

شادی و گرایش‌های دینی در ایران پس از انقلاب

حسن محدثی گیلوایی^۱

الهام قربانی ساوجی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۱۳

چکیده

این مقاله محصول پژوهشی درباره‌ی نسبت دین و شادی در ایران پس از انقلاب است که با هدف بررسی موانع بروز رفتار شادمانه به‌ویژه رفتارهای شاد جمعی در ایران پس از انقلاب انجام گرفته است. همواره بروز رفتارهای جمعی شاد با فرهنگ، آداب و رسوم، عرف و قوانین حاکم بر آن جامعه متناسب بوده است. از آنجایی که یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در زندگی اجتماعی ایرانیان، تفکرات و گرایش‌های دینی بوده است، در این مقاله نسبت شادی و تفکر دینی مسلط در ایران پس از انقلاب ارزیابی می‌گردد. در این پژوهش از نوعی سنخ‌شناسی در چارچوب نظری بهره برده‌ایم که گرایش‌های دینی موجود در ایران معاصر را به سه گرایش محافظت‌گرایی دینی، ترمیم‌گرایی دینی، و بازسازی‌گرایی دینی تقسیم کرده است. در بخش یافته‌های تحقیق با تکیه بر روش اسنادی مجموعه‌ی کتب، مقالات و آرای صاحب‌نظران در حوزه‌ی دین و نیز فتاوی‌ی مراجع تقلید در باب مظاهر شادی، مطالعه و دسته‌بندی شده است. بررسی آرای برخی از مهم‌ترین صاحب‌نظران و کارشناسان حوزه‌ی دین و نیز فتاوی‌ی مراجع تقلید شیعه‌ی ایرانی که در سه دهه‌ی اخیر در خصوص شادی دیدگاه‌هایی را ارائه نموده‌اند، در دستور کار بوده است. یافته‌های تحقیق نشان‌دهنده‌ی آن است که گرایش محافظت‌گرایی دینی به‌عنوان گرایش مسلط در ایران پس از انقلاب ارزیابی شده است. این گرایش دینی با نگاهی منفی به شادی و محرک‌های آن، موجب محدود شدن رفتارهای شادمانه در جامعه شده است. محافظت‌گرایان اصل را بر نفی رفتارهای اجتماعی شادمانه می‌گذارند و عموماً این‌گونه رفتارها را برنمی‌تابند. در مقابل گرایش ترمیم‌گرایی نگاهی مشروط به شادی دارد و شادی را به‌نحوی نسبی مورد تأیید قرار می‌دهد. آنان قیودی را برای بروز شادی مطرح می‌کنند. اما بازسازی‌گرایان دینی نگاهی مثبت به بروز رفتارهای شادمانه دارند. بازسازی‌گرایان اصل را بر تأیید و ترویج شادی و رفتارهای شادمانه می‌گذارند.

واژگان کلیدی: شادی، رفتار شادمانه، محافظت‌گرایی دینی، ترمیم‌گرایی دینی، بازسازی‌گرایی دینی

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی hmohaddesi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی از واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی e_ghorbani_s@yahoo.com

۱. مقدمه

هرچند در طول سال‌ها شادی و نشاط در برخی از پژوهش‌های علمی به‌مثابه حالتی درونی و پدیده‌ای روان‌شناختی در نظر گرفته می‌شود، اما دارای وجوه اجتماعی و تأثیرات مثبت و منفی در حیات اجتماعی است. امروزه در رشته‌های مختلف علوم انسانی، آثار روانی و اجتماعی رفتار شادمانه مورد توجه قرار گرفته است. به‌علاوه، برخی از صاحب‌نظران بر این باور اند که احساس شادمانی حاصل از رفتارهای جمعی شاد، بسیار ماندگارتر از احساسات شادمانه‌ی فردی است. بروز رفتارهای جمعی شاد کمابیش متناسب با فرهنگ، آداب و رسوم، عرف و قوانین حاکم بر جامعه صورت می‌گیرد. از آنجائی‌که دین در جامعه‌ی ما نقش بسیار مهمی دارد، در این مقاله می‌کوشیم نسبت شادی و گرایش دینی مسلط در ایران پس از انقلاب را مورد ارزیابی قرار دهیم.

یکی از نیازهای اساسی بشر نیاز به تفریح است. در اثر تفریح و یا دیگر احوالات مثبت، آدمی احوالاتی شادمانه پیدا می‌کند که ممکن است این هیجان انسانی به نحو بارزی بروز بیرونی پیدا کند یا مطابق نوع تربیت و منش افراد، کم‌تر ابراز شود. شادی مفهومی بسیار گسترده است و برای هر فرد معنای خاصی دارد. همچنین، الگوهای متنوع و متفاوتی برای بروز شادی و غم در جوامع مختلف وجود دارد. به‌عبارت دیگر، نحوه‌ی ابراز هیجان‌ات امری فرهنگی است. در این میان جامعه‌شناسی، شادی و رفتار شادمانه را از بُعد اجتماعی مطالعه می‌کند و جامعه‌شناسان رفتارهای شادمانه و آثار اجتماعی آن را مورد مطالعه قرار می‌دهند و تأثیر و تأثر بین شادی و دیگر نهادها و زمینه‌های اجتماعی - مانند اقتصاد، سیاست، و دین - را بررسی می‌کنند. شادی از این دیدگاه رابطه‌ی نزدیکی با طبقه اجتماعی، نظام ارزشی، وضعیت اقتصادی، سیاست‌گذاری، و اعتقادات یک جامعه دارد. شادی می‌تواند بهانه و محملی برای تعامل اجتماعی باشد. همچنین، شادی امری است که در تجربه‌ی فردی و جمعی انسان‌ها تحقق می‌یابد، اما تحقق آن با مناسبات اجتماعی، قدرت، و ارزش‌های اجتماعی پیوند دارد. از این‌رو چه‌گونه‌گی ابراز آن به الگوهای فرهنگی، جامعه‌پذیری، و تعاملات اجتماعی وابسته است. بدیهی است که در دوره‌های مختلف تاریخی در ایران، شادی و ابراز شادمانی به گونه‌های مختلف و در وضعیت‌های متفاوت وجود داشته است. برخی معتقد اند «در ایران قبل از اسلام، شادی به‌مثابه الگوی فرهنگی غالب نیایش‌های دینی، ابراز خود یا بیان فرهنگی جامعه بوده است. به‌همین منظور، در ایران باستان، جشن‌های خاصی برگزار می‌گردید که هم جنبه‌ی عبادی داشت و هم به‌نوعی سامان زندگی روزمره ایرانی از طریق آن صورت می‌گرفت. شادی در دوران ایران باستان، پدیده‌ای الهی محسوب می‌شد و پارسیان شادی را آفریده خداوند و اندوه و غم را آفریده اهریمن می‌دانستند. در واقع چهارشنبه‌سوری و جشن نوروز، بقایای جشن‌های دوران باستان هستند که در این دوره مورد بی‌توجهی واقع شده‌اند» (فاضلی، ۱۳۸۹، www.farhangshenasi.ir).

باری، به‌خاطر فقدان منابع کافی چه بسا سخن گفتن درباره‌ی جایگاه و مکان شادمانی و جشن در زنده‌گی اجتماعی ایرانیان اعصار کهن، دشوارتر از بررسی وضع کنونی حیات اجتماعی و سهم شادمانی در آن است. با توجه به این‌که جامعه‌ی ما، هم‌چنان واجد فرهنگی دینی است و بسیاری از آیین‌ها و مراسم مهم ما مربوط به مناسبت‌ها و مناسک دینی است، به‌نظر می‌رسد در ایران معاصر توازنی بین برگزاری مراسم سوگواری و آیین‌های شاد وجود ندارد. به‌نظر می‌رسد آیین‌های دینی شاد در کشور ما به شکوه و گستردگی مراسم سوگواری نیست. البته هدف از بررسی این موضوع نادیده گرفتن و یا حتی کم‌اهمیت تلقی کردن مراسم سوگواری نیست. اما توجه به مقوله‌ی شادی در جامعه‌ای که بیش‌تر جمعیت آن را جوانان تشکیل می‌دهند، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. همچنین، باید این واقعیت را در نظر داشت که ایرانیان با قبول مذهب شیعه عملاً حافظه‌ای غم‌بار را یدک می‌کشند. سرنوشت پردرد امامان شیعه و رنج‌های شیعیان در تاریخ

اسلام به منزله‌ی اقلیتی اسلامی این حافظه‌ی غم‌بار را بیش از پیش انباشته کرده است. از این‌رو، در کنار مصائب تاریخی، به تدریج فرهنگ و ارزش‌های تراژیک در ایران به صورت فرهنگ و ارزش‌های غالب درآمده است؛ فرهنگی که در آن بر اندوه‌ناک زیستن بیش از شادی و سرور تأکید می‌شود. به نظر می‌رسد افراط در برگزاری مجالس روضه و عزاداری‌های مذهبی، با هدف بزرگداشت ایام شهادت پیشوایان دین، استفاده از رنگ‌های تیره در زندگی (به‌عنوان مثال سیاه بودن پوشش بانوان به‌رغم مکروه بودن رنگ سیاه در اسلام) و نکوهش ضمنی یا آشکار استفاده از رنگ‌های شاد، کراهت داشتن یا تقبیح موسیقی‌های شعف‌انگیز و طرب‌ناک و ترجیح موسیقی‌های غمناک، حذف جشن‌ها و مراسم باستانی و مخالفت با برخی رفتارهای جمعی شادمانه (به‌عنوان مثال، حرام اعلام کردن مراسم چهارشنبه‌سوری از سوی برخی مراجع)، و پاره‌ای اندیشه‌های دینی مقوم اندوه‌ناکی، همه و همه منجر به عدم تعادل بین برگزاری مراسم سوگواری و آیین‌های دینی شاد گشته است. اگرچه مفاهیمی چون تعادل و عدم تعادل مفاهیم کنش‌ساز هستند، اما دست‌کم می‌توان گفت که به‌نظر می‌رسد ایرانیان مجال کم‌تری برای بروز شادمانی و شرکت در شادمانی‌های جمعی دارند. از نظر بسیاری از دانشگاہیان در حوزه‌های جامعه‌شناسی (به‌عنوان مثال، چلبی، ۱۳۸۷: ۵۳؛ آزاد ارمکی، ۱۳۸۸: ۲۴) و روان‌شناسی (میرزا، ۱۳۸۷: ۸؛ قاسم زاده، ۱۳۹۰) و نیز از نظر برخی مقامات سیاسی (قاسمی، ۱۳۸۸؛ خوش‌چهره، ۱۳۸۹: ۱)، ایرانیان از حیث برخورداری از رفتارهای شاد و نشاط‌آور محروم‌اند و فقدان شادی‌های جمعی، یکی از محرومیت‌های اجتماعی مهم ایرانیان معاصر به‌شمار می‌آید. در مجموع، به‌نظر می‌رسد نوعی خلاء پژوهشی از نظر سنجش نقش تفکر دینی در بسط یا تضییق دامنه‌ی انجام رفتارهای شادمانه احساس می‌شود. اکثر تحقیقات انجام شده درباره‌ی شادی، با رویکردی روان‌شناسانه و یا با نگاهی صرفاً دینی صورت گرفته است و بررسی این موضوع در جامعه‌شناسی ایران چندان جدی گرفته نشده است. لذا در این پژوهش سعی شده است با منظر جامعه‌شناسی دین نسبت شادی و تفکر دینی غالب در ایران پس از انقلاب مورد بحث و ارزیابی قرار گیرد. در واقع، در این مقاله [۱] می‌خواهیم دریابیم که آیا نوع خاصی از نگرش و گرایش دینی، نسبت به رفتار شادمانه به‌ویژه بروز رفتار جمعی شادمانه تأثیر دارد یا خیر؟ بنابراین، در این پژوهش پرسش اصلی این است که آیا نوع تفکر و گرایش دینی غالب در جامعه ایران پس از انقلاب بر میزان بروز رفتار شادمانه‌ی جمعی مؤثر بوده است؟ لازم به ذکر است هدف کلی این پژوهش بررسی وضعیت شادی و رابطه‌ی آن با تفکر و گرایش دینی در ایران پس از انقلاب است و اهداف فرعی شامل: شناسایی انواع نگرش دینی و جهت‌گیری آن‌ها نسبت به رفتار شادمانه، به‌ویژه رفتار جمعی شادمانه؛ و نیز شناسایی اشکال مواجهه با رفتارهای شادمانه در ایران پس از انقلاب است. برخی از مهم‌ترین پرسش‌های ما در این مطالعه عبارت‌اند از: تفکر دینی غالب در ایران پس از انقلاب چه نوع تفکری است و آیا بر بروز و نحوه‌ی بروز رفتار شادمانه‌ی جمعی مؤثر بوده است؟ میان گرایش‌های دینی گوناگون در ایران پس از انقلاب، کدام دیدگاه نگرش مثبت و کدام دیدگاه نگرش منفی نسبت به رفتارهای جمعی شاد دارند؟ به‌طور کلی، نوع مواجهه با رفتارهای شادمانه در ایران پس از انقلاب چه‌گونه است؟ آیا کم‌توجهی نسبت به جشن‌ها و آیین‌های باستانی در ایران پس از انقلاب در بروز رفتار جمعی شاد در جامعه تأثیر داشته است؟

