

# Background of Islamic Social Policy Formulation

*Mehdi Jamshidi\**

*Assistant Professor of Cultural Studies, Research Institute of Culture and Social Studies,  
Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom*

*Email: m.jamshidi.60@gmail.com*

## **Abstract**

In the present study, this article deals with the category of "religious social policy" in which one of its main components is "social injuries". , In such a way that social policy is expected to design the social world in such a way that social injuries are minimal and limited, or that they are reduced if they are expanded or increased. But before the nature of a religious social policy and how it distinctly deals with social ills can be determined, it is necessary to look at and recognize the "conditions" and "contexts" that surround it and affect it. Therefore, in this article, an attempt has been made to identify and analyze such dominant and inclusive fields. Accordingly, the found fields are: "scientific-conceptual fields" which refer to religion and the acquisition of the meaning of terms; "Scientific-theoretical fields" that look at religion and the creation of a theoretical approach; "Prescriptive-policy contexts" that address religion and the distinguishing element of the religious state; "Objective-external contexts" that look at religion and the globalization of social modernity; And the "objective-internal contexts" that govern religion and the post-revolutionary social world.

**Keywords:** Religious social policy, post-revolutionary social world, social injury, religious social science, Western modernity.

---

\*. Date of Reception: 2021/11/02 , Date of Acceptation: 2021/12/30

## زمینه‌های صورت‌بندی سیاست اجتماعی اسلامی

مهدی جمشیدی\*

استادیار گروه فرهنگ پژوهی پژوهشکده فرهنگ و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم

Email: m.jamshidi.60@gmail.com

### چکیده

در تحقیق حاضر از آن جهت به مقوله «سیاست اجتماعی دین‌مدارانه» پرداخته شده که یکی از متعلقات عمده آن، «آسیب‌های اجتماعی» است. طوری که از سیاست اجتماعی انتظار می‌رود جهان اجتماعی را به‌گونه‌ای تدبیر و طراحی کند که آسیب‌های اجتماعی در آن، وضع اقلی و محدود داشته باشند و یا چنانچه گسترش و فزونی یافته‌اند، کاهش یابند. اما پیش از این که ماهیت سیاست اجتماعی دین‌مدارانه و نحوه مواجهه متمایز آن با آسیب‌های اجتماعی، تعیین و مشخص شود، باید به شرایط و زمینه‌هایی که خود آن را در بر گرفته‌اند و بر آن اثر می‌گذارند، نظر افکند و شناخت. از این رو، در این مقاله کوشیده شده چنین زمینه‌های غالب و دربرگیرنده‌ای شناسایی و تحلیل شوند. بر این اساس، زمینه‌های یافته شده عبارت‌اند از: «زمینه‌های علمی - مفهومی» که ناظر به دین و تصرف در معنای اصطلاحات است؛ «زمینه‌های علمی - نظریه‌ای» که ناظر به دین و خلق رهیافت نظری است؛ «زمینه‌های تجویزی - سیاسی» که ناظر به دین و عنصر تمایز بخش دولت دینی است؛ «زمینه‌های عینی - بیرونی» که ناظر به دین و جهانی‌گری تجدد اجتماعی است، و «زمینه‌های عینی - درونی» که ناظر به دین و جهان اجتماعی پسا انقلاب است.

**کلیدواژه‌ها:** سیاست اجتماعی دین‌مدارانه، جهان اجتماعی پسا انقلاب، آسیب اجتماعی، علم اجتماعی دینی، تجدد غربی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۹

## مقدمه و بیان مسئله

این‌که در «جهان اجتماعی پساانقلاب» چه می‌گذرد، از جهات مختلفی اهمیت دارد و باید نسبت به آن حساس بود؛ از جمله این‌که انقلاب به «مردم» تکیه دارد و از آن‌ها نیرو می‌گیرد و تداوم و بالندگی‌اش، وابسته به اوضاع و احوال باطنی و درونی مردم و ظهورات و نمودهای عینی و اجتماعی آن‌هاست. انقلاب از آغاز، برخاسته از متن نیروهای مردمی بود و به اقتضای ضرورت، بسیج اجتماعی را تشکیل داد و نیروهای خویش را به صحنه آورد. پس تصور وجود و بقای انقلاب، مستقل از نیروهای اجتماعی حامی و هوادار آن، تصویری باطل است. به این ترتیب، ماهیت و سرنوشت «انقلاب»، به ماهیت و سرنوشت «جهان اجتماعی پسا انقلاب» گره خورده است. هرچه در این باره، بیشتر تعمق و درنگ شود، قطعیت و حتمیت پرداختن به جهان اجتماعی، بیشتر روشن و آشکار می‌شود. باین حال، بعضی از دولت‌های گذشته از جهان اجتماعی و واقعیت‌های آن غفلت کردند و حتی گاهی، سیاست‌هایی را برای تدبیر و طراحی جهان اجتماعی در پیش گرفتند که به هویت اسلامی و انقلابی آن، لطمه‌ها و گزندهای فراوان رساند و ما را دچار چالش‌ها و دشواری‌هایی کرد که تا اکنون، با آن‌ها دست‌به‌گریبان هستیم. از سوی دیگر، جهان انسانی، جهانی سیال و پویاست و هر آن، در حال شدن است؛ یعنی تغییر، اصل گریزناپذیر آن است. پس هرچه که در این جهان بنا شد، به‌طور ضروری، پابرجا نمی‌ماند؛ بنابراین، ارزش‌ها به‌خودی‌خود در جهان اجتماعی، ماندگار و مستقر نیستند، بلکه باید برای تداوم و ثبات آن‌ها، چاره‌ای اندیشیده شود و طرحی پی‌ریزی گردد. خیال آسودگی مبنی بر رخ ندادن اتفاق ناخوشایند و گسترش روزبه‌روز ارزش‌ها و حرکت تکاملی جامعه، تصویری خام و نادرست از جهان اجتماعی است.

در این میان، رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای که هم از طریق مواجهات و تعاملات مستقیم و هم به‌واسطه گزارش‌های متنوع و متعدد، از واقعیت‌های اجتماعی به‌صورت دقیق و شفاف، مطلع بود و می‌دانست در جهان اجتماعی ما چه می‌گذرد، در گام نخست، برداشت خود را در قالب مفهوم «تهاجم فرهنگی» بیان کرد و حدود دو دهه بر آن اصرار و تأکید ورزید، اما در عمل، پاسخ جدی و درخور به مطالبه و دغدغه ایشان داده نشد. در مقطع دیگر، معظم له این مسئله را از زاویه مفهوم «سبک زندگی» نگریست و آفت‌ها و امراض سبک زندگی کنونی را برشمرد و خواهان چاره‌اندیشی شد. چند سالی از عمر این مفهوم نگذشته بود که برخی آمارها و ارقام تلخ درباره وضع جهان اجتماعی، ایشان را به‌سوی تفسیر و تحلیل انتقادی‌تر سوق داد که در قالب مفهوم «آسیب‌های اجتماعی» بیان گردید. این مفهوم در مقایسه با دو مفهوم قبلی، حد‌اعلای نگاه چالشی و انتقادی ایشان را نسبت به واقعیت‌های ناخوشایند و تلخ جهان اجتماعی نشان داد و در عمل نیز، اهتمام خاص و شخصی ایشان را در پی داشت. به این ترتیب، مرحله تازه‌ای آغاز شده که در ظاهر، حاکی از پوست‌اندازی مفهومی و نظری است و در باطن، از شروع مقطع متفاوتی خبر می‌دهد. این مرحله، اکنون بر ما سایه افکننده و اقتضانات خود را از ما می‌طلبد. در

میان انبوه مسائل جهان اجتماعی پساانقلاب، مسئله کنونی امروز جامعه ایرانی، آسیب‌های اجتماعی است و این بدان سبب است که آسیب‌های اجتماعی روند فزاینده‌ای یافته و جهان اجتماعی ما را دچار مخاطره و تهدید کرده است. بی‌گمان، چنانچه بخواهیم در میان مسائل اجتماعی، اولویت یابی کنیم و یکی را برگزینیم و دیگران را کنار نهیم، باید آسیب‌های اجتماعی را انتخاب کنیم، چون حضور و فاعلیت آسیب‌ها در جهان اجتماعی، بنیان آن را بی‌ثبات می‌سازند و آن را به‌سوی اضمحلال سوق می‌دهد. از این‌رو، تا زمان از دست نرفته و سیلاب آسیب‌ها ما را با خود نبرده است، باید دست‌به‌کار شد و جهان اجتماعی را اصلاح و بازسازی کرد.

اما مسئله مقاله پیش رو، عبارت است از شناسایی و تحلیل زمینه‌های معطوف به سیاست اجتماعی دین‌مدارانه، به این ترتیب که:

۱. آسیب‌های اجتماعی، بنیادی‌ترین و چالشی‌ترین مشکلی است که جهان اجتماعی ما را خراشیده است؛
  ۲. عمده‌ترین راهکار برطرف کردن آسیب‌های اجتماعی، تجدیدنظر در سیاست اجتماعی و ابداع و اعمال سیاست اجتماعی دین‌مدارانه است؛
  ۳. ابداع و اعمال سیاست اجتماعی دین‌مدارانه، به‌عنوان یک مسئله، هم مبتنی بر نقش‌آفرینی سلسله علل و دلایلی است و هم مرتبط با حضور و فاعلیت زمینه‌هایی؛
  ۴. زمینه‌هایی که سیاست اجتماعی دین‌مدارانه را در بر گرفته‌اند و بر آن تسلط دارند، شرایط امکان سیاست اجتماعی دین‌مدارانه به شمار می‌آیند.
- پس مسئله این مقاله در محاصره سه ضلع است:
۱. ضلع معرفتی که «سیاست اجتماعی» است و بناست مسئله از چنین چشم‌اندازی مطالعه شود؛
  ۲. ضلع موضوعی که «آسیب‌های اجتماعی» است و این امر متعلق سیاست اجتماعی است؛
  ۳. ضلع زمانی و مکانی که «جهان اجتماعی پسا انقلاب» است.

