

در نسبت امر قدسی و اخلاق در جامعه پسا انقلابی: قدسی تقدس‌زدایی شده

علیرضا ذاکری^۱

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱، تاریخ تایید: ۹۹/۴/۱۸

چکیده

هدف این مقاله مطالعه تحولات رخ داده در نسبت امر قدسی و اخلاق در جامعه ایران پس انقلاب است. این پژوهش در جهت بسط ایده‌های پژوهش مشترک قبلی نگارنده همراه با سارا شریعتی درباره «موقعیت دین در جامعه ایران: قدسی تقدس‌زدایی شده» انجام شده است. نتایج آن پژوهش نشان می‌دهد حکومت ایران پس از پیروزی انقلاب، مبادرت به سیاستگذاری گسترده در حوزه قدسی‌سازی مکان و زمان و عمومی‌سازی دین نموده است. جامعه گاه با این سیاستگذاری «همراهی» نموده، گاه در برابر آن «مقاومت» کرده و گاه اشکال جدیدی از دینداری را «ابداع» نموده است. لذا دشوار بتوان از سکولار شدن جامعه ایران، به معنای رفتن دین به عرصه خصوصی سخن گفت. آنچه بیشتر رخ داده، تغییر شکل دینداری بوده است. در این مقاله شواهد پژوهشی‌ای را مورد توجه قرار داده‌ایم که نشان می‌دهد جامعه ایران با بحران سرمایه و اعتماد اجتماعی روبه‌رو است و در وضعیت «آنومی» قرار دارد. رابطه دین و اخلاق از هم گسسته شده، توانایی دین در ایجاد همبستگی و انسجام اخلاقی در جامعه از بین رفته و اقتدار اجتماعی دین در جامعه کاهش یافته است. نتیجه عمومی‌سازی، کم‌رنگ شدن تمایز قدسی و عرفی است. قدسی تقدس‌زدایی شده محصول چنین شرایطی است. قدسی‌ای که در جامعه حضور دارد، اما حریم و حرمت ندارد و لذا از ایجاد همبستگی در جامعه ناتوان است. به همین اعتبار می‌توان گفت سیاستگذاری، در اخلاقی‌تر کردن حیات اجتماعی به شکست انجامیده است.

کلمات کلیدی: امر قدسی، اخلاق، قدسی تقدس‌زدایی شده، عرفی شدن، اعتماد اجتماعی، آنومی، دور‌کیم

^۱ استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس؛ alireza.zakeri@modares.ac.ir

امر قدسی در جامعه پسانقلابی: تداوم یا افول؟

موقعیت دین در جامعه ایران در سی سال گذشته دچار چه تحولاتی شده است؟ آیا چنانکه بسیاری گفته‌اند همسو با مدرن شدن جوامع، شاهد عقب‌نشینی دین و سکولار شدن جامعه ایران (رفتن دین به عرصه خصوصی-افول اقتدار دین) بوده‌ایم؟ یا وقوع انقلابی با ریشه‌های قدرتمند مذهبی باعث شده تا حضور دین در صحنه اجتماع پررنگ‌تر از قبل باشد؟

در این مقاله تلاش خواهیم کرد در تداوم مقاله «موقعیت دین در جامعه ایران: قدسی تقدس‌زدایی شده» که در آن تحولات صورت گرفته در سیاستگذاری مکان‌ها و زمان‌های قدسی و همچنین مشارکت مردم در این زمان‌ها و مکان‌ها مطالعه شده‌اند به بررسی تحول وضعیت اخلاق بپردازیم تا پاسخی مقدماتی در جهت توصیف نسبت دین و اخلاق در جامعه ایران ارائه کنیم. سپس به این پرسش می‌پردازیم که با توجه به سیاستگذاری حکومت و مشارکت مردم در زمان‌ها و مکان‌های قدسی و وضعیت اخلاق در مورد سکولار شدن جامعه ایران چه می‌توان گفت؟ از آنجا که مراد ما از سکولار شدن در این مقاله، افول اقتدار اجتماعی دین در جامعه بوده^۱، لذا تلاش کرده‌ایم به برخی از ابعاد مهم اجتماعی دین بپردازیم. البته این مقاله ادعا ندارد که همه ابعاد اجتماعی دین را بررسی نموده، بلکه صرفاً در محدوده مکان‌ها و زمان‌های قدسی و اخلاق و به بررسی وضعیت دین در جامعه پرداخته‌ایم. جامع نبودن داده‌های موجود یا در دسترس محقق و گستردگی دامنه پژوهش در همه مراحل یکی از موانع اصلی دستیابی به قضاوتی دقیق‌تر بوده است.

دین، اخلاق و امر قدسی

در این مقاله مفاهیمی مانند «دین»، «قدسی-عرفی»، «اخلاق» عمدتاً در سنت جامعه‌شناسی دورکیمی متکی بوده‌ایم. لذا بیش از آنکه به آموزه‌های ادیان رجوع کنیم، به واقعیت اجتماعی و دین تحقق یافته در جامعه نظر داشته‌ایم. تفکیک و جدایی میان امر قدسی و عرفی اصل بنیادین در فهم هر دو مفهوم قدسی و عرفی در سنت دورکیمی است.

دورکیم در تعریف «امر قدسی» می‌نویسد «چیزهای لاهوتی (قدسی) آنهایی هستند که محرمانه در حمایت از آنها و جداکردنشان وجود دارد و چیزهای ناسوتی (عرفی) آن دسته از

۱ با وجود تنوع گسترده کاربرد مفهوم سکولاریزاسیون، این تعریف، به استناد منابعی چون «جامعه‌شناسی ادیان» (۱۳۷۷) اثر ژان پل ویلم و مقاله لاری شاین با عنوان «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی» (۱۹۹۶) به کار رفته است.

چیزهایی هستند که باید حرمت نگاه دارند و از چیزهای لاهوتی (قدسی) فاصله بگیرند.» (دورکیم، ۱۳۸۴: ۵۴)^۱

همچنین دورکیم در تعریف مکان قدسی می‌نویسد «حیات دینی و حیات ناسوتی نمی‌توانند با هم در یک فضا جمع شوند. پس برای اینکه حیات دینی جایی داشته باشد، باید فضای ویژه‌ای برایش ایجاد کرد که حیات معمولی در آن راه نداشته باشد و بنیاد تاسیس معابد و پرستشگاه‌ها در همین جا است.» (همان: ۴۴۳-۴۴۴) به نظر می‌رسد تعریف دورکیم از مکان قدسی، با مفاهیمی همچون حرم، حریم، حرمت و آستان و آستانه مقدسه در ادبیات شیعی دارای قرابت ترجیحی است. تفاوت بین مکانهای قدسی و غیر قدسی در آموزه‌های شیعی نیز مورد تاکید است و از طریق اعمال مربوط به تشریف، مانند خواندن اذن دخول، انجام غسل زیارت یا با وضو بودن و مواردی از این دست عینیت می‌یابد. تقدسی که گاه به اشیاء موجود در اماکن مقدس مانند درب‌ها، دیوارها، ضریح و ... نیز منتقل می‌شود.

زمان قدسی نیز از نظر دورکیم در تمایز با زمان عرفی شکل می‌گیرد. «حیات دینی و حیات ناسوتی هم نمی‌توانند در زمان‌های واحد با هم همزیستی داشته باشند، پس لازم است که برای حیات دینی ایام و دوره‌های ویژه‌ای در نظر گرفته شود که در آنها به هیچ اشتغال غیر دینی نمی‌توان دست زد. عیدهای دینی به همین سان پدید آمده‌اند. هیچ دین و هیچ جامعه‌ای نیست که اینگونه تقسیم‌بندی زمان به دو بخش به کلی جدا از هم، در آن صورت نگرفته باشد» (همان: ۴۴۳-۴۴۴)

در سنت شیعی نیز ایام قدسی مانند ماه محرم و ماه رمضان، کاملاً در نظر مومنین با ایام معمولی متفاوت است. مومنین گاه حتی به پیشواز ماه رمضان می‌روند و آرایش فضای شهرها در ایام عزاداری ماه محرم از چند روز پیش از آن کاملاً متفاوت می‌گردد. در حقیقت شیعیان خود را آماده ورود به زمان‌هایی با معنایی متفاوت از زمان عادی می‌نمایند.

مفهوم «امر قدسی» در تحول خود در سنت دورکیمی، از دلالت نمودن بر پدیده‌های مقدس موجود در ادیان تاریخی فراتر رفت و برای اشاره به پدیده‌هایی که مستقل از ادیان تاریخی خود را «قدسی» می‌نمایانند، نیز به کار گرفته شد. دو دهه پس از دورکیم، رژه کییوآ

۱ پرهام، در ترجمه دو واژه sacred و profane به ترتیب از معادلهای لاهوتی و ناسوتی استفاده کرده است. از آنجا که دو معادل قدسی و عرفی، در حال حاضر در زبان فارسی رواج بیشتری یافته است و همین دوگانه در زبان مذهبی نیز موجود است، ما ضمن استفاده از ترجمه پرهام، معادل‌های قدسی و عرفی را ترجیح داده‌ایم.

از اعضای کالج جامعه‌شناسی نوشت «دین به زودی به انسان وابسته می‌شود و نه دیگر به جمع. این امر عام و جهانی و همچنین به شکل همبستگی‌وار، شخصی می‌شود. این جریان تمایل به جداسازی فرد از طریق مواجه کردن او با خدا دارد که او از این پس این رابطه را بیش از مناسک از طریق صمیمیت شخصی حس می‌کند. امر قدسی تبدیل به امری درونی می‌شود و دیگر فقط ذهن را جذب می‌کند. اهمیت عرفان افزایش می‌یابد و اهمیت جماعت دینی محو می‌شود.» (Caillois, 2001, 132)

اگرچه رژه کیویا فرارفتن امر قدسی از محدوده ادیان سنتی تاریخی و شخصی شدن آن را پیش‌بینی کرده بود اما تصور نمی‌کرد که چند دهه بعد، در کنار تداوم حیات اشکالی از ادیان سنتی و تاریخی، «جنبش‌های جدید دینی»^۱ متولد شوند که نه تنها مفهوم امر قدسی را ورای ادیان سنتی و تاریخی محقق نمودند بلکه اشکالی از جماعات دینی و حتی مناسک‌های خاص خود را نیز به وجود آوردند. امروزه امر قدسی در بسیاری اوقات، از تملک نهاد دین خارج شده و به صورت مستقل از آن به حیات خود ادامه می‌دهد.

