

نقش انسجام بخشی دین در ثبات سیاسی - اجتماعی از دیدگاه اندیشمندان

دکتر غلامرضا بهروز لک^۱ - سید محمد امین حسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۱۶

چکیده:

در این پژوهش سعی بر آن است که به بحث و بررسی نقش انسجام بخشی دین در ثبات سیاسی اجتماعی از دیدگاه اندیشمندان پرداخته شود که البته با سؤال اصلی، انسجام بخشی دین چه نقشی در ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه می‌تواند داشته باشد. بر این اساس فرضیه‌ای که درخور سؤال پژوهش تدوین شده است به لحاظ تعاریفی که اندیشمندان از انسجامی بخشی دین در ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه دارند می‌تواند نقش تاثیر گذاری، بر ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه داشته باشد. همچنین در این جا به بررسی نظریات اندیشمندانی چون افلاطون، ارسطو، آگوست کنت، دورکیم، فارابی، ابن خلدون و امام خمینی پرداخته می‌شود.

کلید واژه: انسجام بخشی، ثبات سیاسی و اجتماعی، فارابی، دورکیم، امام خمینی

^۱ - دانشیار و عضو هیئت علمی، دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، قم، ایران
behroozlak@gmail.com

^۲ - کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، آشتیان، اراک، ایران
smhseini@rihu.ac.ir

مقدمه:

در این پژوهش سعی شده است که به نقش انسجام بخشی دین در جامعه از دیدگاه اندیشمندان پرداخته شود و نیز تعریفی که آنها از تاثیر انسجامی، دین بر ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه دارند که می‌تواند بر ثبات سیاسی و اجتماعی جامعه موثر باشد بیان گردد. لازم است که به این نکته اشاره شود که انسجام بخشی در بین افراد جامعه به منزله ثبات در جامعه در نظر گرفته شده است. بر همین اساس در اینجا سعی شده است تا به دیدگاه‌های اندیشمندانی همچون افلاطون، ارسطو، آگوست کنت، دورکیم، فارابی، ابن‌خلدون، امام خمینی (ره) پرداخته شود.

نقش دین در عرصه سیاسی و اجتماعی همواره یکی از مسائل مهم زندگی اجتماعی انسان‌ها بوده است. و همچنین از مهمترین پدیده‌های انسانی و اجتماعی در طول تاریخ به شمار می‌رود. تاثیر دین در عرصه اجتماعی در جوامع سنتی روشن و کاملاً تعیین کننده بوده است. دین به شیوه‌های گوناگون در عرصه زندگی اجتماعی دنیای مدرن نیز ایفای نقش می‌کند. در میان مسلمانان، نقش اسلام از آغاز در عرصه اجتماعی و پیوستگی اجتماعی مسلمانان به طور کامل تعیین کننده بوده است. نخستین جامعه اسلامی با نهاد دینی بنیان‌گذاری شد در شهر یرثرب بود مدینه النبی خوانده می‌شد. این امر خود حاکی از محوریت دین در میان اعضای نخستین جامعه اسلامی است. بنابراین، مطالعه دیدگاه‌های مختلف درباره نقش اجتماعی دین از اهمیت وافری برخوردار می‌باشد.

بهر روز لک در کتاب **همبستگی ملی و مشارکت عمومی** از دیدگاه امام خمینی (ره) نظریه‌های مربوط به دین و همبستگی اجتماعی در مورد نقش دین در عرصه اجتماعی اینگونه بیان می‌کند:

"نقش دین در عرصه اجتماعی در سنت اسلامی تاکید بر جایگاه دین در عرصه اجتماعی دارد که اندیشمندان مسلمان، با الهام از آموزه‌های دینی، دین را عامل اصلی پیوند و همبستگی اجتماعی دانسته‌اند و چنین نگرشی در نزد اندیشمندان مسلمان، حاکی از باور آنان به اهمیت و جایگاه دین در تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی است. از

این جهت رویکرد آنان به نقش دین، رویکردی هنجاری و ارزشی است که این رویکرد بر بایستگی نقش دین در عرصه اجتماعی و سیاسی تاکید دارد". (بهروزلک، ۱۳۶۳: ۹۶-۹۷)

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه افلاطون

افلاطون هم یکی از اندیشمندانی است که درباره نقش دین در همبستگی اجتماعی ایراد سخن کرده است. به عقیده افلاطون، هر چیزی که طبیعی است و یا با طبیعت پیوند دارد، در نهایت تباه خواهد شد. با زدودن عوامل انحراف می‌توان انحراف شهر را به تاخیر انداخت. اما نمی‌توان تا ابد آن را از فساد و اضمحلال رهایی بخشید.

"شهری که شما ساخته‌اید به آسانی تباه شدنی نیست، اما از آنجا که هر چیز که پا به عرصه وجود گذارد، ناچار دست خوش تباهی و زوال است، شهر شما هم همیشه پایدار نخواهد ماند، بلکه متلاشی خواهد شد." (افلاطون، ۱۳۷۹: ۲۰۲) افلاطون معتقد بود وجود قوانین دائمی و حقیقی برای تمام جوامع در کلیه زمان‌ها است و حکومتی را قرین سعادت می‌داند که بتواند آن قوانین را کشف کند و در جامعه اجرا نماید. افلاطون انسان‌ها را به سه دسته واقعی تقسیم می‌کند و برای هر گروه ماهیتی متفاوت در نظر می‌گیرد. به نظر او جنس برخی از طلا، برخی از نقره و برخی هم از مس می‌باشند. آنهایی که دارای سرشت طلایی هستند فلاسفه هستند که صلاحیت کشف قوانین را دارند تا در جامعه به اجرا گذارند. اینها چون عالم به مثل می‌باشد، قوانین واقعی را درک کرده و صلاحیت حکومت را بر جامعه دارند. اما گروه دوم که پاسداران باشند سرشتی از نقره دارند و در رتبه دوم قرار دارند و موظفند قوانینی را که فلاسفه کشف می‌کنند در جامعه اجرا کنند. در واقع بازوان اجرایی فیلسوف و ضامن اجرای قوانین می‌باشند. گروه سوم هم توده مردم هستند که به کارهای اقتصادی مشغولند. افلاطون پس از پی‌ریزی شهر مطلوب خود، در ضرورت حکومت و فیلسوف می‌گوید:

"به عقیده من، مفاسد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آنگاه که شهرها فلاسفه، پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند، در مسلک فلاسفه در آیند و نیروهای سیاسی با حکمت تواما در فرد واحد جمع شوند و از طرفی

هم به موجب قانون سختی کسانی که منحصرأ یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند از دخالت در اداره امور ممنوع گردند. تا این شرایط انجام نشود، هرگز ممکن نیست طرحی که ما در این مباحث در نظر گرفتیم از مرحله امکان بگذرد." (افلاطون، ۱۳۷۹: ۱۱۳). به نظر افلاطون، فلاسفه به لحاظ برخورداری از سرشت برتر بر سایر اعضای جامعه فضیلت دارند. تنها آنها هستند که به طور ذاتی صلاحیت و شایستگی فرمانروایی دارند و سایر مردم نه تنها چنین صلاحیتی ندارند بلکه به گونه‌ای است که طبیعت آنها را فرمانبر خلق کرده است. (وحیدی منش، ۱۳۸۲: ۲۹). از نظر افلاطون، شخص حاکم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر او، حاکم خوب به راحتی می‌تواند مردم را به هر سو که بخواهد بکشد. اگر حاکم با فضیلت بود به سمت فضیلت حرکت می‌کند و مردم نیز چنین می‌کنند و چنانچه حاکم از فضیلت بی‌بهره بود جامعه را نیز از فضیلت تهی خواهد کرد. از این رو افلاطون بیان می‌کند:

"شهریاری که قدرت کامل به دست دارد به آسانی و بی آنکه رنجی به خود دهد، می‌تواند خلق و خوی جامعه را دگرگون کند. چه کسی است که پیش از دیگران در راهی که می‌خواهد جامعه را بیفکند خود قدم بگذارد، اعم از اینکه آن راه فضیلت باشد یا خلاف آن و با رفتارش به مردم نشان دهد که کدام کار در خود ستایش و پاداش است و کدام سزاوار نکوهش و کیفر، هرکس را که نخواهد پا به جای او بگذارد، به کیفر برساند" (افلاطون، ۱۳۷۹: ۱۱۳). بنابراین لازم است در راس حکومت، فرد با فضیلتی باشد تا جامعه را نیز به طرف فضیلت رهنمون باشد. افزون بر این لازم است در راس تمام سازمان‌های دولتی نیز بهترین و قابل اعتمادترین افراد گمارده شوند. افلاطون درباره گماشتن افراد مورد اعتماد و اطمینان می‌نویسد:

"باید هر چه بیشتر بکوشند تا در راس همه سازمان‌های دولتی نخستین بار بهترین و قابل اعتمادترین مردان قرار گیرند" (افلاطون، ۱۳۴۹: ۲۰۳۶). پر واضح است که در بیان افلاطون نقش افراد صالح در راس سازمان‌های دولتی، فوق العاده از اهمیت و آفری برخوردار است. به گونه‌ای که اگر جامعه‌ای از نظر قانون‌گذاری در بالاترین رتبه باشد و

بهترین قوانین را وضع کنند ولی مجریان صالح نداشته باشد قوانین هیچ فایده‌ای ندارد. بر همین مبنا افلاطون می‌نویسد:

