

در جست‌وجوی رستگاری: تبیین جامعه‌شناختی بنیادگرایی اسلامی در کردستان ایران^۱

فرهاد بیانی^۲، سیدحسین سراج‌زاده^۳

شناسهٔ ارکید: ۲۸۷۳-۶۹۷۹-۰۰۰۲-۰۰۰۰-۰۰۰۰

شناسهٔ ارکید: ۲۷۹۵-۹۰۰۰-۰۰۰۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰

چکیده

بنیادگرایی اسلامی جنبش دینی-سیاسی است که نه تنها مدرنیسم و غرب را رد می‌کند، بلکه به دنبال برقراری یک نظم جهانی نوین است. این نوشتار به دنبال پاسخ به این پرسش است که چه زمینه‌های اجتماعی در پیدایش و گسترش بنیادگرایی اسلامی در میان افراد ۴۵-۱۵ سال کردستان مؤثرند؟ روش پژوهش به‌کاررفته در این تحقیق، روش نظریهٔ زمینه‌ای است و نمونه‌ها با شیوه‌های نمونه‌گیری حداکثر تنوع و گلوله برفی انتخاب شدند. همچنین از مصاحبهٔ نیمه‌ساخت‌یافته برای گردآوری داده‌ها استفاده و تحلیل مصاحبه‌ها با نرم‌افزار Atlas.ti انجام شد.

یافته‌ها نشان می‌دهد «تلقی حداکثری از دین»، «بحران معنی»، «خوانش غیرتاریخی از اسلام»، «تقدم عقیده بر جان» و «غرب‌ستیزی»، برجسته‌ترین زمینه‌هایی هستند که در گرایش افراد به خوانش بنیادگرایانه از اسلام مؤثرند و نقش بازی می‌کنند.

واژگان کلیدی: بنیادگرایی اسلامی، غرب، انتظارات از دین، بحران معنا

۱. برگرفته از پروژهٔ پسادکتری به شماره ۹۶۰۱۵۴۶۸ که با حمایت مالی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری انجام شده است.

۲. استادیار جامعه‌شناسی، گروه مطالعات علم و فناوری، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی (نویسندهٔ مسئول) / f.bayani@iscs.ac.ir

۳. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی / serajsh@khu.ac.ir

مقالهٔ علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۷

دوفصلنامهٔ مسائل اجتماعی ایران، سال دوازدهم، شمارهٔ ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۳۳-۹

۱. بیان مسئله

بنیادگرایی دینی،^۱ به معنای بازگشت به اصول معترف اساس دین است. بنیادگرایی اسلامی،^۲ جنبشی دینی-سیاسی است که نه تنها مدرنیسم و غرب را رد می‌کند، بالاتر از آن به دنبال برپایی نظم جهانی نوینی است. بنیادگرای اسلامی از آن باورهای دینی حمایت می‌کند که برآیند تفسیر ویژه‌ای از متون دینی‌اند و این باورها را مستقل از تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که در درازنای ۱۴ سده از اسلام رخ داده است، همچنان معتبر می‌دانند. آن‌ها فریاد بازگشت به اسلام را سرمی‌دهند و در تلاش برای اسلامی‌کردن مجدد^۳ جامعه و برقراری نظم اسلامی هستند که منتج به خلق «نظام اسلامی» می‌شود (میشرا، ۲۰۱۲: ۲۸۴).

بنیادگرایی دینی، محدود به اسلام نیست و این اصطلاح ریشه در جنبش احیای دینی پروتستان‌های آمریکایی در آغاز قرن بیستم دارد که در پی بازگشت به تفسیر بنیادگرایانه از باورهای مسیحیت و قوانین انجیل بودند (مارسدن، ۱۹۸۰؛ وودبری و اسمیت، ۱۹۹۸). از آن زمان به بعد، این پنداره درباره جنبش‌های مشابهی که در یهودیت، اسلام و هندوئیسم رخ داد نیز به کار گرفته شد (آرمسترانگ، ۲۰۰۰؛ آلموند و همکاران، ۲۰۰۳). از اواخر قرن نوزدهم، بنیادگرایی به عنوان قطب بنیادین در تفسیر و تلقی از واقعیت، در گروه‌های دینی سنتی مختلف رونق یافت و این پدیده در بیشتر ادیان مهم جهان (اسلام، یهودیت و مسیحیت) وجود داشته است (اپلبی و مارتی، ۱۹۹۱ به نقل از استامپ، ۲۰۰۸: ۱۷۳).

بنیادگرایی (از جمله گونه اسلامی‌اش)، عموماً به عنوان واکنشی در برابر سکولاریسم و مدرنیسم انگاشته شده است. در واقع، بنیادگرایی اسلامی گونه‌ای پاسخ عقلانی و خردمندانه دین‌داران سنتی به تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که سبب نزار و نحیف شدن دین در جهان معاصر شده‌اند (بروس، ۲۰۰۸: ۱۲۰). مطالعات انجام شده در مورد زمینه‌های بنیادگرایی اسلامی در کردستان نیز نتایج مشابهی را نشان می‌دهد که بر پایه آن رویارویی با مدرنیسم و سکولاریسم، از دلایل گرایش این افراد به اندیشه بنیادگرایانه دینی بوده است (بیانی، ۲۰۱۷). برخی پژوهشگران این حوزه معتقدند بنیادگرایی اسلامی باید به عنوان یک عکس‌العمل بومی جهان اسلام به بحران‌های عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در نظر گرفته شود و همچون دیگر حرکت‌های اجتماعی، این پدیده هم تحت تأثیر تعامل کنشگران و تعیین‌کننده‌های مختلف داخلی و خارجی است. بنیادگرایی اسلامی، هم عامل و هم محصول تغییرات اجتماعی در جهان اسلام است (احمدالنعیم، ۲۰۰۳: ۲۵؛ نصر، ۲۰۱۰: ۴۲۸). در دوران پساستعماری کنونی، بنیادگرایی اسلامی در واقع بیان حق مسلمانان به منظور «خوداظهاری»^۴ از راه شریعت است. این فرایند خوداظهاری، یا از طریق دولت و یا از مسیرهای غیررسمی در روابط

1. Religious Fundamentalism
2. Islamic Fundamentalism
3. Re-Islamisation
4. Self-assertion

اجتماعی و سبک زندگی شخصی عنینت یافته است (احمدالنعیم، ۲۰۰۳: ۲۷). جنبش‌های بنیادگرا ضرورتاً جهت‌گیری پویایی دارند که بر این پایه، آن‌ها برای مقابله و دورکردن تهدیداتی که نظام واقعیت دینی آن‌ها را تهدید می‌کند، سازمان یافته‌اند (استامپ، ۲۰۰۸: ۱۸۱). همچنین برخی مطالعات نشان می‌دهد که بنیادگرایی دینی بیشتر در میان دین‌دارانی رواج دارد که از لحاظ درآمد، سطح تحصیلات و وضعیت شغلی در شرایط مناسبی نیستند (دمیرات، ۱۹۶۵؛ لینیس، ۱۹۸۲؛ کورنو، ۲۰۰۲).

کردستان ایران، از جمله مناطقی است که به دلایل گوناگون دستخوش رویش جریان بنیادگرایی اسلامی بوده است. یکی از این عوامل، نزدیکی و هم‌جواری آن با کردستان عراق است؛ جایی که برای اولین بار در سال ۱۹۵۲م، نخستین شاخهٔ اخوان المسلمین به عنوان اصلی‌ترین نهاد بنیادگرایی دینی پیش از پیدایش القاعده در حلبچه شکل گرفت. پس از پاگرفتن القاعده و نفوذ آن در کردستان عراق و تشکیل «امارت اسلامی» در حلبچه، جناح تندروتر بنیادگرایی اسلامی در هیئت پدیده‌ای به نام «سلفی‌ها» پدیدار می‌شود که ادعای بازگشت به اسلوب صدر اسلام را دارد و جهاد را کوتاه‌ترین مسیر ناب برای دستیابی به این آرمان برمی‌گزیند. همین هم‌جواری جغرافیایی در کنار قرابت فرهنگی میان مناطق کردنشین ایران و عراق، نقش برجسته‌ای در گسترش اندیشه‌های بنیادگرایی اسلامی در کردستان ایران داشته است. کسانی که جذب جریان اسلام‌گرایی در کردستان می‌شوند - چه ذیل مکتب قرآن باشند و چه سلفی‌گری - تحولات هویتی مهمی در ایشان رخ می‌دهد که مهم‌ترین آن فرقه‌گرایی، منع مشارکت سیاسی، تنش با محیط اطراف و تنش با روحانیت سنتی است (کچویان و خسروی، ۱۳۹۱: ۴۰).

اسلام‌گرایی رادیکال، نظم مستقر در مناطق کردنشین را تا اندازهٔ زیادی با مشکل و چالش مواجه کرده است. نکتهٔ مهم‌تر، نگرانی از احیای فضای امنیتی در کردستان است؛ چراکه مردم این مناطق در سال‌های اخیر تلاش فراوانی برای همگرایی سیاسی داشته‌اند و کوشیده‌اند با از بین بردن این فضای امنیتی، کردستان نیز به یکی از مناطق عادی کشور بدل شود. این عادی‌شدن نگاه به کردستان، هم سبب رشد همگرایی سیاسی شده و هم امکان بهره‌برداری از ظرفیت‌های گردشگری و همچنین استفاده از قابلیت‌های اقتصادی و تجاری مناطق مرزی کردنشین را فراهم کرده است. استقرار دوباره فضای امنیتی در کردستان، بیم از دست رفتن این ظرفیت‌ها را نیز با خود دارد.

افزون بر روند روبه‌گسترش اندیشهٔ بنیادگرایی اسلامی که در این منطقه وجود دارد، گهگاه شاهد حرکت‌های خشونت‌آمیز آشکاری نیز هستیم؛ از جمله ترور ماموستا برهان عالی، امام‌جمعهٔ موقت سنندج و بهاران در سال ۱۳۸۸ که توسط اعضای گروه‌های بنیادگرا انجام شد (تابناک، ۱۳۸۸/۰۶/۲۲). همچنین می‌توان به این واقعیت اشاره کرد که شماری از کردهای ایران در عملیات انتحاری در پاکستان، عراق و افغانستان همکاری داشته‌اند و برخی از آنان در زندان‌های گوانتانامو و ابوغریب زندانی بوده‌اند (اعظم‌آزاده و بقالی، ۱۳۹۱: ۶). شرایط جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی خاص این منطقه از یک سو و حساسیت‌های طبیعی مربوط به مناطق مرزی و نقش افراطی‌گری در برهم‌زدن امنیت اجتماعی و روانی کنشگران اجتماعی از سوی دیگر و همچنین خطر نهفته‌ای که این

افراط‌گرایی دینی در کاهش دین‌داری عمومی مردم و رنگ‌باختن دین در حوزه عمومی می‌تواند داشته باشد، لزوم مطالعه این پدیده و واکاوی تعیین‌کننده‌های اجتماعی‌اش را روشن و بازشکافی می‌کند. درباره نقش بنیادگرایی اسلامی در کردستان و تأثیر آن بر امنیت ملی ایران، دستاورد یکی از تحقیقات مرتبط دلالت بر آن دارد که سلفی‌گری به عنوان یک جریان منسجم در کردستان ایران، سابقه تاریخی چندان دیرپایی ندارد و تحت تأثیر شرایط خاص به وجود آمده در دهه‌های اخیر شکل گرفته است. رشد این جریان نیز متأثر از عوامل داخلی و خارجی بوده است. افزایش اندیشه سلفی‌گری در استان کردستان، امنیت ملی ایران را هدف گرفته و با به چالش کشیدن آن، اثرات منفی بر پیکره امنیت ملی وارد ساخته است (امیری، ۱۳۹۳).

اگرچه تعداد محدودی فعالیت پژوهشی در باب بنیادگرایی در ایران انجام شده است (مانند امیری، ۱۳۹۳؛ کچویان و خسروی، ۱۳۹۱؛ قجری، ۱۳۸۷؛ اعظم‌آزاده و بقالی، ۱۳۹۱)؛ اما با توجه به رشد روزافزون گرایش بخشی از نوجوانان و جوانان کُرد به باورها و کنش‌های افراط‌گرایانه دینی و این‌که هنوز مطالعه ابعاد متنوعی از این پدیده چندوجهی مغفول مانده است، واکاوی زمینه‌های ظهور و گسترش آن بیش از هر زمان دیگری ضروری به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر به دنبال واکاوی دلایل و زمینه‌های ظهور و گسترش باورها و کنش‌های بنیادگرایانه و افراطی در مناطق کردنشین ایران است. بر این اساس، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چه زمینه‌های اجتماعی در ظهور و گسترش بنیادگرایی اسلامی در میان افراد ۴۵-۱۵ سال کردستان مؤثرند؟

بنیادگرایی اسلامی

بنیادگرایی اسلامی بیش و پیش از هر چیز، یک جنبش سیاسی و دینی است که درصدد بازگشت به دوره زین اسلام یعنی دوران پیامبر (ص) و خلفای راشدین است. بنیادگرایان اسلامی باور دارند جامعه اسلامی به دست فرهنگ غربی و سیاست‌های استعمارنومسموم و آلوده شده است و باید فرهنگ اسلامی از این غبار پیرایش شود (چانگ، ۲۰۰۵: ۵۸). آنان خود را نگهبانان اخلاقی و ناجیان جامعه می‌پندارند؛ جامعه‌ای که از دید آن‌ها رو به ارتداد، فساد و تباهی است. آن‌ها تاریخ اسلام را دارای سقوط و اضمحلال می‌دانند (غیر از سه قرن اول) و حکومت اسلامی را تنها راه چاره می‌پندارند (احمدالنعیم، ۲۰۰۳: ۲۹).

«عکس‌العملی بودن» و اتخاذ جبهه مخالفت و دشمنی فراروی دیگران، از آشکارترین ویژگی‌های بنیادگرایان دینی و اسلامی است. آن‌ها عموماً «دیگری» را به عنوان یک دشمن تصویر می‌کنند و آن را تهدیدی در برابر خود می‌دانند. این دیگری و این دشمن در زمان‌ها و جوامع مختلف، مصادیق و صورت‌های متنوعی به خود می‌گیرد (هریوت، ۲۰۰۹: ۹). سلفی‌ها از توحید و تکفیر نیز درک متفاوتی دارند؛ به این معنی که توحید را به تمام شئون و زوایای قوانین بشری تعمیم می‌دهند و معتقدند چون قانون‌گذاری منحصرأ در اختیار خداوند است، از این رو هر نوع قانون ساخته دست بشری نوعی دخالت در قوانین و خواست الهی و مردود است (مقدم، ۲۰۰۹: ۶۲).

می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های بنیادگرایی اسلامی را در اتخاذ دین،^۱ اسلام سیاسی (شامل سیاست‌های هویت مسلمان، سیاست‌های ارزش‌های اسلامی و سیاست‌های دولت اسلامی) و درنهایت، جهادگرایی فشرده کرد (کوک، ۲۰۱۴: ۲۹). با توجه به مطالب مطرح‌شده، «بنیادگرایی اسلامی» خوانشی از اسلام، قرآن، سنت و احادیث است که برابری آن، بخش عمده‌ای از این مبانی، غیرتاریخی، مستقل و مصون از تحولات اجتماعی و سیاسی و قابل‌کاربرد و اجرا در تمام جوامع و دوران تلقی می‌شوند. همچنین اجرای کامل این مبانی، می‌تواند سعادت اخروی و توسعه دنیوی را به همراه داشته باشد؛ از این رو مبانی یادشده باید تحت هر شرایطی (اگرچه ناسازگار با خواست مردم) و حتی با اجبار، به کار گرفته شود. این تعریفی است که به‌عنوان مبنای مفهومی در این پژوهش مورد تأکید قرار داد.

این مفهوم، قرابت‌هایی با دیگر مفاهیم نزدیک به خود مانند «اسلام‌گرایی»^۲ و «سنت‌گرایی»^۳ نیز دارد؛ علی‌رغم این‌که برخی مانند کرامر^۴ (۲۰۰۳) بنیادگرایی اسلامی را همان اسلام‌گرایی می‌دانند، دیگرانی نیز هستند که با نگاه تیزبینانه‌تری میان این دو تمایز قائل‌اند. برای نمونه، برت فلد و ویتلز^۵ (۲۰۰۷) معتقدند بنیادگرایی اسلامی یک جهت‌گیری فردی به سوی ریشه‌های باورهای مذهبی است؛ اما اسلام‌گرایی نوعی تبعیت از تصمیمات سیاسی است که تحت قیمومیت دین قرار دارد (برت فلد و ویتلز، ۲۰۰۷: ۵۶ و ۶۳ به نقل از کوپمنز، ۲۰۱۵: ۳۵). همچنین، به سادگی نمی‌توان بنیادگرایی دینی را معادل سنت‌گرایی در نظر گرفت. اگرچه بنیادگراها مدافع بازگشت به ریشه‌های دینی‌شان هستند و از این نظر با سنت‌گراها دارای شباهت‌اند، اما این تفاوت عمده را با آن‌ها دارند که بنیادگراها اغلب به صورت گزینشی بر جنبه‌هایی از سنت‌های دینی تأکید می‌کنند که در راستای اهدافشان است و این سویه‌ها را با اهداف مدرن خود ترکیب می‌کنند (کوپمنز، ۲۰۱۵: ۳۵). به‌طور کلی، اسلام‌گرایی درصدد اسلامی کردن قوانین، حکومت و زندگی اجتماعی و فرهنگی جامعه اسلامی است و الزاماً بار معنایی منفی ندارد؛ اما در مقابل، بنیادگرایی اسلامی قرابت وثیقی با خشونت، افراط‌گرایی و دگرستیزی دارد. بنیادگرایی اسلامی ذیل اسلام‌گرایی قرار می‌گیرد، اما معادل آن نیست. هر بنیادگرایی اسلامی به نوعی اسلام‌گرا نیز هست، اما تمام اسلام‌گرایان، بنیادگرا نیستند.

اگرچه برخی مانند ادوارد سعید مخالف این رویکردند که میان اسلام و بنیادگرایی دینی قرابت و نزدیکی درونی وجود دارد (سعید، ۱۹۹۷: xvi)، ولی دیگرانی مانند برنارد لوئیس معتقدند چون در میان الاهی‌دانان مسلمان رویکردهای لیبرالی و مدرن در باب خوانش و فهم قرآن وجود ندارد و یک رویکرد سنتی غیرلیبرالی در میان همه مسلمانان نسبت به متن و پیام قرآن حاکم است، از این رو می‌توان گفت تمام مسلمانان بنیادگرا هستند (لوئیس، ۱۹۹۸: ۱۱۷).

1. Getting religion
2. Islamism
3. Traditionalism
4. Kramer
5. Brettfield and Wetzels

به باور بنیادگرایان اسلامی، مسلمانان باید به راه و طریق پیامبر اسلام (ص) و تبعیت موبه مواز قرآن بازگردند (اشمید، ۲۰۱۴). از میان سلفی‌ها، تنها سلفی‌های جهادی هستند که از خشونت حمایت می‌کنند و با اتکا به آن می‌کوشند خلافت نوینی را پایه‌ریزی کنند و سرزمین‌هایی که در گذشته زیر سیطره مسلمانان بوده را دوباره بازپس گیرند. بر پایه تعالیم بنیادگرایان اسلامی، پلورالیسم دینی مردود است و بنیادگرایان در آرزوی تسلط اسلام سیاسی بر تمام جهان هستند (موهانتی، ۲۰۱۲).

اسلام‌گرایی در کردستان

گفتمان‌های موجود در کردستان در فاصله شکل‌گیری گروه‌های مختلف اجتماعی تا جنگ خلیج فارس در آغاز دهه ۱۹۹۰ را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: گفتمان ناسیونالیستی (۱۳۲۴)، گفتمان سوسیالیستی (۱۳۴۸) و گفتمان اسلام‌گرایی که نخست به وسیله احمد مفتی‌زاده در دهه ۱۳۵۰ و با پایه‌ریزی مدارس دینی در سنندج و مریوان شکل گرفت. گفتمان اسلام‌گرایی پس از انقلاب در قالب دو گروه «مکتب قرآن» و «جماعت دعوت و اصلاح ایران» یا همان اخوان المسلمین ایران خود را صورت‌بندی کرد (اعظم‌آزاده و بقالی، ۱۳۹۱: ۶-۵).

اگرچه در تاریخ کردستان عموماً اسلام‌گرایی با ناسیونالیسم گُردی همسو بوده است، اما پس از دهه ۱۳۴۰ این پیوند کمابیش از میان رفت و با پیدایش اسلام‌گرایی در دهه ۱۳۴۰، کردهای اسلام‌گرا از تأکید بر هویت قومی خود دست برداشتند و اسلام‌گرایی در هویت مردم گُرد نقش برجسته‌ای پیدا کرد. پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، تقابل اسلام‌گرایی / ناسیونالیسم گُردی برجسته‌تر شد و اسلام‌گرایی خود را با جریان مکتب قرآن بازنمایی کرد (کچویان و خسروی، ۱۳۹۱: ۴۰). اسلام رادیکال که پیش‌تر توسط جریان سلفی‌گری شناخته می‌شد، پس از رخداد ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و اشغال افغانستان و عراق به دست برخی کشورهای غربی وارد ایران هم شد. این جریان که خود را پیرو گذشتگان دینی (سلف صالح) می‌داند، وجه دینی پیروانش بیش از هر چیز برایش اهمیت دارد.

برای رویش بنیادگرایی اسلامی در کردستان ایران، سه خاستگاه قابل‌شناسایی است: جنبش‌های اسلام‌گرا در عراق، اخوان المسلمین مصر و اسلام سیاسی در ایران انقلابی. جریان سلفی‌گرایی در کردستان ایران، به نوعی شاخه‌ای از انصارالسنه کردستان عراق است؛ نخستین گروه جهادی سلفی که در سال ۱۹۸۷ در کردستان عراق ظهور یافت (سیوه‌یلی، ۲۰۰۹: ۱۷۱). در میان گروه‌ها و حرکت‌های اسلام‌گرا در کردستان عراق، اگرچه انصارالسنه بیشترین تأثیر را در برآمدن اسلام‌گرایی در کردستان ایران دارد، اما دیگر گروه‌های اسلام‌گرا مانند جنبش اسلامی کردستان، لشکر اسلام، جمعیت جهادی اسلام، اتحاد اسلامی و غیره نیز وجود داشته‌اند (زنگنه و کریمی، ۱۳۹۶: ۸۵). به دلیل نزدیکی جغرافیایی میان کردستان ایران و عراق و قرابت دینی و مذهبی میان آن‌ها، اسلام‌گرایی در کردستان ایران بسیار متأثر از کردستان عراق بوده است.