ژان پل ویلم درباره موقعیت دین در دهه ۹۰ میلادی می‌نویسد «جنبش‌های جدید دینی، افراط‌گری‌های دینی به اشکال و صور مختلف، تلاش‌های مبتنی بر وحدت ادیان و وحدت مسیحیان، هماهنگی‌های تنگاتنگ بین ادیان، هویت‌های قومی و سیاسی در تعدادی از کشورها، دین‌گرایی‌های غیر دینی (سکولار)، مرزهای غیر ثابت بین دین و درمان‌کاوی (یعنی ادیان به همان صورتی که شما میل دارید) اینها همه پدیده‌هایی هستند که -با وجودی که دین معاصر به این چیزها محدود نمی‌شود- به خصوص برای ملاحظه جامعه‌شناسی ادیان مناسب می‌باشند» (ویلم، ۱۳۷۷: ۸۵)

در این مقاله «امر قدسی» با اتکا به سنت دورکیمی و در نظر داشتن سیر تحول مفهومی آن، به چند دلیل استفاده شده است. اول اینکه به نظر می‌رسد، در جامعه ایران، نیز شاهد این هستیم که دین، از مرزها و مدیریت دین سنتی و تاریخی فراتر رفته و اشکالی به خود گرفته که در دین سنتی و تاریخی قابل رویت نیست. روزها و مکانهایی که به واسطه پیوند دین و سیاست بار مذهبی یافته‌اند، مانند ایام الله ۲۲ بهمن و روز قدس و اماکن جنگی که بدل به زیارتگاه شده‌اند (زیارت راهیان نور - زیارتگاه یکی از شهدای جنگ در فومن^۲)، انواع معنویت‌ها

1 Nouveau Mouvement Religieux

۲ شهری در شمال ایران

و عرفان‌های جدید و ابداعات صورت گرفته در سبک‌های عزاداری و ایجاد اماکن زیارتی (دیوار شهریار^۱، مزار سهراب سپهری^۲ و ...) و دینداری‌های روشنفکرانه، همگی نشان دهنده فراتر رفتن امر قدسی از محدوده دین سنتی و تاریخی است. لذا امر قدسی مفهومی در برگیرنده‌تر برای توصیف موقعیت کنونی دین است.^۳ نکته دوم اینکه مفهوم امر قدسی، در سنت دورکیمی به سبب برخورداری از دو ویژگی مشخص یعنی فاصله داشتن و جدا بودن از امر عرفی (برخورداری از حریم و حرمت) و همچنین داشتن رابطه تنگاتنگ با جامعه (جمعی بودن)، برای سنجش موقعیت اجتماعی دین و توضیح تحولات آن در ایران امروز کارآمد است.

همچنین انتخاب مکان‌ها و زمان‌های قدسی به این دلیل صورت گرفته که مشارکت در آنها بخش مهمی از شکل اجتماعی دین را می‌سازد و امر قدسی را در جامعه «رویت‌پذیر» می‌سازد. علاوه بر آن دو تجلی اجتماعی مهم دین، یعنی مشارکت در عزاداری و زیارت، جزء خودویژگی‌های جامعه «شیعی» نیز هست و از منظر «جامعه‌شناسی تشیع» شایان توجه ویژه است.^۴

در این مقاله به مفهوم اخلاق نیز در سنت دورکیمی پرداخته شده است. دورکیم در مقاله «تعیین پدیده‌های اخلاقی؛ بر نهاده‌ها» می‌نویسد «قاعده‌های اخلاقی از طریق اقتدار خاصی استوار شده‌اند که نسبت به آنها فرمانبردارند، چرا که این قواعد خود فرمانروا هستند. بدین شمار، لیک با تحلیلی صرفاً تجربه‌گرا، مفهوم تکلیف دوباره برجسته خواهد شد و تعریفی بسیار نزدیک به تعریف کانت ارائه خواهد شد. بدین گونه اجبار، یکی از نخستین منش‌های قانون اخلاقی است.» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۷۶) با این حال دورکیم در تعریف اخلاق به وجه «تکلیف» بودن فعل اخلاقی و اجبار نهفته در آن بسنده نمی‌کند. او بلافاصله اضافه می‌کند که «به وارونه

۱ شهری در حاشیه تهران

۲ از شعرای به نام نوسرای ایران

۳ برای نمونه رک

- Lambert, Yves (1995) Une definition plurielle pour une realite en mutation, Religion et societe, 273, octobre-decembre

- Hervieu-Léger, Danièle (2000). Religion as a Chain of Memory. Cambridge: Polity Press

۴ جبار رحمانی درباره اهمیت مناسک برای شیعیان می‌نویسد «مرز دینداری برای عامه مردم محرم و عزاداری است، اما نکته اصلی در این است که برای آنها مناسک عزاداری، یکی از مناسک حاشیه‌ای دین محسوب می‌شدند و برای مردم مناسک اصلی دین» به همین جهت رحمانی بر این نکته بسیار مهم انگشت می‌نهد که «در سنجش دینداری مردم، باید به دینی که مردم آن را دین می‌دانند، رجوع کرد»

نگ به رحمانی، جبار (۱۳۹۳) تغییرات مناسک عزاداری محرم، تهران: تیس صص ۲۶۹-۲۸۸

آنچه کانت گفته است، مفهوم تکلیف رساننده کامل مفهوم اخلاق نیست. ناشدنی است تنها از آن رو که عملی به ما فرمان داده شده است، صرف نظر از محتوای آن به انجامش بپردازیم. برای آنکه بتوانیم عملی را انجام دهیم، آن عمل باید تا اندازه‌ای، مطبوع حساسیت ما باشد و از لحاظی برای ما خواستنی و دلپذیر باشد. «(همان : ۷۷) در ادامه دورکیم بر وجه جمعی اخلاق تاکید می‌نهد و اشاره می‌کند که «اخلاق از جایی آغاز می‌شود که زندگی گروهی آغاز می‌گردد چون فقط در آنجا است که ایثار و بی غرضی معنا پیدا می‌کند» (همان : ۷۹) دورکیم در خودکشی نیز تاکید می‌کند که «فرد تحت تاثیر واقعیت اخلاقی فراتر از خود یعنی واقعیت جمعی قرار می‌گیرد.» (دورکیم، ۱۳۸۹ : ۲۸)

لذا اخلاق در سنت دورکیمی به عنوان قواعد رفتاری^۱ برآمده از وجدان جمعی جامعه که دارای دو ویژگی «اجبار»^۲ و «میل و پذیرش»^۳ می‌باشد و باعث حفظ همبستگی اجتماعی^۴ می‌شود، در نظر گرفته شده است.^۵

از نظر دورکیم «طی سده‌ها حیات اخلاقی و زندگی دینی پیوندهای تنگاتنگی با یکدیگر داشته‌اند و حتی امروزه ناگزیریم بپذیریم که این پیوند نزدیک در اکثریت آگاهی‌ها پایدار مانده است. بنابراین پیدا است که حیات اخلاقی نتوانسته و هرگز نخواهد توانست خویشتن را از کلیه خصلت‌های مشترکش با حیات دینی بی‌نیاز سازد. ... برای اکثریت جان‌ها تقدس اخلاقی به هیچ روی متمایز از تقدس دینی نیست.» (دورکیم، ۱۳۹۱ : ۹۸-۹۹) لذا اگر پیوند دین، با اخلاق به سستی بگراید، چیزی از تقدس دین نیز کاسته خواهد شد. این نتیجه برای مقاله حاضر اساسی است و به نظر می‌رسد با آموزه‌های شیعی که هدف بعثت پیامبر را «اتمام مکارم اخلاق»^۶ می‌خواند نیز سازگار است.

برای مطالعه امر اخلاقی دورکیم در درس‌های بور دو اشاره می‌کند که «کیفر عنصر اصلی هر نوع قاعده اخلاقی است.» (دورکیم، ۱۳۹۱ ب : ۴۹) و بر همین اساس معتقد است برای

۱ دورکیم، امیل (۱۳۹۱) درس‌های جامعه‌شناسی؛ فیزیک اخلاقیات و حقوق، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران : نی؛ ص ۴۷

2 obligation

3 desirabilité

4 solidarité

۵ شریعتی، سارا (۱۳۸۷) دورکیم و اخلاق، ماهنامه آیین، شماره ۱۳ و ۱۴، ص ۳۳

۶ این حدیث از پیامبر اسلام نقل شده است که «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (من برای کامل کردن ارزش‌های اخلاقی برگزیده شدم)؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۸۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مطالعه وضعیت اخلاقی جامعه، باید انواع کیفی‌های اخلاقی، جزایی و مدنی مد نظر قرار گیرد. ما نیز از همین رو میزان تشکیل پرونده‌های قضایی، تعداد زندانیان و برخی جرائم را بررسی خواهیم کرد.

اخلاق در دیدگاه دورکیم عامل ایجاد همبستگی اجتماعی و فقدان آن منجر به وضعیت آنومی (بی‌هنجاری) اجتماعی می‌شود. «در بیان ویژگی‌های ذاتی قواعد اخلاقی می‌توانیم بگوییم که اینگونه قواعد بیانگر شرایط بنیادی همبستگی اجتماعی‌اند... امر اخلاقی امری است که سرچشمه همبستگی است، همه آن چیزهایی است که بشر را به ضرورت زندگی با دیگری و به حساب آوردن وجود او و او می‌دارد و سبب می‌شود تا وی حرکات خویش را بر پایه‌ای جز انگیزش‌های خودپرستانه‌اش تنظیم کند و هر قدر اینگونه پیوندها بیشتر و نیرومندتر باشد، اخلاقیات استوارتر است.» (دورکیم، ۱۳۸۴، ب، ۳۵۳) دورکیم به این نکته صراحتاً اشاره می‌کند که «اسباب و علل کاملاً مادی و ساز و کاری کور، هر قدر توانا باشد، نمی‌تواند خود به خود میان آدمیان نظم و صلح برقرار کند. این کار اخلاق است.» (دورکیم، ۱۳۹۱، ب: ۶۱) مفاهیمی مانند سرمایه و اعتماد اجتماعی، در سنت فرانسوی جامعه‌شناختی و در متفکرانی نظیر پیر بوردیو به عنوان عوامل حفظ همبستگی در میان گروه‌ها یا جامعه، تحت تاثیر سنت دورکیمی و در ترکیب با دیگر سنت‌ها نظیر سنت مارکسی نضج یافته است.^۱ با اتکا به همین سنت است که می‌توان وجود اعتماد اجتماعی، را گواهی از همبستگی اجتماعی دانست که در اثر حاکمیت هنجارهای اخلاقی در جامعه ایجاد شده و تداوم می‌یابد.