"اگر جامعه‌ای اجرای بهترین قوانین را به دست ماموران ناشایست بسپارد، کوچک‌ترین فایده‌ای در قوانین نمی‌برند و نه تنها مورد استهزای عام و خاص می‌شوند، بلکه بزرگترین زیان‌ها عاید آن می‌گردد" (افلاطون، ۱۳۴۹: ۲۱۰۱) و همچنین افلاطون بر این نکته تأکید دارد که افزون بر این لازم است افراد صالح به مناصب حکومتی گماشته شوند، ضروری است که آنها مورد نظارت دقیق نیز قرار گیرند و نسبت به مسئولیت‌های خود پاسخگو باشند:

"هرکس وظیفه قضاوت را به عهده گیرد یا به تصدی مقام دولتی گماشته شود، مکلف است درباره کارهایی که به انجام وظیفه‌اش مربوط است حساب پس دهد، به استثنای کسانی چون پادشاه که صلاحیت اخذ تصمیم نهایی را دارد". (افلاطون، ۱۳۴۹: ۲۱۱۱) نظام اجتماعی را که افلاطون پی‌ریزی می‌کند سه وظیفه اصلی را باید انجام دهد. اول، تهیه آنچه را که زیست و بقای انسانی لازم دارد که همانا مایحتاج اولیه از قبیل غذا، لباس و پوشاک و ... دوم، حفظ کشور و جامعه و در نهایت اداره نظام اجتماع و حکومت به طور مطلوب. لازمه اجرای این وظایف اصلی اجتماعی در نظام افلاطونی برای کشور ایدآل آن است که اصل تقسیم کار بر مبنای تخصص در خدمات و وظایف فردی در اجتماع اجرا گردد و به پایه کمال برسد در این صورت افراد که اعضای اجتماع می‌باشند هر یک در حدود تخصص خود انجام وظیفه نموده احتیاجات اجتماعی به نحو احسن مبادله می‌شود و هماهنگی مطلوب به وجود می‌آید. (جمالی، ۱۳۴۹: ۲۱۵۷) افلاطون می‌گوید هنگامی اجتماع برای تشکیل مدینه فاضله که کشور ایدآل اوست آماده می‌شود که طبقه سرپرستان از مالکیت فردی و تملک اموال شخصی اعم از خانه، پول نقد طبق قانون محروم باشند و حتی ازدواج و تولد و تناسل در این طبقه باید تحت رژیم مخصوص درآیند تا طبقه سرپرست بهترین نژاد و نسل سالمی باشد که حصول آن ممکن است. (همان، ۱۳۴۹: ۲۱۵۹).

فلاح رفیع در فلسفه سیاسی افلاطون بر اصل تخصص در جامعه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

"از آنجا که جوامع براساس نیازهای متعدد آدمیان شکل گرفته است، هر انسانی باید گوشه‌ای از این نیازها را بر آورده سازد. افلاطون بر این امر تاکید دارد. تا آنجا که می‌توانیم آن را یکی از اصول سیاست و کشور داری بدانیم که بدون آن دولت سامان نمی‌یابد و به سر منزل مقصود نایل نمی‌شود." (فلاح رفیع، ۱۳۸۱: ۷۷) و همچنین می‌نویسد در جمهور دو دلیل عمده بر این اصل می‌توان یافت: اول، دست طبیعت همه انسان‌ها را مثل هم نیافریده است. هر انسانی هم از لحاظ ذوق و سلیقه و هم از نظر قوای بدنی و روحی از دیگری متفاوت است و دو دیگر اینکه افلاطون بر اساس مصالح است و آن اینکه اگر تقسیم کار و تخصص وجود نداشته باشد فرآورده‌هایی که انسان‌ها ارائه می‌دهند از کمیت و کیفیت مطلوب برخوردار نخواهند بود.

از این رو چاره‌ای جز تخصص نیست و همچنین درباره لزوم تخصص سیاست‌مداران نیز این‌گونه بیان می‌کند: اگر هر کاری نیازمند تخصص است، اداره جامعه و تدبیر آن نیز به طور حتم نیازمند تخصص و بلکه بالاترین تخصص‌هاست. اما در گذشته مردم تصور می‌کردند که احراز این مقام نیازمند داشتن تخصص نیست، گرچه امروز نیز کم و بیش چنین تصویری وجود دارد. افلاطون برخلاف جو حاکم، حکومت را نه تنها محتاج تخصص بلکه نیازمند بیشترین تخصص می‌دانست و نه تنها جامعه را محتاج اداره، بلکه محتاج تدبیر و کیاست می‌دانست. اراده به تامین نیازهای اولیه زندگی از قبیل خوراک، پوشاک و ... مربوط می‌شود. لکن تدبیر به معنای فراهم کردن شرایط رشد روحی و معنوی انسان‌ها و برآورده کردن سعادت ابدی و ارتقای حیات دنیوی است واضح است که مساله دوم نیازمند آگاهی و تخصص بالاتر دارد. (فلاح رفیع: ۷۸). همچنین شمشادی در اندیشه عدالت و حکومت نخبگان در آرمان‌شهر افلاطون نوشته است:

"افلاطون در توصیف جامعه کامل، بسیار تحت تاثیر نظریات مبتنی بر روان‌شناسی و زیست‌شناسی آن زمان قرار گرفته است. بنابراین وی فرض کرد که میان یک فرد و

جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند شباهت‌هایی وجود دارد و تنها اختلاف واقعی، اختلاف در اندازه و کمیت است". (شمشادی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

بنابراین می‌توان از مباحث مطرح شده اینگونه استنباط کرد که افلاطون نقش اجتماعی دین را در همبستگی افراد جامعه به اداره و تدبیر و آگاهی حاکمان می‌داند چرا که حاکمان با آگاهی و تدبیر می‌توانند افراد جامعه خویش را به سعادت سوق دهند و حاکمانی که بدون آگاهی و تدبیر جامعه را هدایت می‌کنند، افراد و جامعه را به فساد و زوال پیش می‌برند. و این امر را در انسجام اجتماعی جامعه موثر می‌باشد.

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه ارسطو

ارسطو یکی از شاگردان افلاطون بود که به لحاظ فلسفه سیاسی دارای نظام جداگانه و مجزایی نسبت به استاد بود. ارسطو در فلسفه سیاسی خود انسان‌ها را به طور طبیعی به آزاد و برده تقسیم می‌کند، بحث انواع حکومت‌ها را نیز مطرح می‌کند و از عوامل وقوع انقلاب‌ها و آفت‌های انقلاب سخن می‌گوید. ارسطو در پی حاکمیت مردم و دموکراسی است، زیرا او موضوع سیاسی و هدف آن را در عمل مردم و تجربه آنان و ایجاد عادت برای رسیدن به فضیلتی که زاده عمل مردم است می‌داند. (سیدیان، ۱۳۸۷: ۶۷) و همچنین ارسطو سیاست را مربوط به راه رسیدن به فضیلت و سعادت و نیک‌بختی جامعه می‌داند. ارسطو بر اساس یک طرح عملی و امکان پذیر، به حکومت طبقه متوسط جامعه معتقد می‌شود و در سراسر کتاب سیاست خود به دفاع از آن و نگهداری و پایداری حکومت طبقه متوسط که نقطه اعتدال در میان افراد جامعه است می‌پردازد و می‌گوید:

"معیار ما در تعیین بهترین سازمان و بهترین شیوه زندگی برای اکثریت کشورها و مردمان، نه فضائلی است که از دسترس عوام دور است، نه ترتیبی است که فقط در پرتو استعدادهای طبیعی و به کمک منابع مالی و ثروت حاصل آید، و نه شیوه حکومتی است که کمال مطلوب ما را برآورده کند بلکه آن چنان روش زندگی و حکومتی است که بیشتر مردمان و کشورها را آسان یاب و پذیرفتنی باشد. سعادت راستین در آن است که

آدمی آسوده از هرگونه قید و بند، با فضیلت زیست کند و فضیلت در میانه روی است ... از اینجا بر می‌آید که بهترین زندگی آن است که بر پایه میانه روی و در حدی باشد که همه کس بتوانند به آن برسند. همین معیار باید در خوبی و بدی یک حکومت و سازمان آن درست باشد زیرا سازمان هر کشور نماینده شیوه زندگی آن است" (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۷۸). ارسطو معتقد بود که طبقه متوسط همیشه زندگی مطمئنی از دیگران دارند زیرا نه مثل تهیدستان چشم طمع به اموال دیگران دارند و نه دیگران به اموال آنها آرزومند است و از این رو نه بدخواه دیگران است و نه دیگران بدخواه آنها هستند در نتیجه ایمن از آفت‌ها و گزندهای مختلف، زندگی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۹) به عقیده ارسطو فضائل اخلاقی از راه سعادت به دسن می‌آید. وی معتقد است فضائل اخلاقی به طور عمده در پرتو رعایت قانون حاصل می‌شود و قانون هم مجری می‌خواهد.

