

الدين
والعقل
والعقل

دين و سياست فرهنگي

سال هفتم - شماره پانزدهم، پاييز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی

مدیر مسئول: حمید پارسانیا

سر دبیر: سید محمد حسین هاشمیان

شورای سیاست گذاری: حمید پارسانیا، سید محمد حسین هاشمیان، سید محمد حسین کاظمینی، محسن لبخندق

مدیر اجرایی: سید محمد علی غمامی

کارشناس: سید سعید طوطیان

ویراستار ادبی: طاهره صفدری

ناشر: شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی

«مجله دین و سیاست فرهنگی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۵۴۶۹ مورخ ۱۳۹۵/۷/۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی، وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره نخست، حائز رتبه «علمی-پژوهشی» شد.»

پایگاه اینترنتی: Jrep.ir

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۹۳۳۶۹۸ - ۰۲۵ - تلفکس: ۰۲۵ - ۳۲۹۳۹۰۲۷

نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، بلوار فردوسی، کوچه ۲۲، پلاک ۴۸

این مجله در پایگاه های زیر نمایه شده است:

* پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

* پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)

* پایگاه مجلات تخصصی نور

* بانک اطلاعات نشریات کشور (مگیران)

* پایگاه نشریات ادواری ایران

رویکرد و اهداف نشریه

- × زمینه‌سازی حضور جدی‌تر آموزه‌های دینی در عرصه نظام سیاست‌گذاری فرهنگی؛
- × ایجاد و بسط فضای علمی در جامعه علمی کشور در زمینه دین و فرهنگ؛
- × تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌ها و تحولات تأثیرگذار مطرح در حوزه دین و فرهنگ؛
- × پاسخ به نیازهای پژوهشی در حوزه دین و فرهنگ.

پذیرش و انتشار مقالات:

- نشریه دین و سیاست فرهنگی از همه پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه دعوت می‌کند تا با رعایت نکات ذیل، مقالات خود را برای درج در این نشریه ارسال نمایند:
- در این نشریه، مقالاتی انتشار می‌یابد که در عرصه دین و فرهنگ با دغدغه‌های تئوریک و عملی ناظر به نظام سیاست‌گذاری فرهنگی نگاه شده است.
- چاپ مقالات به شرطی مقدور است که حاوی موضوعات بدیع باشد.

■ متن مقالات ارسالی باید به زبان فارسی باشد.

■ مقالات ارسالی، تحقیقی و مستند باشد.

■ مقالات ترجمه‌شده به همراه متن اصلی ارسال شوند.

■ مقاله ارسالی قبلاً در کتاب، مجموعه مقالات یا نشریات دیگر به چاپ نرسیده باشد.

■ دو فصل‌نامه حق رد یا قبول مقالات را برای خود محفوظ دانسته و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.

■ مقالات دریافتی توسط هیئت تحریریه بررسی و پس از تأیید سردبیر، برای چاپ آماده می‌شود.

■ نشریه در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.

■ نقل مطالب نشریه با ذکر مأخذ و نام نویسنده مجاز است.

■ مطالب مندرج در نشریه صرفاً بیانگر دیدگاه‌های نویسنده است.

هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصراالله آقاجانی

حسن آقانظری شاهرودی

علیرضا اعرافی

عبدالکریم بهجت‌پور

حسن خیری

حسن دانایی‌فرد

حسین سوزنجی

علی عباسی

محمد فتحعلی‌خانی

سید محمد حسین هاشمیان

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات در نشریه، نکات ذیل را رعایت نمایند:

عنوان مقاله حداکثر 12 کلمه و ناظر به سوال اصلی تحقیق باشد.
چکیده 150-250 کلمه باشد و شامل هدف اصلی یا سوال کلی، چارچوب نظری، روش و یافته‌های تحقیق باشد.
واژگان کلیدی حداکثر 5 کلمه باشد.

حجم مقاله (به جز پی نوشت و منابع): 4000 - 70000 کلمه باشد.
مقاله مشتمل بر چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
نام نویسندگان همراه با ایمیل آنها در صفحه اول ذکر شده باشد.
داخل متن کلمات انگلیسی به کار نرفته باشد و نام نویسندگان انگلیسی، به فارسی برگردانده شده باشد.
مقاله با قلم فارسی لوتوس ۱۴ و کلمات انگلیسی با قلم تایمز نیو رومن ۱۲ و فاصله بین سطرها ۱/۵ سانتی متر باشد.
عناوین بخش‌ها نیز با قلم لوتوس ۱۴ بولد نوشته شده باشد.
هرگونه تشکر و قدردانی از افراد و سازمان‌هایی که در انجام مطالعه یا تهیه مقاله همکاری داشته‌اند، در پایان مقاله قبل از پی‌نوشت‌ها آورده شده باشد.

جملات حتی الامکان معلوم (و نه مجهول) و به زبان گذشته نوشته شده باشند.
روش استناددهی روش APA-6th Edition-2011 باشد که توضیحات کامل آن در سامانه دو فصلنامه www.jrcp.ir بخش راهنمای نویسندگان، قابل دسترسی است:

- استناد درون متنی
- کتاب یا مقاله: (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۸): به ترتیب، نام خانوادگی نویسنده، ویرگول، سال انتشار، ویرگول، حرف ص، نقطه و شماره صفحه
- استناد در فهرست منابع
 - کتاب: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸). توصیف آماری. تهران: انتشارات بال.
 - مقاله: حری، عباس، و شاه‌بداغی، اعظم (۱۳۸۳).
- استناد در آثار علمی: چاله‌ها و چالش‌ها. مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، ۳۴: شماره دوره مجله (۲): شماره غیرپیاپی مجله، ۶۵-۹۶: صفحات مقاله.

دو فصل‌نامه دین و سیاست فرهنگی از هرگونه پیشنهاد و انتقاد نویسندگان و پژوهشگران محترم استقبال می‌کند.

چگونگی تحقق الگوی معیار در نظریه سیاستی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان؛ راهبردها و اقدامات
حسین سوزنچی / سید مجتبی امامی / سجاد لطفی / ۷

طراحی چارچوب مفهومی زنجیره تأمین خدمات تبلیغ دین با رویکرد روش‌شناسی سیستم‌های نرم
میثم شهبازی / جعفر رحمانی / مرتضی سلطانی / کریم ابراهیمی / ۴۷

فرا تحلیل تعاریف عرفی شدن و ارائه یک تعریف براساس مبانی اسلامی
محمد حسین سیاح طاهری / اردشیر انتظاری / ۷۹

ساز و کار دستورگذاری در سیاست‌های فرهنگی شوراها و شهر
علی حمیدی‌زاده / رحمت اله قلی‌پور / امین فرجی / سید حسین اخوان علوی / سید حامد
رستگار / ۱۰۵

هویت امدادگران فرهنگی (مطالعه موردی: طلاب فعال در سیل فروردین ۹۸)
مهدی مولائی آرانی / سید محمد کاظمی قهفرخی / ۱۲۹

چگونگی مواجهه پیامبر(ص) و امامان با مسئله گسست ازدواج در اختلاف میان همسران
حسین قاضی‌خانی / ۱۵۳

تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی درباره تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی
سید رضا مهدی نژاد / ۱۶۹

تبیین نقش فرهنگی مسجد در توسعه هویت اسلامی و ارتقای پایداری اجتماعی محله
(نمونه موردی: مسجد امام سمنان)
محمد تاجی / محیا قوچانی / ۱۸۹

چگونگی تحقق الگوی معیار در نظریه سیاستی آیت الله خامنه‌ای در حوزه زنان؛ راهبردها و اقدامات

حسین سوزنچی^۱ سید مجتبی امامی^۲ سجاد لطفی^۳

چکیده

تحلیل مسائل حوزه زنان و اقدام به سیاست‌گذاری برای کاهش یا حل آن‌ها، ناشی از نوع نگرش سیاست‌گذاران به مسائل و راه‌حل‌های آن‌هاست. در ورای هر سیاست عمومی، نظریه‌های سیاستی نهفته‌اند که شامل مجموعه‌ای از مفروضات هستند. مجموعه‌ای از هنجارها، «الگوی معیار» را تشکیل می‌دهند که مبین وضع مطلوب است. الگوی معیار در نظریه سیاستی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان، نقش‌آفرینی سه‌گانه زنان است که با روش تحلیل مضمون حاصل شد؛ یعنی هر بانوی مسلمان ایرانی سه نقش «محوریت خانوادگی»، «تعالی فردی»، و «مشارکت اجتماعی» را به صورت همزمان ایفا کند. عده‌ای معتقدند این سه نقش با یکدیگر منافات دارند و همزمان قابل تحقق نیستند. یکی از موانع مهم تحقق این الگو، مانع نگرشی ناشی از خطای نوع سوم یعنی تشخیص غلط مسئله است. این پژوهش با الهام از «ویژگی بُعدبندی‌شده» در کدگذاری باز گراند تئوری، با عنایت به پیوستاری بودن نقش‌های سه‌گانه، برای پیشگیری از تعارض و رفع آن، «رویکرد طیفی‌نگری» را ارائه داد و در این راستا به منظور پیشگیری از تعارض بین نقشی، راهبرد «در نظر گرفتن کمینه تا بیشینه در نقش‌های تعالی فردی و مشارکت اجتماعی» و ذیل آن اقدام «اکتفا به حد متوسط یا کمینه دو نقش تعالی فردی و مشارکت در اجتماع» را توصیه و از آن «حداقل وظایف واجب بانوی ایرانی» را استخراج کرد و نیز راهبرد دیگری با عنوان «در نظر گرفتن تنوع مشارکت اجتماعی بانوان» را پیشنهاد داد. همچنین برای بانوانی که می‌خواهند در حد بیشینه فعالیت کنند نسخه «برون‌سپاری برخی امور در هر نقش» ارائه شد.

■ واژگان کلیدی

الگوی معیار، نظریه سیاستی، آیت‌الله خامنه‌ای، زن، تعارض.

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، souzanchi@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام، emami@isu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، s.lotfi66@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱

۱. مقدمه و بیان مسئله

مسائل حوزه زنان به عنوان نیمی از جامعه، مدنظر نخبگان علمی و سیاستی کشورها قرار داشته است؛ بی شک نوع جهان بینی و نگرش آنان در شناخت مسائل این حوزه و نیز حل و کاهش آن اثرگذار بوده است. کشورها در این حوزه سیاست‌هایی را وضع کرده‌اند؛ سیاست‌های حوزه زنان، یا به صورت مستقیم به مسائل آنان پرداخته‌اند مانند مرخصی بارداری و شیردهی، یا غیرمستقیم مانند سیاست‌های حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، و یا مسکن.

در ورای هر سیاست‌گذاری، نظریه‌های سیاستی نهفته‌اند؛ نظریه سیاستی از مجموعه مفروضات تشکیل شده است. مجموعه‌ای از هنجارها «الگوهای معیار» را تشکیل می‌دهند. الگوی معیار نشانگر وضع مطلوب است که با وضع موجود شکاف معناداری دارد. بسته به نوع نگاه به جنس زن و تعریف جایگاه و نقش او در خانواده و جامعه، الگوی معیار و به تبع سیاست‌ها متفاوت خواهد بود. نظریه‌های سیاستی ناظر به الگوهای گفتمانی، نسخه متفاوتی برای بهبود وضعیت زن پیشنهاد می‌دهند؛ جامعه ایرانی با دو الگوی گفتمانی مواجه بوده است؛ یکی ریشه در فرهنگ شرقی داشته و از آن با الگوی زن سنتی تعبیر می‌شد. زن در این الگو گوشه‌نشین و تماشاگر میدان تحولات تاریخی جوامع است؛ دیگری الگوی زن غربی است که با توجه به قائل بودن نقش اجتماعی برای زن، فراگیرتر و جذاب‌تر از الگوی قبلی است. این الگو سعی کرده با نفوذ بین‌المللی، بر حکمرانی ملی کشورها مؤثر باشد. موضع انقلاب اسلامی در این عرصه چیست؟ آیا برای زن مسلمان ایرانی الگوی دیگری معرفی و ارائه کرده است؟ یا اینکه زن ایرانی نیز باید تابع دو الگوی یاد شده باشد؟

از مسائل مهم در سیاست‌گذاری اجتماعی، بحران هویت است؛ این معضل برای بانوان، ناظر به ستم تاریخی که در حق آنان رفته، شکلی عمیق‌تر و وسیع‌تر دارد؛ انقلاب اسلامی هویتی جدید برای زن مسلمان ایرانی تعریف کرده است با عنوان الگوی سوم زن. این پژوهش ابعاد الگوی سوم زن را از بیانات و متون صادره از آیت‌الله خامنه‌ای کشف کرد تا به عنوان الگوی معیار، تشکیل دهنده یکی از عناصر نظریه سیاستی باشد. عنصر محوری الگوی معیار یاد شده، نقش‌آفرینی سه‌گانه زن است؛ آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند زن مسلمان ایرانی باید عهده‌دار نقش‌های سه‌گانه شود (۱۳۷۵/۶/۲۸)؛

۱۳۷۷/۷/۱۸؛ ۱۳۷۹/۶/۳۰؛ ۱۳۹۱/۱۲/۱۶)؛ عده‌ای بر این باورند که این ایده در سخن و طراحی نظری، امکان‌پذیر است و در عمل در زمانه کنونی با وجود محدودیت‌های شهرنشینی و سبک زندگی مدرن، قابل جمع نیست.^۱ آیت‌الله خامنه‌ای در بیاناتشان بارها به عدم منافات این سه اشاره داشته‌اند (۱۳۶۸/۹/۲۲؛ ۱۳۸۴/۵/۵؛ ۱۳۹۷/۶/۱۸؛ ۱۳۹۸/۵/۱۶) و در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهاتی از این سنخ بوده‌اند (۱۳۶۸/۹/۲۲). ایشان با ارائه الگوهایی از صدر اسلام همچون حضرت زهرا (۱۳۶۸/۹/۲۲؛ ۱۳۶۸/۱۰/۱۳؛ ۱۳۸۴/۵/۵) و حضرت زینب (۱۳۸۴/۳/۲۵)؛ ۱۳۸۴/۵/۵) سلام‌الله‌علیها، و نیز از زمان معاصر مانند مادران (۱۳۷۹/۶/۳۰؛ ۱۳۷۱/۴/۱۸؛ ۱۳۷۶/۹/۲۵؛ ۱۳۹۳/۳/۱۷) و همسران شهدا (۱۳۹۰/۱۰/۱۴؛ ۱۳۸۷/۲/۱۳؛ ۱۳۷۸/۱۱/۲۷)، و نیز زنانی که در صف مقدم نهضت انقلاب اسلامی (۱۳۶۸/۴/۱۵؛ ۱۳۶۸/۵/۱۴؛ ۱۳۶۰/۱۱/۱۱؛ ۱۳۶۰/۱۰/۴؛ ۱۳۷۰/۱۰/۴؛ ۱۳۷۹/۶/۳۰؛ ۱۳۹۵/۸/۲۷) و پشتیبانی از جبهه‌های دفاع مقدس (۱۳۷۴/۱۱/۲۰؛ ۱۳۹۰/۱۰/۱۴؛ ۱۳۹۱/۱۲/۱۶؛ ۱۳۹۵/۱۰/۱۸؛ ۱۳۸۱/۱۲/۴؛ ۱۳۸۵/۸/۱۸؛ ۱۳۷۴/۱۱/۲۰) بر قابل تحقق بودن همزمان نقش‌های سه‌گانه تأکید می‌کنند. اما اهمیت چگونگی همراه کردن این سه نقش به‌حدی است که خود آیت‌الله خامنه‌ای هم در یکی از بیاناتشان، چگونگی تحقق همزمان سه نقش یاد شده را از نخبگان مطالبه کردند.^۲ البته مدت‌هاست که مسئله تعادل بین کار و خانواده برای اندیشمندان علوم اجتماعی مسئله است و از جمله در بند «۹» سیاست‌های کلی نظام اداری هم بر آن تأکید شده است.^۳ آیت‌الله خامنه‌ای حتی در دیدارهایشان هم تا جایی که ممکن بوده، مثال آورده‌اند.^۴ ادعای تعارض بین این نقش‌ها باعث شده تا سیاست‌گذاران در عرصه بین‌المللی با این استدلال که اگر دختران در سنین کمتر از ۱۸ سال ازدواج کنند، نمی‌توانند به

۱. برای مثال رج. ک صفحات دو تن از فعالان اجتماعی حوزه زنان و خانواده، خانم‌ها پریچهر جنتی (@par.94) و مریم کثیری (@maryam.kasiri135) در شبکه اجتماعی اینستاگرام.

۲. «چه کنیم که زن در جامعه ما، هم کرامتش حفظ شود و عزت خانوادگی‌اش محفوظ بماند، هم بتواند وظایف اجتماعی‌اش را انجام دهد، هم حقوق اجتماعی و خانوادگی‌اش محفوظ بماند؟ چه کنیم که زن مجبور نباشد بین این چند تا، یکی‌اش را انتخاب کند؟ اینها جزو مسائل اساسی ماست.» (۱۳۹۱/۷/۲۳)

۳. توجه به استحکام خانواده و ایجاد تعادل بین کار و زندگی افراد در نظام اداری.

۴. «... این هم جالب بود که این خانم محترم مدال آور، بچه کوچکش را هم با خودش آورده و الحمدلله پیدا است که می‌شود با داشتن همسر و فرزند و مانند این‌ها [هم] مدال آورد؛ این کار بنا بر این ممکن است. اینکه بعضی‌ها فکر می‌کنند که نمی‌شود این کارها را کرد، نه، این جور نیست، می‌شود.» (بیانات در دیدار مدال‌آوران المپیادهای علمی و اعضای تیم ملی والیبال جوانان، ۱۳۹۸/۵/۱۶)؛ «... می‌توان قهرمان بود و یک مادر خوب بود - یکی از این خانم‌ها نشان داد که مادر خوبی است...» (بیانات در دیدار مدال‌آوران کاروان ورزشی ایران در بازی‌های آسیایی اندونزی، ۱۳۹۷/۷/۱۸)

تحصیل بپردازند، بحث کودک‌همسری را مطرح کرده و نسخه به تأخیر انداختن ازدواج را تجویز کرده‌اند؛ همچون بند سوم هدف پنجم توسعه پایدار^۱ ۲۰۳۰.

یکی از موانع تحقق این سه نقش با یکدیگر، تعارضی است که دو نقش یا سه نقش با یکدیگر پیدا می‌کنند؛ پس باید به دنبال راه‌های رفع یا کاهش تعارض بود. پس از اینکه الگوی معیار تبیین شد پژوهش، ناظر به موانع تحقق الگوی معیار، به یکی از معضلات یعنی آرمانگرایی افراطی در پوشش دهی به هر سه نقش در حد کمال، پرداخته و با توجه به موارد تعارض در پوشش حداکثری نقش‌های سه‌گانه، این موارد تعارض را شناسایی کرده و با «رویکرد طیفی‌نگری» با طیفی دیدن هر یک از نقش‌های سه‌گانه، قائل است که الگوی معیار نقش‌آفرینی سه‌گانه زن، امری شدنی است و قابلیت تحقق دارد و از لوازم آن، شناخت موارد تعارض و اتخاذ راهبردهایی به‌منظور پیشگیری از وقوع تعارض برای مخاطب سیاستگذار و مجری است. بنابراین پرسش‌های پژوهش عبارتند از: «الگوی معیار در نظریه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان چگونه صورت‌بندی می‌شود؟» و «چه تعارض‌هایی در الگوهای سه‌گانه نقش‌آفرینی زنان مطرح است و چگونه می‌توان از وقوع آن‌ها پیشگیری کرد؟»

اهمیت این رویکرد در دانش خط‌مشی به‌منزله شناخت صحیح مسئله در مرحله ساخت مسئله^۲ است؛ در مرحله ساخت مسئله، ممکن است خطاهایی داشته باشد، از جمله خطای نوع سوم^۳؛ این خطا به شناخت نادرست مسئله دلالت دارد. یعنی ممکن است مسئله نادرستی تشخیص داده شود و برای حل آن اقدام شود (Dunn, 2008: p. 6)! دغدغه این پژوهش، تأکید بر تشخیص مسئله صحیح است تا به راهکارهای صحیح نیز منجر شود.

۲. پیشینه

پژوهش‌های پیشین بیشتر از جنس تبویب و دسته‌بندی بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان و خانواده بوده‌اند حال یا به‌صورت کلی یا با پرداختن به موضوعاتی خاص در این حوزه (کربلایی‌نظر،

1. 5.3 Eliminate all harmful practices, such as child, early and forced marriage and female genital mutilation

2. Problem structuring

3. Type III error

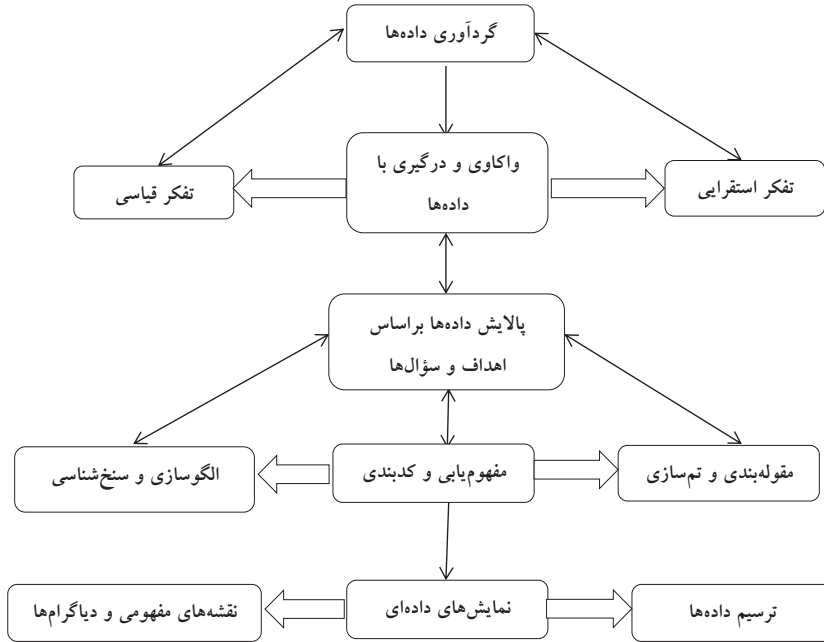
۱۳۹۱؛ حاجی علی‌اکبری، ۱۳۷۶؛ بانکی‌پورفرد، ۱۳۸۱؛ بانکی‌پور فرد، ۱۳۹۳؛ کمال و کمال، ۱۳۹۱؛ طهماسبی، ۱۳۸۰؛ یعقوبیان، ۱۳۹۵). پژوهش‌هایی نیز در بیان اصول اسلامی حوزه زنان و خانواده، مؤیداتی از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای آورده‌اند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶). پژوهش‌هایی، تحلیل کمی از بیانات ایشان داشته‌اند (ناقدی و کاردونی، ۱۳۹۳). پژوهش‌هایی نیز با تحلیل مضمون، به تفسیر بیانات با بیانات (بی‌نا، ۱۳۹۲) و نیز استخراج الگو برای فعالیت‌های اجتماعی بانوان (مبینی و دیگران، ۱۳۹۹) پرداخته‌اند. پژوهش‌هایی با هدف ارائه توصیه سیاستی به صورت موضوعی، صورت پذیرفته (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۶) و تحلیل گفتمان موضوعی حوزه زنان در خصوص اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای (ملک‌خانی، ۱۳۹۲) انجام شده است. پژوهش‌های معدودی نیز به تفسیر و تبیین الگوهای سه‌گانه نقش‌آفرینی در نظام اسلامی (هدایت‌نیا، ۱۳۹۵) پرداخته‌اند. جستارهایی نیز به تعارض بین نقش‌های خانوادگی و نقش‌های اجتماعی زنان (با تأکید بر اشتغال) مبتنی بر آموزه‌های دینی پرداخته‌اند (کرمی و کرمی، ۱۳۹۳). نوآوری این پژوهش در بررسی و عمق‌بخشی لایه‌های پیشینی سیاست‌های حوزه زنان از خلال بیانات، پیام‌ها و ابلاغیه‌های آیت‌الله خامنه‌ای است. به علاوه طرح موارد تعارض در الگوهای سه‌گانه نقش‌آفرینی زن و نیز ارائه برخی راهبردها به منظور کاهش یا حل تعارض و ایجاد اولویت و در آخر، طرح مصادیق ضروری در هر یک از نقش‌های سه‌گانه که بانوی مسلمان ایرانی باید به آن ملتزم باشد.

۱۱

۳. روش پژوهش

این پژوهش با روش «تحلیل مضمون» به مسئله پژوهش پرداخته است؛ این روش، فرآیندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. (Braun & Clarke, 2006). مضمون، ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که به نظر پژوهشگر، نشان‌دهنده درک و تجربه خاصی در رابطه با سؤالات تحقیق است (King & Hor-rocks, 2010: p. 150). با توجه به تنوع روش‌های به کار رفته در تحلیل مضمون و تنوع دیدگاه صاحب‌نظران، عناوین و طبقه‌بندی‌های متفاوتی برای مضامین وجود دارد. برخی پژوهشگران، مضامین را به لحاظ ماهیت و برخی دیگر به لحاظ جایگاه و سلسله‌مراتب آن‌ها در تحلیل مضمون، دسته‌بندی کرده‌اند (شیخ‌زاده و دیگران، ۱۳۹۰). یکی از میناهای طبقه‌بندی عبارتست از جایگاه

مضمون در شبکه مضامین که مضمون را به فراگیر^۱، سازمان دهنده^۲ و پایه^۳ دسته بندی می کند (Attride - Stirling, 2001). مراحل انجام تحلیل مضمون در مدل زیر آمده است؛



شکل ۱. طرح عمومی تحلیل تماتیک (محمدپور، ۱۳۹۲: ۷۴)

برای ارزیابی تحلیل مضمون، کینگ و هاروکس^۴ (2010: 160-165 pp) چهار فرآیند را پیشنهاد کرده‌اند که عبارتند از: «استفاده از کدگذاران مستقل و گروه خبرگان»، «دریافت بازخورد از پاسخ‌دهندگان»، «به‌کارگیری تطابق همگونی» و «عرضه توصیفی غنی و ثبت سوابق ممیزی». منظور از «توصیف غنی» این است که پژوهشگر کیفی باید شرح مفصلی از پدیده مطالعه و بافت و زمینه آن عرضه کند تا خواننده بتواند راجع به همخوانی تفسیر و تحلیل پژوهشگر از داده‌ها، با آنچه در متن داده‌هاست، قضاوت کند. توصیف غنی به خواننده کمک می‌کند تا نحوه دستیابی پژوهشگر را از داده‌ها به نتایج، به‌خوبی بفهمد. این موضوع را می‌توان با بیان جزئیات مربوط

1. Global.
2. Organizing.
3. Basic.
4. King & Horrocks.

به فرآیند اجرای تحلیل مضمون، همراه با رسم شکل و نمودار درباره نحوه شکل‌گیری و تکامل مضامین در این تحقیق، تقویت کرد. این جزئیات، «ثبت سوابق ممیزی» را نشان می‌دهد که طبق آن، فرآیند تکامل و توسعه اندیشه پژوهشگر، هم‌زمان با اجرای تحقیق، به‌طور مستند، ثبت می‌شود (به نقل از شیخ‌زاده، ۱۳۹۰).

منبع اصلی این پژوهش، پایگاه مجازی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای^۱ بود. سه نوع متن بررسی شد؛ بیانات، پیام‌ها، و ابلاغیه‌های حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با حوزه زنان و خانواده صادره از آیت‌الله خامنه‌ای از ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ تا پایان سال ۱۳۹۸. در نتیجه بررسی منابع، در مجموع ۶۳۰ متن مرتبط شامل ۵۲۳ متن بیانات، ۸۷ پیام و ۲۰ ابلاغیه با موضوع پژوهش یعنی «مسائل حوزه زنان» انتخاب شد که از میان آن‌ها ۲۷ متن به‌عنوان متن اصلی مشخص شد؛ معیارهای گزینش به‌عنوان متن اصلی عبارت بودند از: ۱. مداخله صریح، ۲. تعداد فراوانی مسائل حوزه زنان، ۳. تبیین چارچوب‌های نظری و اندیشه‌ای و ۴. قدرت گفتمان‌سازی. بسته به میزان هر یک از معیارهای فوق در متون یاد شده، متون اصلی در سه دسته «خیلی قوی»، «قوی» و «متوسط» قرار گرفتند.^۲ کدگذاری این پژوهش با دو رویکرد قیاسی و استقرایی شکل گرفت؛ کدگذاری با نرم‌افزار مکس کیودی‌ای^۳ انجام شد؛ مضامین در سه دسته پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر دسته‌بندی شد.^۴ در نتیجه بررسی مفاهیم و مقولات در کدگذاری، ۳۷۲۳ فیش بود. مضامین فراگیر شناسایی شده عبارتند از نقش‌آفرینی سه‌گانه زن، هویت زن، روابط اسلامی زن و مرد، ستم به زن و تهاجم فرهنگی. برای هر یک، جداول مضامینی متشکل از مضامین پایه و سازمان‌دهنده ارائه شده است. این پژوهش برای ارزیابی خود، به‌صورت محدود از «دریافت بازخورد از پاسخ‌دهندگان» بهره برد و بیشتر از «عرضه توصیفی غنی و ثبت سوابق ممیزی» استفاده کرد.

1. <http://Khamenei.ir>.

۲. ن. ک. پیوست یک.

3. MAXqda.

۴. ن. ک. پیوست دو.

روش تحلیل مضمون و گراندتئوری (با روش کدگذاری باز^۱) به یکدیگر شباهت‌هایی دارند و می‌توان مشابهت‌هایی میان سطوح سه‌گانه مضامین فراگیر، سازمان‌دهنده و پایه، با سطوح مقوله^۲، مفهوم، ویژگی، و بُعد در نظر گرفت. «ویژگی‌ها^۳» در نظریه‌پردازی داده‌بنیاد زیرمقوله‌هایی^۴ از نوع کدهای باز است که وظیفه ارائه جزئیات بیشتر در مورد هر مقوله را دارد. در این نظریه‌پردازی، هر ویژگی، در مرحله بعد، بُعد پیدا می‌کند. منظور از یک «ویژگی بُعدبندی‌شده»^۵ این است که پژوهشگر، ویژگی را بر روی یک پیوستار تلقی کرده و در بین داده‌ها، مثال‌هایی را که دو نهایت این پیوستار را نشان می‌دهند، پیدا می‌کند. (Creswell, 2005: p.398). در این پژوهش با الهام از ظرفیت کدگذاری باز، پژوهشگر دریافت که در ذیل مضمون فراگیر «نقش‌آفرینی سه‌گانه زن»، سه مضمون سازمان‌دهنده آن یعنی «نقش تعالی فردی»، «نقش مشارکت اجتماعی»، و «نقش محوریت خانوادگی» ویژگی‌هایی دارند که بر روی پیوستار می‌توان آن‌ها را قرار داد و به‌تنهایی و در رابطه با یکدیگر بررسی کرد.

۴. چارچوب مفهومی

۴-۱. زن

در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، خالق یکتا زن را به‌گونه‌ای آفریده که دارای لطافت همراه با برندگی است (بیانات در دیدار مردم قم در سالروز قیام نوزدهم دی‌ماه، ۱۳۸۶/۱۰/۱۹) و رقت قلبی دارد که او را آماده دریافت انوار الهی می‌کند (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷). زن و مرد در آفرینش بنابر مصالحی دارای تمایز هستند (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷). زن آن بخش زیبایی‌آفرینش بشر است. این بخش زیبا به‌طور طبیعی با اندکی در پرده بودن همراه است؛ این خاصیت این بخش زیبا و لطیف وجود انسانی است (در دیدار با گروه کثیری از زنان نخبه، ۱۳۸۶/۴/۱۳). ما دیده بودیم که گاهی مرد، زن را موجود درجه ۲ حساب می‌کرد! اما موجود

1. Open coding
2. category
3. properties
4. subcategories
5. dimensionalized property

درجه ۲ نداریم. هر دو مانند هم هستند، هر دو حقوق برابری در امور زندگی - مگر در جاهایی که خدای متعال بین زن و مرد فرقی گذاشته که آن هم روی مصلحتی است و به نفع مرد و به ضرر زن هم نیست- دارند (خطبه عقد، ۱۳۷۲/۳/۱۹).

۴-۲. نقش آفرینی سه گانه زن

آیت‌الله خامنه‌ای ساحت سه گانه نقش آفرینی زن را معرفی کرده‌اند؛ ساحت فردی که در آن به مباحثی همچون حفظ دین، حفظ حجاب، خصوصیات زنانه، پیشروی در میدان معنویت و تقرب به خدا پرداخته‌اند. در زمینه رشد معنوی (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷)، ایشان به تقویت تهذیب زنان (پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور»، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶) تأکید داشته‌اند. از نظرگاه ایشان، ایمان زنان، دلیل غلبه بر هجمه پهلوی بود (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱). ایشان همچنین به آثار ایمان زنان در عرصه‌های اجتماعی نیز اشاره کرده‌اند. مؤمن‌ترین زنان ما، تحصیلکرده، فعال‌ترین در زمینه سیاسی، علمی و مدیریت‌های اجتماعی‌اند (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی «زنان و بیداری اسلامی»، ۱۳۹۱/۴/۲۱). زنان مؤمن دارای اندیشه‌ای عمیق هستند (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی «زنان و بیداری اسلامی»، ۱۳۹۱/۴/۲۱). رهبر انقلاب دلیل این رشد معنوی را طبیعت الهی زنان ذکر کرده‌اند (بیانات در دیدار اқشار مختلف مردم، ۱۳۸۴/۳/۲۵).

در ساحت دوم یعنی عرصه خانواده باید اشاره داشت. زن عنصر اصلی تشکیل خانواده است (بیانات در اجتماع زنان خوزستان، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰)؛ پیشرفت در زمینه ایجاد عدل و انصاف و محیط آرامش و سکونت در داخل خانواده (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰)، از مواردی است که ایشان اشاره داشته‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای مهم‌ترین نقش‌های زن را مادری (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷)، همسری (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷)، ایجاد آرامش و سکینه- مایه آرامش جنس مرد (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷) - حفظ خانواده (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱؛ بیانات در اجتماع زنان خوزستان، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰)، و تربیت فرزندان (بیانات در اجتماع زنان خوزستان، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰) بر شمرده‌اند. در واقع زن مهم‌ترین مربی انسان است (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷). همچنین

زنان نقش ویژه‌ای در تقویت روحیه شوهران برای ورود به میادین بزرگ دارند (بیانات در اجتماع زنان خوزستان، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰). از نگاه ایشان زن مدیر و محور کانون خانواده (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷) و حافظ سنگر خانواده متعادل (پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور»، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶) است. زن سرور خانه و اهل آن است (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱). در چند جا ایشان به روایتی اشاره کرده‌اند؛ «المراه ریحانه و لیست بقهرمانه». زن ریحانه است یعنی گل خوشبو و نه یک کارگزار (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱)؛ ایشان معتقدند این مربوط به میدان‌های سیاسی و اجتماعی و تحصیل علم و مبارزات گوناگون اجتماعی و سیاسی نیست؛ این مربوط به داخل خانواده است (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰). برای نقش‌آفرینی‌های فوق، محیط خانه برای زن باید محیطی امن، عزت‌آفرین و آرام باشد (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱). در این صورت زن می‌تواند ارزش‌های معنوی خانواده را به جامعه عرضه کند (بیانات در دیدار اқشار مختلف مردم، ۱۳۸۴/۳/۲۵).

سومین عرصه‌ای که اشاره دارند حضور اجتماعی است؛ از عمده دلایل جواز این حضور، بیعت زنان در اسلام است که به‌عنوان یک امر لازم و یک مسئله زنده مطرح شده است (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰). دفاع از حق خود، رشد و پیشروی در میدان علم و تحقیق (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷)، حضور در میدان سیاسی، شناخت کشور خود، آینده خود، شناخت اهداف بزرگ ملی و اسلامی، شناخت دشمن و توطئه‌ها و روش‌های او، و وضع قوانینی در راستای حاکمیت عدل و انصاف در خانواده (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰) مثال‌هایی از این حضور است. در نظام اسلامی به زنان مسئولیت داده می‌شود (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱) تا با حضور فعال و اثر عمیق (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷) به فتح و ایجاد سنگرهای جدید همت بگمارند (پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور»، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶). از نظر ایشان عمده کارهای مرتبط با بانوان برعهده خود بانوان است؛ فکر، اندیشه‌ورزی، مطالعه، حل معضلات در مقام نظر و اندیشه و راهکار اجرایی در مقام عمل (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱). به نظر ایشان یکی از لوازم حضور زن

در اجتماع، حفظ حجاب است (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷)؛ حجاب منافاتی با حضور اجتماعی ندارد (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷) بلکه باعث می‌شود فاصله میان زن و مرد رعایت شود (دیدار با مداحان اهل بیت (ع)، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷). حجاب منافاتی با حضور مقتدر و عزت‌آفرین زن (دیدار بانوی کرمانشاهی قهرمان ووشو با رهبر انقلاب، ۱۳۹۲/۸/۲۰)، و نیز در متن و مرکز بودن ندارد (پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور»، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶). ایشان معتقدند برداشتن حجاب مقدمه برداشتن عفاف برای برداشتن حیا در جامعه اسلامی، و در جهت سرگرم کردن مردم به عامل قوی و نیرومند جنسی است (بیانات در دیدار مردم قم در سالروز قیام نوزدهم دی‌ماه، ۱۳۸۶/۱۰/۱۹). چنین دیدگاهی موجب شده تا ایشان در اوایل رهبری به نامناسب بودن پوشش بانوان در ادارات اعتراض داشته باشند (بیانات در دیدار جمعی از اعضای انجمن‌های اسلامی، ۱۳۷۱/۶/۴). ایشان حضور ورزشکاران با حجاب کامل را ستوده و آن را نشانه افتخار در ابعاد بین‌المللی دانسته‌اند (پیام تشکر از کاروان ورزشی ایران در المپیک ۲۰۱۶ ریو، ۱۳۹۵/۶/۲). ایشان به تعرض به زنان محجبه در کشورهای غربی اشاره داشته‌اند (بیانات در دیدار مدال‌آوران المپیک و پارالمپیک، ۱۳۹۱/۱۲/۲۱) و تکریم زنان ورزشکار محجبه در همین کشورها را رخدادی ارزشمند محسوب کرده‌اند (بیانات در دیدار مدال‌آوران المپیک و پارالمپیک، ۱۳۹۱/۱۲/۲۱). آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند دلیل واقعی مبارزه با حجاب در کشورهای غربی هرزه و عرضه کردن زن (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱) و از عمده‌ترین دلایل مخالفت این کشورها با حجاب، جلوگیری از الگو شدن زنان و دختران مسلمان ایرانی است (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

از دیدگاه ایشان زنان در پیروزی و پیشبرد انقلاب اسلامی نقش و مشارکت اساسی داشته (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱) و مشوق حضور مردان بوده‌اند (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱) تا جایی که انقلاب اسلامی را زینبی می‌دانند (بیانات در دیدار مردم قم در سالروز قیام نوزدهم دی‌ماه، ۱۳۸۶/۱۰/۱۹)؛ همچنین معتقدند انقلاب اسلامی بر وضعیت حضور زنان اثر خاصی داشته تا جایی که نشان موفقیت جمهوری اسلامی، تربیت زنان خوشفکر و برجسته دانشگاهی و حوزوی بوده (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱)

و این را جزء بزرگترین افتخارات نظام برشمرده‌اند (بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور، ۱۳۹۳/۱/۳۰). هویت و شخصیت مستقل زن ایرانی با انقلاب اسلامی بروز یافته (بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور، ۱۳۹۳/۱/۳۰) و موجب شده تا زنان انقلابی، صاحب اندیشه‌ای عمیق باشند (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در اجلاس جهانی «زنان و بیداری اسلامی»، ۱۳۹۱/۴/۲۱). قبل از انقلاب هم زنان صبر و مقاومت داشتند، ولی در مبارزات انقلاب و دفاع مقدس، این ویژگی در آن‌ها به کمال رسید (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱). ایشان مأموریت زن و دختر مسلمان ایرانی امروز را زنده کردن هویت والای زن اسلامی و عرضه به تمام دنیا می‌دانند (بیانات در دیدار جمعی از بانوان، ۱۳۷۹/۶/۳۰). همه این‌ها در حالی است که قبل از انقلاب برخی زنان ایرانی به دلیل روحیه تقلیدی حاکم، حتی بدتر از اروپایی‌ها در مجامع عمومی ظاهر می‌شدند (بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه، ۱۳۹۰/۳/۱).

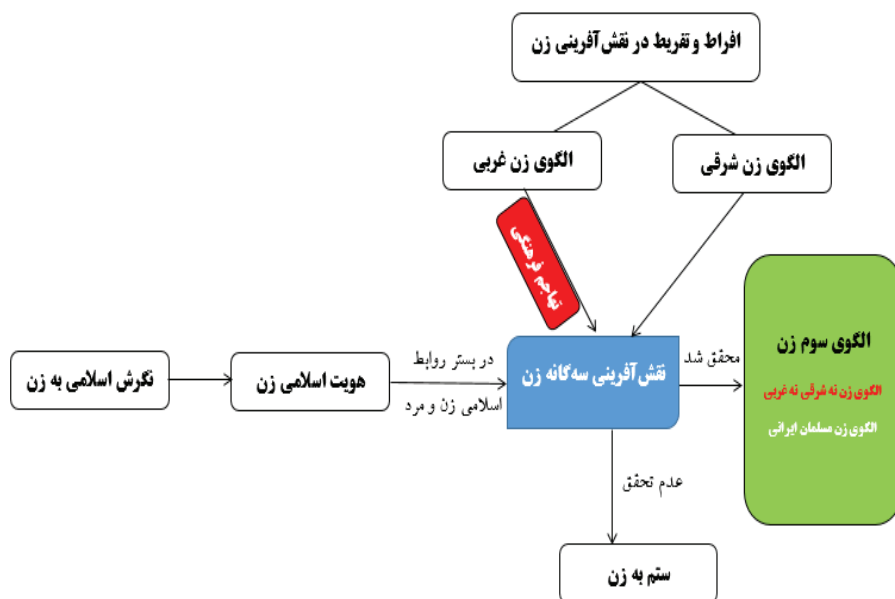
۳-۴. الگوی زن شرقی، زن غربی، زن نه شرقی نه غربی (سوم)

آیت‌الله خامنه‌ای از سه الگو برای زن نام برده‌اند؛ زن شرقی، زن غربی، و الگوی سوم زن (پیام به کنگره بزرگداشت هفت هزار زن شهید، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶)؛ زن در تعریف غالباً شرقی، همچون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی، و در تعریف غالباً غربی، به‌مثابه موجودی که جنسیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزاری جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری جدید است، معرفی می‌شد. شیرزنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم، «زن نه شرقی، نه غربی» است.

الگوی زن سنتی با حضور زن در اجتماع مخالف است و نقش زن را بیشتر در درون خانه می‌بیند؛ اما نگاه غربی به زن بیش از آنکه ناظر به خانه و خانواده باشد ناظر به اجتماع است. حضور اجتماعی زن در غرب منبعت از ماجراهایی است که بر جنبش زنان رفته است؛ از بارزترین این جنبش‌ها در الگوی غربی، فمینیسم است.

هدایت‌نیا (۱۳۹۵) در تشریح الگوی سوم زن، سه الگو را برای زن معرفی می‌کند؛ الگوی خانواده‌گریزی که در گفتمان زن غربی معنا یافته؛ الگوی خانه‌نشینی که متفاوت است با خانه‌داری - که اتفاقاً خانه‌داری امری نیکوست- به گفتمان زن شرقی تعلق دارد؛ الگوی خانواده‌گرایی که در

گفتمان زن حقیقی یا همان الگوی سوم زن تجلی می‌یابد و به معنای اولویت‌دهی به خانواده است. هنگامی که با تعالی فردی زن و یا مشارکت اجتماعی - سیاسی تعارض پیدا می‌کند. در مدل ۲ یک الگوی شبکه‌ای از مضامین فراگیر ارائه شده است که مبین الگوی معیار در نظریه سیاستی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان است؛ عنصر اصلی «نقش آفرینی سه‌گانه زن» است که در ارتباط با چهار عنصر دیگر یعنی «هویت اسلامی زن» به‌عنوان منبع، «روابط اسلامی زن و مرد» به‌عنوان بستر، «ستم به زن» به‌عنوان عدم تحقق الگوی معیار و «تهاجم فرهنگی» به‌عنوان معارض بیرونی تحلیل می‌شود.



شکل ۲. الگوی شبکه‌ای از الگوی معیار در نظریه سیاستی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه زنان

۴-۴. سه‌گان فلسفه، نظریه، خط‌مشی

پرسش از نظریه خط‌مشی، نخستین بار در حوزه ارزیابی خط‌مشی وارد خط‌مشی‌گذاری عمومی شد. چه آنکه از مهم‌ترین بسترهای ارزیابی هر خط‌مشی اعمالی، شناخت اهداف و زیرساخت‌های نظری است که مقوم آن بوده و باعث شده خط‌مشی‌گذار برداشتی خاص از مسئله و راه‌حل‌های ممکن و مطلوب داشته باشد. مفروض نویسندگان این حوزه این است که هر کنشگری همواره یک

تئوریسین است. رفتارهای سیاسی نیز همواره با اندیشه‌های خطمشی در ارتباطند. در ریشه‌های هر نوع کنش حاکمیتی کلان پیش‌فرض‌هایی وجود دارد. خطمشی بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های علی و غیرعلی متکی است که به‌سادگی می‌توان آن را نظریه خطمشی نامید. نظریات خطمشی امروزه محل نزاع و موضع‌گیری دیدگاه‌های مختلف نسبت به یک موضوع در مقام عمل است (امامی، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

براساس سنت حکمت اسلامی نباید انقطاعی بین «هست» و «باید» (حکمت نظری و عملی) قائل شد. حکمت عملی در سودای غایات و به‌دنبال تحقق آن‌هاست، در حالی که غایات از جنس حکمت نظری‌اند و این از استدلالات حکمای مسلمان بر این تلازم است (مطهری، ۱۳۸۷). سطوح نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی از ساحتی معرفت‌شناسانه شروع می‌شود و سپس به نظریه‌های روش‌شناسی و آنگاه به نظریه‌های عمومی در رشته‌های مختلف می‌رسد. در مرحله بعدی نظریه‌های خطمشی قرار دارند که از درون نظریه‌های فوق استخراج می‌شوند (اشتریان، بی‌تا). تعریفی که در منابع مورد بررسی از نظریه خطمشی ارائه شده است تنها به پیش‌فرض‌هایی در مورد ویژگی‌های پدیده مورد مناقشه اشاره ندارد، بلکه به پیش‌فرض‌هایی در خصوص روابط میان پدیده‌ها متکی است. این پیش‌فرض‌ها، نظریه خطمشی را از ایده‌ها، اندیشه‌ها، ادراکات و رویکردهایی که بر تفسیر شخصی پدیده‌ها متکی است، مجزاً می‌کند. روابطی که پیش‌فرض‌های نظریه خطمشی به آن‌ها اشاره دارد را می‌توان به اشکال گوناگون متمایز ساخت. (امامی، ۱۳۹۳: ۱۱۰) یک نظریه سیاستی، اولاً، معطوف به یک (یا چند) موضوع یا مسئله اجتماعی است و ثانیاً، یک راهکار مداخله حکومتی برای حل آن پیشنهاد می‌دهد. نظریه خطمشی می‌تواند از درون نظریه‌های روش‌شناسی یا از درون نظریه‌های کلان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی استخراج شده باشد. یا با آنها مرتبط باشد (اشتریان، بی‌تا). نظریه خطمشی تنها در بردارنده ایده‌هایی مجزا و پراکنده نیست، بلکه کلیت فرضیات پایه‌ای یک خطمشی را در بر می‌گیرد. حداقل می‌توان سه سؤال را با توجه به این فرضیات کلی مطرح کرد: الف) محدوده نظریه خطمشی چیست؟ ب) چه ساختاری نظریه خطمشی را شکل می‌دهد؟ ج) کیفیت نظریه خطمشی چگونه ارزیابی می‌شود؟ (Hoogerverf, 1990)

شفریتز^۱ اساساً در روش دکترینی، دکترین‌های حاکم بر سیاست‌های عمومی، خارجی و اجتماعی و ... را مطالعه می‌کند. تحلیل دکترینی، روش و حتی موضوعی نوین در مطالعات سیاست‌گذاری عمومی (از جمله فرهنگ) است که امکان بررسی مبانی فلسفی سیاست‌ها را در بستری از ایدئولوژی‌ها و شرایط تاریخی و اجتماعی فراهم می‌نماید. در واقع فهم و استخراج و شکل‌دهی به سازه‌های به نام دکترین در هر دوره حیات یک جامعه متضمن انبوهی از اطلاعات میدانی و تاریخی و جریان‌شناختی است که باعث پیوند نظریه‌شناسی و جامعه‌شناسی فرهنگی و تاریخی می‌شود. مزیت تحلیل دکترینی آن است که جایی مابین فلسفه و خطمشی را مورد توجه قرار می‌دهد. (Shafritz & Borick, 2008: 138).

فلسفه (Philosophy) ← نظریه خطمشی (Doctrine) ← خطمشی (Policy)

۲۱

دکترین، فلسفه را که غامض است اخذ می‌کند و با عملیاتی کردن آن، خطمشی‌ها را می‌سازد. یک خطمشی عمومی، اجرای یک دکترین حاکم است. شفریتز، دکترین را مجموعه‌ای سازمان‌یافته از اندیشه‌ها درباره بهترین اسلوب زندگی برای مردم و مناسب‌ترین ترتیبات نهادینه برای اجتماعات آن‌ها می‌داند. (Ibid: 309). دکترین‌ها را رهبران جوامع جدید به یاری نخبگان اجتماعی و در نسبتی دو سویه با جامعه ارائه و قاب‌بندی می‌کنند که بدین ترتیب گفتمان جاری و حاکم شده‌ای را پاسخ دهند و بهره‌برداری کنند. (Ibid:305)

برای رسیدن به نظریه خطمشی، به «بازسازی نظریه خطمشی» به معنای دنبال کردن و سازماندهی مجدد کلّ پیش‌فرض‌های پایه‌ای یک خطمشی با استفاده از شیوه‌های علمی نیاز است. این امر با توجه به انواع تحلیل محتوای متون کتبی و شفاهی صورت می‌گیرد. فریمن و شرود^۲ (۱۹۷۰) انواع پیش‌فرض‌های پایه‌ای یک خطمشی را در یک «مدل پیام‌دنگر» شفاف قرار می‌دهند؛^۱ علل مسئله‌شناختی،^۲ آثار و پیامدهای خطمشی مدنظر بر «علل ایجادی» مسئله خطمشی، و^۳ آثار و پیامدهای خطمشی مدنظر بر «خود» مسئله (Hoogerverf, 1990)

1. Shafritz

2 Freeman & Sherwood

۵. رویکرد طیفی‌نگری

در بررسی چگونگی تحقق سه نقش یاد شده، نوع نگاه به مسئله مهم است پس ابتدا باید چشم‌ها را شست تا جور دیگری بتوان دید. نوع طیفی دیدن نقش‌های سه‌گانه زنان و نیز طیف متنوع از مشارکت اجتماعی بانوان، منتهی به تشخیص مسئله به‌نحوی متفاوت و به‌تبع، اتخاذ راهکارهایی متفاوت و نو خواهد شد.

۵-۱. راهبرد در نظر گرفتن کمینه تا بیشینه در نقش‌های تعالی فردی و مشارکت اجتماعی

نوع نگرش اندیشمندان، سیاست‌گذاران و مجریان به نقش‌های سه‌گانه زنان مهم است که چگونه باشد؛ هر یک این نقش‌ها را باید به‌عنوان یک طیف در نظر گرفت که از حد کمینه^۱ شروع می‌شود و به حد بیشینه^۲ می‌رسد. این حدود به لحاظ کمی و کیفی صدق می‌کنند. نباید تصور آری یا خیر نسبت به این نقش‌ها داشت. مثلاً یک زن، یا کدبانو هست یا نیست؛ و یا از نظر فردی، یا متعالی است یا غیرمتعالی؛ و یا در اجتماع مشارکت دارد یا ندارد. لازم است نگرش صفر و یکی مذکور اصلاح شود و گرنه به طرح یک سری تعارض‌ها و حذف یک یا دو نقش منجر خواهد شد. درحالی‌که اگر هر یک از نقش‌ها طیفی و از کمینه به بیشینه لحاظ شود گاهی اصلاً تعارض شکل نخواهد گرفت و جمع شدن سه نقش با یکدیگر تسهیل و ممکن می‌شود.

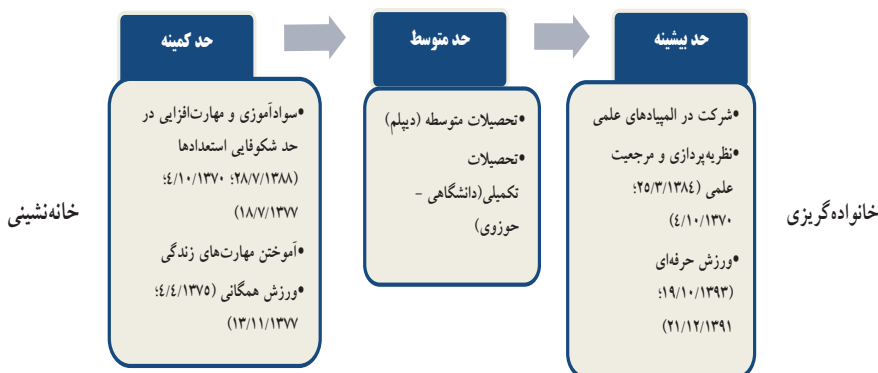
در رویکرد طیفی‌نگری، تعارض بین دو یا سه نقش غالباً وقتی رخ می‌دهد که هر نقش، بیشینه باشد؛ مثلاً یک بانو بخواهد همزمان کدبانوی خانه- یعنی حد کمال نقش همسری و مادری- و یک نماینده فعال مجلس شورای اسلامی باشد و یا اینکه زنی بخواهد همزمان کدبانوی خانه و یک نظریه‌پرداز علمی یا ورزشکار حرفه‌ای باشد. نوع نگاه به موضوعات و مسائل، امری تعیین‌کننده در شناخت مسائل و تجویز نسخه‌ها است. طیفی دیدن نقش‌های سه‌گانه همانگونه که اجمالاً گفته شد موجب تغییری راهبردی در شناخت مسئله و نیز راهکارها، در اندیشمندان و سیاست‌گذاران خواهد شد.

1. Minimum

2. Maximum

تصور بر این است که با نگرشی متفاوت به نقش‌های سه‌گانه بتوان تا حد امکان، از ایجاد تعارض جلوگیری کرد که این پیشگیری، اولی است بر کاهش یا رفع تعارض. با طیفی‌نگری و احصای تنوع در هر نقش، می‌توان از ایجاد تعارض بین نقشی جلوگیری نمود. برای تبیین هر چه بهتر این نوع نگاه، دو نقش تعالی فردی و مشارکت اجتماعی به صورت طیفی نگارش شده و مصادیقی برای هر یک از کمینه به بیشینه، طرح شده است. در سر هر طیف نیز مصادیق افراط یا تفریط ذکر شده است؛ این نام‌گذاری براساس دسته‌بندی هدایت‌نیا انجام شده است.

نقش تعالی فردی



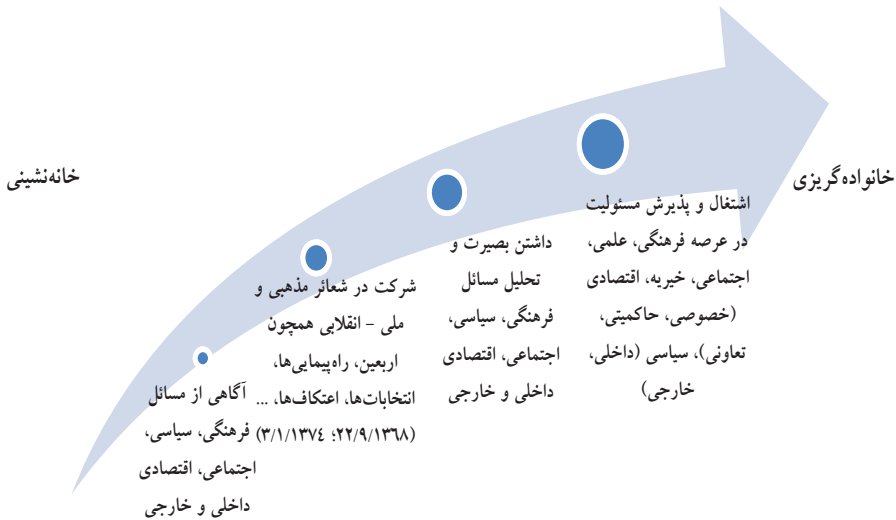
نمودار ۱. طیف نقش تعالی فردی

در نقش تعالی فردی اگر حد کمینه ایفا نگردد آفتی به نام خانه‌نشینی رخ خواهد داد؛ رهبر انقلاب بارها به والدینی که اجازه درس خواندن به دخترانشان نمی‌دهند اعتراض می‌کنند (۱۳۷۷/۶/۷؛ ۱۳۹۳/۱/۳۰). همچنین اگر تعالی فردی فراتر از حد بیشینه پیگیری شود و از تعادل خارج شود، به خانواده‌گریزی ختم خواهد شد. مجرد دختران حوزوی و یا دانشجویی با تحصیلات عالی در مقطع کنونی، شاهدی بر این معضل است. حال یا این اتفاق به صورت ارادی بوده است

۱. هدایت‌نیا (۱۳۹۵) در تبیین و تشریح الگوی سوم زن که در پیام رهبر انقلاب به کنگره بزرگداشت هفت هزار زن شهید (۱۳۹۱/۱۲/۱۶) در مقایسه با الگوی زن شرقی و نیز الگوی زن غربی مطرح شده است، سه دسته نقش برای زن بیان داشته است؛ خانه‌نشینی (الگوی زن شرقی و نگاه سنتی)، خانواده‌گریزی (الگوی زن غربی)، و خانواده‌گرایی (معادل خانه‌داری در الگوی سوم زن) که با رد دو الگوی خانه‌نشینی و خانواده‌گریزی به تبیین برتری الگوی خانواده‌گرایی پرداخته است

و یا غیرارادی. در فرض اول، نگرش خانواده‌گریز وجود داشته و در فرض دوم نظام معرفت‌افزایی و مهارت‌افزایی غیرخانواده‌محور^۱.

نقش مشارکت اجتماعی بانوان

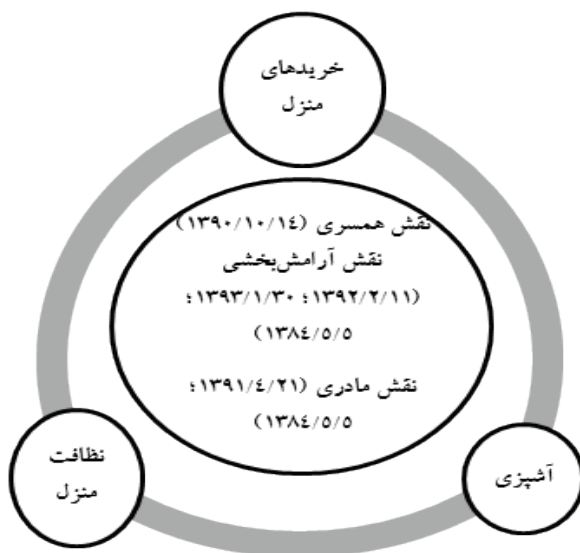


نمودار ۲. طیف نقش مشارکت اجتماعی

مشارکت اجتماعی کمتر از حد کمینه، آفت خانه‌نشینی را برای زنان رقم خواهد زد؛ این بانوان نقش منفعلانه و گوشه‌گیر در بزنگاه‌های تاریخ و تحولات اجتماعی خواهند داشت (۱۳۹۱/۱۲/۱۶)؛ همچنین اگر نقش مشارکتی آنان بیش از حد بیشینه باشد معضل خانواده‌گریزی رخ خواهد داد؛ مانند خانم وزیر یا مدیری که بچه‌اش را به مهدکودک می‌سپارد و یا زمان و توان کافی برای پاسخگویی به نیازهای همسر خود ندارد.

باید دقت شود که مصادیق نقش خانوادگی زن، با حد کمینه و بیشینه در دو نقش دیگر متفاوت است و نباید آن‌ها را به صورت سطحی با یکدیگر مطابقت داد. در نقش خانوادگی، با برشمردن مصادیقی از آن، اهمیت برخی از این مصادیق نسبت به دیگران، برجسته خواهد شد؛ مثلاً نقش‌های همسری، مادری، و آرامش‌بخشی فقط از عهده زن در خانواده برمی‌آید و هیچ بدیل دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شود (بیانات در دیدار با گروهی از بانوان نخبه، ۱۳۸۶/۴/۱۳).

۱. رج ک بند ۱ و ۲ سیاست‌های کلی خانواده (ابلاغی ۱۳۹۵/۶/۱۳).



نمودار ۳. برخی مصادیق نقش محوریت خانوادگی

معمولاً دو نقش تعالی فردی و مشارکت در اجتماع، همدیگر را تکمیل می‌نمایند. در میان نقش‌های سه‌گانه، معمولاً بین دو نقش خانوادگی و تعالی فردی، و یا بین دو نقش خانوادگی و مشارکت اجتماعی تعارض رخ می‌دهد. همان‌گونه که ذکر شد زمانی که نقش‌های تعالی فردی و یا مشارکت اجتماعی به صورت بیشینه ایفا گردد با نقش خانوادگی ایجاد تعارض خواهد کرد؛ اما باید دقت کرد که اکثریت بانوان ایرانی در نقش‌های تعالی فردی و یا مشارکت اجتماعی حد بیشینه را عهده‌دار نیستند؛ بنابراین حاکمیت برای تحقق نقش‌آفرینی سه‌گانه زنان به‌عنوان الگوی معیار در نظریه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای برای اکثریت یاد شده، باید با رویکرد طیفی‌نگری، و نیز اتخاذ اقداماتی که در ادامه می‌آید، از ایجاد تعارض جلوگیری کند.

۱. اکتفا به حد متوسط یا کمینه در دو نقش تعالی فردی و مشارکت در اجتماع: همان‌گونه که قبلاً گفته شد یک بانوی خانواده‌گرا - با ایفای نقش‌های ضروری همسری و مادری - می‌تواند به نقش‌های تعالی فردی در حد کمینه یا متوسط و نیز مشارکت در اجتماع در حد کمینه و متوسط بپردازد بدون این‌که منافاتی در این نقش‌ها حس کند و یا تعارضی برای او رخ بدهد.

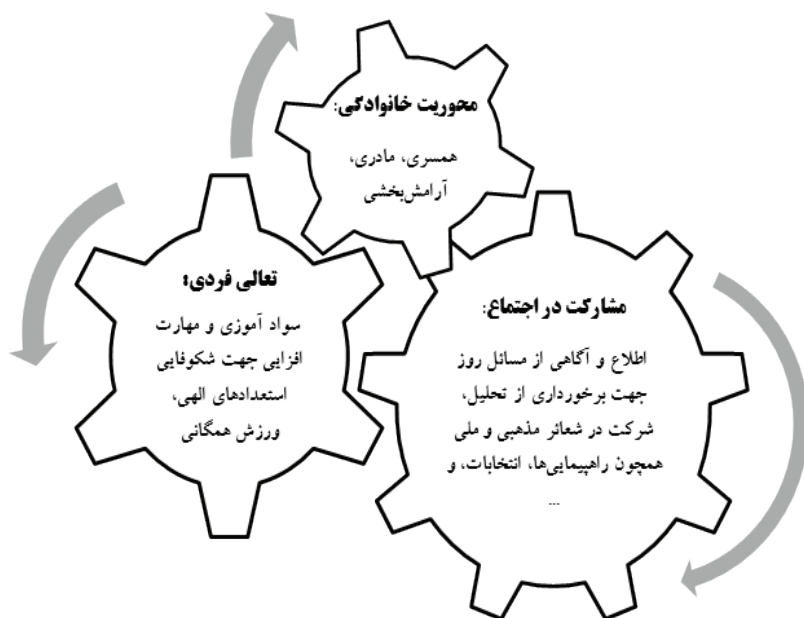
۲. برون‌سپاری برخی امور در هر نقش: می‌توان با تفویض برخی امور در هر یک از نقش‌های سه‌گانه، به نقش‌های دیگر پرداخت؛ معیار در تشخیص امور تفویضی از غیر تفویضی، ضروری بودن^۱ و نیز نقش جنسیت در آن‌هاست. به‌طورمثال در نقش خانوادگی، وظایف همسری، مادری، و آرامش‌بخشی ضروری‌اند و فقط مختص بانوی خانه‌اند و نمی‌توان آن‌ها را تفویض کرد. اما آشپزی، نظافت منزل، و یا خرید را می‌توان به دیگران سپرد و نقش جنسیت نیز در آن‌ها تأثیری ندارد. برای مثال همسر بانو امین اصفهانی، خدمتکاری را برای کارهای خانه استخدام کرده بود تا ایشان بتواند با فراغ بال ضمن ایفای نقش همسری و مادری، به حد بیشینه تعالی فردی (فعالیت علمی) و مشارکت اجتماعی (فعالیت‌های فرهنگی) یعنی اجتهاد و ایجاد مدرسه علمیه و دبیرستان‌های متعدد بپردازند.^۲

۵-۱-۱. حداقل وظایف واجب در نقش‌های سه‌گانه

براساس رویکرد طیفی‌نگری پس از نگارش حد کمینه و بیشینه دو نقش تعالی فردی و مشارکت اجتماعی، و نیز برشمردن مصادیقی از نقش‌های ضروری خانوادگی، مصادیقی که در نقش‌های سه‌گانه ضروری است و بانوی مسلمان ایرانی باید به آن‌ها ملتزم باشد و نباید از انجام آن‌ها خودداری کند در زیر احصا شده است:

۱. کرمی و کرمی (۱۳۹۳) به بررسی تعارض نقش‌های خانوادگی و اشتغال زنان با رویکرد دینی پرداخته‌اند؛ پس از برشمردن سه نقش هویتی، خانوادگی و اجتماعی برای زن به الزامات اشتغال بر مبنای آموزه‌های دینی پرداخته است؛ حفظ کرامت زن، التزام به عفت و پوشش، تناسب شغل با ویژگی‌های زنانه، حقوق همسر و وظیفه مادری. این پژوهش نیز به مقوله اولویت و ضرورت پرداخته است؛ آنان مولفه‌های اولویت‌دار در ارائه الگوی مناسب اشتغال در فرهنگ اسلامی را «تقدم‌بخشی به ارزش‌ها و کمالات معنوی»، «اولویت‌دهی به امور خانواده»، و «ملاحظه ضرورت‌ها و مصلحت‌های موردی و مصادیقی» می‌داند.