روش پژوهش: رویکردها و داده‌ها

در این پژوهش در ابتدا با اتکا به نتایج پژوهش انجام شده با عنوان «موقعیت دین در جامعه ایران: قدسی‌تقدس‌زدایی شده»^۲ به توصیف وضعیت سیاستگذاری و مشارکت در مکان‌ها و زمان‌های قدسی پس از پیروزی انقلاب خواهیم پرداخت. در پژوهش ذکر شده با استفاده از تحلیل داده‌های پیمایش‌های ملی سه دهه اخیر،^۳ تحول سیاستگذاری و مشارکت در مکان‌های

1 Portes, alejandro(1998) Social capital: Its origins and applications in modern sociology, Annual Review of Sociology, vol 24

۲ شریعتی، سارا و آرمان ذاکری (۱۳۹۴) گزارش وضعیت اجتماعی کشور، تهران: پژوهشکده علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی

۳ ۷ پیمایش ملی در فاصله سالهای ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۹ و طرح آمارنامه فضاهای مذهبی کشور، مبنای این پژوهش بوده است. مشخصات این طرح‌ها عبارت است از:

قدسی (مساجد، زیارتگاه‌ها، هیئت‌های عزاداری)، و زمان‌های قدسی (ایام عزاداری نظیر محرم، ماه رمضان) بررسی شده است. این نتایج با برخی یافته‌های دیگر پژوهشی تکمیل شده است. سپس در ادامه وضعیت اخلاق با اتکا در چهار دسته داده بر مبنای سنت دورکیمی، در سه سطح فردی (خرد)، نهادی (میانه) و اجتماعی (کلان) سنجیده شده است:

الف) سطح خرد: اعتماد اجتماعی

در این سطح با استفاده از داده‌های موجود در پیمایش‌های ملی «اعتماد اجتماعی»، «سردرگمی اجتماعی» و «ارزیابی مردم از وضعیت اخلاقی» جامعه را مطالعه خواهیم کرد. همین اخلاقیات در ادیان نیز ترویج شده‌اند.

ب) سطح نهادی: خانواده

به کمک مطالعه آمار طلاق می‌توان وضعیت «همبستگی» در خانواده را بررسی کرد. خانواده مطابق با آموزه‌های شیعی نیز نهادی مقدس است.

ج) سطح کلان: پایبندی به قوانین

به کمک مطالعه آمار تعداد زندانیان و پرونده‌های قضایی می‌توان وضعیت همبستگی اجتماعی و تقید به اخلاقیات را که در ادبیات دورکیمی بخشی از تجلی آن را می‌توان در قوانین دید، بررسی نمود. اسلامی‌شدن قوانین در ایران، در بسیاری مواقع سبب شده تا دست

- اسدی، علی (۱۳۵۶) گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران، گزارشی از یک نظرخواهی ملی در سال ۱۳۵۳، تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران
- محسنی، منوچهر (۱۳۷۹) بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی-فرهنگی در ایران، تهران: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
- رضایی، عبدالعلی (۱۳۸۰) ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج اول، (یافته‌های پیمایش در ۲۸ استان کشور)، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- گودرزی، محسن (۱۳۸۲) ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج دوم (یافته‌های پیمایش در ۲۸ استان کشور)، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- گودرزی، محسن (۱۳۸۳) گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸) سنجش تدین ایرانیان، مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)
- کاظمی، عباس و فرجی مهدی (۱۳۸۹) سنجش دینداری ایرانیان، تهران: دفتر پژوهش‌های کاربردی سازمان تبلیغات اسلامی

کم از دید حکومت و بخش‌هایی از جامعه، زیر پا گذاشتن قوانین، در حکم زیر پا گذاشتن شرع باشد. در اینجا نقطه عزیمت سطح کلان اجتماعی است. علاوه بر آن وضعیت اخلاق اجتماعی با رجوع به آرای متخصصین نیز بررسی شده است که برای تکمیل سه دسته یافته قبلی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

از آنجا که ایجاد همبستگی و «وحدت» در جامعه، تقویت نهاد خانواده و همچنین «پایبندی به قوانین»^۱ در حکومت روی کار آمده پس از انقلاب، به عنوان اموری دینی و اخلاقی اخلاقی مدام ترویج شده و حتی در جهت دستیابی به آن نهادهایی چون «شورای عالی انقلاب فرهنگی» به هدف سیاستگذاری تاسیس شده است، این مطالعه به ما کمک خواهد کرد که به ارزیابی موفقیت سیاست‌های حکومت نیز بپردازیم.

امر قدسی، مشارکت مردم و سیاستگذاری حکومت: «همراهی»، «مقاومت»، «ابداع»

نتایج پژوهش «موقعیت دین در جامعه ایران: قدسی تقدس‌زدایی شده» نشان می‌دهد که پس از پیروزی انقلاب، شاهد سیاستگذاری گسترده حکومت در حوزه زمان‌ها و مکان‌های قدسی بوده‌ایم. در زمینه مکان‌های قدسی بر اساس داده‌های طرح آمارنامه فضاهای مذهبی کشور (۱۳۸۰)، حدود ۴۰ درصد مساجد، ۵۰ درصد هیئت‌های عزاداری و ۱۶ درصد زیارتگاه‌ها پس از انقلاب ساخته شده‌اند. مجموعه گسترده‌ای از نهادهای وابسته به حکومت نظیر «مرکز رسیدگی به امور مساجد»، «سازمان اوقاف و امور خیریه کشور»، «سازمان تبلیغات اسلامی»، «موسسه عمران مساجد»، «ستاد اقامه نماز»، «شهرداری‌ها»، «سپاه پاسداران انقلاب اسلامی»، «سازمان بسیج کشور»، «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی»، «آستان‌ها و «تولیت»‌ها (نظیر آستان قدس رضوی) ... در ساخت مساجد و توسعه زیارتگاه‌ها و همچنین ترویج مشارکت در زیارت و عزاداری شرکت داشته‌اند.

همچنین مقایسه تقویم‌های قبل از انقلاب با تقویم کنونی نشان می‌دهد که تعداد زمان‌های قدسی در تقویم نسبت به تقویم‌های مختلف منتشر شده در سالهای قبل از انقلاب حدوداً دو برابر شده است. سیاستگذاری تقویم، بخشی از فعالیت «شورای فرهنگ عمومی» بوده که از نهادهای رسمی سیاستگذار فرهنگی در ایران است.^۲

۱ با پیروزی انقلاب، قوانین ایران، در حوزه‌های مختلف در جهت سازگار شدن با احکام اسلامی مورد بازبینی گسترده قرار گرفت و اسلامی شد.

۲ زهره سروش‌فر در پژوهش خود تحت عنوان «بررسی سیاست‌های تقویم‌نگاری جمهوری اسلامی ایران: مطالعه موردی تقویم سال ۱۳۹۰» سیاستگذاری زمان‌های قدسی را مطالعه کرده است.

از منظر مشارکت مردم ما شاهد آن هستیم که رجوع به مساجد و شرکت در نماز جماعت پس از انقلاب و در مقایسه سالهای ۵۳ تا ۸۳ دچار کاهش جدی شده (مراجعه روزانه به مسجد حدوداً نصف شده است) و در دهه ۸۰ عمدتاً ثابت مانده است. با این حال شرکت در جلسات روضه و عزاداری (حداصل سالهای ۷۴ تا ۸۸) و زیارت مکان‌های مذهبی اندکی افزایش یافته (حداصل سالهای ۷۴ تا ۸۹) و روزه‌داری ماه رمضان حدوداً ثابت مانده است. (در فاصله سالهای ۵۳ تا ۸۹)^۱

در حوزه عزاداری‌ها محسن حسام مظاهری در اثر خود با عنوان «رسانه شیعه» به شکل‌گیری «هیئت‌های عامه‌پسند» اشاره می‌نماید که «نیمه دوم دهه هفتاد زمینه و بستری مناسب برای رشد و گسترش این جریان فراهم ساخت. عرفی شدن نگرش به روحانیت، ایجاد شائبه ناکارآمدی نظام اسلامی، رواج جریان‌ات شبه عرفانی و رواج گرایش تساهل مدارانه فرهنگی در جامعه و سرایت آن به مجامع مذهبی» (حسام مظاهری، ۱۳۸۹: ۴۳۱) به عنوان عوامل بیرونی و «سهولت تاسیس هیئتی عامه‌پسند در مقایسه با گونه‌های دیگر، مداحی عامه‌پسند با شاخصه‌هایی چون جذابیت، جوان‌پسند بودن و نوآوری در ارائه سبک‌های پر هیجان و جذاب سینه‌زنی» (همان: ۴۳۱) در زمره عوامل درونی رشد این قبیل هیئت‌ها آورده شده است. در گونه‌شناسی حسام مظاهری سیر تطور هیئت‌ها از «هیئت‌های سنتی به هیئت‌های انقلابی آغازین و از آنها به هیئت‌های انقلابی دوران جنگ و از آنها به هیئت‌های انقلابی پس از جنگ و از آنها به هیئت‌های عامه‌پسند و از آنها به هیئت‌های عامه‌پسند انقلابی و از آنها به هیئت‌های سنتی امروزی» (همان: ۵۲۵) مورد اشاره قرار گرفته است. در پژوهش جبار رحمانی نیز به این نکته اشاره شده است که «ابداع شکل‌های جدیدی مانند شورهای طولانی، مجالسی که فقط برای سینه‌زنی بودند، حذف روحانیون از این مجالس، وجه غالب جوان بودن عزاداران و غیره همه و همه کم‌کم سبب شدند واکنش بخش‌های سنتی و نهادی جامعه برانگیخته شود. نخبگان روحانی از انحراف دین سخن می‌گفتند و نخبگان روشنفکر از

۱ این یافته‌ها (کاهش حضور در نماز جماعت و افزایش حضور در زیارت و عزاداری) در دو پژوهش دیگر که در قالب فراتحلیل مجموعه‌ای از پژوهش‌ها صورت گرفته نیز تایید شده است:

کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۸) بررسی وضعیت دینداری در ایران (با تاکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته)، تهران: فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۶، تابستان، ص ۸۸

طالبان، محمدرضا و مهدی رفیعی بهابادی (۱۳۸۹) تحولات دینداری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)، مجله مسائل اجتماعی ایران، سال اول، شماره ۲، ص ۱۰۵ و ۱۱۱

رواج خرافات، اما مردم کار خودشان را انجام می‌دادند.» (رحمانی، ۱۳۹۳: ۲۷۵) شرح مفصلی از چگونگی تغییر مناسک عزاداری در این دو اثر آمده است. در کنار این نوع عزاداری‌ها انواع «معنویت‌گرایی‌های جدید» (این جریانات با نام‌هایی چون «عرفان‌های نوظهور» یا «عرفان‌های کاذب» نیز شناخته شده‌اند) رواج یافته‌اند. برنامه‌های متعددی برای مبارزه با برخی از این معنویت‌گرایی‌ها از سوی حکومت طراحی شده و حتی روسای بعضی از آنها همچون محمدعلی طاهری رئیس گروه عرفان حلقه^۱ و پیمان فتاحی (ایلیا-رام الله) رئیس جمعیت آل‌یاسین دستگیر و زندانی شده‌اند.

