ریاست جمهوری و یا معاونت امور زنان نهاد ریاست جمهوری باشد، موجب می‌شـــود که در یک ســـاختار و نظم متقن و تعریف‌شده‌ای عرصه دانشی و اجرایی کشور در هماهنگی با هم و با حفظ حدود و اختیارات مشخص به سیاستگذاری و برنامه‌ریزی جهت رفع نیازهای آموزشی زنان بپردازد.

البته این‌گونه پیشـــنهادها در دیگر حوزه‌های مرتبط با مسائل زنان نیز قابلیت تحقق دارد. منتهی به‌نظر می‌رســـد مسئله آموزش از اولین و مهم‌ترین مسائل است که چنانچه در مسیر صحیح خود قرار گیرد، حوزه‌های دیگر را نیز از خود متأثر می‌نماید.

منابع

۱. اســتراس، آنسلم و جولیت کوربین. (۱۳۸۵). **اصول روش تحقیق کیفی**. بیوک محمدی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲. امینی، علیرضا. (۱۳۷۸). برآورد الگوهای تقاضای نیروی کار در اقتصاد ایران و پیش بینی آن طی سال های ۱۳۷۸-۱۳۷٦. **برنامه‌ریزی و بودجه**. شماره ٤۳ و ٤٤.

۳. پازارگادی، مهرنوش. (۱۳۹۱). **زنان در عرصه آموزش، اندیشه راهبردی زنان و خانواده**. تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.

٤. پاک‌نیا، محبوبه. (۱۳۸۹). لیبرالیســم و فمینیسم لیبرالرادیکال: در سده ۱۹. **مطالعات اجتماعی ـ روان‌شناختی زنان**. شماره ۲.

۵. پوررضا، ابوالقاسم و پدرام موسوی. (۱۳۸۲). **خشونت علیه زنان**. انجمن تنظیم خانواده جمهوری اسلامی ایران. دفتر جمعیت ملل متحد در ایران. تهران: ایران‌بان.

٦. پیشــگاهی‌فرد، زهرا و مریم اسدی‌راد. (۱۳۸۲). بررسی رابطه میان آموزش عالی زنان در ایران و حضور آنان در عرصه‌های قانون‌گذاری. **پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی**. سال ۹. شماره ۳.

۷. حبیبی، شهلا. (۱۳۷۵). خلأ یک تشکیلات برای برنامه‌ریزی منسجم در امور زنان، گفتگو با شهلا حبیبی رئیس دفتر امور زنان نهاد ریاســت جمهوری. **فصلنامه ریحانه**. ســال اول. شماره ٤. تهران: مرکز انتشارات نهاد ریاست جمهوری.

۸. حسینی، ابراهیم. (۱۳۸٦). **فمینیسم علیه زنان**. معاونت آموزش عقیدتی سیاسی ندسا. نمایندگی ولی‌فقیه در نیروی دریایی. مدیریت پژوهش.

۹. حجازی، الهه و شــهلا اعزازی. (۱۳۸۳). **ما و دختران امروز: روان‌شناسی جنسیت، آموزش و پرورش و توسعه**. تهران: دفتر امور زنان وزارت آموزش و پروش.

۱۰. حسن‌زاده، رمضان و نرگس حشمتی. (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون موانع پذیرش زنان در پست‌های مدیریت آموزش و پرورش. **پژوهش‌نامه علوم انسانی و اجتماعی**. شماره ۵.

۱۱. خزایلی، عذرا. (۱۳۷۵). بررسی مشارکت زنان در آموزش عالی. **خلاصه مقالات نخستین سمینار آموزش عالی در ایران**. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

۱۲. رزمجو، جمال. (۱۳۸۷). **جایگاه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زنان در دوره امویان** (۱۳۲-٤۱ هجری). پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشگاه تربیت مدرس

۱۳. ریتزر، جرج. (۱۳۸۳). **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**. محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

۱٤. سابارائو و همکاران. (۱۳۷۷). **سهم زنان در آموزش عالی پیشرفت‌ها ـ محدودیت‌ها و اقدامات نویدبخش**. تهران: پژوهش و برنامه‌ریزی عالی ایران.