در این مقاله از آن جهت به مقوله سیاست اجتماعی دین‌مدارانه پرداخته شده که راهکار و منطق عمده علاج آسیب‌های اجتماعی است؛ به‌طوری‌که از سیاست اجتماعی انتظار می‌رود جهان اجتماعی را به‌گونه‌ای تدبیر و طراحی کند که در آن، آسیب‌های اجتماعی وضع اقلی و محدود داشته باشند، یا چنانچه گسترش و فزونی یافته باشند، مهار شوند و کاهش یابند، اما پیش از این‌که ماهیت سیاست اجتماعی دین‌مدارانه و نحوه مواجهه متمایز آن با آسیب‌های اجتماعی کنونی، تعیین و مشخص شود، باید به زمینه‌هایی که خود آن را دربر گرفته و بر آن اثر می‌گذارند، نظر افکند و شناخت. از این‌رو، کوشیده شده چنین زمینه‌های غالب و دربرگیرنده‌ای، شناسایی و تحلیل

شوند. براین اساس، زمینه‌های یافته شده عبارت‌اند از: «زمینه‌های علمی - مفهومی» که ناظر به «دین و تصرف در معنای اصطلاحات» است؛ «زمینه‌های علمی - نظریه‌ای» که ناظر به «دین و خلق رهیافت نظری» است؛ «زمینه‌های تجویزی - سیاسی» که ناظر به «دین و عنصر تمایزبخش دولت دینی» است؛ «زمینه‌های عینی - بیرونی» که ناظر به «دین و جهانی‌گری تجدد اجتماعی» است و «زمینه‌های عینی - درونی» که ناظر به «دین و جهان اجتماعی پسا انقلاب» است.

سؤال اصلی این پژوهش، چستی زمینه‌های صورت‌بندی سیاست اجتماعی اسلامی است؛ به بیان دیگر، سیاست اجتماعی اسلامی در جامعه کنونی ما، باید بر اساس چه زمینه‌ها و در درون کدام بسترها و فضاهای همگون و ناهمگون، طراحی و صورت‌بندی شود؟ در همین امتداد، سؤال‌های فرعی نیز چنین هستند: «زمینه‌های علمی - مفهومی» معطوف به سیاست اجتماعی اسلامی چه هستند؟ «زمینه‌های علمی - نظریه‌ای» معطوف به سیاست اجتماعی اسلامی کدام‌اند؟ «زمینه‌های تجویزی - سیاسی» معطوف به سیاست اجتماعی اسلامی چه هستند؟ «زمینه‌های عینی - بیرونی» معطوف به سیاست اجتماعی اسلامی چه هستند؟ «زمینه‌های عینی - درونی» معطوف به سیاست اجتماعی اسلامی کدام‌اند؟

## هدف‌ها و ضرورت‌ها

برخلاف گذشته، این بار نه تنها نباید از ضرورت زمانه و نیاز انقلاب، جا ماند و سرگرم جزئیات و فروعات کم تأثیر و حاشیه‌ای شد که باید با نهایت احساس مسئولیت و تکلیف، نقش معرفی و فکری ایفا کرد و برای علاج و درمان دردها و امراض جهان اجتماعی، تدابیر و طراحی‌هایی تدارک دید و اگر چنین نشود، خواه‌ناخواه به مسیرهای بازگشت‌ناپذیری خواهیم غلتید که به انهدام و ویرانی منجر خواهد شد. در طول دهه‌های گذشته، مسیر آزمون و خطا پیموده و تجربه‌های بسیار اندوخته شده است و اینک می‌توان با پختگی و سنجیدگی بیشتر عمل کرد؛ بنابراین، نباید حافظه تاریخی خود را کنار گذاشت و تجربه‌هایی که برای کسب آن‌ها، هزینه پرداخته‌ایم را دوباره و چندباره تکرار کنیم. انتظار منطقی و به‌جا این است که با نهایت حزم، فهم و پختگی عمل شود تا فرصت‌های زودگذر از دست نرود. پس نه تنها جای درنگ و تعلل نیست که باید با شتاب معقول، مسیر علاج را در پیش گرفت و گره‌گشایی کرد. نخستین گام در این باره، شناخت شرایط امکان از طریق بازسازی مفهومی زمینه‌های مسلط است.

## روش

در این مقاله، به دلیل انطباق آن بر خصوصیات و اوصاف مطالعات میان‌رشته‌ای (ریکو، ۱۳۹۴؛ کلاین، ۱۳۸۹؛ موران، ۱۳۸۷)، از چند روش استفاده شده است. نخست این‌که برای شناسایی «زمینه‌های علمی - نظریه‌ای» و «زمینه‌های تجویزی - سیاسی»، تحلیل منطقی و نظری به کار گرفته شده و به‌گونه‌ای مناسبات و

تعاملات میان این حوزه معرفتی و حوزه‌های معرفتی خویشاوند و نزدیک، شناخته شده‌اند تا نشان داده شود که سیاست اجتماعی اسلامی، متکی بر چه بسترهای پیشینی و مقوم است. در دو بخش «زمینه‌های عینی - بیرونی» و «زمینه‌های عینی - درونی»، نگارنده از یک سو، به مطالعات کتابخانه‌ای روی آورده و آراء و دیدگاه‌های مختلف را در این باره، از نظر گذرانده است و از سوی دیگر، بر پایه بررسی انتقادی روندهای پیموده‌شده و سیاست‌های طراحی شده، موضع خود را سازمان‌دهی کرده است.

## چارچوب مفهومی

زمینه‌های یک امر، واقعیت‌های عینی یا ذهنی و تسهیل‌کننده یا بازدارنده هستند که اگرچه مانند علت، عمل نمی‌کنند و نمی‌توان آن‌ها را به مرتبه وجودی علیت ارتقا داد، اما در عین حال مؤثر هستند و غفلت از آن‌ها روندها را مختل خواهد کرد؛ به بیان دیگر، مقصود از زمینه‌ها، واقعیت‌هایی است که مشرف و محیط بر شیئی هستند و نحوه بودن آن را تا حدی تعیین می‌کنند. پس زمینه‌ها اگرچه از نظر وجودی، غالب و مسلط هستند و شیء را در برمی‌گیرند، اما از لحاظ نحوه بودن، مداخلیت تام و تمام ندارند. پس سخن گفتن درباره زمینه‌ها، به معنی اندیشیدن درباره شرایط امکان شیئی است. البته زمینه‌ها، فقط بر امکان‌ها و مقدرات دلالت ندارند، بلکه امتناع‌ها و محدودیت‌ها را نیز روایت می‌کنند و نشان می‌دهند در عالم واقع و در بستر آنچه هست، چه اقدام و عملی از انسان، ساخته است و تا چه اندازه می‌توان تغییر ایجاد کرد. در بسیاری از تحلیل و برداشت‌ها، از تأمل درباره شرایط امکان، غفلت می‌شود و بی‌پروا و نسنجیده، علل و دلایلی برشمرده می‌شود و میان آن‌ها، ربط علی قهری و قطعی، برقرار می‌شود، حال آنکه واقعیت‌ها، نه تنها به علل و دلایل، بلکه به زمینه‌ها نیز وابسته‌اند و این زمینه‌ها هستند که شرایط امکان را مشخص می‌کنند.

در اینجا آنچه در اصطلاح، علت اعدادی خوانده می‌شود، به عنوان زمینه لحاظ شده تا به نوعی به نقش غیرمستقیم و پنهان، اما مهم و تعیین‌کننده آن اشاره شود. از این رو، زمینه و علت در اصل مداخلیت، شبیه یکدیگر هستند. اصلاح در «شرایط» و «زمینه‌ها» صورت می‌گیرد و اصلاح‌کننده کسی است که راه برهم‌زدن شرایط نامناسب و عقیم و گشایش راه اصلاح را یافته است (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴-۱۵۵). پس پرداختن به شرایط و زمینه‌ها از اهمیت فراوانی برخوردار است و خطای مشکل‌زای ما، غفلت از این امر است. بر این اساس، باید اذعان کرد که مشکل بزرگ ما، «نشناختن مشکلات» است؛ چنان‌که ما کمتر به طرح مشکلات حقیقی خود می‌پردازیم. یک وجه غفلت از مسائل، این است که همه برای مشکلات، چاره و درمان می‌شناسند، به طوری که حتی مسائلی که هنوز مطرح نشده است و شاید وهمی باشند، راه‌حلشان معلوم است؛ به عبارت دیگر، ما کمتر مسئله داریم، بلکه بیشتر به تقلید، آمارهایی از طلاق و خودکشی و قتل و اعتیاد و بیکاری و... تهیه و منتشر می‌کنیم و بر آن، نام تحقیق و پژوهش علمی می‌نهمیم (داوری اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۲).