در کنار شکل‌گیری اشکال جدید عزاداری و معنویت‌گرایی‌های جدید باید به شکل‌گیری برخی اماکن جدید زیارتی اشاره کرد. اماکن جنگی که بخش گسترده‌ای از اراضی غرب و جنوب غرب را تشکیل می‌دهند با پایان جنگ با عراق (۱۳۵۹-۱۳۶۷)، امروزه با حمایت و سیاستگذاری گسترده حکومتی تحت عنوان «زیارت راهیان نور» پذیرای جمع گسترده‌ای از مردم‌اند. یادمان‌های متعددی در گرامیداشت شهدای جنگ در این اراضی ساخته شده (نظیر مزار شهدای گمنام) که اکنون مورد زیارت بخش‌هایی از مردم قرار می‌گیرد.

آیت‌الله خامنه‌ای در سال ۹۲، در دیدار با مسئولان برگزاری اردوهای راهیان نور از «زیارت با معرفت» این اماکن سخن گفت.^۲ در ابتدای سال ۹۳، ایشان در «منطقه‌ی عمومی عملیات شکست حصر آبادان و زیارتگاه شهدای شرق کارون (مارد) حضور یافتند و پس از قرائت فاتحه در کنار مزار ۹ شهید گمنام، در جمع زائران کاروان‌های راهیان نور سخنرانی کردند.» (همان؛

۱ برای مطالعه‌ای در خصوص معنویت‌های جدید رک

کاشی، فضا (۱۳۸۸) خود در معنویت‌های جدید، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

خادم‌لو، بشیر (۱۳۸۹) تبعات اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا، (مطالعه موردی گروه پیوندها)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران

بهبهانی، شیرین (۱۳۸۴) دلایل جامعه شناختی شکل‌گیری دینداری‌های موازی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا

محدثی، حسن (۱۳۹۴) جریان‌های دینی و معنوی بدیع، در «گزارش وضعیت اجتماعی کشور»، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم

نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۹۴) معنویت‌های جدید و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن؛ در «گزارش وضعیت اجتماعی کشور»، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم

2 <http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=2593>

(سایت دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای؛ ۹۲/۱۲/۲۶)

۱۹۳/۱/۷) ایشان در این سخنرانی به این نکته اشاره کردند که «آمدن به این مناطق جنگی - چه در تعطیلات نوروزی و چه در دوره‌ی سال؛ که بحمدالله حالا در دوره‌ی سال هم کسانی از سرتاسر کشور به این مناطق مسافرت می‌کنند و این سرزمین‌ها را زیارت میکنند - بسیار کار پسندیده‌ای است.» (همان، ۹۳/۱/۶)^۲

در سال‌های اخیر برخی دیگر مکان‌ها نیز برای مردم جنبه زیارتی پیدا کرده‌اند که بسیاری از آنها جنبه غیر رسمی دارند. از آن جمله می‌توان به «مقبره یکی از شهدای جنگ در فومن»، «دیوار شهریار»^۳ در شهریار کرج و «مزار سهراب سپهری»^۴ در مشهد ارده‌ها اشاره کرد.

همچنین مطابق اظهارات مقامات رسمی، درخواست ثبت حدود صد هزار مکان زیارتی توسط مردم به نهادهای رسمی (اداره اوقاف و امور خیریه) داده شده است. در حالی که تعداد کل اماکن زیارتی رسمی در ایران، در حال حاضر حدود ده هزار مکان است. حکومت به دلیل آنچه فاقد اسناد معتبر بودن این درخواست‌ها می‌نامد، این حجم گسترده درخواست از سوی مردم برای قدسی‌سازی مکان‌ها را تایید نمی‌کند و چون تمایلی به درگیر شدن با اعتقادات مذهبی مردم ندارد، در برابر آنها سکوت اختیار می‌کند.^۵

در مجموع می‌توان گفت مردم گاه با سیاست‌گذاری حکومت در عرصه زمان‌ها و مکان‌های قدسی همراهی نموده‌اند (زیارت اماکن جنگی، زیارت و عزاداری سنتی)، گاه واکنش منفی نشان داده‌اند (رجوع به مساجد و نماز جمعه) و گاه به خلق شیوه‌های نوین روی آورده‌اند. (خلق اماکن

۱ <http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=26025>

۲ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26024>

۳ ایاز، مروارید (۱۳۸۷) سیالیت امر دینی، مطالعه‌ای درباره زیارتگاه‌ها و زائرین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد،

دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

۴ کاشی، شیما (۱۳۹۳) الگوهای زیارتی جوانان، (مطالعه موردی دو الگوی زیارتی در مشهد ارده‌ها)، پایان‌نامه

کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

۵ در ۱۷ مرداد ۱۳۹۰ حسن ربیعی، سخنگوی سازمان اوقاف و امور خیریه کشور، در گفت‌وگو با روزنامه شرق اعلام داشت: «در رابطه با اماکن متبرکه و امامزادگان، سازمان اوقاف اقدام به جمع‌آوری اطلاعات و شناسایی و تحقیقات میدانی کرده و بر اساس اسناد تاریخی ۱۰ هزار و ۶۱۵ امامزاده در کشور شناسایی و ثبت شده و دارای شناسنامه هستند. این امامزاده‌ها در ۸ هزار و ۵۱ بقعه دفن شده‌اند». او همچنین افزوده است: «شاید ادعای وجود صد هزار مقبره امامزاده مطرح شده که ما اصلاً آنها را قبول نداریم و رد کردیم، چون بر اساس معیارها و شاخص‌های ما صحت ندارند، اما بسیاری از اینها در واقع قدمگاه هستند. ما هم در مورد این اماکن واکنشی نشان نمی‌دهیم؛ یعنی، نه تأیید می‌کنیم و نه تکذیب، چراکه برخی به آنها اعتقاد دارند و به عنوان مکانی مقدس به آنجا مراجعه می‌کنند».

جدید زیارت و شیوه‌های نوین عزاداری، دینداری‌های روشنفکرانه، معنویت‌های جدید و ... این سه دسته واکنش در نسبت با سیاستگذاری حکومت را می‌توان سه الگوی «همراهی»، «مقاومت» و «ابداع» نامید و فرآیند تحول موقعیت دین در جامعه را «نوقدسی شدن» نام نهاد. به این معنا که دین از جایگاه‌های سنتی خود خارج شده و در مکان‌ها و زمان‌های جدیدی قرار گرفته است. امر قدسی در بسیاری از موارد و موقعیتها خود را فراتر از محدوده دین سنتی و تاریخی، به ظهور می‌رساند و این مسائل گاه حتی اعتراض نمایندگان دین سنتی را بر می‌انگیزاند. به نظر می‌رسد مجموعه این موارد، شواهد نشان می‌دهد امر قدسی از جایگاه دین سنتی و تاریخی خارج شده، همچنان در اشکال متفاوتی در جامعه حضوری پررنگ داشته و به این ترتیب نظریه سکولار شدن جامعه ایران را به چالش می‌کشد.

اخلاق در جامعه ایران: در گسست از دین رسمی^۱

در این بخش به ارائه توصیفی از روند تحول اخلاق در جامعه ایران خواهیم پرداخت تا بتوانیم در نهایت نسبت اخلاق با امر قدسی و موفقیت سیاست‌گذاری‌های حکومت در راستای تقویت اخلاق مد نظر خود را ارزیابی کنیم.

اخلاق در سطح فردی: فرسایش اعتماد اجتماعی

اعتماد اجتماعی در ۴۰ سال گذشته، در تعدادی از پیمایش‌های ملی مورد مطالعه قرار گرفته است. در این رابطه نتایج به دست آمده به شرح جدول زیر است:

جدول شماره ۱: آیا به نظر شما بیشتر مردم قابل اعتماد هستند؟ (۱۳۵۳-۱۳۸۳)

سال	بلی	خیر	بدون جواب	منبع
۱۳۵۳	۵۳	۴۵	۲	اسدی (۱۳۵۳)
۱۳۸۳	۲۴	۷۶	-	گودرزی (۱۳۸۳)

همانگونه که ملاحظه می‌شود اعتماد اجتماعی مردم به یکدیگر در فاصله سالهای ۵۳ تا ۸۳، نصف شده است. علی اسدی در سال ۱۳۵۶، در توصیف جدول مربوط به اعتماد اجتماعی توضیح می‌دهد که اطلاعات نشان می‌دهند که «تا چه‌قدر استحکام روابط اجتماعی که به

۱ یافته‌های این بخش از مقاله، عمدتاً برگرفته از پژوهشی است با عنوان «گزارش ارزیابی سیاستگذاری فرهنگ عمومی در ایران» که در سال ۱۳۹۴، با مشاوره محسن گودرزی در مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی انجام شده است. نگارنده قدردان محسن گودرزی است که این مقاله از ایده‌های او تأثیر زیادی پذیرفته است، همچنین قدردان مرکز پژوهش‌های شورای اسلامی است که امکان چنین پژوهشی را برای نگارنده فراهم کرده است.

وسیله اعتماد میان افراد بیان می‌شود در نسل جوان رو به سستی گذاشته است. این امر از یک بحران اخلاقی و اجتماعی خبر می‌دهد. (اسدی، ۱۳۵۶ : ۲۰۳) این بخش ذیل عنوان «ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی» قرار داده شده که نشان از درک روشن علی اسدی از پیوند اخلاق و اعتماد اجتماعی دارد. علی اسدی در آن زمان و قبل از افول چشمگیر وضعیت اعتماد نگران بود. ۳۰ سال بعد محسن گودرزی همان پیمایش را عیناً تکرار می‌کند و او نیز ذیل عنوان «ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی» می‌نویسد «کاهش اعتماد اجتماعی در طول سه دهه به صورتی شدید نشان‌دهنده بحرانی جدی در مناسبات اجتماعی است» (گودرزی، ۱۳۸۳ : ۲۱۱)

در پژوهش صورت گرفته در سال ۱۳۸۴ با عنوان «پیمایش ملی فرهنگ سیاسی مردم» به کمک ۴ گویه شاخص «اعتماد اجتماعی» ساخته و سنجیده شده است. نتایج به دست آمده پس از ترکیب هر ۴ گویه به شرح جدولی است که در پی آمده است:

جدول شماره ۲: شاخص اعتماد اجتماعی (۱۳۸۴)