به‌منظور بررسی نسبت شادی و تفکر دینی در ایران پس از انقلاب، و ارائه‌ی یک چارچوب نظری مناسب، از سنخ‌شناسی‌ای بهره گرفته‌ایم که انواع گرایش‌های دینی را در ایران از هم تمیز می‌دهد. برحسب این سنخ‌شناسی، انواع گرایش‌های دینی در ایران معاصر را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: همانندگرایی دینی، محافظت‌گرایی دینی، ترمیم‌گرایی دینی، و بازسازی‌گرایی دینی. در مورد گرایش اول یعنی همانندگرایی دینی (تطبيق ظاهری و صوری فرهنگ اسلامی با فرهنگ غربی) به دلیل این‌که این دیدگاه نقش‌چندانی در جامعه ندارد و از بدنه‌ی اجتماعی برخوردار نیست، از توضیح آن صرف نظر نمودیم و دیگر گرایش‌ها را به صورت کامل مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد.

محافظت‌گرایی دینی یکی از مهم‌ترین گرایش‌های دینی در ایران معاصر است. در این گرایش، عقل نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای را ایفا نمی‌کند. «عقل صرفاً خادم دین است و ابزاری برای حمایت بیشتر از مفروضات دینی است» (محدثی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). در این گرایش بیش‌تر به میراث‌مدرسی (اسکولاستیک) رجوع و استناد می‌شود تا قرآن و هم‌چنین، در این گرایش، پاس‌داری و حفظ دین بر عهده‌ی سازمان روحانیت است و مسلمانان بایستی به منظور حفظ دین و شریعت از روحانیون پیروی کنند. «محافظت‌گرایان دینی معتقدند، انسان فطرتاً پاک و دین‌دار است، اما از یک سو همین فرد دارای فطرت پاک را بسیار مستعد انحراف می‌بیند و از سوی دیگر، جامعه را سراسر سالم و بی‌عیب و نقص می‌خواهند تا کوچک‌ترین زمینه انحراف در آن وجود نداشته باشد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد آن‌ها فطرت پاک دینی را بشدت آسیب‌پذیر می‌دانند. به همین دلیل، آنان وظیفه پاسداری از این «فطرت پاک دینی» و حفاظت از «ایمان مردم» را از مهم‌ترین وظایف مؤمنان و دولت دینی برمی‌شمارند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۷۵). در این‌جا دین تکلیف‌همه‌ی امور را مشخص کرده است و دین‌داران موظف‌اند درباره‌ی هر امر نوپدید به دین رجوع کنند و وظیفه‌ی مردم صرفاً اطاعت از حاکم اسلامی است. «دین علی‌رغم همه تحولاتی که در طی این قرون و اعصار روی داده است، هیچ عیب و نقصی ندارد و وظیفه فرد مسلمان اکنون این است که به محافظت از این میراث پردازد و مانع هرگونه تعرض به آن شود» (محدثی، ۱۳۸۱: ۲۰۶). محافظت‌گرایان به تغییر دین و سازگاری آن با جهان مدرن اعتقادی ندارند. بلکه به جای آن خواستار تغییر در جهان هستند. زیرا آنان با اغلب مظاهر دنیای جدید مخالف هستند. آنان دولت دینی را موظف می‌دانند که در مواقع لزوم به‌عنوان پاسدار ایمان مردم وارد عمل شوند زیرا نوع نگاه آنان به انسان و جامعه، موجب می‌شود آنان طالب نظارت کامل بر جامعه و مردم شوند. در ایران معاصر یعنی در بیش از سه دهه‌ی اخیر، محافظت‌گرایان دینی نقش عمده‌ای در چه‌گونه رقم خوردن سرنوشت دین و جامعه‌ی ما داشته‌اند. «دولت دینی در ایران پس از انقلاب ... دینی رسمی و دولتی پدید آورده است که می‌خواهد بر مبنای تفسیر محافظت‌گرایانه نظم اجتماعی را شکل دهد» (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۵).

گرایش دیگر ترمیم‌گرایی دینی است. این گرایش از لحاظ مفروضات مبانی دینی با گرایش محافظت‌گرا مشترک است. «در واقع نوعی عقل عملی در این گرایش فعال است، به نحوی که در آن تلاش می‌شود از طریق ارائه برخی سازوکارهای دینی، دین با شرایط متغیر اجتماعی سازگار شود» (محدثی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). در این‌جا نیز قرآن و سنت پیامبر و سایر میراث دینی منابع مورد استناد آنان است. ترمیم‌گرایان سازمان روحانیت را رکن اساسی دین می‌دانند اما در قبال آن دست به نوعی انتقاد می‌زنند. در این گرایش بر این تأکید می‌شود که احکام دین به دو دسته‌ی احکام اولیّه و ثانویه تقسیم شده است. احکام اولیه تغییرناپذیر هستند اما احکام ثانویه بر حسب مقتضیات زمان تغییرپذیراند. افراد وابسته به این گرایش دینی می‌خواهند «با تکیه بر اجتهاد درون دینی و بر اساس قواعد اصولی به استنباطات تازه‌ای نائل شوند و بدین ترتیب دین را متناسب با مقتضیات زمان کارآمد و توانا سازند و آن نواقص را ترمیم نمایند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). ترمیم‌گرایان مواجهه‌ای سطحی با مدرنیته دارند و صراحتاً اعتنا به آن را رد نمی‌کنند اما به شکلی غیر نظاممند برخی عناصر مدرن را می‌پذیرند. در نتیجه، ترمیم‌گرایان ترکیب‌های متضاد می‌سازند مانند: دموکراسی اسلامی، حقوق بشر اسلامی، اقتصاد اسلامی، علم اسلامی و غیره. برحسب این سنخ‌شناسی «انسان‌شناسی ترمیم‌گرایان دینی، مشابهت قابل توجهی با انسان‌شناسی محافظت‌گرایان دارد. آن‌ها نیز معتقدند انسان‌ها فطرتاً دین‌دارند، اما ممکن است به خاطر نامطلوب بودن جامعه یا نهادهای مرتبط با جامعه‌پذیری، نظیر خانواده، مدرسه، رسانه‌ها و به‌طور کلی نهادها و سازمان‌های اجتماعی، افراد دچار انحراف از اقتضائات فطری خود شوند. بنابراین، مطابق دیدگاه ترمیم‌گرایان می‌بایست جامعه چنان باشد که این زمینه‌های منحرف‌کننده در آن‌ها به حداقل تقلیل یابد و افراد زیستن براساس اقتضائات فطرت را برگزینند» (همان:

۱۷۶). در این گرایش نیز همانند محافظت‌گرایی دینی، حکومت اسلامی موظف است جامعه را چنان سامان دهد که زمینه‌های فساد نیز در آن به حداقل برسد.

گرایش دینی سوم، بازسازی‌گرایی دینی است. در این گرایش متفکران دینی، خواهان سازگاری مداوم دین و عقل هستند و عقل را منبع مستقل شناخت می‌دانند. آنان تلاش می‌کنند تا «ابدیت» دینی را با «تغییر» همساز کنند. بدین منظور بخش اصلی احکام را متغیر می‌دانند و معدودی از احکام را غیر قابل تغییر و ابدی می‌دانند. اکثر افراد وابسته به این گرایش انتقادی جدی و اساسی بر فقه وارد کرده‌اند. به اعتقاد آنان فقه اسلامی دچار تأخر است و برای جبران این تأخر لازم است اجتهاد در مبانی صورت بگیرد. آنان دین سنتی را در حل مسائل روز و پاسخ‌گویی به نیازهای امروزی بشر ناتوان می‌دانند و معتقد به تجدید بنای اساسی اسلام هستند و تغییرات دیدگاه ترمیم‌گرایانه را ناکافی و ناچیز می‌دانند. بازسازی‌گرایان همگی معتقد به گذار از سنت به مدرنیته هستند و عمده‌ی مبانی مدرنیته را می‌پذیرند «اما برخی به نحو انتقادی و برخی به نحو غیرانتقادی این کار را انجام می‌دهند. اغلب آنان فقه را برای مواجهه با ضرورت‌های جدید زندگی اجتماعی ناتوان می‌بینند و تجدید نظر در احکام اسلامی را لازم می‌دانند. آنان به زمینه‌مندی احکام اسلامی معتقدند و برآنند که دین می‌بایست براساس بنیان‌های فرازمینه‌اش بازسازی شود تا امکان زیست دینی (در این‌جا زیست اسلامی) در جامعه‌ی مدرن فراهم گردد. در غیراین‌صورت، دین‌داری در جهان مدرن امری تناقض‌آمیز (پارادکسیکال) خواهد بود که به حاشیه‌های جامعه رانده می‌شود. آنان برای این‌که زمینه‌های چنین کاری را فراهم کنند، تعصبات دین را حداقلی تعریف می‌کنند. بازسازی‌گرایان حقوق بشر، آزادی، و دموکراسی را آرمان‌هایی مترقی می‌دانند و تلاش می‌کنند تا درکی از اسلام ارائه دهند که با آن‌ها سازگار باشد. شریعتی، سروش، و مجتهد شبستری مهم‌ترین شخصیت‌های جریان بازسازی‌گرایی دینی در ایران معاصر هستند. هر یک از آنان، پذیرش مراتبی از دنیوی‌شدن در جامعه‌ی مدرن را ضروری می‌دانند و تلاش‌های فکری و سیاسی‌شان عملاً به تقویت این فرآیند در جامعه مدد رسانده است. البته برخی از آنان ممکن است خود شخصاً چنین چیزی را تأیید نکنند اما این عدم تأیید از نظر تحلیلی اهمیت چندانی ندارد» (همان: ۱۷۸).

براساس سه گرایش مذکور درصدد آن‌ایم تا نوع مواجهه‌ی این سه گرایش را با بروز رفتارهای شادمانه در ایران پس از انقلاب مورد بررسی قرار دهد. به نظر می‌رسد می‌توان پاره‌ای فرضیه‌های تحلیلی را مطرح کرد؛ فرضیه‌هایی که بیش‌تر مقاصد تحلیلی را دنبال می‌کنند و برآورده می‌نمایند تا مقاصد تبیینی (علت و معلولی) را. مهم‌ترین فرضیه‌های تحلیلی این تحقیق عبارت‌اند از:

- به نظر می‌رسد نوع تفکر دینی غالب در ایران پس از انقلاب بر بروز رفتار شادمانه جمعی تأثیر منفی داشته بوده است.
- به نظر می‌رسد تفکر دینی غالب در ایران پس از انقلاب، محافظت‌گرایی دینی است.
- به نظر می‌رسد در میان گرایش‌های دینی موجود در ایران پس از انقلاب، به ترتیب دیدگاه بازسازی‌گرایانه و ترمیم‌گرایانه نگرش مثبت‌تر و دیدگاه محافظت‌گرایی نگاهی منفی به شادی دارند.
- به نظر می‌رسد مقابله اعتقادی و حتاً عملی با برگزاری جشن‌ها و آیین‌های باستانی در ایران پس از انقلاب در کاهش بروز رفتار جمعی شادمانه نقش مؤثری داشته است.