اخوان المسلمین مصر نیز به صورت غیرمستقیم در برآمدن اسلام‌گرایی در میان کردهای ایران مؤثر بوده است. اخوان المسلمین که در سال ۱۹۲۸ م توسط حسن‌البناء در شهر اسماعیلیه مصر بنیان گذاشته

شد، از همان آغاز خود را یک تشکیلات دینی-سیاسی نامید و راه را برای حضور و فعالیت هایش در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی هموار کرد. ورود اندیشه دینی اخوان المسلمین به مناطق کردنشین عراق، متأثر از عوامل مختلفی از جمله نزدیکی موصل به اقلیم کردستان، پیشینه مذهبی شهرهای کردستان مانند حلبچه و اربیل، وجود دانشجویان کُرد شاغل به تحصیل در بغداد و بیعت کاروان‌های کُرد موصل از جمله هاشم سلطانی و ملا عبدالحمید محمد اربیلی با حسن‌البناء در جریان سفر حج سال ۱۹۴۶م بود (زنگنه و کریمی، ۱۳۹۶: ۸۶). این شرایط، زمینه را برای بنیان نهادن هسته اولیه نخستین جریان اسلام‌گرای کردستان عراق (حرکت منسجم اسلامی) فراهم کرد. این گروه نیز با ورود به ایران و پناه‌گرفتن در سایه ایرانی که به تازگی انقلاب اسلامی را تجربه کرده بود و اسلام سیاسی بیش از هر زمان دیگری در آن پررنگ و قدرتمند بود، توانست خود را به‌عنوان یک سازمان دینی-سیاسی صورت‌بندی کند. اخوان المسلمین اینک در ایران زیر نام «جماعت دعوت و اصلاح» به صورت رسمی و قانونی به فعالیت‌های مذهبی و سیاسی می‌پردازد و در بیشتر انتخابات سال‌های پس از انقلاب، کنشگری سیاسی خویش را در قالب حمایت از جریان‌ها و کاندیداهای مورد نظر خود ایفا کرده است. این جماعت با پیاده‌کردن اندیشه‌ها و باورهای اخوان المسلمین، نقش شایانی در رونق اسلام‌گرایی در میان کردهای ایران داشته است.

در کاوش از زمینه‌های برآمدن اسلام‌گرایی در کردستان ایران، نمی‌توان از نقش فضا و بستری که در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷ فراهم شد، غافل بود. با ظهور انقلاب اسلامی و تلاش رهبران آن در تأکید دوباره بر مفاهیم و ریشه‌های اسلامی برای اداره جامعه، اسلام سیاسی پا به پهنه ملی و بین‌المللی گذاشت. تأکید بر اسلام فقهی و وجه سیاسی-انقلابی و جهادی اسلام در میان مبارزان انقلاب اسلامی، زمینه را برای ارتباط با سایر گروه‌ها و جریان‌ها در سراسر جهان اسلام و حتی غیراسلام فراهم کرد. این قربت و نزدیکی، ابتدا، محصول استقبال برخی از انقلابیون-که بعدها از سردمداران انقلاب اسلامی شدند- از خوانش امروزی از اسلام توسط اخوان المسلمین بود. نزدیکی سیاسی-اعتقادی میان اسلام‌گرایی در ایران و اخوان المسلمین مصر با برگردان آثار اخوانی‌ها توسط افرادی چون هادی خسروشاهی، علی خامنه‌ای و محمد خامنه‌ای آغاز شد. ترجمه این آثار، پلی بود برای آشنایی ایرانیان با حرکت و اندیشه اخوان المسلمین به‌عنوان یک حرکت اصلاحی و جهانی (رسول‌پور، ۱۳۹۲: ۵).

پیشینه تجربی

یکی از عوامل فربهی که در مطالعات مختلف برای بازگفت چرایی بنیادگرایی اسلامی مطرح می‌شود، هویت‌خواهی یا احیای هویتی مسلمانان از طریق بازگشت به اصول اسلامی و پیاده‌کردن این اصول است (درخشه و مفیدنژاد، ۱۳۹۱؛ درخشه و نجاتی‌آرانی، ۱۳۹۰؛ جوان شهرکی، ۱۳۸۷؛ کوک، ۲۰۱۴؛ اِشودلر، ۲۰۰۱؛ میشر، ۲۰۱۲).

در خلال مطالعات تجربی مختلف درباره بنیادگرایی اسلامی در جوامع و گروه‌های مختلف، عوامل و زمینه‌های متعددی نیز برای تبیین این پدیده مطرح شده که در این بین، هویت‌خواهی یا احیای

هویت اسلامی در مقابل هویت سکولار و پدیده جهانی شدن، اعتراض به ناکارآمدی دولت‌های حاکم در کشورهای مسلمان و تعدد مسائل و کمبودهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، از برجسته‌ترین این علل و زمینه‌ها بوده‌اند. در تحقیقاتی که بنیادگرایی را در ایران و به‌ویژه در مناطق کردنشین بررسی کرده‌اند نیز «هویت‌طلبی» از مهم‌ترین عوامل برشمرده شده برای تبیین این پدیده است. در کنار این واقعیت که جریان احیای اسلامی نوعی منبع هویت است، نارضایتی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی (ناخشنودی از وضعیت موجود)، از دیگر عوامل مؤثر برای تبیین بنیادگرایی اسلامی در ایران و مناطق کردنشین معرفی شده‌اند.

اگرچه مطالعاتی در باب اسلام‌گرایی در معنای کلی آن در میان کردهای اهل سنت در قالب مطالعه جماعت دعوت و اصلاح (عبادی، ۱۳۹۱؛ رسول‌پور، ۱۳۹۲؛ قادرزاده و محمدی، ۱۳۹۶) و یا مکتب قرآن (کجویان و خسروی، ۱۳۹۱؛ شریعتی‌مزیانی و ابراهیم‌زاده، ۱۳۹۶) انجام شده؛ اما پژوهش‌هایی که گونه بنیادگرایانه اسلام‌گرایی را در این جامعه مورد مطالعه قرار داده باشند (اعظم‌آزاده و بقالی، ۱۳۹۱) بسیار اندک است. از یک سو، این تحقیقات اندک نمی‌توانند ابعاد مختلف بنیادگرایی اسلامی به مثابه یک پدیده چندبُعدی را پوشش دهند و از سوی دیگر، پژوهش حاضر می‌کوشد ابعاد جدیدی از این پدیده را مطالعه کند.

۲. چهارچوب مفهومی

اگرچه رویکردهای نظری فراوان و متنوعی در باب تبیین بنیادگرایی دینی و اسلامی وجود دارد، اما می‌توان رویکرد تبیینی آن‌ها را دست‌کم در سه زمینه دسته‌بندی کرد.

نخست، رویکردهایی که بنیادگرایی اسلامی را گونه‌ای تلاش برای حفظ یا احیای هویت دینی جوامع مسلمان در مقابل هویت جهانی می‌دانند که به باور ایشان می‌خواهد و می‌تواند سبب نحیف شدن هویت دینی کنشگران مسلمان شود. از این رو، بخشی از مسلمانان از طریق بازگشت به احکام و باورهای اولیه اسلامی و پیاده کردن و بسط آن در جامعه، می‌کوشند این هویت اسلامی را در برابر هویت مدرنی که خصلتی جهانی یافته احیا و تا آنجا که می‌توانند پایه‌های آن را تقویت کنند (تیبی، ۱۹۹۸؛ فریدمن، ۱۹۹۹؛ البرو، ۱۹۹۶؛ کاستلز، ۲۰۰۰؛ احمد‌النعیم، ۲۰۰۳؛ باتکو، ۲۰۰۴؛ احمد، ۱۹۸۳). این دسته از نظریه‌ها، بنیادگرایی اسلامی را نه یک جریان دینی متکی به متون مقدس و تفسیر بنیادگرایانه از شریعت اسلامی؛ بلکه گونه‌ای از جنبش اجتماعی و مدنی می‌دانند که سرشتی اعتراضی و مطالبه‌گر دارند و مسلمان بودن اعضایش تنها یکی از عناصر هویتی آن است نه تمام ماهیت این جریان.

دوم، نظریه‌هایی که معتقدند بنیادگرایی اسلامی عکس‌العملی در برابر محرومیت‌ها و ناکارآمدی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نظام‌های سیاسی حاکم در کشورهای جهان اسلام است (کپل، ۱۳۹۶؛ بروس، ۲۰۰۸؛ دیویدسون، ۱۹۹۸؛ اعظم، ۲۰۰۶؛ دکمیجیان، ۱۳۷۲؛ احمد‌النعیم، ۲۰۰۳؛ ابوریع، ۲۰۰۴ و ۲۰۱۰؛ اسمیت، ۱۹۹۶). از آنجا که حاکمیت موجود در این کشورها قابلیت بایسته برای اداره جوامع

اسلامی را نداشته‌اند و موفق به برآورده کردن مطالبات اساسی مانند عدالت اجتماعی، برابری، آزادی و دموکراسی نشده‌اند؛ از این رو گروهی از مسلمانان چاره را در تمسک به ایدئولوژی جایگزینی برای اداره جامعه می‌دانند که همان بازگشت به ارزش‌ها، احکام و اصول ابتدایی دین اسلام است. به باور این گروه، تنها از این راه است که می‌توان جوامع اسلامی را از این عقب‌ماندگی‌ها نجات داد.

سوم، دیدگاه‌هایی که ردپای مذهبی آشکاری در حرکت‌ها و جنبش‌های بنیادگرا می‌بینند و آن‌ها را کوششی برای احیای باورهای مذهبی و پیاده کردن آن‌ها در جامعه به منظور دست‌یابی به سعادت دنیوی و اخروی مؤمنین می‌انگارند. به باور این دسته از نظریه‌پردازان، اگرچه ممکن است برخی حرکت‌های بنیادگرایانه واکنشی در برابر برخی نارضایتی‌ها در کشورهای اسلامی باشد؛ ولی باورهای دینی هم در صورت بندی این جنبش‌ها و هم در هدف‌گذاری برای آن‌ها نقش پررنگی ایفا می‌کنند. مفاهیم و باورهایی مانند جهاد، شهادت، خیر و شر، دارالاسلام در برابر دارالحرب و غیره، نمونه‌هایی از این باورها هستند (اعظم، ۲۰۰۲؛ فن پروینسن، ۱۹۹۵؛ اپلی، ۲۰۰۲؛ یورگنسمیر، ۱۹۹۲).

با توجه به نظریه‌هایی که مطرح شد و این‌که آن‌ها زمینه‌ها، چرایی‌ها و دلایل پیدایش و گسترش بنیادگرایی را معلول سه عامل «هویت‌طلبی و مقابله با مدرنیسم»، «عکس‌العمل و اعتراضی در برابر مشکلات، محرومیت‌ها و چالش‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع مسلمان» و «نوعی پویش آخرالزمانی برای برپایی عدالت انسانی و اجتماعی» بر پایه مبانی دینی می‌دانند، به نظر می‌رسد بتوان ردپای هر سه زمینه اساسی را در جامعه مورد مطالعه (کردستان) نیز یافت؛ زیرا اتکا به یک زمینه یا عامل برای فهم مسئله، این نگرانی را با خود دارد که پژوهش به ورطه تقلیل‌گرایی افتد و از بررسی ابعاد گوناگون موضوع غفلت ورزد. به همین دلیل، هر سه رویکرد نظری مطرح شده (بنیادگرایی اسلامی به مثابه یک جنبش هویت‌خواه، بنیادگرایی اسلامی به مثابه یک جنبش اجتماعی و بنیادگرایی اسلامی به مثابه یک نبرد آخرالزمانی)، مبنای نظری این پژوهش تجربی قرار دارند.

۳. روش

روش پژوهش این تحقیق، «نظریه زمینه‌ای» است. از آنجاکه در این پژوهش در پی «ایجاد یا کشف یک نظریه» هستیم و مقصودمان «فراتر رفتن از توصیف» است (کرسول، ۱۳۹۱: ۸۵)؛ از این رو، روش یادشده نسبت به سایر روش‌های پژوهش کیفی، برای نیل به این هدف راهگشای‌تر به نظر می‌رسد. نظریه زمینه‌ای، عبارت از کشف نظام‌مند یک نظریه از درون داده‌هایی است که از طریق پژوهش اجتماعی به دست آمده‌اند (گلیسر و استراوس، ۱۹۶۷: ۲).

محیط و جامعه انتخاب شده برای مطالعه، شامل سه شهر سنندج، سقزو و مریوان است. گزینش این سه شهر، دو دلیل عمده دارد: نخست، این‌که از دید تاریخی این شهرها خاستگاه‌های مهمی برای بنیادگرایی اسلامی در مناطق کردنشین بوده‌اند؛ دوم، این‌که بنیادگرایان گرد پویندگی و تحرک

جغرافیایی زیادی دارند؛ از این نظر، این سه شهر محل رفت و آمد و اسکان شمار قابل توجهی از ایشان است که از شهرهای مختلف اهل سنت مربوط به استان‌های کردستان، آذربایجان غربی و کرمانشاه می‌آیند. بدین ترتیب، تا اندازه‌ی زیادی پراکندگی نمونه‌ها که از لوازم استراتژی نمونه‌گیری حداکثر تنوع است - هم رعایت می‌شود.

مشارکت‌کنندگان در این پژوهش، افرادی از گردهای اهل سنت ایران هستند که طیفی از گرایش‌ها و باورهای بنیادگرایانه در آن‌ها نمایان است. گروه فرهنگی مورد مطالعه، دربرگیرنده افرادی است که گرایش‌ها، باورها و رفتارهای بنیادگرایانه در آن‌ها وجود دارد. این افراد باید دست‌کم دارای این سه ویژگی باشند تا بتوان آن‌ها را جزو افراد مورد مطالعه قرار داد: ۱. در مورد نحوه فهم و تفسیر قرآن کریم بدون توجه کافی به شأن نزول آیات، تنها به معنی ظاهری آن توجه کنند؛ ۲. نسبت به ماهیت و جایگاه احادیث پیامبر اسلام (ص) از یک سو و احکام فقهی از سوی دیگر، دارای نگرشی بنیادگرایانه، غیرتاریخی و غیرمتکثر باشند؛ ۳. برای عقل و استدلال‌های عقلی در فهم و تفسیر احکام دینی، اهمیت چندانی قائل نباشند. با توجه به رشد فزاینده بنیادگرایی در میان نوجوانان و جوانان، این پژوهش افراد دامنه سنی ۱۵-۴۵ سال را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. شرط ورود افراد مشارکت‌کننده در این پژوهش، این است که همه آن‌ها «باید فرایند مدنظر را تجربه کرده باشند» (کرسول، ۱۳۹۱: ۸۵).

داده‌های تحقیق از روش مصاحبه نیمه ساخت یافته گردآوری شد. تعداد مصاحبه‌های انجام شده ۳۰ مورد بود که پس از مصاحبه با ۲۸ نفر اشباع نظری به دست آمد. نمونه‌ها به شیوه نمونه‌گیری هدفمند^۱ و از نوع استراتژی حداکثر تنوع^۲ انتخاب شدند. در کنار نمونه‌گیری نظری، از شیوه گلوله برفی^۳ نیز استفاده شد تا بتوان با سهولت بیشتری به شبکه وسیع‌تری از نمونه‌ها دسترسی یافت. براساس مطالعات و ارتباطاتی که پژوهشگر میدانی این پژوهش از سال ۱۳۹۲ با موضوع و میدان مطالعه داشت، شبکه‌ای از روابط اجتماعی اعتمادساز با گروه‌های بنیادگرای ایجاد شده بود. این شبکه شامل طیفی از گروه‌های اجتماعی مختلف می‌شد؛ از جوانان دانشگاهی گرفته تا افراد بازاری، از روحانیونی که امام جماعت مساجد شهری و روستایی بودند تا دختران و زنان جوانی که در کلاس‌های ترویج عقاید، عقیده‌شناسی و احکام شرکت می‌کردند. این شرایط کمک کرد تا در انتخاب افراد مشارکت‌کننده در تحقیق، دامنه انتخاب مطلوبی وجود داشته باشد.

ابتدا از طریق چند نفر از افرادی که معیارهای بنیادگرایانه اسلامی در آن‌ها برجستگی داشت - و پیش‌تر به سبب تحقیقات پیشین آشنایی و اعتمادسازی لازم صورت گرفته بود - فرایند نمونه‌گیری آغاز شد و سپس به واسطه این افراد، نمونه‌های دیگری معرفی شدند. به همین ترتیب، دامنه نمونه‌های

1. Semi-structured interview
2. Purposed Sampling
3. Maximum Variation
4. Snowballing

مورد مطالعه گسترش یافت. نمونه‌ها پیشاپیش به وسیله تماس تلفنی یا از راه یک میانجی در جریان موضوع و کلیت پژوهش قرار می‌گرفتند و سپس با هماهنگی قبلی، جلسه مصاحبه تشکیل می‌شد. بیشتر نمونه‌ها در شهر بودند، گرچه برخی نیز در روستا سکونت داشتند و حتی امام جماعت مساجد روستا بودند که دیدار با آن‌ها مستلزم حضور در روستا بود و مصاحبه‌ها آنجا صورت گرفت. از میان ۳۰ نمونه انتخاب شده، ۱۲ نفر زن و ۱۸ نفر مرد بودند. بیشتر افراد، جوان بودند و سطوح تحصیلی آنان متنوع بود. از آنجا که ابزار گردآوری داده‌ها از نوع مصاحبه بود، از این رو برای تحلیل مصاحبه‌ها از نرم‌افزار تحلیل داده‌های کیفی Atlas.ti بهره گرفته شد.

۴. یافته‌ها

با بررسی و تحلیل متن مصاحبه‌ها، زمینه‌های گرایش به سوی خوانش بنیادگرایانه از اسلام از سوی مصاحبه‌شونده‌ها نمایان شد که این زمینه‌ها در ادامه مورد واکاوی قرار خواهند گرفت. همچنین برای هر کدام از زمینه‌های استخراج شده از مصاحبه‌ها، چند نمونه نقل قول به عنوان شاهد ارائه شده است. با این همه، آشکار است که شواهد تنها منحصر به موارد مندرج نیست؛ بلکه شواهد بسیاری برای هر کدام از زمینه‌ها در مصاحبه‌های تحلیل شده وجود دارد که برای پرهیز از طولانی شدن نوشتار، از درج همه آن‌ها خودداری شده است.

۴-۱. تلقی حداکثری از دین

«دین اسلام برای هر مسئله‌ای راه حلی دارد». این گزاره، شایع‌ترین باور در میان بنیادگرایان اسلامی و در عین حال، لب کلام برداشت حداکثری از دین است. دیدگاه یک مصاحبه‌شونده (پسری ۳۶ ساله، مجرد و دارای مدرک تحصیلی کارشناسی) در این باره، بسیار گویاست:

دین بر تمام جنبه‌های زندگی (فردی، اجتماعی، روحی و جسمانی) اثرگذار است. خداوند برای مسائل انسان‌ها در همه عرصه‌ها فکری کرده و برای آن‌ها راه چاره پیش روی ما گذاشته است؛ چه عرصه اقتصادی، چه غیراقتصادی و چه تمام عرصه‌ها.

چنین باوری مختص مسلمانان افراط‌گرا نیست، بلکه در میان پیروان افراط‌گرای دیگر آیین‌ها نیز وجود دارد. حتی مشابه چنین باوری را می‌توان میان دین‌داران سنتی غیرافراطی نیز دید. داشتن تلقی و برداشت حداکثری از دین اسلام، هم گوهر ماهوی بنیادگرایی اسلامی و هم یکی از فربه‌ترین زمینه‌های رشد آن است که می‌توان ردپایش را در اظهارات مصاحبه‌شونده‌ها دید.

افراط‌گرایان اسلامی معتقدند اسلام و فرهنگ اسلامی باید مانند چتر و سایه‌بانی بر تمام اجزای زندگی فردی و اجتماعی گسترده شود و تمام این وجوه را پوشش دهد، چراکه این یگانه طریق سعادت است. مسیر توسعه، رونق علم، خوشبختی فرد، تنظیم مناسبات اجتماعی، حل منازعات زناشویی، روش مقابله با بلایای طبیعی، تفسیر علل رویدادها، درمان بیماری‌ها، تدوین قوانین، شیوه مواجهه با

سایر کشورها و جوامع، نظام آموزشی، فهم پدیده‌های فضایی و سماوی و غیره، همگی از کانال اسلام و قوانین و معارف اسلامی می‌گذرد.

این باور نزد آنان حتی به این معنی هم نیست که می‌توان از دین اسلام به عنوان یکی از منابع استفاده کرد، بلکه معتقدند دین یگانه منبع و مأخذ معتبر و موثق است. این تلقی بیشینه، سبب می‌شود تا همه چیز نه «رنگ دینی» بلکه «قالب دینی» به خود گیرد؛ یعنی بدون توجه به تناسب ظرف و مظهر، کوشش می‌شود تا هر امری - علمی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، فردی، طبیعی و غیره - در چهارچوب دین تفسیر شود. پیامد چنین وضعیتی، می‌تواند از یک سو به بی‌اعتبار شدن سایر منابع معرفتی و به کناری نهاد شدن آن‌ها و از سوی دیگر به برخورد سلبی با این منابع منتهی شود؛ به گونه‌ای که استناد به آن‌ها (به عنوان منابع پاسخ به پرسش‌ها)، نوعی بدعت در دین و نبرد با خداوند انگاشته شود و فرد خاطی مورد مجازات قرار گیرد.

این جهان بینی، عین بنیادگرایی اسلامی است. به عبارت دیگر، تلقی حداکثری از دین می‌تواند به بنیادگرایی بینجامد. بنیادگرایان اسلامی به روشنی برداشتی بیشینه از اسلام دارند. تلقی حداکثری از دین (در اینجا اسلام)، پیوندهایی با وجوه مختلف زندگی فردی و اجتماعی (به ویژه هویت، عقل و جان) برقرار می‌کند که توجه موشکافانه به این وجوه، میزان اهمیت برداشت بیشینه از دین را بیشتر آشکار می‌کند. هنگامی که دین به سایه بانی گسترده بدل می‌شود که می‌کوشد تمام ابعاد زندگی روزمره را پوشش دهد، در این شرایط، در قامت تنها منشأ تعیین و صورت بندی هویت، معرفت و سعادت درخواهد آمد.