گویه‌های تشکیل‌دهنده شاخص	۱- اکثر مردم ظاهر و باطنشان یکی است. شما بیشتر با این نظر موافقید یا مخالف؟	
	۲- روز به روز تعداد آدمهای راستگو و درستکار جامعه ما زیاده‌تر می‌شود. شما بیشتر با این نظر موافقید یا مخالف؟	
	۳- در معاملات به حرفهایی که اکثر فروشندگان می‌گویند می‌توان اعتماد کرد. شما بیشتر با این نظر موافقید یا مخالف؟	
	۴- بیشتر افراد جامعه ما قابل اعتماد هستند. شما بیشتر با این نظر موافقید یا مخالف؟	
گزینه	فراوانی	درصد
خیلی کم	۱۳۳۱	۲۷,۳
کم	۲۳۴۶	۴۸,۱
متوسط	۷۹۷	۱۶,۳
زیاد	۳۶۵	۷,۵
خیلی زیاد	۴۰	۰,۸
کل	۴۸۷۹	۱۰۰
منبع	ایسپا-۱۳۸۵	

همانگونه که ملاحظه می‌شود ۷۵,۴ درصد از پاسخگویان در مجموع «اعتماد اجتماعی» را در جامعه کم و خیلی کم می‌دانند که تقریباً با یافته پژوهش گودرزی منطبق است. علاوه بر آن عباس عبدی نشان داده است که اگر گویه چهارم یعنی «بیشتر افراد جامعه قابل اعتمادند. آیا شما با این نظر موافقید یا مخالف؟» را هم ملاک بررسی قرار دهیم، به طور تقریبی یافته‌های پژوهش گودرزی را تایید می‌کند. (انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۹۳ : ۱۴۰)

در فاصله دهه ۸۰ تا ۹۰، اعتماد اجتماعی در موج دوم «پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» (۱۳۸۲) و همچنین «پیمایش سنجش سرمایه اجتماعی کشور» (۱۳۹۳) نیز سنجیده شده است.

جدول شماره ۳: فکر می‌کنید مردم تا چه حد قابل اعتماد هستند؟ (۱۳۸۲-۱۳۹۳)

گویه / سال	۱۳۸۲	۱۳۹۳
زیاد	۱۴,۳	۱۷,۳
متوسط	۵۶,۹	۴۷,۱
کم	۲۸,۸	۳۵,۶
منبع	گودرزی (۱۳۸۲)	غفاری (۱۳۹۳)

همانگونه که ملاحظه می‌شود، در یک دهه گذشته، کمتر از ۲۰ درصد مردم، یکدیگر را زیاد قابل اعتماد دانسته‌اند.

ارزیابی مردم از فضای اخلاقی جامعه نیز در طول دهه ۷۰ تا ۹۰ در مجموع تا حد زیادی منفی بوده و به مرور منفی‌تر شده است. در حالی که در سال ۱۳۷۴، ۴۵,۵ درصد پاسخگویان رواج گذشت را در جامعه زیاد می‌دانسته‌اند. این درصد در سال‌های ۱۳۸۲ و ۱۳۹۳ به ترتیب به ۱۲,۹ درصد و ۱۷ درصد رسیده است. همچنین در سال ۱۳۷۴، ۴۲,۹ درصد از مردم تقلب را در جامعه زیاد رایج دانسته‌اند در حالی که این عدد در سال‌های ۱۳۸۲ و ۱۳۹۳ به ترتیب ۷۴,۷ درصد و ۵۷ درصد بوده است. این در حالی است که در سال‌های ۱۳۸۲ و ۱۳۹۳، به ترتیب فقط ۸,۹ درصد و ۱۴,۲ درصد از مردم قائل به رواج زیاد انصاف در جامعه بوده‌اند. در سال ۱۳۹۳، ۵۶,۶ درصد از مردم قائل به رواج زیاد دروغ‌گویی در جامعه بوده‌اند. (محسنی، ۱۳۷۹؛ گودرزی، ۱۳۸۲؛ غفاری، ۱۳۹۳)

همچنین در پیمایش‌های دهه ۸۰ و ۹۰، اغلب مردم احساس کرده‌اند که وضعیت اخلاقی جامعه در آینده بدتر خواهد شد. در سال‌های ۱۳۸۲ و ۱۳۹۴، به ترتیب فقط ۶,۶ و ۹,۴ درصد از مردم فکر می‌کرده‌اند که در آینده رواج صفات منفی اخلاقی (مانند درویی، تقلب، تظاهر و کلاهبرداری) در جامعه کمتر خواهد شد و در برابر به ترتیب ۷۱,۵ درصد و ۷۱ درصد از مردم فکر می‌کرده‌اند در آینده رواج صفات مثبت اخلاقی (مانند صداقت، راستگویی، گذشت و امانتداری) در جامعه کمتر خواهد شد. (گودرزی، ۱۳۸۲؛ غفاری، ۱۳۹۴)

علاوه بر آن در موج دوم پیمایش «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» (۱۳۸۲) میزان «سردرگمی اجتماعی» مردم سنجیده شده است: (گودرزی، ۱۳۸۲ : ۳۲۹)

جدول شماره ۵: شاخص سردرگمی اجتماعی

مواردی پیش می‌آید که آدم بر سر دوراهی گیر می‌کند و نمی‌داند چه کار بکند یا چه چیزی درست است. من چند مورد را برایتان می‌خوانم بگویید آیا مردم در این موارد دچار سردرگمی (شک و دو دودلی) هستند یا خیر؟				
نگرش	آزاد گذاشتن یا کنترل فرزندان	تشخیص آدم خوب از آدم بد	تشخیص مسئولین دلسوز از جاه طلب و مقام پرست	رعایت قانون یا پارتی بازی
بلی	۷۲,۵	۷۸,۹	۷۰,۴	۶۲,۹
خیر	۲۷,۵	۲۱,۱	۲۹,۶	۳۷,۱
تعداد پاسخ معتبر	۴۲۴۱	۴۲۷۶	۴۰۵۶	۴۱۴۵

منبع: گودرزی (۱۳۸۹)

این یافته‌ها نشانه تردید در بیش از ۷۰ درصد مردم در انتخاب بین «خوب یا بد»، «رعایت قانون یا پارتی‌بازی»، «تشخیص مسئول دلسوز از جاه‌طلب و مقام‌پرست» و «آزاد گذاشتن یا کنترل فرزندان» است. مردمی که شواهد آماری نشان می‌دهد در تشخیص دیندار واقعی از آدم ریاکار و متظاهر نیز ناتوان‌اند:

جدول شماره ۶: مردم واقعا نمی‌دانند که دیندار واقعی کیست و آدم متظاهر و ریاکار کیست؟

سال / گویه	مخالف	مردد	موافق	منبع
۱۳۷۹	۱۷,۸	۱۲,۲	۷۰	رضایی (۱۳۷۹)
۱۳۸۹	۱۰,۹	۱۰,۸	۷۸,۳	کاظمی و فرجی (۱۳۸۹)

مطابق یافته‌های این دو پژوهش نیز بیش از هفتاد درصد از مردم، در شناخت دیندار واقعی از آدم متظاهر و ریاکار «سردرگم»‌اند. مجموعه این یافته‌ها نشان می‌دهد بخش بزرگی از مردم فضای جامعه را اخلاقی نمی‌دانند، در انتخاب درست و غلط دچار تردیداند و قدرت تشخیص آدم خوب از آدم بد را ندارند. رفتارهای دیگران از نظر آنها به دلیل فقدان هنجارهای اخلاقی قطعیت‌بخش و ضعف «وجدان جمعی مشترک» پیش‌بینی‌ناپذیر شده و در اثر آن اعتماد اجتماعی از بین رفته است. در چنین شرایطی افراد مطابق نفع شخصی خود در هر لحظه تصمیم می‌گیرند و خشونت در جامعه افزایش می‌یابد. در چنین فضایی منظومه‌های اخلاقی هنجاربخش، قدرت اجبار و جهت‌دهی خود را از دست داده‌اند و مردم نیز عملاً میلی به رعایت آنها نشان نمی‌دهند. لذا اندرزها و سیاستگذاری‌های حکومت در زمینه اخلاقی‌سازی حیات اجتماعی نتوانسته حیات اجتماعی را در ذهن مردم اخلاقی سازد.

سطح نهادی: زوال خانواده سنتی

نهاد خانواده از مهمترین نهادهای اجتماعی در جامعه ایران بوده و حفظ انسجام آن در فرهنگ سنتی و دینی ایرانیان اهمیت فراوان داشته و «طلاق» اگرچه در این سنت منع نشده، اما چندان هم پسندیده نیست. بخش مهمی از سیاستگذاری فرهنگی حکومت پس از پیروزی انقلاب نیز به تقویت نهاد خانواده معطوف شده است. از این رو می‌توان وضعیت انسجام در خانواده را شاخصی از وضعیت اخلاقیات سنتی جامعه و همچنین شاخص برای ارزیابی موفقیت سیاست‌های فرهنگی حکومت در سطح نهادی در نظر گرفت. آمار طلاق در سی سال گذشته در جدول زیر آمده است:

جدول شماره ۷: تعداد طلاق به ازای هر ۱۰۰۰ نفر (۱۳۵۵-۱۳۹۱)

سال	۱۳۵۵	۱۳۷۲	۱۳۸۰	۱۳۹۱
تعداد طلاق به ازای هر ۱۰۰۰ نفر جمعیت	۱,۰۷	۰,۸۳	۰,۹	۲

همانگونه که ملاحظه می‌شود تعداد طلاق به ازای هر ۱۰۰۰ نفر جمعیت در فاصله دهه ۸۰ تا ۹۰ به دو برابر افزایش یافته است. اگر نگاهی به نسبت ازدواج به طلاق داشته باشیم وضعیت به شکل روشن‌تری نمایان می‌شود. از سال ۱۳۷۲ روند رو به نزول نسبت ازدواج به طلاق و در کنار آن افزایش تعداد طلاق به ازای هر هزار نفر جمعیت آغاز شده و با شدت زیادی تاکنون نیز ادامه یافته است.

جدول شماره ۸: نسبت ازدواج به طلاق (۱۳۵۵-۱۳۹۵)

سال	۱۳۵۵	۱۳۶۵	۱۳۷۰	۱۳۷۲	۱۳۷۵	۱۳۸۰	۱۳۸۵	۱۳۹۰	۱۳۹۴	۱۳۹۵
تعداد ازدواج (هزار نفر)	۱۶۸	۳۴۰	۴۵۲	۴۶۳	۴۷۹	۶۴۱	۷۷۸	۸۷۵	۶۸۵,۳	۷۰۴,۷
تعداد طلاق (هزار نفر)	۱۸	۳۵	۴۰	۲۹	۳۸	۶۰	۹۴	۱۴۳	۱۶۳,۷	۱۸۱
نسبت ازدواج به طلاق	۹,۳	۹,۷	۱۱,۳	۱۵,۹	۱۲,۶	۱۰,۶	۸,۲۷	۶,۱۱	۴,۲	۳,۹

منبع: سایت رسمی اداره ثبت احوال ایران

۱ آمار این جدول از کتاب «خانواده در بحران» (۱۳۹۳) گرفته شده است که خود متکی به آمار مرکز آمار کشور است.