۲. روش

در این تحقیق از روش اسنادی و تحلیل محتوا بهره گرفته شده است. روش اسنادی در بسیاری از تحقیقات علوم اجتماعی و به‌ویژه در مطالعات تاریخی مورد استفاده قرار می‌گیرد و در بعضی از آن‌ها موضوع تحقیق از حیث روش، ماهیتاً اسنادی است و از آغاز تا انتها متکی بر یافته‌های تحقیق اسنادی است. «پژوهش اسنادی، پژوهش مبتنی بر شواهد برگرفته از

مطالعه اسناد؛ مانند آرشیوها یا آمار رسمی است» (مجدفر، ۱۳۸۲: ۲۷۶). به همین منظور، با مراجعه به کتابخانه‌ها (شامل فرهنگ‌ها، دایره‌المعارف‌ها، مجلات، آرشیو‌ها، پایان‌نامه‌ها، برخی از اسناد و مدارک و امثال آن) و مراجعه به نمایشگاه‌های کتاب و کتاب‌فروشی‌ها و نیز تهیه انواع مجلات و روزنامه‌ها، در مرحله‌ی جمع‌آوری منابع، به بررسی موضوع تحقیق پرداختیم. همچنین، به دلیل تازه بودن موضوع در عرصه‌ی پژوهش‌های جامعه‌شناختی، این تحقیق از منابع اینترنتی و سایت‌های معتبر خبری بهره برده است. در ضمن در پاره‌ای موارد با برخی از روحانیون از طریق پست الکترونیکی ارتباط برقرار کردیم و نظرات آنان را در باب موضوع أخذ کرده‌ایم تا امکان تحلیل و داوری در باب آرای صاحب‌نظران هر یک از گرایش‌های دینی مذکور فراهم آید. پس از جمع‌آوری داده‌ها، براساس مقوله‌های نظری، یافته‌ها را دسته‌بندی و مورد استفاده قرار دادیم و متناسب با نوع موضوع اسناد، تحلیل محتوا صورت گرفته است. در مستندسازی، بنا بر این بوده است که به نحو شخصی با متون برخورد نکنیم و بدون تأویل خاص و فارغ از هرگونه نگاه ارزشی، اطلاعات به صورت دست نخورده و عیناً در اختیار خواننده قرار گیرد تا از این طریق مخاطب بتواند درباره‌ی داوری‌های ما، داوری کند. برای تحلیل فتاوا و احکام لازم بوده است از طریق اعمال مفاهیم نظری، صاحبان این احکام و فتاوا را در درون سه دسته‌ی گرایش دینی موجود در ایران معاصر دسته‌بندی کنیم و نشان دهیم که کدام بینش و گرایش دینی به صدور چه نوع احکام و فتاوایی منتهی می‌شود.

۳. یافته‌ها

آیت‌الله خمینی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین الگوهای محافظت‌گرایی دینی در ایران معاصر به حساب می‌آید. ایشان حفظ نظام اسلامی، جلوگیری از بی‌نظمی و هرج و مرج در میان امت اسلامی، حفظ حدود و ثغور کشور اسلامی از هجوم بیگانه‌گان و اجرای احکام الهی را از جمله اهداف اصلی در استقرار حکومت اسلامی دانسته است: «حفظ اسلام یک تکلیف شرعی است برای همه ما. حفظ مملکت توحیدی یک تکلیفی است برای همه قشرهای ملت» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۰۲). به اعتقاد آیت‌الله خمینی تنها فقهی «ولی امر مسلمین» محسوب می‌شود که مورد پذیرش و رضایت مردم باشد و فقهی صلاحیت لازم را برای مقام ولایت دارد که در یک انتخاب مستقیم و یا غیرمستقیم مردم انتخاب گردد. به همین منظور «مجلس خبرگان رهبری» در سال ۱۳۶۱ تشکیل گردید. ریاست این مجلس از زمان تأسیس به عهده‌ی آیت‌الله علی مشکینی بود و پس از مرگ وی به حجت‌الاسلام اکبر هاشمی رفسنجانی رسید. در سال ۱۳۸۹ آیت‌الله محمدرضا مهدوی کئی جانشین وی شد که ریاست آن را تا زمان وفات (۲۹ مهر ۱۳۸۳) برعهده داشته است. ایشان نیز با دیدگاهی محافظت‌گرا، سعی در حفظ و پاس‌داری از دین نموده و بر نقش روحانیت به عنوان سازمان رهبری‌کننده‌ی جامعه‌ی مسلمانان تأکید داشته است: «انقلاب ما یک انقلاب روحانی و اسلامی است و هیچ‌گاه نباید از روحانیت جدا شد. اگر کسانی تصور می‌کردند که می‌توان انقلاب را جدا از روحانیت حفظ کرد، اشتباه کرده‌اند و می‌کنند. معنای واقعی روحانیت، حفظ و پاس‌داری از دین، شریعت و ولایت ائمه است» (مهدوی کئی، ۱۳۹۰، www.khabaronline.ir). آیت‌الله مومن از دیگر اعضاء فقهای شورای نگهبان نیز راجع به روحانیت و حفظ دین اظهار می‌دارد: «روحانیت اصلاح جامعه، خدمت به مردم و حفظ نظام اسلامی را از وظایف خود می‌داند» (مؤمن، ۱۳۸۹).

افراد متعلق به گرایش محافظت‌گرایی، سازمان روحانیت را عهده‌دار پاس‌داری و حفظ دین و مسلمانان را موظف به پی‌روی از روحانیون می‌دانند. آیت‌الله احمد خاتمی امام جمعه‌ی موقت تهران نیز وظیفه‌ی روحانیون را حفاظت از دین و جلوگیری از کج‌روی‌ها و انحرافات می‌داند: «روحانیت وظیفه پاس‌داری از شعائر و ارزش‌های دینی را برعهده دارد و در

مقابل انحرافات و کج روی ها محکم می ایستد» (خاتمی، ۱۳۹۰). آیت الله فاضل لنکرانی نیز در همین باره اظهار داشته است: «مرجعیت تنها ملجاء حفظ دین است و اگر در میان مناصبی که برای بشر غیر معصوم است جستجو کنیم، بدون تردید مقامی بالاتر، شایسته تر از منصب مرجعیت (به عنوان معنای مصطلح شیعه) یافت نخواهد شد» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، www.bfnews.ir). هم چنین، وی معتقد است «با نگاه به روایات در می یابیم که مرجع، کسی است که در زمان غیبت کبری حافظ دین است و حفاظت از دین الهی را برعهده دارد و مراجع در طول زندگی پربار خود هیچ گاه از وظیفه بزرگ شان که حفاظت از دین الهی و اجتماع بوده است غافل نبوده اند» (همان). وی همچنین، اظهار می دارد: «تنها کسانی که می توانند در برابر اباطیل و خرافات و فسادهای اعتقادی دین را مصون نگه دارند. مراجع عظام هستند» (همان). همان گونه که از سخنان وی استنباط می شود در گرایش محافظت گرایانه، مرجعیت تنها حافظ دین به حساب می آید. یکی دیگر از محافظت گرایان دینی در ایران پس از انقلاب که برتری فکری قابل توجهی بر دیگر محافظت گرایان دینی دارد، آیت الله مصباح یزدی است که از جای گاه مهمی در میان نیروهای دینی سنتی برخوردار است. وی با تفکری سنتی و با دیدگاهی انتقادی به نواندیشان دینی بیان می دارد «آنچه روشنفکران مذهبی، ادعا می کنند، انکار دین است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۷). همچنین، وی در این خصوص بیان می دارد «عده ای می گویند کاری که خدا و پیامبر ناقص گذاشته اند باید تکمیل کنیم. اینها می خواهند اسلام را به گونه ای معرفی کنند که کمونیست ها هم بگویند اگر اسلام این است پس ما هم مسلمانیم، یعنی هر کس هر چه به فکرش رسید منهای اسلام عمل کند. باید اسلام را همانطور که هست معرفی کنیم، اسلام احتیاجی به افراد ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲).

از مشخصات محافظت گرایان دینی می توان اعتقاد آنان به قرائتی واحد و رسمی از دین اشاره نمود. «از مهم ترین شاخصه های سنت گرایان دینی در دهه های اخیر در حوزه آزادی اندیشه، اعتقاد آن ها به قرائتی رسمی و واحد از متون دینی است. این جریان فکری با ملاک دانستن برداشت های گذشتگان از متون دینی قرائت های جدید از قرآن و سنت بر نمی تابند و آن را مخالف خدا و اسلام می دانند» (زندوی، ۱۳۸۱: ۱۳۴-۱۳۳). در این باره آیت الله مصباح یزدی در رد قرائت های جدید می گوید: «می گویند این برداشت شماسست از آیه، برداشت ما چیز دیگری است، این قرائت قدیمی است، دیگر این قرائت ها کهنه شده، امروز دیگر این قرائت ها را نمی پسندیم، ما قرائت های نو داریم... می فرماید این قرائت از کجا آمده؟ می گویند این قرائت نوی است، هر کس هر چه خودش می فهمد ملاک است، اگر بگویند که اینها را کدام عالمی گفته می گوید هر عالمی هر چه گفته برای خودش گفته ما این جور می فهمیم» (همان: ۱۳۴). همچنین، در تأیید این نظر آیت الله خزعلی می گوید: «کنیف تر از نظریه قرائت های مختلف دینی وجود ندارد هر کس هم که بخواهد این قرائت ها را بیان کند، نباید باشد» (همان، ۱۳۵-۱۳۴). مصباح یزدی همچنین، با انتقاد شدید از تأسیس فرهنگ سراها و عمل کردشان اظهار می دارد: «شما را به این فریب ندهند که فرهنگ سراها برای هنرهای اسلامی است، دروغ می گویند ولله هنرهایی که اجرا می شود در راه احیای بدعت و میراندن سنت هاست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰). به اعتقاد وی، «در جامعه اسلامی باید نماز جمعه احیا شود نه چهارشنبه سوری و سیزده بدر و نه جشن هایی که زمینه را برای اختلاط دختر و پسر ها و رقص های مشترک تشکیل دهد و نه کسانی که به بهانه های مختلف در فرهنگ سراها، کلاس رقص تشکیل می دهند» (همان). از نظر ایشان: «سینما، تئاتر، فرهنگ سرا، اجرای نمایش و موسیقی توسط زنان، مطبوعات، دموکراسی، حقوق بشر، ویدئو، رادیو و تلویزیون های بیگانه، ماهواره، دانشگاه می توانند به نگرش غیر اسلامی دامن زنند» (فراتی، ۱۳۸۹: ۲۵۰). در تأیید این باور که تفکر محافظت گرایی دینی در ایران پس از انقلاب تسلط دارد، برخی از صاحب نظران بر این عقیده اند که، «سنت گرایی تجددستیز در ایران به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی تعیین و مسلط [شده است]» (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۰)، به طوری که ویژگی های سنت گرایی و تجددستیزی (تعبیری که محافظت گرایان دینی را نیز دربر می گیرد) به نحو فزاینده ای آشکار شد

و مواضع فرهنگی، سیاسی، اجتماعی خود را مسلط ساخت. از جمله‌ی این مواضع می‌توان به کنترل و تهذیب اخلاقی و فرهنگی بر حسب معیارهای سنتی، نظارت همه‌جانبه بر شیوه‌ی زنده‌گی خصوصی، حمله به سنت روشن‌فکری مدرن و روشن‌فکران متجدد، کوشش در راه یکسان‌سازی و بهنجارسازی شیوه‌های فکر و زندگی اجتماعی، ترویج شیوه‌ها و انواع خاصی از فنون بدن (شیوه‌ی پوشش، رنگ‌ها، و غیره)، تعبیه‌ی نوعی پدرسالاری سیاسی و روحانی در نهادهای مختلف، تقبیح اندیشه ناسیونالیسم مدرن، سلطه‌ی ایده‌ئولوژیک بر رسانه‌ها و آموزش عمومی، کوشش در راه احیای فرهنگ دینی سنتی و مبارزه با مظاهر فرهنگی و معنوی تجدّد و تمدن غربی اشاره نمود. به اعتقاد صاحب‌نظران، منشأ ظهور سنت‌گرایی را باید در احساس دشمنی نسبت به تمدن جدید یافت. «سنت‌گرایان تجدّدستیز» در واقع محافظه‌کارانی هستند که خویشتن را در جهانی دشمن صفت و نامأنوس می‌یابند و در گریز از آزادی مدرن به دامن امنیت سنتی در می‌آویزند. «از آنجایی که سنت رابطه بسیار نزدیکی با مذهب دارد، سنت‌گرایی تجدّدستیز اغلب به درجات گوناگون دارای رنگ و روی مذهبی است که در مورد ایران، سنت‌گرایی تجدّدستیز خصلت مذهبی بسیار آشکاری داشته است» (همان: ۱۱). تقریباً در میان صاحب‌نظران، روشن‌فکران، علما و روحانیون (که ذکر آرای یک‌یک آنان باعث اطناب است) نوعی اجماع وجود دارد که تفکر دینی غالب در ایران پس از انقلاب، محافظت‌گرایی دینی است و این گرایش دینی هم‌چنان تسلط دارد. شواهد به‌دست آمده از مطالعه‌ی متون و اسناد معتبر، مؤید این امر است.