یکی از مصاحبه‌شونده‌ها (پسری ۳۰ ساله و دارای تحصیلات اول دبیرستان)، معتقد است زیست دینی بر همه ابعاد زندگی اش اثر گذاشته است؛ به طوری که بدون آن توان ادامه حیات نخواهد داشت:

دین تقریباً بر همه چیز زندگی من تأثیر داشته است، بدون آن اخلاقیات را به طور کامل از دست خواهم داد. اخلاق هم بخش‌های مختلف و گسترده‌ای دارد؛ مثلاً ارتباط با جنس مخالف و غیره. اگر دین نباشد، مرزی برای اخلاق باقی نمی‌ماند. بدون دین‌داری، احترام و منزلت شخصی‌ام در میان خانواده و اطرافیان از بین می‌رود. همچنین، آرامش را نیز از دست می‌دهم. تعجب می‌کنم که افراد غیردین‌دار که توجهی به زندگی پس از مرگ ندارند، چگونه احساس آرامش می‌کنند، چون خارج از دین آرامشی وجود ندارد.

۲-۴. بحران معنا

یکی از تفاوت‌های مهم و برجسته میان پدیده‌های اجتماعی با پدیده‌های طبیعی و غیرانسانی، آن است که پدیده‌های اجتماعی در ورای ظاهر و نمود بیرونی خود واجد معنا و وجه درونی هستند. معنا به جنبه درونی‌تر و اتفاقاً مهم‌تر یک پدیده اشاره دارد. معنای هر پدیده یا رویداد، کاملاً متکی به توافق و تعامل اجتماعی است؛ به طوری که خارج از آن نمی‌تواند وجود عینی داشته باشد. به عبارت دیگر، پدیده‌های اجتماعی از امور اعتباری‌اند و به همین دلیل متکی بر قراردادهای اجتماعی هستند و

معنی آن‌ها نیز از دل همین قراردادها، توافق‌ها و تعامل‌ها شکل می‌گیرد. از سوی دیگر، تفسیر هر معنا نیز متکی بر یک «طرح‌وارهٔ تفسیری»^۱ و چهارچوب و نظام معنایی فربه‌تر است که امکان تفسیر را فراهم می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳: ۵۱۰). با توجه به این واقعیت که همهٔ پدیده‌های انسانی و اجتماعی واجد معنا هستند و معنای آن‌ها از یک سو و تفسیر آن‌ها از سوی دیگر متکی بر نظام معنایی گسترده‌تر (طرح‌وارهٔ تفسیری) است؛ از این رو، دقت در منابع این نظام معنایی گسترده‌تر دارای اهمیت است.

برای یک بنیادگرای اسلامی، «خوانش ویژه از اسلام» همان طرح‌وارهٔ تفسیری و نظام معنایی بزرگ‌تر را صورت‌بندی می‌کند و فراهم‌کنندهٔ بستری است که از دریچهٔ آن به قضاوت دربارهٔ امور می‌پردازد، معنای رویدادها و اتفاقات پیرامونش را مشخص می‌کند، به تفسیر علت پدیده‌ها می‌پردازد و در کل، جهان‌بینی خود را در مورد امور مختلف سامان‌دهی می‌کند. نظام معنایی و طرح‌واره‌های تفسیری افزون بر امکان معنابخشی و تفسیر رویدادها و پدیده‌ها، برای زندگی، چیستی و چرایی آن نیز پاسخ‌هایی دارند. پیدایش مدرنیته - که با افول متافیزیک و ادیان مقارن بوده - از یک سو باعث شد تا نظام‌های معنایی دینی که معنای ویژه‌ای برای حیات و زندگی قائل بودند رنگ ببازند و از سوی دیگر، خود نیز در ارائهٔ چهارچوب تفسیری جایگزینی که بتواند به نیازها و پرسش‌های مربوط به زندگی پاسخ دهد ناتوان باشد؛ در نتیجه چیزی به نام «بحران معنا»^۲ نمایان شد. بحران معنا به این واقعیت اشاره دارد که انسان‌ها، بیش از چیستی، در مورد چرایی رویدادهای پیرامون و کل زندگی فردی و اجتماعی‌شان پاسخ روشنی دریافت نمی‌کنند؛ در نتیجه، دلیل کافی برای توضیح اتفاقات و کل جریان زندگی ندارند و مستأصل می‌شوند (سیدمن، ۱۳۹۰: ۱۱۳). در این شرایط، به هر منبع یا نظام معنایی که نوید پایان بحران معنا را می‌دهد چنگ می‌زنند و از آن و جهان‌بینی‌اش استقبال می‌کنند. بنیادگرایی اسلامی با رخنه در گروه‌های اجتماعی مختلف، کوشید خلأ معنا و چالش بحران معنای زندگی را پاسخ دهد و از این طریق خود را به عنوان قرائت دینی راستین معرفی کند و پیروان و هوادارانی برای خود دست‌وپا کند. برخی از گروه‌های اجتماعی نیز برای گریز از بحران معنا و مقابله با بی‌معنایی، خود را در دامن آن قرار دادند و به ابزاری برای پیاده‌سازی ایدئولوژی این جریان تبدیل شدند. بررسی درون‌مایهٔ مصاحبه‌ها، نشانگر شواهد کمابیش آشکاری در این باره است. برای نمونه، یکی از افراد مصاحبه‌شونده (مرد ۳۶ ساله) در پاسخ به این پرسش که «مزیت جامعهٔ دینی بر جامعهٔ غیردینی چیست؟»، می‌گوید:

فرد دین‌دار، نسبت به فرد غیردینی دارای مزیت‌های فراوانی است؛ از جمله این‌که فرد دین‌دار در زندگی‌اش دارای معناست. فرد دین‌دار، رفتارهای خود را با معنا می‌بیند و این رفتارها برای او معانی ویژه‌ای دارد که سبب می‌شود این رفتارها از منظر خودش دارای منطقی ویژه‌ای باشند. فرد دین‌دار، اجزا و عناصر زندگی‌اش را به هدف والا تر و بزرگ‌تری پیوند می‌دهد که فرد غیردینی از این امر محروم است. مثلاً، در زمان پیامبر مادری پنج

1. Interpretive Schemes

2. Crisis of meaning

فرزندش را به عنوان شهید به اسلام هدیه کرد و در عوض اندوه و غم، از قیامت و رضای خداوند سخن می‌گفت... یا به عنوان مثال، ما از انجام عبادات به دنبال هدف والاتری هستیم که یکی از آن‌ها کسب آرامش است؛ آرامشی که از هیچ مسیر دیگری به دست نمی‌آید. همچنین دین مانع از بروز چالش‌ها و مشکلات فردی و اجتماعی می‌شود. این دستاوردها را فقط دین به ما می‌دهد. حتی کشورهای توسعه‌یافته مانند فرانسه اگرچه از نظر اقتصادی در وضعیت مناسبی هستند، اما مشکلات اجتماعی مختلفی دارند که ناشی از بی‌دینی آن‌هاست. اگر در این جوامع نکات مثبتی وجود دارد، تقریباً همان مواردی است که خداوند در اسلام بر آن‌ها تأکید کرده و این کشورها بدون این‌که اشاره‌ای به اسلام کنند، در عمل مشغول پیاده‌کردن بخشی از اصول آن هستند.

دین بهترین زاویه و نگرش به تمام مسائل، پدیده‌ها و رویدادها را به ما می‌دهد. هرگونه نگرستن خارج از این زاویه دید، نمی‌تواند ما را به شناخت صحیح برساند. مثلاً یک کارگر بعد از سختی فراوان دستمزدی را به دست می‌آورد، اما بخشی از آن را به فرد نیازمندی که بیش از خودش به آن پول نیاز دارد می‌بخشد. این بخشش، فقط از طریق تربیت اسلامی ممکن می‌شود. اگرچه افراد غیرمسلمان نیز بخشش انجام می‌دهند و به آرامش دنیوی نیز می‌رسند، اما چون بخشش آن‌ها برای خواست خدا نیست به آرامش ابدی و اخروی دست نمی‌یابند. هر عملی (حتی ساختن مسجد یا مدرسه) اگر برای رضای خدا نباشد (مطابقت با شریعت نباشد)، سود و فایده‌ای برای انسان ندارد و خداوند نیز آن را نمی‌پذیرد. اگر ما ازدواج کنیم، چون برای رضای خداست در کنار لذت جنسی و روحی، ثواب هم نصیب ما می‌شود؛ اما برای فردی که رضای خدا را در دل نداشته باشد اگرچه لذت جنسی و روحی می‌برد، اما ثوابی برای او ندارد.

یکی از مصاحبه‌شونده‌ها (مرد ۲۳ ساله)، به وضوح به این واقعیت اشاره می‌کند که آرامش درونی و احساس خوشبختی‌اش را تنها به واسطه دین‌داری‌اش دارد و رفتارهای دینی او که ممکن است برای دیگر افراد منطقی نباشد، در بستر دینی قابل توضیح است:

این شیوه دین‌داری که من و سایر افراد هدایت‌شده داریم، کسب آرامش، امیدواری و عزت‌نفس را ارتقا می‌دهد و اعتمادبه‌نفس را بالا می‌برد. این موارد از سوی خداوند به فرد دین‌دار داده می‌شود. حتی ممکن است فردی به سبب ریش بلندی که دارد مورد تمسخر یا انتقاد قرار گیرد، اما چون از سوی خداوند آرامشی به او داده شده است، پس احساس رضایت می‌کند و نسبت به دیدگاه دیگران بی‌تفاوت است. همچنین برای مسائل دنیا و آخرت برنامه دارد.

۳-۴. اسلام غیرتاریخی

«دین اسلام، یک برنامه جامع همیشگی برای تمام انسان‌ها و جوامع است». این یکی از ارکان اساسی باور و دین‌داری بنیادگرایی اسلامی است؛ باور به این امر که اسلام یک مجموعه کاملاً ازپیش‌معین شده، هماهنگ و بدون خلل است که همچون یک شاه‌کلید می‌تواند تمام گره‌های

معرفتی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را بگشاید. بنیادگرایان اسلامی - و البته بخش قابل توجهی از مسلمانان سنتی - بر این باورند که رویدادها، اعتقادات و احکام اسلامی اموری فرازمانی و فرامکانی‌اند که مستقل از مقتضیات و خصوصیات تاریخی باید به یک شیوه خاص در تمام سرزمین‌ها و در مورد همه انسان‌ها به کار گرفته شوند و این، یگانه طریق اداره جامعه و هموارکردن مسیر سعادت است. بر پایه خوانش بنیادگرایانه از اسلام، تاریخ اسلام کوچک‌ترین نقشی در صورت‌بندی آن نداشته است؛ به این معنی که مستقل از رویدادهای رخ داده در تاریخ اسلام، پیکره اسلام همان چیزی می‌بود که اینک هست.

این باور و تلقی از تاریخ و اسلام، سبب شده است تا هرگونه رویکرد تاریخی درباره اسلام، احکام و دستورات آن از سوی بنیادگرایان اسلامی ناپذیرفتنی شمرده شود و در نتیجه بدون لحاظ مقتضیات فرهنگی، تاریخی و انسان‌شناختی، در پی اعمال احکام فقهی اسلام در رویارویی با بحران‌ها و مسائلی باشند که گریبانگیر زندگی فردی و اجتماعی آدمی است. به باور آن‌ها، از دل مجموعه احکام فقهی - که در شریعت اسلام به وفور وجود دارد - می‌توان پاسخ‌های روشن و کارآمدی برای تمامی مسائل فراروی جوامع بشری در هر زمان ارائه داد. این نگرش، سبب آسیب جدی در تناسب میان ماهیت مسئله و معرفت می‌شود؛ یکی از بدیهیات علم، تناسب و تناظر میان مسئله پیش رو و معرفت نسبت به آن است. شیوه منطقی این است که میان مسئله‌ای که با آن مواجه هستیم و معرفتی که نسبت به آن داریم، همسنگی و سازگاری روشنی وجود داشته باشد و تا حد امکان مربوط به یک ظرف زمانی و مکانی مشابه باشند؛ در غیر این صورت، موجب عدم تناسب می‌شود که نتیجه آن چیزی جز ناکارآمدی معرفت موجود در ارتباط با مسئله پیش آمده نیست. همچنین منجر به رخ دادن یکی از دو وضعیتی می‌شود که هر دو آفت معرفت‌اند؛ «جزم‌اندیشی^۱ و زمان‌پریشی^۲» (قریشی، ۱۳۹۳). «جزم‌اندیشی»، به وضعیتی اشاره دارد که در آن یا مسئله و چالشی امروزی وجود دارد، اما معرفتی که به واسطه آن می‌خواهیم با مسئله و چالش مطروحه مواجه شویم مربوط به زمان گذشته است؛ و یا مسئله مربوط به یک جامعه یا گروه اجتماعی است، اما معرفت راجع به جمع و گروهی دیگر. به عبارت دیگر، تناسب زمانی و وضعی میان مسئله و معرفت وجود ندارد. از این عدم تناسب میان مسئله و معرفت نسبت به آن، به «جزم‌اندیشی» یاد می‌شود. در این حالت، معرفت موجود بی‌گمان نمی‌تواند پاسخگوی نیاز باشد و حتی می‌تواند شرایط را پیچیده‌تر و چالش را فراخ‌تر و عمیق‌تر کند. گروه‌های بنیادگرای دینی از جمله بنیادگرایان اسلامی، علی‌العموم، گرفتار چنین وضعیتی هستند. آن‌ها با اتکا به معرفت زمان گذشته و متناسب با جامعه عربی صدر اسلام (تحت عنوان دوران طلایی اسلام)، می‌کوشند پاسخ‌های درخوری برای مشکلات زمان اکنون و جوامعی پیدا کنند که هر کدام ویژگی‌ها و مقتضیات خاص خود را دارند.

1. Dogmatism

2. Anachronism

آفت معرفتی دوم یعنی «زمان پریشی»، نقطه مقابل جزم اندیشی است. در زمان پریشی نیز همان نقصان عدم تناسب میان ویژگی زمانی و وضعی مسئله و معرفت به آن وجود دارد؛ با این تفاوت که در اینجا نه با معرفت گذشته، بلکه با معرفت اکنون به سراغ مسئله، رویداد و پدیده گذشته می‌رویم و می‌کوشیم با معیارهای اخلاقی، انسان‌شناختی و معرفتی کنونی به قضاوت، ارزیابی و داوری در باب آن مسائل، رویدادها و پدیده‌ها بپردازیم. در بررسی دیدگاه‌های مصاحبه‌شونده‌ها، شواهد مشهودی مبنی بر رویکرد غیرتاریخی آن‌ها در ارتباط با ماهیت و لزوم به‌کارگیری احکام دینی قابل مشاهده است. یک زن (۳۵ ساله، کارشناس ارشد فیزیک)، در پاسخ به این پرسش که «به نظر شما آیات قرآن را باید تاریخی دید و یا باید آن‌ها را مستقل از ظرف زمانی و مکانی در نظر گرفت و همه جا و همه وقت باید لحاظ شود؟» معتقد است:

محتوا و دستورات قرآن باید همیشه و هر جا پیدا شود و ارتباطی به ظرف تاریخی آن ندارد... مثلاً یهود اینک نیز به دنبال نابودی اسلام و مسلمانان است... یهودیت به شدت به دنبال نابودکردن عقاید اسلامی است.

به علاوه، در میان مصاحبه‌شونده‌ها این باور بنیادگرایانه نیز رایج است که اسلام مجموعه‌ای سرپیسته است و مستقل از رویدادهای تاریخی و اتفاقات ریزودرشتی که این پدیده با آن مواجه بوده، صورت‌بندی شده است. دیدگاه یکی از مصاحبه‌شونده‌ها در باب امکان یا امتناع اسلام ناب (زن ۲۸ ساله، دیپلم، خانه‌دار) چنین است:

بله، وجود دارد و قابل دسترسی است. از طریق فهم قرآن می‌توان به اسلام ناب رسید. می‌توان برای فهم قرآن به متخصصین دین رجوع کرد.

یکی دیگر از افراد مورد مطالعه (مرد ۳۶ ساله، کارشناسی، شغل آزاد، مجرد)، در پاسخ به همین پرسش چنین معتقد است:

اسلام در ابتدا به شکل امروزی بوده است و تا ابد نیز چنین خواهد ماند. یک مجموعه ثابت، لایتغیر و همیشگی که به این شکل کنونی قابل استفاده در تمام جوامع و برای همه زمان‌ها است.

۴-۴. تقدم عقیده بر جان

تأیید از عصر روشنگری - یعنی قرن ۱۶- آدمی و جان او فاقد اهمیت جایگاه نخست بود و بیشتر ابزاری برای برآوردن اهداف دیگر انگاشته می‌شد تا این که خود هدف و غایت باشد. خدایان، اسطوره‌ها، سلاطین، مجردات و طبیعت، همگی غایاتی بودند که هرکدام طی دورانی مشخص در کانون توجه بودند و همواره انسان و جان او به مثابه ابزار و وسیله‌ای تلقی می‌شد که باید صرف برآورده شدن خواسته‌ها و مطامع هرکدام از این غایات می‌شد. پس از آغاز عصر روشنگری و به میان آمدن اومانیزم و اهمیت یافتن انسان، جان او، خواسته‌ها و نیازهایش؛ اندک‌اندک شرایط دگرگون شد و آنچه رخ داد این

بود که انسان جایگزین غایات پیشین شد و بر صدر نشست و قدر یافت. این صدرنشینی و قدر بینی، به اندازه‌ای بود که طی آن انسان به محور و کانون هر چیزی بدل شد. تمام رویدادها، پدیده‌های پیرامون، طبیعت، منابع، علوم و غیره تنها در نسبت با انسان بود که تعریف می‌شدند و اهمیت می‌یافتند. با اهمیت یافتن بی‌سابقه انسان، شاهد گذار از دوران «تکلیف‌مداری» به عصر «حق‌مداری» بوده‌ایم. دوران تکلیف‌مداری، به تمام تاریخ نوع بشر تا پیش از عصر روشنگری اشاره دارد که طی آن انسان‌ها بیش از آن که محق باشند، مکلف‌اند. به عبارت دیگر، انسان به جای این‌که واجد یک سری حقوق باشد، همواره با مجموعه مبسوطی از تکالیف مواجه بود؛ تکالیفی که مربوط به نسبت انسان با حکومت، دین، طبیعت و غیره می‌شد. دوره حق‌مداری، مربوط به آغاز عصر روشنگری و دربردارنده این حقیقت است که در این عصر انسان‌ها بیش از آن که مکلف باشند، محق‌اند؛ یعنی بیشتر از آن‌که بشر واجد مجموعه‌ای از تکالیف باشد، دارای گستره‌ای از حقوق شده است. انسان حق‌مدار برای اولین بار در تاریخ صاحب حقوقی می‌شد که پیش از این به هیچ‌وجه برایش متصور نبود. حق آزادی، عدالت، برابری، انتخاب دین، انتخاب سبک زندگی، شیوه‌های متنوع تعامل، حق انتقاد از حکومت‌ها به صورت مشروع و غیره. گستره این حقوق به قدری بوده که مازاد آن به سایر گونه‌ها نیز رسیده است. اینک که شاهد حقوق حیوانات، گیاهان، طبیعت و محیط‌زیست هستیم، همگی نتیجه سرریز شدن حقوق از انسان به سوی سایر پدیده‌هاست (سروش، ۱۳۹۶).

در میان حقوق مختلفی که انسان‌ها به دست آورده‌اند، حق حیات و حرمت جان او، در مرکز این حقوق است. حفظ حیات و جان آدمی به چنان درجه رفیعی از ارزش رسیده است که طی آن منشور حقوق بشر برایش تدوین شده است و می‌توان ادعا کرد تمام تصمیمات و رویدادها حول آن می‌چرخد: قوانین برای حفاظت از آن صورت‌بندی می‌شوند، نهادهای دولتی و غیردولتی در سراسر جهان برای مراقبت و مصونیت از آن تلاش می‌کنند، مراکز امنیتی با هزینه‌های بالا مشغول محافظت از جان مردم‌اند، تلاش‌های گسترده پزشکی و بهداشتی می‌کوشند تا هرچه بهتر و بیشتر از حیات انسان‌ها پاسداری کنند و آن را به درازا بکشند، نهادهای آموزشی برای ارتقای کیفیت زیستن و بهبود وضعیت حیات انسانی برنامه‌هایشان را تدوین می‌کنند و موارد دیگر.

با تمام این موارد، اما در میان افرادی که واجد خوانش و نگرشی بنیادگرایانه نسبت به دین اسلام‌اند، وضعیت دیگری حاکم است. یکی از ارکان اعتقادی و عملی در میان این افراد، عبارت است از این‌که «عقیده انسان از هر چیز از جمله جان او برتر است». عقیده و باور محوریت دارد و کانون هر چیزی است. تمام انسان‌ها از دید آنان بیش از آن که محق باشند، مکلف‌اند. به عبارت دیگر، آن‌ها در جامعه تکلیف‌مدار زندگی می‌کنند نه حق‌مدار. همین وضعیت سبب شده تا در جهان بینی آنان و احکام و قوانینی که به آن باور دارند، این امکان وجود داشته باشد تا حق حیات انسان را تنها به دلیل داشتن اعتقادی متفاوت از وی بگیرند. این همان تقدم عقیده بر جان و یکی از بیمناک‌ترین باورهای موجود در میان بنیادگرایان اسلامی است که در دیدگاه‌های مصاحبه‌شونده‌های این تحقیق نیز ردپای مشخصی از این باور یافت می‌شد. یکی از مصاحبه‌شوندگان (مرد ۳۶ ساله، کارشناسی، شغل آزاد،

مجرد) در پاسخ به این پرسش که «انسان خادم دین است یا دین خادم انسان؟» چنین معتقد است: هر آنچه در کائنات وجود دارد، باید فدای دین شود. البته که انسان‌ها خادم دین‌اند. به فرموده قرآن، انسان در حد و اندازه‌ای نیست که خداوند با او سخن گوید؛ بلکه خداوند از سر رحمت است که از طریق دین با او سخن می‌گوید.