از این رو دستگاه دولت برای اجرای قانون لازم است به عقیده ارسطو پروراندن و رشد فضائل اخلاقی به عهده دولت است، را بعهدده گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۰) از جمله مباحثی که ارسطو در کتاب سیاست خود به آن پرداخته است، بحث انقلاب‌ها و شورش‌های اجتماعی است. ارسطو عوامل انقلاب را به دو بخش تقسیم می‌کند که بخش اول آن عوامل عمومی انقلاب. به این معنی که عواملی هستند که در تمامی حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی می‌تواند موجب انقلاب و شورش شود و از مهم‌ترین عوامل می‌توان به نابرابری، سوء استفاده و سودجویی فرمانروایان در حوزه قدرت سیاسی، ترس، وسعت بیش از اندازه بخشی نظام حکومتی، ناسازگاری نژادی میان مردم اشاره داشت. بخش دوم عوامل خاص انقلاب. به این معنی عواملی هستند که در نظام‌های خاص موجب پدیده انقلاب و شورش می‌گردند. ارسطو معتقد است که ظلم دسته توانگران بر زیردستان می‌تواند عامل خاص انقلاب‌ها باشد. ارسطو معتقد است که برای جلوگیری از انقلاب‌ها باید موارد ذیل را رعایت کرد:

۱- روش تربیت افراد با روح و سرشت نظام سیاسی کشور سازگاری داشته باشد؛

۲- دولتمردان باید از کارهای خلاف قانون پرهیز نمایند؛

- ۳- ترس باعث وحدت افراد جامعه می‌شود و دولت باید خطرهای آتی که نظام سیاسی را دچار می‌کند اطلاع رسانی کند.
- ۴- دولتمردان باید از نفاق و کشمکش بین خود دوری کنند.
- ۵- نظام پولی و اقتصادی کشور باید حفظ شود و از سوء استفاده و دست اندازی در اموال عمومی جلوگیری شود. (طباطبایی: ۱۱-۱۲) بنابراین می‌توان اینگونه برداشت کرد که وقتی افراد یک جامعه با اعتدال و میانه روی و ضمن رعایت قانون در اجتماع را داشته باشند، جامعه‌ای سالم و بدور از تنش را خواهند داشت چرا که هیچ چشم‌داشتی به دیگران ندارند و این باعث می‌شود افراد جامعه به دور از نزاع در اجتماع زندگی کنند و همین که از نزاع به دور باشند جامعه در ثبات خواهد بود واضح است که ارسطو هم به میانه روی اشاره کرده است. همچنان که اسلام به میانه روی دعوت می‌نماید.

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه آگوست کنت

آگوست کنت بیشتر مباحث خود را بر "وفاق اجتماعی" قرار می‌دهد که یکی از اصول اساسی مکتب کارکردگرایی است و در اندیشه‌های آگوست کنت باید آن را ریشه یابی نمود. اساساً کنت به دنبال پاسخ به مساله بحران در جامعه فرانسه بود که راه حل آن را در قالب مفهوم وفاق اجتماعی می‌دید. کنت پیرو سنت پرستان فرانسه بود و آنها را بیشتر می‌ستود. به اعتقاد سنت پرستان:

"جامعه ای که با پیوندهای اشتراک اخلاقی همبسته نشده باشد، جز توده‌ای از افراد جدا از هم نیست. از نظر کنت هر کوششی در جهت مبتنی ساختن زندگی اجتماعی بر قراردادهای میان افراد و یا بازسازی جامعه بر پایه حقوق طبیعی فردی، یا از گستاخی مایه می‌گیرد و یا از دیوانگی و یا از هردو" (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۵۰) عبارت مزبور به صراحت نظر کسانی را که حقوق فردی را مبنای شکل‌گیری نظام اجتماعی می‌دانند. رد می‌کند و معتقد است: "درونی کردن ارزش‌های جامعه عامل نظم اجتماعی می‌شود". (یوسف زاده، ۱۳۸۴: ۵۰) بنابراین می‌توان این‌گونه بیان کرد که از نظر کنت حقوق

فردی افراد به تک تک افراد جامعه که در اجتماع زندگی می‌کنند بستگی دارد و اگر این کار انجام شود رعایت شود می‌توان بر انسجام جامعه اثر گذاشت.

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه دورکیم

دورکیم ریشه پدیده‌های اجتماعی را در محیط اجتماعی می‌جوید و نه در نهاد انسان‌ها. به همین دلیل، فرض‌هایی از نوع هابز را که نظم اجتماعی و بقای جامعه را بر محور "قرارداد اجتماعی" تبیین نموده است: قرارداد اجتماعی نمی‌تواند به عنوان اساس سازمان اجتماعی و نظم در نظر گرفته شود، زیرا قرارداد وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که پیش از آن، جامعه سازمان یافته‌ای وجود داشته باشد؛ جامعه‌ای که مبتنی بر سلسله اصول و قواعد اخلاقی خاصی است. به نظر دورکیم، عنصر اصلی تداوم حیات اجتماعی، که با وجود تغییرها در روابط ما و افرادی که سازنده آن است، استمرار می‌یابد "نظم اخلاقی" است، که شامل مجموعه‌ای از قواعد که بر روابط اجتماعی حکم فرما می‌باشد. (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۳) دورکیم برای تبیین این نظریه جوامع را به دو دسته تقسیم می‌کند که از دو نوع همبستگی برخوردار هستند: جامعه‌ای با همبستگی میکانیکی و جامعه‌ای با همبستگی ارگانیکی، در جامعه با همبستگی میکانیکی میان افراد آن از نظر مهارت‌ها، شباهت وجود دارد و همین شباهت است که عامل همبستگی و در نتیجه حفظ نظم اجتماعی است، چرا که اگر جامعه برخی از عناصر یا افراد خود را از دست بدهد هیچ خللی بر آن وارد نمی‌شود، اما در جامعه نوع دوم، تنوع در تخصص وجود دارد و افراد از نظر داشتن مهارت‌ها از یکدیگر متفاوت هستند. همین تنوع عامل وابستگی متقابل و در نتیجه حفظ نظم می‌شود. (یوسف زاده، ۱۳۸۴: ۵۰) موضوع دیگری که دورکیم به آن بیشتر بها می‌دهد توجه به عنصر حقوق در بحث همبستگی است. دورکیم از دو نوع حقوق سخن می‌گوید: حقوق "تنبیهی" و حقوق "ترمیمی". حقوق تنبیهی در جوامع ابتدایی کاربرد دارد که ویژگی آن مجازات افراد متخلف است. اما در جوامع پیشرفته، به جای مجازات افراد، سعی می‌کنند آنها را اصلاح نمایند. از این رو، حقوق ترمیمی جای

حقوق تنبیهی را می‌گیرد. حقوق نماد همبستگی است. دو نوع حقوق، حاکی از دو نوع همبستگی است.

"همبستگی اجتماعی پدیده‌ای کاملا اخلاقی است که به خودی خود به مشاهده دقیق و با اندازه گیری، در نمی‌آید... ناچار باید... امر خارجی را که نماد آن است را بجوییم و امر درونی را از راه بیرونی مطالعه کنیم و آن نماد چیزی جزء حقوق نیست". (خیری، ۱۳۶۹: ۱۹۲) نکته کلیدی در تبیین "نظم" از نظر دورکیم این است که جامعه، بخصوص جامعه اندام‌وار، دارای هنجارهایی است که آنها را از طریق فرایندهای گوناگون جامعه پذیری به افراد می‌آموزد و افراد هم آنها را درونی می‌کنند و با برقرار شدن نظم درونی، نظم بیرونی ممکن می‌شود. به همین دلیل دورکیم بر نظم اخلاقی بیشتر تاکید می‌کند. از این نظر باید گفت: در نظریه دورکیم نیز همانند هابز، جامعه خود را بر افراد تحمیل می‌کند، افراد به جامعه احترام می‌گذارند و هنجارهای آن را درونی می‌کنند. دورکیم نقش "مذهب" را در ایجاد همبستگی برجسته می‌کند و چون تصور می‌کند مذهب در جامعه ریشه دارد. از این رو افراد در واقع جامعه را پرستش می‌کنند و به آن به عنوان یک موجود مافوق احترام می‌گذارند. به طور کلی، از نظر دورکیم مذهب با کارکردهای وحدت بخش و یکپارچگی، پاسخ‌گو به سؤال‌های اساسی انسان، نیرویی برای ضمانت ارزش‌های اساسی از سوی مردم و تولید ارزش‌های اساسی، به نظم اجتماعی کمک می‌کند. (خیری: ۵۱) دورکیم دین را به عنوان منشاء اصلی اصول اخلاقی و همبستگی اجتماعی شناسایی کرد. به زعم او گردهمایی مردم در مراسمی مذهبی، هم باعث تقویت باورهای دینی و هم به وجود آمدن احساسات پر شور و شدید که باعث تقویت پیوند بین مردم می‌شود. بدین ترتیب آیین‌های دینی با تقویت باورهای جمعی و اخلاقیات و نیز با پیوند شرکت کنندگان به یکدیگر، باعث همبستگی جامعه می‌شود. کارکرد دین در جامعه، یکپارچه کردن و انسجام آن است. او در کتاب درباره تعریف پدیده دین نقش عاملیت برای دین قائل شده، یعنی اعتقادات و اعمال دینی به اخلاق جامعه همسانی می‌بخشد. بنابراین جامعه‌شناسی دین باید نیروهای اجتماعی را بر شخص معتقد چیره است و شرایطی را که احساسات دینی را بر می‌انگیزاند مطالعه کند،

تکامل دین مترادف و متوازی با تکامل اخلاق است. دورکیم در کتاب **صورت‌های آغازین حیات دین** ادعاهای چندی را مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱- اعتقادات، اعمال شعایی و وجودهای مقدس مخلوق فکر جمعی‌اند و در دوره‌های جوشش جمعی ایجاد می‌شوند؛

۲- دین راهی مخصوص برای نمایش واقعیات اجتماعی است که دارای دو صورت شناختی و بیانی است. در صورت شناختی، دین راهی است برای درک واقعیت و در صورت بیانی، دین راهی است برای نمادی کردن و نمایشی کردن روابط اجتماعی؛

۳- دین بطور مداوم جمع را می‌سازد و بازسازی می‌کند و این کار را با محکم کردن پیوندهایی که فرد را به جامعه متصل می‌کند انجام می‌دهد. دین شرایط ضروری حیات اجتماعی و به سبب آن حیات فردی را ابقا می‌کند. به این ترتیب دورکیم توانست کارکردهای دین را به طور جامع، عمومی و ضروری بیان کند. (دورکیم، ۱۳۸۲: ۲۵) بنابر این دورکیم هم بر نقش دین به عنوان یک عاملی که بتواند افراد جامعه کنار هم گرد آورد تاکید دارد و این امر باعث به وجود آمدن همبستگی و انسجام در میان افراد جامعه می‌شود.