۲. کرمی و کرمی (۱۳۹۳) با برشمردن ابعاد فردی الگوی مناسب اشتغال زنان، اصلاح سبک زندگی و کسب مهارت‌های لازم برای کاهش تعارضات از جمله مهارت تفویض اختیار را ذکر می‌کند. برای اطلاعات بیشتر پیرامون زندگی بانوی اصفهانی ن ک «بررسی سیره علمی و عملی عالمه عارفه بانو مجتهده امین (ره)»



نمودار ۴. حداقل وظایف واجب در نقش‌های سه‌گانه

۲-۵. راهبرد در نظر گرفتن تنوع مشارکت اجتماعی بانوان

باید دانست که به صورت مصداقی، انواع مختلف و بسترهای متفاوتی برای تحقق نقش مشارکت اجتماعی بانوان وجود دارد و نباید به آن‌ها تنگ‌نظرانه نگریست! در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، سه سطح فعالیت اجتماعی مفروض است که به لحاظ ارزشی به ترتیب از کم به زیاد عبارتند از سطوح «اشتغالی» (ناظر به عمل اقتصادی)، «استعدادی» (ناظر به شکوفایی و برور استعدادها)، و «اصلاحی» (ناظر به احساس مسئولیت اجتماعی در قبال جامعه) (مبینی و دیگران، ۱۳۹۹) که هر سطح مجدداً انواعی را شامل می‌شود و این گستره انتخاب را بالا برده و نقش‌آفرینی سه‌گانه بانوان را ممکن‌پذیرتر خواهد نمود. پژوهش‌هایی نیز تلاش داشته‌اند با تمسک به بیانات آیت‌الله خامنه‌ای مصادیق اشتغال بانوان را از حصر بر اشتغال اقتصادی و مزدبگیر - که عرف ادبیات راجع به حوزه مسائل زنان است - به اشتغال فرهنگی بسط دهند (ملک‌خانی، ۱۳۹۷). پس با اتخاذ چنین راهبردی، یک بانو با ایفای وظایف ضروری همسری و مادری، می‌تواند خانواده‌گرا باشد ضمناً با اشتغال به گونه‌های متنوع فعالیت اجتماعی مثل فعالیت فرهنگی، علمی، اجتماعی،

اقتصادی، تبلیغی، خیریه، و نیز انواع مختلف زمانی مثلاً شناور، پاره‌وقت، نیمه‌وقت، و تمام‌وقت، و یا گونه‌های متعدّد مکانی مثل خانگی و یا دور از محل زندگی، و نیز تنوع اجرایی به طور مثال دورکاری یا حضوری، و ... بردازد.^۱

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با دغدغه کاهش و حل مسائل حوزه زنان با رویکرد دکترینی یعنی در نظر گرفتن فرآیند سه‌گانه حکمت (فلسفه)، نظریه‌سیاستی (دکترین)، و سیاست، به کشف و شناخت الگوی معیار به‌عنوان یکی از عناصر نظریه‌سیاستی حوزه زنان اقدام کرد؛ منبع پژوهش، دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای رهبر انقلاب اسلامی بود چرا که انقلاب اسلامی الگوی سومی را به زن مسلمان ایرانی ارائه داده تا رقیبی تمدنی باشد برای الگوی زن سنتی و الگوی زن غربی. با روش تحلیل مضمون بر روی متون صادره، پنج عنصر تشکیل‌دهنده الگوی معیار شناسایی گردید؛ «نقش‌آفرینی سه‌گانه زن» به‌عنوان عنصر محوری و چهار عنصر «هویت اسلامی زن»، «روابط اسلامی زن و مرد»، «ستم به زن»، و «تهاجم فرهنگی» به‌عنوان پشتیبان. با الهام از ویژگی بُعدبندی‌شده در کدگذاری باز روش گراند تئوری مشخص شد که در ذیل مضمون فراگیر «نقش‌آفرینی سه‌گانه زن»، سه مضمون سازمان‌دهنده آن یعنی «نقش‌تعالی فردی»، «نقش مشارکت اجتماعی»، و «نقش محوریت خانوادگی» و ویژگی‌هایی دارند که بر روی پیوستار می‌توان آن‌ها را قرار داد و به تنهایی و در رابطه با یکدیگر بررسی نمود. یکی از موانع تحقق الگوی معیار که موجب تعارض در نقش‌های سه‌گانه است معضلات نگرشی تشخیص داده شد که برای رفع تعارض رویکرد «طیفی‌نگری» ارائه گردید؛ در این راستا راهبرد «در نظر گرفتن کمینه تا بیشینه در نقش‌های تعالی فردی و مشارکت اجتماعی» پیشنهاد شد تا با «کتفا به حد متوسط یا کمینه در دو نقش تعالی فردی و مشارکت اجتماعی»، بانوان بتوانند از وقوع تعارض‌ها جلوگیری نمایند و اگر بخواهند در حد بیشینه فعالیت نمایند با «برون‌سپاری برخی امور در نقش‌های مذکور»، تعارض‌ها را تا حد زیادی رفع نمایند. همچنین رویکرد طیفی‌نگری موجب می‌گردد تا در عرصه مشارکت اجتماعی، بانوان

۱. کرمی و کرمی (۱۳۹۳) با برشمردن ابعاد اجتماعی الگوی مناسب اشتغال زنان، تنظیم سیاست‌های زمان کاری، انجام کار به‌صورت حجمی، امکان دورکاری، امکان کار به‌صورت پاره‌وقت، مشارکت کاری، و نوبتی بودن اشتغال را پیشنهاد می‌دهد.

با راهبرد «در نظر گرفتن تنوع مشارکت اجتماعی»، بتوانند از اشکال مختلف و نظامات متعدد مشارکت بهره‌مند باشند تا کمتر با تعارض‌های بین نقش‌ها مواجه گردند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیت‌اللهی، زهرا، (۱۳۸۶)، شرح منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز امور زنان و خانواده.
۳. بانکی پورفرد، امیرحسین، (۱۳۸۱)، آینه زن: مجموعه موضوعی سخنان مقام معظم رهبری، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۴. بانکی پورفرد، امیرحسین، (۱۳۹۳)، نقش و رسالت زن، پنج جلد، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۵. «بی‌نا»، (۱۳۹۲)، خانواده به سبک ساخت یک جلسه مطول مطوی در محضر مقام معظم رهبری، صهبا.
۶. «بی‌نا» (۱۳۸۹)، «بررسی سیره علمی و عملی عالمه عارفه بانو مجتهده امین (ره)»، به کوشش جمعی از محققین زیر نظر مهدی فرزین و فریده عصر، تهران، هستی‌نما.
۷. حاجی علی اکبری، محمدجواد، (۱۳۸۳)، مطلع عشق، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. شفیعی سروستانی، ابراهیم، (۱۳۹۰)، رسانه ملی زن و خانواده: با نگاهی به رهنمودهای مقام معظم رهبری، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران.
۹. طهماسبی، احمد، (۱۳۹۶)، زندگی شیرین: خانواده در اندیشه مقام معظم رهبری، قم: یاقوت.
۱۰. کربلایی نظر، محسن، (۱۳۹۰)، زن و بازیابی هویت حقیقی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، دهم.
۱۱. کمال، حامد و محمد کمال، (۱۳۹۱)، زن در کلام امام خمینی و مقام معظم رهبری، اصفهان، انتشارات معظمی.
۱۲. محمدپور، احمد، (۱۳۹۲)، روش تحقیق کیفی ضد روش ۲، دوم، تهران: جامعه‌شناسان، دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
۱۴. ناقدی، سید امیرعلی و راحله کاردونی، (۱۳۹۳)، ترسیم مسئله زن و خانواده در گفت‌وگو مقام معظم رهبری، کرج، مؤسسه فرهنگی کاربردی خیبر، تلاوت آرامش.
۱۵. هدایت‌نیا، فرح‌الله، (۱۳۹۵)، الگوی سوم؛ الگوی رفتاری زن در خانواده و جامعه، تهران: سازمان بسیج جامعه زنان کشور، لشگر فرشتگان.

۱۶. یعقوبیان، ابراهیم، (۱۳۹۵)، کلمه طیبه خانواده قرآنی در پرتو رهنمودهای مقام معظم رهبری، سازمان جهاد دانشگاهی تهران.

۱۷. اشتریان، کیومرث، (بی تا)، نظریه خطمشی به مثابه الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.

۱۸. شیخزاده، محمد و حسن عابدی جعفری و محمدسعید تسلیمی و ابوالحسن فقیهی، (۱۳۹۰)، تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی، اندیشه مدیریت راهبردی، سال پنجم، شماره دوم، ص ۱۵۱ - ۱۹۸.

۱۹. کرمی، محمدتقی و فیروزه کرمی، (۱۳۹۳)، بررسی تعارض نقش‌های خانوادگی و اجتماعی بانوان و ارائه الگوی مناسب برای زندگی خانوادگی زنان شاغل، مطالعات زنان، سال شانزدهم، شماره ۶۴.

۲۰. مبینی مقدس، مجید و نرگس عبدسرمدی و کریم خانمحمدی و سیدمحمدحسین هاشمیان، (۱۳۹۹)، الگوی تحلیلی فعالیت اجتماعی زنان در انقلاب اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، دانش سیاسی، سال شانزدهم، شماره دوم، ص ۶۲۱-۶۴۸.

۲۱. امامی، سیدمجید، (۱۳۹۳)، طراحی نظریه سیاستی فرهنگ و ارتباطات در چارچوب الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، رساله دکتری رشته فرهنگ و ارتباطات، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق(ع).

۲۲. ملک‌خانی، فاطمه، (۱۳۹۷)، تعریف الگوی اشتغال زنان به‌مثابه «امر فرهنگی» در اندیشه امام خمینی، شهید مطهری، و آیت‌الله خامنه‌ای، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، رشته ارتباطات اجتماعی.

۲۳. سیاست‌های کلی خانواده ابلاغ شده در ۱۳/۶/۱۳۹۵.

۲۴. سیاست‌های کلی نظام اداری ابلاغ شده در ۳۱/۱/۱۳۸۹.

۲۵. دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی خامنه‌ای <http://Khamenei.ir>

۲۶. صفحه خانم کنیری <https://instagram.com/maryam.kasiri135?igshid=1f81gshcfustz>

27. Creswell, J. W., Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative research (2nd edition), 2005.

28. Dunn, William, N., Public Policy Analysis; an Introduction, New Jersey, Pearson

Hall, Fourth Edition, 2008.

29. Freeman, H.E., & Sherwood, C.C., social research & social policy, Engiewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.

30. King, N., & Horrocks, C., Interviews in qualitative research, London: Sage, 2010

31. Shafritz, Jay M., Borick, Christopher P., Introducing Public Policy, Pearson, 2008.

32. Attride – stirling, J., “Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research”, Qualitative Research, Vol. 1, no. 3, Pp. 385-405, 2001.

33. Braun, V. & Clarke, V., “Using Thematic analysis in psychology”, Qualitative Research in Psychology, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101, 2006.

34. Hoogerverf, Andries, reconstructing policy theories, Evaluation and Program Planning, Vol. 13, 1990, pp. 285-291.

پیوست یک. متون اصلی

جدول شماره ۱. متون اصلی

ردیف	تاریخ	عنوان دیدار، پیام، ابلاغیه	میزان ارتباط
۱	۱۳۹۰/۱۰/۱۴	بیانات در سومین نشست اندیشه راهبردی با موضوع زن و خانواده	خیلی قوی
۲	۱۳۷۵/۶/۲۸	بیانات مقام معظم رهبری در جمع خواهران ارومیه	خیلی قوی
۳	۱۳۷۶/۷/۳۰	بیانات مقام معظم رهبری در همایش بزرگ خواهران در ورزشگاه آزادی به مناسبت جشن میلاد کوثر	خیلی قوی
۴	۷۹/۶/۳۰	دیدار با گروه کثیری از بانوان	خیلی قوی
۵	۸۶/۴/۱۳	بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار گروه کثیری از زنان نخبه در آستانه‌ی سالروز میلاد حضرت زهرا (س)	خیلی قوی
۶	۱۳۹۰/۳/۱	بیانات در دیدار جمعی از بانوان نخبه	خیلی قوی
۷	۱۳۹۱/۱۲/۱۶	پیام به کنگره‌ی هفت هزار زن شهید کشور	خیلی قوی
۸	۱۳۹۲/۲/۲۱	بیانات در دیدار جمعی از بانوان فرهیخته دانشگاهی و حوزوی	خیلی قوی
۹	۱۳۹۳/۱/۳۰	دیدار با جمعی از بانوان برگزیده کشور	خیلی قوی
۱۰	۱۳۹۳/۲/۳۰	ابلاغ سیاست‌های کلی جمعیت	خیلی قوی

ردیف	تاریخ	عنوان دیدار، پیام، ابلاغیه	میزان ارتباط
۱۱	۱۳۹۵/۶/۱۳	ابلاغ سیاست‌های کلی خانواده	خیلی قوی
۱۲	۱۳۹۶/۱۲/۱۷	بیانات در دیدار مداحان اهل بیت (ع)	خیلی قوی
۱۳	۱۳۷۳/۷/۲۰	در دیدار گروهی از خواهران پرستار، به مناسبت «ولادت حضرت زینب» (س)	قوی
۱۴	۱۳۷۳/۹/۳	دیدار با مداحان به مناسبت ولادت حضرت زهرا (س)	قوی
۱۵	۱۳۷۷/۲/۷	دیدار صمیمانه رهبر معظم انقلاب اسلامی با جوانان به مناسبت هفته جوان	قوی
۱۶	۱۳۷۷/۷/۱۸	بیانات مقام معظم رهبری و سخنان بانوان در دیدار ویژه آنها به مناسبت میلاد حضرت فاطمه زهرا (س)	قوی
۱۷	۸۴/۵/۵	بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار مداحان و شاعران اهل بیت	قوی
۱۸	۸۹/۲/۱	بیانات در دیدار گروه کثیری از پرستاران نمونه کشور به مناسبت سالروز میلاد حضرت زینب کبری (س)	قوی
۱۹	۱۳۹۱/۴/۲۱	بیانات در اجلاس جهانی زنان و بیداری اسلامی	قوی
۲۰	۱۳۹۲/۲/۱۱	دیدار با جمعی از مداحان	قوی

ردیف	تاریخ	عنوان دیدار، پیام، ابلاغیه	میزان ارتباط
۲۱	۱۳۹۵/۱۲/۲۹	بیانات در دیدار مداحان اهل بیت (ع)	قوی
۲۲	۱۳۶۸/۸/۳	پیام به سمینار بررسی شخصیت زن از دیدگاه امام خمینی (ره)	متوسط
۲۳	۱۳۸۳/۵/۱۷	میلاد حضرت زهرا س و دیدار با مداحان	متوسط
۲۴	۸۴/۳/۲۵	بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار اقشار مختلف مردم	متوسط
۲۵	۱۳۹۲/۱/۶	دیدار با اعضای همایش تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه	متوسط
۲۶	۱۳۹۵/۲/۲۰	گزیده‌ای از بیانات در دیدار هیأت امنای گروه هم‌اندیشی تحکیم خانواده	متوسط
۲۷	۱۳۹۶/۱/۸	بیانات پس از بازدید از نمایشگاه حماسه گوهرشاد	متوسط

پیوست دو. جداول مضامین

جدول شماره ۱. مضامین پایه و سازمان‌دهنده نقش آفرینی سه‌گانه زن

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	۱۳۷۹/۶/۳۰	ارزشگذاری اسلام در سه عرصه (B1)	نگرش اسلامی (O1)	نقش آفرینی سه‌گانه زن (G1)
۲	۱۳۶۸/۹/۱۵	الگوگیری از حضرت فاطمه سلام الله علیها (B2)		
۳	۱۳۹۱/۱۲/۱۶	هویت زن مسلمانی ایرانی (B3)		
۴	۱۳۷۹/۶/۳۰	فطرت و طبیعت (B4)		
۵	۱۳۷۹/۶/۳۰	الگو شدن (B5)		
۶	۱۳۷۶/۳/۱۴	پاسخ به تبلیغات غربی (B6)		
۷	۱۳۸۴/۵/۵	قابل جمع بودن سه عرصه (B7)		
۸	۱۳۷۵/۶/۲۸	عدم تفاوت زن و مرد (B8)	تعالی فردی (O2)	
۹	۱۳۷۹/۶/۳۰	نفی مردگرایی (B9)		
۱۰	۱۳۷۵/۶/۲۸	الگوهای قرآنی (B10)		
۱۱	۱۳۷۷/۷/۱۸	شکوفایی استعدادهای زنانه (B11)		
۱۲	۱۳۹۰/۱۰/۱۴	اهمیت خانواده (B12)	زن محور خانواده (O3)	
۱۳	۱۳۷۵/۶/۲۸	مهم‌ترین شغل (B13)		
۱۴	۱۳۸۴/۵/۵	زن محور خانواده (B14)		
۱۵	۱۳۸۴/۵/۵	زن مایه سکون خانواده (B15)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱۶	۱۳۹۱/۴/۲۱	کارکردهای خانواده (B16)	زن محور خانواده (O3)	مضامین فراگیر
۱۷	۱۳۷۰/۴/۲۰	تحکیم خانواده (B17)		
۱۸	۱۳۷۷/۷/۱۸	عوامل ضد تحکیم خانواده (B18)		
۱۹	۱۳۷۹/۶/۳۰	رعایت ریحانگی (B19)		
۲۰	۱۳۷۶/۷/۳۰	ستم به زن (B20)		
۲۱	۱۳۷۰/۱۰/۴	کدبانویی و خانه‌داری (B21)		
۲۲	۱۳۷۹/۶/۳۰	تشبیت شده در اسلام (B22)	زن نیمه از جامعه (O4)	
۲۳	۱۳۷۹/۶/۳۰	پاسخ به حملات غرب (B23)		
۲۴	۱۳۷۵/۱۲/۱۸	موافقت و توصیه به حضور بانوان (B24)		
۲۵	۱۳۷۵/۶/۲۸	مخالفت با حضور بانوان (B25)		
۲۶	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	رژیم طاغوت (B26)		
۲۷	۱۳۸۶/۴/۱۳	دلایل حضور زنان (B27)		
۲۸	۱۳۸۶/۴/۱۳	شرایط حضور زنان (B28)		
۲۹	۱۳۷۶/۷/۳۰	درجه یک نبودن اشتغال (B29)		
۳۰	۱۳۹۰/۱۰/۱۴	زن همراه ؛ مرد و جامعه‌ی موفق (B30)		

جدول شماره ۲. مضامین پایه و سازمان‌دهنده هویت اسلامی زن

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱	۱۳۹۰/۳/۱	مقابله با غرب (B31)	تعریف جایگاه زن (O5)	هویت اسلامی زن (G2)
۲	۱۳۹۵/۲/۲۰	ناشناخته بودن شأن زن (B32)	الگودهی (O6)	
۳	۱۳۷۱/۹/۲۵	حضرت زهرا (س) (B33)		
۴	۱۳۸۴/۳/۲۵	حضرت زینب (س) (B34)		
۵	۱۳۸۴/۳/۲۵	تربیت مردم و فضای اخلاقی و معنوی جامعه (B35)		
۶	۱۳۷۱/۹/۲۵	شناخت حقوق و تعامل و آزادی زن (B36)	پیامدهای هویت اسلامی زن (O7)	
۷	۱۳۹۱/۴/۲۱	اثر مضاعف بر بیداری اسلامی (B37)		
۸	۱۳۷۹/۶/۳۰	الگو شدن (B38)		
۹	۱۳۹۱/۱۲/۱۶	ارائه الگوی سوم زن (B39)		
۱۰	۱۳۹۱/۴/۲۱	موقفیت زن مسلمان (B40)		
۱۱	۱۳۹۳/۱/۳۰	ظهور هویت مستقل در دفاع مقدس (B41)		
۱۲	۱۳۹۱/۴/۲۱	دور کردن از هویت اسلامی (B42)	اقدامات علیه هویت اسلامی زن (O9)	
۱۳	۱۳۹۶/۱۲/۱۷	اثرگذاری بر هویت اسلامی (B43)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱۴	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	سرگرم کردن به تجمل و مصرف (B44)	اقدامات علیه هویت اسلامی زن (O9)	هویت اسلامی زن (G2)
۱۵	۱۳۸۹/۲/۱	خصوصیات زنانه (B45)	هویت فردی (O10)	
۱۶	۱۳۷۹/۶/۳۰	تقرب به خدا و معرفت الهی (B46)		
۱۷	۱۳۷۱/۹/۲۵	عنصر اصلی تشکیل خانواده (B47)	هویت خانوادگی (O11)	
۱۸	۱۳۷۹/۶/۳۰	شناخت آینده و اهداف کشور و شناخت دشمن (B48)	هویت سیاسی - اجتماعی (O12)	
۱۹	۱۳۷۱/۹/۲۵	حفظ حجاب (B49)		
۲۰	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	رعایت روابط اسلامی زن و مرد (B50)		
۲۱	۱۳۹۶/۱۲/۱۷	پرچمداری استقلال هویتی و فرهنگی (B51)		
۲۲	۱۳۶۸/۴/۲۳	زن در متن تاریخ (B52)		
۲۳	۱۳۹۱/۴/۲۱	حفظ زنانگی (B53)		
۲۴	۱۳۹۱/۱۲/۱۶	زن شرقی (B54)	هویت غیراسلامی (۰۱۳)	
۲۵	۱۳۹۱/۱۲/۱۶	زن غربی (B55)		

جدول شماره ۳. مضامین پایه و سازمان دهنده روابط اسلامی زن و مرد

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	۱۳۶۸/۸/۳	خواسته صهیونیسم (B56)	آزادی روابط (O14)	روابط اسلامی زن و مرد (G3)
۲	۱۳۷۳/۷/۲۰	خواسته قدرتمندان و ثروتمندان (B57)		
۳	۱۳۶۸/۸/۳	رسم جاهلی (B58)		
۴	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	ضرر به زن (B59)		
۵	۱۳۷۳/۷/۲۰	ضرر به جامعه (B60)		
۶	۱۳۹۲/۲/۲۱	لزوم پاسخگویی غرب (B61)		
۷	۱۳۶۸/۸/۳	توقف فساد اجباری (B62)	آثار انقلاب اسلامی (O15)	
۸	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	حضور زنان همراه با حجاب (B63)		
۹	۱۳۷۳/۷/۲۰	رعایت روابط اسلامی بین زن و مرد (B64)	محیط اسلامی (O16)	
۱۰	۱۳۷۳/۷/۲۰	دلیل وجود روابط اسلامی بین زن و مرد (B65)		
۱۱	۱۳۷۱/۶/۴	ایجاد محیط اسلامی (B66)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱۲	۱۳۷۱/۶/۴	نحوه ایجاد محیط اسلامی (B67)	محیط اسلامی (O16)	روابط اسلامی زن و مرد (G3)
۱۳	۱۳۶۹/۳/۲	رعایت ظواهر اسلامی (B68)		
۱۴	۱۳۷۹/۹/۲۵	تربیت نیروی انسانی (B69)		
۱۵	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	امر به معروف به حجاب محدود نیست (B70)	حجاب (O17)	
۱۶	۱۳۷۰/۶/۲۵	تحول شگرف پس از انقلاب (B71)		
۱۷	۱۳۷۷/۲/۷	پیامدهای حجاب (B72)		
۱۸	۱۳۷۳/۷/۲۰	علت وجوب حجاب (B73)		
۱۹	۱۳۶۹/۱۲/۱۴	بازنمایی زن با حفظ حجاب (B74)		
۲۰	۱۳۷۶/۷/۳۰	بی عفاقی (B75)		
۲۱	۱۳۶۹/۱۰/۱۶	بدحجابی معلول است (B76)		
۲۲	۱۳۷۰/۶/۲۵	بدحجابی، توطئه اصلی فرهنگی نیست (B77)		
۲۳	۱۳۷۰/۱۱/۲۸	قاطعیت در الزام حجاب (B78)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۲۴	۱۳۶۹/۱/۱۰	اقدامات علیه حجاب (B79)	حجاب (O17)	روابط اسلامی زن و مرد (G3)
۲۵	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	عدم انزوای زن (B80)		
۲۶	۱۳۹۶/۱۲/۱۷	هویت فرهنگی مستقل زن (B81)		
۲۷	۱۳۸۹/۲/۱	تبدیل حجاب به عزت مجاهدانه (B82)		
۲۸	۱۳۷۷/۷/۱۸	حجاب لباس مشارکت اجتماعی (B83)		
۲۹	۱۳۷۷/۲/۷	تبرج ممنوع (B84)		
۳۰	۱۳۷۳/۷/۲۰	چادر (B85)		
۳۱	۱۳۹۶/۱۲/۱۷	چیزی به نام حجاب اجباری (B86)		

جدول شماره ۴. مضامین پایه و سازمان دهنده ستم به زن

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	۱۳۹۶/۱۰/۱۶	ستم تاریخی (B87)	ستم تاریخی (O18)	ستم به زن (G4)
۲	۱۳۷۶/۷/۳۰	سابقه ستم به زن در ایران (B88)		
۳	۱۳۷۵/۶/۲۸	سابقه ستم به زن در جهان (B89)		
۴	۱۳۸۶/۴/۱۳	قوی تر بودن مرد (B90)	علل ستم به زن (O19)	
۵	۱۳۹۰/۳/۳۱	عدم تقیدات مذهبی مرد (B91)		
۶	۱۳۶۹/۱۰/۱۶	نشناختن جایگاه زن (B92)		
۷	۱۳۷۹/۶/۳۰	مقابله با جاهلیت ظالم به زن (B93)	اسلام و رفع ستم به زن (O20)	
۸	۱۳۷۳/۷/۲۰	اجتناب از افراط و تفریط (B94)		
۹	۱۳۶۹/۱۰/۱۶	شناسایی شأن زن (B95)		
۱۰	۱۳۷۳/۷/۲۰	همردیف مرد قرار دادن (B96)		
۱۱	۱۳۸۶/۴/۱۳	رفع ستم با اخلاق (B97)	راه‌های رفع ستم (O21)	
۱۲	۱۳۹۲/۲/۲۱	تکریم زن در خانه (B98)		
۱۳	۱۳۹۰/۳/۱	رفع بستم با قانون (B99)		
۱۴	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	رفع ستم با رهایی از مصرف‌گرایی، تجمل‌گرایی، و جلوه‌گری (B100)		
۱۵	۱۳۹۰/۳/۱	کمبود قوانین (B101)	کاستی‌ها (O22)	
۱۶	۱۳۶۹/۱۰/۱۶	عدم نفی تجمل‌گرایی و مصرف‌گرایی (B102)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱۷	۱۳۷۱/۹/۲۵	ظلم فراگیر بی‌سابقه به زن (B103)	غرب و ستم به زن (O23)	ستم به زن (G4)
۱۸	۱۳۷۰/۸/۲۲	آزادی جنسی (B104)		
۱۹	۱۳۷۱/۹/۲۵	پرورش ستمگرانه زن (B105)		
۲۰	۱۳۷۶/۷/۳۰	ممانعت از معرفت‌افزایی (B106)	ستم به تعالی فرد (O24)	
۲۱	۱۳۷۶/۷/۳۰	نبود امنیت محل تحصیل (B107)		
۲۲	۱۳۶۸/۴/۲۳	مدپرستی و مصرف‌گرایی (B108)		
۲۳	۱۳۷۰/۸/۲۲	تجمل‌گرایی (B109)		
۲۴	۱۳۷۶/۷/۳۰	کمبود میدان شکوفایی استعدادها (B110)		
۲۵	۱۳۶۸/۱۰/۲۶	جلوه‌گری (B111)		
۲۶	۱۳۷۶/۷/۳۰	ممانعت از بهره عاطفی از فرزند (B112)	ستم خانوادگی (O25)	
۲۷	۱۳۷۵/۶/۲۷	ازدواج اجباری (B113)		
۲۸	۱۳۷۶/۷/۳۰	احساس مالکیت مرد (B114)		
۲۹	۱۳۷۵/۶/۲۸	عدم رعایت ریحانگی (B115)		

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۳۰	۱۳۷۵/۶/۲۷	توهین به زن (B116)	ستم خانوادگی (O25)	(G4) ستم به زن
۳۱	۱۳۹۲/۲/۲۱	وحشی‌گری یدی مرد (B117)		
۳۲	۱۳۷۵/۶/۲۷	ممانعت از میراث (B118)		
۳۳	۱۳۷۶/۷/۳۰	نبود امنیت محل کار (B119)	ستم در جامعه (O26)	
۳۴	۱۳۷۶/۷/۳۰	ناامنی در محل استراحت (B120)		
۳۵	۱۳۷۵/۶/۲۸	کار غیرمتناسب با زن (B121)		
۳۶	۱۳۷۶/۷/۳۰	ناتوانی در بهره‌برداری از مایملک (B122)		
۳۷	۱۳۷۶/۷/۳۰	ممانعت از شکوفایی استعدادهای سیاسی - اجتماعی (B123)		

جدول شماره ۵. مضامین پایه و سازمان دهنده تهاجم فرهنگی

ردیف	ارجاع	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
۱	۱۳۷۱/۵/۲۱	قالب کردن جنس بد (B124)	تفاوت تهاجم با تعامل (O27)	تهاجم فرهنگی (G5)
۲	۱۳۷۱/۵/۲۱	شکت دشمن در جنگ نظامی و اقتصادی (B125)	علل تهاجم (O28)	
۳	۱۳۷۸/۱۱/۴	سلطه فرهنگی (B126)		
۴	۱۳۷۷/۸/۸	ضربه به جوانان (B127)		
۵	۱۳۷۲/۲/۱۵	اثرگذاری بر اذهان (B128)	هدف تهاجم (O29)	
۶	۱۳۷۳/۱/۲۴	تضعیف نقاط قوت (B129)		
۷	۱۳۹۵/۲/۲۰	تهدید اساس خانواده (B130)		
۸	۱۳۷۷/۸/۸	گرفتن اراده و امید جوانان (B131)		
۹	۱۳۷۸/۲/۲۸	فرهنگ سیاسی (132)	راه‌های تهاجم (O30)	
۱۰	۱۳۷۳/۷/۲۰	تبلیغات علیه حجاب (B133)		
۱۱	۱۳۷۰/۵/۳۰	اندلس سازی (B134)		
۱۲	۱۳۷۹/۴/۱۹	شایعه پراکنی (B135)		
۱۳	۱۳۹۱/۴/۲۱	دور کردن زن مسلمان از هویت اسلامی (B136)		
۱۴	۱۳۷۸/۹/۲۶	تخریب امید (B137)	راه‌های تهاجم (O30)	
۱۵	۱۳۷۸/۹/۲۶	تخریب باورها (B138)		
۱۶	۱۳۷۹/۱۲/۹	تفکر ترجمه‌ای (B139)		
۱۷	۱۳۷۹/۸/۲۴	نابودی هویت ملی (B140)		
۱۸	۱۳۷۶/۱۱/۲۸	اعتیاد (B141)		

مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه	ارجاع	ردیف
تهاجم فرهنگی (G5)	راه‌های مبارزه (O31)	اجتناب از فساد (B142)	۱۳۷۸/۲/۲۸	۱۹
		مصون‌سازی (B143)	۱۳۷۸/۲/۲۸	۲۰
		توجه به رسانه‌های داخلی (B144)	۱۳۷۹/۴/۱۹	۲۱
		مقابله با ماهواره (B145)	۱۳۷۸/۲/۲۸	۲۲
		هوشیارسازی در مدارس و دانشگاه‌ها (B146)	۱۳۷۷/۸/۸	۲۳
		تقویت مبانی اعتقادی (B147)	۱۳۷۸/۳/۲۵	۲۴
		شناخت دشمن (B148)	۱۳۷۷/۸/۸	۲۵
		شناخت نقشه دشمن (B149)	۱۳۷۸/۹/۲۶	۲۶
	بی‌عملی مسئولان (O32)	عدم اعتنا (B150)	۱۳۷۷/۶/۱۲	۲۷
		اتهام توهم توطئه (B151)	۱۳۷۸/۹/۲۶	۲۸
		عدم ممیزی ارشاد (B152)	۱۳۷۸/۲/۲۸	۲۹
		کارشکنی آموزش و پرورش (B153)	۱۳۷۹/۱۲/۸	۳۰
		طرح جدید انحرافی مقابله با ماهواره (B154)	۱۳۷۸/۲/۲۸	۳۱
		آزادی مضر محصولات فرهنگی (B155)	۱۳۷۹/۴/۱۹	۳۲
		اجازه به شارلاتانیزم مطبوعاتی (B156)	۱۳۷۹/۲/۱	۳۳
		عدم تبیین و دفاع صحیح از این اصول برای جوانان (B157)	۱۳۷۰/۶/۲۵	۳۴

طراحی چارچوب مفهومی زنجیره تأمین خدمات تبلیغ دین با رویکرد روش‌شناسی سیستم‌های نرم

میثم شهبازی^۱ جعفر رحمانی^۲ مرتضی سلطانی^۳ کریم ابراهیمی^۴

چکیده

امروزه خدمات فرهنگی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پیشران‌های اقتصادی و اجتماعی مطرح‌نظر بسیاری از حکومت‌ها قرار گرفته و بهبود مستمر اداره این خدمات در میدان سرشار از تغییر و تحول هزاره سوم اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده است. انقلاب اسلامی به‌عنوان یک انقلاب فرهنگی خدمات و درخشندگی ویژه‌ای داشته و تدبیر در راستای ارتقای کیفی آنها از اولویت‌های اصلی سیاستگذاران است. بهبود نظام اداره خدمات فرهنگی در سطح کلان، مستلزم سازماندهی نقش‌آفرینان کلان این عرصه است. تعدد نقش‌آفرینان عرصه خدمات فرهنگی و عدم سازماندهی مناسب آنها، از مهم‌ترین مسائل این عرصه بوده که کاهش بهره‌وری را رقم زده است. هدف از این مطالعه عارضه‌یابی ساختار فعلی نظام اداره خدمات فرهنگی و بازطراحی این نظام از منظر مدیریت زنجیره تأمین خدمات است. روش گردآوری داده تحلیل مضمون است که براساس مطالعه اسناد قانونی درون‌سازمانی و برون‌سازمانی حوزه خدمات فرهنگی تبلیغ دین و مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۲۷ تن از خبرگان و متخصصان حوزه مدیریت فرهنگی، مدیریت زنجیره تأمین و مسئولان کلان اداره تبلیغ دین که از روش گلوله برفی انتخاب شدند، ۱۳ عارضه اصلی نظام اداره خدمات فرهنگی و راه‌حل‌های این عارضه‌ها شناسایی شد. روش تحلیل داده‌ها به‌دلیل وجود پیچیدگی‌های پویای مسئله و نیز پیچیدگی‌های رفتاری آن روش‌شناسی سیستم‌های نرم است که با بهره‌گیری از آن روابط بین راه‌حل‌ها برقرار و مدل نهایی نظام اداره خدمات فرهنگی در قالب نظام مدیریت زنجیره تأمین خدمات ترسیم شد. این مدل نمایانگر موجودیت‌های اداره‌کننده خدمات فرهنگی، خروجی هر یک از این موجودیت‌ها، روابط بین آنها و نقش هر یک از موجودیت‌هاست.

■ واژگان کلیدی

مدیریت فرهنگی، نظام تبلیغ، زنجیره تأمین خدمات فرهنگی، روش‌شناسی سیستم‌های نرم.

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، meisamshahbazi@ut.ac.ir

۲. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه، gmail.com@0384459

۳. استادیار دانشگاه تهران، mortezasoltanee@ut.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری مدیریت صنعتی دانشگاه تهران، k.ebrahimi@chmail.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷

۱. مقدمه

در منظومه مسائل نظام اداره خدمات فرهنگی، عدم پویایی در مقابل نیازهای فرهنگی، تأخر فرهنگی و عدم درک تحولات محیطی و عدم انسجام ارگانیک میان نهادهای متعدد فرهنگی، فقدان طرح کلان و راهبردی تقسیم کار و عدم تمایز شفاف در مأموریت‌ها، برجستگی خاصی داشته و از ایفای نقش مؤثر سازمان‌های فرهنگی در مسیر پیشرفت و تعالی فرهنگ بومی و واکنشینه شدن در برابر فرهنگ رقیب به صورت جدی ممانعت می‌کنند (گودرزی، ۱۳۹۵). حل این نوع مسائل با توجه به تحولات عرصه‌های داخلی و بین‌المللی و تخصصی شدن همه حوزه‌های علوم اجتماعی، با مدیریت سنتی و اتخاذ تدابیر غیرعلمی در سازمان‌های فرهنگی امکان‌پذیر نبوده است (حیدری‌زاده، رضایی و زمانی مقدم، ۱۳۹۵).

درواقع منظومه خدمات فرهنگی سیستمی خدماتی است که مانند هر سیستم دیگری باید با بهره‌وری و پاسخگویی قابل قبولی فعالیت کند؛ تحقق این مهم متوقف بر تعریف یک سازوکار شفاف، جامع، راهبردی، علمی و بومی است که منجر به هماهنگی هرچه بهتر کنشگران کلان عرصه اداره خدمات فرهنگی می‌شود. مقاله پیش‌رو در راستای کمک به تعریف سازوکار مذکور، با وام گرفتن از مدیریت زنجیره تأمین خدمات به‌عنوان یکی از مناسب‌ترین نظام‌های هماهنگ‌کننده سازمان‌ها و نهادها، دست به طراحی مدلی به‌منظور ایجاد هماهنگی، همکاری و هم‌افزایی زده است. مدل مذکور ضمن احصای موجودیت‌هایی که باید در یک نظام مطلوب اداره خدمات فرهنگی نقش‌آفرینی کنند، نحوه ارتباط بین آنها را در قالب جریان‌های مختلف تعریف کرده است؛ درنهایت این مدل با ترسیم ارتباط بین موجودیت‌ها، می‌تواند به‌عنوان یک نقشه راهبردی و جامع در اختیار سیاستگذاران عرصه فرهنگ و تبلیغ قرار گرفته و از این طریق کیفیت خط‌مشی‌گذاری در این عرصه را بهبود بخشد.

۲. ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

۲-۱. پیشینه

پژوهش در حیطه زنجیره تأمین، سهم قابل توجهی در میان پژوهش‌های حوزه مدیریت صنعتی به خود اختصاص داده است. از جمله مهم‌ترین پژوهش‌های داخلی در این عرصه می‌توان به کتاب مباحث منتخب در مدیریت زنجیره تأمین با تألیف جعفرنژاد، مروتی و اسدیان (۱۳۹۲) اشاره کرد؛ نویسندگان در این کتاب بحث مبانی مدیریت زنجیره تأمین، طراحی زنجیره تأمین، زنجیره تأمین ناب، زنجیره تأمین چابک، زنجیره تأمین ناب-چابک، ارزیابی و انتخاب تأمین‌کننده، ارزیابی عملکرد زنجیره تأمین، مدیریت زنجیره تأمین سبز، مدیریت دانش در زنجیره تأمین، پویایی سیستم در زنجیره تأمین و مدیریت ریسک زنجیره تأمین پرداخته‌اند. (جعفرنژاد، مروتی و اسدیان، ۱۳۹۲: ۷-۱).

۴۹

مدیریت زنجیره تأمین خدمات عنوان پژوهشی است که توسط شاهین و مهرپرور (۱۳۹۴) به رشته تحریر در آمده است. این پژوهش که تمرکز اصلی آن بر زنجیره تأمین در حوزه خدمات است به مفاهیم مدیریت زنجیره تأمین خدمات، فرایندها و الگوهای ارزیابی در زنجیره تأمین خدمات، تحلیل عملکرد در زنجیره تأمین خدمات در خدمات بیمارستانی و برون‌سپاری خدمات پرداخته است (شاهین و مهرپرور، ۱۳۹۴: ۷-۹).

در کشور تنها تعداد اندکی پژوهش درخصوص زنجیره تأمین صنایع فرهنگی روانه جامعه علمی شده است. صالحی (۱۳۹۳) در پژوهشی باعنوان ارزیابی شبکه تأمین در صنایع فرهنگی، به استخراج شاخص‌های تولیدی از دیدگاه خبرگان قرآنی کودکان و نوجوانان پرداخته و در گام بعد با استفاده از روش تحلیل مضمون به استخراج شاخص‌های تولیدی از دیدگاه خبرگان قرآنی و سیاستگذاران عرصه فرهنگی پرداخته، سپس با ادغام این شاخص‌ها با سؤالات عمومی ارزیابی شبکه تأمین و تبدیل آنها به پرسشنامه، تولیدکنندگان را ارزیابی کرده است (صالحی، ۱۳۹۳: ۱). در یک پژوهش دیگر باعنوان صنایع فرهنگی: صنایع آینده، سوهانیان و همکاران به بررسی استراتژی توسعه صنایع فرهنگی چهار کشور، یک ایالت و یک شهر پرداخته‌اند؛ این کتاب شامل تعریف و

توسعه صنعت فرهنگی، نقش دولت مرکزی در توسعه فرهنگی، اقتصاد فرهنگی و صنایع فرهنگی در نواحی مذکور می شود (سوهانیان و دیگران، ۱۳۹۳: ۱).

۲-۲. مفهوم شناسی

در دهه ۱۹۹۰، مدیریت زنجیره تأمین رویکردی که زنجیره را به عنوان یک کل واحد نه یک مجموعه از عناصر مجزا که برای تحقق اهداف انفرادی خود تلاش می کنند، تلقی می شد (استامپ: ۱۴: ۲۰۱۴) که هدف از آن دستیابی به شبکه ای از سازمان ها که از طریق ارتباط های بالادستی و پایین دستی در فرآیندها و فعالیت های مختلف به یکدیگر پیوند می خورند تا بتوانند ارزش در قالب محصول و یا خدمت برای ارائه به مشتری نهایی تولید کنند (کریستفر^۱، ۱۷: ۲۰۰۵). به عبارت دیگر عملاً هر محصولی که به دست مشتری می رسد، مستلزم تلاش های جمعی سازمان های متعدد است؛ بنابراین در مجموع این سازمان ها هستند که زنجیره تأمین را تشکیل می دهند.

در خصوص تعریف مدیریت زنجیره تأمین نظرات و پیشنهادهای فراوان و مختلفی عنوان شده است؛ انجمن نخبگان مدیریت زنجیره تأمین^۲، مدیریت زنجیره تأمین را این گونه تعریف می کند: مدیریت زنجیره تأمین مشتمل بر برنامه ریزی و مدیریت همه فعالیت های مربوط به منبع یابی، تأمین و تهیه، فراوری و تبدیل و همه فعالیت های مدیریت لجستیک است. این مدیریت، هماهنگی و همکاری اعضای یک شبکه که می توانند تأمین کنندگان، واسطه ها، تولیدکنندگان و مصرف کنندگان باشند را در بر می گیرد. در واقع مدیریت زنجیره تأمین مدیریت تقاضا و عرضه را درون سازمان ها و در بین آنها یکپارچه و منسجم می کند (ماسیل^۳ و همکاران، ۲۰۱۹).

استاک و بویر^۴ (۲۰۰۹) ۱۷۳ تعریف از مدیریت زنجیره تأمین را واکاوی و بررسی کرده و به تعریف جامع زیر رسیده اند:

مدیریت یک شبکه از روابط درون یک مؤسسه و بین سازمان ها و واحدهای کسب و کار وابسته به یکدیگر شامل تأمین کنندگان مواد اولیه، خریداران، تسهیلات تولید، لجستیک، بازاریابی

1. Estamp
2. Christopher
3. The Council of Supply Chain Management Professionals
4. Maciel
5. Stock & Boyer

و سیستم‌هایی که جریان رفت و برگشت مواد، خدمات، مالی و اطلاعات را از تأمین‌کننده اصلی تا مشتری نهایی تسهیل کرده و مزایایی از جمله ایجاد ارزش افزوده، بیشینه کردن سودآوری از طریق افزایش بازدهی و تأمین رضایت مشتری ایجاد می‌کند را مدیریت زنجیره تأمین گویند (ماسیل و همکاران، ۲۰۱۹).

عمده تعاریف مربوط به زنجیره تأمین بر فعالیت‌های تولیدی تمرکز دارند؛ به عبارت واضح‌تر مدیریت زنجیره تأمین از فضاهای تولیدی ظهور یافت و همه مفاهیم اصلی مدیریت زنجیره تأمین از جمله مفاهیم خلق شده در حوزه زنجیره تأمین خدمات ریشه در محیط‌های تولیدی دارند و حوزه خدمات دچار فقدان ادبیات است. الرام^۱ و همکارانش (۲۰۰۴) معتقدند این فقدان علاقه به فعالیت‌های خدماتی که منجر به فقدان ادبیات در حوزه زنجیره تأمین خدمات شده به این دلیل است که عملکرد و کیفیت خدمات، عینی و ملموس نبوده و سنجش آنها نیز دشوارتر از محصولات و کالاهای فیزیکی است (رسولوفو دیستلر و دیستلر^۲، ۲۰۱۸). با این حال مجموعه‌ای از تعاریف نیز در خصوص این نوع از مدیریت زنجیره تأمین ارائه شده است.

زنجیره تأمین خدمات دارای موجودیت‌هایی است که در مدل‌های مربوط به این زنجیره ارائه شده است؛ در ساده‌ترین ساختار ممکن زنجیره تأمین، سه موجودیت نقش آفرینی می‌کنند: تأمین‌کننده، تولیدکننده و مصرف‌کننده (مشتری) (اسکات، لانگرن و تامپسون^۳، ۲۰۱۱)؛ تعداد این موجودیت‌ها بر مبنای نوع مدلی که استفاده می‌شود می‌تواند افزایش یابد؛ اسکور^۴ از جمله مشهورترین مدل‌هایی است که چارچوب متداولی را برای انسجام‌بخشی به مدیریت زنجیره تأمین ارائه می‌دهد؛ این مدل تناسب زیادی با بحث خدمات داشته و پژوهش پیش‌رو از این مدل برای طراحی مدل مفهومی خود الهام گرفته است. در این مدل سازماندهی حول پنج موجودیت برنامه‌ریزی، تأمین، تولید، تحویل و بازگشت صورت می‌گیرد. برنامه‌ریزی به معنای ارزیابی تأمین‌کنندگان؛ جمع‌آوری و اولویت‌بندی نیازمندی‌های مشتری؛ برنامه‌ریزی موجودی برای

1. Ellram
2. Rasolofu-Distler&Distler
3. Scott, Lundgren, Thompson
4. SCOR

توزیع، تولید و مواد مورد نیاز و برنامه‌ریزی ظرفیت برای همه محصولات و کانال‌های توزیع است؛ تأمین به معنای فراهم‌آوری، دریافت، کنترل، نگهداری و تأمین مالی مواد خام و کالاهای تمام شده خریداری شده؛ تولید به معنای تبدیل مواد خام یا ایجاد محتوای جدید برای خدمت‌رسانی، تست محصول، بسته‌بندی، نگهداری و یا آزادسازی محصول؛ تحویل: انجام فرایندهای مدیریت سفارشات؛ تهیه صورتحساب؛ بسته‌بندی محصول؛ ایجاد، حفظ و نگهداری بانک اطلاعات مشتری؛ نگهداری از بانک اطلاعات قیمت/محصول؛ مدیریت حساب‌های دریافتی، اعتبارات، صدور فاکتور؛ حمل‌ونقل محصول و مدیریت حمل‌ونقل؛ بازگشت: بازگشت به معنای مدیریت فرایند محصولات/خدمات معیوب ارجاع داده شده، شامل تأیید مدارک و مجوزات، برنامه‌ریزی، بازرسی و کنترل، انتقال، مدیریت تعهدات پس از فروش، دریافت و تأیید محصولات معیوب، حل‌وفصل کردن و جایگزینی است (بلانچارد، ۲۰۰۷: ۳۵-۳۶).

بعد دیگر پژوهش پیش‌رو مبحث خدمات فرهنگی است؛ با توجه به تعاریف متعدد فرهنگ، تعاریف متنوعی از فعالیت و خدمات فرهنگی ارائه شده است؛ خدمت فرهنگی به‌خاطر ماهیت فرهنگی مشترکات بسیار فراوانی با صنعت فرهنگی دارد و این دو مفهوم ماهیتاً در هم تنیده هستند؛ لذا برای درک بهتر این مفهوم می‌توان از طریق فهم صنعت فرهنگی نیز ورود کرد؛ صنعت فرهنگی به مجموعه‌ای از صنایع اطلاق می‌شود که محصولات آنها درون‌مایه فرهنگی و معنوی دارند و برای غنی‌سازی حیات روحانی و پالایش روح به کار می‌رود. از آنجایی که تولید فرآورده‌های فرهنگی بر خلاقیت، مهارت و استعداد فردی استوار است، صنایع فرهنگی را صنایع خلاق نیز می‌نامند (صنایع فرهنگی، ۱۳۹۲: ۱۱۵).

خدمات فرهنگی به‌طور مستقیم ناظر به باورها، علایق احساسات و اندیشه فرد و جامعه است و هریک بنا به محتوای خود بیانگر فرهنگ خاصی است. شورای عالی انقلاب فرهنگی فعالیت‌های فرهنگی را فعالیت‌هایی می‌داند که هدف آنها تغییر، تقویت و یا توسعه ارزش‌ها، بینش‌ها و دانش‌ها (اطلاعات) و روابط اجتماعی جامعه باشد (مظاهری، کاووسی و موسوی، ۱۳۸۸). یونسکو فعالیت

فرهنگی را این چنین تعریف می‌کند: «فعالیت‌هایی که یک معنا و مفهوم فرهنگی را ایجاد یا منتقل می‌کنند بدون در نظر گرفتن ارزش تجاری آن».

با توجه به مفهوم خدمات فرهنگی و زنجیره تأمین پیشنهادی اسکور، موجودیت‌هایی که در زنجیره تأمین خدمات فرهنگی مطمح نظر قرار می‌گیرد عبارتند از:

- برنامه‌ریزی و سیاستگذاری،
- تأمین،
- تولید و تحویل،
- ارزیابی و بازخوردگیری،
- توانمندسازی،
- بهره‌برداری و مصرف.

۵۳

بر اساس نظام زنجیره تأمین، جریان‌هایی که این موجودیت‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد به صورت کلی عبارت خواهند بود از (آرتور^۱، ۲۰۱۲: ۳۴۹):

- جریان منابع انسانی،
- جریان مالی،
- جریان اطلاعات.

با این شرح، زنجیره تأمین خدمات فرهنگی، نظامی کلان است که طراحی نقشه راهبردی تقسیم کار نقش‌آفرینان حوزه خدمت فرهنگی تبلیغ دین و تعریف سازوکار ارتباط میان آنها توسط یک موجودیت سیاست‌گذار، تأمین منابع محتوایی، اطلاعاتی، انسانی و مالی زنجیره توسط یک موجودیت تأمین‌کننده، ارائه خدمت فرهنگی تبلیغ دین به مخاطب توسط یک موجودیت تولید و تحویل، متناسب‌سازی خدمات با ذائقه و نیاز مخاطب توسط یک موجودیت توانمندساز و ارزیابی و بازخوردگیری نسبت به عملکرد زنجیره توسط یک موجودیت ارزیابی را ممکن می‌کند. لذا تمرکز این پژوهش بیشتر بر کنشگران حاکمیتی است؛ به عبارت دیگر کنشگران حاکمیتی بر اساس یک نقشه راه جامع باید نسبت به ارائه خدمات تبلیغ دینی به مخاطبان مردمی به عنوان

خدمت گیرنده ایفای نقش کنند. در نتیجه به صورت کلی دو نقش خدمت گیرنده و خدمت دهنده وجود دارد که کنشگران حاکمیتی به عنوان خدمت دهنده و مخاطبان مردمی در نقش خدمت گیرنده حضور دارند. در تکمیل این پژوهش می توان پژوهشی دیگر با تمرکز بر مردمی کردن خدمات تبلیغ دین به رشته تحریر درآورد که در آن نقش اصلی در تأمین، تولید، ارائه و سیاست گذاری تبلیغ را بدنه مردمی ایفا می کنند.

۳. روش شناسی پژوهش

یکی از راهکارهای افزایش ثمربخشی پژوهش، روش شناسی پژوهش است. با انتخاب روش تحقیق مناسب، می توان هرچه آسان تر و سریع تر به پاسخ پرسش های محقق رسید. در این پژوهش، مباحث نظری از طریق مطالعات کتابخانه ای، مراجعه به مقالات فارسی و لاتین، مطالعه اسناد و مدارک سازمانی و مصاحبه با خبرگان استخراج شده است. اصلی ترین ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش مطالعه و مصاحبه است. پس از استخراج مهم ترین عارضه های نظام خدمات فرهنگی تبلیغ دین از طریق مصاحبه با ۱۴ خبره حوزه خدمات فرهنگی و مدیران نظام تبلیغ دین و استخراج نقش هایی که این عارضه ها را برطرف می کنند از طریق مصاحبه با ۱۳ مدیر و کارشناس در نهادهای اداره کننده تبلیغ و خدمات فرهنگی، برای هر کدام از نقش های معرفی شده، از منظر مدل اسکور یک یا چند موجودیت پیشنهاد شد و طبق فرایند توصیه شده در روش شناسی سیستم های نرم دسته بندی و مدل مفهومی آنها طراحی و ارائه شد.

۳-۱. تحلیل مضمون

فرایند تحلیل مضمون هنگامی آغاز می شود که محقق به دنبال شناسایی الگوهایی از معانی و موضوعات در داده ها باشد؛ البته ممکن است این کار هنگام جمع آوری داده ها اتفاق بیفتد. نقطه فرجام این فرایند نیز تهیه گزارشی از محتوا و معانی الگوها و مضامین در داده هاست. همچنین تحلیل فرایندی است که طی زمان شکل می گیرد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰).

تجزیه و تحلیل اطلاعات در روش تحلیل مضمون بر فرآیند کدگذاری مبتنی است. مضمون یا تم، بیانگر مفهوم الگوی موجود در داده ها و مرتبط با پرسش های پژوهش است. این روش فرایندی برای تحلیل داده های متنی است که داده های پراکنده و متنوع را به داده های غنی و تفصیلی تبدیل

می‌کند. شبکه مضامین براساس رویه‌های مشخص، در چهار مرحله «دیدن متن»، «برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتبط»، «تحلیل اطلاعات کیفی» و در نهایت «مشاهده نظام‌مند شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان یا فرهنگ» مضامین زیر را نظام‌مند می‌کند: مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی موجود در متن) مضامین سازمان‌دهنده (مقولات به‌دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه).

• مضامین فراگیر (مضامین عالی در برگزیده اصول حاکم بر متن به‌عنوان یک کل) (ابراهیمی و عین‌علی، ۱۳۹۸).

۳-۲. روش‌شناسی سیستم‌های نرم

SSM اولین‌بار در دهه ۷۰ میلادی توسط پیتر چکلند و همکارانش در دانشگاه لنسستر^۱ بریتانیا به جامعه علمی معرفی شد. SSM یک روش اقدام‌پژوهانه است و از مدل‌های مختلف برای ساختاردهی به بحث و گفتگو در خصوص موضوعات چالشی، نیازها، مقاصد، علایق و ارزش‌هایی استفاده می‌کند که می‌تواند محقق را در رسیدن به هدفش دچار مشکل سازد. SSM یک روش‌شناسی سیستمی است: این روش‌شناسی به کل تمرکز می‌کند و نه به اجزا. همان‌گونه که یک روش‌شناسی سیستمی برای مدیریت مسائل جهان واقعی به کار می‌رود، SSM نیز تحلیلگر را برای فهم منظرهای مختلف در خصوص یک موقعیت و مسئله‌ای که از طریق یادگیری حل می‌شود، توانمند می‌کند (مهرگان، حسین‌زاده و کاظمی، ۲۰۱۲).

فرآیند SSM که نتیجه اجرای آن در شکل (۱) ترسیم شده، عبارتند از (روزنهد و مینجرز، ۱۳۹۶: ۹۴-۹۸):

گام اول: شناسایی موقعیت موضوع و مسئله‌ای که قرار است مطالعه شود.

گام دوم: تهیه شرحی ساخت نیافته از موقعیتی که مسئله در آن قرار دارد (شرح حال موقعیت).

گام سوم: شناسایی منظرهای کلیدی که به‌واسطه آنها به موقعیت نگریسته می‌شود.

1. Lancaster University

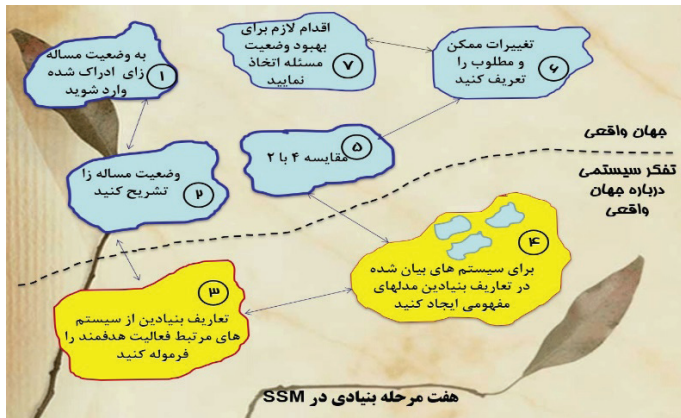
2. Mehregan, Hosseinzadeh, Kazemi

گام چهارم: تدوین و توسعه ایده‌هایی که از نحوه رفتار درست در موقعیت از دیدگاه هر یک از منظرها.

گام پنجم: مقایسه منظرها با یکدیگر و مقایسه هر منظر با موقعیت (مقایسه آنچه باید باشد با آنچه هست).

گام ششم: بر مبنای دیدگاه‌ها و بینش‌های حاصل شده از گام پنجم، توسعه راهکارهای حل مسئله به نحوی که هم مطلوب و هم امکان‌پذیر باشد.

گام هفتم: پیاده‌سازی.



شکل ۱. هفت مرحله بنیادی در SSM

۴. تجزیه و تحلیل

۴-۱. مرحله اول: مطالعه ادبیات و مستندات قانونی حوزه خدمات فرهنگی تبلیغ دینی

در مرحله اول و برای دستیابی به اشراف نسبت به عملیات تبلیغ دینی مستندات سازمانی نهادهای متولی تبلیغ دین اعم از چشم‌اندازها، مأموریت‌ها، شرح وظایف و مستنداتی از این قبیل که در واقع مستندات درونی نهادهای متولی تبلیغ دین محسوب می‌شوند احصا و در همین اثنا قوانین و مقررات بالادستی این حوزه در قانون اساسی، برنامه‌های پنج‌ساله توسعه، سند سیاست فرهنگی، سند مهندسی فرهنگی، اصول سیاست‌های فرهنگی و احکام انتساب رهبری مورد مذاقه قرار گرفت که در مجموع ۲۹ منبع بهره‌برداری و کدگذاری شد.

۲-۴. مرحله دوم: انجام مصاحبه و جمع‌آوری دیدگاه‌ها

جامعه آماری در این پژوهش خبرگان دانشگاهی، سیاستگذاران عرصه تبلیغ دین، مسئولان و مدیران راهبردی و عملیاتی تبلیغ و مبلغان نخبه است؛ نمونه آماری ۲۷ نفر از افراد مذکور است که به روش گلوله برفی انتخاب شدند و به صورت نیمه‌ساختاریافته از آنها مصاحبه گرفته شد. به منظور تأیید روایی، سؤالات مصاحبه در اختیار دو تن از اساتید حوزه مدیریت فرهنگی و مدیریت زنجیره تأمین قرار داده شد. پس از آن نیز برای تأیید پایایی بنا به نظر کرسول^۱ (۲۰۰۳) ضمن یادداشت‌برداری مفصل و دقیق، کدگذاری ناشناس به کمک کدگذاری که جزء تیم پژوهش نیست انجام گرفت (ابراهیمی و عین‌علی، ۱۳۹۸).

۳-۴. مرحله سوم: کدگذاری متون و استخراج مضامین فراگیر

در مرحله سوم، بعد از مطالعه دقیق متون، به منظور اینکه مدل نهایی تبلیغ مدلی عملیاتی و با در نظر گرفتن آسیب‌های وضع موجود باشد، آسیب‌ها، راهکار و علل احصاشده از مصاحبه‌ها و مطالعه ادبیات و مستندات بررسی شد و از تحلیل و ترکیب تعداد ۲۳۲ کد باز استخراج شده، ۱۰۵ مضمون پایه تولید شد. پس از آن ۴۲ مضمون سازمان‌دهنده و ۱۳ مضمون فراگیر به عنوان عارضه‌های اصلی به همراه نقش‌هایی که برای رفع این عارضه‌ها باید ایفا شوند استخراج شد؛ پس از استخراج عارضه‌ها و نقش‌های رفع‌کننده آنها، از منظر زنجیره تأمین برای هر یک از نقش‌ها یک یا چند موجودیت در نظر گرفته شد. عارضه‌ها، نقش‌ها و موجودیت‌ها در جدول (۱) آمده است:

جدول ۱. عارضه‌ها، نقش‌ها و موجودیت‌ها

موجودیت	نقش	عارضه	
ارزیابی و بازخوردگیری	مخاطب‌شناسی تخصصی	عدم تقاضامحوری (نامسئله محوری)	۱
ارزیابی و بازخوردگیری	بازخوردگیری مستمر	ضعف در تعاملات و ارتباطات اجزای درونی و بیرونی	۲
سیاستگذاری	مدیریت دانش		
سیاستگذاری	حکمرانی متمرکز اطلاعاتی	عدم توازن در توزیع تبلیغ	۳
تولید و تحویل	مدیریت عرضه و تقاضا		
تولید و تحویل	مدیریت عرضه و تقاضا	دسترس‌ناپذیری به خدمات تبلیغی جذاب و باکیفیت	۴
	افزایش کمیت خروجی‌های کیفی		
سیاستگذاری	بازمهندسی فرایند اخذ اطلاعات تقاضا و نیاز مخاطب	کندبودن زنجیره در زمان پاسخ (مدت زمان انتظار برای گرفتن پاسخ)	۵
ارزیابی و بازخوردگیری			
تولید و تحویل	افزایش تنوع کانال‌های عرضه و سرعت تحویل خدمات		
سیاستگذاری	شناسایی سریع نیازها و نواقص اجزای زنجیره	کندبودن زنجیره در تدارک ارائه خدمات پشتیبان تبلیغ	۶
	بازمهندسی فرآیند اخذ اطلاعات تقاضاهای داخلی زنجیره		
ارزیابی و بازخوردگیری	رصد محیط و رقبای محیطی	ضعف زنجیره در توسعه بازار جدید	۷
	مخاطب‌شناسی و نیازسنجی		
توانمندسازی	به‌روزرسانی خروجی‌های زنجیره		
توانمندسازی	متناسب‌سازی خروجی‌های زنجیره با نیاز مخاطب	ضعف زنجیره در حفظ و نفوذ در بازار موجود	۸
	ارتباط مستمر با مخاطب		

عارضه	نقش	موجودیت	
ضعف نظام ارزیابی عملکرد و نظام شاخص‌سازی	ارزیابی راهبردی، کیفی و کمی	ارزیابی و بازخوردگیری	۹
		سیاستگذاری	
ضعف تنوع در خدمات ارائه شده	بکارگیری استراتژی تنوع	تولید و تحویل	۱۰
عدم بهره‌ور بودن ساختار و هزینه‌های زنجیره	مدیریت هزینه‌های جاری و برنامه‌ای	تأمین	۱۱
فقدان نگاه تخصصی موجودیت‌های زنجیره به مدیریت تبلیغ	تقسیم کار تخصصی	سیاستگذاری	۱۲
ضعف زنجیره در اثرگذاری	بهبود کیفیت مبلغان و محتواهای تبلیغی	توانمندسازی	۱۳
		تولید و تحویل	
	کنترل ورودی‌های زنجیره	تأمین	

۴-۴. پیاده‌سازی روش‌شناسی سیستم‌های نرم بر اساس مضامین استخراج شده

۴-۴-۱. گام‌های اول و دوم: تعریف موقعیت

فهم موقعیت مسئله و تبیین آن از طریق یک تصویر گویا اولین گام در SSM است. این گام تا اندازه زیادی در جهان واقعی، به شناسایی، کشف و تعریف موقعیت می‌پردازد. از آنجاکه هدف اصلی از ایجاد روش‌شناسی سیستم‌های نرم حل مسئله بوده است، پیتز چکلند از موقعیت مسئله نام می‌برد. بنابراین در ابتدا باید در مورد آنچه در عمل در حال شناسایی و کشف آن هستیم، تصمیم‌گیری شود. در این مرحله مسئله تعریف نمی‌شود، بلکه صرفاً موقعیت مورد نظر شناسایی می‌شود. در حقیقت چکلند معتقد است شناسایی زودهنگام مسئله یک اشتباه کلیدی است (ویلیامز وهاملبرونر، ۱۳۹۳: ۳۳۱).

با انجام این کار گام دوم مسئله نیز به‌نحوی بیان می‌شود و تصویر گویا قابلیت تعریف پیدا می‌کند؛ با تصویر گویا هم موقعیت با بیشترین غنا و جزئیات ممکن بیان خواهد شد و هم ابعاد لازم برای بررسی مسئله لحاظ می‌شود.

در رسم تصویر گویا از یک سیستم، تمام بازیگران اصلی و حتی الامکان روابط بین آنها به کمک علائم گرافیکی و یک سری توضیحات نمایش داده می‌شود. این تصویر به کمک پژوهشگر می‌آید تا مخاطب را به درک بهتری از موقعیت مسئله برساند.

تصویر از دو بخش کلان تشکیل شده است: کنشگران درون سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی که به صورت مستقیم به تأمین، تولید، ارائه و بهره‌برداری از خدمت تبلیغ دینی مشغولند و کنشگران بیرون سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی که اگرچه در درون زنجیره به تولید و ارائه خدمت تبلیغ نمی‌پردازند، اما متغیرهایی هستند که تأثیر اساسی بر سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی دارند.

در درون سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی، زیرسیستم‌هایی با نقش‌های زیر قرار دارند:

۱. زیرسیستم تأمین مالی: حمایت و پشتیبانی مالی از زیرسیستم تأمین محتوا و منابع انسانی.
 ۲. زیرسیستم تأمین منابع انسانی و تأمین محتوا: در این زیرسیستم منابع انسانی اولیه که باید به صورت مستقیم در صف نظام تبلیغ به ارائه خدمت بپردازند و همچنین محتوای اولیه‌ای که باید به محتوای تبلیغی تبدیل شوند، تأمین می‌شود.

۳. زیرسیستم تولید و فرآوری: در این زیرسیستم منابع انسانی اولیه و محتوای اولیه تبلیغی که از زیرسیستم قبلی خارج شده است به مبلغ و محتوای تبلیغی تبدیل می‌شود. این زیرسیستم مشتمل بر دو نهاد رسمی است. هر دو نهاد علاوه بر تولید مبلغ و محتوای تبلیغی، نسبت به نشر محتوای تبلیغی به صورت مستقیم اقدام می‌کنند.

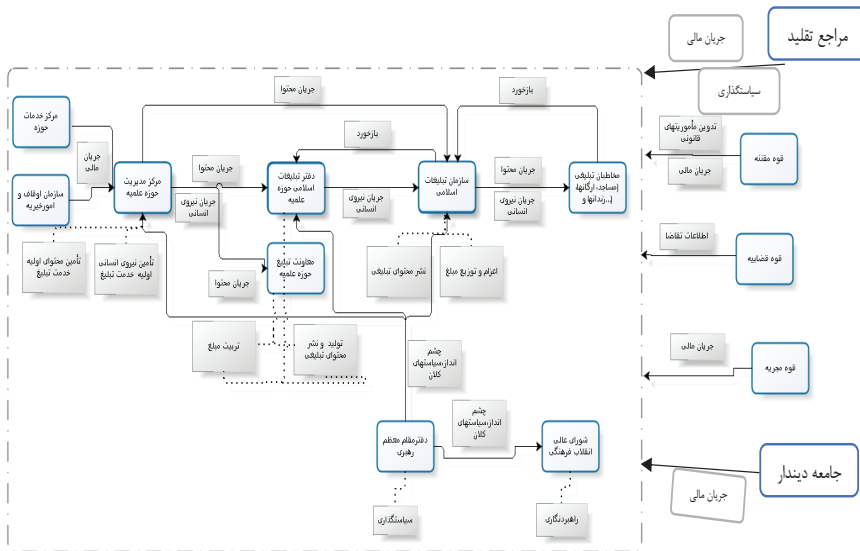
۴. زیرسیستم اعزام، ارائه و توزیع: این زیرسیستم، مبلغ و محتوای تبلیغی خارج شده از زیرسیستم تأمین محتوا و زیرسیستم تولید را توزیع می‌کند.

۵. زیرسیستم سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری: این زیرسیستم، سیاست‌های کلان سایر زیرسیستم‌ها را مشخص کرده و تا حدودی تقسیم کار کلان بین آن زیرسیستم‌ها را نیز شفاف می‌کند. این زیرسیستم مشتمل بر دو نهاد است که یکی از آنها سیاست‌های کلان و دیگری راهبردها را تدوین و ابلاغ می‌کند.