همچنین یک مصاحبه‌شونده دیگر (مرد ۴۴ ساله، دیپلم، شغل آزاد)، در پاسخ به این پرسش که «آیا کشتن فرد به جرم ارتداد (یعنی برگشتن از دین) با آزادی در انتخاب دین و عقیده (که قبلاً ادعا کرده بودید) در تضاد نیست؟» معتقد است:

ابتدا او را دعوت به بازگشت به دین می‌کنیم و اگر نپذیرفت، در این صورت کشتن او لازم می‌شود. هر حکمی یا عقیده‌ای باید در چهارچوب قوانین و عقاید سطح بالاتری قرار داشته باشد و بررسی شود، در اینجا یعنی خواست خداوند. چون با خواست خداوند در تعارض است، لذا کشتن فرد مرتد جایز بلکه لازم است. عقیده انسان بسیار بیشتر از جان او اهمیت دارد. لاله‌الاله از جان انسان بالاتر است. فردی که از دین اسلام برمی‌گردد، در واقع به خدای تمام انسان‌ها بی‌حرمتی کرده است؛ لذا شدیدترین مجازات در مورد او باید اجرا شود... شما اگر در کشورهای غیرمسلمان نیز به رهبر جامعه ناسزا بگویید، با مجازات مواجه می‌شوید؛ اما چون در کشورهای اسلامی اخلاقیات اهمیت بیشتری دارد، لذا در برابر بی‌اخلاقی عکس‌العمل شدیدتری نشان می‌دهیم. مثلاً برای جوامع غیرمسلمان چندان مهم نیست که یک زن با مردان دیگر ارتباط جنسی داشته باشد، اما برای مرد مسلمان این قضیه قابل تحمل نیست. پس طبیعی است که در جوامع اسلامی مجازات بیشتری شاهد باشیم؛ چون در برابر هر امر غیراخلاقی حساس هستیم، اما غیرمسلمانان چنین نیستند.

یک زن ۲۸ ساله، مجرد و خانه‌دار در پاسخ به این پرسش که «عقیده انسان اهمیت بیشتری دارد و یا کارها و خدماتی که انجام می‌دهد؟» چنین می‌گوید:

عقیده. اگر کار درست و مفیدی انجام شود اما همراه عقیده (اعتقاد اسلامی) نباشد، در این صورت هیچ ارزشی ندارد.

یکی دیگر از افراد مورد مصاحبه (زن ۲۸ ساله، متأهل، کارشناس ارشد فقه)، در مورد «مجازات فردی که از دین اسلام برمی‌گردد» معتقد است:

هیچ مسلمانی چنین حقی ندارد و در صورتی که چنین چیزی اتفاق افتد، حکم آن ارتداد است... از نظر من، این حکم اخلاقی است و برای بقای دین این نوعی دلسوزی است. چون جمع از فرد برتر است، لذا از بین بردن فرد جایز است. چون جهالت جامعه در حد بسیار بالایی بوده و از اسلام فاصله گرفته‌اند، به نظرم اجرای حکم تکفیر بسیار واجب و لازم است... از نظر من ما موظفیم که دین خداوند و احکام آن را در زمین برپا کنیم و گسترش دهیم تا مردم از جهالت دور شوند و سعادت دنیوی و اخروی‌شان تأمین شود.

۵-۴. غرب‌ستیزی

یکی از ویژگی‌های آشکار جریان فکری- عقیدتی بنیادگرایی اسلامی، تلاش برای خلق یک «دیگری» و آن را دشمن نشان دادن و مبارزه با آن است. در بیشتر متون نظری و تجربی انجام شده دربارهٔ مطالعهٔ این نحله، همواره به این مطلب اشاره شده است (تیبی، ۱۹۹۸؛ فریدمن، ۱۹۹۹؛ البرو، ۱۹۹۶؛ کاستلز، ۲۰۰۰؛ احمدالنعیم، ۲۰۰۳؛ باتکو، ۲۰۰۴؛ احمد، ۱۹۸۳). در اغلب دوران حیات بنیادگرایی اسلامی، «دیگری» همان غرب و دستاوردهای فکری و معرفتی آن بوده است، اگرچه نمی‌توان مصداق مشخصی برای غرب به‌عنوان یک ذات یا ماهیت نمایان متصور بود. برای طیف گسترده‌ای از مسلمانان، غرب معادل بی‌اخلاقی، بی‌خدایی و بی‌دینی بوده است؛ از این رو، تجلی جهان‌بینی و تفکر غربی را نیز به‌مثابهٔ نضج‌گرفتن همین عناصر در جوامع اسلامی تلقی کرده و با آن به‌شدت به مخالفت پرداخته و حتی به مبارزه با آن نیز برخاسته‌اند. این مخالفت، هم با جریان اندیشهٔ غربی و غربیان و هم ناظر به اندیشمندان مسلمانی بوده است که در انداختن اندیشه و بینشی نو در باب فهم دین و اسلام را در سر داشته‌اند.

با مراجعه به سرگذشت مبارزات بنیادگرایانه در میان مسلمانان، می‌توان به‌وضوح به شواهدی دست یافت که برپایهٔ آن‌ها هرگاه کشورهای غربی در این جوامع حضور داشته‌اند - که بیشتر با فعالیت‌ها و نیات استعماری همراه بوده است - بازگشت به اندیشهٔ بنیادگرایانه، اسلام انقلابی و لزوم احیای فرهنگ جهاد نیز نمایان شده است. تلاش‌های حسن‌البناء و اخوان‌المسلمین برای مبارزه با استعمار انگلستان و فرانسه در مصر و دیگر کشورهای عربی، مبارزات مجاهدان افغان در برابر اشغال‌کشورشان به دست نیروهای نظامی شوروی و حتی رشد اسلام سیاسی در عراق برای رویارویی با حضور نیروهای آمریکایی، همگی نمونه‌هایی تاریخی برای این ادعاست.

پیوند نافرختهٔ میان تلقی غیرتاریخی از اسلام و احکام و قوانین آن از یک‌سو و این دیدگاه که غرب و سبک زندگی غربی در پی بی‌اخلاقی، گسترش تباهی، از بین بردن حریم‌های اخلاقی، ترویج بی‌بندوباری و همچنین آسیب‌رساندن و حتی تحت استعمار و سلطه قرار دادن جوامع اسلامی است از سوی دیگر، ایجادکنندهٔ دیدگاه سراسر منفی در میان این گروه از مسلمانان نسبت به غرب و غربیان - یا به تعبیر آنان یهود و نصارا - بوده است. بیشتر مصاحبه‌شونده‌ها در اظهاراتشان به این نکته اشاره کردند که برپایهٔ آیات قرآن، یهود و نصارا (همان غرب) دشمن همیشگی و جدی مسلمانان‌اند و کمر به نابودی و فاسدکردن جامعهٔ اسلامی بسته‌اند؛ از این رو هرگز قابل اعتماد نیستند و نمی‌توان تعامل مناسبی با آن‌ها داشت. در ادامه، به چند نمونه از این اظهارات در پاسخ به این پرسش که «آیا فرهنگ غربی تهدیدی برای هویت و زیست اسلامی (حجاب، روابط اجتماعی، موضوع محرم و نامحرم یا حلال و حرام، گسترش فساد اخلاقی و غیره) در جوامع مسلمان است؟» اشاره می‌شود.

مصاحبه‌شوندهٔ زن (۳۳ ساله، دیپلم، خانه‌دار):

از نظر من بله... از نظر پوشش و آزادی‌هایی که غرب برای انسان مجاز می‌داند، برای ما تهدید و آسیب تلقی می‌شود.

مصاحبه‌شونده زن (۳۲ ساله، کارشناسی ارشد فیزیک، معلم):

بله کاملاً. به نظر من این هجمه نسبت به جهان اسلام، یک امر برنامه‌ریزی شده است. آن‌ها می‌خواهند سبک زندگی‌شان را به ما القا کنند و چهره بدی از اسلام و مسلمین نشان دهند. البته ما نیز به دنبال القای دین و سبک زندگی خودمان به آن‌ها هستیم، اما توانایی آن را نداریم.

مصاحبه‌شونده مرد (۳۵ ساله، کارشناسی اقتصاد، شغل آزاد):

شک نکنید. قرآن نیز به همین امر اشاره می‌کند. قرآن می‌فرماید آن‌ها یعنی یهود و نصارا همواره برای شما آتش برپا می‌کنند. با مراجعه به قرآن و حدیث و پیروی از محتوای آن‌ها، می‌توان هر نوع تهدیدی را دفع کرد؛ از جمله تهدید فرهنگی. یهود و نصارا، قرآن و احادیث اسلامی را به خوبی مطالعه کرده و شناخته و از آن در جهت منافع خود استفاده کرده‌اند و می‌کنند. مثلاً در اسلام به لذت جنسی سفارش شده است، اما از نوع حلال آن؛ درحالیکه آن‌ها (یهود و نصارا) ما را از شیوه‌های حلال منع می‌کنند و در عوض ما را به شیوه‌های گناه‌آلود لذت جنسی (مثلاً ارتباط جنسی خارج از ازدواج) تشویق و ترغیب و ما را دچار ایدز می‌کنند.

مصاحبه‌شونده زن (۲۵ ساله، کارشناسی ادبیات عرب، خانه‌دار):

بله، همواره تهدیدی برای فرهنگ اسلامی بوده؛ اگرچه عناصر فرهنگی مثبتی هم دارند، اما تاکنون جنبه‌هایی از فرهنگ خود را به ما عرضه کرده‌اند که برای ما منفی بوده است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از میان زمینه‌هایی که در جریان این پژوهش به‌عنوان زمینه‌های اثرگذار بر گرایش افراد به سمت بنیادگرایی اسلامی به دست آمد، تنها «غرب‌ستیزی» را می‌توان جزو عواملی دانست که به‌انحاء مختلف در نظریه‌ها و پیشینه‌های تجربی مطرح شده‌اند و با آن‌ها سازگاری دارند. غرب‌ستیزی -مقابل با نفوذ هویت غربی و جریان جهانی شدن در جوامع اسلامی و نابودی هویت اسلامی- که به‌نوعی ذیل کوشش‌های هویت‌خواهانه قرار می‌گیرد، واجد پشتوانه‌های نظری و تجربی قابل‌توجهی است. نظریه‌هایی که به‌نوعی مدعی‌اند بنیادگرایی اسلامی کوششی برای احیای هویت اسلامی در برابر نفوذ هویت و سبک زندگی غربی و جهانی است، از این یافته‌ها تحقیق حمایت می‌کنند (تیبی، ۱۹۹۸؛ فریدمن، ۱۹۹۹؛ البرو، ۱۹۹۶؛ کاستلز، ۲۰۰۰؛ احمدالنعیم، ۲۰۰۳؛ باتکو، ۲۰۰۴؛ احمد، ۱۹۸۳). پژوهش‌های تجربی متعددی نیز وجود دارند که مؤید چنین یافته‌ای هستند (درخشه و مفیدنژاد، ۱۳۹۱؛ درخشه و نجاتی‌آرانی، ۱۳۹۰؛ جوان‌شهرکی، ۱۳۸۷؛ کوک، ۲۰۱۴؛ ایشودلر، ۲۰۰۱؛ میشر، ۲۰۱۲). با این وجود، سایر عواملی که برای تبیین چرایی بنیادگرایی اسلامی در میان گردهای اهل سنت ایران برشمرده شد را می‌توان از دستاوردهای پژوهش این تحقیق دانست که توانسته تا اندازه‌ای چشم‌انداز نوینی برای مطالعه این پدیده فربه ارائه کند.

به منظور فراکاوی دقیق تر و ژرف‌تریافته‌های این پژوهش و نمایاندن تصویری روشن‌تر از تبیین چرایی بنیادگرایی اسلامی، می‌توان از رویکرد نظری عبدالکریم سروش دربارهٔ اصناف دین‌داری بهره برد. به باور وی، دین‌داران در هر دینی (دست‌کم ادیان ابراهیمی) واجد سه گونه دین‌داری و دین‌ورزی‌اند؛ دین‌داری معیشت‌اندیش، دین‌داری معرفت‌اندیش و دین‌داری تجربت‌اندیش. به‌طورفشرده، دین‌داری معیشت‌اندیش ناظر به گونه‌ای از دین‌ورزی است که طی آن افراد دین‌دار بیشتر بر انجام دادن ظواهر احکام و عبادات تأکید دارند و با تلاش برای پیروی بی‌چون و چر از فقه، می‌کوشند عباداتشان به خوبی در چهارچوب شریعت و فقه جای گیرد. در این نوع دین‌داری، دین همانند یک ملّیت برای فرد دین‌دار انگاشته می‌شود که ارثی و تبعی است. کسی مسلمان زاده می‌شود و به همین اعتبار مسلمان می‌ماند و پرسشی در باب ماهیت و چرایی آن نمی‌پرسد، مبادا سازهٔ اعتقادش فروریزد. دیگر دین‌ها را هم غریبه و بیگانه می‌داند و با پیروانش نیز سرسازش ندارد.

در دین‌داری معرفت‌اندیش، فرد دین‌دار افزون بر پیروی از احکام و دستورات دینی می‌کوشد برای چرایی وجوب و ماهیت آن‌ها پاسخ‌های درخوری به دست دهد. همچنین در باب امور غیرعبادی نیز می‌اندیشد و برایش پرسش‌هایی خلق می‌شود و در پی پاسخ آن‌ها خواهد بود؛ مانند سؤال در باب ماهیت خداوند، وحی، مأموریت پیامبرانه، غایت دین، جایگاه انسان در دین، نسبت انسان و خداوند، نسبت انسان و وحی، رابطهٔ پیامبر با خداوند و غیره. این نوع دین‌داری، همان دین‌داری متکلمان است که دین را یک نوع حقیقت می‌دانند و در باب آن در پی بررسی صدق و کذب‌اند. در دین‌داری تجربت‌اندیش، فرد دین‌دار علاوه بر پایبندی به اجرای احکام و دستورات و همچنین اندیشیدن و غور در چیستی و چرایی خداوند، دین و مأموریت پیامبرانه، می‌کوشد در تجربهٔ قدسی پیامبر نیز شریک شود. دین‌دار تجربت‌اندیش در پی دستیابی به تجارب ناب قدسی و درک عمیق حالات روحانی پیامبرانه است (سروش، ۱۳۸۱).

بر پایه این دیدگاه، دو نتیجهٔ برجسته قابل اشاره است: نخست، این‌که دین‌داران واجد خوانشی بنیادگرایانه از اسلام، ذیل دین‌داری معیشت‌اندیش قرار می‌گیرند؛ دوم و نتیجهٔ مهم‌تر، این است که صنف دین‌داری معیشت‌اندیش، می‌تواند زمینه‌ساز خوانش بنیادگرایانه و افراطی از اسلام باشد. البته این سخن به این معنی نیست که دین‌داری معیشت‌اندیش الزاماً و ناگزیر به بنیادگرایی می‌انجامد، ولی در بطن خود این گزاره را دارد که دین‌ورزی‌ای که از تبار معیشت‌اندیشی و شریعت‌مسلمکی باشد، اگر با زمینه‌های سیاسی (مانند تجربهٔ استعماری مسلمین)، اجتماعی (مانند ناکامی‌های اجتماعی و ناکارآمدی‌های حاکمان سرزمین‌های اسلامی)، فرهنگی (مانند فقر آگاهی و سطح نازل دانش عمومی) و فردی (مانند ناکامی‌های شخصی و سبک زندگی آسیب‌زا به همراه انزوا و احساس حقارت و تبعیض) خاصی نیز همراه شود، می‌تواند به خوانش بنیادگرایانه بیانجامد. لازم به یادآوری است که خوانش بنیادگرایانه تا اندازهٔ زیادی با مختصات «دین‌داری ایدئولوژیک» که میرسنس‌دی (۱۳۸۶) از زبان سروش (۱۳۷۲) مطرح می‌کند، همسواست. این گونه از دین‌داری با ویژگی‌هایی مانند قشری بودن، تحمیلی، موقتی و بریده از باطن شناخته می‌شود؛ دین‌داری‌ای که به جنبه‌های

اخلاقی کمتر توجه دارد و در عوض، احکام و شریعت در آن فربهی دارد (سروش، ۱۳۷۲: ۲۶). همان طور که در یافته‌های این پژوهش نیز آشکار بود، در میان اظهارات مصاحبه‌شونده‌ها ردپای عناصر فکری و اعتقادی دین‌داری مبتنی بر شریعت و معیشت قابل مشاهده است؛ تأکید بیش از اندازه بر حجم و میزان عبادات، تمرکز بر ظاهر دستورات اسلامی و غفلت از مغز و کُنه آن‌ها، برنتافتن اندیشه و بینش متفاوت، در پیچیدن با تکثرگرایی دینی، قائل بودن به خط‌کشی دقیق مرتد و مؤمن، لزوم اجرای مجازات بدون ملاحظات فرهنگی و زمانی و مکانی، قائل نبودن به نگاه تاریخی نسبت به قرآن و اسلام، عدم توجه به ظرف و زمینه نزول آیات و مصادیق دشمن و جرم، انتظارات بیشینه از دین و بی‌اعتنایی به تحولات مختلفی که در جهان پیرامون در حال رخ دادن است و به یقین می‌تواند در درک و معرفت دینی مؤثر باشد. این‌ها نمونه‌هایی از مختصات دین‌داری معیشت‌اندیش بوده که در میان افراد مورد مطالعه ردپای پررنگی داشته است.

به‌طور خلاصه باید گفت صنف دین‌داری معیشتی و شریعتی که خود را در پوسته دین نگاه می‌دارد و تقلایی برای عروج به مغز آن نمی‌کند، توانی برای تأمل در کُنه معنای دین باقی نمی‌گذارد و اگر با رخدادها و مقدمات دیگری همراه شود، بیم آن می‌رود که به خوانش افراطی از دین رهنمون شود.

منابع

- اعظم‌آزاده، منصوره و بقالی، هاوژین (۱۳۹۱). تحلیل جامعه‌شناختی سلفی‌گری به مثابه یکی از منابع هویت‌ساز در کردستان ایران، مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۶ (۲): ۲۹-۴.
- امیری، فریدون (۱۳۹۳). سلفی‌گری و تأثیر آن بر امنیت جمهوری اسلامی ایران؛ (مطالعه موردی: استان کردستان). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- جوان شهرکی، مریم (۱۳۸۷). مطالعه موردی القاعده: نقش جهانی شدن در گسترش بنیادگرایی دینی، راهبرد، (۴۷): ۲۴۹-۲۷۴.
- حمیدی، نفیسه و فرجی، مهدی (۱۳۸۶). سبک زندگی و پوشش زنان در تهران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی (۱)، پاییز: ۶۵-۹۲.
- درخشه، جلال و مفیدنژاد، سیدمرتضی (۱۳۹۱). تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر اسلام‌گرایی در ترکیه، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، (۱) ۲: ۶۲-۲۹.
- درخشه، جلال و نجاتی‌آرانی، حمزه (۱۳۹۰). تحلیل جنبش‌های بیداری اسلامی در چهارچوب گفتمان تطور اسلام‌گرایی، جستارهای سیاسی معاصر، (۲) ۲: ۵۷-۳۹.
- دکمیجیان، هریر (۱۳۷۲). جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه: حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- رسول‌پور، خبات (۱۳۹۲). تبیین جامعه‌شناختی شکل‌گیری جماعت دعوت و اصلاح ایران (اخوان‌المسلمین ایران) و تحول گفتمانی آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی.
- سایت خبری تابناک، ۱۳۸۸/۰۶/۲۲، www.tabnak.ir
- زنگنه، صباح و کریمی، حسن (۱۳۹۶). پیشینه گروه‌های جهادی در اقلیم کردستان عراق، فصلنامه سیاست خارجی، ۳۱ (۲)، تابستان: ۸۱-۱۰۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۶). مجموعه سخنرانی موانع و دواعی سلوک دین‌دارانه در جهان معاصر، برگزارشده در مرکز

- فرهنگ اسلامی شمال کالیفرنیا، دانشگاه استنفورد.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). دین‌داری معیشت‌اندیش: ۱۴۶-۱۲۹. در کتاب سنت و سکولاریسم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک. کیان، ۱۶: ۲۸-۲۴.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۰). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- سیوهیلی، ادریس (۲۰۰۹). حرکت اسلامی در کردستان عراق (ره وتی ئیسلامی له باشووری کوردستان ۱۹۹۱-۱۹۴۶)، اربیل: نشر بی جی.
- شریعتی‌مزنانی، سارا و ابراهیم‌زاده، سامان (۱۳۹۶). مکتب قرآن؛ مؤمنانی در نوستالژی امت؛ مطالعه موردی کردها در ایران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۰(۳): ۷۹-۹۹.
- قادرزاده، امید و محمدی، بهروز (۱۳۹۶). کنشگری سیاسی اسلام‌گرایان در کردستان (مطالعه کیفی جماعت دعوت و اصلاح)، مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۸(۳)، پاییز: ۱۶۷-۱۴۳.
- قریشی، فردین (۱۳۹۳). مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه‌ورزی اجتماعی در ایران، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- قجری، حسینعلی (۱۳۸۷). تحلیل گفتمان تکوین بنیادگرایی شیعی و چرایی هژمونیک‌شدن آن در ایران، پایان‌نامه دکتری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۵). عصر اطلاعات، ترجمه: حسن جاووشیان، جلد ۲، تهران: طرح نو.
- کیل، ژیل (۱۳۸۶). بنیادگرایی اسلام (۱) و (۲)، مصاحبه و ترجمه: احسان عبدی، روزنامه اعتماد ملی، شماره‌های ۳۴۵-۳۴۵، ۲ و ۳، ۱۳۸۶/۲/۴، در بازتاب اندیشه: ۲۴۳-۲۳۸.
- کچویان، حسین و خسروی، جمال (۱۳۹۱). اسلام‌گرایی در کردستان و چالش‌های ناسیونالیسم کردی و واگرایی؛ علل و زمینه‌ها (نمونه موردی: تطورات گفتمان مکتب قرآن)، فصلنامه راهبرد اجتماعی و فرهنگی، ۳(۱): ۷۴-۳۹.
- کرسول، جان (۱۳۹۱). پویای کیفی و طرح پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد (روایت پژوهی، پدیدارشناسی، نظریه داده‌بنیاد، قوم‌نگاری و مطالعه موردی)، ترجمه: حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، تهران: انتشارات صفار-اشراقی.
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۸۶). رابطه ایدئولوژی و دین و تأثیر آن بر تنوع دین‌داری با تأکید بر ایران پس از انقلاب، پژوهشنامه متین، ۹(۳۶): ۱۵۸-۱۲۹.
- Abu-Rabi, I. M. (2004). Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history: Pluto Press.
- —. (2010). The contemporary Arab reader on political Islam: Pluto Press (UK).
- Ahmad, K. (1983). "The Nature of Islamic Resurgence." Voices of resurgent Islam: 218-29.
- Albrow, M. (2012). "Global Age." The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization.
- Almond, G. A., Appleby, R. S., Sivan, E. (2003). Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World: University of Chicago Press.
- An-Naim, A. A. (2003). "Islamic Fundamentalism and Social Change: Neither The" End of History" Nor A" Clash of Civilizations." THE Freedom To Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change 25.
- Appleby, R. S., Marty, M. E. (1991). The Fundamentalism Project: Accounting for Fundamentalisms: University of Chicago Press.
- Appleby, R. S. (2002). "The unholy uses of apocalyptic imagination: Twentieth cen-