اما یکی دیگر از گرایش‌های مطرح در ایران معاصر، ترمیم‌گرایی دینی است. همان‌گونه که گفته شد، ترمیم‌گرایان برآنند تا «با تکیه بر اجتهاد درون دینی و بر اساس قواعد اصولی به استنباطات تازه‌ای نایل شوند و بدین ترتیب دین را متناسب با مقتضیات زمان کارآمد و توانا سازند و آن نواقص را ترمیم نمایند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). ترمیم‌گرایان درصدد آن هستند تا تجدّد و نو شدن را در غالب آموزه‌های دینی درآورند و به‌نوعی آن را اسلامی کنند. آن‌ها همانند بازسازی‌گرایان به آزادی و انتخاب معتقداند اما انتخابی که منجر به خیر شود نه ضلالت و گمراهی. در میان روحانیان مهم انقلابی که در تأسیس و تداوم نظام جمهوری اسلامی نقش ایفا کرده‌اند، آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی در قبل و اوایل انقلاب و در دوره‌های جدیدتر آیت‌الله منتظری و آیت‌الله صانعی را می‌توان در گرایش ترمیم‌گرایی دینی جای داد. در زیر برای روشنتر شدن دیدگاه ترمیم‌گرایی دینی تنها به معرفی آرای آیت‌الله مطهری و آیت‌الله بهشتی می‌پردازیم. مطهری، متکلم مسلمان، عضو هیأت مؤتلفه اسلامی و از نظریه‌پردازان نظام جمهوری اسلامی ایران بود. ایشان بر آن بود تا اندیشه‌های دینی و اسلامی را احیا کند و متناسب با مقتضیات روز و زمان به جامعه ارائه نماید. او می‌کوشید به‌نحوی نقادانه به مباحث و مسائل بنگرد و به جست‌وجوی راه‌کارها و پاسخ‌های اسلامی مناسب برای دوره‌ی معاصر بپردازد. مهم‌ترین دغدغه‌ی مطهری پاسخ‌گویی به مسائل زمانه‌ی خود بود (مطهری، ۱۳۵۷: ۹). در باور وی مهم‌ترین مسأله‌ای که یک متفکر دینی باید در باب آن به تفکر بپردازد، مسأله‌ی اسلام و مقتضیات زمان است. به اعتقاد او کسانی که نمی‌توانند میان اسلام و مقتضیات زمان توافق برقرار کنند، شناخت درستی از اسلام ندارند. ایشان معتقد است که اندیشه‌های دینی مسلمانان به‌شدت آسیب دیده و دچار انحراف شده است: «فکر دینی ما باید اصلاح شود. تفکر ما درباره دین غلط است، غلط. به جرأت می‌گویم از چهار تا مسأله فروع، آن‌هم در عبادات، چندتایی هم از معاملات، از این‌ها که بگذریم، دیگر فکر درستی درباره دین نداریم؛ نه آن‌چه در این منبرها و در این خطابه‌ها می‌گوییم و نه آن‌چه در این کتاب‌ها و روزنامه‌ها و مقاله‌ها می‌نویسم. چراغی که به خانه رواست، به مسجد حرام است. ما مسلمان‌هایی هستیم که فکرمان درباره اسلام غلط است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۳۲). چنان‌که گفتیم، افراد وابسته به این دیدگاه «از سازگاری درونی و بیرونی عقل و وحی دفاع می‌کنند و عقل خودبنیاد را به‌مثابه مبنا نمی‌پذیرند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). تلاش مطهری همواره این بود که نسبت میان عقل را با مقولاتی نظیر وحی، اجتهاد، آزادی، دین و غیره نشان دهد. به همین دلیل با جریان‌های فکری در تاریخ دین «هم‌چون

اخباریون، اشاعره و غیره که کاربرد عقل را در فهم وحی و متون دینی محدود می‌کردند و گاه برای آن ارزشی قائل نبودند مخالفت می‌کرد» (ملک‌زادگان، ۱۳۸۱: ۱۱۱). مطهری هم به جنبه‌های ثابت دین و هم به جنبه‌های متغیّر و پویای آن توجه داشت. وی معتقد بود نوشتن نباید منجر به نابودی اصول و جهان‌بینی اسلامی گردد. به تعبیری ایشان به اصلاح‌گرایی سنت‌گرا معتقد بود و نمی‌خواست فرهنگ دینی را قربانی پیش‌رفت تمدّتی سازد.

یکی دیگر از ترمیم‌گرایان دینی که از شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی برجسته در تاریخ معاصر ایران و به‌طور مشخص تاریخ جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌آید، آیت‌الله محمدحسین بهشتی است. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته درباره‌ی اندیشه‌های بهشتی، اغلب صاحب‌نظران بر این باور اند که وی رویکردی نو به دین دارد. فارغ از مناقشه بر سر اصطلاحات و تعابیر و با توجه به افکار ایشان راجع به دین، ایشان را در دسته‌ی ترمیم‌گرایان دینی قرار می‌دهیم. بهشتی با رجوع به متون دینی و تکیه بر قرآن به این اصل اشاره می‌کند که نیازهای بشر می‌بایست بر طبق مقتضیات زمان و مکان مشخص گردد: «قرآن کلامی است که در شرایط تاریخی خاصی نازل شده و به مسائل آن زمان نظر دارد اما به حکم این که کتابی جاوید و جهانی است، هرگز نمی‌توان مقصود از آیات را به آن چه مربوط به شرایط ویژه آن زمان است، محدود کرد» (بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۴). بنابراین، ایشان برداشت‌ها و تفسیرهای قرآنی را به زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز تعمیم می‌دهد و فهم قرآن را نیازمند اجتهاد پویا و مطابق با شرایط زمانی و مکانی می‌داند. در نتیجه با این رویکرد از محافظت‌گرایان و سنت‌گرایان نیز فاصله پیدا می‌کند: «اسلام از روشن‌ترین شناخت‌های بشر شروع می‌شود و در مسیر خود به وحی و پیغمبر برخورد می‌کند. ادامه راهش با عقل و وحی هر دو است» (بهشتی، ۱۳۸۹: ۳۹). نکته‌ی مهم این است که ترمیم‌گرایان در قیاس با محافظت‌گرایان دینی فقط در مقاطع محدودی از تاریخ جمهوری اسلامی در مناصب و موقعیت‌های کلیدی نقش ایفا کرده‌اند. در کنار ترمیم‌گرایان، بازسازی‌گرایان دینی قرار دارند که از نظر مشارکت در تاریخ جمهوری اسلامی کم‌ترین سهم عملی و سیاسی را داشته‌اند. با این حال، آنان در مقام تولید اندیشه و نقد جمهوری اسلامی نقش به‌سزائی ایفا کرده‌اند. بازسازی‌گرایان دینی در عصر حاضر هر کدام با تفکر دینی سنتی به مبارزه برخاستند و اصلاح اندیشه‌ی دینی را در اولویت خود قرار دادند. از روشن‌فکران قبل از انقلاب، شریعتی و بعد از انقلاب، عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری، احمد قابل و محسن کدیور مهم‌ترین شخصیت‌های جریان بازسازی‌گرایی دینی در ایران معاصر هستند. «این اندیشمندان دینی که غالباً از نسل انقلاب هستند و مشکلات جامعه دینی را از نزدیک لمس کرده‌اند، با آشنا شدن به معارف علمی جدید تلاش می‌کنند به ارائه تفسیری عقلانی از دین و حکومت و آزادی‌های عمومی بپردازند و حرکت رو به رشد نوگرایی دینی را در ایران ادامه دهند» (زندوی، ۱۳۸۱: ۷۰). افراد وابسته به این گرایش دینی معتقد اند که می‌توان آموزه‌های دینی را روزآمد نمود و قرائتی جدید از دین ارائه داد که با زنده‌گی انسان امروزی در تضاد و تعارض قرار نگیرد. در یک تعریف کلی می‌توانیم بگوییم بازسازی‌گرایی عبارت است از «پذیرش تجدیدنظر در تفکرات سنتی و شکستن قالب‌های قدیمی دین و ارائه طرحی نو با چارچوب‌های جدید و تازه به‌طوری که محتوا و گوهر دین محفوظ بماند» (همان: ۵۰). علی شریعتی، مهم‌ترین متفکر بازسازی‌گرای دینی در قبل از انقلاب، نقش بسیار مهمی در بازیابی و احیای ارزش‌های اسلامی و انسانی را ایفا نموده است. ایشان یکی از روشن‌فکران دوران معاصر به‌شمار می‌رود که مبانی اندیشه‌ی روشنفکری وی وام‌دار اسلام و متأثر از شیعه است. شریعتی از لحاظ مدل و روش پردازش اندیشه‌ها، وام‌دار آشنایی با تفکر مدرن است و توانست با استفاده از مضامین اسلامی، تفکر اجتماعی مدرن، و نیز زبان خاص خود در جنبش اجتماعی مردم ایران منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ نقش مؤثری ایفا کند. شریعتی بیش از هر چیز به بازسازی اندیشه‌ی دینی و طرح تدوین مکتب و جهان‌بینی، و ایده‌ولوژی دینی توجه می‌کرد. وی بی‌گمان از روشن‌فکران مطرح و تأثیرگذار در روزگار معاصر است که افکار، نوشته‌ها، و آرای او در مدت سه دهه، تأثیرات شگرفی بر وضعیّت روشن‌فکری و تحولات اجتماعی ایران گذاشته

است. به اعتقاد شریعتی «پیغمبران از ابراهیم تا پیغمبر اسلام و پیش از ابراهیم نیامده‌اند تا بشر را متدین کنند. برای اینکه بشر فطرت خودش متدین است... پیامبران نیامده‌اند تا در جامعه احساس مذهبی ایجاد کنند، زیرا هر پیغمبری در جامعه‌ای که مبعوث شد در جامعه‌ای مذهبی بوده است. آن جامعه مذهبی بوده و مذهبی داشته است - آمده‌اند که فقط یک کار کنند. نه هیچ کار دیگر و آن اینکه توحید را جاننشین شرک کنند. یعنی مذهبی را جاننشین مذهبی دیگر کنند» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۴). هم‌چنین، شریعتی از پروتستانیسیم و رنسانس اسلامی سخن می‌گوید. اما ایشان «برخلاف کسانی که سنت‌های دینی را کاملاً عقیم و تهی از روح حیات می‌دیدند و می‌خواستند آن را نفی کنند یا دور بزنند، عقیده داشت تاریخ و فرهنگ ما در صورت پالایش و بازخوانی و بازسازی قادر است قرون وسطای ما را تبدیل به جهان مدرن خاصی بکند که هم اصیل باشد و هم شرقی و بومی باشد و هم با پیام اساسی دین، که عرفان و آزادی و برابری است سازگار باشد و هم حافظ منافع ملی ما در برابر سلطه‌گری‌های استعماری باشد» (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۹: ۲۴-۲۳). بنابراین «با توجه به ضرورت و بازفهمی مداوم دین است که شریعتی تمام دستگاه مسلمانی را به پرسش می‌گیرد و سنت‌های دینی را به چالش می‌خواند و با صراحت و شجاعت می‌کوشد تفسیرهای نو و در امکان منطبق با محکمت دین ارائه دهد. شریعتی پس از آنکه تمامی مفاهیم رایج سنتی دین را زیر سؤال می‌برد و در بسیاری از آموزه‌های دینی تجدیدنظر می‌کند، به نواندیشی و نوآوری می‌رسد و ناچار تمامی آن آموزه‌ها و مفاهیم را از نو تعریف می‌کند. تقریباً هیچ واژه و اصطلاح دینی نیست که وی آن را از نو تعریف نکرده و نوعی تفسیر درباره‌ی آنها ارائه نداده باشد» (همان: ۲۸-۲۷). شریعتی برخلاف محافظت‌گرایان که با مظاهر دنیای مدرن مخالف هستند، نه تنها با آن‌ها مخالف نیست بل که معتقد است «بسیاری از مؤلفه‌های مدرنیته درست و قابل قبول‌اند و حتی بنیاد تحولات جدید که تجربه‌گرایی و دنیاگرایی باشد، از شرق و از جهان اسلام به غرب رفته است و لذا امروز مسلمانان در تعامل ارزش‌های ایدئولوژیک اصیل و عمیق اسلامی با پیشرفته‌ترین علوم و فنون نوین است که می‌توانند مدرنیته مستقل خود را بنیاد نهند و وارد دنیای مدرن شوند» (همان: ۳۴-۳۳).