## ۱. زمینه‌های علمی - مفهومی؛ دین و تصرف در معنای اصطلاحات

۱-۱. غرض از سیاست اجتماعی، تدابیر و برنامه‌ریزی‌های حاکمیت سیاسی در حوزه جهان اجتماعی است که البته نه تنها ساحات مادی و معیشتی آن را در برمی‌گیرد و مشتمل بر مقوله رفاه است که ناظر به ساحات معنوی و فرهنگی نیز هست. پس سیاست اجتماعی از آن جهت سیاست است که حاصل عقلانیت رسمی و دولتی در زمینه طراحی و تدبیر جهان اجتماعی است و از آن جهت، اجتماعی است که مستقل از شئون و اضلاع متنوع جهان اجتماعی و نهادها و نیازهای گوناگون آن، به خود «جهان اجتماعی» به‌عنوان عرصه‌ای که محمل و بستر زندگی اجتماعی توده‌های مردم است، می‌پردازد. اهمیت سیاست اجتماعی، ناشی از وسعت دامنه قدرت دولت است. دولت به‌عنوان نهادی اجتماعی، بر تمام نهادهای دیگر اثر می‌گذارد و قادر است آن‌ها را متعلق سیاست‌گذاری خویش سازد. به این ترتیب، هم بزرگی حجم دولت و هم نفوذ گسترده آن در همه شئون زندگی (لاور، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵) باعث می‌شود دولت، منبع قدرت در ایجاد «دگرگونی اجتماعی» باشد، به طوری که بخش اصلی و عمده جهت‌دهی به دگرگونی در هر جامعه‌ای که دولت قوی و مقتدر دارد، در چارچوب اقتضائات و خواسته‌های «دولت» انجام می‌شود (لاور، ۱۳۷۳، ص ۱۵۹).

آنگاه که سیاست اجتماعی، برخاسته از دین و مبتنی بر معارف و حقایق حکمی و حکمی آن باشد و به این ترتیب، دین را اساس و بنیان جامعه پردازی و بازسازی جهان اجتماعی بشمارد، سیاست اجتماعی دین‌مدارانه خواهد بود. موضوعیت یافتن سیاست اجتماعی دین‌مدارانه، برخاسته از حساسیت و دغدغه خاص اسلام نسبت واقعیت‌های جهان اجتماعی است. تجربه‌های عینی نشان می‌دهند فضای اجتماعی فاسد، فضای روح انسان را فاسد می‌کند و فضای روحی فاسد، موجب تقویت زمینه رشد اندیشه‌های پست را در انسان می‌شود. از این رو در اسلام، اهتمام فراوانی نسبت به اصلاح در سطح اجتماعی شده است و از طرف دیگر، افرادی که می‌خواهند اندیشه‌های متعالی را در جامعه، نابود کنند، زمینه فساد عملی را در جامعه فراهم می‌سازند (مطهری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

۲-۱. از جمله مهم‌ترین سرفصل‌های ناظر به جهان اجتماعی که باید در دستور کار سیاست اجتماعی قرار گیرد و سیاست اجتماعی، نسبت به آن، موضع و رویکرد مشخص و محاسبه‌شده داشته باشد، «آسیب‌های اجتماعی» است. آسیب اجتماعی، نه واقعیتی فردی که واقعیتی اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، صفت «اجتماعی» در مقابل صفت «فردی» قرار دارد و ناظر به واقعیت‌هایی است که صورت و بعد اجتماعی یافته است. درست است که در نهایت، آسیب‌های اجتماعی به افراد انسانی بازمی‌گردد، نه جامعه - که امری انتزاعی و اعتباری است - اما غرض این است که آسیب باید به یک «جریان اجتماعی» تبدیل شده باشد و

در افراد زیادی مشاهده شود، نه این‌که هیچ‌گونه دلالت و تعیین اجتماعی نداشته و منحصر به زندگی شخصیِ عده‌ناچیزی از افراد باشد.

۳-۱. مطالعه آسیب‌های اجتماعی در جامعه ایران، به «ارزش‌های اسلامی» ربط مستقیم دارد؛ زیرا در جهان فرهنگی ما آسیب‌های اجتماعی به‌عنوان ضد ارزش‌ها معنا می‌شوند و ضد ارزش‌ها نیز اغلب در بافت تفکر و جهان‌بینی اسلامی تعریف می‌گردند؛ به عبارت دیگر، واقعیت‌هایی که به‌عنوان «آسیب‌های اجتماعی» شناخته می‌شوند، مقولاتی هستند که در ادبیات اسلامی «ضد ارزش‌ها» هستند؛ یعنی اموری مذموم و زشت قلمداد می‌شوند که انسان مؤمن باید از آن‌ها دوری کند.

از مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت که هراندازه «دیانت» در شخصیت انسان، ریشه‌دارتر و عمیق‌تر باشد، احتمال گرایش انسان به خطاها و لغزش‌هایی از قبیل آسیب‌های اجتماعی، کاهش خواهد یافت؛ پس اولاً، میان پابندی به «ارزش‌های اسلامی» از یک‌سو و دچار «آسیب‌های اجتماعی» شدن از سوی دیگر، رابطه معکوس برقرار است و ثانیاً معنای دیگر فزونی یافتن آسیب‌های اجتماعی در جامعه ما رقیق‌شدن دین‌داری در پاره‌هایی از جامعه است. از این‌رو، پرسش از سرچشمه‌های افول و تنزل یافتن ارزش‌های اسلامی در اعتقاد و عمل بخش‌هایی از جامعه، صورت دیگر پرسش از تراکم و گسترش یافتن نسبی آسیب‌های اجتماعی است.

ارزش‌ها نیز، اموری هستند که به‌واسطه خصوصیت‌هایی از این‌دست، شناخته می‌شوند: «مطلوب‌ها» و «ترجیح‌ها» را نشان می‌دهند و ناظر به باید‌ها هستند. در مقابل، ضد ارزش‌ها دلالت بر مذموم‌ها دارند و از نباید‌ها حکایت می‌کنند؛ هم در سطح امور ذهنی و باورها و عقاید حضور دارند و هم در سطح امور عینی و رفتارها و اعمال، مشتمل بر یک سلسله روش‌ها و هدف‌ها هستند، به‌گونه‌ای که هدف‌ها مقاصد و غایات را نشان می‌دهند و روش‌ها، مسیرها و سازوکارهای رسیدن به هدف‌ها را. از لحاظ خاستگاه یا ریشه در جعل و وضع خدای متعال دارند و دین خوانده می‌شوند و التزام به آن‌ها، کمال و سعادت انسان را در پی دارد، یا حاصل قراردادهای و اعتباریاتی عرفی و بشری هستند.

تعیین کردن چشم‌انداز اسلامی در مقام مطالعه آسیب‌های اجتماعی، امری صوری و تزینی و خالی از کارکرد عملی نیست، بلکه سرنوشت و فرجام مطالعه را شکل می‌دهد. در آسیب اجتماعی، چند خصوصیت قطعی وجود دارد: نخست این‌که یک واقعیت اجتماعی به دلیل تعارض و ناسازگاری با هنجارهای جامعه که ارزش‌های ذهنی و عینی رایج و اکثری در جهان اجتماعی است، آسیب خوانده می‌شود. این در حالی است که در بینش الهی و توحیدی، باید خدای متعال را معیار و ملاک ارزیابی و سنجش جهان اجتماعی قرار داد و نه خود جهان اجتماعی را. آرمان جامعه اسلامی، پیروی از حق در اعتقاد و عمل است، اما آرمان جامعه غربی، پیروی از خواست اکثریت است؛ چه آن خواست حق باشد و چه باطل. اختلاف این دو آرمان، موجب اختلاف در هدف‌های اجتماعی نیز



می‌شود، به طوری که هدف جامعه اسلامی، سعادت حقیقی انسان است؛ و سعادت حقیقی، بدان معنی است که هم خواسته‌های مادی و بدنی انسان، به مقداری که او را از معرفت خدای متعال باز ندارد، برآورده شود و هم جنبه معنویتش اشباع کند، بلکه خواسته‌های مادی انسان باید وسیله و مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفت خدای متعال باشد (طباطبایی، ج ۴، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹) و این همه به دلیل نامعقول و سلیقه‌ای انگاشتن ارزش‌های دینی در غرب است (بوردو، ۱۳۷۸؛ پاتنم، ۱۳۸۵؛ پلاتینجا، ۱۳۸۱؛ تریگ، ۱۳۸۵).

## ۲. زمینه‌های علمی - نظریه‌ای؛ دین و خلق رهیافت نظری

۱-۲. اساس و شالوده نظری سیاست اجتماعی دین‌مدارانه این است که چنانچه جهان اجتماعی در چارچوب هدایت‌های حکمی و حکمی دین الهی و حق، ایجاد و طراحی شود، آنگاه آسیب‌ها و آفت‌ها از آن رخت برمی‌بندند و برکات و نعمات آسمانی و قدسی بر آن نازل می‌شوند (اعراف: ۹۶). در نقطه مقابل، اگر جهان اجتماعی از احکام و آموزه‌های دین حق روی گرداند و هدایت الهی را برنتابد، زندگی بر مردم سخت و دشوار خواهد شد (طه: ۱۲۳-۱۲۴). از این رو، چنانچه مردم از یاد و ذکر خدای متعال، اعراض کنند و گرفتار هوس‌ها و غایات مادی محض و خودخواهانه شوند، خودبه‌خود سیلی از مصائب و دشواری‌های اجتماعی، شکل می‌گیرد که افراد جامعه را در خود فرو خواهد برد و نظام اجتماعی به اختلال‌ها و پریشانی‌های بنیادی مبتلا خواهد شد. این واقعیت، بسیار تعیین‌کننده است و باید آن را یکی از ریشه‌های اصلی و عمده به وجود آمدن آسیب‌های اجتماعی در جهان اجتماعی کنونی شمرد.