- ture patterns.” *Apocalypse and violence*. New Haven, CT: The Yale Center for International and Area Studies and the Council on Middle East Studies: 69-87.
- Azzam, M. (2006). “Islam Revisited.” *International Affairs* 82(6): 1119-32.
 - Bayani, F. (2017). “Understanding the Context of the Emergence and Spread of Religious Fundamentalism; with an Emphasis on Islamic Fundamentalism in Kurdistan Province of Iran.” in *Oxford Symposium on Religious Studies*. University of Oxford, Oxford, UK.
 - Brettfeld, K., Wetzels, P., Inci, R. (2007). *Muslims in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und Politisch-Religiös Motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer Multizentrischen Studie in Städtischen Lebensräumen*: Bundesministerium des Inneren Berlin.
 - Bruce, S. (2008). *Fundamentalism: Polity*.
 - Butko, T. J. (2004). “Revelation or revolution: A Gramscian approach to the rise of political Islam.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 31(1): 141-62.
 - Castells, M. (2000). “Toward a sociology of the network society.” *Contemporary sociology* 29(5): 693-98.
 - Cook, M. (2014). “The appeal of Islamic fundamentalism.” *Journal of the British Academy* 2: 27-41.
 - Coreno, T. (2002). “Fundamentalism as a Class Culture.” *Sociology of Religion* 63(3): 335-60.
 - Davidson, L. (1998). *Islamic Fundamentalism: An Introduction: An Introduction: ABC-CLIO*.
 - Friedman, T. L. (1999). *The Lexus and the olive tree: Understanding globalization*: Farrar, Straus and Giroux
 - Glaser, B. G., Anselm L. S. (1965). *Awareness of dying*: Routledge.
 - Herriot, P. (2009). *Religious fundamentalism: Global, local and personal*: Routledge.
 - Juergensmeyer, M. (1991). “Sacrifice and cosmic war.” *Terrorism and Political Violence* 3(3): 101-17.
 - Koopmans, R. (2015). “Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41(1): 33-57.
 - Kramer, M. (2003). “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”. *Middle East Quarterly*.
 - Lewis, B. (1998). *The multiple identities of the Middle East*: Schocken.
 - Marsden, G. M. (1980). *Fundamentalism and American Culture*: Oxford University Press.
 - Mishra, A. (2012). “Islamic Fundamentalism in South Asia: A Comparative Study of Pakistan and Bangladesh.” *India Quarterly* 68(3): 283-96.
 - Mohanty, N. (2012). *Radicalism in Islam: Resurgence and Ramifications*: University Press of America.
 - Nasr, S. H. (2010). *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition*: Harper One New York.

- Said, E. W. (1997). *Beginnings: Intention and Method*: Granta books.
- Schmid, A. P. (2014). "Violent and Non-Violent Extremism: Two Sides of the Same Coin." ICCT Research Paper.
- Schwedler, J. (2001). "Islamic identity: myth, menace, or mobilizer?" SAIS Review 21(2): 1-17.
- Stump, R. W. (2008). "When Faiths Collide: The Case of Fundamentalism." Pp. 173-88 in *Clashes of Knowledge*: Springer.
- Tibi, B. (1998). *The challenge of fundamentalism: Political Islam and the new world disorder*: Univ of California Press.
- Van B. M. (1995). "Muslim fundamentalism: something to be understood or to be explained away?" *Islam and Christian-Muslim Relations* 6(2): 157-71.
- Woodberry, R. D., Christian S. S. (1998). "Fundamentalism Et Al: Conservative Protestants in America." *Annual review of Sociology* 24(1): 25-56.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تغییر صورت‌بندی نسلی در جامعه ایرانی

سمیه توحیدلو^۱

شناسه پژوهشگر (ارکید): ۳۶۸۴-۰۳۴۰-۰۰۳-۰۰۰۰-۰۰۰۰

چکیده

سن و مقوله «نسل»، در پژوهش‌های مختلف مطرح شده‌اند و صورت‌بندی‌های خطی و غیرخطی مرسوم از جوانی در این پژوهش‌ها وجود دارد. در این تحقیقات، الگوهایی چون توجه به دوره‌های زمانی، توجه به زمان‌های اجتماع‌پذیری و تمایز بر پایه کانون‌های همگرایی و واگرایی به چشم می‌خورد که در دو مدل اخیر به زمینه‌های اجتماعی تحلیل معاصر از تاریخ ایران اشاره می‌شود.

مسئله اصلی این نوشتار، دستیابی به توصیف دقیق‌تری از صورت‌بندی‌های موجود است. با کمک نتایج پژوهش‌های مورداشاره و از راه تحلیل محتوای ۱۳ کتاب، ۲۰ مقاله مهم و ۸ گزارش ملی در این زمینه و نیز بهره‌بردن از نظریات «ذهنیت نسلی» کریستوفر بالس و «دوره‌های اجتماع‌پذیری» رونالد اینگلهارت، کوشش شد مدل نوینی با محوریت نسل جدیدتر (متولدین پس از انقلاب) ارائه گردد. مدعای نهایی مقاله به این نکته پرداخته است که اگرچه کانون مرکزی توجه نسل انقلاب در انقلاب و جنگ بنا نهاده شده بود، باین‌همه نسل جدید دانشگاهیان می‌توانند کانون تحلیلی جدیدتری را مانند سبک زندگی لذت‌گرا بازتولید نمایند و از هژمونی گفتمانی نسل گذشته در ارتباط با موضوع نسل‌ها فارغ شوند.

واژگان کلیدی: نسل، مناسبات نسلی، سبک زندگی، لذت، مصرف

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی / s.tohidlou@ihcs.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۷

دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۵۶-۳۵

۱. مقدمه و بیان مسئله

«جوانان» به مثابه سازه‌های اجتماعی، فرهنگی و زیستی، موضوع جذاب و محوری گفتمان‌های گوناگون شده‌اند. شتاب و تنوع تغییراتی که جامعه در حال گذار ایران تجربه می‌کند و تحولات ساختاری و نهادی ملازم با آن، ابعاد پیچیده‌تر و مهم‌تری به مسئله جوانان بخشیده است (ذکایی، ۱۳۸۶: ۹-۱۰). مسئله نسل، تعریف نسل و تغییرات نسلی، از جمله مفاهیم برجسته پژوهش‌های اجتماعی است. این مفهوم از دیرباز وجود داشته، اما به ضرورت ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و... دستخوش تغییرات گسترده‌ای شده است. ارتباطات بین نسلی نیز از مسائل مورد توجه است، چراکه نوع این روابط می‌تواند شکاف‌ها و یاروندهای اجتماعی را در جامعه تبیین کند.

رویکردهای مختلفی برای ارتباط بین نسلی وجود دارد، اما پژوهشگران مسائل جوانان چهار الگورا برای روابط نسلی معرفی می‌کنند که این الگوها به ترتیب عبارت‌اند از توافق نسلی، تفاوت و تعامل هم‌زمان نسلی، شکاف نسلی و انقطاع نسلی. مراد از انقطاع نسلی، بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین اختلاف میان نسل‌هاست؛ درحالی‌که منظور از شکاف نسلی وجوه نازل‌تر چنین اختلافی میان نسل‌هاست (ذکایی، ۱۳۸۸). نسل‌ها در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند و این موقعیت‌ها ساختاری دارند و این بازگویی از نسل، بیشتر جامعه‌شناسانه است و مطالعه روابط بین نسلی در مقایسه با مطالعه نسلی، بیشتر جامعه‌شناختی است (آزادارمکی، ۱۳۸۹: ۱۵). هر نسل با توجه به درک و فهمی که از اوضاع و موقعیت‌های پیرامونی دارد، هویت مستقلی می‌یابد و درعین حال به لحاظ حضور هم‌زمان رابطه تعاملی پیدا می‌کند. بدین لحاظ، تغییر نسل فرایندی است که در آن ضمن این‌که موقعیت‌های متفاوت دیده می‌شود، گسست و همسانی شکل می‌گیرد (آزادارمکی، ۱۳۸۶: ۵۶).

الگوهای روابط بین نسلی و تغییرات آن‌ها، موضوع صورت‌بندی نسلی را دارای اهمیت کرده است. پیش‌تر در تعریف نسل از دوره‌های سی ساله‌ای یاد می‌شد که تفاوت‌های آشکار اجتماعی، ایشان را با نسل پیش از خود مجزا می‌کرد. به فراخور تغییر و تحولات شتابان فنی و اجتماعی و تغییرات در مهارت، توانمندی و سبک زندگی دوره‌های زمانی یک نسل حتی تا ده سال کوتاه شده و تمایز هر نسل از نسل پیشین فزونی یافته است. همین تمایزات گسترده نه تنها شکاف یا ارتباطات بین نسلی را رقم زده، بلکه عاملی شده است تا تحلیل‌های اجتماعی بر پایه دوره‌بندی‌های نسلی تبیین شود.

به هر روی، صورت‌بندی‌های تحلیلی مشخصی برای واکاوی نسل وجود دارد. برخی تنها به بررسی نگرش‌های هر نسل توجه دارند و به بزرگ‌سازی تفاوت‌های نگرشی می‌پردازند. برخی دوره‌بندی‌های زمانی یا تعریف نسل منطبق با دوران جامعه‌پذیری را مدنظر قرار می‌دهند و به جز نگرش‌های فردی و در ارتباط با دیگران، به زمینه‌های شکل‌گیری این نگرش هم توجه دارند. برخی به وقایع مهم یا همان کانون‌های واگرایی و همگرایی می‌پردازند؛ کانون‌هایی که انقلاب سال ۵۷ و دوران جنگ تحمیلی از مهم‌ترین آن‌ها در دوره حاضر است. موارد پراکنده‌ای نیز وجود دارد که اثر متغیرهای دیگر در تفاوت نگرش‌ها سنجیده می‌شود. جهانی شدن، گسترش رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی، آموزش و تحصیلات بالا، تغییرات الگوی مصرف و... از جمله این متغیرها هستند.

مسئله این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که پژوهش‌گران مختلف به موضوع مناسبات نسلی چگونه نگریسته‌اند؟ چرا در همه پژوهش‌ها به گفتمان مسلط (اعم از دوره‌بندی سنتی، یا کانون‌های همگرایی و واگرایی) ارزش و اعتبار داده شده و دال مرکزی همه پژوهش‌ها گردیده و نسبت نگرش‌ها و وضعیت نسل پس‌از آن را با همان گفتمان مسلط گزارش کرده‌اند؟ و اگر قرار باشد از گفتمان مسلط رهایی پیدا کرد، چه صورت‌بندی تازه‌ای می‌توان از وضعیت نسلی جدید ارائه داد؟

در این مقاله تلاش شده است با تحلیل محتوای پژوهش‌های موجود، از ورای این صورت‌بندی‌ها و با کمک ذهنیت‌های نسلی و به شکل درون‌نسلی و نه از بیرون، به مقوله نسل نگریسته و صورت‌بندی منطبق با این ذهنیت‌ها عرضه شود. برای رسیدن به این مهم، مجموعه کتب، مقالات و پژوهش‌های بزرگ و ملی با موضوع جوانان و نسل جوان جمع‌آوری، پالایش و تحلیل شده است.

اگر در تعریف نسل رویکردهای سنتی و مدرن تاکنون شناخته می‌شد و ما را در این صورت‌بندی‌ها رهنمون بود، با گذشت زمان رویکردهای فرامدرن نیز بدان آمیخته شده است. در واقع اگر قرار است صورت‌بندی تاریخی‌ای از موضوع نسل‌ها داشته باشیم، رویکرد غیرخطی ما را بر آن می‌دارد که ترکیبی از رویکردها را در دوره حاضر دنبال کنیم. از این‌روست که بازگفت وضعیت کنونی، نیازمند بررسی رویکردهای فرامدرن هم هست. نمی‌توان دیگر به هژمونی رویکردهای مدرن باور داشت و از خطی بودن روال گفت. نمی‌توان به نهادهای جوان تجدیدشده‌ای نظر نینداخت که اتفاقاً با گسترش رسانه‌ها به گفته گیدنز درگیر از جاکندگی زمانی و مکانی شده است (به نقل از ذکایی، حسنی، ۱۳۹۶). نمی‌توان کاملاً از بیرون نسل متولدشده بعد از انقلاب و مبتنی بر ارزش‌ها، هنجارها و نگرش‌های نسل‌های پیشین را پژوهش کرد، مسئله پژوهشی داشت و تحلیل‌ها را از دیدگاه تمایز با نسل مسلط ارائه داد. مهم این است که نباید تنها تحت هژمونی گسترده نسل‌های دارای ارزش و هنجار اجتماعی شده مسلط به نسل نگریست و دال مرکزی تحلیل را بر باورهای نسل اول و دوم (میانسال و سالمند) قرار داد. از این‌رو تلاش شد در تحلیل محتوای کارهای انجام‌شده، به توصیفی از صورت‌بندی‌های فعلی نسلی در پژوهش‌ها اشاره شود و نمونه‌ای از صورت‌بندی با نقطه کانونی متفاوت ارائه گردد.

۲. مفهوم نسل

تعاریف متعددی از نسل ارائه شده است. هرچند وفاق کاملی میان اصحاب علوم انسانی درباره مفهوم نسل وجود ندارد، اما نسل به شکل انضمامی مفهوم شناخته‌شده‌ای است و تعریف پیچیده‌ای ندارد. می‌توان تعریف ذیل را تا اندازه‌ای از هنک بیکر پذیرفت. «گروه‌های متمایز شده که به وسیله موقعیت تاریخی و علائق خاص در سطح فردی (دوره‌های زندگی، سوگیری ارزشی و سوگیری نسلی) و در سطح سیستم (اندازه و ترکیب، فرهنگ نسلی و سوگیری‌های نسلی) مشخص می‌شوند» (به نقل از یوسفی، ۱۳۸۳: ۲۳).

در حوزه مطالعات خانواده، نسل را به طور کلی فاصله ستی بین زایش پدر و مادر و فرزندان در نظر گرفته‌اند که بر تعداد سال مشخص و مورد وفاقی دلالت ندارد (ذکایی) و «فاصله میان دو نسل را ۲۰-۳۰ سال در نظر می‌گیرند» (پناهی، ۱۳۸۳: ۲).

کریستوفر بالس^۱ در مقاله ذهنیت‌های نسلی، نسل را مجموعه‌ای از انسان‌ها برمی‌شمرد که در ابژه‌های نسلی با یکدیگر سهیم‌اند (بالس: ۱۳۸۳). از دید وی، ابژه‌های نسلی آن پدیده‌هایی هستند که برای ایجاد حس هویت نسلی به کار می‌بریم و اغلب رویدادها، اشخاص، مکان‌ها، اشیاء و... را می‌تواند در برگیرد. او بر این باور است که ابژه‌های نسلی، ذهنیت‌های نسلی می‌آفریند و امکان ارتباط درون نسلی را شدنی می‌سازند. از طرفی گفت‌وگوهای بین نسلی نیز مگر با توجه به این ابژه‌های نسلی ممکن نیست. این ابژه‌ها شاید برای نسل پیشین در قالب رویدادهای خاص و فراگیری معنا یابد که در تاریخ یک سرزمین می‌تواند انگشت شمار هم باشد.

بالس اشاره دارد که «ماهیت هر نسل مستلزم ژرف‌نگری در ماهیت تحول نسل‌هاست. نسلی که در حال شکل‌گیری است، جایگاه خود را در ارتباط با نسل‌های پیشین چگونه تعیین می‌کند؟ نسل نوظهوری که به جنگ گسیل می‌شود و در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد، در وابستگی‌های بین نسلی اش با نسلی که در بازار کار برایش امکان اشتغال فراهم می‌شود، تفاوت دارد. این نسل به نوبه خود می‌تواند نسل‌های قدیمی‌تر را به شدت بهت زده کند» (بالس، ۱۳۸۰). بالس برای تعیین ابژه‌ها، به موارد خاصی اشاره می‌کند: گروه بیتل‌ها، تزئین لباس، مد، استفاده از لباس جین و خوردن ساندویچ. بدین لحاظ است که ابژه‌ها همراه با افراد حاضر در نسل خاصی می‌آیند و از هویت نسلی آن‌ها حکایت می‌کنند. ابژه‌ها به نوعی هویت نسلی را می‌سازند. اگر استفاده و انتقال ابژه از طریق نسل‌ها به درستی صورت نگیرد، از بین رفتن ابژه‌های نسلی و در نهایت انقطاع فرهنگی و استحاله دینی و فرهنگی اتفاق می‌افتد. با توجه به نظام مفهومی فوق، دو فرض زیر به دست می‌آید که در این نوشتار به گونه‌ای دیگر مورد توجه قرار خواهند گرفت:

- ابژه‌های مادی در زندگی فرد و مرتبط به موقعیت و منزلتی که شخص کسب می‌کند، مطرح‌اند. این ابژه‌ها به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از حیات و هویت فردی شخص در ابتدا در کودکی و سپس به عنوان عامل رشد حیات و هویت اجتماعی فرد اهمیت می‌یابند (رنجبر، ۱۳۸۰: ۶۵)؛
- افزون بر ابژه‌ها، فضای فرهنگی و هویت نسلی اهمیت می‌یابد. فضای نسلی، محیط پیرامونی است که یک نسل با ابژه‌های معطوف به آن وارد تعامل می‌شود و به تعریف موقعیت خود می‌پردازد؛ به عبارت دیگر فضای نسلی محیطی است با مرزهای مشخص، نسل مشخص و ابژه‌های مشخص. این فضا، می‌تواند زمینه‌های جامعه‌پذیری را هم تبیین کند.

مکتب بیرمنگام به جای تمرکز بر روابط نسلی و جستجوی بازآفرینی در تداوم ارزش‌های نسلی، بازآفرینی را اساساً با توجه به مؤلفه‌های ساختاری چون طبقه، جنسیت و نژاد در نظر می‌گیرد و بیش

از آن‌که جوانی را به‌عنوان یک مرحله زندگی مفهوم‌سازی کند، به ویژگی‌های متمایز فرهنگی جوانان و به‌ویژه خصلت طبقاتی آن‌ها توجه دارد. بدین ترتیب نقطه مشترک رویکردهای فرهنگی اعم از کلاسیک و مدرن، توجه به صورت‌بندی فرهنگی است که ساختارهای مختلف نمایش می‌دهند و به اقتضای آن شاهد تنوع در انتخاب‌ها و مسیرهای زندگی در فرایند گذار هستیم. برخی از آن‌ها اساساً بر این نظرند که همه آنچه به‌عنوان راه‌ها و روش‌های استاندارد زندگی، خاستگاه‌ها و اهداف تعریف شده از آن یاد می‌شود، منسوخ است و هم برای جوانان امروزی و هم برای محققان گمراه‌کننده خواهد بود. از دید آنان، جریان‌های زندگی روزمره غالباً مسیرها یا راه‌های گسست برای بسیاری از جوانان هستند که امکان انشعاب‌های متعدد در آن هست؛ از این‌رو زندگی روزمره تنها زندگی زیست‌شده (به‌صورت یکنواخت و تکراری) نیست، بلکه جوانان خلاقانه و مشتاقانه برای آن برنامه‌ریزی می‌کنند (ذکایی، ۱۳۸۸).

۳. روش

در این نوشتار از روش تحلیل محتوا کمک گرفته شده است. بدین منظور نخست کلیدواژه‌های نسل و جامعه‌شناسی نسلی یا جامعه‌شناسی جوانان مرتبط با موضوع انتخاب شد و در ادامه با کمک این کلیدواژه، کوشش شد کتب و مقالات پژوهش‌محور ملی یا بزرگ برگزیده شود. افزون بر آن، کتاب‌هایی که در تحلیل این پژوهش‌ها نگاشته شده نیز مرور شد. در مجموع ۱۳ کتاب، ۲۰ مقاله مهم^۱ و پالایش‌شده از مقالات دیگر و ۸ گزارش از پیمایش‌های ملی^۲ مورد توجه قرار گرفت.

با توجه به این‌که در گزارش پیمایش‌ها کمتر تحلیل وجود دارد، اشاراتی به صورت‌بندی‌های نسلی هم در آن‌ها یافت نمی‌شود و تنها تمایز و تفاوت نگرش‌ها را به شکل نسلی گزارش می‌کنند؛ اما گاهی نوع پرسش مطرح‌شده و پرداختن به موضوع نسل و ذهنیت‌های نسلی مجزا از تفاوت‌های سنتی پاسخ‌ها می‌توانست مورد توجه قرار گیرد.