۱۵. ســارجایی دســتغیب، زرا. (۱۳۷۸). **بررسی موانع و مشکلات زنان در راه تصدی پست‌های**

مدیریت در بخش آموزش عالی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی شیراز.
۱۶. سند چشم‌انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۸۳). **پایگاه اطلاع‌رسانی دولت.**
۱۷. شـــکوری‌راد، صدیقه و محمدعلی کریمی. (۱۳۸۰). **توسعه مشارکت زنان در آموزش عالی**. تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فنّاوری.
۱۸. شمس‌الکتابی، سونیا. (۱۳۷۹). نگرش زنان با تحصیلات عالی «عضو هیئت علمی و غیر هیئت علمی» درباره برخی عوامل فرهنگی ـ اجتماعی در میزان مشارکت زنان در آموزش عالی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی.
۱۹. صادقی فســـائی، ســـهیلا. (۱۳۸۷). تحصیلات زنان فرصت‌ها و چالش‌هـــا. **همایش عوامل و پیامدهای فزونی ورود دختران به دانشگاه**. تهران: مرکز مطالعات زنان و خانواده دانشگاه تهران.
۲۰. صادقی فسائی، سهیلا. (۱۳۸۹). ضرورت نظریه‌پردازی در حوزه مسائل زنان از تحقیق تا نظریه. **فصلنامه مطالعات راهبردی زنان**. شماره ۵۰.
۲۱. صلیبی، ژاسنت. (۱۳۸۹). تحلیل رشد فزاینده پذیرفته‌شدگان زن در آموزش عالی ایران: دستاوردها و چالش‌ها. **پژوهشنامه زنان**. سال اول. شماره دوم.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷٤). **تفسیر المیزان**. محمدباقر موسوی همدانی. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. عابـــدی، احمد؛ حمیدرضا عریضی و فاطمه محمـــدزاده. (۱۳۸۵). درآمدی بر روش پژوهش فراتحلیل در تحقیقات آموزشی. **روش‌شناسی علوم انسانی**. حوزه و دانشگاه. شماره ٤۹.
۲٤. علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۹۱). تغییر اصول سیاســـتگذاری در حوزه آموزش. **اندیشه راهبردی زن و خانواده**. تهران: عدالت.
۲۵. غیاثی، مینو. (۱۳۷۹). **بررســـی روند وضعیت آموزشی زنان در آموزش عالی ایران (بخش دولتی) از سال ۱۳٦۹ تا سال ۱۳۷۸**. تهران: مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
۲٦. فلاحتی، لیلا و نسیم‌السادات محبوبی شریعت‌پناهی. (۱۳۹٤). **زنان و آموزش عالی: تحلیلی بر وضعیت اشتغال زنان دانش‌آموخته**. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۲۷. قانعـــی‌راد، محمدامین و فرهاد خســـروخاور. (۱۳۸۵). نگاهی به عوامل فرهنگی افزایش ورود دختران به دانشگاه‌ها. **زن در توسعه و سیاست**. شماره ۱٦.
۲۸. قلی‌پور، آرین؛ ندا محمد اسماعیلی و فتانه قلی‌پور. (۱۳۸۹). مدیریت هویت؛ شناسایی راهکارهای تقویت هویت اجتماعی زنان در نهادهای آموزشی. **زن در توسعه و سیاست**. شماره ۳۱ .
۲۹. کینگ، الیزابت م و ام. آن هیل. (۱۳۷٦). **نقش آموزش زنان در توسعه اقتصادی**. غلامرضا آزاد ارمکی. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۳۰. مجتهدزاده، زهرا. (۱۳۹۰). پیشرفت زنان در حوزه آموزش عالی و اشتغال پس از پیروزی انقلاب اسلامی. **خبرگزاری فارس**. گروه اجتماعی زنان و جوانان.