۲-۲. همچنین باید افزود ما به‌عنوان جامعه اسلامی، نمی‌توانیم از همه راه‌حلی‌هایی که علم اجتماعی غربی برای برطرف کردن آسیب‌های اجتماعی پیشنهاد کرده، استفاده کنیم و وضع اجتماعی خود را بر اساس طرحی که این علم ارائه نموده، بازسازی و صورت‌بندی کنیم. قرآن کریم به‌صورت هم‌زمان، دعوت به عبادت «خدای متعال» و اجتناب از «طاغوت» می‌کند و طاغوت را هر امر «غیر الهی» می‌شمارد که انسان به «اطاعت» از آن روی آورد (نحل: ۳۶). از سوی دیگر، بر اساس قاعده اجتماعی «نفی سبیل» اسلام به مسلمانان اجازه نمی‌دهد که خود را تحت لوای غیرمسلمانان قرار دهند و سلطه و غلبه آن‌ها را در نظامات اجتماعی بپذیرند (نساء: ۱۴۱).

آموزه‌های اجتماعی اسلام، فلسفه زندگی مردم مسلمان به شمار می‌رود و مسلمانان با داشتن این آموزه‌ها در مقابل تجدد غربی، احساس «استقلال و شخصیت فرهنگی» می‌کنند و این آموزه‌هاست که مانع هضم مسلمانان در «هاضمه حریص غرب» است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۹۳). از این رو، قرآن کریم، نسبت به مسلمانان از این‌که به «ولایت غیرمسلمانان» گردن نهند، به‌شدت حساس است و آن را برنمی‌تابد، طوری که پذیرفتن «ولایت غیرمسلمانان» را به‌مثابه تعلق داشتن به آن‌ها قلمداد می‌کند (مائده: ۵۱).

اگرچه انتزاعی‌اندیشی و نظریه زدگی و توقف کردن در مسئله‌های نظری خطاست، ولی غفلت از مبناپردازی و چارچوب‌سازی مستقل اسلامی نیز به‌هیچ‌رو، موجه و بجا نیست. بنابراین، به نظریه‌پردازی مستقل و اسلامی نیازمندیم و باید راه درمان و علاج امراض اجتماعی را در سنت فکری اسلامی خویش بیابیم و بر اساس آن، نسخه‌پردازی و تجویز کنیم؛ زیرا در غیر این صورت، گرفتار همان آفت‌ها و بیماری‌هایی می‌شویم که جوامع غربی را در مرداب بحران اجتماعی، فرو برده و در معرض افول و انحطاط قرار داده است. علاج دردهای انسان جز از راه رجوع به دین الهی ممکن نیست و انسان هراندازه از لحاظ عقلانیت، رشد کند و تجربه‌های بیشتری فراهم سازد، بازهم از وحی الهی بی‌نیاز نخواهد بود. چون خصوصیت وحی این است که متضمن آن دسته از حقایق است که درک و شناخت مستقل انسان، به آن‌ها دسترسی ندارد (بقره: ۱۵۱). از این‌رو، اجابت دعوت خدای متعال و رسول اعظم (ص)، موجب «حیات معنوی و روحی انسان» می‌شود و او را از عالم حیوانی به عالم انسانی سوق می‌دهد (أنفال: ۲۴). این ایمان به خدای متعال و عمل صالح است که برای انسان «حیات طیبه» را رقم می‌زند؛ حیاتی که فراتر از حیات مادی و جسمانی است و چون در آن ارزش‌های الهی و معنوی حاکم است، طیب و قدسی است (نحل: ۹۷).

۲-۳. از طرف دیگر، اسلام شامل سلسله تجویزها و توصیه‌های متعدد در زمینه «اصلاح و بازسازی جهان اجتماعی» و «صورت آرمانی و مطلوب جهان اجتماعی» است که می‌تواند مبنا و رکن سیاست اجتماعی دین‌مدارانه قرار گیرند و باوجود کمال و جامعیت اسلام، مسلمانان نیازی به پذیرش ولایت غیرمسلمانان ندارند. قرآن کریم، بیان‌کننده هر چیزی است که به هدایت و سعادت انسان مربوط است، پس مسلمانان در سایه تعالیم و معارف قرآن کریم، غنی و بی‌نیاز هستند (نحل: ۸۹). اسلام قابل فرو گاهی به یک رهیافت اجتماعی نیست و در قرآن کریم هیچ گزاره توصیفی یا تجویزی درباره جهان اجتماعی در قالب اصطلاحات و هندسه رایج در علم اجتماعی بیان نشده است، اما بااین‌حال، بسیاری از مسئله‌های اجتماعی، قابل استخراج و استنباط از آن است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳). در یک چشم‌انداز وسیع، اسلام به‌عنوان یک دین الهی مکتب‌ساز و نظام‌ساز است؛ یعنی می‌توان معارف و تعالیم اسلام را تا حد دستیابی به یک مکتب جامع‌نگر، بسط و تفصیل داد. باید مسئله نسبت میان اسلام و آسیب‌های اجتماعی را در چنین بستری بنشانیم و در پرتو اقتضانات آن نتیجه‌گیری کنیم، به‌ویژه اگر نظام اجتماعی اسلام را که نمایانگر صورت عملی و عینی اسلام است، در نظر بگیریم و تأمل کنیم که در چنین نظامی، آسیب‌های اجتماعی چه وضعی دارند و چه سازوکارها و روش‌هایی برای پیش‌گیری و علاج آن‌ها معرفی شده است، به برداشت و تحلیل منطقی و واقع‌بینانه‌تر دست خواهیم یافت؛ از جمله این‌که قرآن کریم، عدل و احسان را به‌عنوان قاعده مناسبات انسانی در جهان اجتماعی معرفی می‌کند (نحل: ۹۰). همچنین قرآن کریم، مسلمانان را به ایثار و دوری از خودمحموری فرامی‌خواند که در تلطیف و عاطفی و انسانی شدن مناسبات

انسانی، بسیار مؤثر است (حشر: ۹). در چنین جامعه‌ای، همبستگی اجتماعی به‌خدا علا شکل می‌گیرد و افراد با یکدیگر اتصال و اتحاد عاطفی مثال‌زدنی دارند. آیات دیگری از این دست را می‌توان مطرح کرد (آل عمران: ۱۳۴-۱۳۵؛ حجرات: ۹-۱۰).

۲-۴. نکته مهم دیگر این‌که دین، پشتوانه اخلاق - چه فردی و چه اجتماعی - است. درست است که وجدان اخلاقی، منقطع از امر و نهی الهی، خود نیز به انسان حکم می‌کند؛ چنان‌که به فرموده خدای متعال در قرآن کریم، فجور و تقوا، به انسان الهام و القا شده و انسان، حقایق عالی اخلاقی را بر اساس ادراکات درونی و ذاتی خویش درمی‌یابد، اما باین‌حال در مرحله عمل باید انگیزه‌ای در میان باشد که حس التزام در انسان شکل گیرد و به این ترتیب در مقام عمل، مقید و ملزم به اخلاقیات باشد؛ پس باید میان مرحله شناخت و مرحله عمل، قائل به تفکیک شد و تصور نکرد که به‌صرف دستیابی به شناخت، التزام عملی نیز در پی آن خواهد آمد.

دین که تعالیم ناظر به مبدأ و معاد است و از سعادت یا شقاوت انسان در عالم دیگر سخن می‌گوید، چنین خلأئی را برطرف می‌کند. هیچ عامل دیگری قادر نیست برای ایفای این نقش، جایگزین دین شود و همانند آن از اخلاق پشتیبانی کند (بقره: ۲۵۶). دین در حکم عروه‌الوثقی است که انسان را همچون کوه در برابر تندباد امیال و هوس‌های شیطانی، مقاوم می‌گرداند. خواسته‌های خودمدارانه و نفسانی انسان را جز ایمان به خدای متعال که دل را خاضع و رام می‌سازد و وادار به تسلیم می‌کند، چه چیزی می‌تواند مهار کند؟ عبارت «نماز ستون دین است» مانند دستاویز محکمی است که اراده عالی و معنوی انسان را بر تمام تمناهای حیوانی و شیطانی، غالب می‌گرداند و انسان را از بندگی و بردگی نفس اماره می‌رهاند (عنکبوت: ۴۵). شاید در برداشت خام و سطحی از نماز که حکم الهی است، تنها عمل شخصی و عبادی محض تصور شود که از واقعیت‌های اجتماعی، گسسته و نقشی در مهار آسیب‌های اجتماعی ندارد، درحالی‌که باید نماز را اصل و اساسی فرض کرد که همه ساحات و شئون زندگی انسان را فرامی‌گیرد و در قرآن کریم از آن به‌عنوان اصلی‌ترین عامل بازدارنده بروز آسیب یاد شده است: «إِنَّهُ لَمَّا أَوْجَى إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»؛ آنچه را از این کتاب به تو وحی شده است، بخوان و نماز را برپا دار، یقیناً نماز از کارهای زشت، و کارهای ناپسند بازمی‌دارد (عنکبوت: ۴۵). مولوی نیز در اهمیت نماز چنین گفته است:

باد خشم و باد شهوت، باد آز  
۳. برد او را که نبود اهل  
(مولوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۹۵)

### ۳. زمینه‌های تجویزی - سیاستی؛ دین و عنصر تمایز بخش دولت دینی

۱-۳. نظریه دولت بی‌طرف و غیر ایدئولوژیک که در غرب متجدد مطرح شده، از این سرچشمه فلسفی تغذیه می‌کند که «ارزش‌ها» از «واقعیت‌ها» حکایت نمی‌کنند و خاستگاهی جز سلاقی و پنداشته‌های اجتماعی ندارند. از این رو، تأثیر و نتیجه حقیقی نیز در پی نخواهند داشت و در حکم اوهام و خرافه‌هایی هستند که با وجود «استدلال‌گریزی» و «عدم عقلانیت»، لباس مطلوبیت و گاه قداست به تن کرده و شایع گشته‌اند؛ بنابراین، حاکمیت سیاسی نمی‌تواند مدعی حق یا بهتر بودن سنخ و طبقه خاصی از ارزش‌ها شود و به این واسطه، به ترویج و رسمیت بخشیدن به آن‌ها در جامعه پردازد. همه ارزش‌ها از لحاظ واقعیت‌گریزی و اتکا به تمایلات و خواسته‌های غیرعقلانی و ناپایدار، یکسان هستند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح و برتری ندارند. همه ارزش‌ها به یک اندازه، خیالی و غیرواقعی هستند. بر این اساس، مداخله دولت در حوزه ارزش‌ها، ناموجه و غیرمنطقی بوده و طریق صواب آن است که دولت به برقراری «آزادی» و «امنیت» در جامعه و عرصه عمومی بسنده کند تا در آن گرایش‌ها و نحله‌های مختلف فرهنگی به فعالیت پردازند و در نهایت نیز، این منطق «عرضه و تقاضا» و «داوری افکار عمومی» است که میان آن‌ها انتخاب خواهد کرد.