بر اساس این آمار، می‌توان گفت نهاد خانواده در جامعه ایران از اواسط دهه ۷۰، با سرعت شکننده شده و هنجارهای اخلاقی قدیمی جامعه توان خود را برای حفظ انسجام نهاد خانواده از دست داده‌اند، تا جایی که در فاصله سالهای ۷۲ تا ۹۵ نسبت ازدواج به طلاق در جامعه، به یک‌چهارم کاهش یافته است. به همین دلیل برخی پژوهشگران از «خانواده در بحران» (۱۳۹۳) سخن گفته‌اند.

سطح کلان: پابندی مردم به قوانین

در این بخش به رغم دشواری دستیابی به اطلاعات، روند تحولات تعداد پرونده‌های قضایی و تعداد زندانیان در کشور را مطالعه خواهیم کرد. پژوهش‌های عباس عبدی در دو مقاله «جرم، دادرسی، مجازات» (۱۳۹۰) و «مقایسه برخی از شاخص‌های نابسامانی اجتماعی (۱۳۵۳-۱۳۸۳)» (۱۳۹۳) در کنار مقاله دکتر نجفی‌ابرنادادی، پیام روشنفکر و پریسا روشنفکر با عنوان «جرایم» (۱۳۹۰)^۱ و برخی داده‌های مرکز آمار ایران منابع اصلی پژوهش بوده‌اند. اهمیت این بخش به خصوص از آن رو است که به واسطه وجود حکومت دینی در ایران، وضعیت عملی رعایت قوانین، تا حدی نشانه‌ای از میزان جامعه‌پذیری افراد در نسبت با دین حکومتی نیز خواهد بود.

در باب جمعیت کیفری کشور، آمار کتاب «جمعیت کیفری» که توسط سازمان زندانها منتشر شده، نشان می‌دهد که «طی سالهای ۵۸ تا ۸۰ جمعیت کشور به طور تقریبی ۱/۷ برابر شده درحالی که آمار جمعیت ورودی زندانیان در این مدت ۷/۵ برابر شده است.» (جمعیت کیفری ایران، ۱۳۸۱ : ۴۱) آمار دیگر در باب جمعیت زندانهای کشور از این قرارند:

جدول شماره ۸: آمار زندانیان

سال	جمعیت کشور میلیون نفر ^۲	تعداد زندانی در هر ۱۰۰ هزار نفر	منبع
۱۳۶۰	۳۳ میلیون در سال ۱۳۵۵ ۴۹ میلیون در سال ۱۳۶۵	۹۴	عبدی (۱۳۹۳) ^۲

۱ این مقاله و مقاله عباس عبدی با عنوان «جرم، دادرسی، مجازات» در کتاب «گزارش وضعیت اجتماعی کشور» (۱۳۹۰) منتشر شده است.

۲ آمار برگرفته از یافته‌های آخرین سرشماری سراسری انجام شده توسط مرکز آمار کشور در سال ۱۳۹۰ است.

۳ انجمن جامعه‌شناسی ایران و شورای اجتماعی کشور (۱۳۹۳) مقالات دومین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی ایران؛ خرداد ۹۱؛ جلد پنجم؛ بحران هویت و آنومی، تهران: انتشارات آگاه؛ مقاله عباس عبدی با عنوان «مقایسه برخی از شاخص‌های نابسامانی اجتماعی (۱۳۵۳-۱۳۸۳)» صص ۱۳۴-۱۴۹

ادامه جدول شماره ۸: آمار زندانیان

سال	جمعیت کشور میلیون نفر ^۱	تعداد زندانی در هر ۱۰۰ هزار نفر	منبع
۱۳۷۲	۵۶ میلیون در سال ۱۳۷۰	۱۵۵	نجفی ابرندآبادی (۱۳۹۰) ^۲
۱۳۸۲	۶۶٫۵	۲۲۶	عبدی (۱۳۹۰) ^۳
۱۳۸۵	۷۰	۲۱۴	عبدی (۱۳۹۳)؛ نجفی ابرندآبادی (۱۳۹۰)
۱۳۸۸	۷۵ میلیون در سال ۱۳۹۰	۲۴۳	عبدی (۱۳۹۳)
۱۳۹۲	۷۷	۲۸۳	پورمحمدی (۱۳۹۳) ^۴

در فاصله سالهای ۶۰ تا ۹۲ در حالی که جمعیت کشور حدوداً ۲ برابر شده، آمار زندانیان در هر صد هزار نفر حدوداً ۳ برابر شده است. از ابتدای دهه ۷۰ تاکنون در حالی که جمعیت کشور حدوداً ۲۵ درصد افزایش یافته آمار زندانیان کشور در هر ۱۰۰ هزار نفر، نزدیک به ۱۰۰ درصد افزایش داشته است.

شاخص دیگری که از آن می‌توان برای تحلیل عملکرد مردم در نسبت با قوانین استفاده کرد، تعداد پرونده‌های ورودی به قوه قضاییه است. آمار مربوط به این شاخص در جدول زیر آمده است:

جدول شماره ۹: ورودی پرونده در قوه قضاییه

سال	جمعیت کشور میلیون نفر ^۵	تعداد پرونده ورودی هزار نفر	تعداد پرونده به ازای هر ۱۰۰۰ نفر جمعیت	منبع
۱۳۵۵	۳۳٫۷	۱۹۹۵	۵۹	عبدی (۱۳۹۳)
۱۳۶۵	۴۹٫۴	۱۵۶۱	۳۲	عبدی (۱۳۹۳)
۱۳۷۵	۶۰٫۱	۳۱۲۱	۵۲	عبدی (۱۳۹۳)

۱ آمار برگرفته از یافته‌های آخرین سرشماری سراسری انجام شده توسط مرکز آمار کشور در سال ۱۳۹۰ است.

۲ مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۰) گزارش وضعیت اجتماعی ایران (۱۳۸۰-۱۳۸۸)، تهران: موسسه رحمان؛ مقاله دکتر نجفی ابرندآبادی، پیام روشنفکر و پریسا روشنفکر با عنوان «جرایم»، صص ۲۳۵-۲۶۵

۳ مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۰) گزارش وضعیت اجتماعی ایران (۱۳۸۰-۱۳۸۸)، تهران: موسسه رحمان؛ مقاله عباس عبدی با عنوان «جرم، دادرسی، مجازات؛ صص ۲۲۳-۲۳۵

۴ حجت‌الاسلام پورمحمدی، وزیر دادگستری در ۹۳/۳/۳۱ آمار فوق را اعلام نموده و اظهار داشته است که در سه سال گذشته جمعیت کیفری کشور در حال کاهش بوده و در سال ۱۳۹۲ نسبت به سال ۱۳۹۱، ۷٫۳ درصد کم شده است. (خبرگزاری ایرنا - ۹۳/۳/۳۱) علت آن اجرای سیاست‌های حبس‌زدایی ذکر شده است.

نگ به: <http://www.irna.ir/fa/NewsPrint.aspx?ID=81209238>

۵ آمار برگرفته از یافته‌های آخرین سرشماری سراسری انجام شده توسط مرکز آمار کشور در سال ۱۳۹۰ است.

ادامه جدول شماره ۹: ورودی پرونده در قوه قضاییه

سال	جمعیت کشور میلیون نفر ^۱	تعداد پرونده ورودی هزار نفر	تعداد پرونده به ازای هر ۱۰۰۰ نفر جمعیت	منبع
۱۳۷۸	۶۲,۸	۳۹۶۹	۶۳,۶	عبدی (۱۳۹۰)
۱۳۷۹	۶۳,۷	۴۳۹۴	۶۹,۱	عبدی (۱۳۹۰)
۱۳۸۰	۶۴,۵	۵۰۸۹	۷۷,۵	عبدی (۱۳۹۰)
۱۳۸۳	۶۷,۵	۵۶۰۰	۸۳	عبدی (۱۳۹۳)
۱۳۸۷	۷۲	۸۰۰۰	۱۱۱,۱	عبدی (۱۳۹۳)
۱۳۹۲	۷۷	۱۰۰۰۰	۱۲۹,۸	پورمحمدی (۱۳۹۳)

ملاحظه می‌شود که از اوایل دهه ۷۰، روند ازدیاد تعداد پرونده‌ها آغاز می‌شود. از سال ۱۳۷۵ تاکنون در حالی که جمعیت کشور حدود ۲۵ درصد افزایش یافته، تعداد پرونده‌های قضایی، بیش از ۱۵۰ درصد از خود افزایش نشان می‌دهد به این معنا تعداد افرادی که درگیر انواع خشونت با یکدیگر و یا چالش با قانون هستند به نسبت جمعیت در حال افزایش است. «در فاصله سالهای ۷۸ تا ۸۳، پرونده‌های کیفری ۷۱ درصد کل پرونده‌ها را تشکیل داده است که در این میان، آمار ایجاد ضرب و جرح، کشیدن چک بلامحل و رانندگی بدون گواهینامه بیش از سایر موارد بوده است.» (۲۴ درصد کل موارد در سالهای ۸۰ و ۸۱) (مدنی، ۱۳۹۰: ۲۲۷) مطابق گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس «تعداد چکهای برگشتی شبکه بانکی در ۱۳۸۴، یک میلیون برگه بوده که در سال ۱۳۹۳ به ۶ میلیون برگه رسیده است» (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۹۴: ۵۰) همچنین شواهد آماری نشان می‌دهند جرائمی مانند سرقت در سالهای اخیر افزایش گسترده‌ای یافته است:

جدول شماره ۱۰: تعداد پرونده‌های تشکیل شده در ناجا در مورد سرقت از اماکن

سال	اماکن دولتی	منازل	مغازه‌ها	مراکز صنعتی و تجاری	سایر	جمع
۱۳۷۵	۲۲۹۱	۲۲۹۲۶	۸۷۶۷	۱۲۴۵	۳۹۶۵	۳۹۱۹۴
۱۳۸۰	۳۰۱۰	۴۰۰۵۲	۱۴۲۹۸	۲۲۳۰	۷۸۰۶	۶۷۳۹۶
۱۳۸۵	۲۷۷۰	۲۶۰۲۳	۷۹۶۵	۱۰۲۲	۸۷۶۲	۴۶۵۴۲
۱۳۹۰	۳۶۲۷	۵۷۵۶۵	۱۸۸۸۸	۲۴۸۸	۲۵۹۳۰	۱۰۸۴۹۸
۱۳۹۲	۷۶۵۲	۸۷۶۵۵	۲۳۱۶۲	۸۹۹۰	۶۵۵۱۳	۱۹۲۹۴۲