۳۱. مســـتقیمی، مهدیه‌سادات. (۱۳۸۸). رویکردی تطبیقی به خاســـتگاه‌های فلسفی فمینیسم؛ نگاه فمینیسم به آموزش و تحصیل زنان. **کتاب زنان**. شماره ۱۲.
۳۲. مصری، طیبه و مهدیه شـــهرکی. (۱۳۹۲). تحلیل و بررســـی نقش زنان و ارائه راهکارهایی در جهت فرآیند توســـعه روستایی. **اولین همایش ملی الکترونیکی کشاورزی و منابع طبیعی پایدار**. مؤسسه آموزش عالی مهر اروندو
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). **نظام حقوق زن در اسلام**. تهران: صدرا.
۳٤. موسوی‌خامنه، مرضیه؛ ابوعلی ودادهیر و نسرین برزگر. (۱۳۸۹). توسعه انسانی مبتنی بر جنسیت و آموزش زنان (نتایج مطالعه‌ای بین‌کشوری). **پژوهش زنان**. دوره ۸. شماره ٤.
۳۵. منادی، مرتضی. (۱۳۸۹). روش کیفی و نظریه‌سازی. **فصلنامه راهبرد**. دوره ۱۹. شماره ٥٤.
۳٦. نیکوبرش راد، فرزانه. (۱۳۸۷). زن، توسعه و حضور در آموزش عالی. **همایش عوامل و پیامدهای فزونی ورود دختران به دانشگاه**. تهران: مرکز مطالعات زنان وخانواده دانشگاه تهران.
۳۷. ودادهیـــر، ابوعلی. (۱۳۸۸). زنان و آمـــوزش عالی؛ تکوین هویتی نوین برای زنان در آموزش عالی ایران. **کتاب زنان**. شماره ۱۵.
۳۸. یزدانـــی، جواد. (۱۳۸٤). **آموزش، توانمندســـازی و اشتغال زنان**. وزارت آموزش و پرورش. معاونت پرورشی. مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.

39. Schreiber, J. B. (2008). Meta Analysis. In. Lisa M. Given *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Sage

ligence with distress tolerance is significant. On the other hand, perception of parental rejection and acceptance through moral intelligence has very low indirect impact on distress tolerance. The findings also show the impact of perception of parental rejection and acceptance on moral intelligence. Distress tolerance also is influenced by perception of maternal rejection and paternal control as well as moral intelligence.

Keywords: Parental Acceptance, Parental Rejection, Distress, Moral Intelligence

Women's Education in Researches After Islamic Revolution: A Meta-Analysis

Soheila Sadeghi Fassaei
Associate Professor, University of Tehran
Atefeh Khademi
Phd Student, Institute of Social and Cultural Ministry Of Science

From the beginning of Islamic Revolution, women's education related to their social status, has been an important subject from the viewpoint of policy makers, administrators, legislators and elites. Present research studied the produced knowledge in the field of women's education from the beginning of revolution up to now aiming to reveal the trend of the issue.

By using meta-analysis, all relevant researches including books, articles, research reports and dissertations have been examined since 1357 onwards, using data of National Library of Iran, IRANDOC and Noormags.

The results confirm that most of the researches on the field of women's education have paid attention to the issue of high education, employment and escalating skill. The connection between education and employment is one of the focal points of researches and reveals the alignment of knowledge and the field of administration.

Keywords: Education, Meta-Analysis, Islamic Revolution, Education, Research, Women

of 389 students in two groups, i.e. pilgrim students (test group including 60 male and 151 female) and non-pilgrim students (control group 59 male and 119 female) were selected from three universities in Tehran through available sampling method. The tools used included Iran Loneliness Questionnaire, Spiritual-Religious Loneliness Questionnaire, and Religious Orientation Scale. The results of the research were analyzed through covariance analysis by studying each subscales and by taking into account the balancing role of religious orientation and gender. The findings indicate that pilgrimage (particularly going on pilgrimage to Imam Reza's Shrine), a religious behavior, reduced the negative impacts of loneliness among the people with weaker religious orientation through establishing emotional and spiritual relations between the pilgrim and the Saint. Moreover, among the people with higher religious orientation, pilgrimage caused an increase in positive aspects of loneliness among women and a decrease in positive aspects of loneliness among men.