از آنجا که دولت دینی و دولت سکولار در بسیاری از ساحات مادی و معیشتی، تکالیف مشابه و همگون دارند و به صورت یکسان عمل می‌کنند، باید گفت عمده‌ترین عامل تمایز بخش دولت دینی نسبت به دولت سکولار، همین است که دولت دینی، خود را موظف به استقرار و بسط ارزش‌های الهی می‌داند و آن را یکی از مهم‌ترین تکالیف به شمار می‌آورد و این در حالی است که دولت سکولار، مسئولیت‌های خود را به ساحات مادی و معیشتی خلاصه می‌کند و چون ارزش‌ها را «شخصی» و «نسبی» می‌پندارد، پس نسبت به آن‌ها «بی‌تفاوت» و «بی‌موضع» است. به این ترتیب، دولت لیبرال به عنوان اصلی‌ترین شکل دولت سکولار در غرب کنونی، نمی‌تواند چیزی جز دولت «محدود» و «اقل» باشد (گری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵) که بیش از هر چیزی به حقوق و آزادی‌های فردی، بها می‌دهد (گری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷).

۲-۳. روشن است که لازمه «تحقق یافتن ارزش‌های اسلامی در ساحت اجتماع»، تشکیل «دولت» است؛ زیرا این ارزش‌ها آنگاه به اجرا نهاده می‌شوند که نظام‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در جامعه بر مبنای آن‌ها طراحی شده باشند که در غیر این صورت، نظامات اجتماعی سکولار به ارزش‌های اسلامی، مجال حکم‌فرمایی و استقرار در بستر جامعه نخواهند داد؛ به بیان دیگر، محقق ساختن همه ارزش‌های اسلامی در جامعه، محتاج یک سلسله «امکانات» و «مقدورات» در حد قدرت دولت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳). از این رو، هراندازه که به قدرتی فروتر از دولت بسنده شود، از بضاعت مؤمنان برای مقام محقق ساختن ارزش‌های اسلامی، کاسته می‌شود و تنها شمار اندکی از این ارزش‌ها را می‌توان در جامعه تحقق بخشید.

قاعده کلی این است که هر فرد از آن نظر که خود را تدبیر می‌کند و مسئول سعادت خودش است، باید مراقب ذهن خود باشد که آن را در معرض چه اندیشه‌هایی قرار می‌دهد، اما درعین حال، مسئولان اجتماع نیز از آن نظر که زمام تدبیر امور جامعه را در دست دارند، باید مراقب مصارف معنوی و روحی اجتماع باشند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸). پس در اندیشه سیاسی اسلام، دولت، منزلت ذاتی و غایی ندارد، بلکه در حکم «ابزار» و «وسیله»‌ای برای رسیدن به مقصد و منظور دیگری است که همان «ارزش‌های اسلامی» است.

اسلام، به صورت ذاتی در پی تشکیل و برپایی دولت نیست، بلکه چون تحقق یافتن آموزه‌هایش متوقف بر در اختیار گرفتن دولت است، پس حکمرانی دولتی، موضوعیت پیدا می‌کند. به این ترتیب، اسلام، نگاه ابزاری محض به دولت دارد و همچون وسیله، آن را به خدمت ارزش‌های الهی می‌گمارد. پس از آنجا که فلسفه وجودی دولت اسلامی، حرکت پرشتاب و تکاملی در راستای بسط و استقرار ارزش‌های اسلامی است و همچنین، ارزش‌های اسلامی افزون بر اضلاع و ابعاد مادی زندگی جمعی انسان، اضلاع و ابعاد معنوی و فرهنگی آن را نیز در برمی‌گیرند، بلکه اصالت از آن دسته اخیر است و دولت اسلامی، مکلف است ارزش‌های معنوی و فرهنگی اسلام را در جامعه محقق سازد و این مهم‌ترین و عالی‌ترین تکلیف دولت اسلامی است که آن را از دولت سکولار، متمایز می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۶۸). استدلالی که می‌توان برای سخن یادشده، مطرح کرد، این است که از یک سو، انسانیت انسان وابسته به روح است و جسم، فقط مرکب و ابزاری برای تکامل روح است، و از سوی دیگر، حیات حقیقی انسان، حیات ابدی و آخرتی است و زندگی دنیا جز منزل موقتی و مقدماتی برای آخرت نیست. به همین دلیل، دغدغه‌ای که باید نسبت به مصالح معنوی داشت، بسیار بیشتر از نگرانی درباره مصالح مادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹).

از این رو، امام خمینی (ره) در نهضت خود بر مقوله برپایی «دولت اسلامی» اصرار ورزید و به مقصدی کمتر از آن راضی نشد، درحالی که در دوره‌های قبل، روحانیت تصور می‌کرد که نوعی تقسیم کار، میان خودش و طبقات اجتماعی دیگر برقرار کرده و آن این است که وظیفه خودش را تربیت و تعلیم اسلامی جامعه و نظارت بر جامعه در حد امر به معروف و نهی از منکر می‌دانست و می‌پنداشت طبقات اجتماعی دیگر باید در پی تشکیل دولت اسلامی باشند. امام خمینی (ره) به این نتیجه صواب دست یافت که تا هنگامی که دولت فاسد باشد، هر اقدام اصلاحی در جامعه برای بسط و ترویج ارزش‌های اسلامی، «بی‌فایده» و یا «کم‌فایده» خواهد بود؛ بنابراین، ایجاد این دگرگونی اجتماعی بنیادین و اساسی - یعنی تصرف دولت - مرحله ضروری و اجتناب‌ناپذیر در مسیر اجرای ارزش‌های الهی است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۲۶). انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی از جمله مصادیق این حکم کلی هستند.

«انقلاب اسلامی» یعنی نوع از دگرگونی که هدفش، برقراری ارزش‌های اسلامی در جامعه است (مطهری،

۱۳۹۳، ص ۹۲) و کلمه «اسلامی» در ترکیب «جمهوری اسلامی»، دلالت بر آن دارد که در این شکل از دولت، اصول و آموزه‌های اسلامی حاکم است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۲۵۴)؛ بنابراین، انقلاب اسلامی بیش و پیش از هر چیز نه یک انقلاب سیاسی یا اقتصادی که یک «انقلاب فرهنگی» است. انقلاب اسلامی اگرچه خصلت‌ها و غایات سیاسی و اقتصادی نیز دارد، اما به صورت «اصالی» و «اولی» در پی «استکمال معنوی و روحی» افراد جامعه به واسطه تحقیق یافتن «ارزش‌های اسلامی» است و سایر مقاصد برای آن، جنبه فرعی دارند و به سبب تأثیری که بر جنبه اصلی می‌نهند، موضوعیت می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۶).

۳-۳. در قرآن کریم، تکلیف مؤمنین متمکن، استقرار نظام فرهنگی الهی دانسته شده است (حج: ۴۱). این آیه، توصیفی از «نوع مؤمنین» است و نه فرد فرد آنان؛ زیرا ممکن است فردی از آنان، واجد این اوصاف نباشد و البته غرض از نوع مؤمنین، «مؤمنین عامه مسلمانان تا روز قیامت» است؛ زیرا به خصیصه و طبع هر مسلمانی اشاره می‌کند، از آن جهت که «مسلمان» است هر چند که قرن‌ها بعد به وجود آید. مراد از «تمکین مؤمنان در زمین» این است که خدای متعال ایشان را در زمین «نیرومند» کند؛ طوری که هر کاری را که بخواهند، بتوانند انجام دهند، و در اختیار کردن هر قسم زندگی که بخواهند، آزاد باشند و هیچ مانعی یا مزاحمی نتواند سد راه آنان شود. پس اگر مؤمنان در زمین، تمکن پیدا کنند، یک «جامعه صالح» به وجود می‌آورند که در آن، نماز به پا داشته و زکات داده می‌شود و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌گیرد و اگر از میان همه عبادات، نماز و از میان همه امور مالی، زکات را نام برد، بدین جهت است که این دو در باب خود، عمده هستند (طباطبائی، ج ۱۴، ۱۳۹۲، ص ۵۴۶-۵۴۷). همچنین از نظر قرآن کریم، دولت و تکالیف آن که ناظر به زندگی مادی و معیشتی انسان، از قبیل استقرار نظم و امنیت در جامعه، همگی در حکم مقدمه است برای گسترش توحید (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۰). پس استقرار حکومتی که در آن، رفاه مادی وجود دارد و ترس‌ها و نگرانی‌ها به امنیت و آسایش تبدیل می‌گردد، مقدمه و ابزار است و هدف نهایی از برپایی دولت اسلامی، این است که انسان‌ها هر چه بیشتر به خدای متعال نزدیک شوند و به پرستش او پردازند (ذاریات: ۵۶).