منبع: سالنامه آماری کشور (۱۳۹۲)، فصل چهاردهم، امور قضایی

۱ آمار برگرفته از یافته‌های آخرین سرشماری سراسری انجام شده توسط مرکز آمار کشور در سال ۱۳۹۰ است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود آمار سرقت از اماکن در فاصله سالهای ۸۵ تا ۹۲، ۴ برابر شده است. آمار مربوط به سرقت اتومبیل و لوازم آن، موتورسیکلت و دوچرخه، سرقت احشام و سایر موارد مرتبط با سرقت‌های عادی نیز افزایش چشمگیری داشته است. :

جدول شماره ۱۱: تعداد پرونده‌های تشکیل شده در ناجا در مورد دیگر سرقت‌های عادی

سال	اتومبیل	موتورسیکلت و دوچرخه	قایق، موتور قایق و لوازم دریایی	لوازم خودرو و وسایل آن	احشام	سایر	جمع
۱۳۷۵	۱۰۲۷۶	۱۹۹۷۸	۱۰۹	۱۳۵۶۱	۲۵۴۵	۱۶۲۰۹	۶۲۶۷۸
۱۳۸۰	۹۷۷۹	۲۴۷۷۹	۱۳۴	۳۴۰۴۴	۵۲۵۴	۲۱۳۷۳	۹۵۳۶۳
۱۳۸۵	۱۵۱۸۵	۴۱۳۹۹	۱۷۳	۴۸۹۴۹	۳۳۴۹	۳۴۳۶۹	۱۴۳۴۲۴
۱۳۹۰	۴۶۹۸۸	۷۵۹۷۳	۱۱۵	۱۴۵۵۴۷	۱۱۰۹۲	۴۲۹۴۹	۳۲۲۶۶۴
۱۳۹۲	۷۹۰۷۰	۹۲۱۷۳	۱۴۶۶	۱۵۵۹۸۹	۱۳۲۲۷	۱۳۸۹۷۰	۴۸۰۸۹۵

منبع: سالنامه آماری کشور (۱۳۹۲)، فصل چهاردهم، امور قضایی

سرقت اتومبیل در فاصله سالهای ۷۵ تا ۹۲ حدوداً ۷ برابر و سرقت موتورسیکلت و دوچرخه ۴٫۵ برابر افزایش یافته است. سرقت لوازم خودرو نیز حدوداً ۱۱ برابر افزایش یافته است. شواهد آماری مربوط به جرائم دیگری چون قتل عمد، ضرب و جرح و صدمه، تهدید، اجبار و اکراه و تظاهر به چاقوکشی و همچنین خودکشی به شرح جدول زیر است:

جدول شماره ۱۲: تعداد پرونده‌های تشکیل شده در ناجا در مورد دیگر جرایم اجتماعی

سال	قتل عمد	ضرب و جرح و صدمه	تهدید	اجبار و اکراه	تظاهر به چاقوکشی	اقدام به خودکشی
۱۳۷۵	۱۴۱۹	۶۰۵۲۴	۶۵۶	۷۹۲	۳۰۱۳	۲۸۱۸
۱۳۸۰	۱۵۷۷	۸۰۰۳۶	۵۳۶	۱۴۱۵	۳۵۴۲	۳۲۷۵
۱۳۹۰	۲۱۱۲	۶۹۲۳۷	۱۱۳۹	۱۰۷۸	۳۷۹۹	۳۳۱۵
۱۳۹۲	۱۷۹۹	۷۸۴۱۸	۱۹۸۸	۲۶۱۷	۳۷۶۱	۳۶۷۷

منبع: سالنامه آماری کشور (۱۳۹۲) فصل چهاردهم، امور قضایی

در مجموع در دو دهه گذشته جرائمی چون قتل عمد، ضرب و جرح و صدمه، تهدید، اجبار و اکراه، تظاهر به چاقوکشی و اقدام به خودکشی نیز در جامعه افزایش یافته است.

اگرچه نباید نقش وخامت اوضاع اقتصادی در افزایش جرائم را نادیده بگیریم، به هر حال با توجه به اینکه بخشی مهمی از پرونده‌های قضایی و عناوین مجرمانه به مواردی چون صدور چک بلامحل، جرائم رانندگی، سرقت، ضرب و جرح و خشونت باز می‌گردد می‌توان گفت هنجارهای اخلاقی جامعه، از دهه ۷۰ بدین‌سو بخشی از توانایی خود را برای بازدارندگی از انجام جرائم در جامعه از دست داده‌اند و در نتیجه تعداد زندانیان با سرعتی تقریباً دو برابر رشد جمعیت و تعداد پرونده‌های قضایی با سرعت ۶ برابر رشد جمعیت رو به افزایش بوده است.

جامعه ایران در نگاه متخصصین: وضعیت آنومیک

نگاهی به نظرات و مصاحبه‌های صورت گرفته با عالمان علوم اجتماعی نشان می‌دهد که از نظر بسیاری از آنان جامعه ایران در شرایط «بی‌هنجاری اجتماعی» قرار دارد. فرامرز رفیع‌پور در دهه ۷۰، با نگارش اثر «آنومی یا آشفتگی اجتماعی: پژوهشی درباره پتانسیل آنومی در شهر تهران» به مقوله آنومی در شهر تهران پرداخت و آن را از عوارض توسعه دانست. مسعود چلبی نیز در تحلیل آسیب‌شناسانه خود در مورد جرائم به همین مسئله اشاره کرده است.^۱ محسن گودرزی با اشاره به وضعیت «فردگرایی خودخواهانه» که در شرایط آنومیک پدید می‌آید، نوشته است که «دو نیروی مهم نظم اجتماعی یعنی اخلاق به عنوان عامل درونی و قانون به عنوان اجبار بیرونی، نقش اندکی در شکل دادن به رفتارهای فردی دارند و در نتیجه جامعه عرصه مبارزه و کشمکش گرایش‌ها و امیال فردی شده است... منفعت‌جویی‌های فردی، بی‌اعتنایی به دیگران، تجاوز به حقوق و منافع دیگران برای کسب منافع فردی رواج می‌یابد و یک وضعیت هابزی شکل می‌گیرد که دیگری، نه همکار که مانع انگاشته می‌شود» (گودرزی، ۱۳۹۱: ۱۹۲) او این وضعیت را «فضای ناسازگاری ارزشی و تعارض هنجاری» (گودرزی، ۱۳۹۲: ۱۶) نامیده است.

در مجموعه مصاحبه‌های نگارنده با ۱۵ تن از متخصصین (۶ جامعه شناس^۲، ۵ حقوقدان^۱ و ۴ قاضی^۳) صورت دادم، این نتیجه به دست آمد که هر ۱۵ نفر، وجود شرایط آنومی در جامعه

۱ چلبی، مسعود و مبارکی، محمد (۱۳۸۴) تحلیل رابطه سرمایه اجتماعی و جرم در سطوح خرد و کلان، مجله جامعه شناسی ایران، دوره ششم شماره ۲

۲ برای نمونه دکتر غلامرضا غفاری، دکتر محسن گودرزی، دکتر جواد غلامرضا کاشی، دکتر مهدی فرجی، دکتر مهدی اعتمادی فرد، دکتر رضا امیدی، عمادالدین باقی در پژوهش «بررسی تاثیر نسبت سبک زندگی با قوانین بر روی نگرش مردم به پلیس» (۱۳۹۱)

ایران را تایید می‌کنند. برای نمونه غلامرضا غفاری معتقد است: «همه نظرسنجی‌ها تقریباً نشان می‌دهند که ما در جامعه به نوعی با یک وضعیت «آنومیک» روبه‌رو هستیم و این مسئله به نحوی در اکثر نوشته‌هایی که در سالهای اخیر پیرامون وضعیت جامعه ایران به رشته تحریر در آمده مورد اشاره قرار گرفته است. این مسئله را می‌توان حتی وجه مشترک طیف‌های مختلف فکری پژوهشگر در حوزه وضعیت اجتماعی جامعه ایران دانست. هرچند که در مقام علت‌شناسی این وضعیت آنومیک عده‌ای به شرایط گذار تاریخی اشاره می‌کنند، عده‌ای آن را تحت تاثیر مسائل جهانی می‌بینند و عده‌ای هم تحت تاثیر جابه‌جایی‌های جمعیتی و مسئله مهاجرت بحث کرده‌اند.» (ذاکری، ۱۳۹۱ : ۱۳۲) دکتر جواد غلامرضا کاشی در این زمینه توضیح می‌دهد که «چندگانگی اجتماعی که سبک زندگی یکی از تعبیرات اشاره‌کننده به آن است، پیش از هر چیز مفهوم فضیلت عمومی را بلاموضوع کرده است. یا اگر هم ته مانده‌ای از فضیلت عمومی باقی مانده باشد، همان امنیت است.» (همان : ۱۳۳)

دکتر مهدی فرجی نیز بر مبنای نتایج پیمایش ملی «سنجش دینداری ایران» که خود مجری آن بوده از جدایی میان دو روند دینداری و اخلاق سخن گفته است. اگرچه جامعه به لحاظ بسیاری شاخص‌های دینداری، افولی نشان نمی‌دهد اما به خوبی می‌توان افول اخلاقی را در جامعه ملاحظه کرد.

دکتر فرجی در مصاحبه با نگارنده چنین توضیح داده‌اند که «به کرات مشاهده کرده‌ایم که فردی مقید به رفتارهای دینی و با ظاهری مذهبی تقید چندانی به امور اخلاقی نداشته باشد و صد البته همین عدم تقید اخلاقی را در رفتارهای روزمره افراد غیر مذهبی یا افرادی که تقید چندانی به تظاهر مذهبی ندارند هم دیده‌ایم.» (همان : ۱۳۶) دکتر رضا امیدی در همین زمینه اشاره کرده‌اند که «نوعی سردرگمی و عدم قطعیت همچنان در میان لایه‌های مختلفی از مردم وجود دارد.» (همان : ۱۳۷)

نتیجه چنین وضعیتی در زبان دکتر مهدی فرجی «غیبت نقش انسجام بخشی دین در جامعه» است. «آنچه در حال حاضر در جامعه غالب است بیش از آنکه نوعی از تغییر اخلاقی باشد تردید اخلاقی است. آشفته‌بازاری که قانون فردی معیار رفتار فردی است. قانونی که بخش بزرگی از جامعه را، مذهبی، غیرمذهبی، کمتر مذهبی و ...، مشمول قواعد خود کرده است.» (همان : ۱۳۷)

۱ برای نمونه دکتر علی نجفی‌توانا، دکتر عباس شیری، دکتر محمود مهدوی، دکتر فرزین دهدار
۲ برای نمونه دکتر مجید صرفی، دکتر سید حمید شاهچراغ، قاضی حاجیلو، قاضی اسماعیلی

نتیجه‌گیری: عمومی‌سازی دین: تقدس‌زدایی از امر قدسی

براساس موارد بررسی شده در بخش یافته‌ها مطالعه وضعیت اخلاق نشان می‌دهد، در جامعه ایران، سردرگمی اجتماعی در تشخیص هنجارهای اخلاقی حاکم است، اعتماد اجتماعی با کاهش جدی روبه‌رو است، آمار طلاق افزایش جدی نشان می‌دهد و تعداد زندانیان، آمار پرونده‌های قضایی و برخی جرائم مانند صدور چک بلامحل، ضرب و جرح، سرقت و جرائم راهنمایی و رانندگی رشد چشمگیری داشته‌اند. بسیاری از متخصصین از جامعه‌شناسان گرفته تا حقوقدانان و قضات وضعیت آنومیک در جامعه ایران را تایید می‌کنند.