۱. از جمله کتب مورد مطالعه، آثار (آزاد، غفاری، ۱۳۸۳)، (آزاد، غیاثوند، ۱۳۸۳)، (آزاد، ۱۳۸۹)، (ابراهیمی، ۱۳۹۲)، (افراسیابی، ۱۳۹۲)، (ذکایی، ۱۳۸۶)، (سهراب‌زاده، ۱۳۹۲)، (محسنی، ۱۳۷۹) و مجموعه کتب پژوهش‌کننده مطالعات انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی شامل (جعفرزاده‌پور، ۱۳۸۶)، (علیخانی، ۱۳۸۲)، (محمدی، ۱۳۸۳)، (یوسفی، ۱۳۸۳) بوده است.
۲. از جمله مقالات مبتنی بر پژوهش و تحلیل داده‌های کلان و یا مقالات قابل توجه در موضوع، می‌توان به موارد زیر را اشاره کرد: (آزاد، چاوشیان، ۱۳۸۱)، (آزاد، ۱۳۸۶)، (افضلی، زارعی، ۱۳۹۸)، (بشیر، افراسیابی، ۱۳۹۱)، (بهار، ۱۳۸۶)، (پناهی، ۱۳۸۳)، (تابش، ۱۳۹۰)، (جمشیدی‌ها و خالقی‌پناه، ۱۳۸۸)، (حسینی و ذکایی، ۱۳۹۶)، (دانش و...، ۱۳۹۳)، (ذکایی، ۱۳۹۰)، (ذکایی و یوسفی‌مقدم، ۱۳۹۶)، (ذکایی، ۱۳۸۸)، (زارعیان، ۱۳۸۶)، (شالچی، ۱۳۸۶)، (شهابی، ۱۳۸۲)، (کاشی و گودرزی، ۱۳۸۴)، (فاضلی، ۱۳۸۷)، (کفاشی، ۱۳۹۴)، (توحیدلو، ۱۳۹۴).

۳. پیمایش جوانان و روابط خانوادگی (۱۳۸۷) سازمان ملی جوانان، ارزش‌ها و نگرش‌های ملی جوانان (۱۳۹۰-۱۳۹۲) و سبک زندگی جوانان (۱۳۹۴) وزارت ورزش و جوانان، سرمایه اجتماعی (۱۳۹۴) از شورای اجتماعی کشور، ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۳۹۵) و مطالعات پیوسته از وزارت ارشاد، فرهنگ رفتاری خانوار (۱۳۹۶) مرکز آمار ایران، زندگی خانوادگی در ایران (۱۳۹۷) سازمان برنامه، وزارت کشور و ...

نوع رویکرد هر مقاله و کتاب به موضوع نسل و تفاوت نسل ها، موضوع مورد توجه بود. مهم این بود که به باور نویسندگان، مسئله نسل یا جوانان چگونه است و چگونه به تحلیل و ارزیابی این پدیده پرداخته است. نکته قابل توجه، بازه زمانی مطالعات است. به نظر می رسد مسئله نسل جوان دهه هشتاد بسیار پررنگ شده و سوژه کتب و مقالات بسیاری واقع گردیده است؛ یعنی زمانه ای که نسل جوان پس از انقلاب از خانه و دانشگاه خارج شده اند، تغییر و تحولات سال ۷۶ و تغییر دولت حادث شده و بسیاری به تحلیل این تغییرات برخاسته اند.

۴. یافته ها

۴-۱. صورت بندی های رایج نسلی در پژوهش ها

هرگاه قرار باشد خوانشی تاریخی از نسل ارائه شود، صورت بندی هایی به کار تحلیل می آید که بتواند مجموعه کنشگران یک عصر را در خود جای دهد. در واقع، این صورت بندی ها می تواند نحوه گذرکردن گروه غالب و به تبع گفتمان غالب را نشان دهد. از میان صورت بندی های نسلی که در پژوهش ها مورد استفاده قرار گرفته، سه مدل به عنوان نمونه رایج قابل ارائه است. هرچند ممکن است تنوع مدل ها زیاد باشد، اما گذشته گرا بودن این روایت ها مدنظر است.

۴-۱-۱. صورت بندی بر پایه دوره های ۵ تا ۲۰ ساله

با توجه به تغییرات فناورانه و اجتماعی، تغییر و تحولات فراوانی حتی در حوزه یادگیری و توانایی در میان گروه های سنی مختلف رخ می دهد که عامل ایجاد تفاوت هایی کاملاً معرفت شناسانه و هویتی بین فرزندان و والدین زمان حاضر شده است. در واقع یکی از فراگیرترین مدل ها، تبیین مبتنی بر سن و دوره های زندگی است. برای نمونه اگر باور داشته باشیم دوره های بیست ساله در جامعه ما جواب می دهد، صورت بندی ای همانند صورت بندی زیر مورد توجه قرار می گیرد. برخی این صورت بندی را به شکل دوره های پیری، میانسالی و جوانی برمی شمارند (بهان: ۱۳۸۶، محسنی: ۱۳۷۹).

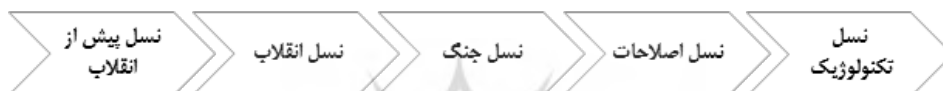


۴-۱-۲. صورت بندی بر پایه دوران اجتماع پذیری

برخی از صورت بندی ها، منطبق بر دوره های اجتماع پذیری است. اینگلهارت^۱ در کتاب تغییرات فرهنگی در جوامع پیشرفته صنعتی، فرضیاتی را مطرح می کند که بعدتر درباره آن صحبت خواهد شد.

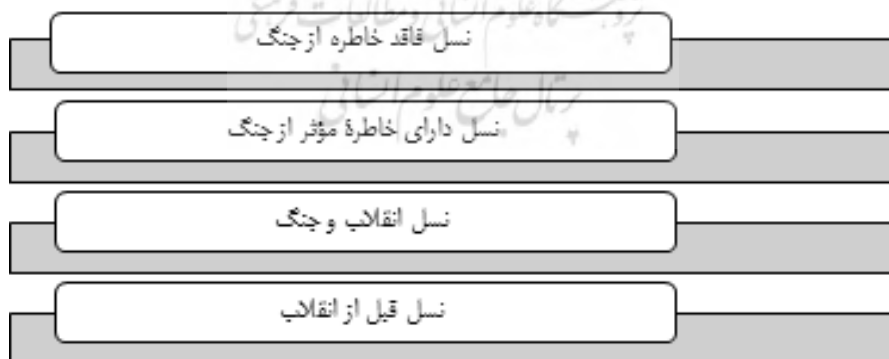
1. Ronald Inglehart

وی برای این باور است که تحولات هر نسل، مبتنی بر کمبودها و مسائلی شکل می‌گیرد که افراد در دوران جامعه‌پذیری پشت سر می‌گذارند (اینگلهارت، ۱۳۷۳). از این روست که نسل‌های حاضر در جامعه ایرانی اجتماع‌پذیری‌های متعددی مبتنی بر دوره‌های زمانی و رویدادها داشته‌اند. دوران پیشاانقلاب، انقلاب و کنشگری‌های مبتنی بر آن، جنگ و وضعیت ایجادشده در زمان جنگ و بعدازآن، تغییر و تحولات سیاسی پس از جنگ در سال ۱۳۷۶ با مفهوم مرکزی اصلاحات و همین‌طور تغییر و تحولاتی که گسترش موبایل‌های هوشمند و اینترنت همراه به لحاظ تکنولوژیک و رسانه‌ای به همراه داشته‌اند، می‌توانند دوره‌بندی‌های متفاوتی را بیافرینند. اگرچه دو عنصر آخر در بیشتر تحلیل‌های جامعه‌پذیری دیده نمی‌شوند و همچنان این گروه نیز به نسل بعد از جنگ و انقلاب شناخته می‌شوند؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به موضوع این مقاله که تغییر صورت‌بندی‌های جدید نسلی است، این موضوع که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد می‌تواند ضروری باشد (آزادارمکی و غفاری، ۱۳۸۳).



۳-۱-۴. صورت‌بندی بر پایه کانون‌های همگرایی - واگرایی

یکی دیگر از صورت‌بندی‌های رایج، به شکل کانونی بر رویدادهای همگراکننده یا واگراکننده متمرکز است. این صورت‌بندی‌ها اغلب به‌گونه‌ای است که این مفاهیم کانونی را در برمی‌گیرد و دال مرکزی آن‌ها مبتنی بر عوامل هویت‌ساز نسلی متعلق به همین زمانه‌ها است. هژمونی‌گفتمانی این نوع نگاه، به گستردگی بخش زیادی از پژوهش‌های آکادمیک است. به عنوان نمونه، صورت‌بندی گودرزی و غلامرضا کاشی در تحلیل ثانویه اطلاعات پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها به قرار زیر است:^۱



۱. این نوع تحلیل (مانند تحقیقات آزادارمکی و غفاری ۱۳۸۳، بهار ۱۳۸۶، کاشی ۱۳۸۴، رنجبر ۱۳۸۷ و...) رایج‌ترین صورت‌بندی از نسل‌ها خصوصاً تا پیش از سال ۱۳۹۰ است. در فضای این صورت‌بندی، دین و ارزش‌ها و... خود را به وضوح نشان داده است.

۲-۴. انواع رویکردهای نسلی در پژوهش‌ها

در رویکرد سنتی، تفاوت‌ها از سن برمی‌خیزد و فرزندان همان کار اولیای خود را در زمان خودش انجام می‌دهند. در این رویکرد، دوره آموزش کودکان کوتاه است و تجربه زندگی مشترک و ازدواج و تشکیل خانواده به سرعت انجام می‌شود و یکسان‌سازی نسل‌ها به وقوع می‌پیوندد. از این رو می‌توان چنین برداشت کرد که در رویکرد سنتی، دوره جوانی کوتاه است و افراد به سرعت وارد مسئولیت‌های بزرگسالی می‌شوند. «گذار، هم حرکتی است از جوانی به بزرگسالی و هم فرایندی است برای بازآفرینی فرهنگی و در این بازآفرینی است که روابط نسلی مطرح می‌گردد. از این رو گذار هم زمانی است فردی و هم زمانی تاریخی-اجتماعی» (ذکایی، ۱۳۸۸: ۳۰). در گذار خطی، همان رویکردهای سنتی لحاظ می‌شود؛ اما گذار غیرخطی به شکل مدرن رخ می‌نماید.

در رویکرد مدرن، نهادهای مدرن شکل می‌گیرند و آموزش دوران طولانی‌تری می‌یابد و جوانی تجدیدشونده و طولانی است. از طرفی، فردگرا شدن بخشی از ملزومات دوران مدرن است و برای جوانان نیز تسری می‌یابد. در واقع، جوانی دیگر دوره‌ای خطی و کوتاه نیست؛ بلکه بر پایه گرایش‌ها، گذشته و زمینه اجتماعی افراد شکل می‌گیرد. از این روست که تداوم ارزش‌های نسلی، در این شرایط بی‌معنا می‌شود و تکنولوژی مدرن، عنصر خلاقیت، ریسک‌پذیری و سبک‌های جدید زندگی را در زندگی جوانان وارد می‌کند. دموکراتیزه شدن و مناسک‌زدایی، از ویژگی‌های دوران مدرن است که در رویکردهای نسلی نیز خود را نشان می‌دهد. این اتفاق به گونه‌ای رخ می‌دهد که گاهی گونه‌ای بدبینی ارزشی و غیرارزشی در نسل‌ها می‌آفریند. در واقع با این رویکرد نه تنها نسل‌ها متفاوت‌اند، بلکه دسته‌بندی‌های درون‌نسلی نیز بسیار متکثرتر از گذشته خواهند بود.

اما به فراخور تغییر شرایط و گسترش مصرف و سبک زندگی، رویکرد سومی از تلفیق دو رویکرد پیشین آشکار شد که رویکرد فرامدرن نامیده می‌شود. این رویکرد، از خلال ازجا‌کنندگی زمانی و مکانی و فاصله گرفتن از نگاه‌های رادیکال سنت و مدرن به دست آمده است؛ به همین دلیل زمینه‌های جدید وفاق بین نسلی با بهره‌مندی از ابزارهای موجود همچون رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی با این رویکرد ممکن می‌گردد و عمل‌گرایی و آزادسازی هنجاری در دستور کار قرار می‌گیرد. «تجربه گذار در این مدل، هم به مثابه حرکتی در نقش‌های اجتماعی و هم به عنوان فرآیندی در بازآفرینی روابط نسلی، تغییراتی را در سطح ذهنی و عینی جامعه ایران تجربه کرده است. گذار جدید نه کاملاً بر پایه گذار مرسوم خطی و تکمیل نقش‌های هنجاری مرتبط با آن و با ترتیب خاص آن است و نه کاملاً وابسته به انتخاب افراد و فارغ از الگوها و زمینه‌های هنجاری و ساختاری مؤثر بر آن» (ذکایی، ۱۳۸۸).

به نظر می‌رسد در جامعه ما ترکیبی از رویکردهای سه‌گانه به نسل وجود دارد. نسل گذشته، دال مرکزی گفت‌وگویش را در انقلاب و جنگ ساخته بود و در هماوایی و ناهمدلی با آن هویت خود را آشکار می‌ساخت. نسل جدید با تلفیق رویکردهای بالا، به دنبال بازسازی دال مرکزی است؛ اما با توجه به این‌که نسل‌ها غیرخطی و غیرهمسان شده‌اند، تصور یافتن چنین رویکرد یکپارچه‌ای برای این نسل کمی دشوار است.

۴-۳. تحلیل‌های نسلی پیمایش‌های سالیان اخیر

در اغلب منابع موجود، به موضوع توافق یا تقاطع، تفاوت یا گسست و شکاف یا تقابل نسل‌ها پرداخته شده است. در واقع، موضوع این بوده که به جز مقالات و پژوهش‌های کهن‌تر مانند اثر محسنی (۱۳۷۴) که بر تفاوت دوره‌های زندگی تمرکز کرده‌اند و البته نسل جوانان مادی‌گراتری در آینده را پیش‌بینی نموده‌اند (محسنی، ۱۳۷۹: ۸۴۹)؛ اغلب تفاوت‌های عمیقی را نشان داده‌اند که لزوماً به معنای تقابل نبوده است و در عین حال هر محقق مجموعه دلایلی را برای این تفاوت بارز بازگو کرده است. محورهای اصلی این تحلیل‌ها را می‌توان در دسته‌های زیر که گاهی همپوشانی نیز دارند، نشان داد:

۴-۳-۱. جهانی‌شدن جوانی به واسطه رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی

به نظر می‌رسد موضوع استفاده از شبکه‌ها و رسانه‌های جدید، مورد توجه مثبت و منفی بوده است. برخی (مددپور، ۱۳۸۲) این موضوع را منفی و چیزی در قامت تهاجم فرهنگی می‌بینند و لزوم بازگشت به اصالت و ارزش‌های پیشین را تکرار می‌کنند و برخی دیگر بر طبیعی بودن این تغییرها نشانه رفته‌اند؛ در حالی که پذیرش این تفاوت مهم است. هر چند که بخش زیادی از تحلیل‌ها از بیرون از دایره این نسل به نسل جوان اختصاص یافته است که چگونه و با چه ابزاری باید جلوی تخریب‌های هویتی توسط این رسانه‌ها را گرفت. در واقع، هراس و نگرانی از این تغییر است، حتی اگر توصیه به پرهیز از هراس وجود داشته باشد (تاجیک، ۱۳۸۶).

بسیاری از کسانی که به تأثیر رسانه پرداخته‌اند، رسانه را ابزار بازنمایی این نسل معرفی کرده‌اند. آن‌ها نسل جدید را نسلی می‌دانند که علاقه‌مند به مشارکت نیستند، مگر آن‌که به یقین برسند که حضورشان می‌تواند موجب پیشرفت اندکی در آرمان امنیت، اشتغال، فراغت و لذت ایشان شود. این جماعت، دنیای نوینی را برای ساختن و ارتباط اجتماعی برگزیده است؛ دنیای جدیدشان، زندگی دوم یا فضای زندگی مجازی است که اهمیت زیادی دارد. این اهمیت هنگامی دوچندان می‌شود که ضرورت توجه به مسئله بازنمایی در جامعه معاصر را به آن بیفزاییم. در جامعه‌ای که بازتولید و تکوین اجتماعی‌اش از خلال روایت‌ها و تصاویر صورت می‌گیرد، مسئله بازنمایی چالشی کلیدی و بنیادی است (شالچی، ۱۳۹۲: ۹۴).

۴-۳-۲. تغییرات ارزشی و هنجاری

ناگفته پیداست که در همه پیمایش‌ها، جوانان دارای ارزش‌های مادی‌گرایانه هستند و فردگرایی، دنیاطلبی و سودجویی از مشخصه‌های نسل جدید شده است. همچنین بسیاری از هنجارهای پذیرفته‌شده نسل پیشین تغییر کرده و این تغییر به گونه‌ای است که بخش زیادی از خانواده‌ها تحت تأثیر نسل جوان به شکل آن‌ها درآمده‌اند. این گسست هر چند در آغاز خودنمایی کرده، اما به مرور در خانواده‌ها هضم شده و مورد پذیرش و گاهی همراهی قرار گرفته است. این تفاوت‌های فرهنگی، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های نسل‌هاست (فیرحی، ۱۳۸۲).

۳-۳-۴. تغییرات رفتاری نسل جدید

تغییرات رفتاری و تفاوت آشکار در سبک زندگی و الگوهای موردپذیرش نسل جدید، یکی دیگر از وجوهی است که می‌تواند برآمده از تغییرات ارزشی باشد. این تفاوت‌های رفتاری که به نوعی می‌تواند بازنمایاننده تفاوت در ارزش‌ها باشد، مورد نقد و توجه بسیاری قرار گرفته است. (زارعیان و ...، ۱۳۸۶). اشاره به نوع پوشش، شاید بتواند بخش زیادی از نگرانی‌های پژوهشگران باسابقه را نسبت به نسل جدید آشکار سازد. «در ایران امروز نیز برای بسیاری از جوانان ایجاد لحظه‌های شادکامی، هنر بودن در زمان و مکان مناسب، پرسه‌زدن‌های خیابانی، مزین‌کردن خود به سبک‌های مختلف، سخن‌گفتن با ادبیات متفاوت و مزین بودن به ارزش‌ها و هنجارهای متفاوت، از جذابیت فزاینده‌ای برخوردار شده است. این جذابیت از یک سو در پدیده‌ای به نام جهانی شدن جوانی به عنوان یک ایده، به مثابه سبک و به عنوان محصول تجاری وجود دارد و از سوی دیگر ریشه در ناکارآمدی دستگاه‌های تجاری، ناکارآمدی دستگاه‌های فرهنگ‌ساز، الگوساز، هنجارساز و سبک‌پرداز دارد» (تاجیک، ۱۳۸۶: ۲۶۱).

۴-۳-۴. تغییرات در هویت و ذهنیت‌های نسلی

هویت اجتماعی، محور تعریف اجتماعی جوان از خویش است که بر پایه آن هویت اجتماعی هر کس، فرایندی تاریخی-اجتماعی انگاشته می‌شود. هویت، تولید اجتماعی و زاینده تصور و رؤیاهای فرد است (جمشیدی‌ها و خالق پناه، ۱۳۸۸). از دیگر سو، این هویت توسط ابژه‌های نسلی تعریف می‌شود. منظور از هویت تنها پیوستار خصوصیات فردی نیست، بلکه هویت نسلی و اجتماعی بیشتر مدنظر است. بسیاری شکاف و تفاوت نسلی را باعث بروز بحران در هویت این نسل دانسته‌اند. مجموعه مقالات علیخانی (۱۳۸۲) آقاجری (۱۳۸۳)، سریع‌القلم (۱۳۸۲) و معیدفر (۱۳۸۳)، از جمله نمونه‌های این موضوع است. در این منابع، نسل جوان به عنوان یک نسل درگیر با بحران هویت معرفی شده است. دلیل عمده اغلب پژوهشگران، قرارگرفتن زیست جوان‌ها در جایی بیرون از امتداد زیست نسل‌های پیشین است؛ نسلی با ارزش‌ها و فرهنگ متفاوت. هرچند نمی‌توان نسل متفاوت پس از انقلاب را یک دست تحلیل کرد و تفاوت‌های عمده‌ای بین دو نسل وجود دارد، اما به نظر می‌رسد ابژه هویت‌ساز این نسل‌ها، موضوع برجسته‌ای برای تحلیل باشد. آنچه در ادامه می‌آید، به نوعی ذهنیت‌های هویت‌ساز این نسل است. بدیهی است این تغییر، تفاوت در انتظارات از زندگی را نیز به دنبال داشته است.

۵-۳-۴. تفاوت‌های نگرشی رابطه نسل‌ها درون خانواده یا گروه‌های اجتماعی

یکی از بارزترین نگاه‌ها که هویت نسلی را نشان نمی‌دهد و به نوعی از تفاوت رویکردهای نسل‌ها پرده برمی‌دارد، این مجموعه روایت‌هاست. در این مجموعه، یک متغیر مانند آموزش، دین‌داری، سبک

زندگی، نوع فراغت، میزان مصرف رسانه و... در میان قرار می‌گیرد و نظر گروه‌های مختلف سنی درباره آن پرسیده می‌شود و در نهایت تمایز جوان‌ترها از نسل پیش از ایشان مشخص می‌گردد (ذکایی: ۱۳۸۶، آزاد و غیاثوند: ۱۳۸۳)، ارزش‌ها و نگرش‌های ملی جوانان (۱۳۹۰ و ۱۳۹۲) و سبک زندگی جوانان (۱۳۹۴). در پژوهش‌های درون خانوادگی‌تر نیز به تفاوت مادران و دختران، پدران و پسران و به‌طور کلی تفاوت نگرش‌ها پرداخته شده است. در اغلب این پژوهش‌ها که رایج‌ترین نوع پژوهش نیز به شمار می‌آید، تحلیل نسلی، ساختاری و عرضه صورت‌بندی مشخصی وجود ندارد.

۶-۳-۴. تفاوت در گفتمان‌های رایج و مسلط بر جامعه

برخی از پژوهش‌ها مانند کار تاجیک (۱۳۸۶)، به تغییر گفتمان‌های مربوط پرداخته و برخی دیگر مانند فیرحی (۱۳۸۲)، به تمایز در عرصه‌های فرهنگی و نگاه‌های سیاسی توجه داشته‌اند. این موضوع در ادامه نگاه هویتی یا تمایزهای ارزشی قرار دارد؛ اما به نوعی با رویکرد گفتمانی این تفاوت‌ها را نشان می‌دهد.