از دیگر افراد متعلق به گرایش بازسازی‌گرایی دینی عبدالکریم سروش سرشناس‌ترین چهره‌ی روشن‌فکری بعد از انقلاب است. وی با صورت‌بندی اندیشه‌های دینی نوین و به‌ویژه با ارائه‌ی نظریه‌ی تحول معرفت دینی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت یک‌بار دیگر حرکت نواندیشان دینی را که رو به سستی نهاده بود، احیا کرد و تحوّل جدّی در معرفت دینی پدید آورد. سروش با نقد محافظت‌گرایان دینی اظهار می‌دارد که «مبانی و معارف اصلی شریعت، یعنی متون دینی و تاریخ زندگی و سیره و سنن اولیای دینی اموری ثابتند و آنچه تحول می‌یابد فهم روشمند و مضبوط از آنهاست. یعنی استنباطات فقهی و تفسیری و تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی متغیر هستند» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹۹). وی با طرح این مطلب که «اندوخته‌های معرفتی (غیردینی) عالمان در تحول و تکامل مستمر است، نگاهی معرفت‌شناسانه به متن دینی می‌افکند و مدعی می‌شود که فهم از دین رو به تکامل است چرا که معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأمل بشر است و همواره آمیخته‌ای است از ظن‌ها و یقین‌ها و حق‌ها و باطل‌ها، و تحول و تکامل این مجموعه است که جای انکار دارد» (سروش، ۱۳۷۱: ۱۱۵، به نقل از پدرام، ۱۳۸۲: ۱۱۹). سروش حتّی در فقه سنتی نیز نوعی پویایی و تحوّل را نشان می‌دهد: «به هر حال همین که کسانی به فکر افتاده‌اند که فقه را پویا کنند نشان می‌دهد که پویایی امری است که در ارکان فکرشان رخنه کرده است. مگر در میان مجموعه بشریتی که جهان‌شناسی و انسان‌شناسی‌اش در تحول مستمر است و به فرمان و پسند ما فکر نمی‌کند می‌توان نشست و فهم دینی خود را ثابت نگه داشت؟ نباید گفت کسانی از پویا کردن فهم فقهی و شریعتی جلوگیری می‌کنند. باید گفت کسانی این پویایی موجود را نمی‌خواهند ببینند» (سروش، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

ایشان فقه پویا را در گرو فهم پویا از اصول شریعت می‌داند و بر این باور است که این نیز در داد و ستد با معارف نوین صورت می‌پذیرد. وی البته می‌افزاید که «نزاع فقه سنتی و پویا، تا زمانی که فهم از اصول پویا نشود نزاع بی‌حاصلی است»

(همان: ۱۸۹). نحوه نگرش وی در بازسازی تفکر دینی از تعریفی که برای مفهوم روشن فکری دینی ارائه می کند قابل تشخیص است: «روشن فکری دینی طریقت روشنفکران دیندار است، مدرسه‌ای است که هم از تجربه بشری بهره می جوید و هم از تجربه نبوی و هیچ کدام را بر پای دیگری قربانی نمی کند» (سروش ۱۳۷۶: ۲۴، به نقل از منتظری، ۱۳۸۸: ۶۰). بنابراین، افراد متعلق به این گرایش دینی، با تلاش‌های فکری و سیاسی خود درصدد این هستند تا درکی جدید از اسلام را ارائه دهند، به نحوی که دین‌داران با روی کردی تازه و اندیشه‌ای نو در جهان مدرن قدم بگذارند. در ادامه، رفتار شادمانه را از دیدگاه سه گرایش دینی مذکور، مورد بحث قرار می دهیم.

شادی در چشم و عمل محافظت گرایان دینی

محافظت گرایان دینی عموماً شادی و رفتارهای شادمانه را نفی می کنند و با برخی مظاهر شادی مانند شنیدن موسیقی، رقص، کف زدن، اجرای مراسم باستانی و برگزاری جشن‌ها در فضای عمومی به مخالفت می پردازند. در باور این افراد، رفتارهای شاد اغلب موجب انحراف از دین و دوری از خدا می گردد. بنابراین، به اعتقاد برخی از آنان **شادی در این دنیا وجود ندارد** و مؤمنان واقعی براساس معیار تقوایشان، تنها در آخرت شاد خواهند شد: "مؤمن تا در دنیا با ناراحتی‌ها و ناخوشی‌ها روبروست و در نتیجه محزون و غمگین است و یا وقتی به عاقبت خویش می اندیشد و به کوتاهی‌های گذشته خود می نگرد، محزون می شود. پس آنگاه که از این دنیای سراسر گرفتاری و اندوه به سوی جهان باقی و جوار حق شتافت، اندوه و حزن پایان یافته، گاه سرور و شادمانی فرا می رسد" (مصباح یزدی، www.mesbahyazdi.ir). این دسته از افراد با در دست داشتن اقتدار دینی، دولت دینی را موظف می دانند با هرگونه رفتارهای شاد در جامعه مقابله کنند تا از این طریق به زعم خویش، از دین و شریعت محافظت نمایند و هم چنین، در نظم اجتماعی مطلوب مورد نظرشان خللی وارد نگردد. به عنوان مثال، آیت الله مصباح یزدی درباره‌ی شادی نظراتی را ارائه داده است که می توان آن‌ها را مصداق مخالفت ایشان با شادی و رفتارهای شاد در جامعه دانست: «در گذشته دولت‌ها برای اینکه مردم شاد باشند حتی برای چهارشنبه سوری برنامه ایجاد و تبلیغ می کردند... در مقابل ما در روایات داریم که انسان باید محزون باشد تا قلب او نورانی گردد ... باید ببینیم که کدام شادی و حزن خوب است، چرا در برخی جاها در روایات و آیات تاکید بر شادی است و در جایی بر حزن و اندوه» (مصباح یزدی، www.ettelaat.net). از نظر وی «شادی یک امری مطلوب و فطری است، مطلوبیتش، خوبی‌اش، ارزشش مورد تصدیق قرآن است اما وقتی به قرآن مراجعه می کنیم، تعبیرات برخی آیات، موهوم خلاف این است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۳). برخلاف عقل سلیم که می گوید شادی کمابیش لازمه‌ی زنده گی این جهانی است، وی معتقد است زندگی دنیایی لازمه‌اش درد و غم است: «فرض کنید اگر انسان در زندگی نمی دانست درد چیست، احساس دردی نمی کرد، فکر می کنید زندگی خوبی داشت؟... اگر روان شناسان و روان پزشکان تأکید می کنند که همیشه در زندگی لبخند داشته باشید، این معنایش آن نیست که این ارزشش مطلق است؛ چون آن‌ها سر و کارشان با روان پریشان و بیماران است... آدم باید به جای خودش خشمگین هم بشود، حتی رنگ صورتش برگردد و رگ‌های گردنش درشت شوند» (همان). اما روشن است که برجسته سازی شادی فی نفسه به معنای محو کردن غم از زندگی نیست بل که هر یک از آن‌ها به نحو گریزناپذیر جایی و نقشی در حیات بشری خواهند داشت. نکته‌ی مهم این است که به لحاظ فرهنگی، کدام یک از آن‌ها را می بایست در حیات آدمی برتری بخشید و در واقع، کدام یک از آن‌ها آثار مثبت تری در زندگی آدمی دارند؟ به نظر می رسد آیت الله مصباح حُزن را برتری می بخشد. وی نمی تواند از روایاتی که در مدح حُزن وارد شده است چشم ببوشد و لذا محزون بودن را به منزله‌ی ارزشی متعالی مطرح می سازد: «روایتی است به این مضمون که اگر در جمعی شخص محزونی باشد، خدا همه آن جمع را به واسطه آن شخص محزون مورد رحمت قرار می دهد» (همان). از نظر وی

«طبق نظام ارزشی اسلام، مطلوبیت واقعی هر چیزی زمانی است که در مسیر مطلوبیت نهایی و سعادت ابدی انسان باشد. اگر شادی‌های دنیایی انسان در راستای کمک به شادی آخرت او باشد، بسیار پسندیده و مطلوب است» (همان). مصباح یزدی می‌گوید: «حزنی که انسان را متوجه خدا، آخرت و مسؤولیت‌های شرعی و اجتماعی‌اش کند، حزنی مطلوب است» (همان). از منظر دینی، این دیدگاهی جاافتاده است. با این حال، هر نوع رفتار شادمانه نمی‌تواند اهدافی متعالی داشته باشد بلکه گه‌گاه، تفریح و شادمانی برای تقویت قوای جسمانی و روانی ضرورت دارد. به عبارت دیگر، شادمانی لزوماً و در همه حال نمی‌تواند ناظر به اهدافی متعالی‌کذایی باشد بلکه در بسیاری اوقات ناظر به اهدافی دنیوی است و آثار دنیوی مثبت به بار می‌آورد. پس، بررسی احوال انسانی بر اساس معیار **آخرتی یا ضدآخرتی بودن** معیار بس تنگ‌دامنه‌ای است؛ ضمن این‌که خود این تقسیم‌بندی امور به آخرتی و غیرآخرتی در جای خود می‌بایست مورد بحث قرار گیرد. به علاوه، این نوع نگاه به شادی و حُزن، اغلب در عمل منجر به توسع‌عزاداری و برنامه‌های مذهبی مغفرت‌جویانه‌ی هم‌راه با گریه و زاری می‌گردد که نهایتاً سبب تقوُّق حُزن بر شادمانی در جامعه می‌گردد. برحسب این طرز تفکر، تمایل قوی محافظت‌گرایان، تشویق فرهنگ غم و سوگواری است. آن‌ها عملاً تمایل دارند مردم در هاله‌ای از غم فرو بروند زیرا محزون بودن را از نشانه‌های ویژه و مطلوب مؤمنان می‌دانند. آنان معتقد اند شادی در این دنیا وجود ندارد و شادی واقعی در آخرت نصیب مؤمنان می‌گردد. گه‌گاه حتّاً گفته می‌شود که شیعه تا ابد غمگین و عزادار است. در طی ۳۶ سال پس از انقلاب، محافظت‌گرایان بارها مخالفت خود را با هر نوع اقدامات و رفتارهای شادمانه بروز داده‌اند. در زیر به برخی از مهم‌ترین مصادیق مخالفت محافظت‌گرایان دینی با رفتارهای شادمانه می‌پردازیم.