در بیرون سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی نیز متغیرهایی هستند که تأثیر بسزایی بر این سیستم دارند، مهم‌ترین این متغیرها نهادهای زیر است:

۱. قوه مقننه: این نهاد به دو شکل بر سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی تأثیر می‌گذارد: الف) تعیین و ابلاغ مأموریت‌ها و نقش‌های زیرسیستم‌ها ب) تعیین، تصویب و ابلاغ میزان بودجه هر یک از زیرسیستم‌ها.

۲. قوه مجریه: مهم‌ترین تأثیر این نهاد بر سیستم اداره خدمات تبلیغ دینی پشتیبانی مالی از این سیستم است.



شکل ۲. تصویر گویا از وضعیت فعلی نظام اداره خدمات تبلیغ دینی

۴-۲-۴ گام سوم: تدوین تعاریف ریشه‌ای

سومین گام فرمول‌بندی و تدوین تعاریف ریشه‌ای است. یک تعریف ریشه‌ای جمله‌ای است که سیستم ایدئال را توصیف می‌کند: اهدافش را، اینکه چه کسانی در آن فعالیت می‌کنند؟ چه کسانی در آن ایفای نقش دارند؟ چه کسانی از آن تأثیر می‌پذیرند؟ و چه کسانی بر آن تأثیر می‌گذارند؟ تعاریف ریشه‌ای و مدل‌های مفهومی می‌توانند به‌وسیله عناصر که سرواژه آنها در CATWOE خلاصه شده فرمول‌بندی شوند. عناصر CATWOE عبارتند از: مشتریان، کنشگران، فرآیند تبدیل،

جهان‌بینی، مالکان و عوامل محیطی. ترکیب این موارد مفاد اصلی تدوین تعریف ریشه‌ای است

(مهرگان، حسین‌زاده و کاظمی، ۲۰۱۲)

۴-۲-۱. CATWOEhh:

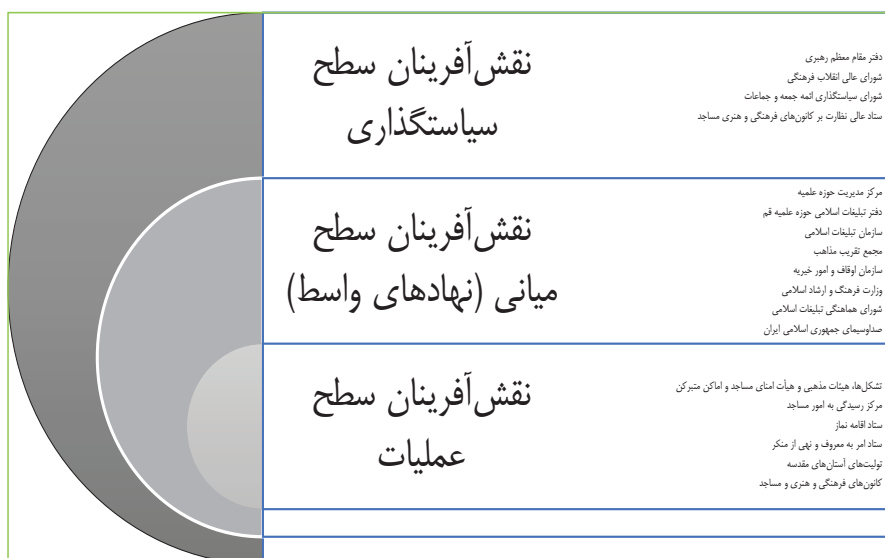
C: مشتریان

مشتریان یک مفهوم عام در CATWOE است و هر موجودیتی را که از خدمات فرهنگی و تبلیغی نفع یا ضرر می‌بیند در بر می‌گیرد؛ در واقع در ذکر مشتریان هر سیستم علاوه بر کسانی که از خدمات آن سیستم منتفع می‌شوند، افرادی را هم که ضرر می‌بینند باید مدنظر قرار داد. بنابراین در این پژوهش مشتریان عبارتند از:

- نهادهای اداره کننده تبلیغ (منابع انسانی، ساختار، فرآیند، بودجه)
- مخاطبان محیطی
- مبلغان

A: نقش آفرینان

نقش آفرینان موجودیت‌های تصمیم‌گیری هستند که به‌وقوع تبدیل کمک می‌کنند. این نقش آفرینان اجزایی از سیستم هستند که به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم با مخاطبان ارتباط دارند. موجودیت‌های نقش آفرین عموماً از جنس نهادها و سازمان‌های وابسته به حاکمیت هستند. بنابراین نقش آفرینان این پژوهش اولاً نهادهای سیاستگذار عرصه فرهنگ و تبلیغ هستند و پس از آن نهادهای فرهنگی - تبلیغی هستند که برای مثال عبارتند از: مرکز مدیریت حوزه علمیه، سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم که وظیفه اصلی تصمیم‌گیری و عملیات در حوزه خدمات فرهنگی و تبلیغی را برعهده دارند. پس از آن نقش آفرینان، نهادها و مؤسسات سطح عملیات هستند مانند: هیأت امنای مساجد، کانون‌های فرهنگی و هنری مساجد.



شکل ۳. سطح‌بندی کنشگران نظام اداره خدمات فرهنگی تبلیغی

T: فرآیند تبدیل

صرفنظر از اینکه چگونه به‌وجود مسئله پی برده می‌شود، لازم است تا اقدامی برای بهبود شرایط مسئله موجود که در گام اول و دوم شناسایی شد، انجام گیرد. همچنین از آنجایی که T فرایند اصلی سیستم را در وضعیت مطلوب نشان می‌دهد و یکی از اصلی‌ترین نقاط محوری CATWOE است آغاز کردن از آن می‌تواند در دقت بخشی به سایر ابعاد تعریف ریشه‌ای کمک کند. T به معنای پردازشی است که روی ورودی‌های سیستم انجام می‌گیرد و حاکی از تبدیل ورودی‌های معین به خروجی‌های معین است. این مفهوم ساده غالباً بد فهمیده می‌شود و ادبیات سیستم‌ها مملو از ورودی و خروجی‌های بی‌ربط است؛ در واقع در این حوزه یک خطای متداول این است که ورودی سیستم (موجودیتی که به خروجی تبدیل می‌شود) با منابع لازم برای انجام تبدیل اشتباه گرفته می‌شود. بنابراین بسیار مهم است که فرآیند تبدیل به‌گونه‌ای روی ورودی‌ها صورت گیرد که خروجی تولیدشده با ورودی ارتباط داشته باشد (روزنهد و مینجرز، ۱۳۹۶: ۱۰۱)

بنابراین در مورد مطالعه پژوهش پیش‌رو فرآیند تبدیل از قرار جدول دوم است:

جدول ۲. فرآیند تبدیل ورودی‌های نظام اداره تبلیغ

فرآیند تبدیل	ورودی
آموزش و تربیت نیروی انسانی در بخش صفی تبلیغ	شناسایی نیروی انسانی آماده برای اعزام به تبلیغ
متناسب سازی محتواها و داده‌های دینی با فضای تبلیغ	شناسایی محتواها و داده‌های مستعد برای ارائه خدمت تبلیغ
آموزش و جذب نیروی انسانی در بخش ستادی تبلیغ	شناسایی نیروی انسانی آماده برای پشتیبانی از خدمات تبلیغی
تحلیل راهبردی عملکرد کنشگران عرصه مدیریت تبلیغ	شناسایی کنشگران کلان عرصه مدیریت تبلیغ
طراحی سازوکار هماهنگی و هم‌افزایی بین کنشگران کلان عرصه مدیریت تبلیغ	شناسایی کنشگران کلان عرصه مدیریت تبلیغ
اولویت‌بندی اطلاعات مربوط به تقاضای محیطی	اطلاعات تقاضا
اولویت‌بندی مخاطبان در ارائه خدمات تبلیغی	اطلاعات مخاطب

۶۴

O: مالک

مالک موجودیتی است که سیستم باید به او پاسخگو باشد، مالک هم می‌تواند مانع از ادامه حیات سیستم شود و هم در تقویت سیستم نقش آفرینی کند.

با توجه به تعریف T و شناخت ساختار، فرآیندها و وظایف هر یک از کنشگران عرصه اداره تبلیغ مالک سیستم اداره تبلیغ را می‌توانیم این‌گونه تعریف کنیم: نهاد حکومت جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان سیستم اصلی و دفتر مقام معظم رهبری و شورای عالی انقلاب فرهنگی به‌عنوان زیرسیستم‌های آن.

W: جهان‌بینی

جهان‌بینی به این معناست که فلسفه انجام تبدیل و پردازش در سیستم اداره تبلیغ چیست؟ (سپهری‌راد و همکاران، ۱۳۹۴) در این پژوهش علاوه بر در نظر گرفتن آنچه که به فرآیند تبدیل معنا می‌بخشد، ارزش‌های سیستم اداره تبلیغ و مالکان آن و فلسفه وجودی نظام تبلیغ در نظر گرفته می‌شود. بنابراین W عبارت خواهد بود از:

- ایجاد پیوند استراتژیک و هم‌افزایی بین نهادهای اداره‌کننده تبلیغ،
- تعمیق ایمان دینی گسترده و پایدار مخاطبان،
- افزایش بازدهی هزینه‌های عرصه خدمات فرهنگی و تبلیغی،
- تقویت نگاه علمی و تخصصی در عرصه اداره فرهنگ و تبلیغ به کمک مدیریت زنجیره تأمین خدمات.

E: محدودیت‌های محیطی

محدودیت‌هایی که خارج از محیط سیستم بر آن اثر می‌گذارند و باید مسلم و مفروض انگاشته شوند؛ در این بخش، باید آنچه که عملیات سیستم را به صورت غیراختیاری مختل می‌کند، شناسایی شود؛ مواعی که بین سیستم و متغیرهای بیرونی است تعریف شود و مرزهای بین محدودیت‌های داخلی و خارجی نیز تعیین شده و مدنظر قرار گیرد (مدیروس، ترا و پاسادور، ۲۰۲۰)؛ در این پژوهش مهم‌ترین محدودیت‌های محیطی عبارتند از:

- وجود نهادهایی که به لحاظ فرهنگ سازمانی قائل به هماهنگی و همکاری ذیل یک فرماندهی واحد نیستند و به شدت استقلال طلب هستند،
- وجود مدیران ارشدی که قائل به تخصص‌گرایی در اداره تبلیغ نیستند و دارای تفکر سنتی هستند،
- وجود رقبای فعال و اثرگذارانی که دائماً جامعه را به سمت فرهنگ غیراسلامی سوق می‌دهند،
- عزم و اراده مکفی برای ارتقای نظام اداره تبلیغ وجود ندارد.

۴-۲-۴. تعریف ریشه‌ای

پس از تبیین CATWOE در مورد مطالعه شده، نوبت به ساخت گزاره‌ای در خصوص سیستم مربوطه است؛ چکلند معتقد است که یک راه برای ساختاردهی به این عناصر، گزاره‌ای مانند زیر می‌باشد:

الف ب ج) یک سیستم برای انجام الف (چیستی) از طریق ب (چگونگی) برای دستیابی به ج (چرایی) (ویلیامز وهاملبرونر، ۳۳۶:۱۳۹۳).

براساس مفاهیم فوق، تعریف ریشه‌ای برای مسئله این پژوهش در قالب عبارت زیر بیان می‌شود: نظام مدیریت زنجیره خدمات فرهنگی و تبلیغی، نظامی است که تحت حاکمیت نظام اسلامی، برگرفته از مبانی و روش‌های اسلامی و با بهره‌گیری از نگاه علمی و تخصصی، از رهگذر ایجاد پیوند استراتژیک و هم‌افزا بین نهادهای اداره کننده فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی بستر مناسب برای تعمیق پایدار و گسترده ایمان دینی آحاد جامعه فراهم می‌کند. طراحی و پیاده‌سازی این نظام براساس نقش‌آفرینی حداکثری نهادهای واسطه، میانی خدمات فرهنگی و تبلیغی و نهادها و مؤسسات عملیاتی بوده و نقش حاکمیت از جنس سیاستگذاری، تولید و راهبری خواهد بود. در طراحی این نظام، تأثیر عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر شکل‌دهی فرهنگ دینی جامعه اعم از عوامل مثبت و منفی، مستقیم و غیرمستقیم لحاظ می‌شود.

۴-۳-۴. گام ۴: ساخت مدل مفهومی

در گام چهارم یک چارچوب مفهومی برای تدوین یک مدل از راهکارهای بالقوه ساخته می‌شود؛ این مدل مشتمل بر تصمیماتی است که پیرامون تعریف ریشه‌ای وجود دارد و به بحث‌های موجود در تصویر گویا می‌پردازد. هیک^۱ (۱۹۹۴) معتقد است که یک مدل مفهومی فعالیت نظام‌های انسانی را توصیف می‌کند. تعریف ریشه‌ای نیز فعالیت‌های چارچوب مفهومی را تعیین می‌کند. چارچوب‌های مفهومی در واقع همان سیاست‌ها و خط‌مشی‌ها هستند (یمان، بیتی، ویتلی، ۲۰۱۶). بنابراین هدف مدل اساساً مقایسه پیامد منطقی تعریف ریشه‌ای با موقعیت موجود است؛

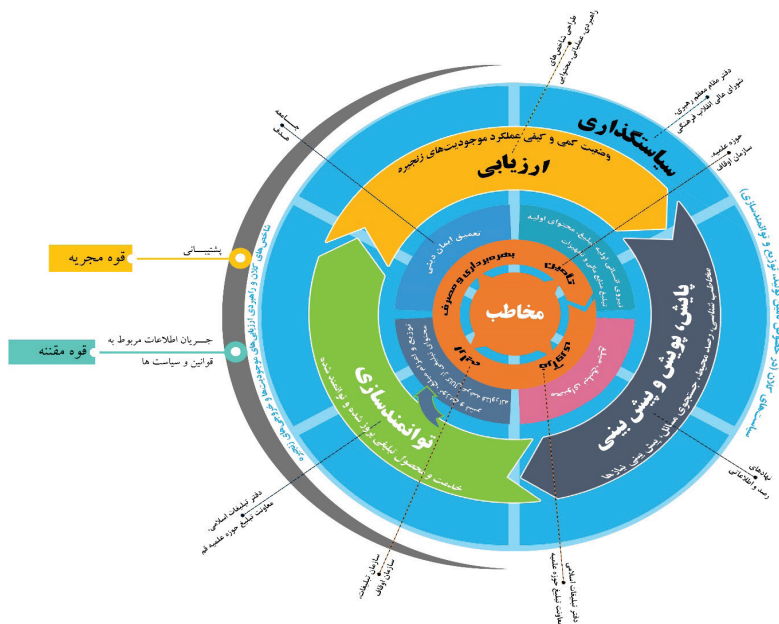
1. Hick

2. Yeoman, Beattie, Wheatley

مدل‌سازی یک فرآیند ایده‌پردازی نیست، بلکه فرآیندی منطقی برای برقراری پیوند بین ویژگی‌ها و خصوصیتی است که فقط از تعریف و نه چیز دیگری حاصل می‌شود. (ویلیامز وهاملبرونر، ۱۳۹۳:۳۳۹)

مدل نهایی یک سیستم است. به این معنا که یک موجودیت نظری است و می‌تواند از طریق فرآیندهای ارتباطات و کنترل در یک محیط متغیر، انطباق یابد و بقا پیدا کند؛ بنابراین یکی از مقولاتی که باید برای سیستم نهایی در مدل مفهومی مدنظر قرار گیرد یک زیرسیستم پایش و کنترل است که عملیات را آزمون کرده و اقدام کنترلی را برای تغییر و یا بهبود آن به‌کار بندد (ساده، ۱۳۹۶:۴۲).

شکل چهار مدل مفهومی در این پژوهش آمده است که تبیین آن براساس گام‌های پنج تا هفت روش‌شناسی سیستم‌های نرم است.



شکل ۴. مدل مفهومی زنجیره تأمین خدمات تبلیغ دینی

۴-۴-۴. گام پنجم و ششم: مقایسه مدل مفهومی و تصاویر گویا (ادراک جهان واقعی) و تعیین

تغییرات مطلوب و مورد انتظار

هدف گام پنجم ارزیابی اثر مدل مفهومی بر تصاویر گویا و یا همان موقعیت مسئله است. در واقع در گام اول و دوم محقق همت خود را صرف درک موقعیت مسئله و نمایش آن به مخاطب کرد، در گام چهارم با درک موقعیت مسئله و نیز شناسایی دقیق تر مسئله به طراحی مدل مفهومی پرداخت؛ گام پنجم مقایسه ادراک اولیه از موقعیت مسئله، تعریف بنیادین و مدل طراحی شده در خصوص مسئله و حل آن است. در این مقایسه سؤالاتی از قبیل سؤالات زیر مسیر مقایسه را هموار می کند:

- تعریف بنیادین ادراک جاری را چگونه بازتاب می دهند؟
- آیا تعریف بنیادین قادر به بازتاب ادراک است؟
- آیا لازم است تعریف بنیادین ادراک را بازتاب دهد؟ (روزنهد و مینجرز، ۱۳۹۶: ۱۱۴)
- تمرکز مقایسه بر جهان واقعی، یعنی جایی که تمرکز پژوهش روی آن است و جهان سیستمی، یعنی جایی که تعاریف ریشه ای و مدل های مفهومی ترسیم شده، است. مقایسه مطلوب مقایسه ای است که به تفکیک آحاد فعالیت های ذکر شده در مدل مفهومی و تصویر گویا صورت پذیرد. بنابراین برای هر فعالیت و هر جریان و رابطه در مدل مفهومی موارد زیر بررسی می شود:
- آیا این فعالیت در دنیای واقعی رخ می دهد؟
- این فعالیت چگونه در دنیای واقعی رخ می دهد؟
- تغییرات مورد انتظار این فعالیت چیست؟
- آیا این فعالیت در موقعیت فعلی مسئله اهمیت دارد؟ (پتل^۱، ۱۹۹۵)

جدول ۳. مقایسه فعالیت‌های ذکر شده در مدل مفهومی و فعالیت‌های ذکر شده در تصویر گویا

فعالیت	وجود دارد/ ندارد	سازوکار فعلی	توصیه‌ها
تأمین مالی مرکز مدیریت حوزه علمیه	تا حدی	بیوت مراجع، قوه مجریه	تأمین مالی باید براساس عملکرد موجودیت‌ها از سوی دولت و بیوت مراجع صورت گیرد؛ برخی از موجودیت‌ها باید به دنبال منابع پایدار درآمدی بروند.
تأمین مالی سازمان تبلیغات اسلامی	وجود دارد	قوه مجریه	تأمین مالی باید براساس عملکرد موجودیت‌ها از سوی دولت و بیوت مراجع صورت گیرد؛ برخی از موجودیت‌ها باید به دنبال منابع پایدار درآمدی بروند.
تأمین مالی سازمان اوقاف	وجود دارد	موقوفات، قوه مجریه	مدیریت موقوفات باید به درستی صورت گیرد.
جریان اطلاعات مربوط به تقاضا (جریان بیرونی)	بسیار اندک	وجود ندارد	نهادهای رصدی و اطلاعاتی و انتظامی در تأمین اطلاعات مربوط به وضعیت محیط و مخاطبان نقش مؤثری دارند.
جریان اطلاعات به قوانین و سیاست‌ها (جریان بیرونی)	بسیار اندک	قوه مقننه	قانون‌گذاری در حیطه فعالیت سازمان‌های تبلیغی بسیار کلی و غیرشفاف است؛ قوه مقننه در این خصوص باید سازوکار ویژه‌ای طراحی کند.
جریان اطلاعات مربوط به بازخوردهای مخاطبان	وجود ندارد	وجود ندارد	طراحی پلتفرم و بستر ارائه نظرات، پیشنهادات و انتقادات مخاطبان باید طراحی شود؛ در واقع زنجیره باید از حالت یکطرفه به دوطرفه و مونولوگ تبدیل شود.

فعالیت	وجود دارد/ ندارد	سازوکار فعلی	توصیه‌ها
ارزیابی عملکرد موجودیت‌های زنجیره	وجود ندارد	وجود ندارد	آحاد موجودیت‌ها باید براساس شاخص‌های کمی و کیفی ارزیابی شوند؛ ضمن اینکه خروجی‌های زنجیره نیز براساس وضعیت محیط و مخاطبان باید ارزیابی شوند
سیاستگذاری و برنامه‌ریزی کلان و راهبردی	وجود ندارد	وجود ندارد	با توجه به اینکه زنجیره از یک قوه عاقله و مقرر فرماندهی رنج می‌برد، لذا سیاستگذاری کلان در زنجیره وجود ندارد؛ این مهم در صورتی محقق می‌شود که همه موجودیت‌ها نسبت به پذیرش یک موجودیت سیاستگذار قدرتمند اجماع داشته باشند.
توانمندسازی محتوا و مبلغ	وجود ندارد	وجود ندارد	زنجیره به‌صورت نظام‌مند بروزرسانی مبلغ و محتوا را در دستور کار ندارد؛ توانمندسازی نقش ویژه‌ای است که لازم است توسط یک موجودیت تخصصی انجام پذیرد.
توزیع مبلغ	غیرمنظم وجود دارد	سازمان تبلیغات، سازمان اوقاف، بیوت مراجع، حوزه علمیه	نهادهای متعددی در حال حاضر توزیع مبلغ می‌کنند؛ عمدتاً هم این نهادها از توزیع مبلغ سایرین اطلاعات کافی ندارند؛ لذا با تشکیل یک سامانه متمرکز اطلاعاتی می‌توان از عدم توازن در توزیع مبلغ جلوگیری کرد.
توزیع محتوای تبلیغی	غیرمنظم وجود دارد	سازمان تبلیغات، سازمان اوقاف، بیوت مراجع، حوزه علمیه	توزیع محتوای تبلیغی به‌صورت سازمان یافته و هدفمند صورت نگرفته و وحدت رویه در این امر وجود ندارد؛ لذا نیازمند یک سامانه متمرکز اطلاعاتی برای توزیع و نشر محتوای تبلیغی هستیم.

فعالیت	وجود دارد/ ندارد	سازوکار فعلی	توصیه‌ها
تأمین نیروی انسانی اولیه تبلیغ	وجود دارد	حوزه علمیه	در حال حاضر تأمین نیروی انسانی اولیه تبلیغ یعنی طلاب، صورت می‌گیرد، اما بینش و نگرش تبلیغی این طلاب ضعیف است؛ لذا باید در مفاد درسی حوزه علمیه مباحث مربوط به اولیات تبلیغ گنجانده شود.
تأمین محتوای اولیه تبلیغ	وجود ندارد	وجود ندارد	حوزه علمیه باید نسبت به داده‌ها و محتواهایی که مبانی محتواهای تبلیغی را تشکیل می‌دهند، اهتمام داشته باشد

در گام شش که تغییرات مورد انتظار ذکر می‌شود، اصل این تغییرات طبقه‌بندی‌های مختلفی می‌توانند داشته باشند:

◆ تغییرات در ساختار؛ یعنی تغییراتی که منجر به افزودن ساختار و نقش، کاهش ساختار و نقش، تقویت ساختار و نقش، ادغام ساختاری و وظیفه‌ای و یا تضعیف ساختاری و وظیفه‌ای می‌شود.

◆ تغییرات در فرآیند؛ یعنی تغییراتی که در خصوص جریان و رابطه بین موجودیت‌های ساختار مدل رخ می‌دهد.

۴-۵. گام هفتم: اقدام و مداخله در جهان واقعی: پیاده‌سازی نظام مدیریت زنجیره تأمین خدمات فرهنگی و تبلیغی

برای پیاده‌سازی نظام مدیریت زنجیره تأمین خدمات فرهنگی و تبلیغی مبتنی بر آنچه در گام ششم به صورت کلیات مطرح شد و متناسب با مضامین فراگیر پژوهش، راهبردهای ساختاری و فرآیندی از قرار زیر عملیاتی می‌شود:

راهبرد ساختاری: راهبرد ساختاری مشتمل بر تغییراتی است که از طریق افزودن یک یا چند موجودیت جدید، کاهش یک یا چند موجودیت، ادغام یک یا چند موجودیت، تقویت یک یا چند

موجودیت و نیز مشتمل بر تغییراتی است که در خصوص نقش‌های هر کدام از این موجودیت‌ها می‌تواند محقق شود.

بنابراین تغییرات ساختاری مشتمل بر تعریف موجودیت‌های زنجیره تأمین خدمات تبلیغی و فرهنگی و شرح وظایف و نقش آنها می‌شود که از قرار زیر است:

۱. موجودیت برنامه‌ریزی و سیاستگذاری: این موجودیت که سنخ حاکمیتی دارد به‌مثابه قوه عاقله و قرارگاه فرماندهی زنجیره است؛ همه وظایفی که برای یک مدیر راهبردی شمرده می‌شود جزو وظایف این موجودیت است؛ هماهنگی، سازماندهی، کنترل راهبردی، برنامه‌ریزی، طراحی راهبردی، وظایف کلان این موجودیت است.

۲. موجودیت تأمین: این موجودیت که از جنس نهاد عمومی غیردولتی است مدیریت تأمین سه عنصر داده و محتوای اولیه تبلیغی، نیروی انسانی مستعد تبلیغ، تدارکات، مالی، پشتیبانی و زمینه‌سازی تبلیغ را عهده‌دار است؛ به عبارت دیگر موجودیت تأمین وظیفه فراهم‌سازی بستر، زمینه، زیرساخت‌ها و همه منابعی که جهت تولید و ارائه خدمت تبلیغ نیاز است را دارد.

۳. موجودیت ارائه (توزیع): تبدیل منابع اولیه که توسط موجودیت تأمین، فراهم شده به محصولات و خدمات آماده بهره‌برداری مصرف‌کننده برعهده این موجودیت است. به عبارت دیگر مدیریت فرآیند پردازش و فرآوری عناصر محتوا و نیروی انسانی با کمک تدارکات و پشتیبانی و تبدیل آنها به مبلغ و محتوای تبلیغی متناسب با مخاطب و مدیریت عرضه مبلغ و محتوای تبلیغی اعم از محتوای مکتوب و دیجیتال با استفاده از رسانه، فضای مجازی و نرم‌افزار در حیطه نقش و اختیارات این موجودیت است.

۴. موجودیت توانمندسازی: مدیریت بروزرسانی خدمات و محصولات تبلیغی و افزودن ظرفیت‌های ضروری به موجودیت‌های زنجیره براساس تغییرات و تحولات محیطی به عهده این موجودیت است؛ درواقع نقش منطبق‌سازی زنجیره با اقتضانات و نیازمندی‌های محیط و مخاطب برعهده این موجودیت است.

۵. موجودیت ارزیابی: این موجودیت نقش سنجش وضعیت کمی و کیفی موجودیت‌های زنجیره و ارزیابی عملکرد کلی زنجیره را برعهده دارد.

۶. موجودیت پایش، پویش^۲ و پیش‌بینی^۳: این موجودیت رصد محیط و مخاطبان و بازخوردهای و جریان بخشیدن به این بازخوردها در طول زنجیره، دریافت سیگنال‌های محیطی در خصوص مقولات دینی و پیش‌بینی نیازها و تمایلات مخاطبان و پیامدسنجی تبلیغ در محیط را عهده‌دار است.

ب) راهبرد فرآیندی: راهبرد فرآیندی مشتمل بر نوع جریان‌ها و نظام ارتباطی بین موجودیت‌هاست؛ در این نوع از راهبرد چگونگی ایفای نقش‌ها توسط موجودیت‌ها علاوه بر طراحی نوع جریان بین آنها مورد مذاکره قرار می‌گیرد.

موجودیت برنامه‌ریزی و سیاستگذاری، سیاست‌های کلان و شاخص‌های کلان ارزیابی و نظارت بر موجودیت‌های زنجیره را طی یک جریان اطلاعات که به صورت خاص جریان سیاست‌هاست به همه موجودیت‌های زنجیره ابلاغ می‌کند.

موجودیت تأمین، محتوای اولیه تبلیغ را طی یک جریان اطلاعات که به صورت خاص جریان محتوای اولیه تبلیغی است و همچنین منابع مالی و امکانات و تجهیزات لازم تبلیغ را طی جریان مالی و همچنین نیروی انسانی اولیه تبلیغ یعنی طلاب را طی جریان منابع انسانی به موجودیت فرآوری و تولید ارائه می‌دهد.

موجودیت فرآوری و تولید، محتوای غنی‌شده تبلیغی را طی جریان اطلاعات که به صورت خاص جریان محتوای تبلیغی است و مبلغ تربیت شده را طی جریان منابع انسانی که به صورت خاص جریان مبلغین است را به موجودیت توزیع و اعزام ارائه می‌دهد.

موجودیت ارائه، محتوای غنی‌شده تبلیغی را طی جریان اطلاعات در بسترهای مجازی، چاپ شده و نرم‌افزاری و مبلغ تربیت شده را طی جریان منابع انسانی به موجودیت بهره‌بردار ارائه می‌دهد. موجودیت پایش، پویش و پیش‌بینی، بازخوردهای خود از محتوا و مبلغ را طی جریان اطلاعات بازخوردی به موجودیت ارزیابی ارائه می‌دهد.

موجودیت ارزیابی، براساس بازخوردهای دریافتی از موجودیت پایش، پویش و پیش‌بینی و سیاست‌ها و شاخص‌های کلان دریافت شده از موجودیت سیاستگذار، طی جریان اطلاعات بازخوردی و ارزیابانه، اطلاعات دریافت شده از موجودیت بهره‌بردار و سیاستگذار را به موجودیت توانمندساز ارائه می‌دهد. علاوه بر این، موجودیت ارزیابی بازخوردها را برای بروزرسانی سیاست‌های کلان به موجودیت سیاستگذار طی جریان اطلاعات ارائه می‌دهد.

موجودیت توانمندسازی، براساس بازخوردهای دریافتی از موجودیت ارزیابی، اقدامات لازم را جهت متناسب‌سازی محتوای تبلیغی و مبلغان با اقتضای محیط و مخاطب انجام می‌دهد و طی جریان اطلاعات و جریان منابع انسانی محتوای تبلیغی و مبلغان را به موجودیت اعزام و توزیع عرضه می‌دارد.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با وجود ضرورت نظریه‌پردازی در تدوین مبانی فکری و علمی مدیریت تبلیغ دین در نظام جمهوری اسلامی، عموم پژوهش‌هایی که درخصوص تبلیغ و سازمان‌های تبلیغی-فرهنگی به رشته تحریر درآمده صرفاً به بخش محتوایی تبلیغ و بدون توجه به ساختار و نظام اداره کلان امر تبلیغ پرداخته است؛ به عبارت دیگر تمرکز پژوهشگران حوزه تبلیغ به سمت غنابخشی به محتوای تبلیغ بوده و چندان توجهی به سازوکار مدیریت تبلیغ از زمانی که تولید می‌شود تا زمان ارائه به مخاطب و پس از آن در زمان ارزیابی میزان اثربخشی در این پژوهش‌ها دیده نمی‌شود. لذا درک این خلأ پژوهش پیش‌رو را به سمت نظام کلان اداره تبلیغ در میان نهادها و سازمان‌های اصلی کنشگر در امر تبلیغ و به عبارت بهتر ساحت ساخت‌افزایی تبلیغ منعطف کرد. عدم توجه به بخش ساخت‌افزایی تبلیغ منجر به هدررفت هزینه‌های مالی از یک‌سو و ازسوی دیگر ایجاد بوروکراسی‌های زائد اداری شده که هدررفت سرمایه‌های انسانی اعم از مبلغان و مدیران تبلیغ را رقم می‌زند.

مدل‌های مختلفی می‌تواند نسبت به وضعیت کنونی تبلیغ و تعالی آن ایفای نقش کند؛ مدل کارت امتیازی متوازن (BSC)، زنجیره ارزش، مدل تعالی کیفیت اروپایی (EFQM)، مالکوم بالدريج، هفت اس (7S) از جمله این مدل‌هاست؛ اما اکثر این مدل‌ها عمدتاً ناظر به فعالیت‌های درون یک سازمان تبلیغی بوده و درخصوص مدیریت مجموعه سازمان‌های تبلیغی چندان کارآمد

نیستند. از میان این مدل‌ها مدلی که هم اقتضائات تبلیغ را به خوبی درک کرده و توانایی هم‌آنها را داشته باشد و از سوی دیگر بتواند نسبت به شفاف‌سازی و در نتیجه ارزیابی وضعیت کنونی تبلیغ در سطح کلان بین سازمانی، انعکاس واقعی داشته باشد مدل زنجیره تأمین خدمات است. این مدل هم توانمندی پذیرش و بومی‌سازی خدمت تبلیغ را دارد و هم بستر مناسبی جهت جانمایی نهادهای مختلف متولی تبلیغ فراهم کرده است. لذا تمرکز بر تبلیغ به‌عنوان یک صنعت نرم و تلاش در مدیریت و ساماندهی آن یکی از اصلی‌ترین نقاط خلأ سازمان‌های درگیر در امر تبلیغات دینی است.

به این منظور، با وام‌گرفتن از مدل مرجع اسکور، زنجیره تأمین خدمت تبلیغ دینی شش ضلع راهبردی دارد که این شش ضلع هرچه بهتر و بومی‌تر بتواند تبلیغ را در خود هضم کند عملیات اداره کلان تبلیغ موفق‌تر خواهد شد؛ این شش ضلع عبارتند از: سیاست‌گذاری، توانمندسازی، تأمین تبلیغ، ارائه تبلیغ (تولید و توزیع تبلیغ)، مصرف تبلیغ، رصد، نظارت و ارزیابی تبلیغ.

۷۵

مدل مفهومی متشکل از این شش ضلع مشتمل بر دو بعد درونی و بیرونی می‌شود؛ در بعد درونی مدل، موجودیت سیاست‌گذاری که نقش تدوین شاخص‌ها و سیاست‌های کلان کلیت زنجیره و موجودیت‌های دیگر را برعهده دارد طی یک جریان اطلاعاتی مربوط به سیاست‌های زنجیره با سایر موجودیت‌ها مرتبط می‌شود؛ موجودیت تأمین که وظیفه تأمین منابع مالی، منابع انسانی و منابع محتوایی را برعهده دارد طی سه جریان مالی، منابع انسانی و محتوایی با موجودیت فرآوری (تولید) ارتباط برقرار می‌کند؛ موجودیت فرآوری با اخذ منابع مالی، منابع انسانی و منابع محتوایی آنها را به مبلغان و محتواهای تبلیغی تبدیل کرده و جهت توزیع طی دو جریان منابع انسانی و محتوایی به موجودیت اعزام و ارائه تحویل می‌دهد. موجودیت اعزام و ارائه که نقش توزیع‌کننده زنجیره را برعهده دارد مبلغان و محتواهای تبلیغی را براساس یک‌سری کانال‌های عرضه اعم از فیزیکی و مجازی به‌منظور تعمیق ایمان دینی در اختیار مخاطب (بهره‌بردار) قرار می‌دهد. امروزه با گسترش فضای مجازی و فناوری اطلاعات و ارتباطات یکی از مهم‌ترین کانال‌های عرضه جهت نشر و ارائه محتوای تبلیغی کانال‌های فناورانه است؛ به‌عبارت دیگر نقش فناوری در موجودیت ارائه به نقشی بی‌بدیل تبدیل شده که عدم توجه به آن باعث از دست‌دادن ظرفیت بسیار کارآمدی در

زنجیره تأمین خواهد شد. پس از اینکه خروجی‌های زنجیره (مبلغ و محتوای تبلیغی) در اختیار مخاطب قرار گرفت، موجودیت ارزیابی و بازخوردگیری، بازخوردهای محیط و مخاطبان را احصا و جهت بروزرسانی و متناسب‌سازی و اصلاح خروجی‌ها طی یک جریان محتوایی در اختیار موجودیت توانمندسازی قرار می‌دهد؛ موجودیت توانمندسازی پس از اصلاح و بهبود خروجی‌ها مجدداً خروجی‌ها را از طریق موجودیت اعزام و ارائه وارد زنجیره می‌کند.

همان‌گونه که در مدل مفهومی پژوهش هویداست، مخاطب به‌عنوان کانون این زنجیره و به‌عبارت دیگر به‌عنوان کانون زنجیره تأمین خدمات تبلیغ دین ایفای نقش کرده و مخاطب‌محور بودن زنجیره از اصول اساسی مدل مفهومی است. محور تقاضا و درواقع آنچه زنجیره را به سمت خود سوق می‌دهد مخاطب است؛ بنابراین هر چه این مخاطب و نیازهای وی بهتر رصد و کشف شود دقت عملکرد زنجیره بیشتر می‌شود.

بعد دیگر زنجیره، بعد بیرونی آن است؛ در این بعد، یک‌سری نهادها، زنجیره را به لحاظ مالی و اطلاعاتی پشتیبانی می‌کنند؛ نهادهای رصدی و اطلاعاتی مربوط به تقاضای مخاطبان محیطی را در اختیار زنجیره قرار می‌دهد؛ اطلاعات مربوط به جرائم و بزه‌ها، پرونده‌های انتظامی، سبک زندگی مربوط به مخاطبان از این طریق وارد زنجیره می‌شود. قوه مقننه سیاست‌های کلان زنجیره را به موجودیت سیاستگذار زنجیره و قوه مجریه حمایت‌های مالی خود از زنجیره را به موجودیت تأمین ارائه می‌دهند. به‌همین دلیل خروجی این پژوهش می‌تواند در سطوح راهبردی و تا حدی عملیاتی به‌عنوان سند سیاست کلان راهبری سازمان‌های متولی تبلیغ دین شود؛ به‌علاوه با تفکیک دقیقی که از مجموعه نهادهای این عرصه صورت می‌گیرد. ابتدا نقش‌ها و وظایف هر کدام تصریح و سپس می‌توان بر این اساس نسبت به ارزیابی نهادهای مذکور اقدام عملیاتی صورت داد؛ چرا که نظام نظارت و ارزیابی کارآمدی در حال حاضر برای نهادهای مذکور طراحی و پیش‌بینی نشده است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی، سیدعباس، عین‌علی، محسن، (۱۳۹۸)، ارائه چارچوبی برای تبیین تسخیر خط‌مشی‌های عمومی با کاربرد روش تحلیل مضمون و مدل‌سازی ساختاری-تفسیری، مدیریت دولتی، دوره ۱۱، شماره ۳، صص ۴۰۳-۴۳۰.
۲. جعفرنژاد، احمد، مروتی شریف آبادی، علی و اسدیان اردکانی، فائزه، (۱۳۹۲)، مباحث منتخب در مدیریت زنجیره تأمین، چاپ اول، تهران: مهربان نشر.
۳. حیدری‌زاده، الهه، رضایی، علی‌اکبر و زمانی‌مقدم، افسانه، (۱۳۹۵)، شناسایی وضعیت موجود و مطلوب مولفه‌های برنامه‌ریزی استراتژیک در مدیریت سازمان‌ها و نهادهای فرهنگی ایران، (فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی)، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۲۲۱-۲۴۲.
۴. جانانان، روزنهد، جان‌مینجرز، (۱۳۹۶)، تحقیق در عملیات نرم: روش‌های ساخت دهی مسأله در شرایط پیچیدگی، عدم اطمینان و تعارض، مترجم: آذر و انوریان، تهران: انتشارات نگاه دانش، چاپ اول.
۵. سوهانیان، محمدرضا، کیارزم، غلامرضا و موحد، سیمین و کیقبادی، مرضیه و علوی، سارا و بهریان، مریم و فخرايي، مرضیه؛ صنایع فرهنگی: صنایع آینده، (۱۳۹۳)، نگاهی به استراتژی توسعه صنایع فرهنگی چهار کشور، یک ایالت و یک شهر، تهران: آینده‌پژوه، چاپ اول.
۶. شاهین، آرش، مهرپور، هدی، (۱۳۹۴)، مدیریت زنجیره تأمین خدمات و ارکان دانش، اصفهان.
۷. صالحی، ابوالفضل، (۱۳۹۳)، ارزیابی شبکه تأمین در صنایع فرهنگی، (مورد مطالعه محصولات قرآنی کودکان و نوجوانان)، تهران: پایان‌نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و مدیریت صنعتی، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۸. عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمدحسن و فقیهی، ابوالحسن و شیخ‌زاده، محمد، (۱۳۹۰) تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی، اندیشه مدیریت راهبردی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، شماره پیاپی ۱۰، صص ۱۹۸-۱۵۱.
۹. گودرزی، رضا، (۱۳۹۵)، سازمان‌های فرهنگی: آسیب‌ها و نقش‌ها، مدیریت در اسلام، بهار و تابستان، شماره ۲۹ و ۳۰، صص ۲۱۱-۲۲۱.
۱۰. مظاهری، محمدمهدی، کاوسی، اسماعیل، موسوی، سیدرضا، (۱۳۸۸)، ارائه الگوی مناسب جهت تعیین اولویت‌های مراکز فرهنگی و تحول آن‌ها براساس رویکرد اسلامی-ایرانی، فصلنامه بصیرت، سال شانزدهم، شماره ۴۴.

11. Blanchard, David (2007), *Supply Chain Management: Best Practices*, John Wiley & Sons Inc, USA, Canada.
12. Cristopher S.Tang, Chung-Piaw Teo, Kwok Kee Wel (2007), *Supply Chain Analysis*, Springer, New York.
13. Dominique, Estampe, 2014, *Supply Chain Performance and Evaluation Models*, 1st ed., John Wiley & Sons, USA.
14. M. Reza Mehregan, Mahnaz Hosseinzadeh, Aliyeh Kazemi, *An application of Soft System Methodology, Social and Behavioral Sciences* 41 (2012) 426 – 433.
15. Rasolofo-Distler, Fana; Distler, Frederic, *Using the balanced scorecard to manage service supply chain uncertainty: Case studies in French real estate services*, *Knowl Process Manag.* 2018;1–14.
16. Maciel M. Queiroz, Renato Telles, Silvia H. Bonilla, (2019) “Blockchain and supply chain management integration: a systematic review of the literature”, *Supply Chain Management: An International Journal*.
17. Rouse, William b.; Johns, Michael M.E.; Pepe, Kara M., *service supply chain for population health: Overcoming fragmentation of service delivery ecosystems*, *Learning Health Systems*, 2019; e10186, 1-9.

فرا تحلیل تعاریف عرفی شدن و ارائه یک تعریف بر اساس مبانی اسلامی

محمد حسین سیاح طاهری^۱ اردشیر انتظاری^۲

چکیده

تاکنون ده‌ها تعریف در علوم اجتماعی و رشته‌های دیگر برای مفهوم عرفی شدن ارائه شده است. بررسی این تعاریف این پرسش را برمی‌انگیزد که آیا تعاریف ذکر شده برای عرفی شدن با غایات و مسائل جامعه ما به‌ویژه با هدف سیاست‌گذاری فرهنگی کلان جمهوری اسلامی، همخوانی دارد؟ به این منظور ضمن مرور اهم تعاریف ارائه شده از عرفی شدن تعریف جدیدی بر اساس مبانی اسلامی عرضه کند؛ بر این اساس به روش نظری و کتابخانه‌ای ابتدا تمام تعاریف عرفی شدن را در چهار گروه دسته‌بندی می‌کند که این دسته‌ها عبارت‌اند از: عرفی شدن به مثابه محو دین، عرفی شدن به منزله دگردیسی و تغییر شکل دین در مدل‌های جدید، عرفی شدن به معنای جایگزینی و انتقال دین و عرفی شدن با تلقی حاشیه‌نشینی دین است. در ادامه مقاله با بهره‌گیری از مفهوم ولایت در شیعه تلاش می‌کند تا فهم نوینی از عرفی شدن ارائه و تاریخچه این مفهوم را نیز بررسی کند. در نهایت تعریف پیشنهادی عرفی شدن مهمترین یافته این تحقیق خواهد بود.

■ واژگان کلیدی

عرفی شدن، سکولاریسم، دگردیسی دین، حاشیه‌نشینی دین، ولایت.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبائی، m_sayahtaheri@atu.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، entezari@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۳

۱. مقدمه و بیان مسئله

اگر علم آن گونه که گیرتز بیان کرده، با «توصیف غلیظ و فربه»^۱ پدیده مورد مطالعه آغاز می شود (کرمی پور، ۱۳۸۷)، گام بعدی در این فرایند «تعریف» خواهد بود. تعریف با ذکر مشابهت های یک پدیده با سایر پدیده های هم دسته و هم رده خود، جایگاه موضوع مورد مطالعه را در سلسله موضوعات مشخص می کند و سپس با ذکر تفاوت ها آن را از سایر موضوعات هم رده، متمایز می سازد. البته «تعریف» در علوم انسانی و اجتماعی فرایند پیچیده تری را طی می کند. چرا که بسیاری از مفاهیم مورد مطالعه در این علوم، مابه ازای خارجی مشخص - و دست کم مورد توافق - ندارند و عمدتاً مصادیق تاحدی متباین و مبهم تعریف می شوند. در نتیجه تعریف مفاهیم علوم انسانی لزوماً غلط یا کاملاً درست و دقیق نیستند و هر تعریف، از منظری به موضوع شناسایی نزدیک و از منظری دیگر دور خواهد کرد و بسته به معیار و مبنای مطالعه می توان تعاریف گوناگونی را ارائه کرد. به طور خلاصه چند مسیر یا معیار برای نقد تعاریف وجود دارد: اول) تناقض یا عدم انطباق تعریف با مسلمات پذیرفته شده و مبانی یک رشته علمی. دوم) جامعیت و مانعیت آن (نمایایی و معرف بودن تعریف برای مصادیق موجود، که همه مصادیق را به درستی پوشش می دهد یا خیر) و روش سوم) تناسب تعریف با «غایات» و اهداف پژوهش؛ توجه به این نکته ضروری است که «مسائل»^۲ باعث ایجاد و تغییر تعاریف می شوند؛ در جامعه ای که همبستگی اجتماعی و اعتماد متقابل چالش هایی را ایجاد کرده باشد، طبیعتاً این مسئله پررنگ خواهد شد و مفاهیمی برای توضیح ابعاد و شرایط آن شکل می گیرد، مانند مفهوم «سرمایه اجتماعی» و به تبع تعاریف متفاوتی هم برای آن مطرح خواهد شد، اما شاید برای سایر جوامع چنین دغدغه ای نباشد. برای مثال در جامعه ای که باحجابی یا بی حجابی در آن دغدغه است، مفاهیم و در نتیجه تعاریفی شکل می گیرد که پدیده را بهتر توضیح دهند، مانند حیا، غیرت، فطرت؛ اما برای برخی جوامع، اساساً حجاب مسئله جامعه شناختی نیست. همین رد پای تفاوت در مسئله، در تعریف دیگر مفاهیم جامعه شناختی مانند جامعه باز، عدالت اجتماعی، کیفیت زندگی، برابری جنسیتی قابل ردیابی است.

1. thick description

2. Problem

عرفی شدن نیز به عنوان یک مفهوم اساسی در جامعه‌شناسی دینی، از این قاعده مستثنا نیست و تاکنون دهها تعریف متفاوت از این مفهوم ارائه شده است و لذا یک تعریف جامع و مورد توافق همگان ندارد. به واسطه همین تفاوت در تلقی، حتی در انتخاب برابرنهاد مناسب فارسی برای واژه Secularism و Secularization اختلافات جدی وجود دارد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۱۰).

چیزی که می‌توان مدعی شد این است که نوع ورود به عرفی شدن رنگ و بوی مسائل جامعه‌ای که در آن متولد شده را به خود گرفته و طبیعتاً به نسبت ذات ادیان و خصایص متمایز ایشان ظهور و بروز متفاوتی دارد. البته صاحب نظران فراوانی تلاش کرده‌اند تا تعریف عام و جهان‌شمولی از عرفی شدن - که تا حد امکان خالی از سویه‌های غیرجامع و اختصاصی باشد - ارائه دهند، اما چنان‌که نشان خواهیم داد، با یکدیگر متناقض‌اند و چندان دقیق و راهگشا نیستند.

نکته دیگر در ضرورت موضوع این است که استخراج تعریف عرفی شدن صرفاً یک دغدغه شخصی و حتی نظری صرف نیست که تنها به درد کار پژوهش بخورد، بلکه اتخاذ تعاریف مختلف، در سیاست‌گذاری فرهنگی، تبعات و اثرات متفاوتی از خود برجای خواهد گذاشت. البته تلقی مسیحی از عرفی شدن، تبعاتی را برای سیاست‌گذاری فرهنگی با خود همراه دارد که با تلقی اسلامی و شیعی، که مدنظر سیاست‌گذاران ایرانی است، متفاوت خواهد بود.

از آنجاکه مطالعه وضع و نوع عرفی شدن در جامعه در کشاکش سنت، مدرنیته و تجدد ایرانی ضرورت و اهمیت دارد، شناسایی تعریف دقیق این واژه - به‌ویژه در نسبت آن با مسائل و غایات اسلامی - ضرورت دارد که ما در اینجا ضمن مرور اجمالی تعاریف عرفی شدن و دسته‌بندی آنها، تلاش داریم تعریفی نو از عرفی شدن با ذکر دلایل و مبانی آن ارائه کنیم که متناسب با فضای اسلامی - شیعی باشد.

۲. پیشینه تحقیق و تقسیمات عرفی شدن

واژه انگلیسی سکولار^۱ مشتقی است از کلمه لاتین سکیولوم^۲ که در گذشته به معنای نسل یا یک دوره، و یا روح دوران به کار می‌رفته و گاه بر طول یک دوره نیز دلالت داشته است. بعدها از

1. secular

2. saeculum

این کلمه لاتین به صورت مبهمی استفاده شد، به طوری که برای یک دوره زمانی بی پایان هم به کار می‌رفت (که از نظر مذهبی خنثی بود) و هم در معنای این دنیا که در کنترل شیطان است (که از نظر مذهبی منفی بود) (سراجزاده و پویافر، ۱۳۹۱: ۷۲).

بعدها در اروپا این تلقی از سکولار به معنای دنیا و دوره‌ای از زمان، تغییر کرد و «سکولاریسم به صورت عمومی به مفهوم ممانعت از دخالت دین در امور عمومی جامعه به کار رفت» (برگر، ۱۳۸۰). از نظر دانشگاهی «در علوم اجتماعی اصطلاح سکولاریزیشن^۱ یا عرفی شدن نخستین بار توسط ماکس وبر به کار گرفته و پس از وی /رنست ترولش در ۱۹۵۸ با استفاده از این مفهوم رونق بیشتری به آن بخشید» (افشارکهن و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

برای عرفی شدن تعاریف گوناگون و فراوانی ارائه شد و برخی صاحب نظران نیز تلاش کردند تا تعاریف عرفی شدن را دسته‌بندی کنند که مهمترین این تلاش‌ها به شرح زیر است:

لاری شاینر (۱۹۶۶) در مقاله‌ای در مورد معانی و کاربردهای واژه عرفی شدن در تحقیقات تجربی، نشان داد که این واژه به شش مفهوم توسط پژوهشگران به کار رفته است. این شش مفهوم نسبتاً متمایز از عرفی شدن عبارت‌اند از: ۱. افول دین، ۲. هم‌نوایی با «این جهان»، ۳. رهایی جامعه از قید دین (از طریق تمایزپذیری نهادی)، ۴. جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی (و انتقال آنها از زمینه‌های مقدس به زمینه‌های انسانی)، ۵. تقدس‌زدایی از جهان، ۶. حرکت از جامعه‌ای مقدس به جامعه‌ای سکولار (شاینر، ۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۱۴).

جان سامرویل (۱۹۹۸) نیز شش استفاده از واژه سکولاریزاسیون در ادبیات علمی را احصا کرده است:

۱. «در بحث ساختارهای اجتماعی کلان، سکولاریزاسیون می‌تواند به تمایز ارجاع پیدا کند: فرایندی که در آن جنبه‌های مختلف جامعه‌ی، اقتصادی، سیاسی، قانونی و اخلاقی، به طور فزاینده‌ای تخصصی و متمایز از یکدیگر می‌شوند.

۲. هنگام بحث در مورد نهادهای فردی، سکولاریزاسیون می‌تواند تبدیل یک مذهب به یک نهاد سکولار باشد. (مانند تکامل دانشگاه هاروارد از یک نهاد مذهبی به یک نهاد سکولار).

۳. در مورد فعالیت‌ها، سکولاریزاسیون اشاره به انتقال فعالیت‌ها از نهادهای مذهبی به سکولار، مانند تغییر در ارائه خدمات اجتماعی از کلیساها به دولت.

۴. در بحث ذهنیت، سکولاریزاسیون به انتقال از نگرانی‌های نهایی [آخروی] به نگرانی‌های نزدیک اشاره دارد. برای مثال، افراد در غرب در حال حاضر احتمال بیشتری دارند که رفتار خود را در پاسخ به عواقب فوری بیشتری به جای نگرانی از عواقب بعد از مرگ، تعدیل کنند. این یک انحطاط دینی و یا جنبش شخصی به سبک زندگی سکولار است.

۵. در مورد جمعیت‌ها، سکولاریزم به الگوهای گسترده‌ای از تنزل اجتماعی در سطوح دینداری اشاره می‌کند، در مقابل سکولاریسم سطح فردی که در شماره (۴) بالا مطرح شد. این درک از سکولاریزاسیون نیز از (۱) بالا است که در آن به‌طور خاص به کاهش مذهب به جای تمایز اجتماعی اشاره دارد.

۶. در مورد مذهب، سکولاریزاسیون تنها می‌تواند به‌طور یکنواخت برای اشاره به دین به معنای عمومی استفاده شود» (Sommerville, 1998: 245).

جوزه کازانو/ نیز تعاریف سکولاریزاسیون را به حداقل سه فرضیه تحلیلی تقسیم کرده است:

۱. تضعیف باور دینی،

۲. ایجاد تمایز بین فضاهای دینی و غیردینی (بین نهادهای اجتماعی و هنجارهای دینی)،

۳. خصوصی‌سازی امور دینی.

که در نظر وی فقط دیدگاه دوم درست است (Gorski et al, 2011: 6,7).

کراتبری یکی دیگر از صاحب‌نظران نیز در مقاله خود به پنج شیوه برای بررسی مفهوم عرفی شدن

اشاره کرده است (Crabtree, 2016):

۱. «کاهش مشارکت مردم در مذهب نهادینه شده. که این را می‌توان در کاهش حضور در کلیسا و تعداد کمتر برگزاری مراسم ازدواج، غسل تعمید و تشییع جنازه تحت نظارت مذهب مشاهده کرد.

۲. از دست دادن اعتبار نهادها و نمادهای مذهبی و کاهش نفوذ سازمان‌های مذهبی.

۳. جدایی و تفکیک جامعه از دنیای مذهبی، به‌طوری که دین به موضوعی کاملاً شخصی بدل شود.

۴. از دست دادن ایده مقدس. همان طور که علم درک ما را از بشر و جهان افزایش می دهد، از محدوده «رمز و راز» و ماورای طبیعت کاهش می دهد.

۵. نگرانی و دغدغه گروه های مذهبی خود به طور فزاینده ای نسبت به چیزهای این جهانی در نسبت به جهان معنوی» است.

برگر نیز عرفی شدن را در دو سطح معرفی می کند؛ یکی سکولاریزاسیون نهادی (یا به زبان برگر سکولاریزاسیون اجتماعی - ساختاری) که به معنای جدایی نهادهای جامعه از قلمرو دین است و دیگری سکولاریزاسیون افراد (یا به زبان برگر سکولاریزاسیون ذهنیت) که به معنای عدم تمسک افراد به تفسیر مذهبی در رفتار و پندار خویش است (Berger, 1967: 107).

سطح دیگر عرفی شدن که در کار جامعه شناسان مطرح شده و به سطوح برگر اضافه شده است، عرفی شدن خود دین و به تعبیری سکولاریزاسیون درون دینی است. اینکه محتویات دینی با سلیقه مصرف کنندگان وفق داده شود. البته منظور این نیست که ترجیحات مصرف کنندگان محتویات اصلی دین را تعیین کند، بلکه این فرایند می تواند به حذف عناصر ماورای مادی یا لاقبل عقب راندن و تخفیف اهمیت آن عناصر بینجامد (ویلیم، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

تقسیم سه سطحی فوق از عرفی شدن در کار دابلا (Dobbelaer, 1999: 229)، چانن (Tschan-nen, 1991: 25) و لامبرت (Lombert, 1999. 303-308) نیز دنبال شده است.

از صاحب نظران ایرانی نیز برخی تلاش کرده اند که به تعریف و دسته بندی عرفی شدن بپردازند. در این بین مهمترین پژوهش انجام شده در کشور، کاری است که شجاعی زند (۱۳۸۱) انجام داده است؛ وی در پژوهش خود، پس از تشریح ابعاد مفهومی و نظریه های عرفی شدن و نیز بررسی تجربه تاریخی مسیحیت و عرفی شدن جوامع مسیحی، به مقایسه ماهیت متفاوت دو دین اسلام و مسیحیت پرداخته است. او همچنین با تعریفی که از دین به عنوان «فراروی» مطرح کرده (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۵۹)، عرفی شدن را نیز به مثابه دست شستن از میل انسان به فراروی و اکتفا به سطح نازل وجود و به تعبیری دل خوش کردن به چیزهای سهل الوصول تر، عمومی تر و عادی تر تعریف کرده است (شجاعی زند، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۱).

بستان (۱۳۹۴) نیز تلاش کرده است که با «فرا تحلیل تحقیقات عرفی شدن در ایران» ضمن استقرار شاخص‌های عرفی شدن از متون دینی و فراتحلیل پژوهش‌های تجربی، به پرسش وقوع یا عدم وقوع عرفی شدن در ایران پاسخ دهد. این پژوهش اگرچه در نوع خود نوآورانه است، اما با جمع تعاریف موجود، صرفاً در شاخص‌ها و مصادیق تلاش کرده که از متون اسلامی بهره بگیرد و تعریف جدیدی ارائه نکرده است.

اما به‌طور کلی آنچه عموماً در کارهای ایرانیان دیده می‌شود از جمله در عظیمی هاشمی (۱۳۸۳)، سیلانیان و سعیدی (۱۳۸۴)، نوروزی (۱۳۸۸)، پویافر و نوابخش (۱۳۸۹)، افشارکهن و همکاران (۱۳۹۰)، هاشمیان‌فر و هاشمی (۱۳۹۲)، آخوندی (۱۳۹۳) و رستگارخالد و مقدمی (۱۳۹۷)، اغلب در رابطه با تغییر شاخص‌ها، ابعاد (ذهنی/عینی، خرد/میانه/کلان و...) و مصادیق عرفی شدن است و کمتر تعریف جدیدی از عرفی شدن ارائه شده است. بنابراین ما در اینجا تلاش داریم تا به روش نظری و کتابخانه‌ای این خلأ را تاحدی جبران کنیم.

۳. دسته‌بندی تعاریف عرفی شدن

مهمترین تعاریف عرفی شدن، را می‌توان در چهار دسته کلی، محو دین، دگردیسی دین، جایگزینی دین و فروگاهی دین جای داد.

۳-۱. عرفی شدن به معنای محو دین

اغلب جامعه‌شناسان کلاسیک، چه آنها که دین را امری موهوم و پوچ می‌دانستند و چه آنها که حقیقتی - کارکردی یا جوهری - برای دین قائل بودند، در این قول متفق بودند که در جهان مدرن دین جایی نخواهد داشت. «تایلر، فریزر، مارکس و فروید همگی پیش‌بینی کرده بودند که با مسلط شدن علم بر شیوه تفکر جامعه معاصر، دین ناپدید خواهد شد» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۸۷) در نتیجه یکی از مهم‌ترین تعاریف عرفی شدن، به معنای «محو^۱ یا از بین رفتن دین در دنیای مدرن است» (پویافر و نوابخش، ۱۳۸۹: ۱۳).

برای مثال «از نظر مارکس تمام ادیان چیزی به جز بازتاب خیالی نیروهای خارجی که بر زندگی روزانه انسان‌ها فرمانروایی می‌کنند نیستند. بازتابی که در آن نیروهای ناسوتی چهره نیروهای لاهوتی را به خود می‌گیرند» (جلالی‌مقدم، ۱۳۷۹: ۱۵۳). در نتیجه «وی هیچ اصالت و جوهری برای دین قائل نیست و دین و دولت را ابزارهای ایدئولوژیک - سیاسی طبقه حاکم می‌داند و معتقد است که این دو محصول مناسبات طبقاتی با عبور بشر از دوران ماقبل تاریخ و گام نهادن به دوران بی‌طبقگی، از میان خواهند رفت» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

همچنین آگوست کنت به‌عنوان پیش‌قراول جامعه‌شناسی، بر این باور بود که با رشد عقلانیت و گسترش روح علمی، ناگزیر میراث مذهبی سست می‌شود و اساطیر مذهبی جای خود را به تبیین‌های علمی خواهند داد (باوم، ۱۳۸۶: ۶۸) و دانشمندان و صنعتگران جایگزین اسقف‌ها و کشیش‌ها در رهبری جامعه خواهند شد. البته وی بعدها مدعی دین جدیدی شد که از آن به‌عنوان دین آدمیت یاد می‌کرد. به‌طور کلی پارادایم غالب قرن بیستم در علوم اجتماعی نظریه سکولاریزاسیون با تعبیر فوق بود، اما «طی دو دهه اخیر این فرضیه - که سکولاریسم دین را نابود می‌کند - شدیداً مورد تجدیدنظر قرار گرفته است. گرچه از دوکسی قدیم همچنان مدافعان خودش را خصوصاً در اروپای غربی دارد، اما جهت کلی تغییرات خصوصاً در آمریکای شمالی به سمت شکاکیت در این مطلب بوده است» (Gorski et al, 2011: 4) و تقریباً هم‌اکنون هیچ متفکری عرفی شدن را به‌معنای از بین رفتن دین نمی‌داند.

۳-۲. عرفی شدن به‌معنای دگرذیسی^۱ و تغییر شکل دین

گروهی از نظریه‌پردازان معتقدند «در دوران مدرن هرچند دین در شکل و شمایل سنتی آن بسیار تضعیف شده و نمود عینی سابق را ندارد، اما توانسته خود را در شکل و قالبی جدید بازیابی نموده و با انطباق با دنیای جدید به‌صورت‌های نوین معنویت‌گرایی، جنبش‌های نوین دینی و شبه‌دینی و ادیان بدون کلیسا همچنان حیات و حضور اجتماعی خود را حفظ کند» (پوپافر و نوابخش، ۱۳۸۹: ۱۴).

آن‌ها معتقدند دین به مرور زمان در صورت‌های مختلف دیگر ظهور و بروز پیدا می‌کند، بنابراین عرفی شدن از منظر ایشان عمدتاً به معنای «دگرذیسی» است.

این دیدگاه نیز مسبوق به سابقه است و کسانی مانند توکویل با انتظار ظهور مذهب یا مذهبی تازه به جای بی‌دینی، سن سیمون با تز «مسیحیت نوین» [نیوتونی]، دورکیم با جستجوی «بدیل‌های کارکردی دین» در دنیای مدرن و توین‌بی با اعتقاد به ظهور قرائت‌های کاملاً جدید از ادیان بزرگ گذشته در زمره همین دسته یعنی معتقدان به تغییر شکل و جایگزینی، و نه فروکاهی و محو دین در دنیای آینده باید قلمداد کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳).

دورکیم اگرچه همه حیات اجتماعی بشر و حتی معرفت بشری را برپایه دین استوار می‌داند، اما «با مرزگذاری میان حیات دینی و حیات دنیوی، درواقع عرصه را بر دین تنگ می‌کند و آن را به بخش‌های حاشیه‌ای و نه چندان جدی زندگی می‌راند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۹۶-۹۷). به‌علاوه از آنجا که «دورکیم منشأ دین را اجتماعی می‌داند (و این همان چیزی است که آن را از سحر و جادو متمایز می‌کند)، و بر این اساس تلویحاً هرگونه منشأ ماوراءطبیعی و الهی را برای دین رد می‌کند و بر این باور است که ادیان گذشته چیزی جز تجلی آرمان‌های همان جوامع نبودند، لذا جوامع آینده نیز قادر خواهند بود که دین و خدایان جدید خویش را از نو بسازند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۹۶-۹۷).

از معاصران نیز برخی متفکران به همین سیاق از عرفی شدن صحبت به میان آورده‌اند؛ برای مثال رابرت بلا (۱۹۶۷) با پیروی از الگوی دورکیم ادعا می‌کند که مذهب نه تنها ناپدید نشده که در یک ملت چندفرهنگی مانند ایالات متحده - نه در یک سبک کلیسای همه‌جانبه اروپایی - مجبور شده که خود را به‌طور متفاوتی آشکار کند؛ در آنچه که آن را «دین مدنی» نامیده‌اند، که متشکل از ارجاع عمومی به «خدا» و همچنین ملیت «تقدس یافته» در قالب مؤسسات ملی، اسناد، ارقام، تعطیلات و نمادها، که نقش خود را برای دستیابی به یکپارچگی ملی ایفا کرده است (Crabtree, 2016). توماس لاکمن (۱۹۶۷) نیز ادعا می‌کند که در جوامع امروزی مذهب ناپدید نشده و تنها مکان خود را تغییر داده است. برای مثال به روان‌درمانی، طنزپردازی و دیگر پروژه‌های خودکفایی و خودشکوفایی اشاره می‌کند. در نتیجه برای او دین خصوصی و به این ترتیب «نامرئی» شده است (Crabtree, 2016) دین هست، ولی ظهور اجتماعی ندارد و طبیعتاً در این تلقی، عرفی شدن با معنای محو دین رخ نداده است.

از نظر کارل دابلر (۱۹۹۹) شرایط اجتماعی در دنیای مدرن به گونه‌ای است که اگر چه تقاضا برای دین پیوسته وجود دارد، اما این عرضه کالاهای دینی است که تغییر کرده است. روند سکولار شدن سازمان‌های رسمی دین به جایی می‌رسد که دین عرضه شده توسط آنها نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای عمیق و معنوی مردم باشد. در این هنگام است که جنبش‌های احیای «فرقه»‌ها یا نوآوری‌های «کیش‌ها»^۲ رونق پیدا می‌کنند. عرضه کالاهای دینی از انحصار درآمده و به بازار رقابت ادیان تبدیل می‌شود (dobbelaere, 1999) یعنی عرفی شدن تغییر در نحوه عرضه دین است. در نقد این دسته تعاریف باید گفت همان‌طور که در تعاریف دسته اول کمابیش مشاهده می‌شود، مسئله غرب در عرفی شدن این بود که با گسترش علم و عقلانیت، امر دین (و هر امر غیرعقلانی دیگر مانند سنت، جادو، اسطوره و...) از بین خواهد رفت. در واقع در سنت جامعه‌شناسی دوگانه دینی - سکولار به نظر می‌رسد دلالتی به دوگانه غیرعقلانی - عقلانی دارد (همان‌طور که وبر عقلانی شدن جامعه و افسون‌زدایی را به نحوی معادل عرفی شدن و دین‌زدایی گرفته است) و با این نگرش، هرگونه ارجاع به امری غیرعقلانی در واقع دینی تلقی می‌شود، در حالی که در متون اسلامی مطلقاً چنین نیست و ناعقل و دین معادل هم نیستند.

در نتیجه «نه دو مفهوم دین و دنیا تقابلی کامل با یکدیگر، و نه دو مفهوم دین و تقدس انطباق کامل بر هم دارند» (بستان، ۱۳۹۳: ۹۲) فلذا آنچه در هواداری فوتبال و یک حزب سیاسی، روان‌درمانی و... تبلور می‌یابد و احساسات خاصی برمی‌انگیزانند، لزوماً دینی یا قدسی نیست.

نکته دیگر اینکه همان‌طور که شاینر نیز تأکید کرده است، مشکل این تلقی از دگرذیسی دین و برجاماندن بقایای آن در قالب‌های جدید این است که معلوم نیست «آیا یک ایده جدید مورد نظر، واقعاً یک باور یا رسم مسیحی است که در قالب نظریه‌ای عام‌تر، ظاهر شده؟ یا یک ایده‌ای است با منشأ و مبنایی جداگانه که بعضی از کارکردهای قبلی پدیده‌های دینی را برعهده گرفته است؟ و به همین دلیل است که نظریه نسبتاً شایعی که اظهار می‌دارد مارکسیسم حاوی

1. Sect

2. Cult

برخی از عناصر تغییر شکل یافته یهودی-مسیحی است، با انتقادهای شدیدی مواجه شده است» (شاینر، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

لذا تعاریفی از دین که آن را معادل هرگونه رمز و راز بگیرد یا هر نوع مناسک و غلیان جمعی که با احساسات همراه باشد را دین تلقی کند محل اشکال است و به تبع عرفی شدن را بر این اساس نمی توان تعریف کرد.