از سویی کثرت مکان‌ها و زمان‌های قدسی و مشارکت گسترده مردم در بسیاری از این مکان‌ها و زمان‌ها، به خصوص زیارت و عزاداری، مانع از رفتن دین به عرصه خصوصی و افول اقتدار اجتماعی دین شده‌اند.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که اگر یکی از شاخص‌های اقتدار اجتماعی دین را تامین هنجارهای اخلاقی و ایجاد انسجام اجتماعی در جامعه بدانیم، با پایان جنگ ۸ ساله، اقتدار اجتماعی دین در هنجارسازی اخلاقی برای جامعه دچار افول شده تا جایی که گه‌گاه سخن از «بحران اخلاقی» در جامعه شنیده می‌شود. همبستگی اجتماعی زمان انقلاب و دهه جنگ از میان رفته و فردگرایی خودخواهانه جای آن را گرفته است. سیاست‌های نولیبرال دولت‌های بعد از جنگ، فرهنگ جدیدی را ایجاد کرده که «سود اقتصادی» و «مصرف بیشتر» در مرکز آن قرار گرفته است. به این ترتیب رابطه دین و اخلاق در جامعه دچار گسست شده است. اخلاقیات قدیم تا حد زیادی از میان رفته و اخلاقیات جدید هم جای آن را نگرفته است. به این معنا می‌توان از شکست سیاست‌گذاری‌های فرهنگی حکومت در ترویج اخلاقیات دینی سخن گفت.

«عمومی‌سازی»^۱ امر قدسی که در سال‌های پس از انقلاب، با شدت توسط حکومت دنبال شده، نتوانسته حیات اجتماعی مردم را به سمت تثبیت و گسترش اخلاقیات دینی جهت‌دهی کند. در نتیجه‌ی این عمومی‌سازی گسترده، تمایز امر قدسی و امر عرفی کاهش یافته و امر قدسی دیگر حریم و حرمت ندارد و استثنایی نیست.^۲ در نتیجه به تعبیر هانری هوبرت

1 generalisation

۲ مسئله ازدیاد عزاداری‌ها و تهدید بودن آن برای مذهب در سال گذشته مورد اعتراض برخی علمای دین نظیر آیت‌الله شبیری زنجانی و برخی چهره‌های حکومتی نظیر حسن رحیم‌پور ازغدی نیز قرار گرفته است.

«کیفیت» خود را از دست داده و «تقدس‌زدایی» شده است. در چنین شرایطی میان اجبار از بیرون و پذیرش از درون فاصله افتاده است. اجبارها دیگر مورد پذیرش نیستند و مدام نقض می‌شوند. در جایی که همه‌چیز مقدس است، هیچ چیز مقدس نیست. «قدسی تقدس‌زدایی شده» محصول چنین شرایطی است. واکنش مردم به سیاست عمومی‌سازی، چه در شکل «همراهی»، چه در قالب «مقاومت» مردم در برخی عرصه‌ها و حتی در «ابداع» صورت‌های جدید دینداری، بر شدت عمومی‌سازی و نتیجه آن یعنی تقدس‌زدایی افزوده است. جامعه در تهاجم همزمان «دولت» و «بازار»، همبستگی اجتماعی خود را از دست داده است. البته نباید از نظر دور داشت که از نگاه دور‌کیم «مجرم، گاه پیشگام اخلاقیات جدید نیز هست»، به خصوص اگر دور‌کیم را بر خلاف خوانش متداول کارکردگرایانه، در سنت تضاد بخوانیم، تضاد میان اخلاقیات قدیم و جدید، خود جزء ضروری حیات اجتماعی است. لذا شاید بتوان گفت لااقل در بعضی حوزه‌ها، مانند شکل‌گیری تشکلهای جدید مردمی، جامعه در مسیر تکوین اخلاقیات جدید قرار داشته باشد. اخلاقیاتی که هر چه هست، چندان مورد تایید حکومت نیست. البته این فرضیه‌ای است که بررسی آن نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

منابع

- اسدی، علی (۱۳۵۶) گرایشهای فرهنگی و نگرشهای اجتماعی در ایران، تهران: پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران
- انجمن جامعه‌شناسی ایران و شورای اجتماعی کشور (۱۳۹۳) مقالات دومین همایش ملی آسیب‌های اجتماعی در ایران؛ خرداد ۱۳۹۱؛ جلد پنجم؛ بحران هویت و آنومی، تهران: انتشارات آگاه
- بهبهانی، شیرین (۱۳۸۴) دلایل جامعه شناختی شکل‌گیری دینداری‌های موازی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه الزهرا
- چلبی، مسعود و مبارکی، محمد (۱۳۸۴) تحلیل رابطه سرمایه اجتماعی و جرم در سطوح خرد و کلان، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم شماره ۲
- حسام‌مظاهری، محسن (۱۳۸۹) رسانه شیعه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل
- خادم‌لو، بشیر (۱۳۸۹) تبعات اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا، (مطالعه موردی پیوندها)، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه تهران
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴ ب) تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- دورکیم، امیل (۱۳۸۹) خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱) جامعه‌شناسی و فلسفه، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر علم
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱ ب) درس‌های جامعه‌شناسی؛ فیزیک اخلاقیات و حقوق، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران: نی
- ذاکری، علیرضا (۱۳۹۱) بررسی نسبت بین سبک زندگی مردم و قوانین جزایی کشوری و رابطه آن با نگرش مردم به پلیس، گزارش فعالیت تحقیقاتی دوره ضرورت‌نخبگان، اداره کل مطالعات و تحقیقات اجتماعی ناجا
- ذاکری، علیرضا (۱۳۹۴) گزارش ارزیابی سیاستگذاری فرهنگ عمومی در ایران، مشاور محسن گودرزی، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی
- ذوالقدر، محمدباقر (معاون وقت اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم قوه قضاییه) (۱۳۹۰) زندان‌هایمان تبدیل به آموزشگاه جرم شده‌اند، خبرگزاری ایسنا، ۹۰/۷/۱۵
- رحمانی، جبار (۱۳۹۳) تغییرات مناسک عزاداری محرم، تهران: تیسرا
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۸) آنومی یا آشفتگی اجتماعی؛ پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران، تهران: انتشارات سروش

- سازمان زندانها (۱۳۸۱) جمعیت کیفری، چاپ اول، انتشارات سازمان زندانها، تهران
- شاین، لاری (۱۳۸۳) مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی؛ در سراج زاده، سید حسین (۱۳۸۳) چالش‌های دین و مدرنیته، تهران: طرح نو
- سروش‌فر، زهره (۱۳۹۰) بررسی سیاست‌های تقویم‌نگاری جمهوری اسلامی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- سمیعی، محمد (۱۳۹۳) خانواده در بحران، تهران: اطلاعات
- شریعتی، سارا و ذاکری، آرمان (۱۳۹۴) موقعیت دین در جامعه ایران: قدس تقدس‌زدایی شده، در «گزارش وضعیت اجتماعی کشور»، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم
- شریعتی، سارا (۱۳۸۷) دورکیم و اخلاق، ماهنامه آیین، شماره ۱۳ و ۱۴،
- طالبان، محمدرضا و مهدی رفیعی بهابادی (۱۳۸۹) تحولات دینداری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)، مجله مسائل اجتماعی ایران، سال اول، شماره ۲
- کاظمی‌پور، عبدالمحمد (۱۳۸۲) باورها و رفتارهای مذهبی در ایران، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت ارشاد
- غفاری، غلامرضا (۱۳۹۳) سنجش سرمایه اجتماعی کشور، تهران: شورای اجتماعی کشور
- غفاری، غلامرضا (۱۳۹۴) موج سوم ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان؛ تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- غفاری، غلامرضا و آرمان ذاکری (۱۳۹۱) بررسی تاثیر نسبت سبک زندگی و قوانین بر روی نگرش مردم به پلیس»، تهران: معاونت اجتماعی ناجا
- کاشی، فضا (۱۳۸۸) خود در معنویت‌های جدید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- کاظمی، عباس و فرجی، مهدی (۱۳۸۹) سنجش دینداری ایرانیان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۸) بررسی وضعیت دینداری در ایران (با تاکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته)، تهران: فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۶،
- گودرزی، محسن (۱۳۹۲) دگرگونی خانواده، بهمنی که در راه است، روزنامه شهروند، ۱۴ دیماه
- گودرزی، محسن، (۱۳۸۲) ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج دوم، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت ارشاد اسلامی
- گودرزی، محسن، (۱۳۹۱) داستان زوال اعتماد؛ این آخرین عبور است، همشهری اقتصادی، شهر یورماه
- گورزی، محسن (۱۳۸۳) گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی

- محدثی، حسن (۱۳۹۴) جریان‌های دینی و معنوی بدیع، در «گزارش وضعیت اجتماعی کشور»، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم
- مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۰) گزارش وضعیت اجتماعی ایران (۱۳۸۰ - ۱۳۸۸) تهران: موسسه رحمان
- مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) (۱۳۸۵) پیمایش ملی فرهنگ سیاسی مردم ایران (موج اول) تهران: انتشارات مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)
- مرکز پژوهش‌های مجلس، (۱۳۹۴) اقتصاد ایران در سال ۹۴، معاونت پژوهش‌های اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان
- نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۹۴) معنویت‌های جدید و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی آن؛ در «گزارش وضعیت اجتماعی کشور»، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی وزارت علوم
- Caillois, Roger (2001) Man and the sacred, trans. By Meyer Barash, university of illnois press
- Hervieu-Léger, Danièle (2000). Religion as a Chain of Memory. Cambridge: Polity Press
- Lambert, Yves (1995) Une definition plurielle pour une realite en mutation, Religion et societe, 273, octobre-decembre
- Portes, alejandro (1998) Social capital: Its origins and applications in modern sociology, Annual Review of Sociology, vol 24