الف) مخالفت محافظت‌گرایان دینی با برگزاری جشن‌ها و مراسم باستانی

یکی از شادی‌های جمعی‌ای که محافظت‌گرایان به مخالفت با آن برخاسته‌اند، جشن‌ها و مراسم باستانی ایران است. از دیرباز جشن و شادی عنصری از فرهنگ دینی ایرانیان و آیین‌های آنان ویژه بوده است و ایرانیان در فلسفه و هستی‌شناسی خود از آن به‌عنوان موهبت الهی یاد کرده‌اند. جشن‌های باستانی ایرانیان متعدّد بوده است و در همه‌ی ماه‌های سال برگزار می‌شده است؛ مانند جشن‌های فروردینگان، اردیبهشتگان، خردادگان، تیرگان، مردادگان، شهریورگان، مهرگان، آبانگان، آذرگان، بهمنگان، جشن سده، و اسفندگان. اما امروزه اغلب آن‌ها به فراموشی سپرده شده است و حتّاً نامی هم از آن‌ها در میان عموم مردم نیست. ایران کشوری با قدمت چند هزار ساله، از تاریخ و فرهنگی غنی برخوردار است و اعیاد و آیین‌های ایران باستان آوازه‌ای جهانی دارد. اما طیّ دهه‌های اخیر به سبب برخی تفکّرات و باورهای دینی و در نتیجه، غیراسلامی خواندن آن‌ها، در عمل بسیاری از این جشن‌ها طرد شده و نقش اجتماعی خود را از دست داده‌اند در حالی‌که این‌گونه جشن‌های جمعی که با تزریق نشاط و شادمانی به بدنه‌ی جامعه، شور مضاعفی را برای انجام فعالیت‌های اجتماعی در افراد پدید می‌آورند. در سال‌های اخیر و به‌خصوص در سه دهه‌ی پس از انقلاب مشاهده می‌شود که این مراسم‌های شاد جمعی مورد حمله واقع شده و برخی افراد، مسؤولان، و مراجع دینی درصدد حذف کامل این جشن‌های ملی برآمده‌اند. به‌عنوان مثال، جشن چهارشنبه‌سوری که از جشن‌های جمعی ماندگار از ایران باستان است، به دلیل نگرش منفی مسؤولان، وجهه‌ی تاریخی و ملی‌اش به مخاطره افتاده است. مراسم چهارشنبه‌سوری که روزی نماد امید، نشاط، و شادمانی بود، امروزه از سوی برخی مراجع حرام اعلام شده و دلیل اصلی آن نیز پاس‌داری از شوون و ارزش‌های اسلامی و جلوگیری از رفتار پرخاش‌گرانه‌ی جوانان، و حفاظت از جان و مال و ناموس مردم بیان شده است. برخی از محافظت‌گرایان دینی با غیراسلامی خواندن این جشن، فتوای جدیدی را صادر کرده‌اند و انجام چنین مراسمی را جایز نمی‌دانند. بنابراین، یکی از مصادیق مهمّ مخالفت محافظت‌گرایان دینی با شادی، حذف جشن‌ها و مراسم باستانی است. آنان با حرام اعلام کردن این مراسم باستانی، به نوعی درصدد آن هستند تا یکی دیگر از شادی‌های جمعی مردم ایران را حذف نمایند: «چهارشنبه‌سوری

بیشتر از رسوم زردتشتیان بوده و مبنای دینی ندارد و مورد تأیید اسلام نیست. همچنین بدیمنی که در اذهان مردم نسبت به روز ۱۳ فروردین وجود [دارد] بی پایه و اساس است» (تاجی امام جمعه چناران، ۱۳۸۹). برخی از مراجع تقلید نیز مراسم چهارشنبه‌سوری را نوعی خرافات دانسته و انجام این مراسم را حرام اعلام کرده‌اند. تمامی این مراجع به گرایش دینی محافظت‌گرا تعلق دارند از منظری دینی جشن چهارشنبه‌سوری را نفی و طرد کرده‌اند و برخی از آن‌ها بین توجّه به این نوع نمادها و مراسم ملی و حفظ ایمان نوعی واگرایی دیده‌اند. محمودی (۱۳۸۱) در کتاب مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید نظر آنان را راجع به سنت چهارشنبه‌سوری منتشر کرده است. پرسش مطرح شده از مراجع تقلید در مورد سنت چهارشنبه‌سوری بدین شرح است: «خرید و فروش ترقه و عمل به سنت چهارشنبه‌سوری و احیای این سنت چگونه است؟» (محمودی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۶). آیت‌الله بهجت گفته است که «این کارها مشروعیت ندارد» (همان: ۱۵۵) و آیت‌الله تبریزی بر آن است که «هیچ یک از این امور، رجحان شرعی ندارد و تشویق مردم به این مورد تشویق به دنیا و غافل کردن از آخرت است و این که تصور می‌کنند این امور مردم را به حفظ وطن و عزت و می‌دارد، تصویری باطل است. آنچه مردم را به عزت می‌رساند و به حفظ وطن و می‌دارد ایمان است و بس» (همان: ۱۵۵). یکی دیگر از رسوم به‌جا مانده از ایران باستان، مراسم سیزده‌بدر است. این مراسم در سیزدهمین روز فروردین ماه و آخرین روز از جشن‌های سال نو برگزار می‌شود. در تقویم رسمی ایران این روز «روز طبیعت» نام‌گذاری شده است و از تعطیلات رسمی به‌شمار می‌آید. باوری اسطوره‌ای در میان ایرانیان باستان وجود داشته است مبنی بر این‌که در این روز باید برای راندن نحسی از خانه بیرون روند و نحسی را در طبیعت به‌در کنند. اما در ایران معاصر مردم دیگر این‌گونه فکر نمی‌کنند بل که این روز و این مراسم برای آنان مجالی فراهم می‌آورد تا از کار و دیگر امور زنده‌گی دست بکشند و به دامن طبیعت بروند و ساعاتی را در کنار خانواده و فامیل به شادی و تفریح بگذرانند. با این حال، برخی از مراجع دینی این مراسم را خرافی دانسته و مردم را از انجام آن منع نموده‌اند. برای مثال آیت‌الله مکارم شیرازی گفته است: «مراسم سیزده‌بدر یک مراسم خرافی است و یک سنتی بوده که از بت‌پرستان باقی مانده [است]» (همان: ۱۵۶).

ب) مخالفت با کف زدن

از دیگر مصادیق مخالفت محافظت‌گرایان دینی با شادی و رفتارهای شاد، مخالفت آنان با برخی مظاهر شادی هم‌چون کف‌زدن است. یکی از مظاهر شادی و نشاط که در بالا بردن روحیه شادابی افراد جامعه تأثیرگذار است، کف زدن در مراسم و جشن‌های گوناگون است. بررسی متون و رساله‌های عملیه‌ی مراجعی که پیش از این آنان را محافظت‌گرای دینی نامیدیم نشان می‌دهد که اکثر آنان کف زدن را جایز ندانسته و در مواردی آن را حرام اعلام کرده‌اند. برای مثال، آنان کف زدن در مساجد و حسینیه‌ها را جایز ندانسته و مؤمنان را از انجام آن منع می‌کنند. آنان حتّاً کف زدن در مجالس شادی اهل بیت را حرام دانسته و برآن‌اند که ممکن است این رفتار جزء لهویات به‌شمار بیاید. لذا صلوات را به‌عنوان جای‌گزین کف‌زدن مطرح کرده‌اند و بدین ترتیب، عملاً نوعی حس منفی در مورد صلوات در میان مردمی پدید آورده‌اند که با فتوا و نظر آنان موافق نیستند و هم‌دلی ندارند.

حکم کف زدن از نظر مراجع تقلید

حکم آیت‌الله فاضل لنکرانی درباره‌ی کف زدن: «به‌طور کلی کف زدن در مساجد و حسینیه‌ها و اماکن مقدّس، به هر عنوان باشد جایز نیست، و در غیر آن‌ها هم با توجه به این که در طول تاریخ اسلام و تشیع، شعار مسلمانان ذکر صلوات بوده است، خصوصاً در مجالسی که به نام و یاد ائمه تشکیل شده است لذا مناسب است مسلمانان احساسات و علائق مذهبی خویش را با فرستادن صلوات ابراز دارند» (محمودی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۵-۴۴). حکم آیت‌الله وحید خراسانی: «کف زدن در مجالس طرب و شادی حتی در مجالس موالید ائمه علیهم السلام بنا بر احتیاط واجب جایز نیست» (همان: ۱۶۷).

بنابراین، محافظت‌گرایان دینی با کف زدن حتّا در مجالس دینی و گاه حتی در هر نوع مجلس و مراسمی، به مخالفت می‌پردازند و این امر را نوعی توهین به مقدّسات و اهل بیت می‌دانند. کف زدن در مکان‌های عمومی هم‌چون مساجد و حسینیه‌ها که دین‌داران می‌توانند در آن‌ها رفتار جمعی شاد داشته باشند، از نظر آنان حرام اعلام شده است.

ج) مخالفت با رقص

رقص پدیده‌ای است که از آغاز تا امروز در تمام جوامع بشری وجود داشته است. به‌نحوی که می‌توان گفت هیچ جامعه‌ی انسانی فاقد این عنصر فرهنگی وجود ندارد. شیوه‌های اجرای رقص و دلایلی که رقص به خاطر آن انجام می‌شود اطلاعات بسیار متنوعی درباره‌ی نحوه‌ی زنده‌گی و تفکّر اقوام در اختیار محققان قرار می‌دهد. در ایران هم شاهد وجود انواع گوناگون رقص در میان قومیت‌های مختلف هستیم که متناسب با فرهنگ همان قوم معانی مختلفی از آن افاده و نیز استنباط می‌شود. امروزه پای‌کوبی و رقص در نزد مسلمانان عملی مذموم است و فقها نیز در مورد رقص، دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی به جواز آن برای هم‌جنس و نیز زن برای شوهر، فتوا داده‌اند و برخی دیگر نیز تنها رقص زن برای شوهر مجاز دانسته‌اند. هم‌چنین به اعتقاد آنان اگر چنین عادت‌هایی در جامعه فراگیر شود، به معنای فرو رفتن در غفلت‌ها و شهوات و بازماندن از مسیر کمال خواهد بود. تقریباً همه علمای اسلامی رقصی را که باعث تحریک شهوت غیرهمسر بشود حرام می‌دانند. اگرچه برخی از صاحب‌نظران معتقد اند رقص به‌عنوان نوعی ورزش محسوب می‌شود، امّا محافظت‌گرایان معتقد اند رقص، حرکاتی با اوزان و ویژگی‌های خاص است و بسیار شهوت‌انگیز و مناسب لهو و لعب است و با حرکات‌های بدن در ورزش تناسبی ندارد. بنابراین، به باور آنان اگر به برخی از حرکات، ورزش اطلاق شود اشکالی ندارد ولی اگر به آن رقص اطلاق شود فی‌نفسه دارای اشکال است. از باب مثال، حکم آیت‌الله گلپایگانی درباره‌ی رقص چنین است: «فقط رقص زن برای شوهرش جایز است و در غیر این مورد حرام است» (همان: ۲۰۳) و آیت‌الله وحید خراسانی نیز چنین فتوا داده است: «رقصیدن مطلقاً - با قطع نظر از ترتیب هرگونه خلاف شرع و عنوان محرم دیگری - بنا بر احتیاط واجب جایز نیست» (همان: ۲۰۴).