۳-۴. در نهج البلاغه، چندین روایت از حضرت امیر(ع) وجود دارد که ایشان در مقام حاکم جامعه اسلامی، خواستار اصلاح فرهنگ عمومی و احیای سنت‌های اسلامی توسط حاکم سیاسی شده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، ص ۱۲۹). این عبارت‌ها، کلیاتی را برای همه هدف‌های اسلامی به‌طور کلی، یعنی فارغ از این‌که هر زمانی خصوصیتی دارد که زمان دیگر ندارد، مشخص می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۲۸). پس دولت اسلامی از آن جهت که اسلامی است، باید همواره چنین آرمان‌ها و مقاصدی را دنبال کند. همچنین واژه «اصلاح» در ادبیات اسلامی، نقطه مقابل «افساد» است؛ اعم از آن‌که تدریجی و سطحی (یا عرضی)

یا دفعی و بنیادی (جوهری) باشد. پس در اینجا اصلاح در مقابل انقلاب قرار ندارد (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۲۹). واژه «حدود» نیز در عبارت «و تقام المعطله من حدودک»، ناظر به مطلق احکام اسلامی است که دولت اسلامی، عهده‌دار برپاداشتن آن‌هاست (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

#### ۴. زمینه‌های عینی - بیرونی؛ دین و جهانی‌گری تجدد اجتماعی

۱-۴. غرب متجدد از آغاز شکل‌گیری تاکنون، سه نظریه ترقی، نظریه نوسازی و نظریه جهانی‌شدن را به‌منظور بسط خود در گستره جهان، ساخته‌وپرداخته کرد، اما آن‌ها را به واقعیت‌های عینی نسبت داد و مدعی روایت محض و بی‌طرفانه از حقایق جاری شد. نظریه ترقی، در دوران اولیه تجدد مطرح شد و مبتنی بر تفسیری از حرکت تاریخی انسان بود که بر اعتبار تمدن غربی دلالت داشت و صیوروت همه جوامع بشری را به‌سوی آن قلمداد می‌نمود. نظریه نوسازی، تلاشی بود که عالمان علم اجتماعی از طریق آن، سهم خود را در حفظ سیطره اقتدار غرب و بسط تجدد ایفا کردند (کچویان، ۱۳۸۳، ص ۶۰). نظریه نوسازی، از یک طرف، زمینه‌پدایی طبقات جدید با ذهنیت غربی را فراهم می‌کند، و از طرف دیگر، دین و نهادهای دینی را با این استدلال که مانع فرهنگی نوسازی است، به حاشیه سوق می‌دهند (کچویان، ۱۳۸۳، ص ۶۲). نظریه جهانی‌شدن، روایت زیرکانه‌ای از نظریه ترقی و نظریه نوسازی است (کچویان، ۱۳۸۳، ص ۶۰). جهانی‌شدن، یک واقعیت نوپدید و واضح است؛ چندین دهه است که ما احساس می‌کنیم زمان و مکان در جهانی که در آن به سر می‌بریم، بسیار فشرده و متراکم، و مناسبات انسان‌ها در گستره جهانی، بسیار به یکدیگر، مرتبط و درهم‌تنیده شده است. اگرچه همچنان واحدهای دولت - ملت وجود دارند و هویت‌های ملی به‌طورکل منهدم نشده‌اند، اما روند شکل‌گیری هویت‌ها، به‌شدت، متأثر است از آنچه در جهان می‌گذرد. جریان‌های فرهنگی در عرصه جهانی، از آن‌چنان قدرت و نفوذی برخوردار هستند که مرزهای هویتی و حصارهای ملی را درنوردیده و اقتدار فرهنگی دولت‌ها و سازمان‌های فرهنگی بومی و ملی را شکسته‌اند.

۲-۴. این واقعیت، بعد دیگری نیز دارد که آن نیز مسئله‌ساز شده و آن عبارت از این است که سهم و وزن جوامع در روند جهانی‌شدن یکسان و مشابه نیست، بلکه کمترین تناسبی ندارد؛ زیرا غرب متجدد که ذات استکباری و سلطه‌طلبانه دارد، تمام امکانات و فرصت‌ها را از جوامع دیگر ربوده و جهانی‌شدن را به غربی شدن فرو کاهیده است. در این وضعیت جهانی، فضایی دوقطبی شکل گرفته که در یک‌سوی آن غرب و در سوی دیگر آن، سایر جوامع قرار دارد. غرب نظام ارزشی خود را با تکیه بر قدرت و ثروت خویش، به‌گونه‌ای بر سراسر جهان مسلط کرده که تفکر غربی در همه‌جا معیار انگاشته می‌شود و گویی همگان ملزم به تبعیت از آن هستند. نزاع شکل گرفته، نزاع میان نظام ارزشی غرب و دیگر نظام‌های ارزشی است، اما غرب توانسته در قالب روند جهانی‌شدن، جهانی‌سازی نظام ارزشی غرب را محقق گرداند و نظام‌های ارزشی غیر غربی

را از صحنه مناسبات و معادلات، خارج سازد، ولی تفوق نظام ارزشی غرب بر سایر نظام‌های ارزشی، به دلیل حقانیت و صدق آن نیست. ارزش‌هایی که بنیان‌های فرهنگ غربی را پدید آورده‌اند، هیچ‌یک با فلسفه حقیقی زندگی انسان سازگار نیستند و نه تنها کمال و سعادت را برای انسان به دنبال نمی‌آورند که او را از هدف اعلای زندگی نیز دور می‌کنند.

۳-۴. در دوران ما، منحنی فرهنگ به جای اعتلای عناصر فرهنگی مشترک و رشد و تعالی فرهنگ‌های اختصاصی جوامع، نزول و سقوطی را نشان می‌دهد که نقطه عطف آن، جوامع صنعتی هستند. این قوس نزولی با اصطلاح «فرهنگ جدید» نام‌گذاری شده و معنی آن، به کار بستن همه تکاپوها و تلاش‌های فرهنگی برای ترویج اشیاء همه‌غرایز حیوانی و دور کردن مردم از اخلاق والای انسانی است (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴). مصداق کامل فرهنگ جدید، فرهنگ غربی است که در دوره تجدد، شکل گرفته و تاکنون نیز ادامه یافته است. فرهنگ امروز غربی بر این مبانی تکیه دارد: دنیازدگی، آزادی فارغ از مصالح عالی انسانی، اصالت قدرت، اصالت لذت، اصالت منفعت، نیرنگ‌بازی و خدعه‌گری، عمل‌گرایی، تجربه‌زدگی و ابتذال اخلاقی (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۸۶-۱۸۰).

گسترش یافتن ارتباطات فرهنگی میان جوامع انسانی از طریق پیشرفت‌های فن‌آرانه، انسان معاصر را در وضع بی‌سابقه‌ای قرار داده است. درعین حال، مهم این است که اگر ارتباطات و تماس‌ها و تعاملات فرهنگی میان جوامع، فارغ از حساسیت و محاسبات منطقی باشد، به احتمال بسیار قوی، معضلات و نابسامانی‌هایی را در جوامع پدید خواهد آورد. این حکم، بدان دلیل است که هر آنچه امروز در قالب مواد و محصولات فرهنگی، عرضه و منتشر می‌شود، عقل و احساسات فطری انسان نمی‌پذیرد؛ بنابراین، باید از ورود واقعیت‌های فرهنگی مبتذل و ضد اخلاقی جلوگیری کرد تا فرهنگ‌های اصیل و شرف و حیثیت انسانی، به نابودی کشیده نشود (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). با این حال، ما نتوانستیم از جهان فرهنگی خود حفاظت کنیم؛ بدین معنا که اجازه ندهیم ارزش‌های بیگانه به درون آن نفوذ کنند و تعارض و دوگانگی به وجود آورند. تجدد فرهنگی نیز به همراه خود، سلسله‌های از آسیب‌ها و آفت‌ها را آورد و جامعه ما را دستخوش چالش‌ها و بحران‌هایی کرد که به دلیل تداوم یافتن این وضع، فزونی نیز یافته‌اند.

## ۵. زمینه‌های عینی - درونی؛ دین و جهان اجتماعی پسا انقلاب

۱-۵. انقلاب اسلامی، گشایش‌های معنوی و قدسی در عوالم باطنی انسان ایرانی ایجاد کرد و جهان اجتماعی ایرانیان را به سوی ساحت الهی و غلبه ارزش‌های دینی سوق داد. این انقلاب اجتماعی بزرگ، در جهان معنایی خاصی قرار داشت که از نوع جهان‌های معنایی برخاسته از معارف و تذکرات انبیای الهی بود؛ چنان‌که امام خمینی (ره) توانست در امتداد حرکت تاریخی و تکاملی اولیای الهی، فطرت‌های غافل و



خفته، اما در طلب حقیقت و فضیلت را بیدار سازد و جامعه را به دنبال خویش، به جوشش و قلیانی مهارنشده و تاریخ‌ساز درآورد.

نهضت مردم ایران که به انقلاب انجامید، نهضتی از سنخ نهضت انبیای الهی بود؛ به این معنی که برخاسته از «خودآگاهی الهی» یا «خدا آگاهی» بود که ریشه آن در اعماق فطرت انسان است، به طوری که هرگاه تذکری پیامبرانه، شعور فطری انسان را به خدای متعال که در حکم به اصل و ریشه‌اش است، بیدار سازد، این بیداری، خودبه‌خود، به دل‌بستگی به ذات جمیل می‌انجامد و دل‌بستگی به خدای متعال که سرسلسله ارزش‌هاست، تعهد به کمال و عدل و فداکاری و افاضه را در او به وجود می‌آورد (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۶۴).