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه فارابی

فارابی فیلسوف برجسته قرن چهارم هجری، از جمله اندیشمندانی است که چنین رویکردی دارد. اندیشه سیاسی فارابی را می‌توان تنظیم زندگی به سوی سعادت دانست. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱) چنین سعادت‌تی از طریق پیوند انسان با عالم قدسی فراهم می‌شود. سعادت از دیدگاه فارابی این‌گونه تعریف شده است:

"غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاششان به سوی آن حرکت می‌کنند، زیرا سعادت کمال و برترین خیرات است و همه انسان‌ها خیر خواه و کمال طلبند. بنابراین، فطرت کمال طلبی آنها را به سوی سعادت می‌کشاند" (فارابی، ۱۳۶۹: ۵۲) چنین سعادت‌تی را سعادت حقیقی باید دانست که از سعادت موهوم یا فانی که به جاه و مقام دنیوی معطوف است، متمایز می‌نماید. فارابی چنین

سعادت را سعادت موهوم در جامعه جاهلیه می‌نامد. (فارابی، ۱۳۶۹: ۱۳۱) از دیدگاه فارابی، سعادت حقیقی تنها در مدینه فاضله محقق می‌شود و همچنین فارابی در آراء اهل مدینه الفاضله می‌نویسد: "اجتماعی که تعاون در آن موجب نیل به سعادت است، همانا اجتماع فاضل می‌باشد". (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۱۷-۱۱۸) فارابی بر اساس مبانی نظری خود ماهیت مدینه فاضله را همسویی و تطابق با عالم وجود و نظام هستی می‌داند، از این رو وی تلاش می‌کند تا با سلسله هستی‌شناسی خود و تعیین چگونگی ارتباط انسان‌ها و جوامع بشری با مبدا و منشا خلقت یک هستی‌شناسی ده مرتبه‌ای را برای عقول مطرح نماید. این مراحل دهگانه پیوند دهنده انسان زمینی یا به تعبیر وی در عالم مادون قمر با خداوند می‌باشند. در این سلسله، عقل دهم یا عقل فعال قرار دارد که تمامی موجودات مادون قمر از وی صادر شده و از این جهت مدبر چنین جهانی است. در مدینه فاضله بشری نیز بدین‌سان شرط واقعی و بنیادین نیل به سعادت پیوند خوردن با عقل فعال است. چنین پیوندی به واسطه رئیس اول که از عقل مستفاد برخوردار است حاصل می‌شود. رئیس اول به عنوان انسان کامل و جهت دهنده به جامعه انسانی با کسب فیوضات از عقل فعال با ذات الهی پیوند می‌خورد. با توجه به انعکاس تجلی عقل فعال ابتدا در عقل مستفاد و سپس در عقل متخیل رئیس اول، از وی با نام‌های مختلفی یاد می‌شود. (بهرروز لک، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹) همچنین فارابی در این باره می‌نویسد:

"پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است، به واسطه فیوضاتی که از او به قوه مخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر است". (فارابی، ۱۳۶۹: ۱۲۵) هر چند در اندیشه فلسفی فارابی، فیلسوف به عنوان انسان کامل و رئیس اول، دریافت کننده فیوضات عقل فعال است اما به منظور انتقال این پیام به انسان‌ها، آنها را در قالب هنجارها و سنت‌ها ارایه می‌کند. از این روست که سنت یا دین شکل می‌گیرد. اینجا میان ماهیت پیام که از عقل فعال رئیس اول به عنوان پیام آور افزوده می‌شود، با فلسفه که تجلی همان پیام در عقل متخیل رئیس اول است، وحدت و اتحاد حاصل می‌شود.

حاصل چنین اتحادی، تجلیل‌های مختلف رئیس اول در نقش فیلسوف و نبی است. بدین جهت دین در کانون مدینه فاضله قرار می‌گیرد تا سعادت انسانی را تضمین نماید. افزون بر نقش کانونی دین در شکل‌گیری و ماهیت مدینه فاضله بشری در تداوم چنین جامعه‌ای نیز نقش دین بسیار متمایز است. در اینجاست که فارابی از "ملت" که تعبیر دیگری از مدینه فاضله است، استفاده می‌کند. (بهر روز لک، ۱۳۸۶: ۹۹-۱۰۰)

یکی از آثار فارابی که در مورد دین و شریعت نگاشته است، کتاب المله است. فارابی در این کتاب از منظر دین به سیاست و حکومت توجه کرده است و معتقد است که سیاست و حکومت فاضله، آن است که مبتنی بر دین درست باشد و دین درست، آن است که رئیس اول برای اداره حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها مقدر می‌کند و از این جهت رئیس اول "واضع النوامیس" نامیده می‌شود.

در زمان او هیچگاه دین فاسد نمی‌شود، زیرا با توجه به ارتباط و حیانی او هرگونه کاستی و نیاز جبران می‌شود. اگر نیاز به تغییر و تفسیر شریعت باشد رئیس اول خود در مقام شارع عمل می‌کند. (فارابی، ۱۳۶۵: ۵۹) اما برای فقیهان در زمان غیبت، تنها نقش استنباط و کشف وجود دارد و آنها هیچگونه تغییر و تصرفی در متن شریعت ندارند. (فارابی، ۱۳۶۵: ۱۳۰) بنابراین در این دوران، احتمال فساد در آیین وجود دارد و یکی از اساسی‌ترین محورهایی که مدینه فاضله را متحول می‌سازد، فساد در دین می‌باشد. معلم ثانی نیز به این موضوع تصریح دارد که: "حکومت‌های جاهله و ضاله زمانی شکل می‌گیرند که دین و آیین، فاسد شده باشد". (همان، ۱۳۶۵: ۱۳۰)

فارابی برای تاسیس مدینه خود بیشتر از تعاون و همکاری صحبت می‌کند به این جهت است که در مدینه فاضله‌اش فضیلت تحقق یابد و اهل مدینه فاضله به هدف خود که همان سعادت است برسند. همچنین فارابی به بیان این نکته می‌پردازد که هدف، گاه امری خیالی و موهوم است و گاه امری واقعی و حقیقی که هدف واقعی و حقیقی، رسیدن به سعادت و کمال است. (فارابی، ۱۳۶۹: ۴۱) بنابراین سعادت از دیدگاه فارابی خیر مطلق است و هر آنچه که در راه رسیدن به سعادت مفید باشد نیز خیر است. فارابی خیر را مفید برای رسیدن به سعادت، و شر را مضرر برای رسیدن به سعادت می‌داند.

فارابی یکی از وظایف حاکم را زدودن شروری از صحنه جامعه می‌داند که مانع رسیدن خیر اعلی هستند، و رواج دادن خیراتی که انسان‌ها را به آنها نایل می‌کنند اعم از اموری که فارابی از آنها به سنن یاد می‌کند (نهادهای و سنت‌های پایدار و تکامل بخش در جامعه است) و نیز اعمال اختیاری سودمند که برای رسیدن به خیر مطلق، که همان سعادت است، باید انجام شود. (فارابی، ۱۳۶۹: ۴۲)

مردم مدینه از طریق رئیس اول نظم و سامان می‌یابند و وظایف خود را که از سوی او تعیین می‌شود، به انجام می‌رسانند. هرگاه مردم مدینه فاضله وظیفه خود را انجام دهند. آن وظایف و کارها در نفس آن، به صورت ملکه پسندیده حاصل می‌شود چرا که مداومت بر انجام آن، نفس انسان را مستعد وصول به سعادت و کمال می‌کند و به مقام فعل می‌رساند. (فارابی، ۱۳۶۹: ۵۲)

مهاجر نیا در کتاب **فلسفه سیاسی فارابی** به دو ویژگی اجتماع مدینه فاضله اشاره کرده و می‌نویسد:

۱- ارتباط و انسجام درونی؛ اجتماع فارابی، اگر چه ممکن است در آن افراد "غیر فاضل" و ناسازگار، مانند گروه‌های مختلف "نوابت" که همچون خار و خاشاک در بدنه جامعه هستند. وجود داشته باشد، اما با توجه به ساختار کلی آن و عناصر تشکیل دهنده آن و همچنین کارکرد آن به ساختمان ارگانیکی بدن موجود زنده، از پیوستگی و انسجام درونی بین اجزای آن برخوردار است. افراد در عین داشتن نقش و اراده فردی، در جامعه با هم ارتباط دارند.