د) مخالفت با موسیقی

موسیقی نوعی فعالیت هنری است که با تخیل و احساسات انسانی پیوند دارد و در تربیت روحی انسان‌ها نقش دارد و سبب بروز و تخلیه‌ی هیجانات می‌گردد. شادمانی و فرح‌ناکی یکی از هیجاناتی است که به تحریک اصوات موسیقایی برانگیخته می‌شود و ابراز می‌گردد. اما محافظت‌گرایان دینی به‌انحای مختلف به مخالفت با موسیقی می‌پردازند و در نتیجه، یکی از امکانات شادمانی انسانی را از افراد می‌ستانند. در کتاب مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید سوالی از مراجع راجع به کف زدن در مجالس مربوط به امامن شیعی پرسیده شده است. پرسش این‌گونه مطرح شده است: «اخیراً در میلاد ائمه معصومین (ع) به‌عنوان جشن ائمه یا مناسبت‌های دیگر تحت عنوان اجرای موسیقی سنتی کنسرت‌های موسیقی برپا می‌کنند، یا سرودهایی همراه با آهنگ به صورت طرب‌آور یا خوانندگی سبک اجرا می‌کنند آیا رواج این حرکت‌ها از سوی هر گروه و نهاد در فرهنگ‌سراها یا مساجد و حسینیه‌ها چه صورت دارد و آیا اساساً با توجه به سیره ائمه معصومین (ع) می‌توان به نام اهل‌بیت به چنین اقداماتی دست زد؟» (محمودی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۶). آیت‌الله فاضل لنکرانی در پاسخ گفته است: «به‌طور کلی هر امری که هتک و بی‌احترامی به ائمه اطهار تلقی شود جایز نیست و ظاهراً مجموع این اعمال عرفاً هتک محسوب می‌شود» (همان: ۳۶). آیت‌الله تبریزی بر آن است که «اجرای موسیقی در مجالس معصومین (ع) مطلقاً جایز نیست و نواختن موسیقی لهوی و گوش دادن به آن هر چند در غیر مجالس معصومین باشد حرام است و بین انواع موسیقی لهوی فرقی در حرمت نیست» (همان: ۳۷-۳۶). علاوه بر این، محافظت‌گرایان دینی با شرکت در مجالسی که در آن‌ها موسیقی شاد نواخته می‌شود، مخالف‌اند و آن را امری حرام و گناه‌آلود تلقی می‌کنند. به‌نظر می‌رسد برخی از آنان

مطلق موسیقی را حرام می‌دانند اما برخی نیز قید کنش‌سان "لهوی" را می‌افزایند. از ظاهر کلام آنان افاده می‌شود که موسیقی غیرلهوی جایز است اما این موضوع در بسیاری مواقع در پرده‌ی ابهام باقی می‌ماند و آنچه عملاً اظهار می‌شود و استنباط می‌گردد، حرام بودن موسیقی است. محافظت‌گرایان حتّاً با تشکیل هنرستان‌های موسیقی به مخالفت می‌پردازند و تأسیس این‌گونه مراکز را موجب گسترش فساد و گناه در جامعه می‌دانند. آن‌ها از تعلیم موسیقی در فرهنگ‌سراها و اجرای کنسرت‌های موسیقی در شهرهای مختلف ایران - به‌رغم أخذ مجوز از وزارت ارشاد اسلامی - جلوگیری می‌کنند.

حکم تشکیل هنرستان‌های موسیقی از نظر مراجع تقلید

طبق برنامه‌ریزی اعلام شده، بنابراین است که خانه‌های موسیقی و هنرستان‌هایی در این رابطه در شهرستان‌ها تشکیل شود که با عکس العمل مردم مواجه شده است. نظر حضرت‌عالی با رواج موسیقی چیست؟» (محمودی، ۱۳۸۱: ج ۱: ۵۹). حکم آیت‌الله مکارم‌شیرازی: «بدون شک تأسیس این‌گونه مراکز موجب گسترش فساد است و جایز نیست» (همان). حکم آیت‌الله تبریزی: «موسیقی لهوی تعلیم و تعلم و اجرت گرفتن برای آن حرام است و اینها مظاهر فساد است که به خاطر مسامحه‌ی بعضی از متصدیان شروع شده است» (همان).

نمونه‌ای دیگر از مخالفت محافظت‌گرایان با موسیقی در گفته‌ی سرپرست اداری تبلیغات اسلامی سبزوار مشهود است. وی از برگزار کنندگان جشن‌های نیمه‌ی شعبان اعم از هیأت‌های مذهبی، تشکّل‌ها، کانون‌ها و غیره خواست موسیقی را از مراسم خود حذف کنند: «امام زمان (عج) نیازی به برگزاری این‌گونه جشن‌ها ندارد» (فاطمیان [حجت‌الاسلام]، ۱۳۹۱). وی بر آن است که موسیقی‌های تند و هم‌چنین سنتی هم‌خوانی با عید میلاد حضرت مهدی (عج) ندارد: «توصیه‌های لازم برای بکار نبردن این موسیقی‌ها به تشکّل‌های مردم نهاد و نهادهای مختلف شهرستان شده است» (همان). ایشان بیش‌تر تأکید بر مولودی‌خوانی در جشن نیمه‌ی شعبان دارد. بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که محافظت‌گرایان دینی حتّاً با شادی و نحوه‌ی ابراز شادی در مجالس و جشن‌های دینی نیز به مخالفت می‌پردازند. نکته‌ی قابل توجّه این است که در ادیان دیگر به‌نحوی جدّی از موسیقی برای برگزاری هرچه باشکوه‌تر و جذّاب‌تر و اثرگذارتر مراسم و جشن‌های دینی استفاده می‌شود. برای مثال، در مسیحیت از آلات و ادوات موسیقی در مکان‌های دینی نظیر کلیسا استفاده می‌شود و حتّاً آموزش اجرای موسیقی در این مکان‌ها انجام می‌گیرد و موسیقی نه‌تنها در تضادّ با تعالیم دینی و اعتلای معنوی تلقّی نمی‌گردد، بل که مُمدّ رشد معنوی و تعالی روحی انسان دانسته می‌شود.

ه) مخالفت با برگزاری مراسم شاد دینی

از دیگر مصادیق مخالفت محافظت‌گرایان دینی با شادی و رفتارهای شادمانه، ایجاد محدودیت‌هایی در برگزاری مجالس مذهبی و اعیاد اسلامی است. آنان بیش‌تر بر مفصّل و باشکوه برگزار کردن مراسم عزاداری اهل بیت تأکید دارند تا بر ولادت آنان. در تقویم کشور مشاهده می‌شود که اکثر روزهای شهادت پیشوایان دین و مذهب، تعطیل رسمی است اما ایتام ولادت اهل‌بیت این‌گونه نیست. یک نویسنده‌ی مذهبی، یکی دیگر از دلایل محدودیت‌ها برای برگزاری مجالس شادی را محدودیت در شادی و نبود برنامه‌های پیش‌گیرانه برای آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از مراسم مربوط به امامان شیعی می‌داند: «یکی از دلایل کم بودن مجالس شادی برای ائمه معصومین، محدودیت در شادی است. به این معنا که برای شادی کردن نسبت به اهل بیت نمی‌توان از ابزار و وسایل خاصی استفاده کرد که این محدودیت درست و بجایی است چون شادی در این حوزه تعریف خاص خودش را دارد. از طرفی چون جایگاه بسیاری از مراسم شادی اهل‌بیت مساجد و اماکن مذهبی هستند، بنابراین محدودیت‌ها در این رابطه بیشتر می‌شود» (رجالی، www.hawzah.net). رئیس آکادمی مطالعات ایرانی در لندن با بیان این‌که یکی از بزرگ‌ترین مشکلات ما در حوزه‌ی فرهنگ شادی در اسلام، بحث معرفتی

است، می‌گوید: "بسیاری از وعاظ و مداحان شناخت غلطی از شادی در اسلام را در جامعه ترویج کرده‌اند. از دید آنها شادی امری حرام یا مکروه است. با این دیدگاه اسلام دین افسردگی و غم و گریه و زاری شده است" (صفوی، www.fardanews.com). وی در ادامه با اشاره به این‌که شادی از محیط‌های دینی بیرون رفته است، افزوده است: «وعاظ و مداحان ما تا بحث از شادی می‌شود، آن را به شادی‌های معنوی ارجاع می‌دهند. این‌ها درک صحیحی نسبت به شادی ندارند. این خلط مبحث در دین است. این انحراف از دین است. اگر تعزیه است، گریه و زاری است. اگر مولودی است، گریه و زاری است. مبعث پیامبر است، گریه‌زاری است. میلاد امام زمان (عج) است گریه و زاری است» (همان). صفوی با اشاره به این‌که **اسلام فقط برای اولیاءالله نیست**، به درستی گفته است: «مخاطب ما در دین عرفا و سالکان و صوفیان نیستند این‌ها یک تعداد کمی بودند. اسلام همه را به فراخور حالشان مخاطب قرار می‌دهد و شادی لذات مجازی را نه تنها تأیید، بلکه ترویج می‌کند. اما مداحان و وعاظ ما این را انکار می‌کنند. رسانه‌ها و دستگاه‌های حکومتی هم این شادی را انکار می‌کنند» (همان). آیت‌الله علم‌الهدی امام جمعه‌ی مشهد که نگاهی محافظت‌گرایانه دارد، در خطبه‌های نماز جمعه در حرم رضوی بیان داشت: «در برگزاری جشن‌های نیمه شعبان مناسبت ندارد که در گوشه و کنار شهر و در زاویه پارک‌ها و مکان‌های تفریحی شاهد آن باشیم که برنامه‌های با عنوان شادی اما مبتذل برای این روز برگزار شود این برنامه‌های مبتذل عشق به امام زمان (عج) و شادی برای این روز نیست» (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، www.farsnews.com).

و) برخورد محافظت‌گرایان با شادی‌های دسته‌جمعی جوانان

به دلیل فقدان فضای تفریحی مناسب برای شادی و به‌خاطر محدودیت‌های موجود، جوانان گاه خود تصمیم به ایجاد فضا سازی برای تفریح می‌گیرند. به‌عنوان مثال، عده‌ای از جوانان تهرانی در سال ۱۳۹۰ در حرکتی خودجوش با تبلیغی که در فیس بوک صورت گرفته بود، در پارک آب و آتش تهران جمع شدند تا چند ساعتی با مراسم آب‌پاشی به یک‌دیگر، به جشن و شادی بپردازند. اما همین شادی چندساعته‌ی جوانان، جنجالی را در میان رسانه‌ها و مسؤولان به‌راه انداخت. تا جایی که برخی این حرکت جوانان را تقاضای برخی گروه‌های سیاسی برای بهره‌گیری‌های سیاسی دانستند (فضای حاکم بر آن زمان متأثر از برگزاری انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ و اتفاقات پس از آن بوده است). نیروی انتظامی با برخوردی شدید با جوانان طالب شادی، و با دستگیری برخی از افراد حاضر در این مراسم، رفتار شادمانه‌ی این جوانان را سرکوب کرد. هم‌چنین، شهرداری تهران نیز که ظاهراً ابتدا اعلام کرده بود در برگزاری این برنامه هم‌کاری داشته است «یک روز بعد و در برابر واکنش سایت‌هایی چون جهان‌نیوز و رجانیوز خبر داد افرادی که اقدام به آب‌بازی کرده‌اند، اصولاً بدحجاب بوده‌اند» (شیرافکن، ۱۳۹۰: ۱۵). به‌روزی دبیر جامعه‌ی زینب (س) و نماینده‌ی مجلس شورای اسلامی در چندین دوره که دیدگاه محافظت‌گرایی دینی دارد، درباره‌ی شادی جوانان در پارک آب و آتش اظهار داشت: «درباره‌ی بازی جوانان در پارک آب و آتش به اجمال می‌توانم بگویم. جوانان حق شادی و نشاط و بازی را دارند، اما این شادی نباید در فضای عمومی باشد. هر فعالیتی در فضای عمومی باید با شئون مذهبی ایرانی - اسلامی هم‌خوانی داشته باشد و اگر چنین نباشد متولیان امنیت موظف به برخورد هستند... کسانی که اصرار به شادی در فضای عمومی دارند اگر کارشان گناه نباشد آزادی دارند، مگر اینکه شادی‌ای را مدنظر داشته باشند که گناه باشد» (به‌روزی، ۱۳۹۰: ۱۵). وی معتقد است شادی در فضای عمومی ضدهنجار است. بنابراین، یکی از مصادیق مخالفت محافظت‌گرایان دینی، مخالفت با شادی‌های جمعی در فضای عمومی است و لذا مردم را از پرداختن به این امر منع می‌کنند. در هر حال، بخشی از اظهار نظرهای حاکمی از آن است که مقابله با این‌گونه مراسم شادی دسته‌جمعی با انگیزه‌ی دینی انجام گرفته است.