۳-۳. عرفی شدن به معنای جایگزینی و انتقال

این تلقی از عرفی شدن، بسیار از مسیحیت تأثیر پذیرفته است چرا که «بر اساس رویکرد تجزّی گرایانه^۱ غالب بر تعالیم مسیحی، هرگونه توجه و «انتقال» از ماوراءالطبیعه به سوی طبیعت، از آخرت به سوی دنیا و از ایمان به سوی عقل» (شجاعی زند، ۱۳۸۵: ۳۴) ناپسند است و مستلزم فاصله گرفتن از حقیقت دین و عرفی شدن است.

۸۹

از منظر نهاد مسیحیت - همان طور که در اندیشه آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰م) متبلور شده است «مبارزه واقعی در جهان کائنات پیکار میان جامعه آسمانی و جامعه زمینی» (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷۳) است. جامعه آسمانی یا شهر خدا، شهر پاکی و درستی و صداقت است و شهروندان آن پاکان و صالحانند و جامعه زمینی که نقطه مقابل شهر خدای آگوستین است، جایگاه گناهکاران و راه نیافتگان یا طردشدگان از جامعه آسمانی است» (همان).
به تبعیت از آگوستین، متفکران بسیاری این تلقی دوگانه از عرفی شدن را مدنظر قرار داده اند. برای مثال ماکس وبر در مطالعه بر روی تحولات پدید آمده در ادیان ابتدایی و باستانی که تمام هستی را قدسی و رازآلود و مملو از خدایان متعدد با نقش های و کارکردهای مختلف می دیدند، به این نتیجه می رسد که انسان ها در عقاید دینی خویش یک روند تدریجی به سوی کاستن از خرافات غیر عقلانی و هرچه عقلایی تر کردن باور، اخلاق و مناسک دینی را تجربه کرده اند (فروند، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۲۰۵) روندی که منجر به رها کردن کامل امور آسمانی و مابعدالطبیعی شد.

۱. تجزی = در اصل تجزؤ. به معنای جزء جزء شدن و قبول تجزیه کردن (لغتنامه دهخدا). در اینجا به معنای قائل شدن به تفکیک بین دو چیز مثلاً دنیا و آخرت است.

آلن بیرو می‌گوید سکولاریزیشن از ریشه‌ای به معنای غیرمقدس و غیرروحانی گرفته شده و فرایندی است که طبق آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی، جادویی و مقدس جای داشتند، به محدوده امور غیرمقدس و طبیعی منتقل می‌شوند و جنبه‌های عقلانی، علمی و فنی جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان از طریق امور مقدس و الهی می‌شوند (بیرو، ۱۳۷۰: ۳۳۴).

دان کیوپیت^۱ (۱۳۷۶) نیز عرفی‌شدن را به مفهوم انتقال تدریجی حقوق، وظایف و امتیازات کلیسا به نهادهای غیرمذهبی می‌داند. از نظر وی عرفی‌شدن مشتمل است بر تسری خردورزی فنی یعنی ابزاری و سودانگاران به زوایای هرچه بیشتر زندگی و استوار کردن آن بر مبنای بینش مکانیستی از جهان (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۵۱).

ایان باربور هم در این زمینه می‌گوید: «عرفی کردن معرفت علمی و معارف دیگر، به این معناست که مفاهیم کلامی [=الهیاتی] با هر نقشی که در سایر حوزه‌ها دارند، باید از حوزه شناخت جهان، کنار گذاشته شوند» (نبویان، ۱۳۸۳: ۹).

استیو بروس (۲۰۰۲) نیز بر این نکته تأکید می‌کند که «علم و فناوری به خودی خود انسان مدرن را ملحد نکرده است، بلکه فرضیات زیربنایی‌اش که در عقلانیت خلاصه می‌شود، انسان معاصر را کمتر از پیشینیان مستعد پذیرش انگاره‌های الهی ساخته است و در نتیجه از شور و حرارت غیرمادی در دنیای مدرن کاسته شده است» (Bruce 2002: 25).

به عنوان نقد از زبان ترنر می‌توان گفت: روح حاکم بر جامعه‌شناسی دین وبر و فرض تعارض حل ناشدنی میان دین و دنیا، او را در شناخت و داوری صحیح و بی‌طرفانه درباره ادیان دیگر و مشخصاً اسلام، ناتوان ساخته است. اساساً در برخی تعاریف عرفی‌شدن، خصلت‌های ذاتی مسیحیت - خواسته یا ناخواسته - خیلی پررنگ‌تر از ادیان دیگر در تحلیل است. یعنی وقتی می‌گویند دین، منظورشان مسیحیت است. به همین دلیل «افرادی مانند ویلسون بر این باورند که عرفی‌شدن همان مسیحیت‌زدایی است» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۹۲) و نیز برگر می‌گوید: «عوامل اجتماعی-اقتصادی بسیاری بر وقوع این فرایند مؤثر بوده‌اند. اما این عوامل بیشتر بر مسیحیت تأثیر گذاشته‌اند تا بر دین به صورت عام» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۹۷) و باعث شده این‌گونه تعاریف نتوانند ویژگی‌های

دین را به صورت عام و به گونه‌ای تحلیل کنند که سایر ادیان از جمله اسلام را نیز دربرگیرد، چرا که در اسلام بین «عقل و وحی، علم و دین، دین و دولت، سنت و مدرن نه تنها تغایر و تقابلی وجود ندارد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵: ۳۴) و این دوگانه‌ها در یکدیگر ادغام شده‌اند.

بنابراین اگر مشکلات تعاریف دسته دوم این بود که دین را با هر امر ماورای مادی و رمزگونه یکی می‌گرفتند، اشکال تعاریف دسته سوم این است که هرگونه هم‌نوایی با «این جهان» و سامان دادن زندگی براساس عقل، را به معنای «عرفی شدن» تلقی می‌کنند (اگرچه نوعی تلقی از عقل خودبنیاد و بریده از وحی می‌تواند مبنایی برای عرفی شدن باشد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد)، اما این دسته از تعاریف از عرفی شدن، نمی‌تواند این فرایند را در رابطه با اسلام و بین مسلمانان به درستی معرفی و تبیین کند که دوشقی‌های فوق‌الذکر را به طور کلی مانع‌الجمع نمی‌داند.

۳-۴. عرفی شدن به معنای حاشیه‌نشینی دین

۹۱

دسته دیگر از نظریه‌پردازان معتقدند که «دین هیچ‌گاه به طور کامل محو نخواهد شد، اما در دنیای جدید دیگر نقش و موقعیت پیشین خود را که در جوامع سنتی داشت، تجربه نخواهد کرد» (پویافر و نوابخش، ۱۳۸۹: ۱۳) و به تعبیری از محوریت آن فروکاسته شده، نقشی حاشیه‌ای پیدا خواهد کرد.

برای مثال پارسونز برای آینده دینداری در جوامع مسیحی غرب پیش بینی کرده بود که «دین از هرگونه حضور و حیات اجتماعی معزول شده است و تنها برای قابل تحمل کردن زندگی در قفس آهنین دنیای تهی از معنا، به تعلق خاطر شخصی بدل می‌شود تا دلمشغولی اوقات فراغت و تنهایی انسان گردد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۶۲). اگرچه پارسونز مفهوم تمایزپذیری^۱ را جایگزین تعبیری می‌کند که فائل به سکولار شدن به معنای افول دین است، اما فحوای سخنش همچنان به معنای کاهش دایره شمول دین است. از نظر پارسونز اگرچه بسیاری از نقش‌های کلیسا و اجتماع دینی و بسیاری از ارزش‌های سنت اخلاقی مسیحی را جامعه برعهده گرفته و عمومیت بخشیده است، ولی این نشان اضمحلال سنت دینی غربی نیست، بلکه این بدان معناست که اجتماع دینی نقشی متناسب با تمایز یافتگی کلی جامعه اتخاذ کرده است (شاینر، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۰).

همچنین از نظر لاکمن (۱۹۶۷) به واسطه فرایند «تمایزیابی ساختاری در جوامع، شبکه تعاملاتی افراد گسترده می‌شود. فرد دیندار در تمامی این عرصه نیازمند مراجعه مکرر به مبانی دینی خود می‌باشد، اما مراجع و منابع مذهبی توانایی پرداختن به این حجم گسترده از مسائل و یافتن پاسخی برای آنها ندارند. بنابراین ارزش و اهمیت دین در زندگی روزمره افراد کاهش می‌یابد» (به نقل از شجاعی‌زند، طالبان و صنعتی، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

ویلسون (۱۹۶۹) نیز عرفی شدن را به مثابه فرایندی تعریف می‌کند که دین - به عنوان یک روش تفکر، به عنوان عملکرد خاص و به عنوان نهادی سازنده و سازماندهی‌کننده الگوهای فکر و عمل - نفوذ خود را از دست می‌دهد (Reynolds, 2017: 87). یعنی با صنعتی شدن جوامع در حال توسعه، فشارهای مشابهی در جهت سکولاریزاسیون یا کاستن از معنا و اهمیت دین در عملکرد نظام اجتماعی به این جوامع وارد خواهد آمد. چرا که با رشد علمی، اعتبار تفسیرهای مذهبی درباره جهان تضعیف می‌شود و بشارت هزاره‌ای دین و قابلیت مشروع سازی و توجیه نظم اجتماعی آن به شدت کاهش می‌یابد (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۹۳). البته ویلسون بر این نکته تأکید می‌کند که ممکن است دین اهمیت اجتماعی خود را از دست بدهد، در حالی که به عنوان موضوعی دارای اهمیت زیاد برای دینداران باقی بماند.

به عرفی شدن به مثابه «تنزل» در آثار پیتر برگر نیز توجه شده است. برگر عرفی شدن را به مفهوم کلی جدایی حوزه‌های جامعه از حوزه دین تعریف می‌کند: «عرفی شدن فرایند خارج شدن بخش‌های جامعه و فرهنگ از قلمرو نهادها و نمادهای دینی است» (Berger, 1967: 107). وی بیان می‌کند عرفی شدن نه تنها نهادهای جامعه و حوزه‌های فرهنگ، بلکه ذهنیت و اذهان افراد را نیز دربر می‌گیرد: «فرایند سکولاریزاسیون بعدی ذهنی نیز دارد. با سکولاریزاسیون جامعه و فرهنگ، ذهنیت نیز دستخوش سکولاریزاسیون می‌شود. به عبارت ساده، غرب مدرن افراد زیادی را به بار می‌آورد که به جهان و زندگی خود بدون تمسک به تفسیر مذهبی می‌نگرند» (Berger, 1967: 78).

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که عرفی شدن سطوح مختلفی دارد و ممکن است یک متفکر در تشریح عرفی شدن فرد از مفهوم «انتقال» استفاده کرده باشد و در عرفی شدن جامعه از مفهوم «افول». بنابراین یک مشکل در بسیاری تعاریف این است که به طور کلی برخی صاحب نظران تنها یکی از سطوح عرفی شدن را مدنظر داشته‌اند و یا برخی سطوح را با همدیگر خلط کرده‌اند. «مثلاً ویلسون و همیلتون به تفاوت دو سطح عرفی شدن دین و عرفی شدن جامعه توجهی ننموده‌اند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۵۲) یا برگر اساساً به «عرفی شدن دین» در تعریف خود نپرداخته است.

در رابطه با تعاریف دسته چهارم باید به این نکته مهم توجه داشت که عرفی شدن متعلق همه ادیان قرار نمی‌گیرد، مگر ادیانی که باور به حقیقتی بیرون و فراتر از انسان دارند که باید فرد خود را به آن ملتزم کند؛ برای مثال اگر کسی به جای دینی که خداوند ارسال کرده به یک دین مدنی یا آباء و اجدادی باورمند باشد (برای مثال آن‌طور که در بت پرستان شبه جزیره عربستان در زمان صدر اسلام مشاهده می‌شد) و سپس از آن عدول کند، نمی‌توان گفت که وی عرفی شده است، چراکه اگر کسی دین را از جانب حقیقتی ماوراء الطبیعی و فراتر از خودش نداند، بلکه مطابق با فرهنگ گذشته و ساخته یک بشر یا بشرهایی چون خودش بداند، تبعیت از آیین در این فرد، نوعی گروه پرستی است و می‌باید وی را حتی در همان دوران دینداری، عرفی و سکولار تلقی کرد. همین را در رابطه با بودیسم و شینتوئیسم می‌توان گفت که طبق روایت مرسوم، به حقیقت ماورایی باورمند نیستند.

همچنین اگر تعاریف نظریه پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی از دین پذیرفته شود (چه تعریف دین به‌عنوان جداکننده امور مقدس و نامقدس، چه به‌مثابه نوع خاصی از رفتار در محیط اجتماعی و چه آگاهی کاذب) نمی‌توان مرز مشخصی بین دین و جنبش‌های جدید معنوی^۱ ترسیم کرد. در حالی که یکی از مهم‌ترین تغییر کیش‌ها در دوره کنونی، حرکت از ادیان الهی به سوی معنویت‌گرایی‌های جدید است، اما ویژگی مهم این شبه‌ادیان به گفته هاتمن و آپرز (۲۰۰۷) این است که «انتخاب خود فرد به‌عنوان تنها مرجع معتبر شناخته می‌شود» (طالبی و رضانی، ۱۳۹۶: ۱۹۵). در نتیجه

اگر تعاریف فوق از دین را بپذیریم آن گاه نمی توان گفت جامعه در حال عرفی شدن بوده و جایگاه دین تنزل پیدا کرده است، بلکه جامعه همچنان دینی محسوب شده و از دینی به دینی دیگر تغییر مرجعیت داده است!

بنابراین «مسئله» عرفی شدن در اسلام آن طور که در تعاریف فوق مطرح شد، محو دین، تغییر شکل آن در دیگر صورت های زندگی اجتماعی، انتقال به عقلگرایی و نیز تنزل جایگاه شبه دین ها و ادیان دین خداناباور و در بین پیروان و نهادهای جامعه نیست، لذا باید تعریفی خاص از عرفی شدن ارائه کرد، که با اسلام و دغدغه های اسلامی همخوانی داشته باشد.

۴. مقدمه ای بر تعریف عرفی شدن در بستر اسلامی

معمولاً در بیان تاریخچه عرفی شدن، مبدأ استفاده از این واژه به قرن هفدهم و اروپای غربی بازگردانده می شود. مثلاً گفته می شود: «اولین باری که کلمه سکولار شدن با معنایی نزدیک به کاربرد امروزی آن مورد استعمال قرار گرفت، در جریان مذاکرات صلح وست فالیبا بود» (سراج زاده و پویافر، ۱۳۹۱: ۷۳) و یا گفته می شود در عصر روشنگری و در اروپا بود که سکولاریسم به صورت عمومی به مفهوم ممانعت از دخالت دین در امور عمومی جامعه به کار رفت (برگر، ۱۳۸۰). اما به نظر می رسد از منظر اسلامی آن هم در رویکرد شیعی، عرفی شدن یک مسئله جدید و مربوط به چند سده اخیر و به تعبیری دوران مدرن نیست؛ از صدر بشر وجود داشته است و برای فرعون، نمرود، مسیحیت، یهودیت، اسلام و سایر ادیان خداناباور می تواند به کار گرفته شود که توضیح آن در ادامه می آید.

۴-۱. عرفی شدن و ولایت

دین اسلام دستورات متنوعی برای کمال و متحول ساختن بشر در مسیر تعالی توصیه کرده است. این آموزه ها ابعاد، کثرت و تنوع فراوانی دارند و احصای آنان به سادگی میسر نیست، لذا نیازمند مفهوم یا مقوله ای هستیم تا ضمن آنکه محور همه آمیزه های دین اسلام برای نیل به غایت دین باشد، مغز و لب مفهوم عرفی شدن را نیز نشان بدهد؛ به نظر می رسد این مفهوم جزئی از دایره مفهومی خود «اسلام» است.

باید دانست «کلمه «اسلام» که باب افعال است و کلمه «تسلیم» که باب تفعیل است و کلمه «استسلام» که باب استفعال است، هر سه یک معنا را می‌دهند، اینکه کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و او را از خود دور نسازد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۵۴). از تسلیم بودن در برابر اراده خداوند در زبان دین اسلام به پذیرش «ولایت الهی» یاد می‌شود. «ولایت» واژه‌ای عربی است که از کلمه (ولی) گرفته شده است و «در لغت عرب، به معنای آمدن چیزی است در پی چیزی دیگر، بدون آن که فاصله‌ای میان آن دو باشد. لازمه چنین ترتبی، قرب و نزدیکی آن دو به یکدیگر است. از این رو این واژه با هیأت‌های مختلف (به فتح و کسر واو) و در معناهای (حب و دوستی)، (نصرت و یاری)، (متابعت و پیروی) و (سرپرستی و رهبری) استعمال شده است که در بحث ما ولایت به معنای سرپرستی مدنظر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۲). «ولایت در نگاه اسلام با همه انواع و اقسامش بالإصالة از آن خداست، قرب خاصی است که با نوع یا نوعی از تأثیر، تأثر، تصرف، عشق و محبت، سرپرستی، حاکمیت ظاهری و باطنی و تکوینی همراه است» (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۸).

این دقت لازم است که پذیرش ولایت الهی غیر از اعتقاد به وجود خداوند و حتی اعتقاد به وحدانیت و خالقیت اوست. چرا که ممکن است کسی یگانگی خداوند در ذات و صفات را باور داشته باشد و حتی تنها خداوند را شایسته عبادت و پرستش بداند (و به تعبیر دینی کافر و مشرک نباشد) اما سرپرستی و قانونگذاری خدا را قبول نداشته باشد.

برای مثال ابلیس یا شیطان، اله واحد را پذیرفته بود و در الوهیت توحید داشت و حتی به ظاهر می‌خواست غیر خدا را نپرستد، اما مرتبه بالاتر توحید که پذیرش ولایت الهی بود را نداشت، یعنی قانون خداوند متعال را نپذیرفته بود. به همین دلیل هر چند شیطان عبادت زیادی کرده بود اما امتناع او از سجده کردن برای آدم (ع) باعث شد از مقام خود رانده شود. باید توجه داشت که «امتناع شیطان از سجده، برای آدم علیه السلام یک امتناع ساده و معمولی نبود و یک گناه عادی محسوب نمی‌شد، بلکه یک سرکشی و تمرد آمیخته به اعتراض و انکار مقام پروردگار بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۲۷) که چرا چنین فرمانی صادر شده است.

از نظر قرآن استکبار ورزیدن (خود را بزرگ و بالاتر پنداشتن) و از پذیرش سرباز زدن حتی می‌تواند زمینه‌ساز کفر (انکار علم، حکمت، قدرت و...) خداوند شود (استکبر و کان من الکافرین). عرفی شدن در واقع چنین استکبار و سرکشی است که کسی علی‌رغم اعتقاد به وجود خداوند ولایت و سرپرستی خداوند را نپذیرد.

نکته دیگر آنکه قرآن کریم در عین اینکه ولایت را تماماً از آن خدا و منحصر در او می‌داند، آن را برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) نیز اثبات کرده است: انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون^۲ و در همین راستا، اطاعت از اولی الامر را همانند اطاعت از خداوند متعال واجب کرده است.^۳ براساس روایت مشهور سلسله‌الذهب از امام رضا (علیه السلام) نیز اگرچه توحید، حصن حصین الهی است، اما ورود به این وادی امن الهی، مشروط به پذیرش ولایت ائمه علیهم السلام است. اما به نظر می‌رسد به لحاظ روحی پذیرش ولایت ولی خدا بسیار مشکل‌تر از پذیرش ولایت خداوند است. «همان‌طور که ابلیس ایمان به خدا داشت و عبودیت خدا را پذیرفته بود، اما در برابر امر خدا به تبعیت از ولی خود، استکبار ورزید (خود) را بزرگ‌تر از آن دانست که بر آدم سجده کند) و سر باز زد» (احمدی‌تبار، ۱۳۹۴). انگار مشکل ولایت‌پذیری در جایی جدی می‌شود که پای یک بشر به میان آید.

۴-۲. ولایت‌پذیری و ولایت‌گریزی در طول تاریخ

تلقی مدنظر این پژوهش از عرفی شدن به‌منزله دوری از ولایت الهی در تاریخ نیز قابل ردگیری است؛ «بسیاری از مردم هم‌عصر پیامبران و ائمه به دلیل تکبر یا حسادت نمی‌توانستند ولایت و سرپرستی ایشان را بپذیرند^۴ و مهم‌ترین بخشی که در معنای کلمه «ولایت» مورد اختلاف است، معنای سرپرستی است. اگر کلمه سرپرستی را در آیات قرآن بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که پذیرش سرپرستی انبیا کاری دشوار بوده است» (پناهیان، ۱۳۸۹) که نمونه‌هایی از این نحوه مواجهه در ادامه ذکر می‌شود.

۱. سوره شوری آیه ۹

۲. سوره مائده، ۵۵

۳. سوره نساء: ۵۹

۴. عدم پذیرش ولایت اولیای الهی، گاهی به این است که من برترم چرا من را برنگزیدی (تکبر) و گاهی این است که چرا فلانی که از من بالاتر است برگزیدی؟ و چرا او از من بالاتر است (حسادت) (همان).

برای مثال خداوند متعال در رابطه با مواجهه مردم با حضرت نوح (ع) در عصر ایشان می‌فرماید: جمعیت اشرافی ثروتمند و مغرور از قوم او که چشم‌ها را در ظاهر پر می‌کنند (اما از درون خالی هستند)، کافر شدند و گفتند: این مرد تنها بشری همچون شما است با این قید که حس برتری جویی در او تحریک شده و می‌خواهد بر شما مسلط شده و حکومت کند! «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ». و به این ترتیب، انسان بودنش را نخستین عیبش دانستند و به دنبال آن متهمش ساختند که او یک فرد سلطه‌جو است، و سخنانش از خدا، توحید، دین و آیین، همه توطئه‌ای است برای رسیدن به این مقصود! سپس افزودند: «اگر خدا می‌خواست رسولی بفرستد حتماً فرشتگانی را برای این منظور نازل می‌کرد» «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ۲۴۶).

یعنی زمانی که حضرت نوح (علیه السلام) از عبادت، توحید، تقوا حرف زد؛ نه درباره شخصیت اخلاقی نوح کسی حرف زد؛ نه درباره خدای نوح (علیه السلام) کسی سخن گفت. نه از سندیت در مقابل توحید، نه در مقابل تقوا و مرامی که این دین اقتضا خواهد کرد، کسی سخن گفت. فقط در مورد یک چیز سخن آمده است: ما در مقابل اینکه این پیامبر بخواهد بعد از ابلاغ پیامش سرپرست ما بشود، مشکل داریم. او می‌خواهد به شما برتری بجوید، در حالی که آدمی است مانند شما و می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ..» اگر خدا می‌خواست، ملکی می‌آفرید. چرا ملک؟ چرا که ملک از جنس دیگری است و ما راحت‌تر می‌توانیم آن را بپذیریم. چرا بشری مثل ما بیاید سرپرست ما بشود. چه کسی اصل سرپرستی را وسط کشید؟ پیغمبر پیغام آورده است، بپذیرید. خودش هم که آدم درستی است. ایراد دیگری هم به او وارد نیست. طبق این آیات برداشت ما این است که اگر حضرت نوح (علیه السلام) نمی‌خواست سرپرست باشد، مشکل حل بود و پیام و پیامبر هر دو پذیرفته می‌شدند (پناهیان، ۱۳۸۹).

قرآن به تکبر به‌عنوان ریشه این ولایت‌گریزی اشاره می‌کند. مردم هنگامی که نوح در مقام تبلیغ می‌آید، انگشتان‌شان را در گوش‌های‌شان می‌کردند و لباس‌های‌شان را به سرشان می‌کشیدند تا پیام‌های او را نشنوند. «إِنِّي كَلَّمَا دَعْوَتَهُمْ لِنُفَعِّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَ أَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا» (رضوی، ۱۳۹۰).

«این افراد نمی‌خواهند تسلیم منطق صحیح و فرمان حق بشوند لذا بدین عذرها خود را معذور و مأجور می‌دانند، ولیکن در حقیقت علت عدم پذیرش آنان استکبار است؛ یعنی خود را منزّه تر، مقدّس تر و عالی رتبه تر از آن می‌پندارند که در تحت اوامر شخصی مانند خود، که به نام رسول و پیامبر از طرف خدا آنان را دعوت می‌کند درآیند» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱: ۱۲-۱۳) و این مضمون اصلی نهفته در مفهوم عرفی شدن است؛ اینکه فردی برایش سخت و مشکل باشد که ولایت خدا و فرستاده خدا را بپذیرد و بخواهد «خودش» راه و روش زندگی را بیابد.

«قرآن در تأیید اینکه اینها با پیام‌آوری و سرپرستی پیامبران از جانب خدا مشکل داشتند و نه حتی اعتقاد به وجود پروردگار، در سوره مؤمنون می‌فرماید: ان هو الا رجل افتری علی الله کذبا و ما نحن له بمؤمنین. یعنی او نیست مگر مردی که بر خدا افترا بسته است و ما باور کننده او نیستیم. یعنی خدا را به عنوان خالق باور داشته‌اند. این فرد را نمی‌پذیرفتند» (پناهیان، ۱۳۸۹).

در داستان قوم عاد نیز می‌بینیم که عامل اصلی بدبختی آنها همان استکبار است، خداوند می‌فرماید: «فاما عاد فاستکبروا فی الارض بغیر الحق...؛ و جالب اینجاست که این سرپیچی از دستورات انبیا را در قالبی چون علم و دانش انجام می‌دادند و پیروان انبیا را انسان‌های خرافی و احمق معرفی می‌کردند. «قال الملائئ الذین کفروا من قومہ انا لَنراک فی سفاهة»^۲ سردمداران قوم هود (آکدیان) به هود گفتند ما تو را نمی‌بینیم مگر در سفاهت، گفت ای مردم من، هیچ سفاهتی در من نیست، بلکه من فرستاده پرورنده عالمیان هستم». این همان ایرادی است که در زمان پیامبر اسلام (ص) به ایشان نیز گرفتند: «قالوا انؤمن کما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء و لكن لا یعلمون»^۳ (رضوی، ۱۳۹۰).

در داستان فرعون و هامان و قارون نیز عامل اصلی انحراف و گمراهی و بدبختی آنها یا یکی از عوامل اصلی، تکبر ذکر شده است.^۴ در واقع «قارون مظهر ثروت توأم با غرور و خودخواهی و غفلت، فرعون مظهر قدرت استکباری توأم با شیطنت و هامان الگویی برای معاونت از ظالمان مستکبر

۱. سوره فصلت، آیه ۱۵

۲. سوره اعراف، آیه ۶۶

۳. سوره بقره، آیه ۱۳

۴. سوره عنکبوت، آیه ۳۹

بود. سپس می‌افزاید: «موسی با دلایل روشن به سراغ این سه آمد» و حجت را بر آنها تمام کرد (وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ). «اما آنها راه استکبار و غرور و سرکشی را در زمین پیش گرفتند» (فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ). (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷۲).

در مورد ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز خداوند متعال صریحاً در سوره نساء سخنانی دارد که معلوم می‌شود ایشان هم با این مسئله درگیر بوده است: «يا ايها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱. مردم! از خدا اطاعت کنید؛ از پیامبر اطاعت کنید و از اولی الامر اطاعت کنید. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هر چه می‌گوید حرف خداست؛ پس حرف خدا را اطاعت کنید. اما خداوند اقتناع نکرد؛ اکتفا نکرد به اینکه بفرماید: أطيعوا الله. خیلی جاها هم فقط أطيعوا الله آمده است. اما فرمود: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول. این أطيعوا را چرا تکرار کرد؟ انگار خداوند متعال می‌خواهد بفرماید دو نوع اطاعت داریم. این مسئله را خداوند در آیات بعد شرح می‌دهد. دو نوع اطاعت داریم: یک نوع اطاعتی که از خدا دارید؛ این کلام و دستور خداست. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هم یک حرف هایی می‌زند - که همه حرف‌های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از طرف خداست - اما یک عده‌ای از آن‌ها غیر مستقیم است. بخشی را از خارج قرآن می‌فرماید. تعداد رکعات نماز ظهر که دیگر در قرآن نیست. این‌ها را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید. البته از طرف خودش نمی‌گوید؛ اما من به او گفته‌ام؛ خودت این‌ها را بگو (پناهیان، ۱۳۸۹).

«مخالفت با انبیای الهی، یکی از دلایل عمده‌اش این بوده است که از نظر روحی و روانی، برخی‌ها برتری پیامبران را نمی‌پذیرند و مخالفت می‌کنند. نمونه تاریخی بسیار مهمی که خیلی کوتاه است؛ اما به تواتر می‌توانید آن را در تاریخ بخوانید؛ این است. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) معمولاً دستوری که به مردم می‌دادند؛ مردم می‌گفتند: یا رسول الله، این دستور خودت است یا خدا؟ اگر دستور خداست که هیچ، اگر دستور خودت است؛ ما حرف داریم» (همان). این فضا وقتی در زمان حضور پیامبر، وجود داشت طبیعی است که بعد از رحلت ایشان، این مشکل گسترش پیدا می‌کند. یعنی بارقه‌های عرفی شدن اسلام، از همان دوران زده شده بود و این واقعیت تاریخی است که بلافاصله بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، رجوع استقلالی به عقل

بشری (و به تعبیری اجتهاد) بدون پشتوانهٔ دینی در مقابل نص آغاز می‌شود و جالب این جاست که این اجتهادها از سوی صحابی بزرگ و خلفای پیامبر مطرح می‌شود.

از مجموع این بحث‌ها نتیجه می‌گیریم که مسئله ولایت‌پذیری مربوط به زمان پیامبر یا حال حاضر نیست و همه انبیا با این مسئله درگیر بوده‌اند و اساساً بسیاری از انسان‌ها بوده‌اند که با بهانه‌های مختلفی چون پایبندی به علم و دانش (آنومن کما آمن السفهاء^۱)، عینیت و حس‌گرایی (أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا^۲)، باور به امور قطعی و دوری از احتمال (أیعدکم أنکم إذا متُّم و کنتم تراباً و عظماً آنکم مخرجون^۳)، نوگرایی و سنت‌گریزی (قالوا اساطیر الاولین^۴)، ولایت ولی خدا را نپذیرفتند و به جایش بر «خود» تکیه کردند که آن از به عرفی شدن یاد می‌شود.

۵. جمع‌بندی و تعریف عرفی شدن از منظر اسلامی

همان‌طور که در مقاله ذکر شد، از عرفی شدن چهار تلقی به‌مثابه «محو دین، دگر‌دینی دین، انتقال دین و تنزل دین» وجود دارد که به هر یک ایرادات و اشکالاتی وارد است که بخشی از آنها اشاره شده است، اما نکته مهم دیگر این است که بیشتر اختلافات درباره مفهوم عرفی شدن از این واقعیت نشئت می‌گیرد که نظریه‌پردازان گوناگون، برداشت‌های بس متفاوتی از دین داشته‌اند. همان‌طور که مک‌گویر (۱۹۸۱) بیان می‌کند، «آن‌هایی که از دین تعریفی کارکردی ارائه کرده‌اند، عرفی شدن را تغییر در موقعیت و تجلیات و در واقع «دگر‌دینی» دین معنا کرده‌اند و کسانی که به تعریف جوهری از دین مبادرت نموده‌اند، عرفی شدن را «زوال دین» دیده‌اند» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۵۴)، لذا توجه به تعریف دین (و در اینجا اسلام) در انتخاب تعریف عرفی شدن مؤثر است. در اسلام هم بحث تسلیم در برابر خداوند بودن و پذیرش ولایت الهی لب و لباب آموزه‌ها و دستورات دینی است.

بنابراین اگر بخواهیم آنچه گفته شد را جمع‌بندی کنیم و تعریفی از عرفی شدن ارائه کنیم، این تعریف عبارت است از: «سرپیچی از ولایت خداوند و در مقابل محوریت یافتن انسان و خواسته‌های او به‌جای اراده خداوندی».

۱. سوره بقره، آیه ۱۳

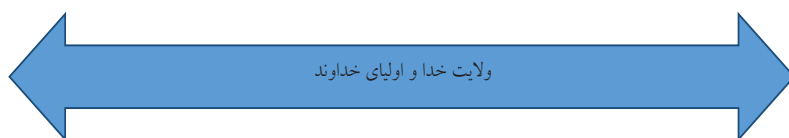
۲. سوره فرقان، آیه ۲۱

۳. سوره مومنون، آیه ۳۵

۴. سوره نحل، آیه ۲۴

البته این سرپیچی و به تعبیری استکبار در برابر خداوند مربوط به عصر جدید نیست؛ در طول تاریخ حضور داشته است و در دوران اخیر و اصطلاحاً با «شکل‌گیری سوژه مدرن» صورت دیگری پیدا کرده که ما در این مجال به آن نپرداختیم و مناسب است، در مقاله دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

از آنجا که قطب مخالف عرفی شدن، عرفی‌زدایی^۱ است که برگر نیز بدان اشاره کرده است (برگر، ۱۳۸۰: ۲۸۷)، می‌توان طیفی از عرفی شدن تا عرفی‌زدایی ترسیم کرد و «عرفی‌زدایی» را به معنای تسلیم‌بودن در برابر ولایت و سرپرستی خداوندی و «عرفی شدن» را به منزله سر باز زدن از ولایت الهی و به جای آن پذیرش ولایت نفس خود یا دیگری (طاغوت) دانست.



عرفی‌زدایی عرفی شدن این تعریف به‌خلاف تعاریف پیش گفته، اولاً به لحاظ موهوی با تعاریف متأثر از فضای مسیحی و دوگانه‌بینی عقل و وحی متفاوت است و صرف پیروی از عقل را مترادف با عرفی شدن نمی‌داند. ثانیاً به جای تقلیل عرفی شدن به عدم پیروی مناسکی از دین، ولایتمداری را به عنوان شاخصه اصلی آن معرفی می‌کند و ثالثاً به‌خلاف تعاریف متداول عرفی شدن که مسئله آنان تبعیت انسان از یک دین (خواه حق یا باطل، خدا آورده یا بشر ساخته) است، دغدغه و مسئله یک جامعه دینی را مدنظر دارد و محوریت دین حق و ولایت خداوند و اولیای خداوند را به عنوان ذات عرفی شدن/عرفی‌زدایی معرفی می‌کند. امید است در تحقیقات آینده ضمن تدقیق بیشتر این تعریف، در رابطه با شاخص‌سازی و عملیاتی کردن آن نیز پژوهش شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی طباطبایی، محمدرضا، (۱۳۸۵) شهر خدای آگوستین (معرفی و نقد کتاب). دانش سیاسی. دوره ۲، شماره ۳. صص ۱۶۷-۱۷۶.
۳. آخوندی، مریم، (۱۳۹۳)، نشانه‌های دنیوی شدن در سریال‌های پربیننده سیما، دین و رسانه.
۴. ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، ولایتمداری و بصیرت دینی، فصلنامه حصون، شماره ۲۲.
۵. احمدی تبار، محمدحسین، (۱۳۹۴)، محرمات دوازده‌گانه، کفر چند نوع است؟ کفر اصغر و انواع کفر اکبر؛ نقل شده در وبگاه نوگرا، تاریخ بازبینی: ۹۶/۱۱/۲۷.
۶. افشارکهن، جواد و بلالی، اسماعیل و سلیمان‌پور، محمدعلی، (۱۳۹۰)، بررسی وضعیت عرفی شدن دانشجویان و برخی عوامل مؤثر بر آن (در میان دانشجویان دختر و پسر دانشگاه بوعلی سینا)، جامعه‌شناسی کاربردی. ۱. ۱۳۵.
۷. باوم، گرگوری، (۱۳۸۶)، پنهان‌سازی پوچی انسان (تأملی در مناقشات نظریه سکولار شدن)، ترجمه: عباس کاظمی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۷.
۸. برگر؛ پیتر، ال، (۱۳۸۰)، موج نوین سکولارزدایی، مترجم: امیری، افشار. راهبرد، شماره ۲۰، صص ۲۸۷ تا ۳۰۴.
۹. بستان نجفی، حسین، (۱۳۹۳)، عرفی شدن در اندیشه علامه طباطبائی، معرفت فرهنگی اجتماعی، ۳. ۸۹.
۱۰. بستان (نجفی)، حسین، (۱۳۹۴)، فراتحلیل تحقیقات عرفی شدن در ایران بر پایه شاخص‌های برگرفته از متون دینی، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۱۱.
۱۱. بیرو، آلن، (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۲. پناهیان، علیرضا، (۱۳۸۹)؛ «رهایی از ولایت طاغوت، چرا و چگونه؟»، نقل شده در فارس، به تاریخ بازبینی <http://fna.ir/ase> ۹۷/۹/۲۷ به نشانی:
۱۳. پویافر، محمدرضا و نوابخش، مهرداد، (۱۳۸۹)، بررسی نشانه‌های عرفی شدن برای مطالعه تجربی در ایران، مسائل اجتماعی ایران. ۷-۳۰.
۱۴. جلالی مقدم، مسعود، (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ دین. تهران: نشر مرکز.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، ولایت فقیه: ولایت، فقاقت و عدالت، قم: اسراء، چاپ پنجم.
۱۶. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۱)، معادشناسی، قم: حکمت، جلد سوم.
۱۷. رستگارخالد، امیر و ساجده مقدمی، (۱۳۷۹)، بررسی رابطه تمایل به ارزش‌های عرفی و نگرش به فرزند،

جامعه شناسی نهادهای اجتماعی، شماره ۱۱، صص ۱۵۳-۱۷۴.

۱۸. رضوی، مرتضی، (۱۳۹۰)، «کابالا و پایان تاریخ»، نقل شده در وبگاه اندیشکده مطالعات یهود، تاریخ

بازیابی ۹۸/۴/۶ به نشانی:

<http://jscenter.ir/jewish-studies/kabbalah/1697/%D9%86%D9%88%D8%AD-%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%B2%D9%87-%D8%A8%D8%A7-%DA%A9%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D9%84%DB%8C%D8%B3%D9%85/>

۱۹. سراجزاده، سیدحسین و پویافر، محمدرضا، (۱۳۹۱)، مطالعه عرفی شدن در میان ایرانیان مسلمان، مقایسه

بین نسلی در تهران بزرگ، مطالعات توسعه اجتماعی ایران، ۶۵-۸۸.

۲۰. سیلانیان طوسی، علی اصغر و محمدمسعود، سعیدی نامقی، (۱۳۸۴)، نگرش سکولار، نظریه‌های

سکولاریزاسیون و جامعه ما، فصلنامه علوم اجتماعی، ۲، ۸۷.

۲۱. شاینر، لاری، (۱۳۷۹)، مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی، ترجمه: سراجزاده، سیدحسین، زبان و

ادبیات فارسی، شماره ۳۰ و ۳۱.

۲۲. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۱)، عرفی شدن در تجربه اسلامی و مسیحی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۲۳. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۵)، مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران، جامعه‌شناسی ایران، ۱، ۳۰-۶۵.

۲۴. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۸۶ الف)، دین و عرفی شدن، رواق هنر و اندیشه، شماره ۱۳.

۲۵. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۶ ب)، بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته، مطالعات جامعه شناختی، ۳۰، ۳۳.

۲۶. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۸)، تعریف دین، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۰.

۲۷. شجاعی زند، علی رضا و طالبان، محمدرضا و صنعتی شرقی، نادر (۱۳۸۹)، بررسی رابطه جهانی شدن فرهنگی

و عرفی شدن فردی با تاکید بر نقش عوامل زمینه ای، مسائل اجتماعی ایران، ۱۳۳-۱۶۰.

۲۸. طالبی، ابوتراب و رمضانی، صدیقه، (۱۳۹۶)، «عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان

شهروندان تهرانی». راهبرد اجتماعی فرهنگی، شماره ۲۴

۲۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، «المیزان فی تفسیر القرآن. فارسی» ترجمه: محمداقبر موسوی، قم: جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، جلد هجدهم

۳۰. فروند، ژولین، (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، تهران: توتیا.

۳۱. کیویت، دان، (۱۳۷۶)، دریای ایمان، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ الف)، تفسیر نمونه، جلد ششم، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب اسلامی.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ب)، تفسیر نمونه، جلد چهاردهم، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷ج)، تفسیر نمونه، جلد شانزدهم، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۳۵. نبویان، سید محمود، (۱۳۸۳)، دین سکولار یا دین عرفی شده، رواق اندیشه، شماره ۳۵.
۳۶. نوروزی، محمد جواد، (۱۳۸۸)، نشان‌واره‌های سکولاریزاسیون (عرفی شدن)، حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره ۱.
۳۷. ویلم، ژان پل، (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۳۸. هاشمیان‌فر، سیدعلی و هاشمی، مولود، (۱۳۹۲)، بررسی نمودهای عرفی شدن دین در سبک زندگی جوانان شهر اصفهان (با تأکید بر نظریه عرفی شدن). جامعه‌شناسی کاربردی. ۱
۳۹. همیلتون، ملکم، (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث. دوم
40. Berger, Peter L. (1967). "The Sacred Canopy_ Elements of a Sociological Theory of Religion". Open Road Media (Publication Date: April 26, 2011);
41. Bruce, S. (2002). "God is dead: secularization in west", Publisher: Blackwell pub,
42. Crabtree, Vexen. 2016. "Definitions of Secularisation Theory, Why is Religion declining?" Retrieved from: http://www.humanreligions.info/secularisation_theory_definitions.html; Retrieve 11/24/2017
43. Dobbelaere, Karl. (1999). towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of religion*, 60(3), 229-247.
44. Gorski, P., Kim, D. K., Torpey, J., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2012). *the post-secular in question: Religion in contemporary society*. NYU Press.
45. Lambert, Yves (1999). "Religion in modernity as a new axial age: secularization or new religious forms?" *Sociology of Religion*. 60:3 303-333
46. Reynolds, Caillin (2017) Religion, values and secularization in Europe. PhD thesis, Department of Media & Communication Studies at Mary Immaculate College, University of Limerick, Retrieved from: <https://dspace.mic.ul.ie/bitstream/handle/10395/2097> Retrieve: 6/16/2018
47. Sommerville, C. J. (1998). Secular society/religious population: Our tacit rules for using the term 'secularization'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (2): 249-253.
48. Tschannen, Oliver. (1991). "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:395-415

ساز و کار دستور گذاری در سیاست های فرهنگی شوراهای شهر

علی حمیدی زاده^۱ رحمت اله قلی پور^۲ امین فرجی^۳
سید حسین اخوان علوی^۴ سید حامد رستگار^۵

چکیده

الگوهای متعددی برای تبیین و توصیف دستور گذاری وجود دارد. برحسب شرایط خاص بومی، این الگوها در بسیاری موارد قادر نیستند تا سازوکار موجود در حکومت های محلی در حوزه سیاست گذاری فرهنگی را واکاوی و تشریح کنند. از این رو در این پژوهش تلاش شد تا با استفاده از نظریه داده بنیاد ساختگرا^۶ سازوکار دستور گذاری فرهنگی در شورای شهر مشهد مشخص شود. از این رو کمیسیون فرهنگی به عنوان محلی که دستور کارها معین شده و برای تصمیم گیری به صحن شورا فرستاده می شود، انتخاب شد. در حین و پس از جمع آوری داده ها عملیات کد گذاری انجام شد و زیر مقولات استخراج شدند. با تلفیق زیر مقولات و مقایسه تطبیقی، مقولات اصلی ساخته گردیده و مفاهیم ساخته شدند. در کمیسیون فرهنگی شورای شهر می توان دو روند اصلی را شناسایی کرد که نحوه دستور گذاری مسائل فرهنگی را مشخص می کنند. متغیرهای درونی شامل محدودیت های بودجه ای، احتمال تصویب و ماهیت مسئله و متغیرهای بیرونی شامل جایگاه طبقاتی جامعه هدف، باز خورد از رفتار جامعه هدف و ارزیابی گذشته نگر^۷ هستند که شانس مسئله فرهنگی برای دستور کار قرار گرفتن را تعیین می کنند.

■ واژگان کلیدی

دستور گذاری، سیاست گذاری، نظریه داده بنیاد

۱. استادیار دانشگاه تهران، hamidizadeh@ut.ac.ir

۲. استاد دانشگاه تهران، rgholipor@ut.ac.ir

۳. استادیار دانشگاه تهران، a.faraji@ut.ac.ir

۴. استادیار دانشگاه تهران، akhavan_alavi@ut.ac.ir

۵. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، hamedrastegar@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

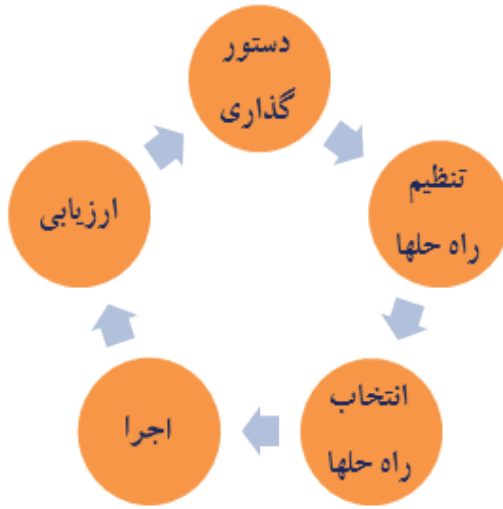
6. Agenda Setting

7. Constructivist grounded theory

8. Ex post

۱. مقدمه: چرخه سیاست‌گذاری و دستور‌گذاری

اگر سیاست‌گذاری را انجام عملی برای حل یک مشکل کاربردی بدانیم، در هر حال می‌توان پنج گام مشخص در چرخه سیاست‌گذاری را شناسایی کرد: دستور‌گذاری (تشخیص مشکل و به‌رسمیت شناختن آن)، تنظیم سیاست (پیشنهاد راه‌حل‌ها)، تصمیم‌گیری (انتخاب راه‌حل)، اجرای سیاست (اجرای کردن راه‌حل) و ارزیابی (نظارت و کنترل نتایج).



شکل ۱. چرخه سیاست‌گذاری

دستور‌گذاری یکی از مهمترین و هنجاری‌ترین بخش‌های چرخه سیاست‌گذاری است. دستور‌گذاری در اساس به‌معنای شناسایی (به‌رسمیت شناختن) یک مشکل یا مسئله توسط دولت است (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۱۶۸). تصمیم‌گیری درباره اینکه چه چیزی «مسئله» است مهمتر از تصمیم‌گیری درباره راه‌حل مسئله به‌شمار می‌رود (دای، ۲۰۰۸: ۳۲). همه مشکلات شانس این را ندارند که در دستور کار قرار گیرند. از میان انبوهی از مسائل، تنها تعداد اندکی توجه رسانه‌ها، سیاست‌گذاران و یا حتی مردم را به خود جلب می‌کنند. بین شناسایی مشکلات توسط عامه مردم و سیاست‌گذاران الزاماً همپوشانی وجود ندارد. «دستور کار سیستماتیک» یا منظم، مجموعه‌ای از مسائل و مشکلات هستند که به صورت عام در جامعه وجود دارند و بوسیله مردم

درک شده و در حوزه اختیارات قانونی سیاست‌گذاران قرار می‌گیرند؛ مانند فقر، بهداشت «دستور کار سازمانی» زمانی شکل می‌گیرد که سیاست‌گذاران قصد اقدام به حل مشکل را داشته باشند (گوپتا، ۲۰۱۱: ۷۶).

ارائه راه‌حل درست برای یک مشکل، نیازمند تعریف دقیق و شناسایی حدود و ثغور آن مشکل است. به تبع هر یک از ذینفعان دارای برداشت خاص خود از مشکل هستند و برحسب آن راه‌حلهایی را پیشنهاد می‌کنند. باید توجه داشت که مشکلات یک وجود مستقل ندارند و براساس تعریف اشخاص و گروه‌های درگیر شکل می‌گیرند. باید دانست که مسائل سیاستی نه تنها در برگیرنده اختلاف‌نظرهای موجود در خصوص راه‌حل‌های بالفعل و بالقوه هستند، بلکه همچنین منعکس‌کننده نظرات رقیب و متفاوتی در خصوص ماهیت مشکلات هستند.

۲. ضرورت و اهمیت موضوع

۱۰۷

در شوراهای شهر به علت نبود احزاب، بخش خصوصی قدرتمند، صنوف منسجم و یکپارچه و سازمان‌ها و نهادهای مردم‌نهاد، همواره نحوه دستورگذاری فرهنگی مورد ابهام است و دقیقاً مشخص نیست که چگونه نظر سیاست‌گذاران جلب موضوعات مختلف می‌شود و ضرورت حل آن‌ها احساس می‌شود. قلمرو سیاست‌گذاری فرهنگی همواره درگیر ارائه اشکال مختلفی از آرمان‌شهر - از آرمانشهر جامعه منسجم تا یوتوپیی رقابت‌مندی و کارآفرینی؛ از یوتوپیی ایمنی و امنیت تا یوتوپیی خلاقیت و هیاهوی شهری - است. همین شرایط، فضایی را فراهم می‌کند که در چارچوب آن می‌توان مباحث مربوط به آینده‌های بدیل فرهنگی را مطرح کرد. تکوین سیاست‌های فرهنگی محلی عمدتاً به واسطه فرآیندهای مذاکره و مناقشه شکل گرفته است. سیاست‌های فرهنگی محلی به‌مثابه رشته‌ای که ابتکارات و تجارب شهری متفاوتی را به هم پیوند می‌زند، نیازمند آن است که ابزاری برای لحاظ کردن شهروندان، گروه‌ها و ذینفعان مختلف در راهبردها و ابتکاراتی که مطرح می‌شوند را پیدا کرده و در صورت امکان از توانایی و تعهد آنها بهره‌مند شود.

در هر جامعه‌ای نحوه انتخاب مشکلات در دستورگذاری متناسب با بستر فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و فضای سیاسی آن است. با این حال الگوهای موجود در حوزه دستورگذاری برای تحلیل

چگونگی فرایند مرتبط با آن، مبتنی بر ساخت‌ها و نهادهایی هستند که اصولاً یا در کشور ما وجود ندارند و یا دارای ماهیت متفاوتی هستند. از این رو لازم است تا الگو و مکانیسم آن در شوراهای شهر و حکومت‌های محلی ایران بررسی شود و میزان تطابق احتمالی آن با سایر مکانیسم‌های موجود مشخص شود.

۳. بیان مسئله: چرایی و چیستی دستورگذاری فرهنگی

۳-۱. سیاست‌گذاری فرهنگی و قدرت

مسئله دستورگذاری در حوزه فرهنگ بسیار مهم است. چرا که بر قدرت هم تأثیر می‌گذارد. در دیدگاه کلاسیک، پراکندگی قدرت در بین مردم و گروه‌های اجتماعی، موجبات منازعه، رقابت و چانه‌زنی را در بین آنها فراهم می‌آورد. در واقع فرض اصلی در مدل پلورالیستی، پراکندگی قدرت در میان گروه‌های رقیب، بنابر تکثر و تنوع منابع قدرت (نظیر سازمانی، دولتی، اقتصادی و سیاسی) است که این امر موجب منازعه میان گروه‌های رقیب و احتمال دست به دست شدن قدرت سیاسی می‌شود. (نظری، ۱۳۸۴: ۳۸۴). اما از منظر دویبندی، اعمال قدرت زمانی رخ می‌دهد که فرد الف انرژی خود را صرف ایجاد یا تقویت ارزش‌های سیاسی و اجتماعی و فعالیت‌های نهادی کند که سبب محدود شدن دامنه فعالیت‌های سیاسی به جلب افکار عمومی در موضوعاتی شود که برای شخص الف، نسبتاً بی‌خطرند. به هر میزان که شخص الف در این راه موفق باشد، شخص ب از مطرح کردن مسائل مورد نظر خود محروم شده است (باکراک و باراتز، ۱۹۶۲: ۹۴۸). بعد دوم قدرت درباره تغییر دادن خواسته‌ها و عقاید است و به این سؤال نمی‌پردازد که چه کسی قانون را می‌سازد و چه کسانی دارای قدرت هستند بلکه به بسیج توجهات و سوگیری‌ها (حول یک موضوع خاص) اشاره دارد. سیاست‌گذاری فرهنگی و تعیین مشکلات فرهنگی و مسائلی که باید در دستور کار قرار گیرند، در واقع شکلی از بعد دوم قدرت است و اثر خود را بر سایر بخش‌های نظام سیاست‌گذاری می‌گذارد.

سؤال اصلی در سیاست‌گذاری فرهنگی آن است که چرا و چگونه یک موضوع مسئله یا مشکل فرهنگی تلقی شده و مورد توجه دولت و نهادهای عمومی و سیاست‌گذاران قرار می‌گیرد؟ سیاست‌گذاری فرهنگی اقدامی در جهت حل مسئله فرهنگی است یا برای برآورده ساختن اهداف و ارزش‌های موجود در روابط قدرت است؟ به‌طور کلی می‌توان ۴ علت اصلی را شناسایی کرد که سبب می‌شود یک مسئله فرهنگی در دستور کار قرار گیرد.

عامل نخست بحران‌های فرهنگی هستند. به‌گونه‌ای که زندگی شهری و همبستگی فرهنگی شهروندان را مختل کند. قدرت سیاسی که وظیفه سیاست‌گذاری عمومی را به‌عهده دارد، ناگزیر از پذیرش این مسئله عمومی در دستور کار خود و چاره‌جویی و تخصیص منابع برای آن است؛ زیرا در غیر این صورت، کارآمدی مدیریت شهری در زمینه امور فرهنگی که یکی از مبانی مشروعیت قدرت را تشکیل می‌دهد، مورد چالش واقع می‌شود.

۱۰۹

دومین عامل، منافع فردی و گروهی است. افراد و گروه‌های ذینفع برای دستیابی به منافع خود به اعمال نفوذ در دستگاه‌های عمومی می‌پردازند و منافع برآیند نبرد منافع مورد نظر خود را به شکل یک مسئله عمومی به حکومت محلی تحمیل می‌کنند. صاحبان منافع مقررات و سیاست‌های حکومت محلی را در جهت منافع خود تحت تأثیر قرار می‌دهند و چه‌بسا مقررات حکومت محلی، شکل قانونی همان اهدافی است که از سوی صاحبان منافع و اقلیت‌های فرهنگی پشتیبانی می‌شود. آرمان‌ها و ایدئولوژی‌ها سومین دسته عواملی هستند که در تعیین مسائل و موضوع‌های سیاست‌گذاری‌های فرهنگی نقش‌آفرینی می‌کنند. البته باید توجه داشت که سیاست‌گذاری معطوف به اهداف و ارزش‌ها می‌تواند گاه از واقعیت‌های موجود و «منافع افراد و گروه‌های اجتماعی» و یا حتی «افکار عمومی» فاصله داشته باشد. درنهایت، آخرین عامل مؤثر منافع قدرت سیاسی حکومت محلی است که برای تحکیم و تثبیت پایه‌های حاکمیت سیاسی گاه مستقیماً وارد عرصه می‌شود و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای را دنبال می‌کند. قدرت سیاسی و فرهنگ در این مقوله، رابطه‌ای بسیار نزدیک دارند؛ فرهنگ، ابزار تحکیم و اعمال قدرت است و تعیین مسائل و موضوع‌های سیاست‌گذاری از این دیدگاه اولویت‌بندی می‌شوند و در چنین وضعیتی است که برخی حوزه‌های فعالیت فرهنگی حکومت محلی به‌دلایل سیاسی ترجیح داده می‌شوند (اشتریان، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۲).

۳-۲. گونه‌شناسی و دستور گذاری فرهنگی در حکومت‌های محلی

فرهنگ‌شناسان ممکن است سیاست فرهنگی را مجموعه‌ای از فعالیت‌های گوناگون بدانند که به صورت نظام‌مند در ساختاری پیچیده با هم در ارتباط هستند. سیاست‌های فرهنگی دو جنبه اصلی دارند. اول پرداختن به مسائل فرهنگی روشن و آشکار و دوم تنظیم ارتباط با زمینه‌های مؤثر بر فرهنگ یا تأثیرپذیر از آن. بدین ترتیب سیاست فرهنگی به انجام مجموعه اقدامات هدفمند و تقریباً ثابت در یک زمان مشخص برای رفع مسئله عمومی در حوزه فرهنگی اطلاق می‌شود. هدف و جهت همه سیاست‌های فرهنگی، توسعه حیات فرهنگی است (شریفی و فاضلی، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۹). سیاست گذاری فرهنگی گاه سیاست گذاری برای توسعه فرهنگ است و گاه سیاست گذاری برای توسعه پایدار، که در اولین کاربرد، فرهنگ به مفهوم محدودتر و در دومین نگرش به مفهوم وسیع‌تر به کار می‌رود. در نگرش متأخر بر نقش مرکزی فرهنگ در توسعه تأکید می‌شود (هفت‌خان و همایون، ۱۳۸۷: ۱۵).

۱۱۰

گونه‌شناسی مختلفی برای سیاست گذاری فرهنگی می‌توان تعریف کرد. اگر در هر حوزه‌ای به صورت جداگانه و جزیره‌ای سیاست گذاری فرهنگی انجام شود، آن را گسسته می‌نامند و چنانچه یک الگوی منظم و کلی همراه با شبکه‌ای از تصمیمات و اقدامات در قلمروی فرهنگی وجود داشته باشد، می‌توان آن را سیاست گذاری فرهنگی پیوسته نامید. همچنین سیاست گذاری فرهنگی می‌تواند نخبه‌گرا، توسعه‌ای و یا کثرت‌گرا باشد. راهبرد نخبه‌گرا در تلاش است با حفظ میراث فرهنگ باستانی و زنده نگه داشتن پیشینه تاریخی، غرور ملی را تقویت کرده و هویت ملی را برقرار نگه دارد.

در راهبرد توسعه‌ای دغدغه اصلی پیوند بین فرهنگ و توسعه است که از طریق همگانی کردن فرهنگ، تبیین مبانی فرهنگی برای سیاست‌های اقتصادی؛ توسعه متوازن بخش فرهنگ با سایر بخش‌ها و توجه به افزایش تولیدات فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود. در این رویکرد فرهنگ خود یک پدیده ثانویه است و در خدمت توسعه به‌شمار می‌آید. توسعه فرهنگ محور شامل دو مدل اصلی است. گونه اول فرایند پایین به بالاست که سیاست‌های فرهنگی در آن معمولاً توسط یک بازیگر خاص طراحی نمی‌شود. این موارد زمانی که جامعه خود سامانده است و میزان دخالت دولت

اندک است دیده می‌شود. گونه دوم رویکرد بالا به پایین است. در این مدل راهبردهای توسعه در سطح نهادی مشخص شده و برای تعیین اهداف رویکرد مشارکتی وجود ندارد. راهبردهای توسعه توسط دولت مرکزی اتخاذ می‌شود و هدف آن بهره‌گیری از دارایی‌های فرهنگی فیزیکی است (ساکائو و دیگران، ۲۰۱۵: ۴۸).

رویکرد کثرت‌گرا بر خود فرهنگ، مستقل از نقش آن در توسعه متمرکز شده و بر محورهایی چون تکثر و تنوع فرهنگی، حقوق فرهنگی، تأکید بر فرد به جای جامعه، تأکید بر گروه‌های ویژه در معرض سلطه فرهنگی مانند زنان و اقلیت‌های قومی و دینی و جهان‌گرایی استوار است. (همایون و هفت‌خانی، ۱۳۸۷: ۱۳).

سیاست‌های فرهنگی تشویقی از تشویق و اقناع استفاده می‌کنند تا به هدف خود برسند و بیشتر جنبه توسعه‌ای دارند. سیاست‌های کنترلی ممکن است از ابزارهای قهری مانند عدم دسترسی و یا جریمه بهره‌گیرند. (شریفی و فاضلی، ۱۳۹۱: ۷۴). سیاست‌گذاری فرهنگی می‌تواند جنبه خرد و کلان هم داشته باشد. در سطح کلان سیاست‌گذاری فرهنگی در صدد ایجاد هماهنگی و ارتباط میان فعالیت‌های فرهنگی و سایر حوزه‌ها مانند آموزش و ارتباطات است. در سطح خرد، تکیه بر فرهنگ به معنای اخص آن است و به صورت بخشی مرتبط با یک فعالیت فرهنگی خاص تعریف می‌شود.

فرهنگ به برنامه‌ریزان شهری کمک می‌کند تا بر نوسازی فیزیکی شهری متمرکز شوند و آن‌ها را مجبور می‌کند به این فکر کنند چگونه از فضاهای عمومی بهره‌برداری کنند. فرهنگ بستری برای آگاهی جمعی شهروندان فراهم می‌آورد. فرهنگ ابزاری برای افزایش همبستگی مردمان از طریق زبان مشترک است که به توسعه جامعه کمک می‌کند. (ساکائو و دیگران، ۲۰۱۵: ۴۶)

سیاست فرهنگی حکومت‌های محلی از چند جنبه متفاوت از سیاست دولت مرکزی است. نخست اینکه حکومت‌های محلی احتیاط بیشتری در بودجه خود دارند و به تبع در تدوین و اجرای سیاست‌های فرهنگی ملاحظه بیشتری خواهند داشت. دوم اینکه حکومت‌های محلی به رأی‌دهندگان نزدیک‌ترند و شوراهای شهر می‌توانند سریع‌تر به نیازهای فرهنگی ساکنین پاسخ

دهند. علاوه بر آن فشار کمتری از سوی نهادها و بازیگران و ذی‌نفعان بر شوراهای شهر وارد می‌شود. (جانسون و دیگران، ۲۰۱۴: ۲۲۳). وظایف سطوح مختلف حکومت در باب هزینه‌های فرهنگی متفاوت است. در حالی که حکومت مرکزی بودجه رادیو و تلویزیون و ... را تأمین می‌کند، حکومت‌های محلی به وقایع فرهنگی متناظر با رویدادها و کتابخانه‌ها می‌پردازند. در نتیجه برنامه‌های فرهنگی حکومت‌های محلی به شکل مستقیم در جهت خدمت‌رسانی به شهروندان و تأمین نیازهای فرهنگی ایشان است. انعطاف در سیاست‌گذاری از مزایای دیگر حکومت‌های محلی در مقابل حکومت مرکزی است. سهمیم ساختن مردم و ایجاد یک هویت فرهنگی و همبستگی اجتماعی از مزایای مشارکت آنها در سیاست‌گذاری فرهنگی است (جانسون و دیگران، ۲۰۱۴: ۲۲۵).

به‌طور کلی رابطه میان فرهنگ و سیاست‌گذاری را می‌توان حول دو محور بررسی کرد. رویکرد اول جنبه اثبات‌گرایی داشته و با تکیه بر عینیت‌گرایی، سیاست‌گذاری فرهنگی را در مدل‌های عقلایی می‌بیند

شناخت عینی پدیده‌های فرهنگی را برای سیاست‌گذار ممکن می‌داند که به کمک آن دستورگذاری، انتخاب راه‌حل، اجرا و ارزیابی سیاست‌های فرهنگی فارغ از سوگیری‌ها و ذهنیات سیاست‌گذار و مجری خواهد بود. محور دوم که در اینجا هم مورد استفاده است، رویکرد تفسیری است که نقش پیش‌فرض‌ها و سنت را در سیاست‌گذاری مهم می‌داند. شکل ۲ این موارد را نشان می‌دهد (مقتدایی، ازغندی، ۱۳۹۵: ۱۴).

فلسفه (Philosophy) ← نظریه خط‌مشی (Doctrine) ← خط‌مشی (Policy)

شکل ۲. گونه‌شناسی نظری سیاست‌گذاری فرهنگی

همواره نحوه در دستور قرار گرفتن موضوعات و مسائل فرهنگی در شوراهای شهر در حاله‌ای از ابهام قرار داشته است. چگونه توجه اعضای شورای شهر به یک مسئله جلب می‌شود؟ طی چه فرایندی این مسائل در دستور کار قرار می‌گیرند؟ ذینفعان و بازیگران چگونه بر این روند اثر می‌گذارند؟ کدام مسائل شانس بیشتری برای در دستور قرار گرفتن دارند و چه ویژگی‌هایی دارند؟ این پژوهش در پی یافتن پاسخ این سؤالات است.

۴. مبانی نظری

۴-۱. الگوهای موجود

الگوهای مختلف و متفاوتی در زمینه دستورگذاری وجود دارند که هر یک به تبیین نحوه در دستور کار قرار گرفتن مسائل می‌پردازند. این الگوها هر یک بر وجه خاصی از دستورگذاری اشاره دارند و متضمن شرایط خاص فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ای هستند که در آن شکل گرفته‌اند. این الگوها می‌توانند مقداری بیان‌کننده مرزها و حدود عوامل و پارامترهای مؤثر بر دستورگذاری فرهنگی در شورای شهر مشهد باشند.

۴-۱-۱. دستورگذاری و قیف علیت

هافربرت^۱ به‌عنوان مبدع مفهوم قیف علیت، دستورگذاری را به‌عنوان یک پدیده ثانویه مطرح می‌کند. دستورگذاری محصول کارکرد سه پارامتر اصلی است: ۱. شرایط تاریخی و جغرافیایی، ۲. ترکیب اجتماعی و اقتصادی، ۳. رفتار سیاسی توده مردم. این پارامترها از طریق دو عامل زیر در دستورگذاری اثر می‌گذارند: مؤسسات و نهادهای حکومتی و رفتار نخبگان. استعاره قیف نشان می‌دهد که عوامل تعیین‌کننده در بالا و مؤسسات و نخبگان که کار تصفیه و واسطه‌گری را برعهده دارند در پایین قیف قرار می‌گیرند. در رویکرد قیف علیت متغیرهای علی وجود دارند که میان متغیرهای مادی و نظری تقسیم شده‌اند. ایجاد رابطه میان متغیرهای مادی و نظری امکان بحث بین دیدگاه‌های مختلف را فراهم آورده تا روابط دقیق و نزدیک بین مباحث نظری مشخص شود (نگویان تی هاوی^۲، ۲۰۱۳: ۳۶).

۴-۱-۲. مدل کاب^۳ و راس^۴: دستورگذاری به‌عنوان محصول تعارض

در زمینه سیاست‌گذاری، فرآیند دستورگذاری را می‌توان به‌صورت گسترش تعارض تعریف کرد. عنصر کلیدی در گسترش تعارض نحوه تعریف مسئله است. با تعریف و بازتعریف متناوب مسئله مرزبندی‌های میان موافقان و مخالفان تغییر می‌کند. گسترش تعارض در چارچوبی نهادی

1. Hofferbert

2. Nguyen ti ha vy

3. Cob

4. Ross

عمل کرده و مسلماً ممکن است به منافع برخی افراد متمایل تر باشد. نهادهای سیاسی و دولتی نسبت به پذیرش برخی مشکلات متمایل ترند و در نتیجه قرار گرفتن یک موضوع در دستور کار سیاسی به ایجاد شرایط مساعد نهادی در سیستم سیاسی بستگی دارد. (پرینسن، ۲۰۰۷: ۳۱). نقطه تمرکز این مدل بر روشی است به کمک آن یک منازعه گسترش می‌یابد و مدیریت می‌شود (پارسونز، ۱۳۸۵: ۱۹۴). این مدل یک مدل تکثرگراست. بر این اساس، ۳ الگو یا مدل قابل تشخیص هستند: ابداع بیرونی، بسیج عمومی، ابداع درونی (کاب و راس، ۱۹۷۶: ۱۲۷) که هر یک از این‌ها با نوع رژیم سیاسی پیوند دارد. ابداع بیرونی به جوامع کثرت‌گرای لیبرال تعلق دارد. در بسیج عمومی که به رژیم‌های توتالیتر تعلق دارد مسئله از طریق یک نهاد رسمی به دستور کار عمومی تبدیل می‌شود. در مدل ابداع درونی گروه‌های اثرگذار با دسترسی خاص به تصمیم‌گیرندگان مسائل را به دستور کار وارد می‌کنند، اما الزاماً به دنبال آشکار ساختن آن یا در معرض رقابت قرار دادن نیستند. تنها گروه‌ها یا سازمان‌هایی در جریان مسئله قرار می‌گیرند که به آن علاقه دارند یا در حوزه تخصص ایشان قرار گرفته است. این مدل از دستورگذاری در رژیم‌های کورپوراتیستی مرسوم‌تر است.