۲- وجود تعاون در اجتماع را بیان می‌کند و می‌نویسد: شالوده بحث فارابی را "تعاون" و همکاری افراد جامعه برای وصول به غایت واحد آن تشکیل می‌دهد. به همین دلیل، فارابی تعاون را هم سنگ اصل اجتماع تلقی می‌کند و در آراء اهل المدینه الفاضله آورده است:

"جماعت بسیاری از مردم که با یکدیگر تعاون دارند، گردهم آمده و هرکس بعضی از نیازهای دیگری را که برای قوامش به آنها نیاز دارد، برآورده می‌سازد و در نتیجه یاری و جمع شدن کل اجتماع، تمام اشیایی که هر کس برای قوام و نیز کمال آنها احتیاج دارد

جمع می‌گردد". (فارابی، ۱۳۶۹: ۱۵۴) همچنین وی بر این باور هست که به تنهایی نمی‌تواند به ضروریات زندگی و کمال نهایی خویش برسد مگر آن که برای او یاران و همکارانی باشد که هر کدام عهده دار بر آوردن بخشی از نیازهای جمع باشد. (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۰۵) بنابراین می‌توان گفت که ارتباط و انسجام درونی و تعاون و همکاری در مدینه فاضله فارابی نیل به سعادت را آسان‌تر می‌نماید. بنابراین از مطالبی در درباره فارابی بیان شد اینگونه به دست می‌آید که انسان‌هایی که در اجتماع زندگی می‌کنند با تعاون و همکاری با یکدیگر می‌توانند در ثبات اجتماع خود نقش‌آفرینی کنند همچنان که در دین اسلام آیات و روایات متعددی وجود دارد که بر تعاون و همکاری تاکید دارند. چرا که با تعاون و همکاری افراد می‌توانند نیازها و مشکلات خود را برطرف کنند و این امر موجب می‌شود افراد جامعه بدون اینکه نظم و امنیت اجتماع را به هم بزنند در ثبات اجتماع قدم بردارند.

نقش انسجام بخشی دین از دیدگاه ابن خلدون

یکی دیگر از اندیشمندان مسلمانی که در زمینه دین و حکومت صاحب نظر است می‌توان به ابن خلدون اشاره داشت. وی در زمینه مبانی همبستگی اجتماعی سخن گفته است. او به منظور تامل در احوال ملل و تحلیل تاریخی آنها، رهیافت جدیدی را با الهام از تحلیل گرانی چون مسعودی ارائه نموده است و علم عمران را تاسیس کرده است. به لحاظ تاسیس علم عمران به دست ابن خلدون وی بنیانگذار جامعه‌شناسی و مطالعات اجتماعی تجربی قلمداد شده است. مساله و تمرکز اصلی علم عمران ابن خلدون را می‌توان مساله عصبیت و چگونگی ظهور و زوال آن دانست که به نوبه خود به زوال یا پایداری جوامع می‌انجامد. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۱۰۴) از دیدگاه وی جوامع به دو گروه بدوی و حضاری تقسیم می‌شوند مبنای تقسیم‌بندی وی ماهیت عصبیت در دو جامعه است. مفهوم عصبیت در علم عمران ابن خلدون مفهوم کلیدی است و بیانگر ماهیت و پیوند اجتماعی است. در جامعه بدوی، همبستگی بسیار ساده و مبتنی بر روابط نسبی

است و زندگی اجتماعی، فاقد پیچیدگی و سازمان یافتگی در جوامع شهری و حضاری است.

از دیدگاه ابن خلدون، ابتدایی‌ترین نوع عصبیت یا عاطفه همبستگی اجتماعی از میل غریزی انسان سرچشمه می‌گیرد که می‌خواهد نسبت به خویشاوندان نزدیک خود مهربان باشد و از ایشان دستگیری و پشتیبانی کند. از این میل غریزی هسته مرکزی گروه اجتماعی به وجود می‌آید از این رو، ویژگی بارز زندگی بدوی عصبیت مبتنی بر رابطه خویشاوندی است که غالباً به وسیله عوامل خارجی هم حفظ می‌شود. یعنی ضرورت همکاری و دفاع از خویشستن، احساس خویشاوندی را ایجاد می‌کند. (ابن خلدون، ۱۳۵۸: ۲۴۶-۲۵۳) ابن خلدون در فرایند تحول و دگرگونی زندگی بدوی به زندگی حضاری، دین نقش اساسی را ایفا نموده و مبنای جدیدی برای همبستگی و عصبیت فراهم می‌آورد. اینان برای اینکه بتوانند یک تمدن بزرگ را بنا نهند نیاز به یک نیروی اضافی دارند، تا نقایصشان را برطرف کند و عصبیت ایشان را مستحکم‌تر کند این نیرو همان دین است. دین مانند هر علت اجتماعی دیگر، نیاز به همبستگی و عصبیت دارد تا قوام بگیرد. از این رو، در میان گروهی بر می‌خیزد که عصبیت بیشتری داشته باشد تا از راه جنگیدن به تبلیغ آن پردازد. البته دین همواره چنین عصبیتی را فراهم می‌کند و با مطرح ساختن الگوهای جدید پیوستگی مبتنی بر ایمان به آیین مشترک و شعایر مشترک بین پیروان خود وحدت ایجاد کند. اینجاست که دین عصبیت تازه‌ای به وجود می‌آورد که همانا ایمان مطلق به اوامر شرع و اطاعت از شارع است. (ابن خلدون، ۱۳۵۸: ۲۵۶-۲۵۷) بدین سان در ساخته شدن تمدن، دین نقش اساسی را در تعریف روابط اجتماعی ایفا می‌کند. ابن خلدون با الهام از سنت اسلامی، سعی می‌کند ماهیت سیاست شرعی را نیز در عمران حضاری بررسی نماید. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۰۵) علاوه بر این، "حکومت طبیعی" صرفاً به تامین نیازهای طبیعی یا دنیوی انسان می‌پردازد. در حالی که انسان دو جنبه دارد: یکی دنیوی یا این جهانی، و دیگری اخروی یا آن جهانی. حیات کوتاه و زودگذر انسان در این جهان تنها تمهید و تدارکی برای حیات جاوید او در آن جهان است که سعادت حقیقی انسان تنها در آن قابل حصول و

وصول است. بنابراین، این طور نتیجه می‌شود که چون سعادت دنیا و آخروی انسان فقط در اشکال الهی یا پیامبرانه حکومت قابل تامین و تضمین است، از این رو در برتری این اشکال حکومتی بر "حکومت یا سلطنت طبیعی" جای هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست.

اشکال مختلف اجتماعات انسانی، پراکندگی جمعیت، ظهور و سقوط دولت‌ها و امپراطوری‌ها و حتی خصائص فردی یا قومی، تحت تاثیر عوامل متعددی نظیر آب و هوا، شرایط جغرافیایی، مسائل اقتصادی، دین، و عوامل بوم‌شناختی تعیین می‌شوند. عوامل آب و هوایی و اقتصادی، همچون گرما و سرما، فراوانی یا کمیابی مواد غذایی، غالباً اختصاصات ظاهری و نفسانی کلی گروه‌های انسانی را شکل می‌دهند. از همین روست که سکنه‌ی مناطق حاره‌ی عموماً بوالهوس‌تر و سبک‌سرتند و کمتر مال‌اندیشی و دغدغه‌ی فردا را دارند. اما سکنه‌ی مناطق سردسیر خویشتن‌دارتر و باوقارترند. هر جا که غذا فراوان باشد، مردمش تن‌آسان‌تر و خوش‌گذران‌ترند، و هر جا که غذا کمتر و کمیاب‌تر باشد، مردمش عموماً صرفه‌جوتر، نیرومندتر و پارساترند. عوامل اقلیمی یا بوم‌شناختی در تعیین شکل جوامع انسانی و قوانین حاکم بر تحول و تطور این جوامع نیز مؤثرند. به دلیل تأثیر همین عوامل است که می‌بینیم جوامع انسانی از شکل یا مرحله‌ی شبانی، که در آن تنها هدف انسان تأمین نیازمندی‌های اولیه اصلی است، به مراحل تمدن کشاورزی و صنعتی، که مشخصه آن تلاش برای دستیابی به سطوح زندگی هر چه بالاتر است، تحول یافته‌اند و هم از این روست که ابتدایی‌ترین شکل اجتماعات انسانی، یعنی زندگی شبانی و چادرنشینی، به نحو شتابناکی جای خود را به "اجتماعات اسکان یافته" یا خانه‌نشین و غیر مهاجر می‌دهد. زندگی شهری، که لازمه‌ی تمدن (عمران) به معنای دقیق آن است، جای صحرانشینی را می‌گیرد. اگر این دو شکل از اجتماعات انسانی را با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که شکل و شیوه زندگی انسانی چادرنشین خیلی طبیعی‌تر است. علاوه بر این، انسان چادرنشین زمخت‌تر و نیرومندتر و به خیرها و نیکی‌های طبیعی متمایل‌تر است. حال آنکه انسان شهرنشین نازک مزاج، و ضعیف‌تر و به فسق و فساد متمایل‌تر است. ابن خلدون، مانند روسو، معتقد است که طبیعت و سرشت انسان در بدو زندگی خوب یا فاقد هرگونه صفتی بوده، و به سبب

تمدن انحطاط یافته و تباهی پذیرفته است. تضمّنات سیاسی این نظریه اجتماع شناختی به طور کامل روشن است. در شرایط صحرانشینی، جامعه قوی و تندرست و مهاجم است، در حالی که جامعه شهرنشین خموده و بی‌اراده و سست و کاهل است. چنین جامعه‌ای که از فساد خویش فرسوده است، دیگران را به دست‌اندازی تشویق می‌کند، و به آسانی به چنگ قوم مهاجم می‌افتد. اما مهاجمان به چنین جامعه‌ای نیز پس از دست یافتن به آن و خو کردن با زندگی خانه‌نشینی، به نوبه خود بر اثر همان تجملات و تن‌آسانی‌ها و راحت طلبی‌ها به راحتی رو به ضعف می‌نهند. آن‌گاه موج جدیدی از هجوم، صحرانشینان دیگری را به جای این گروه از پا در آمده می‌نشانند، و این جریان همچنان تکرار می‌شود و بدین نحو، این دور تاثیر و تاثر صحرانشینی - شهرنشینی ادامه می‌یابد.