Keywords: Pilgrimage, Loneliness, Spiritual-religious Loneliness, Positive and Negative Aspects of Loneliness, Religious Orientation

Impact of Perception of Parental Rejection–Acceptance and Control on Moral Intelligence and Distress Tolerance

Fatemeh Kelishadi
MA (General Psychology), University of Isfahan
Fariba Yazdkhasti
Associate Professor, Department of Psychology, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan

The objective of this paper is to study the relationship between Perception of paternal Rejection–Acceptance and Control on Moral Intelligence and Distress Tolerance of the residents of Isfahan City. A Total of 195 men and women of 20-30 years of age were selected through random sampling. The Parental Acceptance-Rejection/Control Questionnaire (Adult PARQ), MCI and Distress Tolerance Scale (DTS) were used. Path Analysis as well as descriptive-correlational research method were employed. The findings of the research indicate that the direct path between perception of parental rejection and acceptance with moral intelligence, perception of paternal rejection and perception of maternal control with distress tolerance as well as moral intel-

Abstract

A glancing study of the surveys of religiosity assessment since 1990s in Iran shows a shift in the approach of scholars of religion from application of Western Christian models of religiosity assessment to indigenous Islamic models. Nevertheless, despite the fact that the indigenous models are based on experience of religiosity in Iran, the differences in these models and several shortcomings in their principles and fundamentals, make it necessary to conduct precise research in order to develop principles and fundamentals of indigenous models. The present paper is an attempt to explain the principles of social model of religiosity assessment in Iran. Its results can be presuppositions for developing an indigenous model, particularly through a sociological approach. Thus, by explaining seven fundamental issues (including, possibility or necessity of religiosity assessment; possibility of developing a general model of religiosity assessment for special purpose; role of culture in developing an assessment model; etc.), their answers have been extracted as principles for developing a religiosity assessment model, including impossibility of developing a general model of religiosity assessment for special purpose; taking into consideration the culture, customs and traditions of Iranian society in developing the assessment model; and the necessity of attaching due significance to theology in the assessment model.

Keywords: Ethics, Theologian Man, Religion, Religiosity, Religiosity Assessment Model

The Impacts of Pilgrimage on Positive and Negative Aspects of Loneliness among University Students

Fatemeh Qabezi
MA (Psychology), Shahid Beheshti University
Shahla Pakdaman
Assistant Professor, Shahid Beheshti University
Jalil Fathabadi
Assistant Professor, Shahid Beheshti University
Mohammad Reza Hassanzadeh Tavakoli
Assistant Professor, Quran and Tradition University

The present paper is an attempt to study the impacts of pilgrimage on positive and negative aspects of loneliness among university students. A Total

Fatemeh Javaheri
Associate Professor, Khwarazmi University
Seyed Hossein Serajzadeh
Associate Professor, Department of Sociology, Khwarazmi University
Nilufar Urai
MA (Sociology), Khwarazmi University

Religious propagation is one of the most effective tools for strengthening values and behaviors related to health and good quality of life. The objective of this article is to identify the approaches of religious preachers and those of their audience to explanation of health-related issues in their religious speeches. Qualitative and quantitative methods were employed. In the qualitative section, semi-organized interviews were conducted with 19 preachers of Shia Islam residing in the city of Qum. The data were analyzed through theoretical codification relying on phenomenology and data-driven theorization. The finding of this section indicate that all preachers pay attention to mental aspects of health. But, they consider physical aspects of health and environmental issues irrelevant to religious occasions, to expectations of the audience and that of their role. Also other issues such as lack of enough expertise, lack of financial and intellectual support by government institutions and lack of acceptance by the audience have been mentioned as other reasons. In the second section, through a survey, 116 audiences who almost regularly attended the religious speeches in the mosques of the city of Qum were interviewed. The findings of this section indicate that 85 percent of the audience of religious propagations maintain that the preachers mainly deal with the mental elements of health, while, if they discuss other aspects of health, it will be interesting and effective for them. The findings also show that the understanding of the religious preaches are not concomitant with the expectations of their audience.