۴-۱-۳. نظریه تعادل مقطعی (گسسته)

ارتباط بین چارچوب‌بندی و نهادها بخش مهم دستورگذاری در نظریه تعادل مقطعی است. عرصه‌های مختلفی که در حوزه معینی از سیاست توسط بازیگران و ذینفعان احاطه می‌شوند تنها یک بخش کوچک از فرآیند پویای سیاست‌گذاری است (جونز، باوم‌گارتنر و ترو، ۲۰۰۶: ۶). در نظریه تعادل گسسته مفهوم بازخورد مثبت و منفی مهم است. یک بازخورد مثبت کوچک می‌تواند کل وضعیت تعادل را به هم ریخته و موجب ایجاد تغییرات آتی به شکل بزرگ شود. درحالی‌که بازخوردهای منفی باعث ایجاد تعادل در سیستم می‌شوند و آن را ثابت نگه می‌دارند بازخوردهای مثبت می‌توانند شامل تغییرات کوچکی باشند که به اثرات بسیار بزرگ و عدم تعادل در سیستم سیاست‌گذاری منتهی شوند. بازخوردها معمولاً اثر خود را در حوزه دستورگذاری برجای می‌گذارند؛

1. Princen

2. Jones, Baumgartner and True

یعنی مثلاً یک بازخورد مثبت از یک سیاست در حال اجرا می‌تواند به تغییرات اساسی در نحوه بازتعریف مسائل و یا تغییر عمده در چارچوب بندی مشکل منتهی شود.

تغییر هنجاری و بستر فکری و سیاسی، مهم‌ترین تأثیر خود را بر نحوه تعریف و شناسایی مشکلات می‌گذارد و سبب توجه به مسائلی می‌شود که قبل‌تر به‌عنوان مسئله شناسایی نمی‌شدند و صورت‌بندی مشکلات را دستخوش تحول می‌کند.

۴-۱-۴. مدل جریان‌های چندگانه^۱

برجسته‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نظریه و مدل در حوزه دستورگذاری، جریان‌های چندگانه کینگدان است. او جریان‌های ۳گانه مسائل، سیاست‌گذاری و سیاسی را شناسایی کرده و همراهی و همزمانی این جریان‌ها و تلاقی‌شان با یکدیگر را منجر به گشوده شدن دریچه یا پنجره سیاست می‌داند. جریان مسائل زمانی شکل می‌گیرد که وضعیت مشکل^۲ به‌عنوان یک مشکل قلمداد شود. به تعبیر ویلیام دان^۳ مشکلات بازمودی از وضعیت‌های مشکل هستند. به‌بیان دیگر مشکلات ریشه در تفکر و نیز محیط پیرامونی دارند (دان، ۲۰۱۲: ۹) و امری ذاتی نیستند. وقوع یک رویداد قانونی^۴ سبب می‌شود تا توجه به مشکل جلب شود. جریان سیاست‌گذاری مرکب از ذینفعان و متخصصان و دیوانسالاران و مانند این‌ها است که بدیل‌ها و راه‌حل‌های مختلفی را برای مشکلات طرح می‌کنند. جریان سیاسی به تغییرات سیاسی ناشی از انتخابات و یا چرخش‌های ایدئولوژیک در حکومت و نیز تغییر در مدیران دولتی و بوروکراتها اشاره دارد که می‌تواند منجر به شناسایی و در دستورکار قرار گرفتن مشکلات جدید شود. پیوند همزمان و همراهی این ۳ جریان به گشوده شدن دریچه سیاستی منتهی می‌شود.

۴-۱-۵. ساخت اجتماعی طبقات هدف

مدل دیگر، ساخت اجتماعی طبقات هدف است. در این مدل یک ارتباط دیالکتیکی میان سیاست‌گذار و جامعه هدف وجود دارد. گروه‌های هدف قادرند تصویر خود در نزد سیاست‌گذار

1. Multiple streams
2. problem situation
3. Dunn
4. Focused event

را درک کنند؛ چه از طریق بازنمایی رسانه‌ها و چه از طریق تجربه مستقیم. آن‌ها خود می‌فهمند که در کدام دسته قرار دارند و حکومت با ایشان چه رفتاری خواهد داشت. در واقع سیاست‌گذار سیگنال را برای آن‌ها ارسال می‌کند (اینگرام و اشنایدر^۱، ۱۹۹۳). این یک چارچوب کاملاً متکی بر ساختار است که دستورگذاری را نه تنها به قدرت و منافع و آرمان‌ها و ارزش‌های ذینفعان، بلکه به ساخت اجتماعی طبقات و تصویر موجود از آن‌ها در ذهن سیاست‌گذار ارتباط می‌دهد.

۴-۲. هرمنوتیک، مسئله عمومی و سیاست

الگوهای پیش‌گفته در بسیاری از اوقات قادر به توضیح چرایی در دستور کار قرار گرفتن یک مسئله فرهنگی نیستند. چرا که در بستر فرهنگی و سیاسی متفاوتی از ایران شکل گرفته‌اند. دستورگذاری عرصه‌ای است که با ذهنیت‌گرایی پیوند یافته و تفاسیر و برداشت‌های متفاوت سیاست‌گذاران از یک مسئله باعث می‌شود در دستور کار قرار گرفته یا از آن خارج شود. بنابراین رویکرد هرمنوتیکی در تعیین مؤلفه‌های اثرگذار بر دینامیک دستورگذاری گریزناپذیر است. در حوزه هرمنوتیک دو دیدگاه عمده وجود دارد: هرمنوتیک عینی (روش‌شناختی) و هرمنوتیک فلسفی (هستی‌شناختی)^۲. هرمنوتیک فلسفی توانسته در عرصه علوم انسانی و پژوهش‌های مربوطه به‌خوبی جای خود را پیدا کند. هرمنوتیک در اینجا یک رویه و یا یک عمل ضابطه‌مند نیست، بلکه شرط وجود انسانی است. فهم همان تفسیر است. گادامر فهم را در قالب یک فعالیت مجزا و منفرد انسانی نمی‌داند، بلکه آن را ساختار اصلی تجربه زندگی ما می‌بیند. (شوانت^۳، ۲۰۰۰: ۱۹۴). بسیاری از محققان کیفی نسبت به استفاده از روش به‌عنوان راهی برای فهمیدن و درک سایر افراد، بدگمان‌اند و این فهم را تنها در رهگذر همنشینی با مردم و نشست و برخاست با آنها ممکن می‌دانند که بوسیله فرمولهای نامنعطف روش‌شناختی محقق نمی‌گردد. (برینکمان^۴ و دیگران، ۲۰۱۴: ۲۲).

1. Ingram and Schneider

۲. در کنار این دو، هرمنوتیک انتقادی هابرماس هم هست که در زمره هرمنوتیک عینی قرار می‌گیرد.

3. Schwandt

4. Brinkman

مهمترین اثر رویکرد تفسیری در حوزه خط‌مشی عمومی در زمینه نحوه شناخت مسائل و تغییر خط‌مشی است که در حوزه دستورگذاری نمود پیدا خواهد کرد. تعارض و عدم قطعیت میان هنجارها و ارزش‌ها سبب شکل نگرفتن اجماع در تعریف یک مسئله می‌شود و دستور کارها فاقد تعریف مناسبی خواهند شد. نحله‌های مختلف تفسیری در علم‌الاجتماع در پیوند با فهم پدیدارشناسانه، مبتنی بر اینکه معنا برخاسته از تجربه زیسته است، یک مسئله واحد را به روش‌های گوناگونی درک می‌کنند. بدین‌سان رویکرد هرمنوتیک در سیاست به تمرکز بر چارچوب سیاست که مشخصه بسیاری از تحلیل‌های تفسیری سیاست است منتهی می‌شود. از آنجایی که بخش عمده تحلیل سیاست به زبان سیاست و اجرای قوانین مرتبط است، روش‌های متکی بر مفروضات هرمنوتیک پدیدارشناختی، شامل آنهایی که نظریه‌های ادبی را گسترش داده‌اند، تا حدی مناسب برای استفاده هستند.

۱۱۷

احتمال آنکه یک مسئله بتواند در دستورکار قرار گیرد فقط به ارزش ذاتی و عینی آن وابسته نیست و در عوض بسته به توانایی بازیگران سیاست است که چگونه آن را تعریف کرده و در قالب یک مسئله مهم سیاستی آن را تبدیل کنند. سیاسی‌سازی موضوعات و مسائل مبتنی بر استدلال، بستگی به معنای متناظر با آنها دارد که توسط گروه‌های اجتماعی رقیب به ایشان داده شده است. همچنین ارتباط وثیقی با استدلال درباره علل مشکلات، افراد مسئول و پاسخگو برای آن و مقامات دولتی که وظیفه حل آن را برعهده دارند، دارد (دارنوا و زیتون^۱، ۲۰۱۳: ۹۰-۹۱).

۴-۳. هرمنوتیک فلسفی و دستورگذاری

هرمنوتیک فلسفی پیوند وثیقی با پدیدارشناسی دارد. در پدیدارشناسی حضور بی‌واسطه تجربه، شرط اصلی آگاهی است. به عبارت دیگر باید به جهان آن‌طور که در نخستین شکل ظهورش برای تجربه وجود دارد، بازگردیم و جهان تجربه‌های فوری و مستقیم را که هوسرل «زیست جهان» می‌نامد درک کنیم (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۴۶). شوتر متأثر از هوسرل مفهوم واقعیت‌های چندگانه را مطرح کرد. آنچه در اندیشه شوترس دارای اهتمام است و جزو بدایع تفکر اوست، تقسیم‌بندی است که از جهان اجتماعی دارد. از نگاه شوترس، دیدگاه منحصر به فرد هر انسانی، از سرگذشت

خاص او نشئت می‌گیرد و به علاوه فهمش نیز به تجارب زندگی‌اش بستگی داشته و در آن محدود می‌شود. حتی گرچه در قلمرو فرهنگی واحد، همه افراد زبانی مشترک دارند، اما معانی واژگان و اصطلاحات، استفاده از گرامر و ساخت جمله‌ها به شیوه فردی صورت گرفته و هرکس به گونه خاصی از واژه‌های معین بهره می‌برد که مبین چگونگی استفاده خاص از زبان مشترک بنا به تجربه شخصی است. از این نگاه صرفاً خود پدیدار اهمیت دارد و بحث از حقیقت یا صور گوناگون آن بی‌معنا جلوه می‌کند. (زارع، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

سویه سوژه محور هرمنوتیک پدیدارشناختی، ما را به جنبه جدیدی از استفاده از هرمنوتیک در فهم دستور گذاری رهنمون می‌کند. در اینجا باید میان هرمنوتیک پدیدارشناختی و پدیدارشناسی هرمنوتیک (که میان محققان فارسی زبان مرسوم‌تر است) تمایز قایل شد. در هرمنوتیک پدیدارشناختی گادامر از سنت و نقش آن در شناخت دفاع می‌کند و حتی پیش‌داوری را شرط فهم می‌داند. پس فهم همواره متأثر از سنت و پیش‌داوری است و از آن رها نمی‌شود. در فهم به معنای توافق، سوژه و ابژه افق‌های فکری خود را در هم می‌آمیزند و هرگاه مفسر چیزی را می‌فهمد، داشته‌های خودش را نیز به آن می‌افزاید، اما خود این «داشته»ها هم برآیند عصر حیات و زبان و پرسشگری مفسر است. بنابراین فهم در اینجا تجربه‌ای کاملاً آمیزشی است که دیگر امکان جداسازی موضوع فهم از فهمنده وجود ندارد. اما پدیدارشناسی هرمنوتیک در پی فهم یک پدیده در نزد تجارب افراد در یک بستر و بافت خاص است (دانایی فرد و کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۲۸). در واقع پدیدارشناسی هرمنوتیکی به دنبال یافتن پاسخ این است که چگونه گروهی خاص از افراد پدیده‌ای را تجربه می‌کنند و افراد موضوع مورد مطالعه هستند. در حالی که در هرمنوتیک پدیدارشناختی، امتزاج افق بین سوژه و ابژه رخ می‌دهد و دیگر این دو از هم جدا نیستند و تفسیر معتبر از یک پدیده تنها از طریق مواجهه‌های مکرر با آن و در طول زمان ممکن خواهد شد (گروندن^۱، ۱۳۹۳: ۶۰).

هرمنوتیک پدیدارشناختی (فلسفی) در دستور گذاری فرهنگی به صورت بررسی معانی اقدامات کنشگران دستور گذاری توسط محقق و تلفیق افق فکری وی با منطق ابراز شده توسط آن کنشگران برای تعیین دستور کار انجام می‌پذیرد. معنای عمل انجام شده توسط کنشگران توسط محقق فهم

و معنا می‌شود. این معنا در عین حال که برخاسته از عمل کنشگران و بستر فکری و اجتماعی آنهاست و همزمان مقید به حدود و مرزهای ساختاری است، متأثر از پیش‌داشته‌ها، پیش‌نگرش‌ها و پیش‌پنداشته‌های محقق هم هست که این موارد نه فقط در خلال جمع‌آوری داده‌ها و مشاهده رفتار و اعمال و گفتار بلکه در خلق معانی هم ظهور و بروز پیدا می‌کند. هدف محقق، عیان ساختن معنایی نیست که پیشتر در عمل و گفتار کنشگران دستورگذاری پنهان بوده یا درک معنایی که خود کنشگران از آن دارند، بلکه ساخت این معنا توسط خود وی است که هم‌زمان متأثر از سنت و بستری است که هم کنشگران را در بر گرفته و هم محقق را. بنابراین تلاش پژوهشگر متضمن فهم دستورگذاری و انکشاف معنا برای اوست.

۵. روش پژوهش

در این پژوهش از رویکرد و مبانی هرمنوتیکی استفاده شد که ناظر بر نظریه داده بنیاد ساختگرا است. از این رو، ضمن تبیین ارتباط میان هرمنوتیک پدیدارشناختی و نظریه داده بنیاد ساختگرا، نحوه استفاده از آن نیز توضیح داده می‌شود.

نظریه داده بنیاد ساختگرا

نظریه داده بنیاد ریشه در تعامل‌گرایی نمادین داشته و بر دو قسم عینی و ساختگرا تقسیم می‌شود. نظریه داده بنیاد اساساً هرمنوتیکی است و نوع عینی آن مبتنی بر هرمنوتیک روش‌شناختی (هرمنوتیک به مثابه روش) و نوع ساختگرای آن مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی (هرمنوتیک به مثابه هستی‌شناسی فهم) است. نظریه داده بنیاد کلاسیک، به دنبال توضیح پدیده‌های اجتماعی بود که از طریق تحلیل مشاهدات ممکن می‌شد (رنی، ۲۰۰۰: ۴۸۴). مفهوم «مقایسه مستمر» که در ادبیات نظریه داده بنیاد کلاسیک دیده می‌شود ناظر بر دور هرمنوتیکی است. بدین سان، با توجه به ماهیت عینی «طبقه‌بندی مقولات» می‌توان نظریه داده بنیاد گلیزر و اشتراوس و حتی کوربین را اثبات‌گرا دانست که از هرمنوتیک روش‌شناختی برای توضیح و تبیین پدیده‌ها استفاده می‌کند. نظریه داده بنیاد ساختگرا اثبات‌گرایی موجود در نظریه کلاسیک را مورد حمله قرار می‌دهد. در

این نظریه منطق «ظهور» نظریه زیر سؤال می‌رود و بر ساخت نظریه تأکید می‌شود (ویلیگ^۱، ۲۰۱۳: ۷۷). کلید فهم در اینجا دوری از ابزارانگاری زبان است. زبان در مقام نشانه‌ها، فقط برای نام‌گذاری به کار می‌رود و از وجود چیزی که به آن اشاره می‌کند جداست. نظریه داده‌بنیاد ساختگرا بر این اصل اشاره دارد که مقولات و تئوری‌ها از خلال داده‌ها ظاهر نمی‌شوند، بلکه خود پژوهشگر از طریق فرایند زبانی و دیالکتیکی در مواجهه و بده‌بستان با داده‌ها آنها را می‌سازد. بدین ترتیب نظریه داده‌بنیاد ساختگرا ملهم از هرمنوتیک فلسفی است که گرچه نگاهش معطوف به فهم و تفسیر است، اما رویکردی غیرعینی، مشارکت‌جو، تاریخمند، نسبی‌گرا و متکی بر زبان دارد.

۶. یافته‌ها و نتایج

برای تعیین مکانیسم دستورگذاری فرهنگی در حکومت‌های محلی، جلسات کمیسیون فرهنگی شورای شهر مشهد به‌عنوان محلی که مسائل فرهنگی در دستور کار قرار گرفته و سپس از آنجا برای تصمیم‌گیری و اتخاذ سیاست به صحن علنی شورا می‌رفتند، انتخاب شد. حضور در جلسات کمیسیون فرهنگی به‌معنای برخورد بی‌واسطه و نزدیک با ساختاربندی مسائل فرهنگی است که به‌صورت احتمالی در دستور کار کمیسیون خواهند بود. داده‌های اولیه در این تحقیق شامل نگارش‌های اولیه متن‌های مربوط به لوایح و طرح‌ها، مبانی نظری و دفاعیات و مباحثات افراد در جلسات کمیسیون است. در این تحقیق الگوی دستورگذاری براساس مباحث شکل گرفته حول یک مسئله و متن گفتگوهای اعضای کمیسیون تدوین شده است.

در حین جمع‌آوری داده‌ها عملیات کدگذاری اولیه آغاز شد و سپس در حین اجرا، کدهای متمرکز هم که طبق نظریه داده‌بنیاد ساختگرا پربسامدترین و مهمترین کدها بودند، استخراج شدند. با شرکت جستن متعدد در جلسات کمیسیون فرهنگی امکان مقایسه مستمر به وجود آمد و رفته رفته مقولات شکل گرفتند. پس از اشباع مقولات، روند شرکت در جلسات کمیسیون متوقف شده و با کمک یادداشت‌های ضمنی تهیه شده، کار ساخت مفاهیم آغاز شد. بدین ترتیب مجموعه‌ای از مقولات و مفاهیم به‌دست آمد که رابطه میان آنها نشان‌دهنده مکانیسم دستورگذاری مسائل

در کمیسیون فرهنگی شورای شهر مشهد بود. این مکانیسم مبتنی بر دو دسته مفهوم **متغیرهای درونی و متغیرهای بیرونی** است. متغیرهای درونی به نفس مسئله فرهنگی و دینامیک کمیسیون و شورا اشاره دارد. متغیرهای بیرونی به جامعه هدف و بازخوردها مربوط می‌شود.

۶-۱. متغیرهای درونی

الف) بودجه

محدودیت‌های مالی همواره مهمترین و اثرگذارترین عامل در دستورگذاری هستند. برآورد هزینه احتمالی یک طرح یا برنامه برای حل یک مسئله، تا حد زیادی مشخص کننده این است که آن مسئله در دستور کار قرار خواهد گرفت یا خیر. محدودیت‌های بودجه‌ای به چند طریق خود را در فرایند دستورگذاری برای سیاست‌گذاری فرهنگی نشان می‌دهند. نخست اینکه همواره باید تناسبی میان بودجه لازم برای حل مسئله و میزان اهمیت مسئله فرهنگی وجود داشته باشد تا آن مسئله شانس برای قرار گرفتن در دستور کار بیابد. مسائل فرهنگی که راه‌حل‌های آنها بودجه زیادی را می‌طلبند و در عین حال در منظر سیاست‌گذار با اهمیت جلوه نمی‌کنند، از دستور کار خارج شده و به صحن شورا برای رأی‌گیری نمی‌رسند.

حجم بودجه به‌تنهایی هم عامل مهمی برای دستورگذاری مسئله فرهنگی قلمداد می‌شود. مسائل فرهنگی خیلی بزرگ (چه از لحاظ اهمیت برای سیاست‌گذار و چه از لحاظ سطح فراگیری و عمومیت) اغلب با این چالش مواجه می‌شوند که آیا اصولاً پرداختن به این مسئله با توجه به راه‌حل‌های احتمالی و بودجه موجود، کار درستی است؟ به‌بیان دیگر علی‌رغم اینکه میان اهمیت مسئله فرهنگی و بودجه مورد نیاز تناسب برقرار است، اما چون راه‌حل‌های احتمالی بودجه زیادی را طلب می‌کنند آن مسئله از دستور کار خارج می‌شود. بدین ترتیب چند مسئله فرهنگی کوچک که به اندازه یک مسئله فرهنگی بزرگ به بودجه نیاز داشته باشند، از شانس بیشتری برای قرار گرفتن در دستور کار برخوردار خواهند بود. زمان طرح مسئله فرهنگی هم به‌نوبه خود نقش مهمی را بازی می‌کند. طرح‌هایی که در زمان کمبود بودجه و اعتبارات در کمیسیون مطرح می‌شوند، موفقیت کمتری در رسیدن به صحن شورا کسب می‌کردند. همپوشانی عضویت اعضای شورای شهر در کمیسیون‌ها مختلف سبب می‌شد تا در زمان انقباض بودجه و عدم تحقق درآمدهای شهرداری،

با این استدلال که مسائل فرهنگی در اولویت پایین تر نسبت به سایر مسائل حوزه شهری هستند، بسیاری از طرح‌ها توسط خود اعضای کمیسیون فرهنگی متوقف مانده و در دستور کار قرار نگیرند.

ب) احتمال تصویب

یکی از دغدغه‌ها عمده اعضای کمیسیون‌های مختلف از جمله کمیسیون فرهنگی آن است که یک مسئله پس از قرار گرفتن در دستور کار، در صحن شورا رد شود یا دچار تغییرات اساسی گردد. بر این مبنا، احتمال تصویب یا ایجاد تغییرات عمده در طرح کمیسیون یک عامل اثرگذار بر دستورگذاری فرهنگی می‌شود. اگر اعضای کمیسیون به این نتیجه برسند که ممکن است طرحی بدون پختگی لازم و مسئله‌ای بدون ساختار بندی مناسب در صحن شورا مطرح شده و رأی بیاورد، آن مسئله بیشتر مورد مذاقه قرار می‌گیرد. مسائلی که مورد نظر کمیسیون نبوده و به سبب حمایت فردی یا تحت برخی فشارهای خاص به کمیسیون تحمیل شده‌اند و از شانس برای تصویب در صحن شورا برخوردار نیستند، به راحتی در دستور کار قرار می‌گیرند.

ج) ماهیت مسئله

حل یک مسئله فرهنگی ممکن است با راه‌حل‌های برخی مسائل در حیطه‌های دیگر دچار تعارض شود. به عنوان مثال سیاست‌های مبتنی بر حمایت از مراسم خاص در سطح شهر و ارائه نذورات غالباً با نظر مخالف کمیسیون حمل و نقل و ترافیک همراه می‌شود. در این گونه موارد معمولاً سایر مسائل نسبت به مسئله فرهنگی اولویت می‌یابند و مسئله فرهنگی شانس کمتری برای رسیدن به دستور کار دارد.

علاوه بر این، بر سر راه اجرای بعضی راه‌حل‌های مسائل فرهنگی موانعی وجود دارد. این موانع ممکن است جنبه فنی، سیاسی یا اجتماعی داشته باشند. این موانع در اینکه مسئله‌ای در دستور کار قرار بگیرد تا حد زیادی تعیین کننده‌اند. در واقع سیاست‌گذار، با یک ارزیابی پیش‌بین^۱ موانع و محدودیت‌های پیش‌رو را قبل از پرداختن به مسئله می‌سنجد و برحسب امکان‌پذیر بودن راه‌حل‌ها اقدام به دستورگذاری می‌کند. مسائل فرهنگی مختلفی به سبب وجود این موانع از دستور کار خارج شده‌اند.

1. Ex ante

۶-۲. متغیرهای بیرونی

الف) ارزیابی گذشته‌نگر

در ارزیابی‌های گذشته‌نگر معیارهایی هم‌چون اثر بخشی، کارآمدی، میزان دستیابی به اهداف مورد نظر قرار می‌گرفت. اثربخشی به معنای بهبود مسئله یا حل آن منطبق با مدل‌های هنجاری است. به نحوی که بتوان آن را ناشی از اجرای سیاست‌ها و تصمیمات سیاستگذاران دانست. سیاست‌گذار در ارزیابی گذشته‌نگر به تأثیر سیاست‌های مشابه می‌نگرد که آیا موفق بوده‌اند و به اهداف منتهی شده‌اند؟ زمانی که مسائل فرهنگی مشابهی با موارد پیشین برای قرار گرفتن در دستور کار مطرح می‌شدند، طرح‌هایی می‌توانستند در دستور کار قرار گیرند که سابقه موفق مشابهی از آنها وجود داشت. برعکس، طرح‌ها و لوایحی با نمونه‌های شکست‌خورده نزدیک، از احتمال پایین‌تری برای رسیدن در سطح دستور کار برخوردار هستند.

ب) جایگاه جامعه هدف

به‌طور کلی برحسب نوع جامعه هدفی که مخاطب یک سیاست فرهنگی قرار می‌گرفت، احتمال در دستور کار قرار گرفتن یک مسئله دستخوش تغییر می‌شد. برخی گروه‌ها که به کمیسیون فرهنگی دسترسی داشتند و به‌عنوان ذی‌حق تلقی می‌شدند، می‌توانستند با معرفی یک نماینده و حتی ارائه‌های شفاهی و دیداری، شانس به‌رسمیت شناخته شدن یک مسئله را بالا ببرند. گروهی دیگر (مانند برخی مؤسسات مالی و اعتباری) هم به کمیسیون‌ها دسترسی داشتند و از قدرت تأثیرگذاری برخوردار بودند، اما در طرح‌ها و لوایحی که با همکاری آنها مطرح می‌شد، همواره این شائبه وجود داشت که در لوای این همکاری منافی برای ایشان لحاظ شود. از این حیث در دستور کار قرار گرفتن موضوعات و مسائل مورد دغدغه آنها با احتیاط صورت می‌پذیرفت.

برخی افراد و گروه‌ها هم وجود داشتند که برای بهره‌مندی از مزایای سیاست‌های فرهنگی کاملاً محق شناخته می‌شدند، اما از کانون قدرت دور بودند. این گروه اگرچه افراد خوبی تلقی می‌شدند. اما چون قدرت سیاسی نداشتند و به‌علت فقدان انسجام دارای نماینده در کمیسیون نبودند، از استحقاق کمتری برای سرمایه‌گذاری در مقایسه با سایر گروه‌ها برخوردار بودند. منافع و مزایایی که برای این گروه در نظر گرفته می‌شد، بیشتر در قالب لفاظی و شعار بود تا تخصیص منابع مالی واقعی.

ج) باز خورد از جامعه هدف

از جمله پارامترهای مهم دیگری که سیاست گذاران برای دستور گذاری در کمیسیون فرهنگی لحاظ می کردند، بازخوردهایی بود که از جامعه هدف می گرفتند. اگر جامعه هدف مورد نظر در مسئله فرهنگی مطروحه، رفتاری مطابق با انتظارات (غالباً سیاسی) کمیسیون بروز نمی داد یا در طرح ها و برنامه های پیشین منابع تخصیص داده شده را در مسیر مطلوب شورای شهر یا کمیسیون فرهنگی به کار نمی برد، طرح مزبور از دستور کار خارج می شد. در واقع پیش بینی اعضای کمیسیون از رفتار احتمالی جامعه هدف و برآورده نشدن انتظارات خود از حل مسئله فرهنگی باعث می شد که مسئله به دستور کار نرسد. این سازوکار و دینامیک را می توان به شکل زیر نشان داد.



شکل ۳. ظرف دستور گذاری

ظرف دستور گذاری استعاره ای است از ترکیب دستور کارها که تحت عوامل مختلفی به سطح می رسند یا به زیر رانده می شوند که در این ظرف هر مسئله ای این شانس را ندارد که به سطح برسد و دیده شود (در دستور کار قرار گیرد). عوامل بیرونی از خارج محیط دستور گذاری بر دستور کارهای احتمالی اثر می گذارند. در حالی که مؤلفه های درونی در داخل سیستم دستور گذاری هستند.

۶-۳. ویژگی‌های خاص دستورگذاری فرهنگی در مشهد: شباهت‌ها و اختلافات با الگوهای

موجود

استعاره ظرف دستورگذاری فرهنگی در شورای شهر مشهد دربردارنده برخی ویژگی‌های مشترک با مدل‌های کلاسیک و بعضی وجوه افتراقی با آنهاست. سیاست‌گذاری فرهنگی در شورای شهر مشهد، به علت مذهبی بودن این شهر، برخی شباهت‌ها را با الگوی جریان‌های چندگانه و دریاچه سیاستی کینگان دارد. وجود مناسبت‌های مذهبی در زمان‌های مشخص موجب همراستایی جریان‌های سه‌گانه شده و دریاچه‌ای برای مطرح شدن یک مسئله برای قرار گرفتن در دستور کار را می‌گشودند. سیاست‌گذاران و سایر بازیگران با اطلاع از این مسئله، طرح برخی سیاست‌ها و لوایح را به گونه‌ای هماهنگ می‌کردند که با یک مناسبت مذهبی خاص و متناسب با آن مصادف شود. بدین ترتیب علاوه بر بالا بردن احتمال تصویب، مناسبت مذهبی به‌عنوان یک رویداد کانونی عمل کرده و مسئله فرهنگی با تصویب در کمیسیون، به صحن علنی شورا می‌رسید.

۱۲۵

سیاست‌های فرهنگی مرتبط با زائرین، تاحدی به‌شکل الگوی کاب و راس بودند. طرح‌ها و لوایح مرتبط، در صورت وجود یکپارچگی نهادی میان سایر دستگاه‌های اجرایی و فرهنگی استان، در دستور کار قرار می‌گرفتند. تصویب بودجه زیارت در مجلس نقش بسیار مهمی در این زمینه داشت. از آنجایی که تخصیص این بودجه توسط دولت صورت می‌گرفت، ایجاد یک محیط مساعد نهادی میان بازیگران مختلف (استانداری، شورای شهر، دفتر امام جمعه) منجر به دستورگذاری سیاست‌های فرهنگی می‌شد که زائرین جامعه هدف آنها بودند. اما یک مشکل هم فراروی بازیگران دستورگذاری وجود داشت و آن هم امکان‌ناپذیری بازخورد دقیق از زائرین به سبب جابجایی سریع آنها بود.

جایگاه جامعه هدف به‌عنوان یکی از متغیرهای بیرونی، شبیه به نظریه ساخت اجتماعی طبقات هدف بود. مسائلی که به‌منظور حل مشکلات هیأت‌های مذهبی، حوزه علمیه در کمیسیون مطرح می‌شدند، شانس بیشتری برای رسیدن به صحن شورا داشتند. در همین حال موضوعات مربوط به نگارخانه‌ها یا نمایشگاه‌های آثار هنری، بیشتر تحت تأثیر متغیرهای داخلی مانند محدودیت‌های بودجه‌ای قرار می‌گرفتند.

۷. جمع بندی و نتیجه گیری

مسائل فرهنگی از شانس مساوی و برابر برای رسیدن به دستور کار در عرصه سیاست گذاری شهری برخوردار نیستند. بیش از آنکه «عمومیت» داشتن یا فراگیری یک مسئله فرهنگی سبب شود تا آن مسئله در دستور کار سیاست گذاران محلی قرار گیرد، ترکیب جامعه هدف (برای سیاست فرهنگی) و تصویر و بازخوردهای آن در نزد سیاست گذاران تعیین می کند که کدام مسئله فرهنگی در دستور کار واقع شود. در حالی که برخی متغیرهای داخلی مانند محدودیت های بودجه ای و ماهیت مسئله، در نحوه دستور گذاری برای همه مسائل شهری وجود دارند، مؤلفه هایی مانند جایگاه جامعه هدف در سیاست فرهنگی نقش بسیار مهم و متمایز کننده ای در دستور گذاری فرهنگی بازی می کند و جنبه های فنی را در حاشیه قرار می دهد. بدین ترتیب دستور گذاری فرهنگی در شورای شهر یک روند خطی و قابل پیش بینی ندارد. هر مسئله فرهنگی بنا بر ماهیت خود، ترکیب جامعه هدف، بودجه مورد نیاز، زمان طرح مسئله این امکان را دارد که به صحن شورا برسد یا نرسد. موضوع مهم این است که عوامل اثرگذار بیرونی به شکل کنترل نشده ای می توانستند روند دستور گذاری را تغییر دهند. نبود یک سیستم مناسب پایش و ارزیابی، اجرا نشدن طرح های امکان سنجی، تعریف مبهم اقشار و گروه های اجتماعی و از همه مهمتر بهره برداری برخی گروه های سیاسی تحت لوای افراد دارای استحقاق، از مهمترین نقاط ضعف ساز و کار فعلی دستور گذاری فرهنگی در شورای شهر مشهد به شمار می رفت.

منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۸۹)، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز.
۲. اشتریان، کیومرث، (۱۳۹۱)، مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، جامعه‌شناسان.
۳. پارسونز، واین، (۱۳۸۵)، مبانی خط‌مشی‌گذاری عمومی و تحلیل خط‌مشی‌ها، مترجم: حمیدرضا ملک محمدی، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. دانایی فرد، حسن و کاظمی، حسین، (۱۳۸۹)، پژوهش‌های تفسیری در سازمان، استراتژی پدیدارشناسی و پدیدارنگاری انتشارات دانشگاه امام صادق.
۵. شریفی، سیدعلیرضا و فاضلی، عبدالرضا، (۱۳۹۱)، واکاوی سیاست‌گذاری فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران آسیب‌ها و راهبردها، مجلس و راهبرد، شماره ۶۹، ۵۵-۹۰.
۶. فخر زارع، سیدحسین، (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی نظریه جامعه‌شناختی پدیدارشناسی (تأکید بر اندیشه آلفرد شوِتس) با مبانی نظری اسلام، قبسات، دوره ۱۷، شماره ۱۴۷، ۶۴-۱۷۴.
۷. گروندن، ژان، (۱۳۹۳)، هرمنوتیک، مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی، نشر ماهی.
۸. مقتدایی، مرتضی و ازغندی، علیرضا، (۱۳۹۵)، آسیب‌شناسی سیاست‌گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، علوم سیاسی، شماره ۳۴، ۷-۲۶.
۹. نظری، علی، (۱۳۸۴)، تحلیل قدرت سیاسی از دیدگاه استیون لوکس. قدرت از نگاه کثرت‌گرا، رادیکال و اصلاح‌طلب، راهبرد، شماره ۳۶، ۳۸۳-۳۹۲.
۱۰. هاوالت، مایکل و رامش، ام، (۱۳۸۰)، مطالعه خط‌مشی عمومی، مترجم: عباس منوریان و ابراهیم گلشن، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۱۱. همایون، محمدهادی و هفت‌خوانی، نادر، (۱۳۸۷)، درآمدی بر مفهوم و روش سیاست‌گذاری فرهنگی درس‌هایی برای سیاست‌گذاران، اندیشه مدیریت، سال دوم، شماره دوم ۵-۳۵.

12. Bachrach, P. and Baratz, M. (1962). "Two faces of power". The American Political Science Review, Vol. 56 (4). 947-952.

13. Brinkmann, S and Jacobsen, M. H. and Kristiansen, S. (2014). "Historical Overview of Qualitative Research in the Social Sciences". In The Oxford Handbook of Qualitative Research.

14. Cobb, R. & Ross, J. & Ross, M. (1976) "Agenda Building as a Comparative Political Process" *The American Political Science Review*. 70(1). 126-138.
15. Durnova, A. and Zittoun, P. (2013). "Discursive Approaches to Public Policy". *Revue française de science politique*. Vol. 63 (3-4). 85-94.
16. Dunn, W. N. (2012). *Public policy analysis*. Pearson.
17. Dye, T. R. (2008). *Understanding public policy*. Printice Hall.
18. Gupta, D.K. (2011). *Analyzing public policy: concepts, tools, and techniques*. CQ press.
19. Johanson, K. and Kershaw, A. and Glow, H. (2014) "The Advantage of Proximity: The Distinctive Role of Local Government in Cultural Policy". *Australian Journal of Public Administration*, Vol 73. (2). 218–234.
20. Nguyen, T. (2017). *Influences on the policy process in local government in Vietnam: The case of low-income housing policy in Da Nang City from 2005-2013*. Victoria University of Wellington.
21. Princen, S. (2007). "Agenda setting in EU. A theoretical exploration and agenda for research". *Journal of European Public Policy* 14:1. 21–38.
22. Rennie, D. (2000). "Grounded theory methodology as methodical hermeneutics". *Theory and psychology*. Vol. 10(4). 481-502.
23. Saccoa, P.L and Blessib, T.G and Nucciob, M. (2009) "Cultural Policies and Local Planning Strategies: What Is the Role of Culture in Local Sustainable Development?" *The Journal of Arts Management, Law, and Society* vol. 39 (1). 45 — 64.
24. Schneider, A. and Ingram, H. (1993) "Social Construction of Target Populations: Implications for Politics and Policy". *The American Political Science Review*, Vol. 87, No.2. pp 334-347.
25. Schwandt, T. A. (2000). "Three epistemological stances for qualitative inquiry: Interpretivism, hermeneutics, and social constructionism". In: N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.). *Handbook of qualitative research*. Sage Publications.
26. True, J. L. and Jones, B. D. and Baumgartner, F. R. (2006) *Punctuated-Equilibrium Theory: Explaining Stability and Change in Public Policymaking*. Chapter in *Theories in the Policy process*.
27. Willig, C. (2013). *Introducing Qualitative Research in Psychology*. Open university press.

هویت امدادگران فرهنگی

(مطالعه موردی: طلاب فعال در سیل فروردین ۹۸)

مهدی مولائی آرانی^۱ سیدمحمد کاظمی قهفرخی^۲

چکیده

در حادثه سیل فروردین ۹۸، گروه‌ها و اقشار مختلفی از مردم برای کمک به مردم در صحنه حضور داشتند. این گروه‌ها را می‌توان به حسب نوع فعالیت در گونه‌های مختلف طبقه‌بندی کرد. یکی از گونه‌ها، امدادگران فرهنگی بودند که سعی می‌کردند با استفاده از دانش دینی و ظرفیت‌های فرهنگ بومی منطقه، از تشدید آسیب‌ها جلوگیری کرده و زمینه رشد و ارتقای مردم را فراهم کنند. طلاب و روحانیون یکی از اقشاری هستند که قرابت معنایی بیشتری با این مفهوم دارند و از این جهت به‌عنوان گروه مورد مطالعه در این تحقیق انتخاب شده است. شناخت هویت و باورهای امدادگران فرهنگی طلبه از یک سو به ما کمک خواهد کرد رفتارهای آنها جامع‌تر و دقیق‌تر تحلیل شود و از سوی دیگر خطاهای موجود در حوزه برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری برای استفاده بهینه از ظرفیت این نیروها کاهش یابد. این تحقیق با استفاده از روش تحلیل مضمون و مصاحبه با ۲۶ نفر از طلاب فعال در حادثه سیل ۹۸، تحلیل و طبقه‌بندی شده است. شناخت هویت این طلاب در چهارگونه تکلیف‌گرایان، عارفان، ساختارگرایان و سردرگم انجام شده و «باورهای هویتی» و «دیگری» هرگونه نیز بیان شده است.

■ واژگان کلیدی

مددکاری اجتماعی، امدادگر فرهنگی، هویت طلاب، سیل ۹۸.

۱. عضو هیات علمی گروه مطالعات فرهنگی اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، m.molaeearani@isca.ac.ir

۲. عضو هیات علمی گروه مطالعات فرهنگی اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، m.kazemigh@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۴

۱. مقدمه و بیان مسئله

حادثه سیل فروردین ۹۸ در ایران از جمله حوادثی است که از زوایای مختلف قابل بحث و بررسی است. از دانش مدیریت بحران در کشور گرفته تا فعالیت نیروهای امدادی. امدادگران سیل ۹۸ از گروه‌ها و اقشار مختلف جامعه با توانمندی‌های متفاوت وارد عرصه خدمت شدند تا بتوانند درد مردم سیل‌زده را کاهش دهند. گروه‌های امدادی فعال در این صحنه را می‌توان از منظرهای مختلف مانند قشر، جنسیت، سن و اهداف طبقه‌بندی کرد. برای مثال برخی گروه‌ها که بانام امدادگری وارد صحنه شده بودند، هدفشان ایجاد بدبینی و ناامیدی نسبت به حاکمیت در میان مردم بود و در مقابل برخی گروه‌های مذهبی با هدف امیدآفرینی وارد صحنه شده و با تلاش خود مانع از بدبینی مردم به حاکمیت شدند. از نظر ابزارهای مورد استفاده نیز، برخی اقشار، امدادگری را از طریق کمک‌های مادی و اقتصادی انجام داده و برخی دیگر امدادگری را از مسیر همزیستی در کنار مردم به سرانجام رساندند. به عبارتی می‌توان گروه‌های مختلف امدادی را با عناوینی همچون امدادگران اقتصادی، امدادگران فنی، امدادگران کودک و نوجوان، امدادگران سیاستی، امدادگران فرهنگی نامگذاری و طبقه‌بندی کرد. مراد از امدادگر فرهنگی در این تحقیق، فرد، گروه یا نهادی است که تلاش می‌کند مبتنی بر دانش دینی و ظرفیت‌های فرهنگی - بومی منطقه، از وقوع و یا تشدید آسیب فرهنگی اجتماعی جلوگیری کرده و مسیر رشد و ارتقای فرد و جامعه را فراهم کند. طلاب و روحانیون یکی از اقشاری هستند که قرابت معنایی بیشتری با این مفهوم دارند و از این جهت به‌عنوان گروه مورد مطالعه در این تحقیق انتخاب شده‌اند.

بررسی برخی حوادث و اتفاقات در حادثه سیل (مانند نحوه تعامل گروه‌های امدادی با یکدیگر، سازماندهی و شبکه‌سازی گروه‌های امدادی، ارتباط گروه‌های مردمی با سازمان‌های دولتی و حاکمیتی) نشان داد، اگرچه تدبیرهای مدیریتی، سازمانی و رسمی برای حل مسائل و مشکلات لازم است، اما برای اصلاح واقعی و پایدار باید ابتدا شناخت حقیقی از هویت و باورهای این گروه‌ها به‌دست آید و براساس آن، راهکارها و تدبیرها، اولویت‌بندی شود. براین اساس دغدغه اصلی این مقاله شناخت مؤلفه‌های هویتی طلاب و روحانیون به‌عنوان یکی از گروه‌های «امدادگر فرهنگی» است. سؤال مقاله این است که طلاب و روحانیون با چه هویتی وارد عرصه خدمت به

مردم سیل زده شدند و در این عرصه، «دیگری» آنها چه افراد و گروه‌هایی بودند؟ چه مؤلفه‌هایی در ساخت هویت طلاب در این میدان اثرگذار است؟

۲. ادبیات نظری

باتوجه به چندبعدی بودن این مقاله، در بخش ادبیات نظری تلاش می‌کنیم مروری بر ادبیات نظری «۱. مددکاری اجتماعی و بحران، ۲. هویت روحانیت» انجام شده تا به‌عنوان زیربنای نظری مقاله استفاده شود.

۲-۱. مددکاری اجتماعی و بحران

«مددکاری اجتماعی حرفه‌ای است مبتنی بر استعدادها، مهارت‌ها و دانش‌های خاص، به‌منظور فراهم آوردن شرایط مادی و معنوی برای افراد و اقشار نیازمند جامعه، به‌گونه‌ای که در جهت شناخت و رفع مشکل خود برانگیخته شوند» (زاهدی‌اصل، ۱۳۹۵: ۳۴). اگرچه این حرفه از ابتدا پیوند نزدیکی با شرایط و حوادث بحرانی داشت؛ اما در دهه‌های اخیر مداخله مددکاری اجتماعی در بحران در قالب سه‌دسته گسترش یافته و طبقه‌بندی شده است. این سه دسته عبارتند از: (والش^۱، ۱۳۹۳: ۴۴۷-۴۴۲)

- بحران‌های رشدی: حوادثی که در جریان تغییرات طبیعی زندگی رخ می‌دهند و واکنش‌های شدیدی ایجاد می‌کنند مانند تولد فرزند اول، فارغ‌التحصیلی از دانشگاه.

- بحران‌های موقعیتی: حوادث غیرعادی و مهمی که فرد هیچ راهی برای پیش‌بینی یا کنترل آنها ندارد مانند صدمات جسمی، سیل و زلزله.

- بحران‌های هستی‌شناختی: بحران‌های مربوط به افزایش تضادهای درونی در مورد هدف زندگی، مسئولیت، استقلال، آزادی و تعهد فرد.

فرد مددکار برای مواجهه با هر کدام از انواع بحران، از دو رویکرد کلی می‌تواند استفاده کند:

۱. تمرکز بر مشکل: در این شیوه تلاش شده موقعیت و شرایط بحرانی ترمیم و اصلاح شود و عملاً تغییر محیط فیزیکی در دستور کار قرار می‌گیرد. این رویکرد در شرایطی کاربرد دارد که

بتوانیم با اقدام خود، موقعیت را کنترل کنیم. ۲. تمرکز بر احساس: در این دیدگاه، موقعیت تغییر نمی‌کند، بلکه رفتار یا نگرش ما نسبت به بحران تغییر می‌یابد. از آنجاکه افراد گرایش کمی به کنترل موقعیت‌های بحران (تمرکز بر مشکل) دارند، راهبردهای ارتباطی و متمرکز بر احساس، مانند جستجوی ارزش‌های غایی و معنای زندگی و دگرگونی‌های هویت شخصی بیشتر گسترش یافته است (لازاروس^۱، ۱۹۹۳). در شرایط بحران موقعیتی مانند سیل، اصلاح شرایط محیطی براساس رویکرد انطباقی متمرکز بر مشکل، امری بسیار سخت است و بهترین راه، استفاده از رویکرد انطباقی متمرکز بر احساس است.

۲-۲. نسبت بحران و معنویت در مددکاری

هر کدام از انواع بحران، می‌تواند نسبت خاصی با معنویت و باورهای اعتقادی مددجو برقرار کند. اگر بحران از نوع هستی‌شناختی باشد، به صورت مستقیم باورها و اعتقادات مذهبی فرد را درگیر می‌کند یا در مفهوم کلی‌تر، فرد مددجو، درباره ارزش‌ها و تعهدات خود به صورت عمیق‌تر به تفکر می‌پردازد. این نوع از بحران، می‌تواند ماهیت معنوی داشته باشد و ویژگی آن، تضادهای درونی درباره هدف زندگی و تعهدات فردی است. بحران‌های موقعیتی و رشدی ارتباط مستقیمی با باورهای اعتقادی مددجویان ندارد؛ اما به صورت ناخودآگاه تمام مراجعان (چه گروهی که باور مذهبی داشته باشند و چه گروهی که اعتقادی به مذهب و معنویت ندارند) را درگیر می‌کند (والش، ۱۳۹۳: ۴۷۳). در زمان این بحران‌ها -به‌ویژه بحران‌های موقعیتی مانند سیل و زلزله- افرادی که باورهای مذهبی ندارند و به دنبال آرامش برای فکر و ذهن خود هستند، به بررسی منابع مذهبی گرایش پیدا می‌کنند و افرادی که دارای اعتقادات مذهبی هستند، در یافتن برخی علل و دلایل این حوادث و نسبت خود با حادثه، دچار شک و تردید می‌شوند.

این گرایش، شک و تردید، ضرورت بررسی و توجه به نقش مددکار اجتماعی در اصلاح باورهای مراجعه‌کنندگان را افزایش می‌دهد و ما را به این باور می‌رساند «طلاب و روحانیون به‌عنوان گونه‌ای از امدادگران فرهنگی» که در مقایسه با «مددکار اجتماعی» تمرکز بیشتری بر دانش دینی و ظرفیت‌های فرهنگی و اعتقادی منطقه دارند، توانایی بیشتری در حل یا کاهش این نوع از مسائل خواهند داشت.

1. Lazarus

۲-۳. هویت امدادگر فرهنگی

همان‌طور که بیان شد در شرایط «بحران موقعیتی» مانند سیل، متغیر اصلی برای بهبود بحران و وضعیت مددجو به‌ویژه نظام باورها و اعتقادات او، مددکار اجتماعی و امدادگر فرهنگی است. عامل اساسی و متغیر ثابت در پاسخ به نیازهای مددجو و واکنش به نیازهای محیطی و لحظه‌ای خصوصاً در شرایط بحران موقعیتی، بستگی به شخصیت فرد مددکار دارد (موسوی چلک، ۱۳۹۵: ۵۴).

برخی دیگر از منابع مددکاری اجتماعی، به‌جای «شخصیت مددکار»، متغیر اصلی را «دانش و ارزش» مددکار اجتماعی دانسته‌اند. در این نگاه، «دانش»، اطلاعاتی است که درباره جهان، ویژگی‌های آن، انسان‌ها و روابط متقابل بین آنان در اختیار داریم و «ارزش» به ترجیح دادن ابزارها، هدف‌ها و شرایط زندگی اشاره می‌کند و اغلب با احساسات نیرومندی همراه می‌شود. به‌بیان ساده‌تر دانش، درباره «هست‌ها» صحبت می‌کند و ارزش درباره «بایدها» (کامپتون^۱، ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸۹).

۱۳۳

اگر نگاه جامع‌تری به شخصیت و بنیاد ارزش‌ها و دانش‌های شخصیت مددکار داشته باشیم، می‌توانیم «هویت» امدادگر را به‌عنوان بخش اصلی و زیربنای شخصیت فرد در نظر بگیریم. گیدنز معتقد است: هویت شخصی در حقیقت همان خود است که شخص آن را به‌عنوان بازتابی از زندگی‌نامه‌اش می‌پذیرد. هویت به‌معنای تداوم فرد در زمان و مکان است و هویت فردی نیز بازتاب تغییر است که شخص از آن به‌عمل آورده است (گیدنز^۲، ۱۳۸۲: ۸۵-۸۲). از منظر جامعه‌شناسی، هویت به‌معنای پنداشت نسبتاً پایدار فرد از کیستی و چیستی خود در ارتباط با افراد و گروه‌های دیگر اطلاق می‌شود که از طریق تعاملات اجتماعی و در فرایند اجتماعی شدن تکوین می‌یابد (نوپه فلاح، ۱۳۸۳: ۴۲). ایزوتسو با تکیه بر مفهوم نسبی بودن هویت، در تعریف آن می‌گوید: «هویت نسبی است که انسان بین شبکه معنایی ذهن خود و شبکه روابط اجتماعی برقرار می‌کند.» (فیرحی، ۱۳۸۳: ۵). در جمع‌بندی می‌توان گفت دو عامل کلیدی در ساخت هویت هر فرد و به‌ویژه امدادگر فرهنگی مؤثر است: ۱. با توجه به اینکه، هویت ریشه در آگاهی و ارزش‌های فرد

1. Beulah Roberts Compton

2. Anthony Giddens

دارد، «اعتقادات و باورهای امدادگر» در ساخت هویت او نقش کلیدی دارد و ۲. بر این اساس که هویت ماهیتی رابطه‌ای دارد، ارتباط و تعامل امدادگر با محیط (اعم از محیط اجتماعی، سیاسی) و شیوه کنش و واکنش او در محیط‌های مختلف در ساخته شدن این هویت و امتداد آن اثرگذار خواهد بود. این تعامل و ارتباط با محیط، در بستر زمان، مکان و تاریخ رخ می‌دهد و بازتاب یک حادثه یا رویداد خاص نیست. بر این اساس در ادامه به بررسی شیوه و رویکرد تعامل روحانیت با دو محیط اجتماعی و سیاسی به‌عنوان دو محیط اصلی در ساخت هویت طلاب و روحانیون به‌عنوان یکی از مهمترین گروه‌های امدادگران فرهنگی پرداخته می‌شود.

۲-۳-۱. تعامل روحانیت با محیط اجتماعی

بررسی ادبیات نظری تعامل روحانیت با محیط اجتماعی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مؤثر در ساخت هویت روحانیت نشان می‌دهد در دوران معاصر دو رویکرد درباره چگونگی ورود و تعامل روحانیت با عرصه اجتماعی مطرح بوده است. در رویکرد اول؛ دکتر شریعتی براساس نگاه علوم اجتماعی که متأثر از نگاه مارکسیستی است، نقطه شروع و موتور روشنگری را دین و مذهب در ایران می‌دانست و بر این امر تأکید داشت که در ابتدا باید تعریفی اجتماعی از دین و مذهب ارائه شود و به‌عنوان نیروی تهذیب کننده در راستای اعتلای جامعه از آن استفاده شود. اگرچه دکتر شریعتی حرکت اصلاح‌گونه خود را از دین می‌دانست و از تبدیل آن به ایدئولوژی در راستای حرکت یک جامعه به سمت خیر استفاده می‌کرد، اما باید به این مطلب اشاره کرد که به نظر می‌رسد منظور ایشان از خیر همان جامعه مدرن و متجدد است (کچوییان، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۱۳). در مقابل دیدگاه مذکور، رویکرد امام خمینی و شهید مطهری است که با تمرکز بر کامل بودن دین اسلام، نقص را در عدم توجه به تمام ابواب آن می‌دانند و از این منظر تاریخ روحانیت را نقد می‌کنند. این رویکرد با طرح مسئله عینیت دیانت با سیاست، بازتعریف مفهوم «عصر غیبت»، اذن تصرف در مال و جان مردم در دولت، رد دنیاگریزی و ترجیح تهذیب نفس بر جامعه و جایگزینی آن‌ها با عبادت جمعی و لزوم تحرک برای جامعه و امت اسلامی، گسترش مفهوم حسبه از قضا به ولایت عامه فقیه، ارتقای نظریه وکالت و نظارت؛ عدم توجه به ابواب اجتماعی دین را عامل بیرونی و استعماری می‌داند و از طلاب می‌خواهد به دغدغه‌های اجتماعی در کنار مباحث علمی

نیز بپردازند. چرایی تمرکز و تأکید این گروه بر دین را می‌توان در این نگاه دانست که امام خمینی دین اسلام را به‌عنوان یک «دال متعالی»^۱ کافی و تکامل‌یافته پذیرفته است و در برابر اصلاح جامعه لزومی به پناه بردن به دامن غرب نمی‌بیند، چراکه از اساس تمدن امروزی، بنیان‌های ضد انسانی دارد و همخوانی با آن نوعی التقاط، اختلاط‌گرایی^۲ و همسانی با موازین آن است. از این رو اسلام تنها به دستاوردهایی مجوز می‌دهد که خلاف با اصول او نیست. با تمام تفاوت‌های بیان‌شده، امام خمینی، شهید مطهری و دکتر شریعتی در خوانش دین و یا توازن نگاه فردی، اجتماعی و سیاسی از آن و نیز بازگشت به خویشتن در مقابل تمدن نوین غربی وجوه مشترکی نیز با یکدیگر دارند (کچوییان، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۱۳ و تاجیک، ۱۳۷۷: ۷۴-۶۹ و فراتی، ۱۳۹۴: ۷۰-۴۸).

۲-۳-۲. تعامل روحانیت با محیط سیاسی

در کنار محیط اجتماعی، تعامل روحانیت با محیط سیاسی، تأثیر گسترده‌ای در ساخت هویت و دیگری‌های او دارد. بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد جایگاه روحانیت در قدرت با دوسویی مثبت و منفی همراه بود، اول آنکه در جایگاه مثبت، روحانیت در مقام نگهبان و حاکم سیاست در مقام نظارت بر حاکمیت و مصلحت جامعه عمل کرد و در سطح اجتماعی با تعریف حاسبه تلاش کرد امور بر جای مانده در جامعه را متولی و در راستای اصلاح جامعه اسلامی حرکت کند. در نقش منفی، همچون زمان ساسانیان با افزایش قدرت روحانیت و کاهش قدرت نظارت او بر شهریار و شاهی از یک سو و افزایش فساد در پایان دوره ساسانی، نگاه مردم به این قشر تغییر کرد. در دوران پارس‌ناسنی با تمرکز بر کارکرد معنایی دین، به دلیل توجیه‌گری و آگاهی کاذب، دین نیز به‌عنوان ابزاری برای افیونی توده‌ها، عامل و حاشیه امن برای قدرت تعریف شد. البته این گزاره‌ها با سیره علما و روحانیت در تاریخ معاصر ایران در دفاع از وطن و کشور (مانند فتاوی‌ای جهاد در دوران مبارزات با روس‌ها و سایر کشورهای استعمارگر)، منافات دارد. با وجود تمام مسائلی که بیان شد، دین و روحانیت در همین سطح به دلیل وجود زمینه‌های اجتماعی و استقلال نسبی از دستگاه حاکمیت، نقش هدایت افکار عمومی و یا حمایت از مردم را برعهده داشته و تأثیرگذار

1. Master Signifier

2. Hybridists

بوده است. در این میان به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که جریان‌هایی هم در حوزه و در بین علما وجود داشت که به دلایل عدم مجوز حکومت در زمان غیبت و برخی شکست‌های تاریخی روحانیت؛ عرفان‌گرایی را انتخاب کرده و تهذیب نفس را به‌عنوان وظیفه اصلی روحانیت انتخاب کرده و حضور اجتماعی را به حاشیه رانده‌اند (رجایی، ۱۳۹۲: ۱۶۶-۱۴۷ و منصورنژاد، ۱۳۸۵ و خاکبان، ۱۳۹۷ و رجبی‌دوانی، ۱۳۹۳: ۱۱۰-۹۷).

۴-۲. جمع‌بندی

مددکاری اجتماعی یکی از حرفه‌هایی است که تلاش می‌کند در بحران‌های موقعیتی مانند سیل با استفاده از رویکرد تمرکز بر احساس، مسائل و مشکلات مددجو را کاهش دهد. تشدید گرایش به اعتقادات و شک و تردید در نسبت میان باورهای مذهبی و علل بحران‌های موقعیتی و شرایط مددجو؛ ضرورت حضور «امدادگران فرهنگی» را بیشتر نمایان می‌کند. براساس رویکرد تمرکز بر احساس و پیچیدگی شرایط و عوامل محیطی در بحران موقعیتی، عامل اصلی برای موفقیت در این شرایط، شخصیت، ویژگی‌ها و توانمندی‌های امدادگر فرهنگی است و از این جهت خوانش «هویت امدادگر فرهنگی» به‌عنوان بخش اصلی و زیربنای شخصیت او اهمیت دارد. هویت امدادگر روحانی نیز برخاسته از دو عامل باورها و اعتقادات فرد و نحوه تعامل او با محیط است و این هویت را می‌توان در قالب «خود» و «دیگری» بازخوانی کرد. روحانیت هویت خود در مواجهه با مشکلات اجتماعی را با تغییر در مدل شریعتی که برآمده از ایدئولوژی می‌باشد و یا پیروی از مدل بازخوانی تمام ابواب دین و همچنین تجهیز دو خود سیاسی برآمده از ولایت فقیه و مسئولیت‌پذیری در کشور و خود اجتماعی برآمده از وظایف شرعی رسیدگی به دیگران و روشنگری از باب رهبری معنوی آنها، در حوزه‌های امدادگری صورت‌بندی کرده است. براساس این صورت‌بندی، روحانیون به‌عنوان گروهی از امدادگران فرهنگی در سیل ۹۸، بر کدام «خود» و «دیگری» متمرکز شدند؟ این هویت برخاسته از باورها و چگونگی تعامل آنها با محیط شکل گرفته است.

۳. روش تحقیق

در هر پژوهشی، از روش‌های مشخصی استفاده شده و براساس آن به شناخت و گردآوری منابع و سپس تحلیل و نقد و فهم موضوع مورد مطالعه پرداخته می‌شود. این تحقیق در مقام

گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و تکنیک مصاحبه استفاده کرده است. از روش کتابخانه‌ای برای مطالعه ادبیات نظری موضوع هویت و امدادگری استفاده شده و در مقام بررسی کنشگری طلاب در سیل ۹۸ با ۲۶ نفر از طلاب فعال در میدان، مسئولان نهادهای حوزوی و مدیران حوزوی استانی و شهرستانی مصاحبه شده است. برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل مضمون استفاده شده است. برای ارزیابی داده‌های به‌دست آمده از روش تحلیل مضمون، چهار روش وجود دارد. گرچه استفاده یکی از این چهار روش برای اعتبارسنجی داده‌ها کفایت می‌کند؛ اما در این تحقیق برای افزایش میزان اعتبار داده‌های به‌دست آمده از دو روش ۱. استفاده از کدگذاران مستقل و ۲. دریافت بازخورد از مصاحبه‌شوندگان استفاده شده است. بر این اساس بعد از انجام مصاحبه و تحلیل داده‌ها، متن برای مصاحبه‌شوندگان و برخی از صاحب‌نظران ارسال و متناسب با نظرات ارسالی، اصلاحات هم اعمال شد.

۴. یافته‌های تحقیق

طبقه‌بندی طلاب حاضر در میدان سیل ۹۸، با استفاده از ادبیات هویت و برمبنای دو مؤلفه «باورهای هویتی» و «دیگری/غیریت» در قالب چهار طبقه «تکلیف‌گرایان، عارفان، ساختارگرایان و سردرگم‌ها» انجام شده است. همان‌طور که در ادبیات نظری مطرح شد، هویت متضمن دو معنای اصلی است که بخش اول آن بیان‌کننده تشابه مطلق است. «باورهای هویتی» هرگونه بیان‌کننده مؤلفه‌هایی است که سبب ایجاد تشابه اعضای یک‌گونه می‌شود. این نکته نیز قابل ذکر است که مرز تفاوت میان باورهای هویتی هرگونه بسیار نزدیک و گاهی همپوشانی دارد. معیار محقق برای بیان باورهای هرگونه آن بوده است که در موقعیت تزاحم و تردید، کدام باور معیار اصلی برای انتخاب و تصمیم‌گیری است. معنای دوم هویت به‌مفهوم تمایز و تفاوت اشاره دارد. هویت ما اختصاصات ویژه‌مانست که از آن دیگران نیست و از این نظر ما و آنها در آن چیزها متفاوت هستیم و همین مایه شناخت متقابل میان ما می‌شود. در شکل‌دهی هویت هر فرد، دو عنصر دخالت دارد؛ تعریف فرد از خود و تعریف فرد از دیگران. نکته قابل توجه آن است که هویت در هر سطحی در مقابل «غیر» مطرح می‌شود (آزادارمکی، ۱۳۹۲: ۱۳).

۴-۱. تکلیف‌گرایان

این گروه از طلاب حضور خود در میدان سیل و کمک به مردم را یک تکلیف الهی می‌دانند و بر این باورند در صورت عدم حضور از پاسخگویی در پیشگاه الهی معذور خواهند بود. تکلیف‌گرایان حضور خود در عرصه خدمات اجتماعی را بیشتر از دریچه عقیدتی و ایدئولوژیک تفسیر می‌کنند و معتقدند میدان خدمات اجتماعی به مانند عرصه نظامی، میدان جنگ با دشمنی است که تلاش می‌کند اعتقادات و باورهای مردم را منحرف کند. گروهی از تکلیف‌گرایان، براساس نوع نگاهشان به دین و جایگاه مراجع دینی، بیان مراجع عظام تقلید و ولی فقیه در جامعه دینی را برای خود تکلیف آور می‌دانند. بر این اساس، این بخش از تکلیف‌گرایان، علت حضور خود را «درخواست ولی فقیه و مراجع عظام تقلید» می‌دانند. گروهی دیگر از تکلیف‌گرایان با استناد به فهم و برداشت خود از آیه «لایکلف الله نفسا الا وسعها»^۱ معتقدند زمانی حضور آنها در مناطق سیل‌زده به‌عنوان یک تکلیف محسوب می‌شود که براساس شناخت از نیازهای منطقه و توانایی خود به این باور رسیده باشند که حضورشان در آن موقعیت اثرگذار و مفید است. این گروه از تکلیف‌گرایان معتقدند مبنای حضور در مناطق سیل‌زده تکلیفی است که براساس شناخت از خود و میدان به‌دست می‌آورند و اگر احساس کنند حضورشان در میدان اثرگذار نیست، این حضور را کاری عبث و بیهوده می‌دانند.

۴-۱-۱. باورهای تکلیف‌گرایان

- جهاد:

«جهاد» در فرهنگ شیعه از مفاهیم بسیار مقدس است. باور طلبه حاضر در میدان سیل بر این است که خدمت به مردم سیل‌زده و حمایت از مردم بی‌پناه یک عمل مقدس است. در واقع طلبه تکلیف‌گرا براساس باور اعتقادی به حکم جهاد و شناخت از موضوع، حضور در این میدان را یک تکلیف الهی و عمل مقدس می‌دانند.

«چطور رزمندگان ما رفتند جبهه و شهید شدند، اینجا هم یک نوع جبهه است هیچ فرقی نمی‌کند، اون‌ها مدافع حرم بودند و کارشان بسیار باارزش بود و این بچه‌های طلبه هم الان مدافع

۱. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۸۶.

ناموس شهر پلدختر شدند. مدافع زن و بچه‌شان. نمی‌خواهم بگویم کاملاً مثل هم هستند اما هم مدافعان حرم و هم این مدافعان شهر جهاد می‌کنند.» (م ۸)^۱

از مؤلفه‌های مهم جهاد، انجام کار و فعالیت در شرایطی است که دشمن در میدان حاضر باشد. «جهاد عبارت است از تلاشی که در مقابل یک دشمنی‌ای انجام می‌گیرد؛ هر جور تلاشی جهاد نیست.»^۲ در میدان سیل ۹۸، ممکن است دشمن به‌صورت عیان و آشکار حضور نداشته باشد، اما تکلیف‌گرایان بر این باورند دشمن در این میدان فعال بوده و تلاش کرده است با استفاده از مشکلات پیش آمده، اعتقادات دینی و باورهای سیاسی مردم را تغییر دهد. از این رو حضور در این میدان یک جهاد است چراکه به‌معنای مقابله با دشمن و فعالیت‌های آشکار و پنهان اوست. «گاهی جهاد نرم است، گاهی جهاد سخت است،... همه‌ی اینها جهاد است اما در همه‌ی اینها باید توجه داشت که این جهاد، علیه دشمن است، علیه دشمن بشریت است، علیه دشمنانی است که به اتکاء قدرت خود و زر و زور خود، وجود سنگین و مطامع خودشان را بر بشریت تحمیل می‌کنند.»^۳ این گروه از طلاب، براساس روحیه تکلیف‌محوری خود، میدان سیل را نیز عرصه‌ای برای بیان کردن و نشان دادن ناکارآمدی جریان سازش با دشمن تبدیل کردند.

«حرف مجموعه بچه‌های جهادی یک کلمه است، ما عمرمان و جانمان را می‌گذاریم سازندگی را به پایان می‌رسانیم. ما کنار هموطن خود و مردم هستیم اما سازش نمی‌پذیریم. این بلندترین اعتقاد و پیام حضور این بچه‌ها است. این بچه‌ها با چنگ و دندان، با دست خالی، با نبود امکانات دیوان‌سالاری و حمایت‌های بودجه‌ای، مملکتشان را می‌سازند، اما زیر بار سازش نخواهند رفت و اجازه حضور دشمن را نمی‌دهند.» (م ۱)

از دیگر مؤلفه‌های کار جهادی، پذیرش مشقت و سختی است. تکلیف‌گرایان که برمبنای باور به جهاد دانستن فعالیت خود وارد این عرصه شده‌اند نهایت سختی و مشقت را براساس باورهای اعتقادی خود، تحمل می‌کنند و معتقدند اگر سختی و مشقت در این کار نباشد، جهاد معنا ندارد.

۱. به‌منظور رعایت اخلاق مصاحبه و پرهیز از ذکر اسامی مصاحبه‌شوندگان از کدگذاری استفاده شده است.

۲. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید دانشگاه‌ها - ۱۳۹۳/۴/۱۱.

۳. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی - ۹۵/۹/۲۷.