۲-۵. معنوی‌اندیشی و ارزش‌گرایی به‌مثابه یک منطق، افزون بر این‌که در انقلاب اسلامی تجسم یافت، در جامعه پسا انقلابی نیز تداوم پیدا کرد و بر مناسبات اجتماعی غالب بود. در این بستر تاریخی و فرهنگی، واقعیت اجتماعی دیگری نیز شکل گرفت که لایه‌های بیشتر و عمیق‌تری از جهان معنایی انقلاب را متجلی نمود و آن دفاع مقدس بود. در این فضای هشت‌ساله، انبوهی از حقایق ارزشی به وجود آمد و نیروهای رزمنده توانستند ذخیره و گنجینه عظیمی از ارزش‌های عالی معنوی و انسانی را پدید آورند. به این ترتیب، در طول هشت سال دفاع مقدس، گنجینه‌ای عظیم از ارزش‌های تعین یافته شکل گرفت؛ به بیان دیگر، ارزش‌های ذهنی مهجور از واقعیت اجتماعی و بریده از مناسبات انسانی، صورت عینی پیدا کردند؛ زیرا جهان معنایی را رنگ‌آمیزی کردند و به عمل پیوند خوردند. اگرچه ارزش‌ها در دوره تاریخی پیش‌ازین، از وجود ذهنی برخوردار بودند و این‌گونه نبود که دفاع مقدس آفریننده آن‌ها باشد، اما در اثر این هشت سال مجاهدت و نبرد، وجود عینی و مصداقی پیدا کردند و در واقعیت امروز دیده شدند. از این نظر، دفاع مقدس از یک سو حامل معانی و پیام‌های ارزشی اعجاب‌آور است و از سوی دیگر، غلظت و تراکم ارزش‌ها در این واقعیت اجتماعی، انسان را به حیرت می‌افکند. به‌رحال در کنار انقلاب اسلامی، جنگ تحمیلی نیز سبب به وجود آمدن ثروت فرهنگی معنوی شد.

۳-۵. با پایان یافتن دفاع مقدس و رحلت امام خمینی (ره) این درک و احساس در میان بخش‌های مهمی از نخبگان فکری و تحلیل‌گران اجتماعی شکل گرفت که جامعه، در مسیر فاصله گرفتن از ارزش‌ها قرار گرفت و به صورت تدریجی و تا حدی نامحسوس، به سوی ضد ارزش‌ها حرکت کرد. شخصیت خاص و ممتاز امام خمینی چنان بود که اصل حضور ایشان در رأس انقلاب، اقتضائات و الزاماتی برای بسیاری از نیروهای سیاسی و اجتماعی به دنبال داشت؛ به این معنی که منزلت بی‌بدیل ایشان، شهادت صف‌آرایی و مخالف خوانی و تقابل را از دیگران می‌ستاند و سخن ایشان را خواه‌ناخواه، به نظر غالب تبدیل می‌کرد. پس در دوره حیات ایشان، زمینه سیاسی و اجتماعی برای خروج از خط ارزشی انقلاب فراهم و مساعد نبود؛

زیرا اقتدار و ابهت امام خمینی (ره) چنان بود که اغلب دگراندیشان، جسارت بیان دیدگاه‌های مغایر و متضاد با انقلاب را در خود نمی‌دیدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۸)، اما پس از رحلت امام خمینی، به علت فقدان آن شخصیت خاص و تاریخ‌ساز، ورق برمی‌گردد و بستر سیاسی و اجتماعی برای طرح نظرات دگراندیشانه و تجدیدنظرطلبانه فراهم می‌شود؛ از این رو، فضای فکری و ایدئولوژیک، دستخوش تحولات و دگرگونی‌هایی می‌شود که در اثر آن‌ها، حاکمیت ارزش‌ها، رقیق و ضعیف می‌گردد. به عبارت دیگر، امام خمینی (ره) سیطره روحی و معنوی داشت؛ چون شخصیتی بود که هم با مجاهدت‌های نفسانی و معنوی، خود را ساخته بود و هم نزدیک به هشتاد سال در کوره حوادث تلخ و شیرین سیاسی و اجتماعی، آبدیده شده و تجربه گران‌بهای مبارزات ۳۰ ساله در خود داشت؛ بنابراین، کسی که پس از ایشان مستقر می‌شود، هراندازه هم که خودساخته و باتجربه و شایسته باشد، در همانند ابتدا مانند ایشان، صاحب منزلت و اعتبار نمی‌شود. این عامل در کنار عوامل دیگر، موجب شدند ارزش‌های اسلامی به تدریج کم‌رنگ‌تر شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

در این دوره با تأثیرپذیری کارگزاران اجرایی از الگوی توسعه غربی، سیاست‌های اقتصادی مبتنی بر راست‌گرایی رایج شد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۴۰۱). افزون بر این، هم مدیران و برنامه‌ریزان جامعه از مسائل معرفتی و ایدئولوژیک انقلاب، غفلت کردند و هم در تحلیل انقلاب و وضعیت جامعه ایران، از همان نظریه‌های استفاده شد که برای تحلیل و تبیین مسائل بعد از جنگ جهانی دوم در اندیشه سیاسی غرب به کار گرفته شد؛ از جمله، برخی مراکز تحقیقاتی و راهبردی که باید چارچوب فکری و نظری انقلاب را تبیین و سیاست‌های اجتماعی بومی و برخاسته از بسترهای فرهنگی جامعه را ترسیم کنند، خودشان به کانون و سرچشمه بسط و گسترش تحلیل‌ها و تجویزهای تجدیدنظرطلبانه تبدیل شدند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۶-۸۵). تحلیل‌های دیگر نیز این موضع را تأیید می‌کنند (آوینی، ۱۳۹۰؛ آوینی، ۱۳۹۱؛ رفیع‌پور، ۱۳۷۶).

در همین دوره تاریخی، آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رهبر انقلاب، به آیات ۵۸ و ۵۹ سوره مریم اشاره کرد و فرمود: دور شدن از «ذکر خدای متعال و معنویت» که مظهر آن، نماز است از یک‌سو و به دنبال «هوس‌ها» و «مادیات» رفتن از سوی دیگر، دو عامل اصلی انحراف جامعه اسلامی از مسیر و مدار ارزش‌های الهی است. پس چنانچه در جامعه اسلامی، فکر و روحیه «آرمان‌خواهی» از بین برود یا ضعیف شود و اگر به‌جای توجه به تکلیف و وظیفه و آرمان الهی هر فردی در این اندیشه و دغدغه باشد که از دیگران در کسب مادیات دنیا و جمع‌آوری ثروت و تجملات شخصی، عقب نیفتد، همه‌چیز دگرگون خواهد شد. امروز عده‌ای، «سازندگی» را با «مادی‌گرایی»، اشتباه گرفته‌اند؛ چون سازندگی یعنی آباد کردن جامعه و حمایت از طبقات محروم، اما عده‌ای به اسم سازندگی، خودشان را «غرق در پول و دنیا و ماده‌پرستی» می‌کنند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۱).

۴-۵. در برنامه‌های توسعه که در طول دهه‌های اخیر به اجرا درآمد، مقوله‌ای به‌عنوان «سیاست اجتماعی»، مبتلا به معضلات و تنگنانهایی از این دست بوده است:

۱. به‌طور کلی، مغفول و مهجور واقع شد؛
۲. منزلت حاشیه‌ای و فرعی داشت و اصل و متن، انگاشته نشد، و بسیار رقیق و کم‌رنگ بود؛ زیرا اقتصاد یا سیاست در کانون توجه قرار گرفتند؛
۳. چندان همخوان و مطابق با سرشت و مقاصد انقلاب نبود و رو به‌سوی تجدد داشت و سکولار و وارداتی بود و یا دست‌کم، آبخشور نظری واحدی نداشت و چندپاره و متناقض بود؛
۴. جهت‌گیری معلول‌گرا و ظاهر‌بین داشت و به ریشه‌ها و سرچشمه‌ها نمی‌پرداخت؛
۵. سلبی و منعی بود و به‌سوی رویکرد آمرانه و حقوقی، میل داشت؛
۶. با تغییر دولت‌ها، دچار تغییر شد و ثبات و دوام و ماندگاری نداشت؛
۷. چه در مرحله تولید و نظریه‌پردازی و چه در مرحله اجرا و اقدام، نه متولی واحد و مشخصی داشت و نه نهادهای متعددی که درگیر آن بودند، هماهنگ و یکپارچه عمل کردند.

در حقیقت، «توسعه»، توسعه «تجدد» است (داوری اردکانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۹) و همچون جهان تجدد، محدود به قلمروی سکولار است و در آن، جهان بیرون از حدود حس و پدیدار، یا انکار گردیده یا به ورطه فراموشی و غفلت سپرده شده است. توسعه همچون تجدد، دغدغه زندگی این جهانی را تنها دغدغه واقع‌گرایانه و اصیل انسان مبدل ساخته و هر دغدغه دیگری، از جمله دغدغه آخرت و تعالی روحی را نفی می‌کند؛ زیرا در انسان، نیرو یا میلی غیر از آنچه به این زندگی ربط می‌یابد را مفروض نمی‌گیرد (کچویان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶). اقتصاد، محوری‌ترین علم فنی موردنیاز برای توسعه است و برخلاف لفاظی‌ها و شعارهای بسیار، توسعه از آغاز تا پایان، چیزی جز توسعه اقتصادی نیست. انسان‌ها در چارچوب ارجاعی اقتصاد توسعه، موجوداتی هستند که فشار نیازهای مادی، آن‌ها را خواهان سود بیشتر می‌کند. آنچه انسان‌ها را متمایز از سایر حیوانات می‌سازد، قابلیت محاسبه عقلانی برای انتخاب گزینه‌ای است که بیشترین سود را در پی داشته باشد (کچویان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸).