در این میان، برخی این تمایزها را با غرب‌گرایی مرتبط دانسته و درصدد اصلاح و بازگرداندن آن به آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب برآمده‌اند (سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۷). اگرچه مطالعات نوع دوم اندک نیستند، اما در شمار آثار تحلیل‌شده در این پژوهش قرار نمی‌گیرند؛ چه در سویه‌ای که به این موضوع به شکل واقعیت‌خونی نگاه می‌کند و چه در سویه‌ای که این موضوع را به‌عنوان ضدارزش نشان می‌دهد و به دنبال پیراستن آن از بیرون می‌رود و از بالا به نسل نظر می‌شود. دال مرکزی مسلط، گفتمان رایج نسل انقلاب و جنگ است و گفتمان‌های تازه، هنجارشکنی داشته‌اند و به نوعی انحراف از مسیر هستند.

به نظر می‌رسد در موارد پیش‌گفته، از سیاست‌های رهایی‌بخش به سیاست‌های زندگی‌تغییری رخ داده است؛ اتفاقی که گونه‌ای تغییر در ارزش‌ها، تغییر در سبک زندگی و تغییر در گفتمان را هم با خود به همراه دارد. از این رو تصویری که از جوان ایرانی در پیمایش‌های مورد مطالعه نشان داده می‌شود، نمی‌تواند تنها با مؤلفه‌های هویت‌ساز نسل پیشین برساخت گردد. البته این سیاست‌های زندگی جز در مقام توصیف برای تحلیل و صورت‌بندی به کار گرفته نشده است؛ بنابراین اگر قرار بر صورت‌بندی جدید نسلی باشد، نیاز است این گفتمان جدید در کانون قرار گیرد. گفتمان لذت‌گرایی مبتنی بر سبک زندگی، منحصر به نسل جدید نیست و به نظر می‌رسد کمابیش در تمام نسل‌ها شیوع پیدا کرده است.

تفاوت‌ها و تغییرهای نسل پیشین در راستای نزدیک‌تر شدن به گفتمان نسل جدید نیز عاملی برای این مهم شده است؛ عاملی که فاصله‌های نسلی درون خانواده‌ها را نیز کم کرده است. بدین ترتیب با کلیدواژه‌های مفهومی چون میل، لذت یا سبک زندگی، می‌توان به بازتعریف نسلی پرداخت. از این رو لازم است درباره این مفهوم و اثری که می‌تواند به شکل اجتماعی بگذارد، توجه شود.

۴-۴. نگاه مفهومی-تاریخی به رویکرد نسلی

تاریخ را نمی‌توان خطی و با نگاه به گذشتگان بازسازی کرد. هر انسان و به همین ترتیب هر نسل، دارنده تاریخ مختص به خود است؛ تاریخی که می‌تواند ساخته شود و محقق گردد. با همین رویکرد به تاریخ و سیرتورات آن است که از تاریخ‌های موازی سخن می‌گویند و رویکرد به نسل‌ها هم نمی‌تواند خطی قلمداد شود. ازجاکندگی زمانی و مکانی مدنظر گیدنز نیز باعث برش‌های طولی و مقطعی به تاریخ نسل‌ها می‌شود؛ نسل‌هایی که متکثر شده‌اند. فهم آنچه امروز می‌گذرد، از درون همین کنکاش تاریخی و فهم چشم‌انداز آینده این نسل محقق می‌گردد و چنین است که نمی‌توان به شکل خطی با مفاهیم کانونی‌ای که متعلق به این نسل نیست، به فهم آن‌ها دست یافت.

در قالب نگاه تاریخی و منطبق با شرایط زیست یک نسل، رونالد اینگلهارت مناسبات نسلی در تغییرات ارزشی در جوامع صنعتی را با دو فرضیه بازگو می‌کند. درواقع اگر به دنبال صورت‌بندی فراگیری از نسل‌ها باشیم، زمینه‌های کلان دوران اجتماع‌پذیری مهم می‌شود، هرچند که نحوه بروز و ظهور آن برای همه افراد یکسان نیست.

- فرضیه کمیایی: اولویت‌های فرد، بازتاب محیط اجتماعی-اقتصادی اوست؛ به عبارت دیگر، شخص بیشترین ارزش ذهنی را به چیزهایی می‌دهد که عرضه آن‌ها نسبتاً کم است.
- فرضیه اجتماعی‌شدن: ارزش‌های شخص تا حد زیادی بازتاب اوضاع حاکم برسال‌های پیش از بلوغ وی است. بدیهی است وفاق و سازگاری میان محیط و اولویت‌های ارزشی، بی‌درنگ حاصل نمی‌شود و همواره تأخیر زمانی محسوسی دارد (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۳۵).

توجه به موضوع بالا، نشان می‌دهد تا چه میزان اوضاع اجتماعی جامعه و کمیایی‌های هر دوره بر لذت‌خواهی و مصرف‌گرایی امروز اثر گذاشته است. درواقع هرچند این مصرف‌گرایی امری داخلی نیست و ویژگی جهانی دارد، اما بخش زیادی از دلیل به تأخیرافتادن آن، وجود ارزش‌هایی است که هم‌زمان در جامعه وجود داشته و دو فرضیه بالا به مرور عامل پیدایش لذت‌گرایی و میل‌طلبی شده است. از دیگر سو، لذت‌ها تطور تاریخی دارند و این بدان معنا نیست که کمال‌گرایی لذت‌گرایانه پدیده مدرنی باشد، بلکه بروز و ظهور آن‌ها به شرایط و ایدئولوژی یا گفتمان مرکزی بازمی‌گردد. افرادی هستند که زهدگرایی را نوعی مقاومت در برابر لذت‌گرایی تاریخی می‌دانند و باور دارند ادبیات، تاریخ و سنت گذشته مملو از این مفهوم و مفاهیمی از این دست هستند (ژانت آفاری، ۲۰۰۹: ۲-۴).

احساسات و عواطف، از موضوعات مهم زندگی توده‌ها بوده است و اندیشمندان بزرگی از فلاسفه کلاسیک در یونان تا رم و... در این زمینه سخن گفته‌اند. در همین راستا، نیکی و فضیلت همیشه از موضوعات مورد توجه فلاسفه بوده و لذت یا درد به نوعی از تبعات آن به حساب می‌آمده و در کانون بحث‌ها بوده است. برخی از فلاسفه لذت را تقبیح و دوری از فضیلت دانسته‌اند و برخی دیگر آن را ممدوح دانسته و لذات جسمانی را ضروری به حساب آورده‌اند. در نوع دیگر، لذت‌های نشئت‌گرفته از عقل است که پاس داشته می‌شود؛ یعنی چنانچه ارسطو باور دارد، لذت برای کاستن از درد است و اگر سوژه لذت به‌گونه‌ای باشد که حذف آن برای فرد درد به همراه داشته باشد، نمی‌توان از آن بهره جست.

در بررسی سیرتطور لذت، تفاوت عمده‌ای بین لذت در نظر فلاسفه یونان و رم وجود دارد. در نگاه کلاسیک، لذت در متن زندگی است و درباره آن می‌توان اندیشه‌ورزی نمود؛ اما اپیکوریان لذت را به امر شخصی تقلیل داده‌اند. حتی مسیحیت نیز به پشتوانه این نگاه، لذت را از ساحت اجتماعی حذف نمود (علوی‌پور: ۱۳۹۷). با این همه در پی افزایش نگاه‌های سرمایه‌داری و گسترش و شیوع مصرف‌گرایی در دنیای مدرن، لذت دوباره به صحنه اجتماعی بازگشت که در نظر برخی ممدوح و در نگرش برخی مذموم بود و برای لذت، انواع جسمانی و غیرجسمانی یا خردگرا بیان شد. اسپینوزا، مارکس، بوردیو... همگی میل را تابعی از عقلانیت افراد دانسته‌اند و به نوعی لذت را رهاورد عقلانیتی دانسته‌اند که ممکن است ابزاری هم باشد. دین و آیین‌های سنتی اما هنوز نسبت به لذت فاصله دارند و انواع امساک و زهد را در مقابل آن ترویج نموده‌اند.

به نظر می‌رسد در جامعه جدید، لذت در تباین با سبک زندگی است و همان‌طور که تجربه زیسته افراد مهم می‌شود، سبک زندگی و رویکرد به لذت هم شفاف‌تر و دقیق‌تر شده است. اسپینوزا، فیلسوف خردگرا، برای تبیین جایگاه خرد به موضوع عواطف پرداخته است. او به شورها، انفعالات و احساسات بشری اهمیتی درخور و جدی می‌داد. بعد از اسپینوزا نیز اندیشمندان زیادی به تبعیت از او درباره کُناتوس^۱ بشر سخن گفته‌اند. او کُناتوس را تلاشی می‌خواند که هر چیز تا آنجا که به واسطه قدرت خویش بتواند، جهد می‌ورزد تا در هستی خویش پایداری کند. حال اسپینوزا این حالات را برای تحلیل خردمندان می‌زان آزادی و بندگی بشر برمی‌شمرد. او معتقد است خیر انسان در آن چیزی است که به کُناتوس بشریاری رساند تا خویش را تقویت کند و بر قابلیت فاعلی خویش بیفزاید و بالاترین خیرها، تشدید قوه عملی وی از رهگذر کمال خرد است؛ پس میان ترقی اخلاقی، عاطفی، خردورزانه و سیاسی بشر تمایزی وجود ندارد (لوردون، ۱۳۹۷: ۱۸).

انرژی کُناتوس، همان زندگی ساده است و این بار با پیروی بیشتری از اسپینوزا، این همان انرژی میل است. بودن به معنای هستی، داشتن قسمی میل است. وجود داشتن، به معنای میل‌ورزیدن است و بنابراین به معنای فعال بودن در تعقیب ابژه‌های میل است. در واقع پیوند میان امیال، به مثابه تلاش برای پایداری در هستی و به حرکت درآوردن بدن به نحو هم‌نهستی با همین اصطلاح کُناتوس بیان می‌شود. به لحاظ هستی‌شناختی، کُناتوس نیروی ژنریک میل‌ورزی و ذات واقعی بشر است (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۳۰). جامعه بخشی از این امیال را مشروع تلقی می‌کند و آزادی اساساً چیزی نیست جز همان آزادی میل‌ورزیدن و در پی میل خود رفتن. منفعت یا اشتیاق هم به نوعی با میل در ارتباط است و گونه‌ای از میل به حساب می‌آید. اغلب محرک‌ها و مشوق‌هایی که روابط کار را در نظام سرمایه‌داری بنیان می‌نهد، از همین امیال و گاهی منفعت‌های فردی برمی‌خیزد. منفعتی

۱. واژه لاتین کُناتوس [conatus]، در لغت به معنای تلاش، جهد، کوشش و تکانش است. اسپینوزا، نیرویی ذاتی در اشیا تشخیص می‌دهد که از آن به جهدورزیدن ذاتی یاد می‌کند. چیزی که در راستای ماندگاری و همچنین افزایش نیرو و کنال شیء در هستی خود عمل می‌کند؛ بنابراین کُناتوس را باید فراتر از قاعده صیانت دانست که محدود به محافظت صرف از هستی است؛ چراکه کُناتوس سویه‌ای فعال و عمل‌ورز نیز دارد که سوژه را به گسترش و ترفیع خویش وامی‌دارد.

از قبیل پیشرفت، اجتماعی شدن یا خودتحقق بخشی در هر لحظه می تواند وجود داشته باشد. میل همانا ذات واقعی بشر است تا جایی که امری تصور شود که با توجه به هر عاطفه مشخصی، متعین به انجام چیزی است.

آنچه از نظر اسپینوزا در اینجا اهمیت دارد، تأکید بر دگرآیینی ژرف میل و تأثیرات گرفتار در چنبره بوالهوسی های مواجهات میان گذشته و حال و گرایش ها به تجدید خاطر، پیوند زدن و تقلیدکردنی است که بر حسب دوره طولانی خط سیرهای زندگی نامه ای اجتماعی شکل می گیرند. بیش از هر چیز می توان گفت که در این امر هیچ چیز که حاکی از وجود قسمی اراده خودمختار، کنترل مطلق یا خودتعیینی آزادانه باشد، در کار نیست. حیات، شورمندانه خویش را بر افراد تحمیل می کند و آن ها به آن خوب یا بد زنجیر می شوند و طعمه بخت و اقبال ناشی از مواجهاتی می گردند که ایشان را خرسند یا اندوهگین می سازد (لوردون، ۱۳۹۷: ۱۹).

طبق منطق راستین، میل، ترس و امید، پس زمینه های تقریباً دائمی اند؛ به محض این که نیل به ابژه به تعویق می افتد و نیز هنگامی که ایجاد انفکاک میان میل و تحقق آن (از منظر عاملان) ضرورتاً تاحدودی موجب عدم قطعیت و سرگشتگی می شود، این تنش موقت در میان تعقیب ابژه آن رنگ پرشور دوجهی اش را می بخشد. (چنان که اسپینوزا آن را نوسانات ذهن می نامد)؛ چراکه منطقی تأثیر شادی بخش امید (موفقیت) با تأثیر اندوهناک ترس (ناکامی) همراه است و این کامیابی یا ناکامی است که لذت می آفریند. آنچه اسپینوزا بدان باور دارد، یکسانی سوژه هاست. سوژه هایی که با توجه به شرایط عینی و مادی، بازنمایی های متفاوتی می یابند. از این رو عواطف و میل، جزو ذاتی بشر به حساب می آیند و قابل مطالعه اند (لوردون، ۱۳۹۷: ۲۰).

در نگاه ایرانی نیز لذت سیریکسانی داشته و مسئله امروز و دیروز نبوده و امر تاریخی به حساب می آید. با توجه به موضوعیت داشتن نگاه فلاسفه یونان در باورهای دینی ما، نوعی بداندگاری با مفهوم لذت درآمیخته و حتی رنگ گناه به خود گرفته است؛ اما تاریخ و روال های تاریخی راه خودشان را رفته اند. به قول آفاری، اشعار و ادبیات ما مملو از مفاهیم جنسی ای هستند که لذت های جسمانی مردمان را به یاد می آورد و ویلم فلور^۱ در تاریخ سکس در ایران، همین موضوع را نشان می دهد (فلور، ۲۰۱۰). نکته قابل تأمل اینجاست که گستره و دامنه لذت خواهی چنان زیاد بوده که حتی شرع هم در پی ضابطه مند نمودن این لذت ها برآمده است. حال با گسترش مصرف و اهمیت سبک زندگی و پیدایش سبک های زندگی منحصربه فرد، مجدداً لذت موضوع مهمی شده است که به فراخور وضعیت معنای واحد و خطی ندارد؛ مانند فلاسفه قدیم می توان انواع لذت های جسمانی یا روحانی را در نظر گرفت یا می توان منشأ لذت را متنوع دید.

از دید جامعه شناسی، لذت را می توان کم شدن فاصله داشته ها و خواسته ها یا امیال دانست؛ یعنی فاصله سوژه و ابژه ای که اسپینوزا بدان می پردازد. در واقع هرچه خواستنی ها بیشتر به دست آیند، لذتی

1. Willem Floor

که به دست می‌آید بیشتر خواهد شد. این خواستنی‌ها ممکن است یک روز تحت تأثیر تبلیغات و مصرف‌گرایی نئولیبرال شکل گیرد و یک روز متأثر از باورها و آرمان‌های ارزشی باشد. مهم این است که موضوع لذت فارغ از نگاه‌های این‌چنینی می‌تواند موضوعیت داشته باشد و به کار آید.

جامعه‌شناسان متأخر، موضوع میل و رضایتمندی را در ازای مصرف قرار داده‌اند. به باور بودریار،^۱ جامعه مصرفی به واسطه اسطوره خوشبختی، مفهوم نیاز را به صورتی فراواقعی خلق می‌کند تا به تبع آن بتواند تشویق افراد به مصرف بیشتر را توجیه کند. همین نیاز که مورد توجه بودریار است، در صورت تحقق لذت آفرین قلمداد می‌شود (بودریار، ۱۳۸۹).

او اعتقاد دارد انسان اقتصادی از اصل عقلانیت صوری برخوردار است که او را به سمت اهداف ذیل رهنمون می‌سازد: الف. جست‌وجوی خوشبختی؛ ب. اولویت قائل شدن برای اشیایی که حداکثر رضایتمندی را برای او فراهم سازد. از دیدگاه اقتصاددانان، نیاز مترادف با مطلوبیت است؛ میل به تملک یک کالای خاص به منظور مصرف آن. از نظر روانشناسی، نیاز انگیزش است و از نظر جامعه‌شناسان، نیاز ماهیتی اجتماعی-فرهنگی دارد و واقعی است اگر بگوییم همه این‌ها می‌تواند لذت را با خود به همراه بیاورد.

وبلن^۲ در نظریه طبقه تن‌آسا، گونه دیگری از لذت را به تصویر می‌کشد و مصرف را راهی برای نشان دادن میزان ثروت و کسب منزلت اجتماعی، تشخیص و احترام می‌داند و از مفهوم مصرف تظاهری به عنوان مصرفی یاد می‌کند که نه برای برآوردن نیازهای مادی و زیستی، بلکه صرفاً برای کسب احترام و منزلت بیشتر و شباهت فزون‌تر به طبقات بالادست و در جوامع مدرن و شهری صورت می‌گیرد (وبلن، ۱۳۸۶).

بورديو^۳ نیز در کتاب تمایز، از مصرفی می‌گوید که طبقات را مجزا می‌کند. وی معتقد است طبقات مختلف، کالاهای مختلف را می‌خرند تا جایگاه خود را در ساخت اجتماعی نشان دهند. از نظر او افراد در یک رقابت دائمی تلاش می‌کنند با استفاده از کالاهای خاص و با پرهیز از تن‌دادن به کالاهای عمومی شده، خود را از افراد مشابه خود متمایز کنند و به افراد طبقات بالاتر شبیه‌تر سازند و بدین ترتیب با بالابردن سرمایه اجتماعی خود، از مزایای مادی و نمادین طبقه بالاتر بهره‌مند شده و جایگاه طبقاتی خود را ارتقا بخشند. بدین طریق لذت‌ها و امیال کارکرد طبقاتی هم می‌یابند (بورديو، ۱۳۹۰).

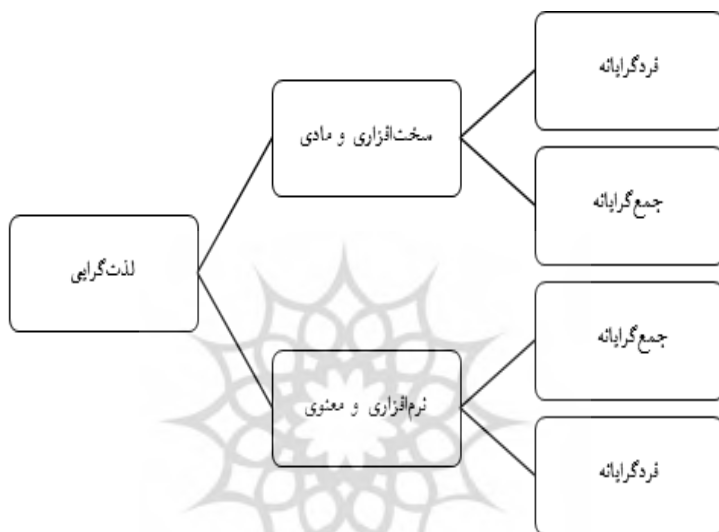
لذتی که در بالا معطوف به تن و معطوف به غیرتن شناخته شد را می‌توان با دو مفهوم سخت‌افزاری و نرم‌افزاری توضیح داد. همان‌چیزی که رونالد اینگلهارت آن‌ها را به ارزش‌های مادی و ارزش‌های فرامادی (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۶۱) تفکیک می‌کند. لذت سخت‌افزاری، زمانی است که خواسته‌ها مادی است و مواهب مادی برایش مهم است. در واقع لذت مادی در ارتباط با سطح پایین هرم نیازها

1. Jean Baudrillard

2. Thorstein Veblen

3. Pierre Bourdieu

تعریف می‌شود. از ظرفی تنها خواسته‌ها و علایق افراد مادی نیست و بسیاری از خواسته‌های اجتماعی و سیاسی (و حتی چنان‌که گفته شد، افزایش منزلت یا برخورداری از مزایای ارزشی و اخلاقی) هم می‌توانند وسیله کسب لذت افراد قرار گیرند؛ به این بخش لذت نرم‌افزاری گویند. این دو در بسیاری جاها می‌توانند به هم وابسته باشند، اما این‌که کدام بردیگری برتری دارد، سیر و تطوری در تاریخ دارد که در اینجا فرصت بازگویی آن نیست.



کمال‌گرایی، یکی از ویژگی‌های لذت نرم‌افزاری است. در واقع رسیدن به غایتی در بیرون و در درون، دو سویه این نوع از لذت است. وقتی لذت نرم‌افزاری معطوف به بیرون می‌شود، ارزش‌ها و اخلاق و یا وطن‌دوستی و وضعیت بهتر اجتماعی می‌تواند نتیجه‌اش باشد؛ اما زمانی که این کمال‌گرایی و لذت‌جویی به درون منتقل شود، توجه به سبک زندگی و مصرف مقوله اصلی خواهد شد. در این شرایط فرد در کانون اهمیت قرار می‌گیرد و همه خواسته‌های پیرامون شخص مغتنم است. این درون‌گرایی و برون‌گرایی درباره لذت سخت‌افزاری هم قابل مشاهده است. به عنوان مثال، وقتی خواسته‌های مادی سمت‌وسوی توسعه و پیشرفت کلی کشور را داشته باشند و از قبل آن افراد اوضاع بهتری کسب کنند و کامروا شوند، لذت سخت‌افزاری از نوع بیرونی است؛ اما زمانی که تنها برخورداری بیشتر فرد به هر طریقی مدنظر است، لذت سخت‌افزاری معطوف به درون و فرد خواهد بود. در لذت‌جویی فردی، فرد در مرکزیت قرار می‌گیرد و هر نوع خودخواهی هم می‌تواند موردتصور باشد که گاهی می‌تواند اشکال جمعی و جامعه‌ای ایجاد کند. فردگرایی خودخواهانه، نمونه‌ای از این لذت را با خود به همراه دارد.

1. Egoism

۴-۵. نمونه‌ای از صورت‌بندی با مفهوم کانونی لذت

اگر به شیوه اینگلههارت در تغییرات فرهنگی در جوامع صنعتی دامنه تأثیرگذاری هر نسل را ۱۵ تا ۲۰ سال در نظر بگیریم و از سویی این اصل را بپذیریم که در هر نسل کمیابی‌های دوران اجتماعی شدن و بلوغ در دوره جوانی و حضور اجتماعی تأثیرگذار است، آن وقت می‌توان از نسل‌ها و خواسته‌هایشان سخن گفت. در جامعه ایران یک نسل با جهش خود در سال ۵۷ انقلاب کرد. برخی از جنگ و تبعات آن تأثیر گرفتند. یک نسل در سال ۷۶ دوم خرداد و اصلاحات را روی کار آورد و به نظر می‌رسد دهه جدید عرصه حضور نسلی جدید در جامعه است؛ نسلی با دغدغه سبک زندگی و لذت.