- رهبری مرجعیت دینی و ولی فقیه

باور تکلیف‌گرایان بر این است که بیان «مرجعیت دینی و ولی فقیه»، به‌مثابه یک تکلیف شرعی است و عمل به آن واجب است. این گروه، خود را پیرو ولی فقیه و مراجع تقلید می‌دانند و صریحاً بیان می‌کنند حضورشان در میدان سیل به خاطر فرمان و خواسته آنها بوده است.

«بعد از اینکه حضرت آقا و مراجع عظام در پیامشان یا در درس خارجشان کمک به مردم سیل‌زده را مطرح کردند، ما دوازده نفر از طلبه‌های حوزه رضویه زنجان یا علی گفتیم و با وسیله خودمان، با ابزارهای خودمان راه افتادیم آمدیم پلدختر و الان یازده روز است اینجا هستیم.» (م ۹ و م ۴)

این گروه به‌گونه‌ای فعالیت می‌کند که رضایت ولی فقیه و مرجعیت دینی را به‌همراه داشته باشد. به‌عبارت دیگر، مهمترین عامل انگیزشی برای حضور در میدان و ادامه فعالیت، ابراز رضایت رهبران دینی این گروه است. این گروه با تأسی به رهبران خود، از بیان فعالیت‌های انجام شده خود پرهیز می‌کند و آن را سبب کم‌شدن ارزش کار می‌داند و براین اساس، غالباً تلاش و فعالیت‌های جهادی این گروه، توسط دیگران (اعم از دوستان و رسانه‌های گروهی) بازنمایی می‌شود.

۴-۱-۲. دشمن به‌مثابه دیگری

تکلیف‌گرایان، حضور خود در این میدان را برخاسته از یک مبنای اعتقادی می‌دانند و براین اساس در تعریف «دیگری» خود نسبت به سایر گروه‌ها حساسیت بیشتری دارند. این گروه، میدان سیل را به‌مثابه یک میدان جهاد می‌داند و بر این باور است «دشمنان» نیز در این میدان فعال هستند. دشمنان در باور این گروه شامل دو دسته می‌شوند:

۱. دشمن مذهبی: افرادی که با باورهای ضدشیعی در این میدان فعالیت می‌کنند و اکثراً در حمایت وهابیت هستند و همین‌طور گروه‌هایی که نسبت به رعایت حدود شرعی مانند حجاب و ارتباط با نامحرم سهل‌انگاری می‌کنند.

۲. دشمن سیاسی: افرادی که نسبت به حکومت جمهوری اسلامی بی‌تفاوت هستند و یا اینکه مردم را نسبت به نظام بدبین می‌کنند. گروه‌های سکولار و سلطنت‌طلبان از جمله افرادی هستند که در این دسته طبقه‌بندی می‌شوند.

با توجه به باور تکلیف‌گرایان نسبت به «دشمن‌دانستن» این گروه‌ها، شیوه مواجهه با آنها نیز سخت بوده و تلاش می‌کنند از حضور آنها در این میدان جلوگیری کنند.

«دو جریان در مقابل حرکت نیروهای مذهبی و انقلابی وجود داشت. گروهی با عناوین بشردوستانه وارد صحنه می‌شدند و در واقعیت نسبت به نظام و حاکمیت هیچ نسبت و ارتباطی هم نداشتند و تلاش می‌کردند بدبینی نسبت به حاکمیت ایجاد کنند. این گروه‌ها اکثراً نسبت به فرهنگ بومی منطقه هم آشنایی ندارند و برنامه‌های آنها در تعارض با فرهنگ بومی بود. مثلاً بدحجابی در میان قبایل به ندرت دیده می‌شود و اینها با وضعیت نامناسب در این مناطق می‌آمدند. جریان دیگر، گروه‌های وهابی و ضد مذهب بودند که تلاش می‌کردند با هزینه مالی زیاد مردم را جذب کنند. برخی از گروه‌های وهابی تا دو میلیون تومان هم به مردم پول دادند. (ما) تلاش کردیم این گروه‌ها را شناسایی کنیم تا از مبادی ذیربط با آنها برخورد شود و حتی بچه‌های طلبه را توجیه می‌کردیم چگونه با اینها مقابله کنند و آنها را پس بزنند.» (م ۳)

۴-۲. عارفان

عرفان به دو بخش عرفان نظری و عملی قابل تقسیم است. ۱. عرفان نظری: این بخش از عرفان مربوط به تفسیر هستی یعنی تفسیر خدا، جهان و انسان است. عرفان در این بخش مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است. ۲. عرفان عملی: آن بخش از عرفان است که روابط و وظایف انسان را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش یک علم عملی است (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۹-۸۵). بررسی رفتار طلاب فعال در حادثه سیل ۹۸ نشان می‌دهد گروهی از آنان، با رویکرد عرفانی وارد این میدان شدند و براساس تعلیمات عرفان نظری و شناختی که از جایگاه خود در هستی کسب کرده‌اند، گام در مسیر عرفان عملی نهادند. درحالی است که بسیاری از مدعیان عرفان، در عرفان نظری مانده و توان قدم گذاشتن در مسیر عرفان عملی را نداشته و یا عرفان عملی را به معنای سیر و سلوک از طریق گوشه‌گیری و انزوا و دوری از اجتماع معنا کرده‌اند. امام خمینی (ره) در رد این باورهای نادرست می‌فرماید:

« این سلوک در انبیا زیادتر از دیگران بوده است، در اولیا زیادتر از دیگران بوده است، لکن نرفتند تو خانه‌شان بنشینند و بگویند ما اهل سلوکیم و چه کار داریم که به ملت چه می‌گذرد... موسی بن عمران اهل سلوک بود، ولی مع ذلک رفت سراغ فرعون و آن کارها را کرد؛ ابراهیم هم همین طور؛ رسول خدا هم که همه می‌دانیم.» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

براین اساس گروهی از طلاب و روحانیون با برداشتی عالمانه از عرفان نظری، میدان سیل ۹۸ را فرصتی برای مبارزه با هوای نفس و پیمودن مسیر سیر و سلوک معنا می‌کنند. طلاب عاشق و عارف بیش از آنکه حضور در این میدان را از دریچه مقابله با دیگری تفسیر کنند و بر این باور باشند که در صورت عدم حضور در این میدان، دشمنان عقیدتی و سیاسی این میدان را تسخیر خواهند کرد؛ بر این باورند که این میدان فرصتی برای سلوک و رشد فردی از طریق خدمت به مردم است و در صورت عدم بهره‌گیری از این نعمت، خود فرد بیشترین ضرر را خواهد کرد. این گروه از طلاب حتی در صورتی که بیانی از سوی مراجع تقلید یا ولی فقیه نباشد و حتی بدون بررسی دقیق نیازهای میدان و توانایی‌های خود، وارد صحنه می‌شوند. این گروه، عاشق کمک و یاریگری مردم هستند و هر جا حس کنند مردم نیازمند کمک هستند، در آنجا حضور پیدا می‌کنند.

۴-۲-۱. باورهای عارفان

- عبادت

گروهی که با نگاه عارفانه و عاشقانه وارد میدان خدمت شده‌اند، بر این باورند این میدان گرچه سخت است و مشقت‌هایی برای آنها به همراه دارد اما از جانب خداوند یک نعمت است تا آنها بتوانند در این مسیر قرار بگیرند و رشد کنند. معتقدان به این تفکر، بدون تکلف و سختی و از روی شوق وارد عرصه خدمت می‌شوند. در باور این گروه، خدمت به مردم از بالاترین نعمت‌های خداوند است و شوق عمل به این باور، آنها را وارد میدان کرده است. این گروه از طلاب معتقدند، خدمت به مردم که به‌عنوان یک نعمت الهی و یک فرصت در اختیار آنها قرار گرفته است، نوعی «عبادت» و مقدمه قرب الهی است و هر کس شناخت بیشتری از خداوند کسب کند، عاشقانه‌تر به مردم محروم خدمت می‌کند. چرا که خدمت به خلق خدا جزئی از مراحل سیر و سلوک و بندگی است. این گروه از طلاب که بیشتر با رویکرد عرفانی وارد میدان می‌شوند، معتقدند انجام این‌گونه

فعالیت‌های امدادی سبب شکستن غرورهای کاذب در نفس انسان شده و مسیر سیر و سلوک را تسهیل می‌کند و آنها را به مرحله بندگی نزدیکتر خواهد کرد. اعتقاد و استناد به دستورالعمل‌ها و نامه‌های عرفانی از جمله باورهای این گروه است.

«امام خمینی، در دستورالعملی به فرزندشان، چنین می‌نویسد: پسرم!... آن چه گفتم بدان معنی نیست که خود را از خدمت به جامعه کنار کشی و گوشه‌گیر و کَلِّ بر خلق الله باشی که این از صفات جاهلان متنسک است، یا درویشان دکان دار... پسرم! از زیر بار مسئولیت انسانی که خدمت به حق در صورت خدمت به خلق است، شانه خالی مکن که تاخت و تاز شیطان در این میدان، کمتر از میدان تاخت و تاز در بین مسئولین و دست اندرکاران نیست.» (خمینی، ۱۳۷۸: ۵۱۱ - ۵۱۲).

عارفان براساس باورهای خود و برای استفاده بیشتر از این فرصت در جهت بندگی و عبادت خداوند، برخی مناسک و عبادات مستحبی را نیز علاوه بر فعالیت‌های یدی انجام می‌دهند. این گروه معتقدند این‌گونه مناسک، گرچه در ظاهر، موجب سختی و تکلف می‌شود، اما در واقع تمرینی برای نفس است تا از عبادت خداوند در این شرایط سخت لذت ببرد.

«زدن سیل‌بند و انجام کارهای یدی در آن گرمای اهواز بدن آدم را خیلی خسته می‌کند. من آنجا سقایی می‌کردم و آب می‌دادم. به یک طلبه عزیز جوانی رسیدم دیدم روزه است و با زبان روزه داشت به سختی کار می‌کرد. این افراد از همه‌ی جان خود برای کمک به مردم مایه گذاشتند.» (م ۱)

- امداد الهی

طلبه‌ای که براساس تکلیف وارد میدان می‌شود ابتدا شناخت دقیقی از نیازهای میدان و توانمندی خود کسب می‌کند و از بررسی ارتباط میان این دو به این یقین می‌رسد که حضور در این میدان یک تکلیف است یا خیر. اما طلبه عارف، تفکر عاقلانه را به حاشیه برده و براساس رویکرد عرفانی وارد میدان شده و بر این باور است هرگاه به‌صورت مخلصانه و عاشقانه وارد میدان شود حتی اگر توانایی انجام کاری را نداشته باشد، خداوند او را یاری کرده و مؤثر خواهد بود. این گروه از امدادگران طلبه، خود را تنها کنشگر و «علت تامه» برای کمک به مردم نمی‌دانند.

فرد طلبه خود را در دایره نظام هستی‌ای تعریف می‌کند که خداوند حکیم آن را اداره می‌کند و بر این باور است که در کنار همه نیروهای ظاهری و جسمانی، نیرویی قویتر و بالاتر به‌عنوان «امداد الهی» وجود دارد.

«اوضاع شهر حمیدیه اصلاً مناسب نبود و خطر واقعاً این شهر را تهدید می‌کرد. حتی برخی مدیران آمدند و گفتند اگر شهر غرق شود خون این مردم به گردن شماست که در این جا تلاش می‌کنید و مردم را امیدوار نگه داشته‌اید... این در حالی بود که گروه‌های معارض، به شدت در همان شهر کار می‌کردند و اصلاً به صلاح نبود ما مردم را رها کنیم... تا حد توان برای زدن سیل‌بند تلاش کردیم اما به نقطه‌ای رسیدیم که دیگر کسی پای کار نبود و حتی گونی و خاک هم وجود نداشت. یکی دو بار مصاحبه کردم و گفتم «اینها خادم‌های امام حسین هستند به داد خادم‌های امام حسین برسید تا امام حسین روز قیامت به داد شما برسد.» این عبارت را یکی که وهابی شده بود یا انتقاداتی به باورهای ما داشت، شنید و گفت امام حسین بیاید کمک خادم‌هایش؟! دقیقاً همان شب یک سردار بازنشسته‌ای چهارده کمپرسی خاک و دو تا لودر آورد. این در حالی بود که ما ساعت‌ها منتظر خاک بودیم و خبری نبود. وقتی این چهارده کمپرسی ساعت دو شب آمدند بعضی از بچه‌ها نشسته بودند و فقط به این ماشین‌ها نگاه می‌کردند و گریه می‌کردند. اشک شوق می‌ریختند مثل اینکه عملیاتی بود و داشتند شکست می‌خوردند و یک دفعه نیروی کمکی آمد و پیروز شدند.» (م ۲)

۱۴۴

۴-۲-۲. شهرت طلبان؛ دیگری عارفان

در مقابل عارفان، گونه‌ای از کنشگران قرار می‌گیرند که میدان سیل را وسیله‌ای برای کسب شهرت خود قرار دادند. عارفان بر این باورند هر کس دغدغه «خدمت به مردم» را داشته باشد در دایره خودی‌هاست و با آنها همکاری می‌کند.

«اصلاً ملاک این نیست که کسی چفیه روی دوشش باشد یا نباشد، ریش داشته باشد یا نداشته باشد، نه؛ هر کس که خودش را دغدغه‌مند می‌داند جزء این جریان است... روز اول حادثه حدود ۱۲ ماشین آفرودی وارد ستاد شدند. من هم در آنجا حضور داشتم. ابتدای ورود برخورد بسیار بدی با آنها شد. خانم‌هایی که برای کمک آمده بودند و البته وضعیت حجاب مناسبی هم نداشتند. یکی از این خانم‌ها گفت: من تخصص روانشناسی

دارم، شما فقط من را ببرید پیش مردم تا با آنها صحبت کنم و اصرار داشت که می‌توانم به سیل‌زدگان کمک کنم. خیلی اصرار و التماس می‌کرد به هر طریقی در کنار سیل‌زدگان باشد تا آنها را کمی آرام کند و این اتفاق افتاد. از نظر من، این خانم یک انقلابی است چرا که ملاک انقلابی بودن خدمت به مردم است، هر کسی به مردم خدمت می‌کند انقلابی است ولو ظاهرش را ما نپسندیم.» (م ۴)

این گروه، نقطه مقابل و دیگری خود را افرادی می‌داند که عقلانیت ابزاری را پایه تفکر خود قرار داده و به دنبال آن هستند از حادثه سیل، طریقی برای کسب منفعت و پست و مقام بالاتر و کسب شهرت بسازند. شهرت‌طلبان را می‌توان به دو دسته زیر طبقه‌بندی کرد:

- مسئولان و مدیرانی که صرفاً برای تماشای صحنه و خودنمایی در کنار مردم حضور پیدا می‌کنند. این گروه به صورت پروازی وارد شهر می‌شوند و ساعتی در کنار مردم حضور دارند و با برگزاری یک جلسه رسمی از شهر خداحافظی می‌کنند. انتشار عکس و فیلم حضور مسئول در شبکه‌های رسمی و ارائه آن به مقامات بالاتر در سلسله مراتب سازمانی مهمترین آرمان و هدف این گروه از شهرت‌طلبان است.

- برخی از سلبریتی‌ها نیز به خوبی به این نکته واقفند که حضور در صحنه خدمات اجتماعی و گرفتن عکس‌های یادگاری با مردم و بیان سخنان روشنفکرانه و انتقادی از مسئولان می‌تواند مخاطبان و پیروان آنها را افزایش دهد. غالب مخاطبان سلبریتی‌ها، به دلیل دوربودن از صحنه سیل، امکان راستی‌آزمایی سخنان آنها را ندارند و در نتیجه باورپذیری سخنان این گروه به دلیل داشتن وجهی از مرجعیت در میان توده مردم بالاست.

۴-۳. ساختارگرایان

ساختارگرایان گروهی از طلاب هستند که هویت خود را به حضور در ساختارهای رسمی و اداری و ستادهای امدادرسانی پیوند زدند. این گروه به این نتیجه رسیدند ضعف‌نهادهای حوزوی در ارتباط با نهادهای رسمی و مؤثر در امدادرسانی و عدم شناخت طلاب از مأموریت‌ها و وظایف سازمان‌های رسمی، سبب شده میزان اثرگذاری طلاب در میدان خدمات اجتماعی کاهش پیدا کند و گاه با موانع حقوقی و قانونی مواجه شود. از سوی دیگر حضور بدون برنامه هر طلبه به صورت

فردی یا گروه‌های خودمختار سبب موازی‌کاری و هدررفتن توان نیروها شده است. بر این اساس این گروه از طلاب سعی می‌کنند با حضور در نهادها و ساختارهای رسمی و تصمیم‌گیر، از یک‌سو موانع حقوقی حضور طلاب را در این میدان برطرف کرده و تسهیلات لازم را برای اثرگذاری حداکثری فراهم کنند و از سوی دیگر با تشکیل ستادهای خاص ویژه طلاب، هم‌افزایی و هماهنگی میان گروه‌های طلاب را افزایش دهند.

۴-۳-۱. باورهای ساختارگرایان

- تمرکزگرا

این گروه از طلاب به این باور رسیده‌اند که برای رفع مشکل موازی‌کاری و تشتت و پراکندگی گروه‌های طلاب، نیازمند تمرکزگرایی در تصمیمات و ایجاد سلسله مراتب بالا به پایینی برای سازماندهی نیروها هستیم. اگرچه امروزه مخالفت با تمرکزگرایی در فرایندهای تصمیم‌گیری و راهبری نیروها و حمایت از سامانه‌های غیرمتمرکز و شبکه‌ای گسترش پیدا کرده است، اما به باور این گروه، ویژگی‌ها و اقتضائات خاص میدان امدادسانی و بحرانی بودن شرایط از یک‌سو و خودمختاری بیش از اندازه نیروها و سردرگمی و هدررفتن نیروی انسانی، اقتضا می‌کند تا سیستم متمرکز در این گونه شرایط ایجاد شود.

«اشکال اصلی که در اینجا دیده می‌شود این است که همه دارند زحمت می‌کشند اما این زحمت‌ها باید هماهنگ بشود، باید یک نفر فکر مرکزی باشد، متأسفانه این فکر مرکزی اینجا نیست... نیروهای انقلابی کلاً علی‌الخصوص طلاب خیلی خوب پای کار بودند من خصوصاً طلاب را می‌گویم، ولی متأسفانه مدیریت واحدی نداشتند طلاب متولی‌شان معلوم نبود چه کسی است. این چند دستگی در مدیریت‌ها بعضاً باعث موازی‌کاری هم می‌شد.» (م ۳)

- قدرت محوری

ضربه خوردن روحانیت از تصمیم‌های نسنجیده در ستادهای مرکزی و عدم توجه به نیازهای روحانیت در ستادها و حتی سخت‌گیری در حضور و همکاری با روحانیت سبب شده است که این گروه تلاش کنند با حضور در ستادهای تصمیم‌گیری، حضور روحانیت را برای امدادسانی تسهیل

و سایر دستگاه‌ها و نهادها را ملزم به همکاری با دستگاه‌های حوزوی کنند.

«واقعاً ما جایگاه حقوقی نداریم. یعنی تا همین ده روز پیش که ما خواهران را اعزام می‌کردیم هیچ جایگاه رسمی نداشتیم مثلاً اگر می‌خواستیم وارد کمپ شویم، سایر ارگان‌ها عنوان و جایگاه داشتند اما حوزه بما هو حوزه اصلاً نقشی ندارد و می‌گویند اصلاً شما چکاره‌اید. ما می‌رفتیم در کمپ هلال احمر اما چون در ساختار مدیریت بحران، ما لحاظ نشدیم، یک فرد ناخوانده و ناخواسته بودیم، خودمان باید می‌رفتیم و خودمان را غالب می‌کردیم یا با التماس و عجز و ناله درخواست می‌کردیم که ما را هم پذیرش کنند». (م ۷)

این گروه، مسیر خدمت به مردم را در گرو داشتن قدرت و منصب می‌داند و بر این باور است که هر میزان قدرت و مسئولیت و مقام فرد بالاتر باشد، امکان خدمت برای او بیشتر فراهم است. این گروه به واسطه حضور مستمر در ستادها و قرارگاه‌های رسمی به ساختارهای سازمانی و رسمی اصالت می‌دهد و به تدریج، «قدرت» برای او موضوعیت پیدا می‌کند. این باورمندی از آنجا ساخته می‌شود که فرد تنها راه خدمت را در گرو داشتن قدرت رسمی و حضور در ساختارهای رسمی و جلسات تصمیم‌گیری سازمانی و ستادی می‌داند.

۴-۳-۲. عامل‌گرایان؛ به‌مثابه دیگری

در نقطه مقابل ساختارگرایان، گروهی از طلاب و حوزویان قرار دارند که با استناد به فرمان «آتش به اختیار» ساختارهای رسمی را بزرگترین مانع در سرعت عمل می‌دانند و بر این باورند هر کس براساس تشخیص و توانایی خود وارد میدان می‌شود. ساختارگرایان معتقدند این گروه از طلاب و نیروهای مردمی، اگر به‌صورت سازمانی و منظم وارد میدان شوند از موازی‌کاری جلوگیری شده و هم‌افزایی افزایش می‌یابد؛ اما عامل‌گرایان، تشکیل ستادها و جلسات و ساختارها را کارهایی صوری، زمان‌بر و کم‌بهره می‌دانند. عامل‌گرایان دیوان‌سالاری پیچیده اداری در کشور را مانع بزرگ خدمت‌رسانی به مردم می‌دانند.

«یک سازمان رسمی وقتی بخواهد تصمیم بگیرد اول می‌گوید ببین ردیف بودجه داریم یا نه؟ برای همین اعزام به پلدختر وقتی در حوزه یا نهادهای زیرمجموعه جلسه رفتیم و گفتیم باید سریع اعزام کنیم، بعد مدیر مربوطه می‌گه بیا ببین ردیف بودجه کجاست و از

کی بگیری؟ من گفتم لازم نیست خودمان سریع انجام می‌دهیم. به بچه‌های گروه گفتم سریع بروید ۴۰ جفت چکمه بگیرید، ۴۰ تا بادگیر بگیرید، ۴۰ تا بیل بگیرید، تمام شد. از کجا می‌آوریم؟ از جیب خودمان می‌گذاریم، از خیرین می‌گیریم و حتی اگر لازم باشد ماشینمان را می‌فروشیم. اما در سازمان می‌گه رئیس دستور بده به مدیر کل بعد دستور به مدیر بعد کارشناس تأیید کنه بعد بره بخش بودجه و...» (م ۵)

۴-۴. سردرگم

چهارمین گروه از طلاب، گروهی هستند که دچار اضطراب و چالش‌های هویتی هستند. یکی از مهمترین چالش طلاب در مواجهه با این‌گونه حوادث، چالش «رفتن/نرفتن» است. علی‌رغم اینکه در سنت تاریخی حوزه‌های علمیه، خدمات اجتماعی به مردم جزء رسالت و هویت روحانیت بوده و امری بدیهی محسوب می‌شد؛ اما با گذشت زمان و ورود روحانیت به عرصه حاکمیت و سیاست، الگوهای عملی عرصه خدمات اجتماعی در حوزه، کمتر مورد توجه قرار گرفتند و کم‌کم به فراموشی سپرده شدند و طلبه امروزی برای ورود به میدان خدمات اجتماعی دچار چالش هویتی می‌شود. از جمله سؤالات طلاب نوجوان و جوانی که وارد این عرصه شده‌اند، این است که «نسبت من به‌عنوان طلبه حوزه علمیه با خدمات اجتماعی چیست؟»، «آیا فعالیت در حوزه خدمات اجتماعی جزء رسالت حوزوی من محسوب می‌شود و آیا این حضور بازی طلبگی همسو است یا خیر؟» این نگرانی از یک‌طرف به‌دلیل برداشت‌های نادرست از زی طلبگی و ازسوی دیگر به‌دلیل غفلت از عرصه خدمات اجتماعی در حوزه‌های علمیه در سالیان اخیر بوده است.

«تا پیش از حادثه سیل و حضور طلاب، در بیان برخی از آقایان، اینگونه حضور میدانی اهل علم و طلاب خلاف مروت توصیف می‌شد، نمی‌گویم که بعضی می‌گفتند این کار دون زی طلبگی است. می‌گفتند عالم را به بیل چه کار؟! از این حرف‌ها شنیدیم که مبدا عبایت را برداری و لباس دیگری تنت کنی! همین نگاه‌ها سبب شد یک مقداری راه خیر مسدود شود.» (م ۱)

در صورت برطرف شدن این چالش، در گام بعدی که طلبه وارد میدان می‌شوند مدام در حال چرخش از حالتی به حالت دیگر است. لحظه‌ای در ستادهای رسمی حضور دارد و به «دیده‌شدن»

علاقه دارد و لحظه‌ای عاشق حضور در کنار مردم و یاریگری آنهاست. لحظه‌ای دیگر به تردید می‌افتند که حضور در ستاد مفید و اثربخش است و آیا تکلیفی بر او مترتب است یا خیر؟ این تزلزل هویتی و چرخش در میان گونه‌های مختلف، اثربخشی طلبه را کاهش داده و به‌جای تمرکز ذهنی بر رفع نیازهای مردم، با مسائل و دغدغه‌های هویتی خود که عمدتاً از جنس نظری و فکری است درگیر می‌شود.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

طلاب و روحانیون به‌عنوان گروهی که قرابت معنایی بیشتری با امدادگر فرهنگی دارند، در حادثه سیل ۹۸ حضور چشمگیر و قابل ملاحظه‌ای داشتند. این گروه از کنشگران، کمتر در کانون تمرکز و مطالعه قرار گرفته‌اند و از این رو توانایی‌ها، ظرفیت‌ها و نیازمندی‌های آنان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. «هویت» از جمله ابعاد زیربنایی و اصلی در شناخت باور و رفتارهای «امدادگران فرهنگی» به‌عنوان مهمترین عامل در صحنه بحران‌های موقعیتی است که می‌تواند شرایط روحی و اعتقادی مددجویان را ارتقا دهد. نتایج به‌دست آمده از یافته‌های تحقیق عبارت است از:

۱. حضور روحانیت در بحران موقعیتی سیل ۹۸، نشان داد زمینه‌ها و تفکرات برای حضور فعال‌تر این قشر در عرصه خدمات اجتماعی فراهم شده است و حادثه سیل می‌تواند به‌مثابه نقطه عطفی در این عرصه باشد. این گروه از طلاب براساس نگاه شهید مطهری^(۳) بر این باورند هویت فردی و اجتماعی روحانیت مبتنی بر تمایزات بیرونی نیست، بلکه مشتعل بر دغدغه‌های مشترک است که در سطح فردی به فطرت افراد ارتباط دارد.

۲. برخلاف تصور عامه، طلاب و روحانیون هویت‌های یکسان و شبیه هم ندارند و تنوع و تکثر باورهای هویتی در میان طلاب زیاد است. برخی از روحانیون با اعتقاد به عینیت دیانت و سیاست، حضور در این میدان را به‌مثابه یک تکلیف دانسته و برخی دیگر با رد دنیاگریزی و ترجیح تهذیب نفس بر جامعه، میدان سیل را فرصتی برای سیر عرفانی خود دانستند. گروهی دیگر نگاهی از بالا به پایین به جایگاه روحانیت دارند و بر این باورند عامل مؤثر در حضور روحانیت در تحولات اجتماعی، داشتن جایگاه و قدرت رسمی در این گونه عرصه‌هاست و گروهی هم در میانه رفتن و نرفتن دچار سردرگمی شده بودند. این تنوع در تاریخ روحانیت نیز وجود داشته است اما غالباً

این تاریخ و تنوع در حوزه سیاسی روایت شده است و کمتر به تنوع هویتی روحانیت در حوزه اجتماعی و فرهنگی توجه شده است.

۳. مسئولان و دستگاه‌های حاکمیتی در چند سال اخیر بر موضوع آسیب‌های اجتماعی تمرکز کرده و تلاش می‌کنند از ظرفیت حوزه‌های علمیه و طلاب و روحانیون برای کاهش آسیب‌ها استفاده شود. بررسی انواع هویت‌های طلبه در میدان سیل ۹۸ (به‌مثابه یک حادثه طبیعی با پیامدهای اجتماعی و فرهنگی) نشان می‌دهد، برای تدوین و ارائه برنامه‌های آموزشی، مهارتی و حتی سیاستی باید شناخت دقیقی از تنوع و تکثرهای هویتی (باورها و دیگری‌ها) طلاب و روحانیون داشته باشیم. این شناخت، از یکسان‌نگری و استانداردسازی بوروکراتیک جلوگیری خواهد کرد.

۴. برخی تفکرات در حوزه‌های علمیه، حضور طلاب در این‌گونه عرصه‌ها را خلاف هویت روحانیت و به‌عبارتی باعث از بین رفتن زی‌طلبگی می‌دانند. این تفکر سبب شده است که به‌تدریج در دهه‌های گذشته، حضور اجتماعی روحانیت در میان مردم کاهش یابد. حضور گسترده طلاب در میدان سیل ۹۸، تنها به‌مثابه جرقه‌ای است که می‌تواند نقطه عطفی برای بازگشت روحانیت به عرصه خدمات اجتماعی و کاهش فاصله روحانیت با مردم شود. استفاده از این فرصت نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و شناخت جامع از باورها و دیگری‌های گروه‌های مختلف روحانیت (به‌ویژه نسل جوان) است.

منابع

۱. آزادارمکی، تقی و وکیلی، عارف، (۱۳۹۲)، مطالعه جامعه‌شناختی تعریف مفهوم هویت ملی میان اندیشمندان ایرانی، فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی - فرهنگی، دوره دوم، شماره ۱.
۲. اشرف، احمد، (۱۳۷۳)، هویت ایرانی، ترجمه: حمید احمدی، تهران: نشر نی.
۳. تاجیک، محمدرضا، (۱۳۷۷)، امام، قدرت و گفت‌وگو، نامه پژوهش فرهنگی، شماره ۸.
۴. جنکینز، ریچارد، (۱۳۸۱)، هویت اجتماعی، ترجمه: تورج یاراحمدی، تهران: شیرازه.
۵. خاکبان، سلیمان، (۱۳۹۷)، جامعه‌شناسی روحانیت ایران معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی، دیدار با اساتید دانشگاه‌ها، ۱۱/۴/۱۳۹۳، www.khamenei.ir.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی، دیدار با مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، ۲۷/۹/۹۵، www.khamenei.ir.
۸. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۸.
۹. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۰.
۱۰. رجایی، فرهنگ، (۱۳۹۲)، مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر تمدن و چندفرهنگ، تهران: نشر نی.
۱۱. رجبی‌دوانی، محمدحسین، (۱۳۹۳)، نقش نهاد مرجعیت و روحانیت شیعه در برابر تهدیدات سخت و نرم دشمنان از صفویه تا انقلاب مشروطه، سیاست دفاعی، سال بیست و دوم، شماره ۸۸.
۱۲. زاهدی‌اصل، محمد، (۱۳۹۵)، مبانی مددکاری اجتماعی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۳. سنت‌کلر، مایکل، (۱۳۹۵)، درآمدی بر روابط موضوعی و روان‌شناسی خود، ترجمه: علیرضا طهماسب و حامدعلی آقایی، تهران: نشر نی.
۱۴. فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۹۴)، رابطه عالمان دینی و نظام اسلامی؛ نظریه‌ها و الگوها، علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، شماره ۶۷، ۴۵.
۱۵. فیرحی، داود، (۱۳۸۳)، «نسبت هویت و خرده هویت‌ها»، در کتاب مبانی نظری هویت و بحران هویت، به اهتمام علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.

۱۶. کامپتون، بیولا رابرتز و بارت گالاوی، (۱۳۸۸)، **فرایندهای مددکاری اجتماعی**، ترجمه: سیدجلال صدرالسادات و فرهاد کریمی، تهران: سمت.
۱۷. کچویان، حسین، (۱۳۸۵)، **تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد**، تهران: نشر نی.
۱۸. گویگان، جیم، (۱۳۸۸)، **بازاندیشی در سیاست فرهنگی**، ترجمه: نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۹. گیدنز، آنتونی، (۱۳۸۲)، **تجدد و تشخیص**، ناصر موفقیان، تهران: نی.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، **آشنایی با علوم اسلامی**، جلد دوم، تهران: صدرا.
۲۱. معین، محمد، (۱۳۷۷)، **فرهنگ معین**، جلد ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۵)، **دین و هویت**، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
۲۳. موسوی چلک، حسن، (۱۳۹۵)، **مددکاری اجتماعی (کار با فرد)**، تهران: سمت.
۲۴. نصری، قدیر، (۱۳۸۷)، **مبانی هویت ایرانی**، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
۲۵. نوچه فلاح، رستم، (۱۳۸۳)، **«هویت؛ واقعیتی ثابت یا سیال»**، در کتاب مبانی نظری هویت و بحران هویت به اهتمام علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۲۶. والش، جوزف، (۱۳۸۷)، **نظریه‌های مددکاری اجتماعی در عمل**، ترجمه: فریده همتی، تهران: سمت.
27. Smith, Greg (2006), Erving Goffman, London, Routledge.
28. Williams. Rhys h (2005), Religion as cultural system, Theoretical and empirical developments since Geertz. "In". The Blackwell Companion to the Sociology of Culture. Mark D. Jacobs Nancy Weiss Hanrahan. USA: Blackwell Publishing Ltd.
29. Braun, Virginia, Clarke, Victoria, (2006) Using thematic analysis in Psychology, , Qualitative Research in Psychology, Vol.2, No.6, pp88-808

چگونگی مواجهه پیامبر(ص) و امامان با مسئله گسست ازدواج در اختلاف میان همسران

حسین قاضی خانی^۱

چکیده

در زندگی زناشویی گاه اختلاف همسران چالش‌هایی را فراروی ایشان می‌نهد که چاره کار در جدایی دانسته می‌شود. از آن جا که در اسلام کلیت طلاق امری نکوهیده است، لذا در آثاری که طلاق را از دیدگاه اسلام و ائمه کاویده‌اند بیشتر به علل، زمینه‌ها، پیامدها و در نهایت راه‌کارهای پیشگیری از آن پرداخته شده است؛ گویی معصومان هیچ‌گاه از این راه‌کار بهره نگرفته‌اند. در این پژوهش به سبب جایگاه پیامبر(ص) و امامان در نظام معرفتی، دینی و آگاهی به احکام الهی، با رویکردی تاریخی شیوه مواجهه ایشان با اختلاف‌های منجر به جدایی همسران کاویده شده است. در ابتدا با رجوع به دیرین‌نگاشته‌های تاریخی، حدیثی و تفسیری موارد مرتبط با جدایی همسران در تاریخ زندگانی این پیشوایان استقرا شد. سپس با تلفیق و تحلیل این داده‌ها مشخص شد در راهبرد کلان‌کاربست راه‌کار جدایی، وابسته به وجود دلیل منطقی بر آن بوده است. اندیشه‌های انحرافی، برخی صفات ناشایست اخلاقی، شرایط خاص و لعان به‌عنوان سبب، منجر به جدایی در مطالعه موارد تاریخی عصر پیامبر(ص) و امامان مشاهده می‌شود. با این حال جدایی پایان کار نبوده است و این بزرگان دین راه‌کارهایی را برای بازگشت به زندگی مشترک پس از جدایی یا کاستن از پیامدهای آسیب‌زای آن -به‌ویژه برای فرزندان- مدنظر داشته‌اند.

■ واژگان کلیدی

پیامبر(ص)، امامان، اختلاف، جدایی، طلاق.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی H.qazikhani@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۸

۱. مقدمه

از دواج پیوند مقدسی است که در آموزه‌های اسلامی و سیره معصومان هم تأکید فراوانی بر آن شده است و می‌طلبد همسران تمام همت خویش را به پایداری آن معطوف دارند. باین حال بروز اختلاف در روابط زوجین جزئی از طبیعت زندگی مشترک است که باید با تدبیر و همدلی بر آن فائق آیند. البته تمام اختلاف‌ها در یک سطح نیستند. برخی با اندک تأمل، تدبیری ساده و یا در گذر زمان برطرف می‌شوند، به‌گونه‌ای که گویی خود به خود رفع شده‌اند و تأثیری بر روابط و زندگی زوجین نداشته‌اند. اما دسته‌ای از اختلاف‌ها ناملایمت‌هایی را به همراه دارند که رهایی از آن‌ها به آسانی میسر نخواهد بود و چه‌بسا ادامه زندگی مشترک ایشان به مخاطره افتد و راه کار برون‌رفت از آن در جدایی دانسته شود. در صورت بروز چنین شرایطی به سبب مبعوض دانسته شدن طلاق و جدایی از دید اسلام و سیره معصومان، گاه چنین اندیشه می‌شود که باید دشواری‌ها را بر جان خرید و پای‌بند زندگی مشترک ماند.

۱۵۴

حال پرسش این است که: پیامبر(ص) و امامان به سبب آشنایی کامل با آموزه‌های وحیانی به‌هنگام مواجهه با موارد اختلاف و گسست پیوند از دواج زوجین چگونه رفتاری داشته‌اند؟ پاسخ به این پرسش بدان روی اهمیت دارد که به سبب جایگاه این پیشوایان هدایت در نظام معرفتی اسلام، کاویدن تاریخی چگونگی مواجهه ایشان با این امر، اطلاعاتی را فراروی محققان دیگر رشته‌های علوم مرتبط با مسئله قرار می‌دهد تا با تحلیل آن‌ها، نمونه‌هایی عملی فراروی نیازمندان به عرصه مشاوره در این مسئله قرار دهند. در راستای رسیدن به پاسخ این پرسش با نقیبه به تاریخ زندگانی این معصومان، نخست استقراء موارد گسستن پیوند از دواج جمع‌آوری شده و سپس با تلفیق داده‌ها و بستریابی وقایع، چگونگی مواجهه ایشان با راهکار جدایی، تحلیل شده است.

به سبب جایگاه خانواده در اسلام باید گفت مسئله جدایی و طلاق میان زوجین در آثار فراوانی مورد توجه بوده است. برای مثال مریم رضایی در مقاله «مبعوضیت طلاق در اسلام» پس از نگاهی به انواع طلاق از دید اسلام، با بیان روایاتی مبعوض بودن جدایی را از دیدگاه اسلام به تصویر کشیده است. وی در ادامه از علل و پیامدهای طلاق سخن به میان آورده و در نهایت راه‌کارهایی را برای پیشگیری از وقوع طلاق بیان داشته است. محمد شفیع در مقاله‌ای با عنوان «زن/از نگاه

پیامبر(ص)» در راستای تصویر مقام زن نزد حضرت، در بخشی بر آن است که هر چند گسستن پیوند میان زوجین امری مبعوض از نگاه حضرت است اما در مواقعی ناگزیر باید بدان تن داد. وی بیزاری مرد از زندگی با همسر یا سقوط ارزش زن از نگاه مردش را از شرایطی خوانده است که طلاق راه کار برون رفت از آن است (شفیعی، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۴) باین حال نمونه‌ای عملی از مواجهه پیامبر(ص) با این مسئله ارائه نداده است. سیدمنذر حکیم و بتول زاهدی فر نویسندگان مقاله «علل طلاق و راه‌بردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن» نیز پس از پرداختن به عوامل بروز طلاق میان زوجین، راه‌بردهای قرآن را برای فروکاهیدن آن به بررسی نشست‌اند. باید دانست نیفتادن در دام طلاق، محور نگارش مقاله است. در کتاب‌هایی مانند «طلاق از دیدگاه اسلام» اثر عبدالرشید تریز و «طلاق» به خامه باقر ساروخانی هم در کنار عوامل و پیامدهای طلاق، این نگاه مبعوضانه اسلام به طلاق است که بیشتر خودنمایی می‌کند. حاصل آن که باید گفت: در آثاری که مرتبط با امر طلاق نگارش یافته‌اند بیشتر تلاش بر آن بوده است تا زمینه‌ها، عوامل و پیامدهای طلاق مورد مطالعه قرار گیرند. آن جایی نیز که طلاق از نگاه اسلام و ائمه بررسی شده است مبعوض بودن طلاق و راه‌کارهای برون رفت از آن بیشتر چهره نشان داده است. اما این که راه کار جدایی در چه مصادیقی و به سبب چه گونه‌هایی از اختلاف از سوی این پیشوایان مدنظر قرار گرفته در آن‌ها بررسی نشده است.

۲. نگاهی به ادبیات پژوهش

توجه به چند امر به عنوان مباحث مقدماتی این پژوهش ضروری است. نخست آن که در مواجهه با جدایی همسران طلاق نمود بارزی دارد. طلاق در لغت به برداشتن مانع و رها شدن تعریف شده است و در مقابل پیوند ازدواج، به معنای گسستن آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۳۲۵؛ احمدین فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۳). در شرع، طلاق با تعریف از ازاله قید النکاح، به عنوان راه کاری برای گسستن پیوند زوجیت در نظر گرفته شده است (مشکینی، ۱۳۷۷: ۳۵۶). این نمود بارز در حالی است که سبب‌های دیگری نیز مانند لعان موجب جدایی همسران از یکدیگر هستند. لعان که در لغت به معنای طرد است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۵۰) در فقه به معنای لعن کردن زوجین یکدیگر را به الفاظ خاص است که به سبب

تهمت زناى زن از جانب مرد يا رد الحاق فرزند صورت می‌گیرد (مشکینی، ۱۳۷۷: ۴۵۴). بر این اساس در این پژوهش جدایی منحصر به امر طلاق نیست. دومین نکته، توجه به فرهنگ هر جامعه در مواجهه با مسئله طلاق و جدایی همسران است. در مطالعه جامعه و زمانه پیامبر (ص) و ائمه معنی در عرف اجتماعی برای ازدواج با زنان طلاق گرفته مشاهده نمی‌شود و لذا مطالعه فراروی فارغ از پیامدهایی است که امروزه ممکن است امر طلاق در برخی جوامع با آن همراه باشد. در بررسی اخبار مرتبط با طلاق در عصر نبوی و روزگار ائمه می‌توان مواجهه این پیشوایان هدایت با کاربست این راه‌کار را این‌گونه طرح کرد:

۳. راهبرد کلان؛ طلاق نیازمند دلیل منطقی

با آن‌که طلاق امری غیرشرعی نیست اما تأمل در سیره پیامبر (ص) و ائمه نشان‌دهنده این مسئله است که این پیشوایان مذهبی طلاق دادن همسر را بی‌آن‌که دلیلی منطقی بر آن حکم کند نمی‌پسندیده‌اند.

پیامبر (ص) در مواجهه با مردی که در چندین نوبت اقدام به ازدواج و طلاق کرده بود بی‌آنکه از آن بانوان اشتباهی سر زده باشد فرمود: خداوند چنین افرادی را دشمن می‌دارد (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹: ۱۷۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴۶۴). امام صادق (ع) نیز افرادی را که از روی لذت‌جویی به طلاق و ازدواج متعدد اقدام می‌کنند، مغضوب خداوند می‌خواند (همان).

در ماجرای اختلاف زیدبن حارثه (ق) و زینب دختر جحش (ق) چون زید با حضور نزد پیامبر (ص) از تصمیم خود مبنی بر جدا شدن از همسرش سخن گفت (ابن‌حبیب، بی‌تا: ۸۵؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱۹۴)، به تصریح قرآن، رسول‌خدا (ص) وی را با گفتن این عبارت: «همسرت را نگاه‌دار و تقوای الهی پیشه ساز» (احزاب (۳۳): ۳۷) از اندیشه جدایی بر حذر داشت و به ادامه زندگی با زینب فرمان داد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۴۴). از آن‌جا که زید فرزندخوانده حضرت بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۰ - ۳۱) و سال‌ها با ایشان زندگی کرده بود و زینب نیز دختر عمه پیامبر (ص) بود (ابن‌حبیب، بی‌تا: ۸۵) و همچنین عروس ایشان به حساب می‌آمد، حضرت به خوبی از رفتارهای آنان آگاهی داشت و اختلافشان را در حد جدایی نمی‌دید.

در موردی دیگر آمده است: ابویوب انصاری(۵۲ق) بر آن شد تا همسرش را طلاق دهد. خبر به رسول خدا(ص) رسید. ایشان فرمود: طلاق دادن ام ایوب گناه است(نحاس، ۱۴۲۹: ۱۰؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۴۶۵). هر چند در این گزارش‌ها اشاره‌ای به دلیل سخن رسول خدا(ص) نشده است، اما با توجه به داده‌های تاریخی در اقامت اولیه پیامبر(ص) به‌هنگام ورود به مدینه در خانه ابویوب می‌توان گفت این سخن برآمده از شناخت کافی حضرت از این زوج باشد. زمخشری(م۵۳۸) در توضیح سخن حضرت آورده است: «ام ایوب یاری‌رسان و اصلاح‌گر در دین‌داری ابویوب بوده است»(زمخشری، ۱۴۱۷: ۲۸۵).

در واقعه‌ای مشابه میان ابوطلحه انصاری(۳۴ق) و همسرش ام‌سلیم دختر ملحان(۲۵ق) گفتگویی رخ داد و ابوطلحه تصمیم گرفت تا همسرش را طلاق دهد. چون رسول خدا(ص) از ماجرا آگاه شد فرمود: طلاق گفتن ام‌سلیم گناه است(حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۳۰۲). هر چند در این گزارش نیز از دلیل سخن پیامبر(ص) حرفی به میان نیست، اما با نگاهی به داده‌های زندگانی این بانو می‌توان دلیل آن را رصد کرد. ام‌سلیم بانویی نیکو‌خرد در تعامل با همسرش بوده است، آورده‌اند: به‌هنگام خواستگاری بدان روی که ابوطلحه بر آیین بت‌پرستی بود ام‌سلیم او را گفت: آیا چیزی را پرستش می‌کنید که سود و زبانی بر تو ندارد؟ این گفته بر جان ابوطلحه نشست و در دیدار مجدد اظهار داشت که کلام پیشینت بر قلب من جای گرفته است و از تمایل در گرویدن به رسول خدا(ص) گفت. ام‌سلیم چون چنین دید به همسری با وی به کابین اسلام آوردن ابوطلحه رضایت داد(ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۳۱۳ - ۳۱۴).

نمونه‌ای از رفتار خردمندانه ام‌سلیم در خبررسانی مرگ فرزندان به ابوطلحه که ناراحتی وی را باعث نشود نیز در منابع کهن بازتاب یافته است(همان: ۳۱۷؛ احمدبن حنبل، بی‌تا: ۲۸۷ - ۲۸۸). با توجه به داده‌های این‌چنینی باید گفت تصمیم ابوطلحه بر جدایی قرین به سابقه سوء در رفتارهای همسرش نبوده است و بدین روی پیامبر(ص) از خطا بودن چنین تصمیمی سخن گفته است.

۴. کاربست راه‌کار جدایی

با آن‌که در نگاه اولیه معصومان طلاق امری پسندیده نیست، اما در مواردی تنها راه‌کار مطلوب برای جلوگیری از آسیب‌های بیشتر بوده است.

۴-۱. طلاق به سبب اندیشه‌های ناصواب

هویت و منش رفتاری افراد در ارتباط مستقیم با اندیشه‌های ایشان است و در صورت تعارض در اندیشه‌های بنیادین، ادامه زندگی مشترک امری منطقی نیست.

امام سجاد(ع) را همسری از بنی‌شیبان بود. به امام خبر می‌رسد این زن در اندیشه، نسبت به جایگاه امام علی(ع) با خوارج همسوست و از امام علی(ع) به بدی یاد می‌کند. چون حضرت از این مسئله آگاه می‌شود ابتدا به تفحص و بررسی خبر اقدام می‌کند و زمانی که از صحت آن اطمینان می‌یابد آن زن را طلاق می‌گوید(مالک بن انس، بی‌تا: ۳۳۰؛ اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۴۹ - ۵۰؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۶۴۴).

همچنین آمده است: امام باقر(ع) را همسری از طائفه ثقیف بوده است که حضرت به او مهر می‌ورزیده است. عقیده این همسر در فروکاستن از شأن امام علی(ع) بر امام باقر(ع) آشکار می‌شود. امام ابتدا در اصلاح این اندیشه برمی‌آید و تلاش دارد تا نگاه همسرشان به جایگاه و مقام امام علی(ع) تغییر یابد اما چون وی بر عقیده دوری جستن از امیرالمؤمنین باقی می‌ماند امام ادامه زندگی مشترک را با او به صلاح نمی‌داند و طلاقش می‌دهد(کلینی، ۱۴۲۹: ۱۰، ۶۴۳، ۴۶۶، ۳۱، ۱۰۳ - ۱۰۴). اما او را دوست می‌داشت به گونه‌ای که پس از طلاق فراغ این همسر بر امام سخت بوده است و آثار جدایی بر چهره امام نمایان بود(همان: ۶۴۳) اما چون وی دچار انحراف فکری شده بود و اصلاح‌گری نیز بی‌نتیجه ماند، امام از او جدا شد.

ابن ابی‌الحدید بر آن است که امام حسن(ع) را همسری شیبانی از خاندان همابن مره بود که چون وی را بر نظر خوارج نسبت به امیرالمؤمنین(ع) یافت او را طلاق داد و فرمود: من کراحت دارم که بر گردن خود پاره‌ای از شعله‌های آتش جهنم را بیفکنم(ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۱) این ادعا در حالی است که بنابر نظر ابن‌سعد(۲۳۰ق) و بلاذری(۲۷۹ق) آگاهی امام از عقیده آن زن در مرحله خواستگاری روی داد(ابن‌سعد، ۱۴۱۰: خامسه ۱، ۳۰۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۶۹) و لذا برقراری پیوند ثابت نیست تا از طلاق آن سخن به میان آورد.

از مجموعه این گزارش‌ها به دست می‌آید که اندیشه‌ها در زندگی مشترک نقشی اساسی داشته‌اند. به‌ویژه از منظر دینی نوع نگاه فرد به امیرالمؤمنین، به‌عنوان رأس تشیع، به قدری مهم

بوده که نگاه انحرافی در آن پذیرفتنی نبوده است. با این راهبرد تا زمانی که امام از این اندیشه‌ها آگاه می‌شود از ازدواج با صاحب چنین دیدگاهی منصرف شده و در زندگی مشترک نیز ابتدا درصدد اصلاح برآیند؛ ولی چون نتیجه گرفته نمی‌شود صلاح را در جدایی ببینند.

۴-۲. طلاق به سبب صفات رذیله اخلاقی:

سفارش معصومان به این که همسران بدی‌های یکدیگر را بر هم بیخشایند راه‌کاری برای فائق آمدن بر اختلاف‌های برآمده از کژرفتاری‌ها در زندگی مشترک است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۱۳ - ۲۱۴). اما کاوش در منابع کهن نشان می‌دهد که برخی رفتارها جایی برای بخشش باقی نمی‌گذارد و چاره کار توسط معصومان در جدایی دیده شده است. بانویی از رسول خدا(ص) در ارتباط با خواستگاران خود طلب مشورت کرد. از آن جاکه یکی از این مردان نسبت به همسرانش دست بزن داشت پیامبر(ص) ازدواج با وی را به صلاح ندانست (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۱۳ - ۲۱۴؛ احمد بن حنبل، بی تا: ۴۱۲). رد این خصیصه اخلاقی در ماجراهای دیگری نیز قابل رصد است. «حبیبه دختر سهل بن ثلعبه» بانویی از خاندان خزرجی بنی‌نجار، با «ثابت پسر قیس بن شماس» که وی هم در شمار خزرجیان بود پیوند زناشویی بست. ثابت را خشونت و تندی در اخلاق بود و زمانی زنش را به باد کتک گرفت به گونه‌ای که حتی از شکستگی اعضای همسرش نیز سخن به میان آمده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸۰). چنین رفتارهایی سبب شد این بانو به رسول خدا(ص) شکایت برَد و حاضر به ادامه زندگی با شویش نباشد. پیامبر(ص) هم که چنین دید راه چاره را در بازگرداندن اموالی دانست که ثابت به حبیبه داده بود. (مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۵۶۴؛ شافعی، ۱۴۰۳: ۲۲۲). همچنین داده‌های منابع از جدا شدن همسر دیگر ثابت از وی به دلیل تندخویی سخن می‌گویند. «جمیله دختر عبدالله بن ابی» دیگر زن ثابت است (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۸۴؛ ابن حبیب، بی تا: ۴۲۴) که در مسائل زناشویی از همسرش اطاعت نداشت. پیامبر(ص) وی را فراخواند و از دلیل رفتارش پرسید. جمیله تندخویی شویش را دلیل این رفتار برشمرد. در این واقعه نیز آمده است: پیامبر(ص) با سخن از بازگرداندن باغی که ثابت به همسرش بخشیده بود درصدد چاره‌جویی از مشکل برآمد (ابن‌البر، ۱۴۱۲: ۱۸۰۲). البته در برخی گزارش‌ها دلیل جدایی جمیله چهره نازیبای ثابت نیز بیان شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸۱) لذا احتمال خلط داده‌ها در مورد این دو زن منتفی نیست.

به هر روی چه این ماجرا تنها ناظر به حبیبه دانسته شود یا هر دو همسر ثابت، چنین سرنوشتی داشته باشند به نظر می‌رسد با توجه به تندخویی اخلاقی ثابت، بروز اختلاف میان او و همسر یا همسرانش امری ریشه‌دار بوده است و از آن‌جا که تغییر اخلاق امری آسان نیست و در مورد ثابت هم پیامبر(ص) امیدی به اصلاح اخلاق وی نداشته است لذا حضرت چاره مشکل را در جدایی می‌بیند. اما چون حق طلاق در اختیار مرد است با پیشنهاد بازگرداندن اموال به ثابت که برآمده از شیوه‌ای از طلاق در آیین اسلام است، از سویی مسیر این بانوان برای رهایی فراهم می‌آید و از سوی دیگر چون در این نوع طلاق مرد امکان رجوع ندارد، بازگشتی به زندگی در ایام عده برای ثابت متصور نمی‌بود تا دوباره این بانوان درگیر زندگی با وی شوند. این شیوه طلاق که زن به سبب کراهت از زندگی با شوهر با دادن اموالی مردش را ترغیب به جدا شدن کند، در فقه خُلع نام دارد(مشکینی، ۱۳۷۷: ۲۲۷).

آمده است اسماء دختر نعمان بن ابی چون کندی به همسری پیامبر(ص) درآمد. اما این ازدواج به روابط زناشویی نینجامید و به جدایی منجر شد. دلیل این امر تفاخر اسماء به جایگاه خاندانی خود بود که سبب شد برخی از همسران پیامبر(ص) او را فریب دهند و از او رفتاری نامناسب با پیامبر(ص) سرزند(ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۱۳ - ۱۱۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۹۴ - ۹۶؛ یعقوبی، بی‌تا: ۸۵). فریفتگی به منزلت اجتماعی و جایگاه خاندانی اسماء چنان بوده است که آمده است چون حضرت پس از پیوند ازدواج اسماء را به مدینه خواند وی بر آن بود که رسول خدا(ص) باید به جانب سکونت‌گاه او روان شود(بلاذری، ۱۴۱۷: ۹۴؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۷۸۵). در گزارش‌های فریفتن نیز به خوبی آشکار است که زنان پیامبر(ص) ابتدا تبار خاندانی اسماء را بهانه ساختند و سپس پیشنهاد خود را مطرح کردند. به هر روی اگر این دسته گزارش‌ها بر خبر از طلاق اسماء به سبب بیماری جسمی(ابن‌هشام، بی‌تا: ۶۴۷؛ طبری، ۱۳۸۷: ۱۶۷) به سبب کثرت نقل و قدمت منابع ترجیح داده شوند باید گفت رفتار و سخن اسماء که برآمده از تفاخر وی به جایگاه خاندانی خود بود به قدری بر حضرت گران بوده است که ایشان علی‌رغم فهم توطئه، ادامه زندگی با اسماء را به صلاح نمی‌داند.

از خطاب بن سلمه که در شمار اصحاب امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۰۰؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۵۸ - ۵۹) بود، آمده است: همسری داشتم که اخلاقش زبینه نبود. گو اینکه این اخلاق را از پدر به ارث برده بود، زیرا پدرش نیز اخلاقی نیکو نداشت. طلاق گفتن وی نیز بر من گران بود، زیرا می دانستم که همسر و پدرش در شمار دوستداران خاندان اهل بیت هستند. زمانی به دیدار امام کاظم(ع) رفتم و قصد داشتم چاره کار را از ایشان جویا شوم، اما قبل از آن که من به سخن زبان بگشایم، امام ماجرای طلاق همسرش را به سبب بد اخلاقی برآیم بازگو کرد و راه کار مشکل بر من آشکار شد (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۶۶ - ۴۶۷). فارغ از بحث سندی که در بررسی احادیث ائمه ملاک قرار می گیرد رویکرد این گزارش مناقبی است که باید با دقت بیشتری بررسی شود.

۳-۴. طلاق به سبب شرایط خاص:

رصد داده های منابع کهن نشان از آن دارند که کار بست راه کار طلاق از سوی معصومان در مواردی برآمده از شرایط خاص بوده است.

آمده است حفصه دختر عبدالرحمن بن ابی بکر در پیوند زناشویی با امام حسن(ع) بود. در حالی که منذر فرزند زبیر نیز خواهان حفصه بود. روزی امام مجتبی(ع) در مورد این امر چیزی شنید لذا حضرت پیوند خود را با حفصه گسست (ابن سعد، ۱۴۱۰: الخامسة ۱، ۳۰۵ - ۳۰۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۳، ۲۷۴ - ۲۷۵). همچنین در منابعی از همسران امام حسن(ع) زنی به نام عایشه خثمییه را نام برده اند که چون امام علی(ع) به شهادت رسید و مردم کوفه با امام مجتبی(ع) به خلافت بیعت کردند، به منصب خلافت رسیدن را به امام تبریک گفت. حضرت او را فرمود: شامت خود را در شهادت امیرالمؤمنین علی(ع) اظهار می داری؟ و او را طلاق داد (طبرانی، ۱۴۰۴: ۹۱؛ دارقطنی، ۱۴۱۷: ۲۰؛ بیهقی، بی تا: ۳۳۶). البته مشکل این خبر آن است که در متن گزارش سخن از سه طلاقه کردن همسر در یک مجلس به میان است که در فقه ائمه پذیرفتنی نیست.

این اخبار نشان از آن دارند که گاه در شرایط خاص صلاح افراد در جدایی و عدم ادامه زندگی مشترک است. در تحلیل طلاق حفصه باید گفت آن چه امام را به سوی این تصمیم سوق داده بود به احتمال فراوان عدم تمایل حضرت به تکرار کنایه های منذر بوده است. به عبارت دیگر امام خوش نمی داشته است که آبروی همسرش با گفتارهای منذر خدشه دار شود. دلیل آن که حفصه

پس از امام با عاصم فرزند عمر بن خطاب پیوند زناشویی بست، اما منذر باز وی را رها نساخت و سخنان نابخردانه خود را تکرار می کرد. لذا عاصم نیز وی را طلاق داد. چون منذر به خواستگاری رفت، حفصه او را گفت تو با این سخنان مرا شهره شهر ساخته ای، لذا از پذیرش درخواست وی ابا کرد. اما منذر کوتاه نیامد و به دفعات خواستگاری خود را تکرار کرد. سرانجام به حفصه گفته شد با منذر ازدواج کن زیرا مردم می دانند او با این سخنان باطل آبروی تو را نشانه گرفته است و او نیز همسری منذر را پذیرفت و مردم دانستند سخنان منذر در مورد وی بی اساس بوده است (ابن سعد، ۱۴۱۰: الخامسة ۱، ۳۰۵ - ۳۰۷؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۷۴ - ۲۷۵). در ماجرای عایشه خثعمیه بر فرض پذیرش خبر، دلیل رفتار امام را باید در معنای واژه شماتت جستجو کرد. شماتت به معنای اظهار شادی دشمن به سبب مصیبت و ناراحتی حاصل آمده برای رقیب است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۳۰۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۳) که بر این اساس چون در تمام این گزارش ها طلاق از زبان امام به مسئله شهادت امام علی (ع) و شماتت این زن مرتبط شده است باید گفت وی در مسیر محبت امام علی (ع) نبوده است و تبریک وی با اظهار شادی در شهادت امام علی (ع) قرین بوده است. لذا امام حسن (ع) رفتار وی را برنتافته و او را طلاق می دهد.

۴-۴. لعان و جدایی در پی تهمت خیانت به زن

طبق دستور قرآن کسانی که زنان پاکدامن را متهم به عمل منافی عفت می کردند و شاهی بر مدعی خود نداشتند سزایشان تازیانه است (نور ۲۴: ۴) اما اگر مردی اصرار بر خیانت همسرش داشته باشد و مدعی گردد که خود عمل وی را دیده است و شاهی بر این ادعا نداشته باشد چاره کار در لعان دانسته شده است.

در ماجرای نزول آیات لعان که گفته شده است در ارتباط با ادعای هلال بن امیه انصاری (طبری، ۱۴۱۲: ۶۵ - ۶۶، ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۵۳۳) یا عویمر بن ابیض عجلانی (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۸۴ - ۱۸۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۵۳۵) بوده است، چون مرد با حضور نزد رسول خدا (ص) مدعی خیانت همسرش بود و شاهی نداشت می بایست حد قذف (تهمت زنا) بر وی اجرا می شد، اما با نزول وحی راه کار لعان صدور یافت (نور ۲۴: ۶ - ۱۰). به دنبال این حکم حضرت فرمان داد تا زن را نیز حاضر کنند و به نصیحت ایشان اهتمام کرد تا ماجرا به لعان کشیده نشود. اما چون

مرد بر ادعای خود مصر بود و زن نیز بر پاکدامنی خود اصرار داشت، حضرت حکم به اجرای لعان کرد. حتی در مورد هلال آمده است پس از چهار بار سوگند بر راستگویی بر آن چه مدعی آن بود قبل از شروع به عبارت پنجم که می‌باید، وی لعنت خدا را بر خویش بخواند به او گفته شد: ای هلال از خداوند پروا نما عذاب پروردگار بسی دردناک‌تر از تازیانه مردمان است. فراخوانی لعنت بر خود باعث خواهد شد عذاب بر تو نازل شود. اما هلال بر ادعای خود پای فشرد. همچنین قبل از شهادت پنجم زن، او را نیز بسان هلال از خواندن عذاب الهی بر خود زنهار دادند. در نهایت پس از مراسم لعان حضرت دستور به جدایی داد.

این گزارش‌ها نشان از آن دارند که حضرت در آغاز در تلاش بود این مردان از ادعای خود بازگردند. دلیل رفتار حضرت را نیز می‌توان ناظر به واقعه پیش آمده و شرایط اجتماعی جامعه آن عصر درک کرد. ازسویی تهمت زدن به بانوان در راستای محروم کردن آنان از حق طبیعی مانند مهریه (زمخشری، الکشاف، ۴۹۱) چنان بود که در قرآن به بروز این رفتارها هشدار داده شده بود (نساء: ۴: ۲۰). از جانب دیگر به دلیل ساختار زندگی قبیله‌ای، ازدواج‌ها متأثر از آن بود و در نمونه‌ای از ماجراهای یاد شده این همسران با یکدیگر نسبت خاندانی داشته و ادعای ارتباط نامشروع ایشان هم مرتبط با بستگان آنان بود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۸۴) که روابط اجتماعی این خاندان‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار می‌داد. در مورد ماجرای دیگر هم آمده است که چون نوبت به قسم خوردن زن شد در ابتدا درنگ کرد، اما در نهایت با بیان این جمله که خاندان خود را سرشکسته نخواهم کرد لعنت خداوند را در صورتی که در گفتارش صادق نباشد بر خود طلب کرد تا مراسم لعان به انجام رسد (طبری، ۱۴۱۲: ۶۶). در کار بست لعان باید دانست زمانی که بنیان اعتماد میان زوجین فرو ریزد در عمل امکان ادامه زندگی مشترک مهیا نخواهد بود. آن هنگام که مرد بر سخن خود پای می‌فشارد و همسرش را خطاکار می‌داند و در مقابل زن منکر عمل ناشایست است و شاهدانی نیز در میان نیستند که براساس شهادت ایشان حکم مسئله مشخص شود طبق آیات نازل شده در پی این ماجراها چاره کار در سوگند و لعان همسران بود و به تبع پس از آن بدون نیاز به طلاق زوجین از هم جدا شدند و دیگر امکان زندگی مشترک برایشان فراهم نبود.

۵. پایان کار نبودن جدایی

در مطالعه اقدامات این بزرگان دین در ارتباط با جدایی زوجین مشاهده می‌شود ایشان جدایی را پایان کار نمی‌دانستند و به شرایط پس از آن نیز نگاهی داشتند.

۵-۱. حق مسکن در ایام عده راه‌کاری بر امکان مجدد زندگی

خداوند در آیاتی از قرآن شیوه شایسته جدا شدن همسران مسلمان را ترسیم کرده است (طلاق (۶۵): ۱ - ۲). یکی از این دستورات آن است که در دوران نگاه‌داری عده (در طلاق‌هایی که امید رجوع است) زنان را از سکونت‌گاه خود بیرون نکنند و زن نیز منزل را ترک نکند. به فرموده امام صادق (ع) زن طلاق داده شده در ایام عده در منزل خود می‌نشیند و زینت‌های خود را برای مردش آشکار می‌سازد شاید پس از آن خداوند امر دیگری را رقم زند (قاضی نعمان، ۱۳۸۵: ۲۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۱). در سبب این فرمان افزون بر مباحث حقوقی می‌توان گفت چه بسا در این ایام با در معرض دید هم بودن همسران، مهر زن در دل مرد دوباره به جوشش درآید و او به زندگی مشترک خود بازگردد. سفارشی که حتی در آن از ظاهر ساختن زینت و استعمال بوی خوش از سوی زن برای دل‌ربایی از مردش سخن به میان است (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۵۸ - ۵۵۹).

۵-۲. توجه به منافع فرزند در حضانت پس از طلاق

از آن‌جا که طلاق والدین بر زندگی فرزندان بی‌تأثیر نبوده است داده‌های منابع کهن نشان از آن دارند که توجه به این مهم از دید معصومان در پی جدایی همسران به دور نمانده است. گزارش‌هایی برآند که در پی طلاق پدر و مادر چون میان ایشان در مسئله سرپرستی فرزندشان اختلاف شد چاره مشکل را از پیامبر (ص) طلب کردند. مردی همسرش را طلاق داد و قصد داشت تا فرزند خردسال خود را نیز از مادر جدا کند. زن نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا! این پسر مرا شکم من گاهواره اوست و سینه‌هایم وی را سیراب می‌سازد و بر روی پاهایم رشد می‌یابد. پدرش مرا طلاق داده و اراده کرده است تا فرزندم را نیز از من جدا کند. پیامبر (ص) در جواب زن فرمود: تو به این فرزند از همسرت سزاوارتر هستی تا مادامی که از دواج نکرده باشی (صنعانی، بی‌تا: ۱۵۳؛ دارقطنی، ۱۴۱۷: ۲۱۱). این واقعه نشان از آن دارد که به سبب خردسالی فرزند حضرت همراهی وی با مادر را به سود کودک دانسته است. در ماجرای دیگر از آن‌جا که پیامبر (ص)

فرزند را مخیر به همراهی با پدر یا مادر می‌کند(صنعانی، بی‌تا: ۱۵۸ - ۱۵۹؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۳۸۲) می‌توان برداشت کرد فرزند در سنی بوده که قدرت درک این مسئله را داشته است. لذا حضرت نظر وی را ملاک قرار می‌دهد. در ماجرای نیز سخن از آزمون فرزند است (احمدبن حنبل، بی‌تا: ۴۴۶؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۴۴۹) که باید گفت شرایط کودک نه‌چنان بوده که وابسته کامل به مادر باشد و نه خود می‌توانسته در مسئله انتخاب‌گر باشد. لذا حضرت با سنجش وی، وابسته بودن به یکی از والدین را مشخص می‌کند.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در اختلاف همسران گاه امیدی به اصلاح میان ایشان نیست و باید به جدایی آنان اندیشید. با آن‌که در اسلام طلاق مبعوض‌ترین حلال‌ها دانسته شده است، اما در کاوش تاریخ زندگانی پیامبر(ص) و امامان مشخص می‌آید این بزرگان دین گاه از کاربست این راه‌کار ناگزیر بوده‌اند. باید دانست در اندیشه کلان ایشان بهره‌گیری از این راه‌کار را تنها با سبب منطقی پذیرا بوده‌اند. در استقراء موارد جدایی میان همسران در روزگار پیامبر(ص) و امامان، اندیشه‌های ناصواب، اخلاق ناپسند، شرایط خاص و لعان سبب بوده‌اند تا سخن از جدایی همسران به میان باشد. باین‌حال جدا شدن آخر کار نبوده است و تلاش این بزرگواران بر آن بوده تا در صورت امکان دوباره زندگی‌ها از سر گرفته شود و منافع فرزندان در این جدایی‌ها نیز مدنظر بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن ابی شیبہ کوفی، (۱۴۰۹)، المصنف، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن اثیر، عزالدین، علی بن محمد، (۱۴۰۹)، أسد الغابه فی معرفة الصحابه، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن حبیب، ابو جعفر محمد، (بی تا)، المحبر، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
۷. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰)، الطبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲)، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، بیروت: دارالجمیل.
۹. ابن هشام، عبدالملک، (بی تا)، السیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. احمد بن حنبل، (بی تا)، مسند احمد، بیروت: دارصادر.
۱۱. احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴)، معجم مقانیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. اشعری قمی، احمد بن محمد، (۱۴۰۸)، النوادر، قم: مدرسه الإمام المهدی (عج).
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷)، کتاب جمل من انساب الأشراف، بیروت: دارالفکر.
۱۴. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، السنن الکبری، بی جا، دارالفکر.
۱۵. تریز، عبدالرشید، (۱۳۸۵)، طلاق از دیدگاه اسلام، تهران: احسان.
۱۶. حاکم نیشابوری، (بی تا)، المستدرک، بی جا، بی نا.
۱۷. حکیم، سیدمنذر و بتول زاهدی فر، (۱۳۸۹)، علل طلاق و راهبردهای کاهش آن از دیدگاه قرآن با روش ترتیب نزول، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۹.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم، (۱۴۱۳)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، بی جا، بی نا.
۱۹. دارقطنی، علی بن عمر، (۱۴۱۷)، سنن الدارقطنی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دارالعلم - دارالشامیه.
۲۱. رضایی، مریم، (۱۳۸۳)، مغبوضیت طلاق در اسلام، رواق اندیشه، ش ۳۰.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷)، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. _____، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۴. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۶)، طلاق: پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران: دانشگاه تهران.