Keywords: Health, Religious Propagation, Cultural Executives, Traditional Media

Principles of Social Model of Religiosity Assessment in Iran

Nematullah Karamollahi
Assistant Professor, Department of Social Sciences, Baqir-ul-Uloom University
Qasem Jowkar
MA (Sociology), Baqir-ul-Uloom University

Understanding the Context and Consequences of Sequestration of Experience: A Qualitative Approach

Mohammad Abbaszadeh
Associate Professor, Department of Sociology, Tabriz University
Farahd Bayani
PhD Student (Economic and Development Sociology), Tabriz University

Sequestration of experience is a continuous and invisible process that deprives human beings of some experiences and interactions on the pretext of maintaining man's cosmological security and keeping him away from anxieties and worries. However, the said deprivation and quarantining of experiences damages a significant part of man's existential and social dimensions and ironically increases his anxiety. The objective of this paper is to study the meanings and lived experiences of social actors of sequestered experiences as well as identification of the context of emergence and spread of sequestration of experience and understanding the consequences of it for the social actors. Qualitative research method (grounded theory method) was used which attained theoretical saturation after conduction in-depth interviews with 12 people. The samples were selected through theoretical sampling based on most diverse strategy. The contents of the interviews were analyzed after open, thematic and selective coding and the semantic units, main categories and central cores were identified. The findings of the research show that "deliberate forgetting" is the central core of the lived experiences of people of their sequestered experiences. Also "self-centeredness" is the main reason for spread of sequestration of experience and "reinforcement of self-centeredness" and "decline of emotion", particularly "dehumanization" is the main consequence of sequestration of experience. In conclusion one may say that sequestration of experience causes loss of peace and tranquility of social actor through elimination of some interactive and emotional experiences.

Keywords: Sequestration of Experience, Deliberate Forgetting, Self-centeredness, Empathic Introspection, Modernity

A Sociological Analysis of Religious Propagation Approach to Health
Case Study: Preachers and Audience of Religious Speeches in Qum

Typology of Mindset of Policymakers and Executives Regarding Dealing with Lack of Proper Observance of Hijab in Iran: A Study Based on Q Methodology

Seyed Mojtaba Imami
Assistant Professor, Imam Sadiq University
Mesbah ul-Huda Baqeri Kani
Assistant Professor, Imam Sadiq University
Sajjad Lotfi
Member of Growth Center, Imam Sadiq University

Hijab, as a social action, on the one hand, is under the influence of cultural, social political and economic structures and, on the other, it is affected by social actors. In the post-revolution years, due to domestic vulnerability and foreign threats, one of the important problems has been the gradual fading away of the culture of chastity and hijab. Every public problem has different causes. It seems that one of the important reasons for emergence, continuation and lack of settlement of a problem can be the policy and performance of the officials. Regarding lack of proper observance of hijab, besides other reasons, one may refer to the weaknesses among the policymakers and executives and the policies at the level of implementation. The findings of this research show that the main problem at this level is "differences of opinion among policymakers and executives in charge of management of lack of proper observance of hijab". The main objective of this paper is to identify and classify the mindsets of the policymakers and executives in field of management of lack of proper observance of hijab in Iran. Q Methodology was employed to test the hypotheses. The statistical population consisted of policymakers and executives in field of managing lack of proper observance of hijab. 26 officials were contacted and through factor analysis five mindsets were found, i.e. executive-oriented, policy-oriented, approach-oriented, populists, and the bewildered.

Keywords: Mindset, Lack of Proper Observance of Hijab, Policymakers, Government Executives, Q Methodology

Editorial Board

Masood Azarbaijani
Reza Davari Ardakani
Ahmad Fazaeli
Hossein Kachuyan
Mohammad Ali Mazaheri
Mohammad Reza Mokhber Dezfouli
Mohammad Hassan Pardakhtchi
Ali Shariatmadari

Publisher:
Secretariat of Supreme Council
of Cultural Revolution
Director & Editor - in - Chief:
Mohammad Reza Mokhber Dezfouli
Coeditor:
Seyyed Ali-Reza Darbandi

Secretariat of Supreme Council
of Cultural Revolution

Tehran, Iran. P. O. Box 14186/73461
Telfax: +98-21-66463651
Website: http://www.jsfc.ir
Email: rahbordfarhang@iranculture.info

Strategy for Culture

Quarterly Journal
Ninth Year, No. 33, Spring 2016

33