چرخش و گذشتن از نوع لذت‌ها در جامعه ایران، مدل سینوسی دارد. در زمانی که اوضاع مملکت رو به بهبود بود و از نظر اقتصادی اتفاق‌های بهتری در حال وقوع بود، انقلاب اسلامی شکل گرفت. درست است که بهبود وضعیت اقتصادی طبقات ضعیف در انقلاب هم مطرح بود، ولی سویه پرنسب انقلاب و جنگ، لذت‌های نرم‌افزاری ارزش‌گرایانه برای حفظ میهن بود. بعد از جنگ تغییر عمده‌ای رخ داد و توسعه و سازندگی و بهره‌های اقتصادی و در حقیقت رسیدن به لذت‌های سخت‌افزاری، مسئله اصلی کشور شد. چنین است که در سال ۷۶ در یک جهش نسلی، لذت‌های غیرمادی از نوع آزادی و توسعه سیاسی و جامعه مدنی مطرح شد و رأی آورد. در واقع لذت‌گرایی نرم‌افزاری از نوع توجه به بیرون خود را بروز داد.

دولت احمدی‌نژاد، به‌زعم بسیاری دورانی اقتصادی است و دریافت یارانه از اصول این دوران به شمار می‌رود. در این دوره رویه اصلی اجتماع و جامعه به سمت لذت‌های سخت‌افزاری سوق پیدا کرد، با این تفاوت که فرد در آن مهم شد و گرایش‌های فردی مرجح بود. اساساً گفته می‌شود در جامعه تک‌ساختی که نهادهای اجتماعی و مردمی کم‌رنگ می‌شوند و امکان بروز و ظهور اجتماعی سلب می‌شود، افراد به درون کوچ می‌کنند؛ خانواده، کار، فراغت و لذت اصل می‌شود و در راستای آن انواع شکاف هم شکل می‌گیرد و فردگرایی از نوع خودخواهانه ارزش می‌گردد. از این رو می‌توان لذت‌گرایی سخت‌افزاری آن دوران را معطوف به فرد تلقی کرد.

در ادامه با ظهور شبکه‌های اجتماعی و با وجود ابزار بازنمایی جدید، نسلی شکل گرفته است که مختصاتش تا حدودی تبیین شد. در این نسل همچنان ماجرای لذت‌جویی سخت‌افزاری برای معیشت بهتر مسئله است و بسیار پرنسب‌تر از نسل‌های پیشین خود را نشان می‌دهد؛ لذت‌جویی از نوع نرم‌افزاری که این بار سمت و سویش درونی و فردی است. لذت‌جویی برای شادی بهتر و سبک زندگی دلخواه، حتی اگر این سبک زندگی با هنجارها و خواست‌های کلان در تضاد و تقابل باشد. نسلی که مسئله اصلی‌اش آزادی اجتماعی و فراغت از چون‌وچرا کردن و تحمیل از بالا است، هرچند ممکن است درگیر بیکاری و مشکلات معیشت هم باشد؛ اما برای این نسل کار به‌منظور کسب لذت معنا دارد و کار بدون وجود شرایطی برای رسیدن به این نوع از سبک زندگی به‌تنهایی بی‌ارزش است. برای همین است که از آینده خویش در هراسند و دنبال آندک آزادی‌ها هستند.

برای نمایش شمایی از صورت بندی نسلی بر مبنای لذت، می توان به نمودار زیر اشاره کرد:



چنان که مشاهده می شود، صورت بندی جدیدی مبتنی بر گفتمان مرکزی نسل جوان ترارائه شده است. فارغ از این که آیا گفتمان لذت مطلوب یا نامطلوب است و این که چه آفاتی و مشکلاتی می تواند با خود به همراه بیاورد، مبتنی بر این دال مرکزی می توان روایت دیگری از تاریخ ارائه داد؛ روایتی که با بسیاری از مطالعات تاریخی هم منوایی دارد و تنها به دلیل استیلای ایدئولوژی های انقلابی به محاق رفته است.

شاید امروزه تن آسایی و مصرف زیاد مدام نقد شود، اما حتی برای بازتولید نیروهای مقاوم در برابر این گفتمان باید از درون همان گفتمان مقاومت کرد. تغییر مفاهیم کانونی، امکان گفت وگو و حتی اصلاح در حد ممکن را سلب می کند. اندیشمند و جامعه شناس نمی تواند وجوه مختلف آنچه در حال هست را نمایش دهد و مدام مجبور است اکنون را به مدد برخی نظریه ها توضیح دهد. توضیحاتی که شاید با واقعیت همراه نشود، چراکه پنهان کردن این واقعیت اصل مهمی به شمار آمده است.

۵. جمع بندی و نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد با مراجعه به منابع برجسته ای که از تحلیل پژوهش های ملی درباره جوانان و نسل جدید وجود داشت، به توصیفی از تحلیل ها و صورت بندی های نسلی موجود دست یابیم. به نظر می رسد صورت بندی های متفاوت نسلی از منظر خارج از باورهای این نسل و به گونه انتقادی شکل گرفته و همه آن ها به گونه ای مستقیم یا غیرمستقیم درگیر گفتمان رایج موجود در جامعه بوده اند.^۱

۱. یادآور می شود نه فقط تحلیل های اساتید و پژوهشگران متعلق به نسل اول و دوم آغشته به این نگاه است؛ بلکه هژمونی حاکم بر مطالعات، پژوهشگران برآمده از نسلی که بعد از انقلاب متولد شده اند و نسل های زیر ۴۰ سال به شمار می روند را نیز به همین شکل درگیر کرده است.

گفتمانی که ارزش‌های فرامادی انقلابی، دینی و حتی اصلاحات را نمایش می‌دادند. کوشش شد از پی مطالعه همین پیمایش‌ها و تحلیل‌های ارائه شده، رد تمایز بارز نسل جدید را گرفت. ردی که این نسل را از پذیرفتن سیاست‌های رهایی‌بخش واداشته و او را به سمت سیاست‌های زندگی سوق داده است. نسلی که در آن فراغت و لذت از عناصر کانونی فراکاوی وضعیت موجود و زندگی می‌تواند باشد. حائز اهمیت این‌که این ویژگی‌ها (مشخصه نسل‌های متولدشده پس از انقلاب) به‌مرور به ویژگی‌های خانواده ایرانی هم تبدیل شده است و شاید از تفاوت‌های اولیه و متعارض نیز خارج شده و در کلیت جامعه و زیرپوست آن بساط خود را گسترانیده است (زندگی خانوادگی در ایران، ۱۳۹۷ و فرهنگ رفتاری خانوار، ۱۳۹۶).

گذرکردن از هژمونی‌های گذشته برای تعریف نسل‌ها و به دست دادن تعریفی نواز نسلی با نیازهای متفاوت که اتفاقاً رگه‌هایی در زندگی نسل‌های پیشین هم دارد، مفهوم کانونی «لذت» با نگرش‌های متفاوت در گفتمان رفاه را موضوع تحلیل و صورت‌بندی جدید نسلی در این مقاله کرد. از این رونوشتار حاضر تلاش داشت با گسترش این مفهوم، لذت مادی و معنوی را تشکیک کند و آن را در دوره‌های مختلف جاسازی نماید. این گفتمان نوع نگاه سیاستی متفاوتی را به نسبت گفتمان انقلابی دارد، هرچند که در تقابل با آن نیست. در واقع موضوع، اولویت‌ها برای پذیرش این گفتمان‌ها و نه بحث درباره مطلوبیت آن‌ها در حال حاضر است.

در این وضعیت، طبیعتاً سبک زندگی و میل و لذت نقش پدیدارتری دارد. وجود انواع ابزار بازنمایی که امکان بروز لذت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری معطوف به فرد را به خوبی نشان می‌دهد، نگاه خودخواهانه و من‌محور را تشدید نموده است و طبیعی است که خواسته‌های اصلی در همین راستا شکل گیرند؛ خواسته‌هایی که به‌مرور بحران توقعات فزاینده را می‌آفرینند. هنگامی که این خواسته‌ها به داشته‌ها تبدیل نشوند و روش‌های مشروع رسیدن به آن‌ها هموار نباشد، نارضایتی می‌آفرینند. از این روست که در وضعیت کنونی اجتماعی و وضعیت نه‌چندان مثبت چشم‌انداز به آینده، فاصله و شکاف بین دولت و ملت و میان گروه‌های اجتماعی آرمان‌گرا و لذت‌گرا (با معنای رفاه)، بحران می‌آفریند. شاید این چالشی مهم و جدی باشد که اکنون رخ داده و ضرورت گفت‌وگوی بین‌نسلی را این بار با توجه به آرمان‌ها و خواسته‌های نسل جدید دوچندان کرده است. بدین ترتیب بنانهان تحلیل‌ها بر کانون‌های همگرایی نسل جدیدتر به جای آنچه پیش‌تر در قالب نسل انقلاب و جنگ جریان داشت، می‌تواند سودمند باشد.

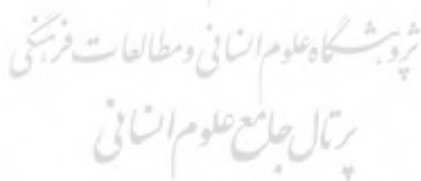
منابع

- آزادارمکی، تقی؛ چاوشیان، حسن (۱۳۸۱). بدن به‌مثابه رسانه هویت، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره چهارم، شماره ۴: ۷۵-۵۷.
- آزادارمکی، تقی و غفاری غلامرضا (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی نسلی، مرکز مطالعات جوانان و مناسبات نسلی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.

- آزادارمکی، تقی و غیاثوند، احمد (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی تغییرات فرهنگی در ایران، تهران: آن.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۶). فرآیند تغییر نسلی، بررسی فراتحلیل در ایران. دوفصلنامه پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه (جوانان و مناسبات نسلی)، شماره ۱، بهار و تابستان: ۶۸-۴۱.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی ایران: جامعه‌شناسی مناسبات بین‌نسلی. تهران: علم.
- ابراهیمی، قربانعلی (۱۳۹۲). درآمدی بر جامعه‌شناسی سبک زندگی جوانان. تهران: لویه.
- افراسیابی، محمدصادق (۱۳۹۲). مطالعات شبکه‌های اجتماعی و سبک زندگی جوانان. تهران: سیمای شرق.
- افضل‌لی، رسول؛ زارعی، بهادر و ... (۱۳۹۸). تبیین اثرات شکاف نسلی بر هویت اجتماعی-سیاسی دانش‌آموزان شهر تهران. فصلنامه مجلس و راهبرد، سال ۲۶، شماره ۹۸، تابستان: ۳۳۵-۳۰۳.
- اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳). تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی. ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.
- بالس، کریستوفر (۱۳۸۰). ذهنیت نسلی (دیدگاهی روانکاوانه درباره اختلاف بین نسل‌ها). ترجمه حسین پاینده، نشریه ارغنون، شماره ۱۹: ۳۰-۱.
- بشیر، حسن و افراسیابی، محمدصادق (۱۳۹۱). شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و سبک زندگی جوانان. فصلنامه تحقیقات اجتماعی، دوره پنجم، شماره ۱: ۶۲-۳۱.
- بودریار، ژان (۱۳۸۹). جامعه مصرفی. ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- بودریو، پی‌یر (۱۳۹۰). تمایز. ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ثالث.
- بهار، مهری (۱۳۸۶). ابژه‌های دینی و هویت‌های نسلی در ایران با تکیه بر ابژه‌های عزاداری. فصلنامه مطالعات ملی، ۲۹، سال هشتم، شماره ۱: ۹۸-۹۵.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۸۳). شکاف نسلی موجود در ایران و اثر تحصیلات بر آن. فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۲۷: ۴۱-۱.
- پیمایش جوانان و روابط خانوادگی و نسلی سال ۱۳۸۷، انتشارات سازمان ملی جوانان.
- پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ملی جوانان سال ۱۳۹۲، وزارت ورزش و جوانان.
- پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ملی جوانان سال ۱۳۹۰، وزارت ورزش و جوانان.
- پیمایش سرمایه اجتماعی ۱۳۹۴: شورای اجتماعی کشور و دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان-موج سوم ۱۳۹۵: شورای اجتماعی کشور و دفتر طرح‌های ملی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- پیمایش فرهنگ رفتاری خانوار ۱۳۹۶، مرکز آمار ایران.
- پیمایش زندگی خانوادگی در ایران، ۱۳۹۷: سازمان مجری جهاد دانشگاهی البرز.
- تابش، رضا؛ قاسمی، علی اصغر؛ ۱۳۹۰: رویکرد فراتحلیل در مطالعه تأثیر دانشگاه بر مناسبات نسلی ایران. فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات شماره ۱۳: ۷۵-۴۱.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۶). شکاف یا گسست نسلی در ایران امروز-تحلیل‌ها، تخمین‌ها و تدبیرها. پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، انتشارات مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- توحیدلو، سمیه (۱۳۹۴). انتخابات و مطالبات رأی‌اولی‌ها. کتاب جستارهایی در ایران در آستانه انتخابات، پژوهشکده فرهنگ هنر ارتباطات و شورای اجتماعی کشور.
- جعفرزاده‌پور، فروزنده (۱۳۸۶). کندوکاو در مسائل جوانان و مناسبات نسلی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- جمشیدی‌ها، غلامرضا و خالق‌پناه، کمال (۱۳۸۸). دگرگونی نسلی و هویت اجتماعی در کردستان، مطالعات جوانان

- شهر سقز. پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه، پاییز و زمستان، شماره ۳: ۸۲-۵۳.
- حسینی، محمدحسین؛ ذکایی، محمدسعید؛ طالبی، ابوتراب؛ انتظاری، علی (۱۳۹۶). مفهوم‌سازی سبک زندگی فرهنگی. جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال هشتم، شماره اول، بهار: ۴۵-۲۳.
- دانش، پروانه؛ ذاکری نصرآبادی، زهرا؛ عبداللهی، عظیمه؛ ۱۳۹۳: تحلیل جامعه‌شناختی شکاف نسلی در ایران، جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، پاییز: ۳۱-۱.
- ذکایی، سعید (۱۳۹۰). تحول در سبک زندگی جوانان، سایت تبیان/ <https://article.tebyan.net/UserArticle/> ۸۲۹۱۱۲/AmpShow
- ذکایی، محمدسعید و یوسفی مقدم، شقایق (۱۳۹۶). بازنمایی مناسبات نسلی از منظر ادبیات داستانی پیش و پس از انقلاب اسلامی. فصلنامه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران: ۱۰(۳): ۷۸-۵۱.
- ذکایی، محمدحسین؛ حسینی، محمدحسین (۱۳۹۶). شبکه‌های اجتماعی مجازی و سبک‌های زندگی جوانان (فراتحلیل پژوهش‌های پیشین). راهبرد اجتماعی فرهنگی، سال ششم، بهار، شماره ۲۲: ۲۵-۷.
- ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی جوانان ایران. تهران: آگه.
- ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۸). فرهنگ گذار و الزامات آن برای روابط بین‌نسلی. دوفصلنامه پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه، شماره ۲: ۴۸-۲۹.
- رنجبر، محمود و ... (۱۳۸۰). مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران. تهران: ندای آریانا.
- زارعیان، آرمن و ... (۱۳۸۶). تبیین سبک زندگی نوجوانان پسر: یک تحقیق کیفی. مجله پژوهش پرستاری، دوره دوم، شماره ۶ و ۷: ۷۳-۸۴.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۲). دگرگشت شخصیت ایرانی: سنگ بنای توسعه کشور. اطلاعات اقتصادی، مرداد و شهریور، شماره ۱۹۱ و ۱۹۲: ۲۱-۱۲.
- سهراب‌زاده، مه‌رمان (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی ذهنیت نسلی و بین‌نسلی در نسل‌های دانشگاهی بعد از انقلاب اسلامی. تهران: سخنوران.
- شالچی، وحید (۱۳۸۶). سبک زندگی جوانان کافی‌شاپ. فصلنامه تحقیقات فرهنگی شماره ۱: ۹۳-۱۱۵.
- شهابی، محمود (۱۳۸۲). جهانی شدن جوانی، خرده‌فرهنگ‌های جوانان در عصر جهانی شدن. فصلنامه مطالعات جوانان، سال اول، شماره ۵: ۲۲-۱.
- علوی‌پور، محسن (۱۳۹۷). سیر تطور لذت در اندیشه سیاسی کلاسیک. پژوهش سیاست‌نظری، دوره جدید شماره ۲۴، پاییز و زمستان: ۳۵۴-۳۲۷.
- علیخانی، علی‌اکبر (به اهتمام)؛ (با مقالاتی از مددپور، فیرحی، حاتم قادری، آفاجری) (۱۳۸۲). گسست نسل‌ها (رویکرد فلسفی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، سیاسی، تاریخی، ادبی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد؛ گودرزی، محسن (۱۳۸۴). نقش شکاف‌انداز تجربیات نسلی در ایران. فصلنامه رفاه اجتماعی، شماره ۱۶: ۲۹۳-۲۵۱.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۷). تصویری از سبک زندگی فرهنگی جامعه دانشجویی. تحقیقات فرهنگی، دوره اول شماره اول: ۱۷۵-۱۹.
- فلور، ویلم (۲۰۱۰). تاریخ اجتماعی روابط سکسی در ایران. ترجمه محسن مینو خرد، استکهلم: فردوسی.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای. ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز، جلد اول، تهران: طرح نو.

- کفاشی، مجید (۱۳۹۴). عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر شکاف نسلی جوانان شهر تهران. فصلنامه علمی پژوهشی زن و جامعه، سال ششم، شماره اول، بهار: ۶۷-۸۵.
- گزارش راهبردی وزارت ورزش و جوانان درباره سبک زندگی جوانان، تیرماه ۱۳۹۴.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). پیامدهای مدرنیت. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مرکز.
- لوردون، فردریک (۱۳۹۷). بندگان مشتاق سرمایه- اسپینوزا و مارکس در باب میل. ترجمه فؤاد حبیبی و امین کرمی، تهران: علمی و فرهنگی.
- محسنی، منوچهر (۱۳۷۹). بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران. تهران: زهد.
- محمدی، محمدعلی (۱۳۸۳). جوانان و مناسبات نسلی در ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- معیدفر، سعید (۱۳۸۳). شکاف نسلی یا گسست فرهنگی (بررسی مسئله شکاف نسلی در ایران). جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۳: ۷۷-۵۷.
- ویلن، تورستن (۱۳۸۶). نظریه طبقه تن آسا. ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸). اسپینوزا، الهیات و سیاست. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- یوسفی، نریمان (۱۳۸۳). شکاف بین نسل‌ها. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- Afary, Janet (2009). *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.



تجربه جنسیتی مصرف سیگار در بین دانشجویان دانشگاه خوارزمی

کرم حبیب پور گتایی^۱، سید حسین سراج زاده^۲، فاطمه یوسفی ایل ذوله^۳

شناسه پژوهشگر (ارکید): ۰۰۰۰-۰۰۰۲-۵۶۹۱-۸۶۴۱

شناسه پژوهشگر (ارکید): ۰۰۰۰-۰۰۰۱-۹۰۰۰-۲۷۹۵

شناسه پژوهشگر (ارکید): ۰۰۰۰-۰۰۰۱-۷۹۳۷-۹۳۱۳

چکیده

با توجه به تفاوت فهم، زمینه‌ها و انگیزه‌های مصرف سیگار در میان دانشجویان دختر و پسر، پژوهش حاضر به مقایسه تجربه مصرف سیگار در بین دانشجویان دختر و پسر در دانشگاه خوارزمی می‌پردازد. رویکرد این پژوهش، کیفی و روش آن پدیدارشناسی بوده که با روش نمونه‌گیری هدفمند با استراتژی گلوله برفی انجام شده است. افراد مورد مطالعه، شامل دو گروه از دانشجویان دختر و پسر شاغل به تحصیل در دوره‌های تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی (۱۵ دختر و ۱۵ پسر) بودند که مورد مصاحبه عمیق نیمه‌ساختار یافته با معیار اشباع نظری قرار گرفتند. برای تحلیل داده‌ها، از تکنیک تحلیل تماتیک (مضمونی) بهره گرفته شد.

بر پایه یافته‌های پژوهش، دانشجویان دختر و پسر درک و پنداشت متفاوتی از مصرف سیگار داشته‌اند و به دلایل مختلف به مصرف سیگار ترغیب شده‌اند؛ دانشجویان پسر برای گریز از درگیری‌های فکری به مصرف سیگار روی می‌آورند و دانشجویان دختر با مصرف سیگار سعی در بازیابی هویت زنانه خود دارند. همچنین خوابگاه و دانشگاه در افزایش مصرف سیگار در دانشجویان پسر و در زمینه‌سازی و آغاز مصرف سیگار در دانشجویان دختر نقش داشته است. زمینه خانوادگی و پیرامونیان سیگاری در انگیزش هر دو جنس به مصرف سیگار نقش داشته‌اند. وجود دوستان سیگاری و کسب تجربه، اگرچه در مصرف سیگار از سوی هر دو جنس نقش داشت، ولی نقش آن در میان دانشجویان پسر برجسته‌تر بود. تفاوت تجربه زیسته مصرف سیگار در بین دانشجویان دختر و پسر، دلالت بر آن دارد که الگوی متفاوتی بر مصرف سیگار ایشان به‌ویژه از حیث انگیزه‌ها و شرایط زمینه‌ساز و تسهیلگر حاکم بوده است. افزون بر آن، فضای خوابگاه با کارکردی یکسان تاندازه‌ای بستری برای آغاز مصرف سیگار در میان دختران و تشدید آن در بین پسران بوده است.

واژه‌های کلیدی: دانشگاه، خوابگاه، مصرف سیگار، تجربه زیسته، هویت.

۱. استادیار جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) / karamhabibpour@khu.ac.ir

۲. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی / serajsh@khu.ac.ir

۳. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی / fatemehyousefi9116@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۷

دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۸۴-۵۷