۲۵. سجستانی، ابی داود سلیمان بن أشعث، (۱۴۱۰)، سنن ابی داود، بی جا، دارالفکر.
۲۶. شافعی، محمد بن إدريس، (۱۴۰۳)، کتاب الأم، بیروت: دارالفکر.
۲۷. شفیعی، محمد، (۱۳۹۱)، زن از نگاه پیامبر(ص)، فصلنامه زن و فرهنگ، ش ۱۲.
۲۸. صاحب بن عباد، (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب.
۲۹. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۶)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دارالشریف الرضی.
۳۰. _____، (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۳۱. صنعانی، عبدالرزاق، (بی تا)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بی جا، بی نا.
۳۲. طبرانی، (۱۴۰۴)، المعجم الكبير، بی جا، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۷۰)، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷)، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: دارالتراث.
۳۵. _____، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، قم، مؤسسه النشر الإسلامیة.
۳۷. _____، (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. _____، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم: هجرت.
۴۰. قاضی نعمان، ابن حیون، (۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۳۳)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، الکافی، قم: دارالحديث.
۴۳. مالک بن انس، (بی تا)، المدونة الكبرى، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. _____، (۱۴۰۶)، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مشکینی، میرزا علی، (۱۳۷۷)، مصطلحات الفقه، بی جا، بی نا.
۴۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۷. مقاتل بن سلیمان بلخی، (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۸. نحاس، ابو جعفر، (۱۴۰۹)، معانی القرآن، مکه مکرمه: جامعة ام القرى.
۴۹. نسائی، احمد بن شعيب، (۱۴۱۱)، السنن الكبرى، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۰. یعقوبی، احمد، (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.

تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی دربارهٔ تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی

سید رضا مهدی نژاد^۱

چکیده

مسئلهٔ عقب‌ماندگی و پیشرفت جوامع اسلامی از جمله مسائل مهمی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده و هر کدام از منظری تلاش کرده‌اند ضمن بررسی عوامل عقب‌ماندگی، راهی برای برون رفت از این مشکل بیابند. این نوشتار درصدد است با روش تحلیلی، انتقادی، دیدگاه دکتر شریعتی در مورد این مسئله را واکاوی کند. شریعتی، عقب‌ماندگی و پیشرفت جوامع اسلامی را به دو نوع اسلام، یا به تعبیر دیگر دو نوع قرائت از اسلام گره می‌زند. از نظر او، اسلام فرهنگی عامل اصلی عقب‌ماندگی و در مقابل اسلام ایدئولوژیک، عامل پیشرفت مسلمانان در گذشته، اکنون و آینده بوده و است. تمرکز بر تربیت عالم و مجتهد، گذشته‌گرایی، رویکرد محافظه‌کارانه و سکولاریسم از ویژگی‌های اسلام فرهنگی است که موجب انحطاط و عقب‌ماندگی می‌شود. در مقابل، روشنفکر و مجاهد ساختن، رویکرد انقلابی، نگاه به آینده و اعتقاد به جدایی‌ناپذیری دین از سیاست از شاخصه‌های اسلام ایدئولوژیک است، به همین دلیل موجب پیشرفت جوامع اسلامی می‌شود. نگارنده معتقد است علاوه بر نقدهایی که بر نوع قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین وارد است، اصل این دوگانه‌سازی و ایجاد تقابل بین اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و ارتباطی که وی بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و انحطاط برقرار می‌کند نیز محل تأمل و نقد است.

واژگان کلیدی: شریعتی، اسلام ایدئولوژیک، اسلام فرهنگی، پیشرفت، انحطاط.

۱. استادیار گروه تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی (ص) العالمیه sr_mahdinejad@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۰

۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث از عوامل پیشرفت و انحطاط مسلمانان و جوامع اسلامی، از جمله موضوعات مهمی است که مورد توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان در دوره معاصر قرار گرفته و دیدگاه‌های گوناگونی در این باب مطرح شده است. بسیاری از متفکران، پیشرفت و انحطاط مسلمانان را به نوع برداشت و تفسیر از دین مرتبط دانسته و عامل اصلی و بنیادین پیشرفت و انحطاط را در حوزه اندیشه و در گروه نوع فهم و قرائت از دین می‌دانند. دکتر علی شریعتی از جمله اندیشمندانی است که مسئله انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان از دغدغه‌های اصلی وی به‌شمار می‌رود و دیدگاه‌های خاصی در این زمینه دارد. وی جزء کسانی است که عامل اصلی انحطاط را در حوزه اندیشه دینی دانسته و به‌ویژه نوع فهم و قرائت از دین را در این جهت بسیار مؤثر می‌داند. در اندیشه شریعتی دو نوع اسلام و یا به تعبیر دیگر دو نو قرائت از اسلام مطرح شده است که در تقابل با هم قرار دارند: نخست، اسلام ایدئولوژیک و دوم اسلام فرهنگی. از نظر وی، اسلام ایدئولوژیک، عامل پیشرفت و در مقابل اسلام فرهنگی، عامل رکود و انحطاط مسلمانان به‌شمار می‌رود. وی با اعتقاد راسخ به اسلام ایدئولوژیک، عمر خود را صرف نهاده‌سازی و ترویج این نوع قرائت از اسلام می‌کند تا از رهگذر آن جامعه اسلامی از رکود و انحطاط خارج شده و در مسیر پیشرفت قرار گیرد.

تاکنون در مورد نوع تفسیر شریعتی از دین، به‌ویژه قرائت ایدئولوژیک وی از اسلام و نقد آن آثار بسیاری به نگارش درآمده است، اما در باب تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و به‌ویژه رابطه‌ای که بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و انحطاط جوامع اسلامی برقرار می‌کند، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

پرسش اصلی این نوشتار بوده است که از نگاه دکتر شریعتی چرا و چگونه اسلام فرهنگی موجب رکود و انحطاط و اسلام ایدئولوژیک موجب پیشرفت جوامع اسلامی شده است و چه نقدهایی بر این دیدگاه می‌توان وارد کرد؟

روش تحقیق در این پژوهش تحلیلی، انتقادی است. نخست توصیف تحلیلی از دیدگاه شریعتی درباره مفهوم اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و ویژگی‌های آن ارائه خواهد شد، سپس رابطه

بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی بررسی خواهد شد و در پایان به نقد دیدگاه‌های وی در این زمینه خواهیم پرداخت. منبع داده‌ها در وهله نخست، اسناد دست اول و آثار مکتوب دکتر شریعتی است و در وهله دوم، به‌ویژه در بخش تحلیل و نقد از آثاری که در مورد دیدگاه‌های وی نگاشته شده است نیز بهره خواهیم گرفت.

۲. چارچوب نظری

در باب انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. به‌طور کلی این نظریات را می‌توان به چند دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱. رویکرد سیاسی، اجتماعی: گروهی از اندیشمندان مسلمان، عامل اصلی انحطاط و عقب‌ماندگی تمدنی جوامع اسلامی را عوامل سیاسی می‌دانند. در این میان، گروهی بر عوامل داخلی همچون استبداد سیاسی، ناتوانی حاکمان سیاسی، تفرقه، تعصبات قومی، مذهبی، سکولاریسم و فساد و تجمل‌گرایی تأکید کرده و گروهی دیگر عوامل خارجی همچون هجوم بیگانگان و استعمار را عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی دانسته‌اند.

۲. رویکرد فکری، دینی: گروهی دیگر از اندیشمندان، عامل انحطاط را بیشتر در حوزه دین و اندیشه دینی جستجو کرده‌اند. در میان این طیف گروهی، انحراف جوامع اسلامی از مسیر اسلام حقیقی و عمل نکردن به آن را عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان برشمرده‌اند. گروهی دیگر نوع اندیشه دینی و به بیان دیگر نوع قرائت از دین را عامل عقب‌ماندگی یا پیشرفت برشمرده‌اند. برخی فهم و تفسیر ایستا و واپس‌گرایانه از دین را عامل پسرفت و در مقابل تفسیر پویا از دین را عامل پیشرفت مسلمانان می‌دانند. از نظر این گروه تحجر، ایستایی و واپس‌گرایی اندیشه دینی، عقل‌ستیزی، انسداد باب اجتهاد و مسائلی از این دست عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی به‌شمار می‌رود. برخی دیگر، قرائت سنتی از دین را عامل پسرفت و در مقابل قرائت جدید و مدرن از دین را عامل پیشرفت برمی‌شمارند و گروهی دیگر نیز فهم و تفسیر سکولار از دین را عامل انحطاط و در مقابل قرائت جامع و چندبعدی (مادی، معنوی) از دین را عامل پیشرفت برشمرده‌اند. شریعتی از جمله اندیشمندانی است که در این رویکرد قرار می‌گیرد و نظریه او در باب انحطاط را باید در این چارچوب مورد بررسی قرار داد؛ البته با این توضیح که از آنجاکه شریعتی دارای رهیافت

تاریخی، جامعه‌شناسانه است، رویکرد او در این موضوع نیز مانند سایر مباحث وی انتزاعی نیست و جنبه اجتماعی، عینی و کارکردی دارد.

موضوع دیگر حائز اهمیت در تحلیل دیدگاه شریعتی، بحث ایدئولوژی و نوع نگرش به آن است. ایدئولوژی از جمله مفاهیم مجادله‌برانگیزی است که دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به آن وجود دارد. از نظر علمی حداقل از سه دیدگاه می‌توان به ایدئولوژی نگریست: نخست، از دیدگاه اندیشه سیاسی؛ از این منظر، مفهوم ایدئولوژی به معنای آرمان‌گرایی است و چهار عنصر عمده را دربرمی‌گیرد: ۱. تبیین وضع موجود، ۲. ارزیابی و نقد وضع موجود، ۳. ارائه و ترسیم یک وضع مطلوب به جای وضعی که مورد نقد قرار می‌گیرد؛ و ۴. ارائه طریق برای رسیدن به وضع مطلوب. دوم، از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت؛ از این دیدگاه، ایدئولوژی به مجموعه‌ای از آرا و باورهای اطلاق می‌شود که در جهت توجیه وضع موجود ارائه می‌شود. سوم، از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی؛ از این منظر، ایدئولوژی یک نظام فکری دربرگیرنده ارزش‌های مؤثر اجتماعی یا آگاهی جمعی یا آرمان‌گرایی اجتماعی یا حتی یک نیروی تاریخی است. بین این دیدگاه و نگرش سیاسی در مورد مفهوم ایدئولوژی رابطه وجود دارد؛ بدین معنا که آنچه در اندیشه سیاسی از آن به عنوان ایدئولوژی یاد می‌شود، در جامعه‌شناسی تاریخی بُعد اجتماعی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر در جامعه‌شناسی تاریخی، ایدئولوژی به معنای اندیشه صرف و آرمان‌گرایی نیست؛ در اینجا آرمان‌گرایی صرفاً در بعد تفکر محدود نمی‌شود، بلکه به یک باور اجتماعی تبدیل می‌شود که می‌تواند نیروهای بالقوه فردی را به نیروهای بالفعل جمعی تبدیل کند و امکان تغییر از یک وضعیت به وضعیت دیگر را فراهم آورد. مسئله طرد وضع موجود و پی‌جویی وضع مطلوب در جامعه‌شناسی تاریخی به یک خصلت فرهنگی و جمعی مبدل می‌شود و همین پدیده ایدئولوژی نامیده می‌شود. در جامعه‌شناسی تاریخی، مسئله ایدئولوژی و نقش آن در تغییر و تحولات اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۷۸: ۴۶۸). براساس تقسیم‌بندی فوق، باید گفت شریعتی از منظر جامعه‌شناسی تاریخی به ایدئولوژی می‌نگرد و دیدگاه وی را در چارچوب این رهیافت باید بررسی کرد.

۳. مفهوم شناسی

۳-۱. ایدئولوژی

«ایدئولوژی» یکی از مفاهیم بسیار کلیدی در منظومه فکری شریعتی به شمار می‌رود که در آثار وی دارای بسامد بسیار بالایی است. اهمیت ایدئولوژی برای شریعتی به اندازه‌ای است که فقر ایدئولوژی در جامعه را فاجعه بار می‌داند. وی در تعریفی کلی، ایدئولوژی را عقیده خاص یک گروه، طبقه، ملت و نژاد می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۲: ۶۶). ویژگی متمایز ایدئولوژی، معطوف بودن آن به اهداف مادی و دنیوی است. شریعتی با اشاره به این ویژگی می‌گوید: ایدئولوژی، تفکر یک گروه، طبقه یا یک جامعه برای هدایت مادی و پیشرفت اقتصادی جامعه است و این پدیده‌ای است صددرصد معنوی که هدف کاملاً مادی دارد (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۷).

ایدئولوژی یعنی چگونه زیستن انسان و چگونه ساختن اجتماع و در یک کلمه، تقدیری که انسان برای خود جامعه و تاریخ خود قائل است (شریعتی، ۱۳۷۴ الف: ۹۴). وی در جای دیگر ایدئولوژی را به معنای بینش و آگاهی ویژه‌ای می‌داند که انسان نسبت به خود، جایگاه و پایگاه طبقاتی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی و گروه اجتماعی خود دارد و آن را توجیه می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۲: ۱۲۷).

۳-۲. رابطه ایدئولوژی با تحول و پیشرفت

یکی از مهمترین ویژگی‌های ایدئولوژی از نظر شریعتی، عنصر پویایی، تغییر، تحول و پیشرفت است. ایدئولوژی از یکسو ناقد وضع موجود و از سوی دیگر ترسیم‌گر وضع مطلوب و آرمانی است، از این رو لازمه اجتناب‌ناپذیر آن تغییر وضع موجود و حرکت به سمت وضع مطلوب بوده و حاصل این فرایند، پیشرفت است. به اعتقاد شریعتی از ویژگی‌های بارز ایدئولوژی این است که حرکت و تحول در بطن و متن آن وجود دارد و اگر ایدئولوژی مقدمه یک حرکت اجتماعی نباشد، اساساً ایدئولوژی نیست (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۱۶۰). بر این اساس، وی علاوه بر فردسازی، رسالت جامعه‌سازی نیز بر عهده ایدئولوژی است. شریعتی بین ایدئولوژی و جهان‌بینی ارتباط تنگاتنگی قائل بوده و معتقد است ایدئولوژی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و آرمان‌هایی است که جهان‌بینی می‌آفریند و با آن تفسیر و توجیه می‌شود و در وجود یاران حرکت و پویایی ایجاد می‌کند و به زندگی آنان جهت می‌بخشد و چگونه بودن را برای آنها ترسیم می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

از دیدگاه وی، ایدئولوژی سه عنصر اساسی دارد: نخست، یک پایه نظری (جهان بینی) که ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ دوم، نظام ارزش‌ها که ملاک‌هایی برای نقد وضع موجود ارائه می‌دهد و سوم، طرح‌ها و مدل‌هایی برای تغییرات اجتماعی و نظام و مناسبات بدیل. ایدئولوژی، نوع اعتقاد متفکر نسبت به ارزش واقعیت خارجی است و اینکه چگونه باید آن را تغییر داد و به شکل ایدئال درآورد (شریعتی، ۱۳۷۲: ۶۳-۶۴). بنابراین کارکرد ایدئولوژی از یکسو نقد وضع موجود و از سوی دیگر ترسیم وضع مطلوب و در گام سوم، چگونگی رسیدن از وضع موجود به وضع مطلوب است. به اعتقاد شریعتی، ایدئولوژی جهت اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایدئال فرد، جامعه و حیاط بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه‌ای؟ چه می‌کنی؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۹).

ایدئولوژی، نظام و وضع مطلوب را در زمینه انسانی و اجتماعی، فکری یا مادی در قبال نظام و وضع موجود نشان می‌دهد و نیز راه طی فاصله میان وضع موجود تا وضع مطلوب را برای انسان روشن می‌سازد. بنابراین در ایدئولوژی تضادی بین وضع موجود و مطلوب وجود دارد و در درون خود یک جنبه انتقادی و نفی‌کننده نسبت به وضع موجود دارد و باید‌ها و نبایدها را نسبت به آن تعیین می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۵۹-۱۶۳). این ویژگی ایدئولوژی باعث می‌شود ذاتاً حرکت‌زا و ترقی‌آفرین باشد. از این‌روست که ایدئولوژی زیربنای تمام حرکت‌ها و تحولات اجتماعی و جهت‌دهنده مسیر تحولات اجتماعی است. زمانی که عنصر ایدئولوژی وارد جامعه می‌شود، بدون گذر از مراحل تاریخی تحولی عظیم در جامعه رخ خواهد داد، زیرا ایمان و ایدئولوژی معجزه‌گر و مسیح همه قرن‌هاست. بر جنازه‌های یک ملت و یک قوم، یک روح مسیحایی می‌دمد و مانند یک صور اسرافیل قبرستان‌های تاریخ را برمی‌شوراند و یک قیام و محشر برپا می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۲: ۹۸). شریعتی ایدئولوژی را از نظر کارکردی مشابه غریزه دانسته و معتقد است همان‌گونه که غریزه، حیات موجودات زنده را تحت الشعاع قرار داده و بدان جهت می‌دهد، ایدئولوژی نیز همان نقش را در وجود انسان و جامعه داشته، آنها را به حرکت درآورده، بدان‌ها جهت می‌بخشد و چگونه یافتن، چگونه شدن و چه کردن آدمیان را تعیین کرده و به چرایی‌های آنها پاسخ می‌دهد (همان: ۱۰۲).

در جمع‌بندی نکات فوق می‌توان گفت، از نظر شریعتی، ایدئولوژی نوعی تفکر و عقیده است که با ترسیم وضعیت مطلوب و بازنگری انتقادی نسبت به وضع موجود موجب حرکت انسان‌ها و جامعه از وضع موجود به سوی وضع مطلوب می‌شود و این حرکت، موجب پیشرفت جامعه و پویایی مستمر آن می‌گردد.

۳-۳. دین و رابطه آن با پیشرفت

موضوع مهم دیگری که در اینجا مناسب است بدان اشاره شود، رابطه دین و پیشرفت از دیدگاه شریعتی است. اهمیت این موضوع در منظومه فکری شریعتی به اندازه‌ای است که حق و باطل بودن ادیان و مذاهب را به مترقی یا غیرمترقی بودن آن گره می‌زند. از نظر وی اگر مذهبی حق است، به این دلیل است که مترقی، سازنده و روشنگر است و اگر باطل است به این دلیل است که پیروان آن در زندگی این جهانی‌شان به انحطاط، ذلت، جهالت، فقر و پستی دچار می‌شوند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۴) به عقیده وی سراسر تاریخ چیزی جز ستیز این دو نوع مذهب و پیروانشان با یکدیگر نبوده و نیست و نخواهد بود. شریعتی نه تنها مذاهب اصیل و الهی را عامل پیشرفت و تعالی بشر می‌داند، بلکه اساساً منشأ و خاستگاه مفاهیمی مانند ترقی و انحطاط را نیز در آموزه‌های دینی جستجو می‌کند و معتقد است این دو مفهوم از مفاهیم نجات و اسارت که در مذاهب بوده، برآمده است (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۶).

با توجه به نوع نگرش شریعتی به ایدئولوژی و رابطه دین و ایدئولوژی، می‌توان گفت ادیانی موجب ترقی و پیشرفت می‌گردند که ایدئولوژیکند و ادیان غیر ایدئولوژیک نمی‌توانند موجب پیشرفت جوامع شوند.

۳-۴. نسبت اسلام و ایدئولوژی

شریعتی اساساً نگرشی ایدئولوژیک به دین و به‌ویژه اسلام دارد. از نظر او بهترین تعریف از مذهب، تعریف آن به‌عنوان یک ایدئولوژی است (شریعتی، ۱۳۷۴ الف: ۱۴۰). با اعتقاد او ایدئولوژی موتور محرکه دین است و نوعی فرهنگ جهت‌دار محسوب می‌شود که حس مسئولیت‌پذیری و تعهد را در انسان‌ها ایجاد می‌کند. باور شریعتی به نگرش ایدئولوژیک به دین تا آنجاست که پیامبران را نیز برجسته‌ترین پیام‌آوران ایدئولوژی می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۵: ۶۹). شریعتی چونان

اقبال در صدد تبدیل دین از صورت یک عقیده شخصی، انگیزه روحی و نظام اخلاقی، آن هم در رابطه درونی فرد با خدا، به یک ایدئولوژی است که تمامی ابعاد وجودی انسان و اجتماع و زندگی مادی و معنوی را دربرگیرد (شریعتی، ۱۳۷۸: ب: ۱۵۴).

به اعتقاد شریعتی برخی ادیان مانند اسلام، در ذات خود ایدئولوژیک هستند؛ اما ایدئولوژیک دانستن دین بستگی به نوع تفسیر و برداشت ما از دین دارد. ایدئولوژی چیزی نیست که کسی آن را از بیرون به دین اضافه کند. اگر دین را به صورت احکامی خشک، جزمی و شریعتمدار تلقی کنیم که کاری جز تأیید و توجیه وضع موجود ندارد، اساساً نمی‌تواند خصلت ایدئولوژیک پیدا کند؛ اما اگر تفسیر از دین یک تفسیر به روز و منطبق با زمان و مکان باشد، آنگاه، خصلت ایدئولوژیک، انقلابی و جهانی می‌یابد (توسلی، ۱۳۷۹: ۳۲۱). وی در تبیین چگونگی پیوند اسلام و ایدئولوژی معتقد است اگر ایدئولوژی را در عالی‌ترین مفهوم آن با دین، در کامل‌ترین شکل تحقق یافته آن مقایسه کنیم، خواهیم دید که چگونه ایدئولوژی انسانی با اسلام به عنوان کامل‌ترین دین الهی با یک زبان حرف می‌زنند (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۸۶). براساس چنین اعتقادی، شریعتی اسلام را ایدئولوژی می‌داند که شامل مجموعه‌ای از عقاید عملی، خط‌مشی، اخلاق، مبارزه، کار و فلسفه زندگی است (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۷۶ و ۲۵۴). وی عقیده دارد، اسلام، هم به لحاظ نظری و هم از طریق نهادهای گوناگون، به عنوان ایدئولوژی سیاسی عملی و همچنین به عنوان فلسفه جهان‌شمول زندگی عمل می‌کند. در میان مذاهب اسلامی نیز، تشیع را نماینده روح اصلی تعالیم اسلام و همه صفاتی می‌داند که در قرآن به حزب‌الله نسبت داده شده و همه اجزای لازم برای ایدئولوژی پیشرو امروزین را داراست. تشیع برای خود، جهان‌بینی، بنیاد ایدئولوژیک، فلسفه تاریخ، رسالت، دستور کار، پایگاه طبقاتی، راهبرد سیاسی، نظام رهبری، سنت مبارزه حزبی و سازماندهی دارد که همه از تاریخ آغازین امامان شیعه ریشه گرفته و با کوشش‌های بی‌دریغ عالمان، مجاهدین و دیگران حفظ شده است (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۶۷-۱۶۸).

قرائت ایدئولوژیک از دین به معنای استفاده از عناصر دینی در بازسازی ایدئولوژی به منظور ایجاد تغییرات اجتماعی است. در واقع، شریعتی با قرائت ایدئولوژیک از دین در صدد است نقش دین را در حیات دنیوی و اجتماعی بشر برجسته نشان دهد و براساس چنین قرائتی، معتقد است

اگر دین به کار دنیای مردم نیاید، به کار آخرت آنها نیز نخواهد آمد. او دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به‌مثابه راهنمای عمل و مرامنامه این دنیایی باشد.

۴. تقابل اسلام ایدئولوژیک با اسلام فرهنگی

شریعتی تقسیم‌بندی اسلام به مذاهب گوناگون مانند شیعه و سنی و مانند آن را قبول ندارد و معتقد است اسلام به دو نوع «مذهب منحنج منجمد بسته» و «اسلام راستین باز مترقی و روشنگر» تقسیم می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۴) در واقع این دو نوع اسلامی که وی مطرح می‌کند، دو نوع قرائت از اسلام است که کاملاً در نقطه مقابل هم قرار دارد. تعبیر دیگر این دو نوع اسلام در اندیشه شریعتی عبارت است از: اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک. شریعتی عمیقاً معتقد به اسلام ایدئولوژیک است و هدف و آرزوی خود را بازگشت اسلام از صورت فرهنگ به شکل ایدئولوژی دانسته (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۱۶، ص ۷۰-۷۲) و تمام تلاش خود را نیز در همین جهت به کار می‌بندد. اندیشه اسلام ایدئولوژیک شریعتی به نوعی مولود زمانه و شرایط ایدئولوژیک دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در ایران است. از این رو هنگامی که از وی پرسیده می‌شود که مهمترین رویداد و درخشان‌ترین موقعیتی که ما در سال‌های اخیر (مقارن انقلاب اسلامی) کسب کرده‌ایم، چیست؟ پاسخ او در یک جمله «تبدیل اسلام از صورت فرهنگ به صورت ایدئولوژی» است (همو، ۱۳۵۶ الف: ۲۰۹).

ریشه تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی در اندیشه شریعتی به تقابل ایدئولوژی و فرهنگ باز می‌گردد. شریعتی معتقد است برخلاف ایدئولوژی، فرهنگ رکود و انفعال می‌آورد و به جای ستیز با وضع موجود، به پذیرش و تبیین و توجیه آن می‌پردازد (شریعتی، ۱۳۷۲: ۷۱). به اعتقاد وی، تاریخ نشان داده و گواه است که فلسفه، تکنیک، هنر، عرفان و ادبیات هیچ کدام تمدن و فرهنگ جامعه را نمی‌سازد. اینها گل و گیاهانی هستند که در جامعه مساعد می‌رویند و این ایدئولوژی است که جامعه را می‌سازد (شریعتی، ۱۳۷۸: ب: ۱۶۰).

شریعتی، نگاه درجه دومی به فرهنگ و تمدن دارد و بدون هیچ‌گونه تردیدی اولویت را به ایدئولوژی می‌دهد. وی انحراف انقلاب‌های اجتماعی را در این می‌داند که پیدایش آنها براساس ایدئولوژی است، اما پس از مدتی منحنج و منجمد می‌شوند و به صورت فرهنگ و تمدن درمی‌آیند. بر این اساس وی معتقد است نباید گذاشت یک انقلاب فکری تبدیل به تمدن و یک نظام علمی

شود؛ بلکه همواره باید فرهنگ و تمدن را همچون ابزارهایی برای ایدئولوژی استخدام کرد و این دو منحنی را روی یک خط انداخت (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). از فرازهای فوق برمی آید که آنچه برای شریعتی اصالت و محوریت دارد ایدئولوژی است و فرهنگ و تمدن زمانی ارزش دارد که در خدمت ایدئولوژی و تابع آن باشد.

براساس چنین برداشتی است که شریعتی بر اسلام ایدئولوژیک تأکید کرده و در مقابل اسلام فرهنگی را به شدت مورد حمله قرار می دهد. از نگاه وی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی «احساس مکتب به عنوان یک ایمان است، نه یک فرهنگ؛ احساس شناخت اسلام به عنوان یک عقیده است نه مجموعه ای از علوم؛ درک اسلام به عنوان یک حرکت انسانی تاریخی - فکری است، نه به عنوان اندوخته و انباشته ای از اطلاعات فنی و علمی و بالاخره اسلام به عنوان یک ایدئولوژی در ذهن یک «روشنفکر»، نه اسلام به عنوان علوم قدیمه مذهبی در ذهن یک عالم» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۰-۱۱).

در اسلام به عنوان ایدئولوژی، یعنی مکتب اعتقادی و اجتماعی که عاملی برای هدایت و تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی، فکری و اجتماعی اوست، اما اسلام فرهنگی مجموعه علوم، معارف و دانش ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول، رجال و غیره است. اسلام به عنوان ایدئولوژی، مجموعه ای از قالب های موروثی منجمد قومی نیست، بلکه یک تجدید تولد روحی و یک رنسانس فکری و یک جهش است و نه بازگشت به گذشته، بلکه احیاء گذشته در حال است (شریعتی، ۱۳۶۸: ۱۷۳/۲۷). برخلاف اسلام فرهنگی، اسلام ایدئولوژیک در پی حفظ وضع موجود و توجیه آن نیست، بلکه قصد شالوده شکنی بنیان های سنتی و راکد اجتماعی را دارد. اسلام به عنوان ایدئولوژی مجاهد می سازد و اسلام به عنوان فرهنگ، مجتهد (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۱). اسلام به عنوان ایدئولوژی روشن فکر می سازد و اسلام به عنوان فرهنگ، عالم (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۷۴). مثال و نمونه برجسته این دو نوع اسلام در نظر شریعتی، ابودر و ابوعلی سینا هستند. از نگاه وی، اسلام ایدئولوژیک ابودر می سازد و اسلام فرهنگی، ابوعلی سینا. ابوعلی نماینده طبقه حاکم و در خدمت وضع موجود است، اما ابودر یک انقلابی ظلم ستیز و عدالت خواه (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴). براساس چنین نگرشی است که شریعتی شخصیتی مانند ابودر را نمونه کامل یک مسلمان ایدئولوژیک می داند. ترجمه «کتاب ابودر، خداپرست سوسیالیست» اثر عبدالحمید جوده

السحر که از اعراب سوسیالیست بود، در دهه ۳۰ شمسی توسط شریعتی، نشانگر نوع نگرش او و علاقه‌مندی‌اش به ابوذر به‌عنوان یک شخصیت انقلابی است. دلیل اصلی این اقبال این است که ابوذر با خلافت اموی و زر و زور آنان مبارزه می‌کرد و خواستار تقسیم و توزیع ثروت به‌نفع فقرا و نیازمندان بود (قربانیان، ۱۳۸۸: ۶۴). از نظر شریعتی، ابوذر یک انقلابی بزرگ و ضد اشرافیت، استبداد، سرمایه‌داری، فقر و تبعیض است (شریعتی، ۱۳۵۷: ۳۸) در مقابل، وی با افرادی مانند بوعلی و غزالی که عمر خود را در راه علم و دانش سپری کرده و دارای شخصیت و روحیه جهادی و انقلابی نبوده‌اند، میانه خوبی ندارد و آنان را عامل رکود جامعه اسلامی می‌داند.

۵. اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی، عامل پیشرفت و انحطاط مسلمانان

از نظر شریعتی، این یک قانون یا گرایش عام تاریخی است که هرگاه منحنی ایدئولوژی بالا رفته، منحنی فرهنگ پایین آمده است و بالعکس. به باور شریعتی در فرجام این مصاف، بُرد با ایدئولوژی است و این فرهنگ است که در برابر ایدئولوژی سر تسلیم فرود خواهد آورد. از این‌رو، معمولاً جوامع مترقی و با فرهنگ و تمدن که به همه شناخت‌های علمی، فنی، ادبی، هنری و فلسفی مجهز بوده، اما عاری از شناخت ایدئولوژیک هستند، در برابر جوامعی که هیچ یک از شناخت‌ها را نداشته‌اند، اما به شناخت ایدئولوژیک مجهز بوده‌اند، تسلیم شده و شکست خورده‌اند. برای مثال ایران ساسانی و امپراطوری روم به‌همین دلیل مقهور اعراب مسلمان شدند. شریعتی بر همین اساس معتقد است غرب نیز، علیرغم همه پیشرفت‌های علمی، فنی و فرهنگی خود، در آینده مقهور شرق (جهان اسلام) خواهد شد. (شریعتی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۳۷۸ الف: ۵۹).

وی قاعده فوق را در مورد تمدن اسلامی نیز جاری و ساری می‌داند و معتقد است، تمدن اسلامی نیز به این دلیل دچار زوال و انحطاط شد که اسلام ایدئولوژیک جای خود را به اسلام فرهنگی داد. از دیدگاه شریعتی علت اصلی انحطاط جوامع اسلامی تبدیل شدن دین به صورت فرهنگ است. اسلام در آغاز یک ایدئولوژی حرکت‌زا و مسئولیت‌آفرین و مجاهد‌پرور بود، به همین دلیل علیرغم اینکه به هیچ یک از شناخت‌های دیگر مجهز نبود، توانست در طول مدت کوتاهی قلمرو کشورها و تمدن‌های پیشرفته آن روزگار را درنوردیده و بر آنها چیرگی جسته، تمدن عظیم و درخشان اسلامی را خلق کند (همان، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶). اما پس از مدتی با ظهور خلافت،

ایدئولوژی کنار رفته و جاهلیت به صورت مخفیانه وارد فرهنگ شد، در نتیجه خود اسلام نیز از ایدئولوژی به فرهنگ بدل شده، پویایی و زلالی نخستین خود را از دست داد، از متن زندگی کنار رفت و به مجموعه‌ای علمی، فکری و فرهنگی تبدیل شد که فقط ویژه خواص و دانشمندان و فلاسفه و به طور کلی اهل مدرسه بود.^۱ در این شرایط مبارزه و آرمان‌خواهی پیشین که در سیره و سنت مسلمانان اولیه و کسانی چون ابوذر وجود داشت، دیگر مشخصه ایمان و دیانت مسلمین نبود. در این دوران به جای مجاهدانی چون ابوذر، مجتهدان، علما و فلاسفه‌ای چون بوعلی سینا و غزالی پرورش پیدا می‌کنند و کیست که نداند تمدن اسلامی با هزاران نفر از این دانشمندان و فلاسفه نتوانست از مسیر انحطاط و زوال خارج شود، حال آنکه در این دوران اگر یک ابوذر ظهور می‌کرد - که البته چنین چیزی ناممکن بود - مسلماً می‌توانست انقلابی برپا کرده و حیاتی دوباره به کالبد مرده و بی‌جان تمدن اسلامی بدمد (شریعتی، ۱۳۷۲: ۱۷۱ و ۱۳۸۶: ۲۷۴). بنابراین، پیروها و پیشرفت‌های جامعه اسلامی در دوره‌های نخست مرهون ایمان و ایدئولوژی و شکست‌ها و انحطاط آن در دوره‌های بعد از ناحیه فرهنگ بود (شریعتی، ۱۳۶۵: ۶۹).

یکی از پیامدهای اسلام فرهنگی از نگاه شریعتی، سکولاریسم است. شریعتی ترویج اسلام را در قالب فرهنگ و تمدن خطرناک می‌داند، زیرا این نظام معرفتی - فرهنگی در نظام‌های آموزشی و فرهنگی تربیتی از طریق ساخت قدرت باز تولید می‌شود و به تدریج شناخت فرهنگی - تاریخی از اسلام که محصول اجتماع و طبقات آن است، در حکم معرفت واقعی دارای حقیقت و مشروعیت تداوم می‌یابد. به اعتقاد وی، پیامد این نظام معرفتی چیزی جز سیاست‌زدایی و سکولاریسم نیست. (شاکری، ۱۳۸۲: ۱۰۲-۱۰۳). او اسلام فرهنگی را شبه‌سکولاریسمی می‌داند که سعی می‌کند با تفکیک دو حوزه دین و سیاست، دین را از صحنه خارج کند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). در مقابل اسلام فرهنگی، اسلام ایدئولوژیک، مظهر پیوند تام دین و سیاست است.

یکی دیگر از ویژگی‌های اسلام فرهنگی، رشد اندیشه‌های صوفیانه، آخرت‌گرایانه و جبر‌گرایانه است. از دیدگاه شریعتی، رشد این اندیشه‌ها موجب شد، انگیزه فعالیت اقتصادی و تلاش برای

۱. در زمینه منحنی فرهنگ و ایدئولوژی رک: بازگشت به خویشتن، ص ۱۵۰ به بعد و مقاله فرهنگ و ایدئولوژی در کتاب جهان‌بینی و ایدئولوژی، ص ۱۳-۱۷۲. ویژگی‌های قرون جدید، ص ۴۴۲ به بعد و در زمینه تبدیل اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگی رک: شیعه، یک حزب تمام، ص ۹۸-۹۹.

عمران و آبادانی دنیا در بین مردم از بین رفته یا حداقل تضعیف شود و آنها را به خانقاه‌ها و تکیه‌های صوفیانه کشاند (شریعتی، ۱۳۶۵: ۱۱۰). اسلام، که دینی مبتنی بر دنیاگرایی، اجتهاد، عقل‌گرایی و متد علمی استقرایی، تجربی و عینی و دیگر عناصر سازنده و ترقی‌آفرین بود، به آخرت‌گرایی افراطی، عقل‌ستیزی، متد قیاسی، ذهنیت‌گرایی و در نتیجه رکود و انحطاط گرفتار شد و سرانجام زیر بار صدها سال مسخ و تحریف و ترکیب با فرهنگ‌ها، آموزه‌ها و باورهای ضد و نقیض و ناسازگار با اسلام، به دینی مبدل شد که سد راه رشد و پیشرفت پیروانش شد و با اسلام اصیل اولیه که موجب پیشرفت سریع مسلمین شد نه تفاوت که مابینت و تضاد پیدا کرد (شریعتی، ۱۳۶۸: ۵۹/۲۵-۶۰). از نظر شریعتی، مثلث زر، زور و تزویر، در ورود این آفات و سموم به پیکره تمدن اسلامی تأثیرگذار بود. به‌طور خاص، وی به حکومت‌های عباسی و صفوی اشاره می‌کند که با کمک علمای درباری و برای تثبیت قدرت و منافع خود، سیاست ترویج آخرت‌گرایی افراطی صوفیانه و جبری‌گری و دیگر آموزه‌های ضد اسلامی را پیش گرفتند و فکر، فرهنگ و روح مسلمین را مسموم ساختند (همان، ج ۹۱: ۴-۹۲). شریعتی ضمن مخالفت با نهضت ترجمه و نشر آثار فلسفی یونانی و صوفیانه هندی، این کار را دارای اهداف و اغراض خاصی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۴ ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷). نتیجه این عوامل بود که در زمانی که شرق و تمدن اسلامی بیش از همه شانس این را داشت که بتواند رنسانس اروپا را در قرن دوم و سوم هجری در شرق بسازد و ما به‌جای ابوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر و حلاج و امثال اینها، دکارت و فرانسویس بیکن، کپلر و گالیله داشته باشیم، تمدن هزارسال به عقب افتاد و به‌جای شرق، هزار سال بعد در غرب به‌وجود آمد و ما عقب‌ماندیم (شریعتی، ۱۳۸۴: ۵۶).

بنابر آنچه گفته شد، شریعتی اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی را دو قطب متضاد می‌داند که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. نتیجه اسلام ایدئولوژیک، پیشرفت مسلمانان بوده و خواهد بود و در مقابل، پیامد اسلام فرهنگی انحطاط مسلمانان بوده و هست.

در جدول ذیل تلاش شده است، مهمترین ویژگی‌های این دو نوع اسلام در تفکر شریعتی به تصویر کشیده شود.

جدول ۱. مقایسه اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی

اسلام فرهنگی	اسلام ایدئولوژیک	مولفه
مجموعه علوم، معارف و دانش‌ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول، رجال و غیره	مکتب اعتقادی و اجتماعی که عاملی برای هدایت و تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی، فکری و اجتماعی اوست	تعریف
گذشته گراست	نگاه به آینده دارد	نوع نگاه به گذشته و آینده
در پی حفظ وضع موجود و توجیه آن است. (رویکرد محافظه کارانه)	در پی تغییر و تحول وضع موجود و سنتی است. (رویکرد انقلابی)	نوع رویکرد به وضع موجود
عامل رکود و ایستایی است	حرکت‌زا و موجب پویایی است	پویایی و ایستایی
تربیت عالم و مجتهد	تربیت روشنفکر و مجاهد	هدف و محصول
معتقد به سکولاریسم است	اعتقاد به جدایی‌ناپذیری دین از سیاست دارد	رابطه دین و سیاست
عامل رکود و انحطاط مسلمانان و تمدن اسلامی	عامل پیشرفت مسلمانان و تمدن اسلامی	نقش در پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی

۶. نقد دیدگاه دکتر شریعتی

دیدگاه‌های دکتر شریعتی در مورد اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی را در دو بخش می‌توان مورد نقد قرار داد: نخست نوع قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین و دوم، تفکیک و تقابل بین اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک. در مورد نخست، نقدهای فراوانی توسط بسیاری از صاحب‌نظران به دیدگاه‌های وی وارد شده است که در این نوشتار بنا و مجال پرداختن بدان را نداریم. اما به اجمال می‌توان ابهام در تعریف ایدئولوژی، چند پهلو و التقاطی بودن برداشت از ایدئولوژی و دین ایدئولوژیک، تقلیل اسلام به ایدئولوژی، پیامدها و آسیب‌های دنیوی کردن دین و کمرنگ شدن ابعاد معنوی و اخروی دین، نگرش ابزارانگارانه و کارکردگرایانه به دین، تبدیل کردن دین به ابزاری در خدمت سیاست، وجود ویژگی‌هایی همچون جزمیت، قطعیت و قشری‌گری در نگرش ایدئولوژیک و موارد دیگر را

از مهم‌ترین نقدهای وارده بر قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین برشمرد. این نقدها از سوی افراد و جریان‌های فکری متعدد مانند جریان سنتی، روشنفکری و متجدد و از زوایای گوناگونی مطرح شده است. ایستار جریان سنتی و اصول‌گرای دینی در نقد قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین، نگرش التقاطی اوست و ایستار جریان روشنفکری و متجدد، دنیوی کردن دین. در این میان، شدیدترین نقدها از سوی جریان روشنفکری و افرادی مانند سروش، ملکیان و شایگان به قرائت ایدئولوژیک شریعتی وارد شده است که البته دلایل این نقد در جای خود قابل بررسی دقیق‌تر است، اما تنها ذکر یک نکته در اینجا مناسب است که این جریان که شریعتی را متهم به دنیوی کردن دین می‌کند، خود در وادی سکولاریسمی فرورفته که فرجام آن حتی ممکن است به نفی دین منتهی شود. ضمن اینکه، نقدهای آنان عمدتاً مبتنی بر تعریف ایدئولوژی از منظر مارکسیستی آن و به‌مثابه آگاهی کاذب است؛ حال آنکه شریعتی تعریف دیگری از ایدئولوژی ارائه می‌دهد و آن را آگاهی راستین و روشن‌بینانه می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۵). یکی از پژوهشگران معاصر معتقد است: پروژه نقد ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب (از شایگان تا سروش)، بر پیش‌فهمی ایدئالیستی از ایده‌ها و از تفکر شریعتی استوار بود که برگرفته از تعریف افلاطون از ایده است که مبتنی بر واقعی پنداشتن ایده همچون ساختارهای معقول و منطقی در مقابل واقعیت جهان محسوس است. همین روایت از ایده بود که مارکس آن را همچون آگاهی کاذب افشا کرد. بر این اساس، شریعتی متولی تبدیل کردن دین سنتی به یک ایدئولوژی بنیادگرا فهم شد و همراه با آن، هر سنخ از ایدئولوژیک اندیشی طرد و نفی شد. در حالی که «ایده» روایتی پیش‌افلاطونی هم دارد و مقصود شریعتی از ایدئولوژی را باید متعلق به آن سنت دانست. در این معنا، ایده صرفاً یک نشانه است و چیزی را نشانه می‌رود که به‌سادگی دیده نمی‌شود. ایدئولوژی در این روایت، به استعمار، استثمار و استبداد به‌منزله آنچه در جهان زیست عمل می‌کنند، اما از دیدرس خارج‌اند، اشاره می‌کند. به اعتقاد وی سنت «نوشریعتی» این سنخ از ایدئولوژی را دوباره باید زنده کند. (مصباحیان، ۱۳۹۷). نگارنده معتقد است اگرچه شریعتی ایدئولوژی را به‌معنای آگاهی کاذب نمی‌داند؛ اما از آنجاکه خاستگاه فکری وی در بحث ایدئولوژی، دیدگاه‌های مارکسیستی است، تعریف و نوع نگرش او نیز دارای ابهامات زیادی است و به‌نوعی میان دو معنا از ایدئولوژی در نوسان است. ترکیب ایدئولوژی با دین نیز موجب گردیده این ابهامات و اشکالات دوچندان شود.

اما از منظر موضوع این مقاله، چند نکته قابل ذکر است:

نخست اینکه، نوع تعریف و تفسیری که شریعتی از اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی ارائه می‌دهد و یکی را به نقطهٔ اوج رسانده و دیگری را به حضيض می‌کشد، محل بحث و نقد جدی است. اولاً اصل مفهوم اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی محل ابهام و مناقشه است. برخی معتقدند اساساً چیزی به نام اسلام ایدئولوژیک، بدین معناکه اسلام را دینی دارای مرامنامهٔ دنیایی صرف بدانیم، پذیرفتنی نیست، اما اگر ایدئولوژی را به معنای چارچوب معرفتی نظام‌مند منتهی به عمل بدانیم، می‌توان از ایدئولوژی اسلامی سخن گفت. افرادی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری، چنین نگرشی دارند. اما اگر منظور این است که اسلام دینی است که هم برای دنیای بشر برنامه دارد و هم برای آخرت او و به اعتبار برنامهٔ دنیوی آن، ایدئولوژیک است، این سخن تا اندازه‌ای می‌تواند درست باشد، اما از آنجاکه ایدئولوژی اساساً و یا غالباً دارای مفهوم و کارکرد دنیوی است، تعبیر «اسلام ایدئولوژیک» محل مناقشه است. در مورد اسلام فرهنگی نیز این ابهام به‌نوعی دیگر وجود دارد. اگر مراد از این نوع اسلام، اسلامی است که صبغه و کارکرد فرهنگی دارد، اساساً منفی و مذموم نیست، بلکه این نوع اسلام ثمرات بسیاری برای مسلمانان و بشریت در پی داشته است. اگر مراد از اسلام فرهنگی، همان اسلام سنتی است - چنانکه در برخی موارد شریعتی چنین گفته است - باید گفت، اسلام سنتی نیز دارای همهٔ ویژگی‌های منفی که او برمی‌شمارد، نیست، بلکه ویژگی‌های مثبت فراوانی در آن وجود دارد. در مجموع باید گفت، تعبیر اسلام فرهنگی برای چیزی که مدنظر شریعتی است، تعبیر نارسایی است و به‌نظر می‌رسد اصطلاح «اسلام ایستا» برای این منظور مناسب‌تر باشد. به‌علاوه برخی از ویژگی‌هایی که او برای اسلام فرهنگی بر می‌شمارد مانند گذشته‌گرایی، رکود و ایستایی و سکولاریسم نیز محل بحث و تأمل است. به‌ویژه این سخن که اسلام فرهنگی موجب رکود و انحطاط تمدن اسلامی شده، حداقل با گواهی تاریخ و مورخان که دورهٔ اوج تمدن اسلامی را زمانی می‌دانند که رونق و شکوفایی علمی در جهان اسلام به‌وجود آمد، در تناقض است. با این وصف چگونه می‌توان گفت اسلام فرهنگی موجب انحطاط تمدن اسلامی شده است؛ مگر آنکه شریعتی نسبت به اصل تمدن اسلامی و نامیدن این دوره به‌عنوان دورهٔ شکوفایی تمدن اسلامی تردید داشته و با دیدگاه‌های مشهور در این زمینه مخالف باشد، که

چنین چیزی در اندیشه شریعتی حداقل به شکل مشخصی دیده نمی‌شود.

برخی معتقدند دلیل مخالفت شریعتی با کسانی چون ابن‌سینا، این است که او عقلانیت فیلسوفانی چون بوعلی را ملهم از عقلانیت یونان و منطق صوری ارسطو می‌داند و به همین اعتبار، ابن‌سینا را به یونان‌زدگی و دوری از اسلام حقیقی - اسلام ایدئولوژیک - متهم می‌کند. درحالی که خود شریعتی از علوم غربی برای تبیین اسلام استفاده کرده است و اگر انتقاد او بر متفکرانی چون شیخ‌الرئیس را وارد بدانیم، خود او نیز از ساطور مبنای نقادانه‌اش در امان نخواهد بود (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۳۵).

دوم آنکه، اصل و نوع تقابلی که شریعتی بین این دو اسلام به تصویر می‌کشد، به گونه‌ای که این دو را ضد و نقیض یکدیگر و دو قطب متضاد می‌داند که پیش‌روی یکی موجب عقب‌نشینی دیگری می‌گردد، مورد تردید و نقد است. سؤال اصلی این است که اساساً این تمایزگذاری چه ضرورتی دارد و چرا باید بین این دو نوع اسلام تقابل ایجاد کرد و آن دو را غیر قابل جمع دانست؟ به نظر می‌رسد شریعتی با تأثیرپذیری از تفکر مارکسیستی، اساساً متمایل به ایجاد تقابل‌ها و تضادهای دیالکتیکی این چنینی است. او این تضاد دیالکتیکی را از جنگ‌های و قابیل شروع کرده و به مواردی متعدد دیگری تسری داده است. یکی از نمونه‌های آن، همین تقابل بین اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی است که توسط برخی اندیشمندان نیز مورد نقد قرار گرفته است. برای نمونه، شهید مطهری با نقد این نگرش، معتقد است مطرح کردن اسلام به عنوان یک ایدئولوژی و نه به عنوان یک فرهنگ، حاکی از آن است که اسلام باید به عنوان یک مکتب اجتماعی عمل کند و ضرورتاً باید این فرهنگ به‌عنوان مجموعه معارف شامل علوم گوناگون نظیر فقه، حدیث، فلسفه، عرفان، اخلاق و... کنار گذاشته شود (مطهری، ۱۳۶۲، ۷۲/۱۶). وی در نقطه مقابل شریعتی معتقد است ما امروز نیز به بوعلی سیناها، خواجه نصیرها، ملاصدراها، شیخ انصاری‌ها، محقق حلی و علامه حلی‌ها نیاز داریم، اما بوعلی قرن چهاردهم، نه قرن چهارم، خواجه نصیر قرن چهاردهم نه قرن هفتم که همه آن مزایای فرهنگی، به این قرن تعلق داشته و نیاز آن را احساس کند (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۴). نگارنده با پذیرش دیدگاه شهید مطهری معتقد است، جامعه اسلامی هم نیازمند روحیه جهادی است و هم روحیه و تلاش علمی. این دو نه تنها در تقابل با هم نیستند، بلکه اساساً جدایی این دو از یکدیگر می‌تواند آسیب‌های زیادی

در پی داشته باشد. جهاد بدون علم و علم بدون جهاد هر دو ناقص است و حتی می‌تواند مضر باشد. بلکه اساساً هنگامی که این دو روحیه با هم ترکیب و تلفیق می‌شود، جامعه دینی رو به پیشرفت نهاده و روز به روز پویاتر می‌شود و در مسیر تمدن گام می‌نهد.

نکته سوم، تناقض در مفهوم و کاربرد واژه تمدن است. شریعتی از یکسو، تمدن را در کنار فرهنگ قرار داده و به هر دو با دیدۀ منفی می‌نگرد. بر همین اساس نیز ترویج اسلام در قالب فرهنگ و تمدن را خطرناک دانسته و معتقد است نباید اجازه داد اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگی و تمدنی تبدیل شود؛ اما از سوی دیگر بین اسلام فرهنگی و تمدن اسلامی تمایز قائل شده و اسلام فرهنگی را عامل انحطاط تمدن اسلامی بر می‌شمارد. اگر تمدن و فرهنگ قرین و همزاد یکدیگرند، چگونه فرهنگ می‌تواند موجب انحطاط تمدن شود؟ آیا تمدن اسلامی چیزی جز محصول اسلام فرهنگی و تمدنی است که شریعتی یکی را نفی می‌کند و دیگری را می‌پذیرد؟ نقد آخر اینکه، شریعتی معتقد است اسلام فرهنگی منتهی به سکولاریسم می‌شود، اما مخالفان نگاه ایدئولوژیک به دین معتقدند دنیوی کردن دین منجر به قداست زدایی از آن و در نهایت سکولاریزم می‌شود و دین از پوسته اخلاقی و عرفانی خود خارج شده و تبدیل به ابزاری برای پیشبرد اهداف سیاسی و دنیوی می‌شود. نگرش ایدئولوژیک به دین موجب تقلیل آن به امور دنیوی شده و تنها از زاویۀ تحرک دنیوی به اسلام نگریسته می‌شود. در نگرش غربی، ایدئولوژی ابزاری اعتقادی است برای اصلاح جامعه و شریعتی نیز همین نگاه را به اسلام دارد، آن هم به منظور ساختن بهستی دنیوی نه اخروی. از این روست که در دیدگاه‌های وی، از آخرت که در فرهنگ دینی نقش مهمی در جهت‌بخشی به حرکت‌ها دارد، ذکری به میان نیامده و بیشتر بر کارکردهای این جهانی و اجتماعی دین مانند آزادی، برابری، مبارزه با تضادها و تبعیض‌ها، نجات توده‌های از ظلم و عزت بخشیدن به مستضعفان تکیه شده است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۹۱).

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این نوشتار آمد، شریعتی ریشه پیشرفت و انحطاط را در نوع قرائت از اسلام جستجو می‌کند و در این مسیر دو نوع اسلام را در تقابل با هم قرار می‌دهد: نخست، اسلامی که نام آن را اسلام ایدئولوژیک می‌نهد و از نظر او این اسلام، همان اسلام حقیقی، پویا، انقلابی، آینده‌گرا و

اسلام جنبش و تلاش و پیشرفت است. دوم، اسلام فرهنگی که همانا اسلام تاریخی، سنتی، گذشته‌گرا، محافظه‌کار، سکولار و اسلام رکود، ایستایی و انحطاط است. در واقع شریعی، تمام ویژگی‌های مثبت را در اسلام ایدئولوژیک متبلور دانسته و اسلام فرهنگی را مظهر تمام ویژگی‌های منفی می‌داند. صرف‌نظر از تأمل در اصل تسمیه این دو نوع اسلام و ویژگی‌های آن، نگارنده اساساً این نوع دو‌گانه سازی و ایجاد تقابل بین دو نوع اسلام را یک امر غیر ضرور و بلکه مضر دانسته که پیامدهای منفی آن بیش از آثار و نتایج مثبت آن است. براین اساس و با توجه به نقدهایی که به این تقابل و ویژگی‌های این دو نوع اسلام در اندیشه شریعی وارد شده است، پیوند زدن انحطاط و پیشرفت جوامع اسلامی به این دو نوع اسلام نیز محل تأمل و نقد است. در مجموع نظریه شریعی را باید نظریه‌ای ناتمام دانست که به‌رغم نقاط قوتی که دارد، ضعف‌هایی نیز دارد و نقدهایی بدان وارد است که به برخی از آنها در این نوشتار اشاره شد.

منابع

۱. توسلی، غلام‌عباس، (۱۳۷۹)، *رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه دکتر علی شریعی*، تهران: انتشارات قلم.
۲. جمشیدی‌ها، غلامرضا و نوذری، حمزه، (۱۳۹۰)، *الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از منظر شریعی*، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال اول، شماره ۱، ص ۲۹-۴۶.
۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، *آسیب‌شناسی روش دین‌شناسی روشنفکری دینی*، مجله کتاب نقد، شماره ۴۶.
۴. رحمانیان، داریوش، (۱۳۸۲)، «علت شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه دکتر علی شریعی»، فصلنامه علامه، دوره اول، شماره ۴، ص ۱۲۷-۱۶۰.
۵. روشن، امیر، (۱۳۸۵)، *راهایی از انحطاط، اصلاح دینی و بازگشت به خویشین در آراء علی شریعی*، رساله دکتری، به راهنمایی علیرضا حسینی بهشتی، دانشگاه تربیت مدرس.
۶. شاکری، سیدرضا، (۱۳۸۲)، *اندیشه سیاسی شریعی*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۷. شریعی، علی، (۱۳۳۸)، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
۸. _____ (۱۳۵۶)، *جامعه‌شناسی ادیان*، تهران: حسینیه ارشاد.

۹. _____ (۱۳۵۷)، بازگشت، تهران: حسیه ارشاد.
۱۰. _____ (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن ج ۱، مجموعه آثار ج ۱۱، تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.
۱۱. _____ (۱۳۶۱)، معیاد با ابراهیم، تهران: مونا.
۱۲. _____ (۱۳۶۵)، با مخاطب‌های آشنا، تهران: نشر بیتا.
۱۳. _____ (۱۳۷۲)، جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. _____ (۱۳۷۴) الف، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران: نشر الهام.
۱۵. _____ (۱۳۷۴) ب، تاریخ و شناخت ادیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. _____ (۱۳۷۵)، اسلام شناسی، تهران: قلم.
۱۷. _____ (۱۳۷۸) الف، چه باید کرد، تهران: قلم.
۱۸. _____ (۱۳۷۸) ب، ما و اقبال، تهران: الهام.
۱۹. _____ (۱۳۷۹)، مذهب علیه مذهب، تهران: چاپخش.
۲۰. _____ (۱۳۸۴)، ویژگی‌های قرون جدید، تهران: چاپخش.
۲۱. _____ (۱۳۸۵)، انتظار مذهب اعتراض، تهران: ستاره انقلاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۶)، حسین وارث آدم، تهران: مرکز نشر آثار دکتر علی شریعتی.
۲۳. قربانیان، عباس، (۱۳۸۸)، نقدی بر اسلام شناسی دکتر علی شریعتی، نشریه حافظ، شماره ۶۱.
۲۴. قیصری، علی، (۱۳۹۳)، روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، تهران: هرمس.
۲۵. کاظمی، عباس، (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
۲۶. محمدیوسفی، منوچهر، «علی شریعتی در کشاکش میان انحطاط‌شناسی فرهنگ و مدنیت اسلامی و چه باید کرد؟»، فصلنامه تاریخ پژوهی، سال نوزدهم، شماره ۶۹، ص ۱۰۷-۱۴۸.
۲۷. مصباحیان، حسین، (۱۳۹۷)، «نوشریعتی و پروژه‌ی ابداع خویشتن»، <http://drshariati.org>.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵)، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا.
۳۰. منوچهری، عباس (۱۳۸۲)، «ایدئولوژی و انقلاب»، در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و تبیین انقلاب اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۷۳.

تبیین نقش فرهنگی مسجد در توسعه هویت اسلامی و

ارتقای پایداری اجتماعی محله

(نمونه موردی: مسجد امام سمنان)

محمد تاجی^۱ محیا قوچانی^۲

چکیده

حمایت از زندگی اجتماعی و فرهنگی از طریق ارتقای فضاهای عمومی مانند مساجد، برای درگیر کردن مردم و شهر، افزایش ارزش‌های فرهنگی و ایجاد ساختارهای با هویت، ضروری است. همچنین کالبد مساجد در معماری شهرهای جدید، انعکاس‌دهنده هویت محله‌های امروزی نیستند. بنابراین هدف این پژوهش، تبیین نقش فرهنگی مسجد و اولویت‌بندی شاخص‌های کالبدی آن به عنوان فضای عمومی برای توسعه هویت اسلامی و ایجاد پایداری اجتماعی در محله است. بنابراین با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا شاخص‌های فرهنگی مسجد طبق معیارهای پایداری اجتماعی، با استفاده از تکنیک تصمیم‌گیری چندمعیاره شباهت به گزینه ایدئال (تاپسیس)، اولویت‌بندی شده است. در ادامه با برداشت میدانی و تکمیل پرسشنامه توسط ساکنین محله و کارشناسان، نقش فرهنگی مسجد امام سمنان در هویت اسلامی کالبد محله، با استفاده از تکنیک تحلیلی سوات و با بهره‌گیری از روش ای-اچ-پی بررسی و ارزیابی شد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد مؤلفه داشتن کاربری‌های مکمل و ارائه خدمات عمومی در اولویت اول شاخص‌های فرهنگی مسجد در توسعه هویت اسلامی و ایجاد پایداری اجتماعی، قرار گرفته است. بنابراین باید مساجد از دیدگاه کل‌نگرانه و عملکردی در ساختار شهرها در نظر گرفته شود و فعالیت‌های متنوع و درخور شخصیت مسجد در آن جریان داشته باشد تا با جذب گروه‌های مختلف اجتماعی، باعث اجتماع‌پذیری مساجد شود.

نقش فرهنگی مسجد، هویت اسلامی، پایداری اجتماعی، توسعه محله، مسجد امام سمنان.

■ واژگان کلیدی

نقش فرهنگی مسجد، هویت اسلامی، پایداری اجتماعی، توسعه محله، مسجد امام سمنان.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود، mohammadtaji@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد معماری دانشگاه فنی و حرفه‌ای استان سمنان، m.ghouchani.arch@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹

۱. مقدمه

تعاملات اجتماعی یکی از نیازهای اساسی فطری انسان است که امروزه به سادگی در حال نابودی است و کمبود آن در جوامع مختلف دیده می‌شود. به نحوی که امروزه به یک بحران بدل شده است و دامنه‌های این بحران کم‌وبیش به کشور ما نیز کشیده شده است (صمیمی فر و حمزه‌نژاد، ۱۳۹۱: ۵). مفهوم پایداری اجتماعی عمدتاً با ابعاد کیفی همگام است و با مفاهیمی چون «زندگی انسان» و «احساس رفاه» ارزیابی می‌شود. به‌طور کلی معماری با رویکرد پایداری اجتماعی طراحی فضایی است که با فرهنگ، رفتارها و روش زندگی انسان‌ها برای حداکثر زمان ممکن هم‌خوانی داشته باشد و بستر مناسب زندگی بشر برای زمان‌های طولانی به‌شمار آید (قوچانی و فتحیه، ۱۳۹۶: ۳). از نظر «کنت»^۱، جامعه برای ایجاد نظم نیاز به ارزش‌های مشترکی دارد که این امر اغلب از طریق دین اتخاذ می‌شود. دین باعث ایجاد ارزش‌های مشترک شده و همبستگی اجتماعی را تسهیل می‌کند. این همبستگی در نهایت می‌تواند منجر به نزدیکی افراد به یکدیگر شده و باعث ارتقای روابط اجتماعی و پویاتر شدن جامعه شود. این هدف می‌تواند در پیوندهای همسایگی، سطح محله، شهر و با استفاده از عناصر شهری مانند مسجد مطرح شود (شیری گرمی، ۱۳۹۵: ۱۲). به‌رغم پیشینه قوی مساجد در عملکردهای مختلف و تأثیرگذاری آن‌ها بر ساختارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و کالبدی جامعه، در حال حاضر از میزان این تأثیرات کاسته شده است. با توجه به ظرفیت فرهنگی و نقش اجتماعی و کارکردی برخی مساجد، شناسایی و تقویت عوامل و معیارهای ارتقادهنده و مبدل این فضاها به فضای عمومی شهری در توسعه هویت اسلامی محله برای ایجاد پایداری اجتماعی اهمیت می‌یابند.

هدف اصلی در این پژوهش، بیان میزان اهمیت عنصر هویت‌بخشی مانند مسجد در توسعه محله‌های جدید شهری است. اهداف فرعی پژوهش شامل:

- شناسایی معیارهای پایدار اجتماعی در فضاهای عمومی شهر اسلامی مانند مساجد.
- بررسی تأثیر هویت‌مندی مسجد بر پایداری اجتماعی در عرصه‌های عمومی شهر اسلامی.

- ارائه راهکارهایی برای ارتقای پایداری اجتماعی در شهر ایرانی- اسلامی براساس معیارهای کالبدی و روانی در مساجد.
- بدین منظور این تحقیق به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر است:
- نقش مساجد برای رسیدن به پایداری اجتماعی- فرهنگی در شهر ایرانی- اسلامی چیست؟
- کالبد مساجد برای ایجاد پایداری اجتماعی- فرهنگی، باید چه شاخص‌هایی داشته باشد؟
- راهبردهای مناسب برای توسعه محلی مسجد، چگونه اولویت‌بندی می‌شود؟

۲. پیشینه تحقیق

درباره صحن و حیاط مساجد تحقیقات زیادی به عمل آمده است؛ اما در مورد نقش اجتماعی و کارکردی مساجد تحقیقات اندکی وجود دارد. مقاله «بایسته‌های طراحی مساجد برمبنای کارکردهای فرهنگی و اجتماعی» بر نقش کارکردی و اجتماعی و کیفیت حضور در تمام شبانه‌روز تأکید دارد (مهدوی‌نژاد و مشایخی، ۱۳۸۹: ۶۸). دکتر محمدصادق فلاحی نیز در کنار عواملی چون ابعاد و تناسبات، فرم و ... از روابط و ارتباطات فضایی، به عنوان عاملی در برقراری تعامل اجتماعی، ارتقای حس مکان و تشخیص مسجد یاد کرده است (فلاحی، ۱۳۸۴: ۳۶). ادیسی و همکاران در مقاله «نقش مساجد محله‌ای در توسعه شهری پایدار» به بررسی جایگاه مسجد در توسعه پایدار شهر اسلامی پرداخته و بیان کرده است که مساجد باید با عناصر جدید شهری ترکیب شوند تا پویایی خود را حفظ کنند (ادیسی خسروشاهی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۱). دل‌زنده و همکاران در مقاله «بازتعریف مسجد و جایگاه آن در محوریت تعاملات اجتماعی شهر اسلامی» به ارائه راهکارهای مفهومی و کاربردی برای تقویت اجتماع و ارتباط‌سازی در شهر اسلامی پرداخته است (دل‌زنده، ۱۳۹۳: ۲). شریف‌مقدم و امیری در مقاله «نقش محوری مسجد در توسعه پایدار شهری» به جایگاه مسجد، کارکردهای آن و نقش آن در توسعه پایدار اشاره کرده است (شریف‌مقدم و امیری، ۱۳۹۴: ۱۱). شیرینی‌گرمی در مقاله «ویژگی‌های کالبدی مسجد برمبنای ارتقای تعاملات اجتماعی» به مطالعه و بررسی نحوه تأثیرگذاری مساجد بر افزایش تعاملات اجتماعی پرداخته است. تأکید بر کارکرد کالبدی مسجد در دو حوزه بیرونی و درونی بوده است که در آن نوع و ارتباطات بیرونی و درونی مساجد بررسی و تحلیل شده است (شیرینی‌گرمی، ۱۳۹۳: ۶).