۵-۵. ما در چرخه‌ای تکراری و فرصت‌سوز از استقرار و قدرت‌یابی دولت‌های اسلامی - لیبرال‌قرار گرفته‌ایم که گویی توقف ندارد و از آنجاکه دولت، اختیارات فراوانی دارد و می‌تواند سایر جریان‌ها و نهادها را به سویی سوق دهد که خود خواهان آن است، این مسئله بیشتر به حرکت تکاملی انقلاب، لطمه می‌زند و از شتاب آن می‌کاهد. از آنجاکه دولت لیبرال، طبقه اجتماعی متناسب با خود را پدید می‌آورد، به تدریج، «طبقه متجدد» نیز

شکل گرفت یا تقویت شد؛ به بیان دیگر، هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ فرهنگی، معضل هویتی ناشی از تجدد برای ما اهمیت دارد؛ زیرا هویت تجددی، به صورت بخشی از شرایط تاریخی ما درآمده است.

از چشم‌انداز اجتماعی، مسئله این است که غرب در روند توسعه تاریخی خود، توانست ما را متحول کرده و شرایط کنونی را بر ما تحمیل کند. هنگامی که غرب، روند جهانی‌گری را آغاز کرد، در میان ما تنها افراد اندکی، خواهان هویت تجددی بودند، اما تلاش‌های غرب در راستای تخریب ساختارهای بومی و ایجاد نهادهای جدید، به تدریج به گونه‌ای اوضاع را تغییر داد که لایه‌های اجتماعی رقیق‌هوادار تجدد، شکل گرفتند و این روند ادامه پیدا کرد و امروز این لایه‌ها گسترش یافته و رشد کردند و به بدنه اجتماعی ریشه‌دار و ساخت یافته تجدد، تبدیل شدند. از چشم‌انداز فرهنگی نیز همان‌گونه که تطور تاریخی گفتمان‌های مختلف هویتی در ایران نشان می‌دهند، بخشی مهم از جامعه نسبت به ارزش‌های تجددی از قبیل آزادی و دموکراسی، تمایل دارند (کجویان، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶-۲۷۷).

۶-۵. هویت ما در پاره‌هایی از جامعه، درهم‌ریخته است و وضع «تضاد هنجاری» بر جهان اجتماعی ما حاکم است. ریشه معضلات اجتماعی، در چالش‌های هویتی ما نهفته است و از تناقض‌ها و تشتت‌هایی که در شخصیت جمعی فرهنگی‌مان شکل گرفته، سرچشمه می‌گیرد. ما بیش از یک سده است که از خویشتن فرهنگی خود، دور افتاده‌ایم و با تحمیل‌ها و تعدی‌های تجدد، دست‌به‌گریبانیم. نیروهای تجددی می‌خواهند ما را به هر طریق از سنت اسلامی ما عبور دهند و در تجدد، مستحیل کنند. این نزاع و کشمکش، زیربنا و شالوده بسیاری از تحولات و تنش‌های اجتماعی ما در سده گذشته است. با این حال، تصور شایعی وجود دارد که در دوره پسا انقلاب، همه مجراها و مسیرها به خدمت هدف‌های اسلامی و انقلابی درآمده و در همه جا، دین و ارزش‌های دینی تبلیغ شده و جز دعوت دینی، دعوت دیگری در میان نبوده است، حال آنکه بر اساس آنچه در سطور پیشین آمد، چنین تصویری، سخت مبالغه‌آمیز و غیرواقعی است و هدف از ساخته و پرداخته کردن آن، این است که القای این مطلب که با نظام جمهوری اسلامی ایران، با وجود در اختیار داشتن همه اهرم‌های تبلیغی و فرهنگی، و به کار گرفتن آن‌ها در راستای دعوت مردم به دین، ناکام مانده و شکست خورده و جهان اجتماعی ایرانیان، نه تنها به ارزش‌های دینی نزدیک‌تر نشده که نسبت به گذشته، از آن‌ها فاصله بیشتری گرفته است (فاضلی، ۱۳۸۷؛ جلائی پور، ۱۳۹۲).

نخستین پیش‌فرض ناصوابی که در استدلال یادشده وجود دارد، این است که از همه مقدمات و امکانات ساختاری، در راستای ارتقا و تعمیق فرهنگ دینی مردم استفاده شده است، در حالی که همه ساختارهای اجتماعی در عمل، به تصرف نگاه و برداشت اسلامی و انقلابی درنیامده‌اند و این‌گونه نیست که در آن‌ها، غلبه با ارزش‌های دینی باشد.

## نتیجه‌گیری

۱. از لحاظ نظری، زمینه‌های مناسبی برای ساخته و پرداخته کردن سیاست اجتماعی دین‌مدارانه وجود دارد و پاره‌ای از این زمینه‌ها نیز به فعلیت رسیده و این‌گونه نیست که هیچ گامی برداشته نشده باشد، اما با این حال، ما همچنان با یک دستگاه و رهیافت نظری مشخص و مدون روبرو نیستیم و نمی‌دانیم از جنبه معرفتی و علمی، چگونه باید با آسیب‌های اجتماعی مواجه شویم. این نقص، تاکنون یا موجب گرت‌برداری و اقتباس از نظریه‌های غربی و شکل‌گیری موج ترجمه شده و یا سبب‌ساز برنامه‌های قشری بوده و فاقد پشتوانه نظری است.

۲. از لحاظ عملی نیز، با وجود تنگناها و چالش‌های جدی، برآیند و حاصل، نه رو به امتناع که رو به سوی امکان دارد. از یک طرف، تجربه استقرار دولت‌های تجدیدی در ایران، به تمامیت خودش رسیده و این قبیل دولت‌ها با بحران اجتماعی روبرو شده‌اند و از طرف دیگر، جهانی شدن نیز با مخالفت‌ها و چالش‌های درونی مواجه شده است. در طول دهه گذشته، تلاش‌های فراوانی برای هضم کردن انقلاب و جامعه انقلابی در تاروپود ساختار جهانی صورت پذیرفت، اما ادغام و انحلال، در نهایت تحقق نیافت.

۳. تردیدی نیست که در هر دولایه، سخت‌محتاج چرخش‌های ساختاری و بنیادی هستیم و با ادامه روندهای رقیق و کم‌شتاب کنونی، قادر به ایجاد دگرگونی اساسی در جهان اجتماعی خویش نخواهیم بود. اگر باید انقلاب را امری تدریجی و غیر تاریخی بدانیم که در بستر زمان و واقعیت، جاری و روان است و آرمان‌ها و مقاصدش، نه در لحظه وقوع که به تدریج و به واسطه تداوم انقلاب، تحقق می‌یابند. پس باید از طریق تحولات انقلابی در ساختارها، زمینه را برای تحقق و تعیین سیاست اجتماعی دین‌مدارانه فراهم کنیم و به این واسطه، آسیب‌های اجتماعی را از متن جهان اجتماعی بزدااییم.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- سید رضی، (۱۳۹۲)، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- آوینی، مرتضی، (۱۳۹۰)، *آغازی بر یک پایان*، تهران: واحه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، *حزب‌های خانه‌به‌دوش*، تهران: واحه.
- اچ، لاور، رابرت، (۱۳۷۳)، *دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی*، ترجمه کاووس سید امامی، تهران: نشر دانشگاهی.
- بوردو، ژرژ، (۱۳۷۸)، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نی.

- پاتنم، هیلری، (۱۳۸۵)، *دوگانگی واقعیت / ارزش*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۰)، *هفت موج اصلاحات: نسبت تئوری و عمل*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، *حدیث پیمانانه؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی*، تهران: معارف.
- پلاتنینجا، الوین، (۱۳۸۱)، *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز جعفری، قم: اشراق.
- تریگ، راجر، (۱۳۸۵)، *عقلانیت و ایمان*، ترجمه حسن قنبری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۲)، *فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- جلایی پور، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی ایران*، جامعه کژ مدرن، تهران: علم.
- [آیت‌الله] خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۷۱)، *در دیدار فرماندهان نیروی مقاومت بسیج*، پایگاه اطلاع‌رسانی مؤسسه فرهنگی - پژوهشی انقلاب اسلامی، ۲۲ تیر ۱۳۷۱.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۹۰)، *دریازه تعلیم و تربیت در ایران*، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، *ما و راه دشوار تجدد*، تهران: رستا.
- رپکو، آلن اف. (۱۳۹۴)، *پژوهش میان‌رشته‌ای؛ نظریه و فرآیند*، ترجمه محسن علوی‌پور و دیگران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رفیع پور، فرامرز، (۱۳۷۶)، *توسعه و تضاد*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۲)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فاضلی، نعمت‌الله، (۱۳۸۷)، *مدرن یا امروزی شدن فرهنگ ایران؛ رویکردی انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کچویان، حسین، (۱۳۸۳)، *کنادوکاو در ماهیت معمایی ایران*، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، «گفتمان توسعه؛ سرابی ویرانگر»، *فصلنامه راهبرد یاس*، ش ۳، ص ۱۰۳-۱۲۶.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نی.
- کلاین، جولی تامپسون، (۱۳۸۹)، *فرهنگ میان‌رشته‌ای در آموزش عالی؛ الگویی برای شکل‌گیری استحکام‌بخشی و تدویم*، ترجمه هدایت‌الله اعتمادی زاده و نعمت‌الله موسی‌پور، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- گری، جان، (۱۳۹۵)، *لبیراليسم*، ترجمه علیرضا بهشتی، تهران: ناهید.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۲، قم: مؤسسه امام خمینی.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، قم: مؤسسه امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، *حکمت‌ها و اندرزها*، ج ۱، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۵، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳)، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴)، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، تهران: صدرا.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران: صدرا.
- موران، جو، (۱۳۸۷)، *میان رشتگی*، ترجمه داود حاتمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، *مثنوی معنوی*، تهران: امیرکبیر.