جامعه‌ی انسانی که بدین ترتیب از حالت طبیعی ابتدایی سر بر می‌کشد و بر می‌آید، نیازمند حاکم قدرتمندی است تا بدان قوام و انسجام ببخشد. اما این حاکم یا سلطان خود بر کشیده نیروی اصیل همبستگی قبیله‌ای (عصیّت) است که منشأ و منبع وحدت و اتحاد آغازین افراد آن گروه بوده است، از این رو برای تحکیم قدرت خود ناگزیر است همچنان که بر اصول عدالت عقلی و دینی تکیه می‌کند، بر این همبستگی قبیله‌ای نیز تکیه کند. در واقع، این بخشی از مشیّت الهی در مورد جامعه‌ای است که اگر چنین شرایطی در آن فراهم بشود، حاکم ارزشمندی بدان ارزانی خواهد شد. اما به محض آنکه شرایط مزبور از میان برود و فساد و فشل به درون آن دولت راه یابد، اوضاع مستعد آن خواهد شد که به امر خداوند منقلب گردد و آنگاه است که این دولت اجل رسیده بایستی جای خود را به دیگری بپردازد.

ابن خلدون اگرچه این دور اقتدار و انحطاط دولت‌ها را بی‌منتها می‌داند، اما معتقد است که عمر دولت و مراحل تحول و تطور آن به دقت محاسبه شده است. عمر "طبیعی" هر دولت معادل سه نسل چهل ساله است. ممیزه نسل اول خشونت زندگی صحرانشینی و شور و حرارت روح همبستگی یا عصیبتی است که صفوف آنان را به هم پیوسته و ایشان را به مشارکت در اقتدار بخشیدن به سلطان واداشته است. ممیزه نسل

دوم دگرگونی روح هم‌بستگی در نتیجه گذر به شیوه زندگی متمدنانه، و مآلاً اکراه از مشارکت در اقتدار سلطان است. ممیزه نسل سوم نیز از دست رفتن کامل آن روح هم‌بستگی و همراه با آن، از دست رفتن روح قهر و غلبه مبارزه‌جویانه‌ای است که حصن حصین و استوانه دولت بوده است. آنگاه که عمر این سه نسل به سر آمد، مرگ دولت نزدیک می‌شود، تا آنکه سرانجام ایزد انقراض دولت را اعلام فرماید. به عبارت مشخص‌تر، در مراحل تطوّر و ظهور و افول دولت‌ها می‌توانیم پنج مرحله را از یکدیگر تمیز دهیم.

۱- مرحله تثبیت و تحکیم قدرت، که طی آن اقتدار سلطان با اتکای بر مشارکت یکپارچه مردم در حکومت و حمایت ایشان از آن، تاسیس می‌شود؛

۲- مرحله خودکامگی، که طی آن سلطان تدریجاً به قبضه انحصاری قدرت سیاسی روی می‌آورد. پیوندهای قبیله‌ای میان وی و رعایای او رو به ضعف می‌نهد و وابستگی وی به عناصر خارجی تشدید می‌گردد؛

۳- مرحله بهره‌گیری از امتیازات اقتدار از طریق انباشتن ثروت، وضع مالیات‌ها، و اشتغال به برآوردن اماکن عمومی یا بناهای یادبود به منظور رقابت و هم‌چشمی با سلاطین دیگر؛

۴- مرحله مسالمت‌جویی که با تلاش برای تداوم بخشیدن به سنت‌ها و آداب و رسوم پیشینیان همراه است؛

۵- مرحله از هم‌پاشیدگی و زوال، در این مرحله سلطان برای شهوت‌رانی‌ها و لذایذ نفسانی خود و خواص و ندیمان خود دست‌اسراف و تبذیر بر خزانه عمومی می‌گشاید. در نتیجه فساد و تباهی به سراسر دولت وی راه می‌یابد و زمینه برای موج جدیدی از تهاجمات صحرائشینیان آماده می‌شود. (قادری، ۱۳۷۸: ۸۹)

این نحوه تجزیه و تحلیل از قوانین بوم‌شناختی و تاریخی حاکم بر مراحل رشد، تطوّر، و زوال نهادها و تجمع‌های انسانی آشکارا مبانی طبیعی یا تحصیلی دارد که برخی جغرافیایی، برخی اقتصادی، و برخی نیز جامعه‌شناختی است. با این حال، این خطاست که تصور کنیم ابن خلدون مطلقاً به جبر تاریخی یا بوم‌شناختی معتقد است. بخش مهمی از فلسفه‌ی تاریخ ابن خلدون و نظریه وی درباره دولت، فراطبیعی و فراعقلی است

و با آن چیزی که احیاناً می‌توانیم آن را تصور ابن خلدون از مشیت خداوند در مورد عالم بنامیم، پیوند دارد. در فلسفه تاریخ و نظریه دولت وی دو عامل جبری متمایز دست به دست هم داده‌اند. عامل تعیین کننده در حدوث تغییرات دوری در سیر تاریخ از نظر او همواره اراده یا خواست خداوند است. حتی عمر دولت، که به صورت مضرب چهل سال محاسبه شده، نیز از طریق تجزیه و تحلیل انتزاعی یا استنتاج منطقی (قیاس) به دست نیامده است، بلکه مأخوذ از نصّ قرآنی است که مدت عمر انسان را چهل سال می‌داند، و با چهل سال سرگردانی بنی‌اسرائیل در صحرای سینا که در روایات تفسیری اسلامی نقل شده است نیز مربوط است. این جبریت دوگانه از نظر ابن فیلسوف تاریخ، که از جهاتی متجدد و از جهاتی سنت‌گراست اساساً به معنای قبول این واقعیت است که سیر تاریخی النّهایه به منزله تجلی‌گاه طرح و تدبیر متقن خداوند در این جهان است. (سایت کانون ایرانی پژوهشگران فلسفه و حکمت) به طور کلی اینگونه می‌توان از مباحث همبستگی اجتماعی ابن خلدون نتیجه گرفت که، نقش عصیبت در همبستگی اجتماعی از دیدگاه از اهمیت بیشتری برخوردار است زیرا دین موجب می‌شود تا این عصیبت مستحکم‌تر شود و این امر باعث ثبات در جامعه گردد.

نقش دین در همبستگی اجتماعی از دیدگاه امام خمینی(ره)

اندیشه و دیدگاه سیاسی امام خمینی (ره) را در باب همبستگی اجتماعی باید در بستر فکری و فرهنگی موجود بررسی کرد. در سنت تفکر اسلامی و دیدگاه اندیشمندان مسلمان دین نقش برجسته و تعیین کننده‌ای در پیوند اجتماعی دارد. بهروز لک در کتاب **همبستگی ملی و مشارکت عمومی** از دیدگاه امام خمینی(ره) می‌نویسد:

وی نقش دین را در همبستگی اجتماعی اینگونه تقسیم بندی مینماید. ۱- دین مبنای هویت و پیوند اجتماعی است. در اندیشه و تفکر سیاسی امام خمینی(ره) هویت اجتماعی جامعه اسلامی بر اساس دین و آموزه‌های دینی تعریف می‌شود. از این رو ایشان بر محوریت توحید و اتکال به خداوند برای وحدت جامعه اسلامی تاکید نموده است و در این راستا بر موارد ذیل تاکید می‌کند.

الف- توحید کلمه و عقیده مقصد انبیاء:

از دیدگاه امام خمینی(ره) توحید کلمه و وحدت جامعه اسلامی غایت اصلی دعوت انبیاء الهی است و تمام انبیاء مبعوث شده‌اند تا به این هدف برسند. (بهرروز لک، ۱۳۸۶: ۱۲۶)

برای این منظور، ابتدا مبانی وحدت جامعه اسلامی را مورد بحث قرار داده و معتقد است: "یکی از مقاصد بزرگ شرایع و انبیاء عظام (ع) که افزون بر آن که خود مقصود مستقل است، وسیله پیشرفت مقاصد بزرگ و دخیل تام در تشکیل مدینه فاضله می‌باشد، توحید کلمه و توحید عقیده است، و اجتماع در مهم‌ترین امور و جلوگیری از تعدیات ظالمانه ارباب تعدی است که مستلزم فساد بنی الانسان و خرابی مدینه فاضله است. این مقصد بزرگ که مصلح اجتماعی و فردی است، انجام نگیرد مگر در سایه وحدت نفوس و اتحاد ملت و اخوت و صداقت قلبی و صفای باطنی و ظاهری، و افراد جامعه طوری شوند که نوع بنی آدم تشکیل یک شخص دهند و جمعیت به منزله یک شخص باشد و افراد به منزله اعضای و اجزای آن باشد، و تمام کوشش‌ها و سعی‌ها در حول یک مقصد بزرگ الهی و یک مهم عظیم عقلی که صلاح جمعیت و فرد است، چرخ زند و اگر چنین مودت و اخوتی بین یک نوع یا یک طایفه پیدا شد غلبه کنند بر تمام طوایف و مللی که بر این طریقه نباشد" (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۰۹-۳۱۰).