تحقیقات ارزنده‌ای نیز در زمینه مسجد و نقش آن در ایجاد و ارتقای هویت شهری صورت گرفته که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: در مقاله «ارزیابی نقش مسجد در ارتقای کیفیت محیط؛ مطالعه موردی: مسجد امیر تهران» نویسندگان با مطالعه موردی بر روی یکی از مساجد شهر تهران ضمن تبیین جایگاه کیفیت محیط شهری و مؤلفه‌های آن، به ارزیابی نقش مساجد در ارتقای کیفیت محیط می‌پردازند و بیان می‌کنند در طول تاریخ شکل‌گیری شهرهای اسلامی مساجد همواره به‌عنوان فضاهای عمومی مهم و مردمی دارای عملکردهای متعدد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و کالبدی بوده و در زندگی مردم نقش محوری داشته‌اند (تقوایی و معروفی، ۱۳۸۹: ۲۱۹). کیخای مقدم در پژوهش «نقش مساجد در مدیریت شهری با توجه به بیداری اسلامی» با فرض اینکه موج بیداری اسلامی در دنیا و روبه‌رو شدن جوامع با تناقضات، مساجد مانند صدر اسلام می‌توانند در برابر هر تهاجمی مقاومت از خود نشان داده و جامعه را مدیریت کنند، به دنبال احیاء جایگاه مساجد به‌عنوان سدی در برابر تهاجم فرهنگی است (کیخای مقدم، ۱۳۹۴: ۲). هدف پژوهش با عنوان تدقیق مفهومی، تشریح راهکارها و شاخص‌های تحقق‌سنجی چهار اصل مسجدمحوری، محله‌محوری، درون‌گرایی و طبیعت‌گرایی در شهر ایرانی - اسلامی شناسایی ارزش‌ها، اصول و شاخص‌های شهرسازی ایرانی - اسلامی و تدقیق مفهومی و تشریح راهکارهای تحقق‌بخش آن‌ها است. این مطالعه در چارچوب کاری خود، شهر ایرانی - اسلامی را در قالب شاخص‌های مشترک در شهرهای اسلامی مطالعه کرده است. از این‌رو در این مطالعه به تفکیک شهر ایرانی - اسلامی و تعاریف و مفاهیم آن پرداخته نشده است (مشکینی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۸).

نقی‌زاده در مقاله «جایگاه مسجد در طراحی شهر اسلامی» در جهت ارائه برخی پیشنهادات برای رعایت جایگاه مسجد و نقش آن در طراحی و برنامه‌ریزی شهرهای مسلمانان، شناخت ویژگی‌های اصلی‌ترین موضوعات مربوط به مسجد در متون اسلامی و نگاه به سابقه تاریخی مسجد در شهرهای مسلمان و وضعیت امروز آن‌ها، ضرورتی است که در این مقاله به آن پرداخته است (نقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۰). در مطالعاتی دیگر، نویسندگان برای پاسخ به سؤالات: ۱. فضاهای مذهبی چه نقشی و جایگاهی در طرح‌های توسعه و عمران شهری دارند؟ ۲. در چه بخش‌هایی از این طرح‌ها به فضاهای مذهبی توجه می‌شود؟ در پژوهشی با عنوان «جایگاه فضاهای مذهبی - اسلامی

در طرح‌های توسعه شهری معاصر» از میان طرح‌های موجود در کشور، به جهت مقیاس، قدمت و اهمیت، طرح جامع تهران و طرح تفضیلی ۵ منطقه از آن انتخاب شد. نتایج این تحقیق نشان داد که فضاهای مذهبی در طرح‌های شهری معاصر اعم از طرح جامع و طرح تفضیلی مورد توجه قرار نگرفته‌اند (پورجعفر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۹).

باتوجه به بررسی متون و نوشتارهای متنوعی که درخصوص مساجد نگاشته شده است، نویسندگان به دنبال شناسایی عواملی هستند که بتوانند رابطه‌ای مشخص بین مسجد و ایجاد حس مکان، ارائه دهند. درحالی‌که در این پژوهش به بررسی نظام ارتباطی بین نقش فرهنگی مسجد و توسعه هویت اسلامی پرداخته می‌شود تا مسجد را مکانی مقدس برای برقراری روابط اجتماعی، پدید آورد.

۳. روش تحقیق

روش این پژوهش از نوع توصیفی-تحلیلی است و از نظر هدف در زمره پژوهش‌های کاربردی قرار می‌گیرد. ابتدا با استفاده از روش‌های کتابخانه‌ای و اسنادی، مفاهیم پایداری اجتماعی، هویت شهر اسلامی، مسجد و مؤلفه‌های کالبدی مسجد و... استخراج شده است؛ سپس شاخص‌های کالبد مساجد طبق معیارهای پایداری اجتماعی، با استفاده از تکنیک تصمیم‌گیری چندمعیاره شباهت به گزینه ایدئال یا تاپسیس، اولویت‌بندی شده است. در ادامه با برداشت میدانی و مراجعه به ساکنین محله، نقش مؤلفه کالبدی مسجد امام سمنان در هویت اسلامی کالبد محله، با استفاده از تکنیک تحلیلی سوات^۱ و با بهره‌گیری از روش ای-اچ-پی^۲ بررسی و ارزیابی شد. در آخر راهبردهای مناسب برای بهره‌مندی از نقش فرهنگی مساجد در توسعه هویت اسلامی برای ایجاد پایداری اجتماعی محله، ارائه شده است. در این پژوهش جامعه آماری مورد نظر تعداد ۲۸ نفر شامل افراد ساکن در محله امام سمنان (برای شناسایی ویژگی‌های تأثیرگذار فرهنگی مسجد بر هویت کالبدی محله)، و تعداد ۴ نفر از کارشناسان حوزه شهری و معماری اسلامی، کارشناسان حوزه جامعه‌شناسی و ارتباطات اجتماعی (برای وزن‌دهی معیارها و ارزیابی آن‌ها)، هستند.

1. SWOT: Strengths, Weaknesses, Opportunities, Threats.

2. AHP: Analytical Hierarchy Process.

۴. تعاریف و نظریه‌های پایداری اجتماعی

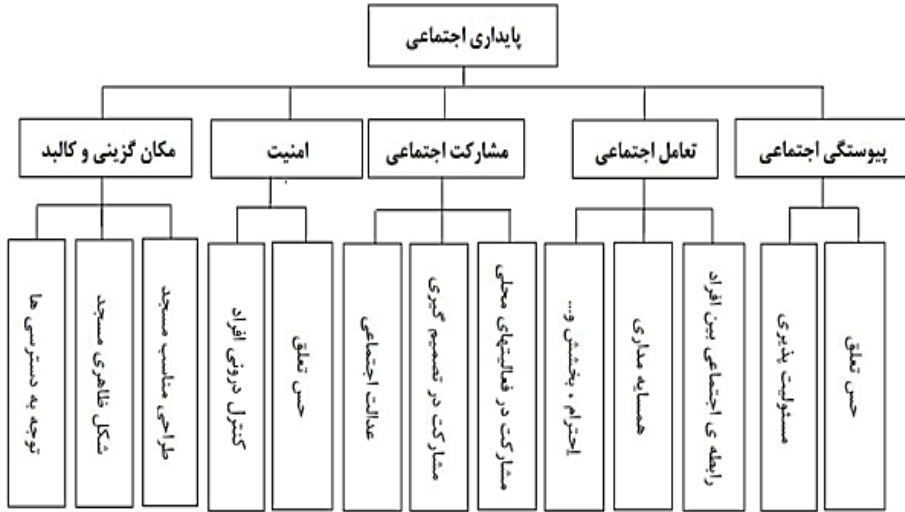
توسعه پایدار به معنای ارائه راه‌حلی در مقابل الگوهای فانی کالبدی، اجتماعی و اقتصادی توسعه است که از بروز مسائلی همچون نابودی منابع طبیعی، تخریب محیط‌زیست و پایین آمدن کیفیت زندگی انسان‌ها در حال و آینده جلوگیری کند. در پایداری اجتماعی، منابع باید به گونه‌ای بهره‌برداری شوند که نسل‌های آتی نیز قابلیت تصمیم‌گیری برای تأمین نیازهای خود را با بهترین سطح رضایت داشته باشند. در این تعریف سیاست برنده - برنده مورد تأکید تصمیم‌گیران با هدف دستیابی به پیشرفت‌های اقتصادی، اجتماعی و محیطی مورد نظر است (مارتین^۱، ۲۰۰۱: ۷۴). در رویکرد اجتماعی به توسعه پایدار، جایگاه مردم فقیر و نیازهای اساسی آنان در اولویت است. این رویکرد، تأکید بر عدالت اجتماعی است. جوامعی که در آن عدالت نباشد پایداری نیز وجود ندارد، زیرا چنین جوامعی زمینه بهره‌برداری گروهی خاص را از گروه‌های دیگر فراهم می‌کنند. بدین ترتیب در مبحث اجتماعی توسعه پایدار بر رفع بی‌عدالتی و بی‌تعادلی در سطح جوامع تأکید شده است. در توسعه پایدار رویکرد اجتماعی دو مفهوم مشارکت و توانمندسازی جایگاه ویژه‌ای دارند (اورتن^۲، ۱۹۹۹: ۶۲). به‌طور کلی پایدار اجتماعی مفهومی است که:

- عدالت خواه باشد و این اطمینان را بدهد که منافع توسعه کاملاً در سراسر جامعه به‌صورت مساوی توزیع می‌شود،
- رفاه فیزیکی، ذهنی و اجتماعی جامعه را ارتقا داده یا حداقل از بین نبرد،
- آموزش، خلاقیت و توسعه توان انسانی را برای کل جامعه ترویج دهد،
- میراث فرهنگی و زیستی را حفظ کرده و احساس ارتباط با تاریخ و محیط زیست را تقویت کند،
- مردم‌سالارانه باشد و مشارکت و دخالت شهروندان را ترویج دهد،
- شرایط زندگی را بهتر کرده و بین طراحی محل‌های عمومی شهر با رفاه اجتماعی کالبدی و شور و هیجان ساکنان شهر ارتباط برقرار کند.

۵. اصول پایداری اجتماعی

تین و همکارانش در سال ۲۰۰۲، توسعه پایدار اجتماعی را شامل چهار معیار اصلی عدالت اجتماعی، همبستگی اجتماعی، مشارکت و امنیت معرفی کرده‌اند؛ که مبنایی برای سازمان توسعه بین‌المللی نیز قرار گرفت (تین و همکاران، ۲۰۰۱: ۱۰۴). براساس بررسی‌های صورت گرفته توسط «وینگرتر و مبرگ»^۱ که در سال ۲۰۱۱ به انجام رسید، پایداری اجتماعی را در واقع مجموعه شاخص‌هایی، همچون دسترسی (اشتغال، فضای باز، خدمات محلی)، سرمایه اجتماعی، بهداشت و بهزیستی، انسجام اجتماعی (شال عینی و ذهنی)، توزیع عادلانه اشتغال و درآمد، مشارکت محلی، میراث فرهنگی، آموزش، مسکن و ثبات جامعه، ارتباط و حرکت (عابر پیاده، حمل‌ونقل مناسب)، عدالت اجتماعی (درون و بین‌نسلی)، حس مکان و تعلق معرفی کرده‌اند. به‌زعم «گلاسون و وود»^۲ در سال ۲۰۰۹ مفهوم پایداری اجتماعی در چند سال گذشته به سمت مباحثی چون شبکه‌های اجتماعی، مشارکت، حس مکان و امنیت در جامعه سوق پیدا کرده است. «براملی و همکارانش»^۳ در سال ۲۰۰۶ دو مفهوم اصلی را برای پایداری اجتماعی در نظر گرفته‌اند. نخست عدالت اجتماعی و دیگری پایداری. جامعه مفهوم عدالت اجتماعی، توزیع عادلانه منابع در جامعه و امکان دسترسی عادلانه به شغل، مسکن و خدمات محلی است، بعد دوم به زیست‌پذیری و عملکرد جامعه به‌عنوان یک نهاد جمعی تأکید دارد. آن‌ها همچنین پایداری اجتماعی را بر جنبه‌های مختلفی از جامعه و زندگی محله، از جمله: تعامل، مشارکت، حس مکان، ثبات جامعه و امنیت وابسته می‌دانند. بنابر مطالب ذکر شده، می‌توان اصول کلی برای پایداری اجتماعی را مطابق تصویر ۱ این‌گونه برشمرد:

1. Thin et al.
 2. Weingaertner & Moberg.
 3. Glasson & Wood.
 4. Bramley et al.



شکل ۱. اصول پایداری اجتماعی و زیرمجموعه‌های آن (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶)

- پیوستگی اجتماعی: پیوستگی اجتماعی در واقع شاخصی برای شناخت میزان وحدت و انسجام گروه و جامعه است و به عبارتی کشش (احساس تعلق) بین اعضای گروه و جامعه را نشان می‌دهد. پیوستگی اجتماعی را در سطح محله‌ای، شهری و ملی می‌توان بررسی کرد. در سطح محله‌ای، همبستگی اجتماعی در قالب روابط فردی و شبکه‌های ارتباطی بین افراد و هنجارها و ارزش‌های غیررسمی حاکم بر آن‌ها مطرح می‌شود.

- تعامل اجتماعی: تعامل اجتماعی به معنای ایجاد رابطه بین دو نفر یا بیشتر است که منجر به واکنشی میان آن‌ها شود و این نوع واکنش برای هر دو طرف شناخته شده است. افراد مختلف به سطوح مختلفی از تعامل اجتماعی تمایل دارند. تعریف سطح مطلوب تعامل به‌طور ذهنی از گفته‌های مردم و به‌طور عینی از موضع‌گیری هنجاری نسبت به زندگی خوب به‌دست می‌آید. هر دو تعریف ارزش بالایی دارند و جهت‌گیری اجتماعی و سیاسی دارند.

- مشارکت اجتماعی: از نظر «آلن بیرو»، مشارکت اجتماعی سهمی در چیزی داشتن و از آن سود بردن و یا در گروهی شرکت جستن و بنابراین با آن همکاری داشتن است. به عبارت دیگر مشارکت اجتماعی به آن دسته از فعالیت‌های داوطلبانه و اداری دلالت دارد که از طریق آن‌ها

اعضای یک جامعه در امور محله، شهر و روستا شرکت کرده و در مناسبات حیات اجتماعی خود مشارکت می‌کنند.

- امنیت اجتماعی: امنیت اجتماعی به پیوندها و تعلقات مشترک میان اعضای گروه‌ها و اجتماعات نظر دارد و به حفظ تعلقات و پیوندهایی که شیرازه مجموعه را تشکیل می‌دهد، معطوف است. از این رو، مجموعه‌ها و گروه‌ها به دلیل آنکه افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهند، تعلقات مشترکی را دامن می‌زنند و گونه‌ای از هویت جمعی هستند که مستوجب حفاظت و برخورداری از امنیت می‌شوند. به عبارتی امنیت اجتماعی به موانع، کمبودها و ضعف‌هایی که تعلقات و پیوندها را کم‌رنگ کرده، توجه دارد. در محیط‌های محلی که تعامل اجتماعی قابل توجهی وجود دارد، میزان جرم و جنایت پایین است. شاید به این دلیل است که وظایف و التزامات اجتماعی روشن‌تر، حمایت مردم از یکدیگر بیشتر و از خود بیگانگی کمتر است.

۱۹۷

- مکان‌گزینی و کالبد: اصل جای‌گیری مسجد نقش مهمی در تقویت هم‌بستگی و روابط اجتماعی دارد. پیامبر اسلام پس از ورود به مدینه، برای اولین بار، شهر را با ساخت مسجد در مرکز آن سامان‌دهی کرد. سپس به ایجاد یک سوق در نزدیکی مسجد پرداخت و پس از آن، محلات مسکونی را سامان داد. طبق قانون اسلام، دو اصل باید در مکان‌گزینی مساجد مورد توجه قرار گیرد: ۱. توزیع متعادل و متناسب مساجد؛ ۲. قابلیت دسترسی به مسجد.

۶. اهمیت مکان مسجد و نقش آن در هویت اسلامی

واژه مسجد در قرآن ۲۸ بار آمده است و صریحاً از مسجد به‌عنوان مکانی که انسان مسلمان در آن عبادت کرده و به‌وسیله آن ایمان به یگانگی خداوند را اظهار می‌دارد، نام برده شده است (مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). طبق قانون اسلام، دو اصل باید در مکان‌یابی مساجد مورد توجه قرار گیرد: ۱. توزیع متعادل و متناسب مساجد و ۲. قابلیت دسترسی به مسجد. در اسلام تأکید شده است که مساجد شهر باید به‌نسبت جمعیت و به‌طور متعادل توزیع شوند. قرآن نیز ایجاد دو مسجد نزدیک به هم را نشانه کفر و خیانت به مسلمین و حربه‌ای شیطانی به‌منظور ایجاد تفرقه و جدایی بین مسلمانان معرفی می‌کند (سوره توبه، آیه ۱۰۷). دسترسی مناسب همه‌آحاد جامعه به امکانات عمومی، مکان‌یابی مطلوب عناصر شهری و مجاورت متناسب و متجانس آن‌ها با هم، از

طریق تناسبات مطلوب بین ابعاد فضا و کالبد، همراه با حفظ ویژگی‌های روانی و جسمانی انسان از طریق رجحان انسان بر ساخته خویشتن، تسهیل ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و حذف امکان تجاوز به حقوق دیگران فراهم می‌شود (نقی‌زاده، ۱۳۷۸: ۸۱).

شهر در تمدن اسلامی با مسجد به‌عنوان محل حل و فصل تمام امور مادی و معنوی امت آغاز و رشد می‌کند و به حیات خود ادامه می‌دهد. در این میان جایگاه کالبدی و نقش مساجد محله‌ای نسبت به هر محله همچون جایگاه و نقش مسجد جامع در الگوی کل شهر بود. الگوی کل شهرهای مسلمان‌نشین عبارت بود از: بافتی متراکم و درونگرا، ساده و عاری از خودنمایی با کوچه‌های باریک پیچ در پیچ و خانه‌های پشت به پشت. مرکز ثقل و هسته تشکیل‌دهنده ساختار شهر سه عنصر مسجد جامع، ارگ و بازار بود که منطبق با جهان‌بینی اسلامی براساس وحدت زندگی مادی و معنوی، پیوند مسجد، ارگ و بازار را مطرح می‌کند. منظر کلی این شهرها، فضاهای محصور و متراکمی است که با فواصل زیاد نسبت به یکدیگر، عمدتاً در مناطق بیابانی پراکنده‌اند. گویی مجموعه‌ای از حجم‌هاست که از خاک رسته است و گاه با نگین‌هایی از کاشی آبی مرصع شده. برج و باروی گلین و دروازه‌های مستحکم یکپارچه با بافت کلی شهر هستند، اما مناره‌ها و گنبدها تنها علائم مشخصه در خط آسمان آن‌ها بودند (اعتضادی، ۱۳۷۷: ۱۱).

مساجد اسلامی در گذشته در کنار مهم‌ترین فضاهای عبور و مرور زندگی روزمره مردم مانند بازارها، میدان‌ها و میدانچه‌ها واقع شده‌اند. زندگی دنیوی مردم با زندگی اخروی آن‌ها در هم آمیخته است و عبادت و سلوک معنوی در بطن زندگی اجتماعی مردم جاری است. صحن مساجد، کنار گذر بافت اصلی و گاه در خود گذرگاه بافت اطراف واقع می‌شد (ستاری ساربانقلی، ۱۳۷۹: ۵۹). در گذشته جایگاه مسجد جامع در مرکز شهر و اهمیت آن اساس طراحی شهری به‌شمار می‌رفت. یعنی اولین نقطه‌ای که طراحی می‌شد، مسجد جامع شهر بود. سپس براساس آن محله‌های شهری را طراحی می‌کردند و آنگاه به خیابان‌ها و گذرها و کوچه‌ها می‌پرداختند. نحوه توزیع مساجد در سطح شهر موجب می‌شد که خیابان‌های شهر را به‌گونه‌ای طراحی کنند که رفت و آمد مردم به این مساجد با سهولت صورت گیرد. مرکزیت مسجد جامع در برنامه‌ریزی شهری در اصل از یک

مفهوم کاربردی اسلامی سرچشمه می‌گیرد و به نقش مسجد جامع به‌عنوان مرکز معماری اصلی و آمل‌المنفعه باز می‌گردد که تمام نمازگزاران نماز جمعه به آن روی می‌آورند.

۷. شناخت نمونه مورد مطالعه

مسجد امام سمنان در مرکز شهر سمنان و در خیابان امام خمینی (ره) واقع شده است. خیابان امام در سال ۱۳۱۷ در امتداد شرقی-غربی با طول ۱۰۰ متر و عرض متوسط ۱۶/۵ متر، شکل گرفت که از میدان امام شروع و تا میدان شیخ علاءالدوله ادامه دارد. این خیابان بازار قدیمی (راسته بازار) را به دو نیم تقسیم کرده و در دو طرف خود مراکز خرید و فروش دارد و بازار شیخ‌علاءالدوله را نیز به‌صورت طولی برش داده است.



شکل ۲. موقعیت قرارگیری مسجد و محلّه امام در شهر سمنان

مسجد امام سمنان، یکی از مساجد چهار ایوانی دوره قاجار و نمونه‌ای کامل از لحاظ معماری این دوران است. این مسجد در زمان فتح‌علی‌شاه قاجار و به‌همت حاج سیدحسن حسنی و استادی صفرعلی معمار ساخته شده است. عناصر تشکیل‌دهنده مسجد را ایوان‌های متعدد و شبستان‌های وسیع، حجره‌ها و کاشیکاری‌های زیبا و هفت رنگ تشکیل می‌دهند. پشت ایوان غربی مقصوره‌ای به ارتفاع ۲۱ متر با پلان مربع قرار دارد، تاریخ ۱۲۴۲ هجری قمری در آن به‌چشم می‌خورد که سال اتمام بناست. قسمت فوقانی مقصوره به‌وسیله طاق نماها و فیل‌پوش‌های تو در تو با نقاشی‌های زیبا و به کمک پا باریک و کاربندی مثلث شکل به‌صورت طرحی تقریباً مدور درآمده

و پوشش گنبد کم‌خیز مقصوره روی آن استوار شده است. در این مقصوره منبری از جنس مرمر با یازده پله وجود دارد.

ارتفاع ایوان غربی مسجد امام ۱۹/۵ متر است و بزرگتر از ایوان‌های دیگر مسجد ساخته شده و مزین به کاشی‌ها و کتیبه‌های کوفی بنایی و ثلث است. ارتفاع ایوان شرقی ۱۸/۵ متر، ارتفاع دو ایوان رو به شمال و رو به جنوب هر یک ۱۱ متر است. در بالای همه ایوان‌ها سوره‌های مبارک قرآنی و اسم خاقان فتحعلی‌شاه و تاریخ بنا بر روی کاشی نقش بسته است. بالای مقصوره ایوان غربی گنبدی است و روبروی آن در بالای ایوان شرقی، گلدسته مسجد خودنمایی می‌کند. در دو طرف ایوان غربی پایه دو منار بنا شده که تا نزدیک ایوان رسیده، ولی آن را ناتمام گذارده‌اند. این مسجد دارای سه در ورودی است و به‌وسیله یک دالان طولانی به تکیه معروف پهنه راه دارد. سه در دیگر دارای هشتی، دالان و دهلیز هستند. در سردرهای شمالی و شرقی تزئینات مقرنس کاری و گچی و دو گوشواره دو طبقه در طرفین با پشت بغل‌های کاشیکاری شکوه هنرهای ایرانی را بیشتر نشان می‌دهد.

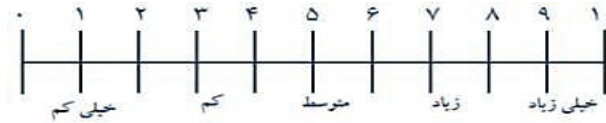


شکل ۳. تصاویری از مسجد امام سمنان (یکی از مساجد تاریخی و جاذبه گردشگری شهر)

۸. اولویت‌بندی عوامل فرهنگی مؤثر بر کالبد مساجد مطابق با معیارهای پایداری اجتماعی

در این بخش از پژوهش با توجه به مطالعات صورت گرفته، به ارزیابی و اولویت‌بندی عوامل فرهنگی مؤثر بر کالبد مساجد با توجه به معیارهای پایداری اجتماعی با استفاده از روش تصمیم‌گیری چندمعیاره تاپسیس، می‌پردازیم. بنابراین باید روش تحلیل تاپسیس و مراحل انجام آن شرح داده شود. روش تاپسیس به‌وسیله «هوانگ و یون»^۱ در سال ۱۹۸۱، پیشنهاد شد. این روش یکی از بهترین روش‌های تصمیم‌گیری چندشاخصه است و کاربرد زیادی دارد. در این روش، m گزینه به‌وسیله n شاخص، ارزیابی می‌شود. بنیاد این تکنیک، بر این مفهوم استوار است که گزینه انتخابی، باید کمترین فاصله را با راه‌حل ایدئال ($+A$: بهترین حالت ممکن) و بیشترین فاصله را با راه‌حل ایدئال منفی ($-A$: بدترین حالت ممکن) داشته باشد. فرض بر این است که مطلوبیت هر شاخص به‌طور یکنواخت افزایشی یا کاهششی است (مؤمنی و شریفی سلیم، ۱۳۹۰: ۲۳۵). فرآیند تکنیک تاپسیس شامل شش گام: ۱. کمی کردن و بی‌مقیاس‌سازی ماتریس تصمیم. ۲. وزن‌دهی به ماتریس نرمالیزه شده. ۳. تعیین راه‌حل ایدئال مثبت و راه‌حل ایدئال منفی. ۴. به‌دست آوردن میزان فاصله هر گزینه تا ایدئال‌های مثبت و منفی. ۵. تعیین نزدیکی نسبی یک گزینه به راه‌حل ایدئال. ۶. رتبه‌بندی گزینه‌هاست. (باید توجه داشت که وزن معیارها باید به‌گونه‌ای تعیین شود که مجموع آن‌ها برابر با یک شود).

در این پژوهش، عوامل فرهنگی مؤثر بر کالبد مساجد به‌عنوان گزینه‌ها و مؤلفه‌های برقراری پیوند اجتماعی به‌عنوان معیار، ارزیابی می‌شوند. شاخص‌های کیفی باید به یک مقدار کمی تبدیل شوند تا بتوان محاسبات مربوط به تصمیم‌گیری چندشاخصه بر روی آن‌ها انجام داد. عمده شاخص‌ها دارای مقیاس رتبه‌ای هستند که با استفاده از روش طیف‌بندی می‌توان آن‌ها را به اعداد کمی تبدیل کرد.



شکل ۴. تبدیل شاخص‌های کیفی به کمی

برای پر کردن ماتریس مورد نظر توسط مقادیر کمی و همچنین وزن‌دهی معیارها از میانگین نظر چهار خبره در زمینه معماری و برنامه‌ریزی شهری، استفاده شده است. سپس مراحل انجام روش تاپسیس برای اولویت‌بندی به کمک نرم‌افزار صورت گرفته است و نتایج زیر حاصل شد:

جدول ۱. میانگین نظر خبرگان در وزن‌دهی گزینه‌ها نسبت به معیارها

رتبه‌بندی	ضریب نزدیکی	اصول پایداری اجتماعی					عوامل فرهنگی مؤثر بر کالبد مساجد به عنوان فضای عمومی شهری
		مکان‌گزینی	امنیت	مشارکت	تعامل	پوستگی	
		نوع معیار	مشت	مشت	مشت	مشت	
۷	۰,۳۳۷۲	۷	۴	۸	۷	۵	انجام مراسم آیینی
۴	۰,۵۳۱۷	۶	۵	۹	۱۰	۷	تعدد گروه کاربران
۷	۰,۳۸۹۵	۴	۴	۱۰	۸	۶	مشورت و قضاوت
۵	۰,۵۲۹۱	۸	۹	۶	۷	۱۰	تعدد ورودی‌ها و ورودی از جهات مختلف
۳	۰,۶۰۱۸	۱۰	۵	۷	۸	۹	نقش ارتباطی

رتبه‌بندی	ضریب نزدیکی	اصول پایداری اجتماعی					عوامل فرهنگی مؤثر بر کالبد مساجد به عنوان فضای عمومی شهری	
		مکان‌گزینی	امنیت	مشارکت	تعامل	پیوستگی		معیار
		مثبت	مثبت	مثبت	مثبت	مثبت		نوع معیار
		۰/۲	۰/۱	۰/۲۵	۰/۲۵	۰/۲	وزن معیار	
۱	۰,۷۰۹۳	۸	۶	۱۰	۹	۹	داشتن کاربری‌های مکمل و ارائه خدمات عمومی	
۲	۰,۶۱۲	۹	۱۰	۸	۸	۷	۲۴ ساعته بودن و امکان حضور در تمامی ساعات	
۶	۰,۵۰۴۷	۷	۱۰	۸	۶	۹	دفاع و بسیج عمومی	

۲۰۳

باتوجه به نتایج حاصل از تحلیل، مؤلفه داشتن کاربری‌های مکمل و ارائه خدمات عمومی در اولویت اول مؤلفه‌های کالبد مساجد برای ایجاد پایداری اجتماعی قرار گرفته است. با توجه به این ویژگی ضمن آن که مسجد را در منظومه‌ای از عملکردهای متنوع و آشنا جای می‌دهد و آن را بخشی از ملزومات حیات جاری شهر می‌گرداند، قادر خواهد بود اقشار مختلف را به دلایل متفاوت و در زمان‌های مختلف به فضای مکانی مسجد جذب کند و با ایجاد حرکت و پویایی اجتماعی در اطراف آن بر حس هویت و سرزندگی آن بیافزاید. در واقع برای مساجد می‌توان دو دسته عملکرد را مطرح کرد: عملکرد ذهنی و عملکرد عینی. عملکرد ذهنی بیشتر به موضوعاتی چون هویت، معنویت، وحدت و مرکز توجه و سایر موضوعات معنوی و ذهنی معطوف است. عملکرد عینی مسجد اغلب در فعالیت‌هایی محسوس است که در گروه‌های مختلف مذهبی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، قضایی و حتی اقتصادی قابل ذکر است.

۹. ارزیابی نقش فرهنگی مسجد امام سمنان در تقویت هویت اسلامی محله

برای ارزیابی نقش فرهنگی مسجد مورد مطالعه در تقویت هویت کالبدی محله احاطه کننده آن، ابتدا ویژگی‌های تأثیرگذار فرهنگی مسجد بر هویت کالبدی محله و تحقیق میدانی از بین ساکنان محله (تعداد ۲۸ نفر)، بررسی و تحلیل شد.

جدول ۲. ارزیابی میزان تأثیر ویژگی‌های فرهنگی مسجد بر هویت اسلامی محله طبق پرسشنامه

ویژگی‌ها	ابعاد ویژگی	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
عملکردی کارکردی	همجواری‌ها و اختلاط کاربری‌ها	۱	۹	۵,۲۴	۱,۰۷۰۲
	عملکرد و فعالیت اصلی	۱	۱۰	۴,۴۸	۱,۶۹۹
	شفافیت و سازگاری	۱	۸	۴,۶۶	۱,۵۶۴
	نشانه شهری بودن	۱	۱۰	۴,۷۰	۱,۶۲۹
عینی و شکلی	اندازه و سطح	۱	۹	۵,۱۳	۱,۷۲۲
	تراکم	۱	۹	۵,۰۲	۱,۹۱۵
	فرم و شکل	۱	۱۰	۴,۹۵	۲,۰۸۶
	سبک معماری ساختمان	۱	۹	۴,۹۶	۱,۸۲۹
	سابقه تاریخی	۱	۹	۴,۴۸	۲,۲۷۶
	خصوصیات بصری	۱	۸	۴,۷۳	۱,۵۴۱
	تنوع	۱	۸	۴,۸۲	۱,۸۸۸
	مصالح	۱	۸	۵,۰۲	۱,۸۴۴

ویژگی ها	ابعاد ویژگی	حداقل	حداکثر	میانگین	انحراف معیار
ذهنی	تداعی کننده	۱	۹	۴,۲۹	۱,۹۴۲
	خاطره‌انگیزی	۱	۹	۴,۴۵	۱,۸۹۸
	حس تعلق	۱	۹	۴,۹۳	۱,۹۰۴
	نمایانی	۱	۹	۴,۸۸	۱,۷۳۹
	دلپذیری بصری	۱	۸	۴,۷۲	۱,۵۶۲
	حس شهروندی	۱	۸	۵	۱,۷۶۱
	نفوذپذیری	۱	۹	۵,۵۵	۱,۸۸۲
	سرزندگی	۱	۹	۵,۴۰	۱,۹۸۲
	زیبایی نمادین	۱	۸	۴,۹۴	۱,۷۵۰

۲۰۵

پس از بررسی و تحلیل شاخص‌های مدنظر تحقیق در پرسشنامه و تحلیل توصیفی، به ارزیابی تأثیرات شاخص‌ها به روش کیفی و توسط چک لیست‌های دودویی (AHP) پرداخته شده است. میانگین امتیازات اخذ شده از نظر متخصصان و کارشناسان (تعداد ۴ نفر) به شرح زیر است:

جدول ۳. ماتریس مقایسه زوجی و وزن خوشه‌ها

عنوان	عینی - شکلی	عملکردی - کارکردی	ذهنی	وزن نهایی	اولویت‌بندی
عینی - شکلی	۱	۰,۷۳۵	۲,۰۲۴	۰,۱۷۹	۲
عملکردی - کارکردی	۱,۳۶	۱	۲,۱۰۵	۰,۲۲۳	۱
ذهنی	۰,۴۹۴	۰,۴۷۵	۱	۰,۰۹۷	۳

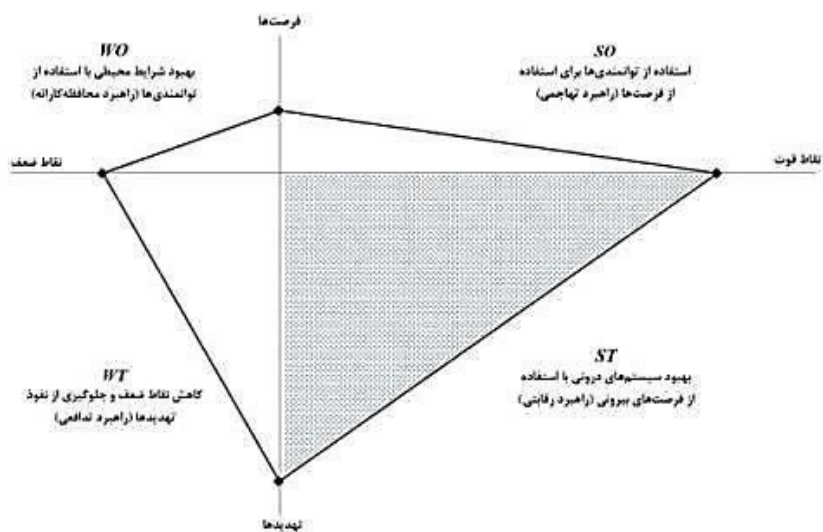
باتوجه به تحلیل صورت گرفته می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی‌های عملکردی-کارکردی مسجد در ایجاد هویت اسلامی محله، کاربرد بیشتری دارد. این موضوع خود مبین این می‌تواند باشد که برای تقویت هویت شهری مسجد، می‌باید در کدام دسته از خصوصیات و ویژگی‌های فرهنگی در برنامه‌ریزی و مدیریت اسلامی شهر، توجه بیشتری داشت. توجه به شاخص‌های مؤثر بر تعیین هویت اسلامی که می‌باید در تعیین نوع معماری و کاربری اراضی، مدنظر قرار گیرند و به عبارتی رابطه متقابل و دو سویه بین فضاها و کاربری‌های شهری با هویت اسلامی شهر می‌باید مورد توجه خاص مسئولان و برنامه‌ریزان و طراحان شهری قرار گیرد. با ایجاد دیدی علمی و مبتنی بر واقعیت‌های موجود ضمن شناسایی عوامل دخیل در سطح هویت کالبدی، عناصر و مؤلفه‌های تأثیرگذار فرهنگی را تحلیل کرده‌ایم و اقدام به تشکیل ماتریس فرصت، ضعف، قوت و تهدید باتوجه به نظر کارشناسان و متخصصان در این حوزه برای مسجد مورد نظر (مسجد امام سمنان) مطالعه کرده‌ایم. با تکمیل پرسشنامه‌ها توسط متخصصان و کارشناسان (تعداد ۴ نفر) به تعیین ضرایب هر یک از معیارها و مؤلفه‌ها برای هر کارشناس پرداخته و در نهایت پس از مقایسه دودویی تمام مؤلفه‌ها با بهره‌گیری از میانگین نظرات کارشناسان با استفاده از نرم‌افزار^۱ ضرایب محاسبه شدند. در این زمینه، در صورتی که نسبت سازگاری بیشتر از ۱/۰۰ بود، مقایسه دوباره صورت پذیرفت یا به عبارتی به تعدیل ارزش هر مؤلفه یا عامل پرداخته شد. با توجه به ضرایب حاصل از مدل اچ. ای. پی، بیشترین ضریب مربوط به نقاط قوت و کمترین ضریب مربوط به تهدیدها بوده است. این ضریب در وزن زیرمجموعه مؤلفه‌های ماتریس ضرب می‌شود.

جدول ۴. نتایج محاسبه وزن عوامل شناسایی شده مسجد امام سمنان

عوامل	مؤلفه‌ها	وزن مؤلفه	کد	بیان ویژگی	وزن عامل	وزن نهایی
عوامل درونی	نقاط قوت	۰,۳۷۲	S ₁	برخورداری از معماری ایرانی- اسلامی	۰,۲۴۸	۰,۰۸۱
			S ₂	وجود فضاهای عمومی در ورودی مسجد	۰,۱۴۳	۰,۰۴۶
			S ₃	نقش مرکزیت مسجد امام در محله	۰,۴۲۸	۰,۱۳۹
			S ₄	وجود رواق‌های دعوت‌کننده در ورودی مسجد	۰,۱۱۰	۰,۰۳۵
			S ₅	مجاورت مسجد با گذر اصلی محله	۰,۰۷۱	۰,۰۷۱
عوامل بیرونی	نقاط ضعف	۰,۱۳۲	W ₁	وجود فضاهای بی‌دفاع در مجاورت مسجد	۰,۱۸۶	۰,۰۲۴
			W ₂	وجود نماهای شهری ناهماهنگ با نمای بیرونی مسجد	۰,۱۲۷	۰,۰۱۶
			W ₃	عدم استفاده از مسجد از سوی ساکنان برای فعالیت‌های مذهبی روزانه	۰,۶۸۷	۰,۰۹۰
عوامل بیرونی	تهدیدها	۰,۰۹۱	O ₁	افزایش توجه برنامه‌ریزان و مدیران شهری در زمینه مسجدمحوری	۰,۴۴۳	۰,۰۴۰
			O ₂	شرایط مناسب توسعه مرکزیت مسجد امام در محله	۰,۳۸۷	۰,۰۳۵
			O ₃	وجود ساختار محله‌محور بافت قدیم شهر	۰,۱۶۹	۰,۰۱۵
عوامل بیرونی	فرصت‌ها	۰,۴۵	T ₁	فقدان دیدگاه مشترک بی‌ذی‌نفعان در ارتباط با حفظ یا توسعه محله	۰,۲۰۸	۰,۰۹۳
			T ₂	تخریب عناصر با ارزش تاریخی در محدوده بافت قدیم به‌منظور روان‌سازی ترافیک	۰,۶۶۱	۰,۲۹۷
			T ₃	گرایش افراد غیربومی با وضعیت اجتماعی- اقتصادی پایین به سکونت در بافت قدیم	۰,۱۳۱	۰,۰۵۸

پس از شناسایی قوت‌ها، ضعف‌ها، فرصت‌ها و تهدیدها و تعیین وزن هر یک از مؤلفه‌ها و عوامل مرتبط با آن‌ها، به تحلیل ماتریس عوامل داخلی - خارجی پرداخته شد. این ماتریس اولویت راهبرد گروه (WT, ST, WO, SO) مناسب با توجه به تحلیل‌های صورت گرفته را نشان می‌دهد. در این راستا مجموع امتیاز وزنی نقاط قوت، نقاط ضعف، فرصت‌ها و تهدیدها محاسبه شد. در نمودار ماتریس سوات براساس امتیاز نهایی هر یک از مؤلفه‌ها، نقاط ترسیم و به یکدیگر وصل شدند. هر قسمت از نمودار که سطح بیشتری در مقایسه با موارد دیگر داشته باشد به‌عنوان نوع راهبرد مناسب انتخاب می‌شود (سانتوپولی^۱، ۲۰۱۶: ۵۵۱). با توجه به نتایج تحلیل صورت گرفته، نمودار ماتریس سوات مسجد امام سمنان به شرح زیر است:

باتوجه به شکل ۵ در خصوص مسجد امام، می‌باید در ابتدا از نقاط قوت به‌منظور مقابله با تهدیدهای بیرونی بهره گرفته شود. در این راستا، با توجه به ویژگی‌های بارز مسجد امام همانند نقش مرکزیت مسجد در محله (S_3)، برخورداری از معماری ایرانی-اسلامی (S_1) و مجاورت مسجد با گذر اصلی و خیابان امام (S_5) پیشنهاد می‌شود. در راستای بهبود نقش و عملکرد مسجد در ارتقای هویت کالبدی محله امام، در ابتدا برنامه‌ها و فعالیت‌های مذهبی در مسجد پررنگ‌تر شود و مسجد از یک عنصر تاریخی به‌عنوان یک کالبد دارای عملکردها و فعالیت‌های جاذب افراد ساکن در محله امام، نقش مهم‌تری را ایفا کند.



شکل ۵: نمودار ماتریس سوات مسجد امام سمنان

۲۰۹

آنچه در ارتباط با مسجد امام تهدید جدی محسوب شده و می‌باید راهکار کوتاه‌مدت برای آن ارائه کرد، تخریب بافت‌های قدیمی و تبدیل آن‌ها به مجتمع‌های تجاری با عملکرد فرامنطقه‌ای است. با توجه به این موضوع (تخریب عناصر با ارزش و تاریخی در محدوده بافت قدیم به‌منظور روان‌سازی ترافیک (T_2) ، پیشنهاد می‌شود در برنامه‌های توسعه و حفظ بافت تاریخی و قدیمی تغییر رویکرد صورت پذیرد و اقدامات ترافیکی برای روان‌سازی ترافیک سواره در بافت تاریخی محدود شود. راهبردهای پیشنهادی در راستای بهبود نقش و عملکرد فرهنگی مسجد در ارتقای هویت کالبدی محله امام به شرح زیر ارائه می‌شود:

- پررنگ‌تر شدن برنامه‌ها و فعالیت‌های مذهبی در مسجد و ارتقا نقش مسجد از یک عنصر تاریخی به‌عنوان یک کالبد دارای عملکردها و فعالیت‌های جاذب افراد ساکن در محله،
- تغییر رویکرد در برنامه‌های توسعه و حفظ بافت تاریخی و قدیمی،
- محدود کردن اقدامات ترافیکی در جهت روان‌سازی ترافیک سواره در بافت،
- حفظ و تقویت ویژگی‌های معماری ایرانی-اسلامی در کالبد و ورودی مسجد،
- فعال‌سازی کاربری‌های اطراف مسجد،

- اصلاح نماهای شهری ناهماهنگ با نمای بیرونی مسجد،
- استفاده از فضاهای عمومی اطراف مسجد برای توسعه و بهبود مرکزیت عملکردی و فیزیکی مسجد،
- ارتقای ویژگی‌های کالبدی و بافت محله در جهت ترغیب افراد بومی و اصیل به سکونت در محله،
- از بین بردن فضاهای بی‌دفاع اطراف مسجد در جهت افزایش احساس امنیت در محله.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شهر اسلامی به سبب برخورداری از عناصر با ارزش همانند مساجد دارای هویتی متمایز از دیگر شهرها هستند. در این میان حضور پررنگ کالبدی مساجد موجب هویت‌بخشی به محله‌های شهر می‌شود. زیرا نقش اجتماعی مساجد به‌عنوان یک پایگاه برای سازماندهی اجتماعی طیف‌های مختلف مردم با نقطه اشتراکات مذهبی، اجتماعی، جغرافیایی، فرهنگی قابل چشم‌پوشی نیست. در ارتباط با راهکارهای مناسب جهت تقویت نقش فرهنگی مسجد در ارتقای هویت محله‌ای باتوجه به وضعیت هر یک از محلات، راهکارهای مناسب و درخور توجه آن محله پیشنهاد می‌شود. به‌طوری که در رابطه با محله و مسجد امام سمنان، استفاده از فرصت‌ها و رفع تهدیدها سبب احیای مسجد امام در ساختار محله امام و ایجاد یک تصویر ذهنی مناسب برای افراد و در پی آن شکل‌گیری یک هویت کالبدی مطلوب در محله امام می‌شود.

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که سه مؤلفه داشتن کاربری‌های مکمل و ارائه خدمات عمومی (با امتیاز ۰/۷۰۹۳)، ۲۴ ساعته بودن و امکان حضور در تمام ساعات (با امتیاز ۰/۶۱۲۰) و نقش ارتباطی (با امتیاز ۰/۶۰۱۸) به‌ترتیب سه شاخصه مهم فرهنگی در ایجاد پایداری اجتماعی مساجد در محله، هستند. این نتیجه به اهمیت تنوع کارکردی مساجد نسبت به کارکرد عبادی، اشاره دارد و بیانگر این امر است که باید فعالیت‌های متنوع و درخور شخصیت مسجد در آن جریان داشته باشد تا با جذب گروه‌های مختلف اجتماعی، باعث اجتماع‌پذیری مساجد شود. در واقع بناهای مذهبی و به‌طور خاص مساجد فراتر از تنها یک عملکرد و یا یک بنا برای پاسخگویی به نیازهای مذهبی در سطح جامعه عمل می‌کنند

این مطالعه تنها محدود به مسجد امام از شهر سمنان شده است که مطالعه‌های آتی می‌توانند با نمونه‌های بیشتر در سطح کشور به تبیین نقش فرهنگی مساجد در شکل‌گیری هویت محله‌ای بپردازند. از سوی دیگر پایش و پرسشگری در دوره‌های مشخص می‌تواند این مهم را بهتر شناسایی کند. امروزه عوامل مؤثری بر هویت محلات شهری به‌ویژه هویت اسلامی محلات، اثرگذار هستند که در این زمینه کثرت‌گرایی در حوزه معماری و طراحی شهری از یک‌سو و ساخت‌وسازهای گسسته به‌ویژه در توسعه‌های جدید شهری، سبب بروز ساختمان‌ها و نمادهای اجتماعی متنوعی شده است که همگی این عناصر تأثیر قابل توجهی بر توسعه هویت اسلامی برای ارتقای پایداری اجتماعی محلات شهری دارند. از این‌رو، بررسی همزمان نقش اجتماعی مساجد محله‌ای در تقویت هویت اسلامی کالبد محلات و این عناصر شاخص، موضوعی است که اهمیت قابل توجه داشته و باید بررسی شود.

منابع

۳۲. ادریسی خسروشاهی، نازیلا، پناهی، سیامند و باقری مهکی، مهدی، (۱۳۹۰)، نقش مساجد محله‌ای در توسعه شهری پایدار، *دومین همایش ملی معماری پایدار*، همدان: مرکز آموزشی و فرهنگی سما.
۳۳. پورجعفر، محمدرضا، تقوایی، علی‌اکبر و معروفی، سکینه، (۱۳۹۱)، جایگاه فضاهای «مذهبی اسلامی» در طرح‌های توسعه شهری معاصر (بررسی طرح جامع تهران و طرح‌های تفصیلی ۵ منطقه از تهران)، نشریه نقش جهان، سال ۲، شماره .
۳۴. تقوایی، علی‌اکبر و معروفی، سکینه، (۱۳۸۹)، ارزیابی نقش مساجد در ارتقاء کیفیت محیط، مطالعه موردی: مسجد امام تهران: نشریه مدیریت شهری، شماره ۲۵.
۳۵. جعفر محمدی، سمانه و حمزه‌نژاد، مهدی، (۱۳۹۴)، ترکیب متعادل هیجان و آرامش در مسجد امام اصفهان، نشریه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره ۲۰.
۳۶. حمزه‌نژاد، مهدی. عربی، مائده، (۱۳۹۳)، بررسی اصالت اسلامی ایرانی در مساجد نوگرایی معاصر، مطالعه موردی: طرح مسجد چهارراه ولی عصر (عج) تهران: نشریه مطالعات ایرانی اسلامی، شماره ۱۵.
۳۷. دل‌زنده، علی و ذوالفقارزاده، حسین و جباری، سهیل، (۱۳۹۳)، بازتعریف مسجد و جایگاه آن در محوریت تعاملات اجتماعی شهر اسلامی، کنفرانس ملی شهرسازی، مدیریت شهری و توسعه پایدار تهران.
۳۸. همایش مدیریت توسعه پایدار در نواحی شهری، تبریز.
۳۹. سعادت‌جو، پریا و حمزه‌نژاد، مهدی و نقره‌کار، عبدالحمید، (۱۳۹۲)، تحلیلی بر سیر تحول مفاهیم و الگوی کالبدی مساجد در دوره‌های چهارگانه معماری ایرانی، نشریه مطالعات ایرانی اسلامی، شماره ۱۳.
۴۰. سلطانی، فرخنده و آیینی، سجاد و حمزه‌نژاد، مهدی، (۱۳۹۶)، نقش مسجد معاصر در ارتقاء پایداری اجتماعی (نمونه موردی: محلات قدیمی و جدید شهر مشهد)، کنفرانس معماری ایران؛ گذشته، حال و آینده، مشهد: مؤسسه آموزش عالی اقبال لاهوری.
۴۱. شریف‌مقدم، فاطمه و امیری، مریم، (۱۳۹۴)، ارزیابی جایگاه مسجد در ارتقاء کیفیت فضای شهر اسلامی، کنفرانس بین‌المللی انسان، معماری، مهندسی راه و ساختمان و شهر، همدان.
۴۲. شریفی‌سلیم، علیرضا و مؤمنی، منصور، (۱۳۹۴)، مدل‌ها و نرم‌افزارهای تصمیم‌گیری چند شاخصه، تهران: انتشارات مؤلف، چاپ سوم.

۴۳. شیرازی گرمی، سعید، (۱۳۹۳)، ویژگی‌های کالبدی مسجد بر مبنای ارتقاء تعاملات اجتماعی، کنفرانس ملی شهرسازی و مدیریت شهری و توسعه پایدار، تهران.
۴۴. صارمی، حمیدرضا و خدابخشی، سحر و خلاق دوست، متین، (۱۳۹۵)، بررسی تطبیق و جهت‌گیری شبستان در مساجد سنتی و معاصر، نشریه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره ۲۴.
۴۵. صمیمی‌فر، فاطمه و حمزه‌نژاد، مهدی، (۱۳۹۱)، استخراج اصول شکل‌دهنده پایداری اجتماعی در محلات مسکونی بر اساس اخلاق اسلامی، همایش ملی معماری و شهرسازی ایرانی - اسلامی، مشهد: مؤسسه آموزش عالی خاوران.
۴۶. فلاحت، محمدصادق، (۱۳۸۴)، نقش طرح کالبدی در حس مکان مسجد، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۲۲.
۴۷. قوچانی، محیا و فتحیه، فرهاد، (۱۳۹۶)، بازآفرینی نقش حیاط مساجد به عنوان فضای باز عمومی در ایجاد پایداری اجتماعی، سومین کنفرانس جامع مدیریت شهری ایران با رویکرد زیرساخت‌ها، خدمات و توسعه پایدار شهری، دانشگاه تهران.
۴۸. کیخای مقدم، محمد مهدی، (۱۳۹۴)، نقش مساجد در مدیریت شهری با توجه به بیداری اسلامی، دومین کنگره بین‌المللی تفکر و پژوهش دینی، اداره کل تبلیغات اسلامی استان اردبیل.
۴۹. محمدیان‌منصور، صاحب، (۱۳۸۶)، سلسله مراتب حریمت در مساجد ایرانی، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۲۹.
۵۰. مرتضی، هشام، (۱۳۸۷)، اصول سنتی ساخت و ساز در اسلام، ترجمه: ابوالفضل مشکینی و کیومرث حبیبی، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز مطالعاتی و تحقیقاتی شهرسازی و معماری.
۵۱. مشکینی، ابوالفضل. حمزه‌نژاد، مهدی. قاسمی، اکرم، (۱۳۹۴)، تدقیق مفهومی و تشریح راهکارها و شاخص‌های تحقق‌سنجی چهار اصل مسجد محوری، محله محوری، درون‌گرایی و طبیعت‌گرایی در شهر ایرانی اسلامی، نشریه پژوهش‌های معماری اسلامی، سال ۳، شماره ۸.
۵۲. معتمدی شفیق، شیوا و ذوالفقارزاده، حسن، (۱۳۹۴)، بررسی جایگاه نیایش در معماری گذشته و معاصر ایران، اولین کنفرانس تخصصی معماری و شهرسازی ایران، مؤسسه عالی علوم و فناوری خوارزمی شیراز.
۵۳. مهدوی‌نژاد، محمد جواد و مشایخی، محمد، (۱۳۸۹)، بایسته‌های طراحی مساجد بر اساس کارکردهای فرهنگی - اجتماعی، نشریه آرمانشهر، شماره ۵.
۵۴. نقی‌زاده، محمد، (۱۳۷۸)، صفات شهر در متون اسلامی، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۵.

۵۵. نقی زاده، محمد، (۱۳۸۶)، ادراک زیبایی و هویت شهر (در پرتو تفکر اسلامی)، اصفهان: انتشارات شهرداری اصفهان.

۵۶. نقی زاده، محمد، (۱۳۹۲)، جایگاه مسجد در طراحی شهر اسلامی، نشریه کتاب ماه هنر، شماره ۲۰.

57. Bramley, G. N. Dempsey, et al. (2006) "what is social sustainability and how do our existing urban forms perform in nurturing it". **In: Sustainable communities and green futures' conference**. London, UK: Bartlett School of Planning, University College London.

58. Glasson, J., Wood, G. (2009), urban regeneration and impact assessment for social sustainability, **Impact assessment and project appraisal**, 11(4): 283.

59. Martin. P.J. (2001), **Speech delivered to the Conference on The European Social Agenda and the EU's International Parters**, The Social Dimensions of Sustainable Development , Brussels.

60. Overton, J. (1999), **Strategies for Sustainable Development**, Zed books, London and Newyork city.

61. Santopuoli, G., Marchetti, M. & Giongo, M. (2016), Suppotring policy decision makers in the establishment of forest plantations, using SWOT analysis and AHPs analysis. *Land Use Policy*, 549- 558.

62. Thin, N., Lockhart, C., Yaron, G. (2002), **Conceptualizing social sustainable development**, Paper prepared for DFID and the world bank, DFID. Mimeo.

63. Weingaertner , C., Moberg, A. (2011), Exploring social sustainability: learning from perspectives on urban development and companies and products, **sustainable development**, 22(2), 122- 133.

Explaining the cultural role of the mosque in the development of Islamic identity and promoting the social stability of the neighborhood (case study: Imam Semnan Mosque)

Mohammad Taji, Assistant Professor at Islamic Azad University, Shahroud Branch.

Mahya Ghoochani, Master of Architecture, Semnan Technical and Vocational University.

Abstract

Supporting the social and cultural life through the promotion of public spaces such as mosques is essential to engage people and the city, increase cultural values, and create identity structures. Also, the body of mosques in the architecture of new cities does not reflect the identity of today's neighborhoods. Therefore, the purpose of this study is to explain the cultural role of the mosque and prioritize its physical characteristics as a public space for the development of Islamic identity and social stability in the neighborhood. Therefore, using the descriptive-analytical method, first of all, the cultural characteristics of the mosque have been prioritized according to the criteria of social sustainability, using the multi-criteria decision-making technique similar to the ideal (Topsis) option. Then, with the field survey and the completion of the questionnaire by the residents of the neighborhood and experts, the cultural role of the Imam Semnan Mosque in the Islamic identity of the neighborhood body was examined and evaluated using Swat analytical technique and using the AHP method. The results of the research show that the component of having complementary uses and providing public services is the first priority of the cultural characteristics of the mosque in developing Islamic identity and creating social stability. Therefore, mosques should be considered from a holistic and functional point of view in the structure of cities, and various activities should be carried out in accordance with the personality of the mosque, so that it attracts mosques by attracting different social groups.

Keywords: Cultural role of mosque, Islamic identity, social stability, neighborhood development, Imam Semnan mosque.

Critical Analysis of Dr. Shariati's point of view on the Confrontation of Ideological Islam and Cultural Islam

Seyed Reza Mahdinejhad, Assistant Professor at Al-Mustafa International University.

Abstract

The problem of backwardness of Islamic societies is one of the important issues that have occupied the minds of many Muslim thinkers and each of them has tried to find a way out of this problem while examining its causes. This article seeks to study Dr. Shariati's views on this issue through analytical and critical methods. Shariati links the backwardness and progress of Islamic societies to two types of Islam, or in other words, two types of readings of Islam. In his view, cultural Islam is the main cause of backwardness and ideological Islam is the main cause of Muslim progress. Focusing on the education of the scholar and mujtahid, retrospectiveness, conservative approach and secularism are the characteristics of cultural Islam that cause degeneration and backwardness. In contrast, becoming an intellectual and a mujahedeen, a revolutionary approach, looking to the future and believing in the inseparability of religion from politics are the characteristics of ideological Islam, and therefore lead to the development of Islamic societies. The author believes that in addition to the criticisms of the Shari'a ideological reading of religion, the principle of this duplication and the creation of a confrontation between ideological Islam and cultural Islam and the relationship that he establishes between these two types of Islam with progress and decline is also a point of reflection and criticism.

Keywords: Dr.Shariati, Ideological Islam, Cultural Islam, Development, Degeneration

How the Prophet (PBUH) and the Imams faced the issue of divorce in spouses' disputes

Hossein Ghazikhani, Assistant Professor at the Institute of Islamic Sciences and Culture

Abstract

Sometimes in conjugal life challenges provided by spouses' conflict so that no choice left but to divorce. As the divorce is totally reprehensible in Islam, researchers who have done their works in accordance with Islam & Imams focused mostly on reasons and grounds, results and preventive actions as if the infalible Imams have not taken such this measure at all. In this research, because of the prophet & Imams' position in cognitive system of Islam and of their knowledge about divine laws, by the historical approach I will deal with how they confronted such this conflict. At first, referring to the early historical, traditional & exegetic sources, I found cases relating to the issue at the time the Infalibles' lives, then having combined and analyzed the data, I realised the major strategy of going through a divorce has been relied upon reasonable grounds. According to my study on historical cases at the prophet and Imams' era, deviative thought, morally bad points, Li'an & certain conditions considered as the main causes led to the divorce. However it was not the last point; but they took some different approaches in order to return the spouses to the conjugal life or to restrict the damaging results especially for children.

8

Keywords: Prophet, Imams, Dispute, Separation, divorce.

The Identity of cultural relief workers (Case Study: Active clergymen In the flood of March 2019)

Mahdi Molaei Arani, Faculty member of the Institute of Islamic Sciences and Culture.

Seyed Mohammad Kazemi, Faculty member of the Institute of Islamic Sciences and Culture.

Abstract

In the flood of March 2019, various groups were present at the scene to assist which can be categorized in accordance with the type of activity in different kinds that one of them was the cultural relief workers who attempted to use the religious knowledge and capacities of the indigenous local culture to impede the intensification of harm and to provide for the expansion and promotion of the people.

Students of seminary school are one of the groups that have more semantic closeness to this concept, therefore in this research selected as the case study.

Understanding the identity and beliefs of students of seminary school cultural relief workers, helps us analyze their behaviors more thoroughly and precisely and also reduce the errors in planning and policy making for optimization of the capacity of this group.

The research was categorized and analyzed using the thematic analysis method and interviewing with 26 students of hawzah who helped flood victims.

Identification of these clergymen has been carried out in four types of deontologists, theosophists, structuralists and confused, also “identity beliefs” and “other” of each categories are expressed.

Keywords: Social Work, Cultural Relief Worker, Identity of Clergymen, 2019 Iran Flood.

Ordering mechanism in the cultural policies of city councils

Ali Hamidizadeh, Assistant Professor at Tehran University.

Rahmat-Allah Gholipoor, Professor at Tehran University.

Amin Faraji, Assistant Professor at Tehran University.

Seyed hossein Akhavanalavi, Assistant Professor at Tehran University.

Seyed Hamed Rastegar, PhD student at Tehran University.

Abstract

There are many methods to explain and describe agenda setting. According to domestic situations, some of these methods can't analyze cultural policy making in local governments. So it is tried to identify cultural agenda setting in Mashhad city council by Constructivist Grounded Theory. Hence, cultural commission (where agendas are set and send to city council to pass) was chosen as research field. Data were gathered and coded meanwhile. Then sub categories were extracted. Combining subcategories and constant comparison, main categories were made and concepts were constructed. Two main streams of agenda setting in cultural commission were recognized: Internal variables including budget limits, probability of passing a bill and nature of the issue. External variables including social class of target population, feedback of target population behavior and ex post evaluation. These variables give a chance to cultural issues to set as agenda.

6

Keywords: Agenda setting, Cultural policy making, Grounded theory

A review of the definitions of secularization and a definition based on Islamic principles

Ardeshir Entezari, Associate Professor, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabatabai University.

Mohammad Hossein Sayyah Taheri, PhD student in Cultural Sociology.

Abstract

So far, dozens of definitions have been proposed in the social sciences and other disciplines for the concept of secularization. Examining these definitions raises the question of whether these definitions for secularization are match with goals and issues of our society, especially with the aim of macro-cultural policy of the Islamic Republic? This article intends to review the most important definitions of secularization and offer a new definition based on Islamic principles. First, all the definitions of secularization were examined theoretically and libraries and were classified into four groups: secularization as a disappearance of religion, secularization as a metamorphosis and the transformation of religion into new forms, secularization as a replacing and transmitting religion and secularization by considering the marginalization of religion. Then, using the concept of guardianship in Shia, this article tries to offer a new understanding of secularization and to examine the history of this concept in history as well. Finally, the proposed definition of secularization will be the most important finding of this research.

Keywords: Secularization, secularism, metamorphosis of religion, marginalization of religion, guardianship

Designing a conceptual framework of the religious propaganda services supply chain by soft systems methodology

Metham Shahbazi, Assistant professor at Tehran University.

Jafar Rahmani, Associate Professor at Al- Mustafa International University.

Morteza Soltani, Assistant professor at Tehran University.

Karim Ebrahimi, P.H.D Studen of Production and Operations Management at Tehran University.

Abstract

4 Nowadays, cultural services are considered as one of the most important economic and social drivers by many governments and the continuous improvement of the management of these services in the full of change and transformation of the third millennium has become of special importance. In the Islamic Revolution, as a cultural revolution, services have a special brilliance and think to improve their quality are the main priorities of policymakers. Improving the system of managing cultural services at the macro level requires the organization of macro-planners in this field. The multiplicity of planners in the field of cultural services and their lack of proper organization is one of the most important issues in this field, which has led to a decrease in productivity. The purpose of this study is to diagnose the current structure of the cultural services management system and redesign this system from the perspective of service supply chain management. The method of data collection is theme analysis based on the study of internal and external legal documents in the field of cultural services of religious propaganda and semi-structured interviews with 27 experts in the field of cultural management, supply chain management and senior officials of religious propaganda who were selected by snowball method. 13 The main complications of the cultural services management system and the solutions to these complications were identified.

Due to the dynamic complexity of the problem and its behavioral complexity, the data analysis method is a soft systems methodology that was used to establish relationships between solutions and the final model of the cultural services management system was drawn in the form of service supply chain management system. This model represents the entities that manage cultural services, the output of each of these entities, the relationships between them, and the role of each entity.

Keywords: Cultural management, Propagation system, cultural services supply chain, soft systems methodology

How to achieve the Standard Model in Ayatollah Khamenei's Policy Theory in Women's issues; Strategies & Measures

Hossein Suzanchi, Associate Professor of Baqer al-Uloom University.

Seyed Mojtaba Imami, Faculty member of Imam Sadegh University.

Sjad lotfi, PhD student in policy-making at Baqer al-Uloom University.

Abstract

The analysis of women related issues and making policies in order to reduce or solve such issues stems from the policy makers' attitude towards the issues and its' solutions. There are policy theories underpinning each public policy and they include a series of assumptions. A series of norms form the "standard model" that represents the desired situation. The standard model in Ayatollah Khamenei's policy theory in women's issues is the women's triple roles. The model was extracted from the theory through the thematic analysis method. The model says each Iranian Muslim woman should play the three roles regarding "family", "personal Transcendence", and "social participation" simultaneously. Some believe that these roles are in conflict with each other and cannot be achieved simultaneously. One of the main barriers before the achievement of this model is an attitude barrier caused by a Type III error: solving the wrong problem. Inspired by the "dimensionalized property" of open coding in the grounded theory, and considering the continuous nature of the triple roles, this paper presented a "spectral approach" to deal with such conflicts. In order to prevent inter-role conflicts, this paper proposed "considering the minimum to the maximum of personal excellence and social participation roles" and recommended "being satisfied with medium or minimum participation in the personal excellence and social participation roles" and extracted the "essential duties of an Iranian woman" from it. The paper proposed "considering the diversity in the Women social participation" as an alternate strategy as well. Also, for women who want to participate in a role in its maximum capacity, the paper proposes "outsourcing several tasks in each role".

Keywords: standard model, policy theory, Ayatollah Khamenei, women, conflict

Table of Articles

How to achieve the Standard Model in Ayatollah Khamenei's Policy Theory in Women's issues; Strategies & Measures

Hossein Suzanchi/ Seyed Mojtaba Imami/ Sjad lotfi/3

Designing a conceptual framework of the religious propaganda services supply chain by soft systems methodology

Metham Shahbazi/Jafar Rahmani /Morteza Soltani/Karim Ebrahimi/4

A review of the definitions of secularization and a definition based on Islamic principles

Ardeshir Entezari/Mohammad Hossein Sayyah Taheri/5

Ordering mechanism in the cultural policies of city councils

Ali Hamidizadeh/Rahmat-Allah Gholipoor/ Amin Faraji/ Seyed hossein Akhavanalavi/ Seyed Hamed Rastegar/6

The Identity of cultural relief workers (Case Study: Active clergymen In the flood of March 2019)

Mahdi Molaee Arani/ Seyed Mohammad Kazemi/7

How the Prophet (PBUH) and the Imams faced the issue of divorce in spouses' disputes

Hossein Ghazikhani/8

Critical Analysis of Dr. Shariati's point of view on the Confrontation of Ideological Islam and Cultural Islam

Seyed Reza Mahdinejhad/9

Explaining the cultural role of the mosque in the development of Islamic identity and promoting the social stability of the neighborhood (case study: Imam Semnan Mosque)

Mohammad Taji/Mahya Ghoochani/10

Autumn & Winter 2020 (1399 AH), VOL.7, NO.15

License Holder

The Seminary Specialty Council of the SCCR

Managing Director

Hamid Parsania

Editor-in-Chief

Sayyed Mohammad Hossein Hashemian

Executive Director

Seyyed Mohammad Ali Ghamami

Expert

Seyyed Saeid Tootian

Policy Making Council

Hamid Parsania, Seyyed Mohammad Kazemeini,
Seyyed Mohammad Hossein Hashemian, Mohsen Labkhan-
dagh

Publisher

The Seminary Specialty Council of the SCCR

Editorial Board (in alphabetical order) :

Nasrollah Aghajani

Hassan Aghanazari Shahroudi

Ali Reza A'rafi

Abdolkarim Bahjatpour

Hassan Kheiri

Hassan Dana'ifar

Hussein Souzanchi

Ali Abbasi

Mohammad Fathalikhani

Seyyed Mohammad Hossein Hashemian

Website: <http://jrmp.ir>

Tel: +98 25 32933698

Fax: +98 25 32939027

Address: #48, 22 Alley, Ferdowsi Blvd., Shahid Sadouqi St., Qom, Iran