ب- اسلام و حبل الله اساس وحدت و پیوند جامعه اسلامی است:

امام خمینی(ره) در موارد دیگر اساس وحدت در جامعه اسلامی را اسلام و حبل الله دانسته است. ایشان معتقدند هرگونه اجتماعی از دیدگاه اسلام مطلوب نیست. اجتماع مورد نظر اسلام، اجتماع بر اوامر الهی و تمسک به حبل الله است. (بهرروز لک، ۱۳۸۶: ۱۲۷)

امام خمینی(ره) وحدت را عمل به اسلام می‌داند. "شما همه یک مقصد دارید و آن این است که به آن چیزی که اسلام فرموده است، برسید امید است که برسید ان شاء الله". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۰)

ج- فقدان وحدت، مهم‌ترین مشکل جهان اسلام:

امام خمینی(ره) مشکل اساسی جهان اسلام را دوری از اسلام و عمل نکردن به آن

می‌داند و معتقدند که "تا وقتی که عمل به این امر الهی نشده است باید مسلمین انتظار گرفتاری‌های بیشتری را داشته باشند". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲۹) و نیز امام در جای دیگر به دعوت قرآن مجید به وحدت و پرهیز از اختلاف و نزاع اشاره می‌کند و وضعیت جهان اسلام را بر اساس آن سنجیده است. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۱۲۸) فقدان وحدت و عمل نکردن به اصول اسلامی در جهان اسلام، سبب شده که اجانب بر آنها تسلط پیدا کنند و تا زمانی که چنین تفرقه و بیگانگی بین مسلمانان حاکم باشد، سیطره غرب نیز تداوم خواهد یافت. در این زمینه امام می‌فرماید:

"اگر مسلمین وحدت کلمه داشتند، امکان نداشت اجانب بر آنها تسلط پیدا کنند این تفرقه بین مسلمین است که باعث شده است که اجانب بر ما تسلط پیدا کنند... این تفرقه مسلمین است که از اول با دست اشخاص جاهل تحقق پیدا کرد و الان هم گرفتار هستیم. واجب است بر همه مسلمین که با هم باشند، یک زمان حساسی است، ما بین حیات و موت مردد هستیم. ما الان مملکت‌مان یا باید تا ابد از یوغ استعمار و استبداد باشد یا باید الان از این یوغ خارج شود. اگر وحدت کلمه را حفظ نکنید تا آخر عمر باید مبتلا باشید" (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۸۳)

د- تلاش غرب برای از خود بیگانگی و وابسته کردن فرهنگ جامعه اسلامی: یکی از چالش‌های اساسی جهان اسلام در دوران اخیر، غلبه تفکر و نگرش غربی بر اذهان برخی از حاکمان، فرنگ‌رنگان و برخی از به اصطلاح روشنفکران جوامع اسلامی است. این امر سبب شده تا راه پیشرفت و ترقی صرفاً در پیروی از فرهنگ و تمدن غربی تلقی نمایند و در برابر غرب دچار خودباختگی شده و از فرهنگ و سنت اسلامی بیگانه شوند. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۱۳۰) امام خمینی (ره) به اهمیت فرهنگ در جامعه می‌پردازد و وابستگی فرهنگی بسیار خطرناک و منشاء وابستگی‌های دیگر قلمداد می‌کند. اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته باشد. ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد. استقلال و موجودیت هر جامعه از استقلال فرهنگ آن نشات می‌گیرد و ساده اندیشی است که گمان شود با وابستگی فرهنگی استقلال در ابعاد دیگر یا یکی از آنها

امکان پذیر است. بی جهت و من باب اتفاق نیست که هدف اصلی استعمار که در راس تمام اهداف آن است. هجوم به فرهنگ جوامع زیر سلطه است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۴۳) سلطه فرهنگی غرب سبب شده بود که برخی در جهان اسلام همه چیز را با معیار فرهنگ غربی بسنجند. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۱) امام خمینی (ره) به انتقاد از چنین خود باختگی پرداخته و آن را امری مذموم می‌داند.

"این خود باختگی سبب شده است که حتی شرقیان به مائر بزرگان خویش بی اعتنا باشند. مائری که غربیان آنها را گرفته‌اند و از آن بهره می‌گیرند، اما شرقیان از آن بی‌خبرند و راه پیشرفت را پیروی از غرب می‌دانند." (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۷۸) بنابراین ملاحظه می‌شود که بی‌اعتنایی به فرهنگ خود نیز مصیبت بار است چرا که از خود بیگانگی فرهنگی سبب می‌شود که فرهنگ اصیل در جامعه فراموش شود و جای خود را به فرهنگی دهد که با فرهنگ اصیل بیگانه است و این تضاد را در فرهنگ‌ها به وجود می‌آورد.

ه- ضرورت خودیابی و بازگشت به اسلام:

شعار و دغدغه اصلی جریان احیای اسلامی در مواجهه با چالش و سیطره تمدن غربی بر جهان اسلام، بازگشت به اصالت اسلامی بوده است. برخلاف جریان غرب‌گرایی و باستان‌گرایی که هر دو نسبت به گذشته اسلامی ابراز تردید نموده و حتی در مواردی علل انحطاط و عقب‌ماندگی جهان اسلام را آموزه‌های اسلامی قلمداد نموده‌اند، زنده‌کنندگان اسلامی با نشان دادن توانایی ذاتی اسلام به عنوان پیام الهی برای سعادت بشری، ریشه‌های انحطاط جوامع اسلامی را در عملکرد گذشته مسلمانان و جهل و بی‌خبری، خود باختگی، ورود خرافات به فرهنگ اسلامی، ارائه اسلام به صورت ناقص و جداسازی دین از عرصه سیاسی و مواردی از این قبیل دانسته‌اند. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۳۲) امام خمینی (ره) نیز در راستای احیای اسلامی، بر اهمیت و ضرورت بازگشت به هویت و اصالت اسلامی تاکید نموده است.

"باید خودشان را پیدا کنند، یعنی بفهمند که خودشان یک فرهنگی دارند، خودشان یک کشوری دارند، خودشان یک شخصیتی دارند. اینکه در ذهن جوان‌های ما کرده‌اند که

مثلا فلان مکتب در اینجا پیاده بشود، مکاتب شما چیزی نیستند، اینها همان تعلیماتی است که ابرقدرتها در ایران پیاده کرده‌اند. آنها یک همچون فرهنگی را برای ما درست کردند که از خودمان بی خود بشویم و آنها تمام چیزی که ما داریم و حیثیتی که ما داریم ببرند، ما باید برگردیم به حال اول اسلام، باید مسلمین برگردند به همان حال که با جمعیت کم غلبه کردند بر همه قدرت‌ها". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۹۵) در فرایند بازگشت به اصالت اسلامی نیز مراکز علمی دانشگاه‌ها که خود خواستگاه ورود اندیشه‌ها و افکار غربی بودند باید پیشگام باشند. فرهنگ غربی موجب شست‌وشوی مغزی مسلمانان شده بود و اینک لازم بود تا آثار آن از مغز و اندیشه مسلمانان زدوده شود و فرهنگ اسلامی جایگزین آن گردد. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۳۴) امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید:

"اول چیزی که بر ملت و دانشگاه‌ها و بر دانشکده‌ها لازم است، این است که این مغزی که حالا شده یک مغز اروپایی و یا یک مغز شرقی، این مغز را بردارند یک مغز انسان خودمانی، انسان ایرانی - اسلامی، همانطور که آنها شست و شو کردند مغزهای ما را، مغزهای بچه‌های ما را به جای مغز خودشان مغز دیگری نشانند، ما هم حالا عکس-العمل نشان بدهیم و شست و شو کنیم مغز خودمان، بچه‌های خودمان را و یک مغز اسلامی - انسانی جایش بنشانیم تا از این وابستگی فکری بیرون بیاییم". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵۳)

ر- تعارض قومیت و ملی‌گرایی با مبانی همبستگی اسلامی:
ملیت و قوم‌گرایی به عنوان یکی از تاثیرات انقلاب فرانسه، با جمله ناپلئون به عصر و اشاعه ایده‌ها و آموزه‌های غربی در جهان اسلام، وارد سرزمین‌های اسلامی گردید و بدین‌سان در فرایند حرکت‌های رهایی بخش در جهان اسلام نیز به شیوه‌های مختلفی گسترش پیدا کرد. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۳۶) نتیجه و تاثیر عملی ملی‌گرایی، از یک سو به حاشیه رانده شدن هویت اسلامی و از سوی دیگر تجزیه جهان اسلام به بخش‌های کوچک ملی بود. در واکنش به چنین گرایشاتی در جهان اسلام و به منظور خنثی سازی توطئه استعمارگران، امام خمینی (ره) نیز در فرایند احیای اسلامی خویش، و به منظور

بیدار سازی امت اسلامی به افشای ماهیت ملی‌گرایی پرداخته و بر ناسازگاری و تضاد آن با آموزه‌های اسلام و منافع مسلمانان تاکید نمود. امام خمینی(ره) در این باره می‌فرمایند:

"آنهایی که می‌گویند ما ملیت را می‌خواهیم احیا بکنیم، آنها مقابل اسلام ایستاده‌اند، اسلام آمده است که این حرفهای نا مربوط را از بین ببرد. افراد ملی به درد ما نمی‌خورند. اسلام با ملیت مخالف است. معنی ملیت این است که ما ملت را می‌خواهیم، ملیت را نمی‌خواهیم، اسلام را می‌خواهیم". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷۸)

ایشان ملی‌گرایی را این چنین وصف می‌کنند. "ملی‌گرایی... بر خلاف دستور خداست و خلاف قرآن مجید است، ما که می‌گوییم جمهوری اسلامی، مجلس شورای اسلامی، برای این که از آن امامزاده‌ها معجزی ندیدیم". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۳۴) امام بین حب وطن که با اسلام سازگار است و ملی‌گرایی که موجب تفرقه و تجزیه جهان اسلام است تفکیک قایل شده و معتقدند:

"حب اهل وطن و حفظ حدود کشور مسأله‌ای است که در آن حرفی نیست و ملی‌گرایی در مقابل دولت‌های مسلمان دیگر، مسأله‌ای دیگر است که اسلام و قرآن کریم و دستور نبی اکرم(ص) برخلاف آن است. و آن ملی‌گرایی که به دشمنی بین مسلمین و شکاف بین مسلمین در صفوف مومنین منجر می‌شود، برخلاف اسلام و مصلحت مسلمین و از حیطة‌های اجانب است که از اسلام و گسترش آن رنج می‌برند". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰۹) البته در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) اگر ملی‌گرایی در مقابل اسلام نباشد، مثبت و قابل قبول تلقی شده است. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۱۳۹)

ط- همبستگی اجتماعی و ابعاد سیاسی از دیدگاه امام خمینی:
دین به عنوان مبنای همبستگی و هویت جمعی جامعه اسلامی. کارکردهای مهمی در عرصه سیاسی - اجتماعی دارد. بدین جهت در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)، دین پیوند وثیقی با سیاست داشته و آموزه سکولاریسم یا جدایی دین از سیاست نفی شده است. از دیدگاه امام خمینی(ره) دین الهی، جامعیت دارد. دین الهی دارای دستورات جامعی است که کلیه ابعاد مادی و معنوی بشر را شامل می‌شود. تعالیمی که افزون بر

غنی ساختن انسان در بعد روحانی، در مادیات هم او را غنی می‌سازد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۶۷-۴۶۸) ایشان برداشت‌های محدود از دین را ناشی از محدودیت نگرش انسان‌ها می‌داند. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۴۰) و می‌فرماید:

"از دین اسلام و بعثت رسول اکرم (ص) برداشت‌های مختلفی است، چنانچه انسان هم برداشت‌های مختلفی می‌باشد. هر دیدی که محدود به حدود شخصی است که آن دید را دارد. انسان موجودی است محدود، لکن قابل حرکت تا غیر متناهی دارد و او می‌تواند از اسلام برداشت صحیح بکند". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۲۰) و از این رو محدود سازی دین به بعد یا عرصه خاصی، نادرست و خلاف واقع است. و در جای دیگر بیان می‌کنند:

"نسخه تربیت اسلام که قرآن باشد نامحدود است، نه محدود به عالم طبیعت است و نه محدود به عالم غیب و نه محدود به عالم تجرد است، همه چیز است. بنابراین نباید گمان شود که اسلام برای این آمده است که این دنیا را اداره کند یا اینکه مردم را متوجه آخرت سازد نوع انسان در خسارت است، مگر آنان که در حصار دین و ایمان و تربیت انبیاء وارد شوند". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۲۲-۴۲۳)

ایشان دین اسلام را چنین معرفی می‌کنند:

"حقیقت دین اسلام این است که همه مسائل مربوط به زندگی بشر آنچه را مربوط به رشد و ترقی انسان و ارزش‌های انسانی می‌باشد، داراست. اسلام همه چیز را گفته است، لکن اشکال بر مسلمین است". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴۸۱-۴۸۲) با توجه به جامعیت دین اسلام، از نظر ایشان تفکیک دین از سیاست و محدود سازی اسلام به معنویت صرف، نادرست خواهد بود و امام در این باره می‌فرماید:

"دین، احکام معنوی دارد و بسیاری از احکامش سیاسی است، دین از سیاست جدا نیست. البته در اذهان بسیاری از اهل علم و بیشتر مقدسین این است که اسلام به سیاست چه کار دارد، اسلام و سیاست جدا هستند. دین علی الحده است، اینها اسلام را نشناخته‌اند، مگر سیاست چیست؟ روابط بین حاکم و ملت است. احکام سیاسی اسلام بیشتر از احکام عبادی است. اسلام در مقابل ظلم ایستاده است، حکم به قتل داده، حکم

به کشتن داده در مقابل کفار و این احکام باید اجرا شود". (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۲۷) همچنین محدود سازی دین به قانون‌گذاری صرف نیز از دیدگاه امام خمینی (ره) پذیرفته نیست ایشان سخنان برخی در زمینه محدود سازی دین به بعد قانون‌گذاری و واگذاری اجرای آن قوانین به خود مردم را مبنای اسلام و معتقدات اولیه اسلامی مخالف می‌داند، زیرا در هیچ اجتماعی جعل صرف قانون به تنهایی سعادت نمی‌آورد، بلکه باید بعد از تشریح قانون، قوه مجریه‌ای هم باشد. اگر قوه مجریه در یک تشریح نباشد، نقص وارد است. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۴۱) از این رو ایشان بر تمسک فقه سنتی که بر اساس اجتهاد، مبتنی بر زمان و مکان، قابلیت پاسخ‌گویی به تمامی نیازهای جامعه امروز را دارد وصیت می‌نماید. بر اساس تعاریف و تفاسیری که امام خمینی (ره) از دین مبین اسلام ارایه کرده‌اند و با توجه به تاکید ایشان بر محوریت دین در هویت بخشی به جامعه اسلامی، دین باید دینی جامع و مشتمل بر ابعاد سیاسی - اجتماعی زندگی بشری نیز باشد. از این جهت، محدود سازی دین به بعد فردی یا عبادی آن با ماهیت اسلام ناسازگار و خلاف واقع خواهد بود. چنین دینی خواهد توانست به صورت مطلوب همبستگی اجتماعی مسلمانان را به وجود آورد و زمینه سازی مناسب در جهت سعادت بشری، زندگی دنیوی و اخروی را نیز به طور مطلوب فراهم نماید. (بهروزلک، ۱۳۸۶: ۱۴۳).

نتیجه گیری:

همان گونه که با توجه به سؤال اصلی تحقیق که به نقش انسجام بخشی دین در ثبات سیاسی و اجتماعی پرداخته شده بود و همچنین فرضیه مناسب سؤال مذکور که بنا به تعاریفی که از دین نسبت به ثبات سیاسی و اجتماعی می‌شود دین به لحاظ کاربردی که در جامعه پیدا می‌کند از نقش به سزایی می‌تواند برخوردار باشد که با رعایت دین در حوزه های سیاسی و اجتماعی می‌توان از ثبات بهتری در جامعه بهره برد و دین می‌تواند از اهمیت بیشتری برای انسجام بخشیدن بر جامعه داشته باشد که در اینجا به بیان عقاید و آراء اندیشمندان در این باب بحث شد و تاثیر پذیری دین بر انسجام جامعه مورد بررسی قرار گرفت.

منابع:

- ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد، (۱۳۵۸)، **فلسفه تاریخ**، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ارسطو، سیاست، (۱۳۷۱)، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- امام خمینی، (۱۳۷۸)، **صحیفه نور**، جلد ۱۵، دفتر تنظیم و نشر آثار امام. -----
صحیفه نور، جلد ۱۲. -----
صحیفه نور، جلد ۱۰. -----
صحیفه نور، جلد ۱۳. -----
صحیفه نور، جلد ۲. -----
صحیفه نور، جلد ۶. -----
صحیفه نور، جلد ۹. -----
صحیفه نور، جلد ۱۵. -----
صحیفه نور، جلد ۳. -----
تحریر الوسيله، جلد ۱. -----
(۱۳۷۸) **چهل حدیث**. -----
ولایت فقیه، قم، آزادی، بیتا. -----
رساله نوین، جلد ۴. -----
- بهروز لک، غلامرضا، (۱۳۸۶)، **همبستگی ملی و مشارکت عمومی از دیدگاه امام خمینی**، دفتر تنظیم و نشر آثار امام.
- دورکیم، داوید امیل، (۱۳۸۳)، **صورت‌های آغازین حیات دینی**، تهران، ترجمه باقر پرهام، مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
- پدیده دین، (۱۳۸۲).
- فارابی، ابونصر، (۱۹۹۱)، **آراء اهل المدینه الفاضله**، البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.

- فارابی، ابونصر، (۱۹۶۴ م)، *السیاسه المدینه*، تحقیق و تعلیق دکتر فوزی متری نجار، الکائولیکیه، بیروت.
- فارابی، ابونصر، (۱۴۰۳ ق)، *تحصیل السعاده*، تحقیق دکتر جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمشرق.
- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی فارابی*، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم.
- جمالی، جمال‌الدین، (۱۳۸۵)، *اندیشه‌های سیاسی افلاطون*، بیجا، بیتا.

مقالات

- شمشادی، خدیجه، *اندیشه عدالت و حکومت نخبگان در آرمانشهر افلاطون*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال دهم، شماره ۲۴.
- یوسف زاده، حسن، *نظم اجتماعی در اسلام*، مجله معرفت، شماره ۱۰۳.