شادی در دیدگاه ترمیم‌گرایان دینی

افراد وابسته به دیدگاه ترمیم‌گرایی دینی، شادی و رفتارهای شادمانه را به صورت نسبی می‌پذیرند، یعنی نه نگاهی کاملاً منفی به شادی دارند و نه نگاهی کاملاً مثبت، بل که دیدگاه آنان درباره‌ی شادی مشروط است. برای مثال، آنان گوش دادن به موسیقی را کاملاً حرام نمی‌دانند بل که از نظر آن‌ها موسیقی اگر همراه با لهو و لعب (که مفهومی کش‌سان است و معنایش دقیقاً مشخص نیست) نباشد اشکالی ندارد. هم‌چنین تا حدودی استفاده از رنگ‌های شاد را جایز می‌دانند. گفتیم که آنان با اصالت بخشیدن به سنت دینی، درصدد این هستند تا دین را با مقتضیات زمان، کارآمد سازند و اگر نواقصی در آن هست، ترمیم نمایند. به همین خاطر آنان برخلاف محافظت‌گرایان که رفتارهای شادمانه را متضاد با رفتار اسلامی می‌دانند، برآن‌اند تا برخی از رفتارهای شاد را براساس شرایط زمانه تعریف کنند؛ البته تا آن حد که این‌گونه رفتارها وجهه‌ای ضد‌دینی نیابند. بنابراین، ترمیم‌گرایان شادی و رفتار شادمانه را به‌طور کامل رد نمی‌کنند، بل که مؤید بروز شادی مطابق با موازین شرع و عرف هستند. به اعتقاد آنان اگر شادی‌های جمعی موجب افزایش فساد در جامعه گردد، حکومت اسلامی موظف است زمینه‌های منحرف کننده را به حداقل برساند تا موجب بی‌نظمی در جامعه نگردد. ترمیم‌گرایان دینی هم‌چون آیت‌الله بهشتی، و آیت‌الله مطهری درباره‌ی شادی دیدگاه‌هایی را مطرح نموده‌اند که در زیر به آن‌ها می‌پردازیم. با توجه به بررسی‌های صورت گرفته و جست‌وجو در منابع مختلف، آیت‌الله بهشتی به‌طور مستقیم درباره‌ی شادی و نشاط در جامعه نظری ارائه نداده است اما درباره‌ی برخی مظاهر شادی‌آفرین مانند موسیقی و تفریح، دیدگاه‌هایی را بیان کرده است که با موضوع مورد بحث ما تناسب دارد.

بهشتی از جمله روحانیانی بود که سعی کرد با توجه به جای‌گاه خود در معماری نظام جدید و نیز تجربیاتی که از سال‌های مبارزه و نیز زنده‌گی در اروپا آموخته بود، جای‌گاه هنر و به‌ویژه موسیقی را در نظام جدید اسلامی مشخص کند و از اتهامات و دیدگاه‌های تند و سست‌بنیاد جلوگیری به‌عمل آورد. وی درباره‌ی موسیقی می‌گوید: «بسیاری از ترانه‌هایی که مخصوصاً زن‌های ترانه‌خوان می‌خوانند، وقتی در مجلسی خوانده می‌شود و عده‌ای را در ارتکاب گناه بی‌اختیار می‌کند، این نوع آوازخوانی و ترانه‌خوانی حرام است. بنابراین آن نوع موسیقی‌ها، آن نوع ترانه‌ها، نوازندگی‌ها و خوانندگی‌ها که در شنونده این اثر را بگذارد که او را در ارتکاب گناه بی‌پروا کند به‌طوری که در برخورد با گناه اصلاً یاد خدا نباشد یا یاد خدا برایش آنقدر ضعیف شده باشد که او را نتواند از گناه باز بدارد و این ضعف و این تضعیف یاد خدا نتیجه این خوانندگی و نوازندگی باشد، چنین خوانندگی و چنین نوازندگی که این اثر تضعیف‌کننده ایمان و پروای از گناه را داشته باشد، حرام است. این را می‌توان به‌عنوان نظر قطعی اسلام درباره موسیقی گفت. اما آیا هر نوع خواندن و هر نوع نواختن که این اثر را نداشته باشد، به صرف این که خوانندگی است، می‌توان گفت حرام است یا نه مورد تردید است. قدر مسلم این است که از مسلمات اسلام نیست و آن را به حساب رأی همه علمای اسلام و فقهای اسلام و حتی رأی همه فقهای شیعه هم نمی‌شود گذاشت» (همان). به باور بهشتی هر نوع موسیقی و آوازخوانی نمی‌تواند حرام باشد اما مشروط به اینکه همراه با لهو و لعب و در مجالس فساد نباشد: «اصولاً تفریح یکی از نیازهای زندگی انسان است، یعنی نه فقط به‌عنوان تجدید قوا، بل که اصولاً به عنوان یکی از نیازهای اصیل. ملاحظه کنید برای مثال انسان غذا می‌خورد؛ هدف از خوردن غذا از نظر طبیعت این است که بدّل ما یتحلّل باشد؛ یعنی آن مقدار از کالری و انرژی که بدن مصرف کرده است مجدداً از راه خوردن غذا تولید شود. این یک نیاز طبیعی است که هدفش تأمین قوای تحلیل رفته است؛ اما یک نیاز طبیعی است نه ارادی. تفریح برای انسان‌ها یک چنین حالتی دارد؛ یک نیاز طبیعی است نه یک نیاز ارادی. یعنی انسان خود به خود احساس می‌کند وقتی در زندگی آتش به‌جا باشد، نان شب به‌جا باشد، کارش به‌جا باشد، خانه‌اش به‌جا باشد، زن و بچه‌اش به‌جا باشد، همه این‌ها به‌جا باشد،

اصولاً به یک نوع تفریح نیز نیاز دارد. تفریح حاجتی است از حاجات زندگی. خدای آفریدگار طبیعت و نظام طبیعت خواسته است آدم با احساس احتیاج به تفریح همواره نشاط زنده ماندن و زندگی کردن داشته باشد بنابراین، می‌خواهم این مسئله را مؤکدتر و جدی‌تر و اصیل‌تر تلقی کنید. اصولاً تفریح یکی از نیازهای طبیعی بشر است و یک نظام اجتماعی و مکتب زندگی باید برای ارضای این خواسته طبیعی فکری کند. چه کسی می‌تواند درباره اسلام بگوید [که] اسلام دین غم و اندوه و گریه و زاری و بی‌نشاطی است... اصلاً درست به عکس است. اسلام دین نشاط است» (همان). بنابراین، بهشتی تفریح و نشاط را نه تنها مذموم نمی‌داند، بل که با استفاده و رجوع به آیات و روایات پیرامون این دو مقوله، آن را ممدوح تلقی می‌کند. به‌رغم این نظر وی بر آن است که نشاط و تفریح سوبه‌ی دیگری نیز دارند و آن افراط در هر دو مقوله است، به‌نحوی که تمام شؤون زندگی فرد را دربرگیرد و در نتیجه، وی را مبدل به فردی لابلالی سازد. این حکم دقیقاً در برابر حکم عده‌ای از فقهای سنتی به اصطلاح محافظت‌گرا قرار می‌گیرد. آن‌ها نه تنها به تفضیل قائل نشده‌اند بل که این مسأله را از ریشه ممنوع اعلام داشته و حکم به تحریم این دو مقوله در شریعت اسلامی داده‌اند. بنابراین، بهشتی نشاط و تفریح را ممدوح می‌داند مگر آن‌که چنان به افراط کشیده شود که تمام شؤون زندگی فرد را فرا گیرد و او را نسبت به مسئولیت‌های خود در جامعه بی‌تفاوت نماید. لذا می‌توان گفت ایشان شادی را به‌نحو مشروط برای فرد و جامعه امری لازم و ضروری می‌داند.

یکی دیگر از چهره‌های برجسته در دیدگاه ترمیم‌گرایی دینی در ایران معاصر، آیت‌الله مطهری است. مطهری واژه‌ی شادی را معادل سرور و آن را مقابل اندوه می‌داند. ایشان درک شهودی و متعارف در باب تقابل بین شادی و غم را تأیید می‌کند: «سرور و اندوه نقطه‌ی مقابل یکدیگرند. سرور حالت خوش و لذت‌بخشی است که از علم و اطلاع به اینکه یکی از هدف‌ها و آرزوها انجام یافته یا انجام خواهد یافت به انسان دست می‌دهد؛ غم و اندوه حالت ناگوار و دردناکی است که از اطلاع بر انجام نشدن یکی از هدف‌ها و آرزوها به انسان دست می‌دهد؛ و در حقیقت سرور و اندوه حالت‌هایی خاص از لذت و رنج می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۷: ۵۹). همان‌طور که در بیان مسأله گفتیم، مراسم و جشن‌های باستانی در ایران، یکی از راه‌های شادسازی مردم در جامعه است. با برپایی این‌گونه جشن‌ها در پیش از انقلاب و در قرون ماضی، مردم به‌نوعی به شادی‌های جمعی می‌پرداختند و احساس سرور می‌کردند. اما مشاهده می‌شود در ایران پس از انقلاب، این‌گونه جشن‌ها رو به فراموشی سپرده شده است و برخی از چهره‌های محافظت‌گرا و ترمیم‌گرای دینی آن‌ها را خرافی دانسته و به‌شدت با انجام این‌گونه مراسم به مخالفت پرداخته‌اند و یا درصدد حذف کامل آن‌ها برآمده‌اند، زیرا انجام این‌گونه مراسم را متضاد با شعائر اسلامی می‌دانند. مطهری یکی از افرادی است که این نوع جشن‌های باستانی را خرافه و ضداسلامی می‌داند و دین‌داران را از انجام چنین اعمالی منع می‌کند. ایشان در طی یک سخن‌رانی درباره‌ی مراسم چهارشنبه‌سوری گفته است: «به‌خدا ننگ این مردم است که روز سیزده و این ایام را به‌عنوان جشن سیزده‌بدر بیرون می‌روند. ننگ باشد بر این‌ها که به‌عنوان پرورش افکار، این‌ها را به مردم نمی‌گویند. و شما احمق‌ها هم این حرکات را هر سال انجام می‌دهید بل که آن‌ها شما بدبخت‌های احمق را تمجید می‌کنند، تشویق می‌کنند. این‌ها از اسلام نیست. این‌ها ضد اسلام است» (مطهری، فایل صوتی، ۱۳۹۰، www.sl.picofile.com). وی هم‌چنین می‌گوید: «به خدا ننگ این مردم است که روز سیزده را به‌عنوان سیزده‌بدر [بیرون] می‌روند؟ من نمی‌فهمم آن‌هایی که اسم تنویر افکار و پرورش افکار روی کار خودشان می‌گذارند چرا یک کلمه نمی‌گویند. بعضی برعکس، ترویج و تشویق می‌کنند!... روز ولادت حسین بن علی برای ما تعطیل رسمی نیست ولی روزی که سمبل خرافه و حماقت ماست روز تعطیلی است. بدانید این مسائل مال اسلام نیست» (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲۵: ۴۰۷). در این‌که سیزده‌بدر مأخوذ از اسلام نیست حق با ایشان است اما مأخوذ بودن از اسلام یک امر است و ناهم‌ساز بودن با آن امر دیگری است. از سخنان مطهری چنین استنباط می‌شود که ایشان سخت مخالف این‌گونه مراسم و

جشن‌های باستانی است و آن‌ها را عملاً خرافه و ضدّ اسلامی می‌داند. علاوه بر این، مطهری نیز درباره‌ی شادی نظرگاهی مشروط دارد. برای مثال، نظر وی را درباره‌ی موسیقی را می‌توان این‌گونه دانست: «این مطلب مسلم است که موسیقی در روح بشر اثر عمیق دارد، به اعماق روح انسان نفوذ می‌کند و احساسات خفته و حتی افکار فراموش شده‌ای را قوّت و نیرو می‌بخشد و گاهی برعکس به دست فراموشی می‌سپارد، احساسات را تهییج می‌کند در میان امور محسوس، هیچ محسوسی به اندازه‌ی این محسوس با فکر و روح و احساسات و عواطف سروکار ندارد» (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۷: ۲۲۰). به اعتقاد ایشان هر نوع لذّت این‌دنیایی حرام نیست و منطق افرادی که خود را از لذّت‌های حلال دنیا به‌خاطر لذّت آخرت محروم می‌کنند، نادرست است: «از نظر اسلام در دنیا یک لذّت‌هایی حرام است. لذّت حرام دنیا، انسان را از لذّت آن دنیا محروم می‌کند، بلکه عقاب آن دنیا را می‌آورد» (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۲۵: ۴۶۷). «قرآن می‌گوید ما آن لذتی را حرام کردیم که واقعاً لذّت نیست، بدبختی است... پس این منطق هم در باب زهد، در اسلام وجود ندارد که کسی خیال کند من از لذّت حلال دنیا چشم می‌پوشم برای اینکه در عوض لذتی در آخرت به من بدهند و معاوضه کنند. چنین معاوضه‌ای وجود ندارد» (همان: ۴۶۸). براساس سخنان وی می‌توان نتیجه گرفت که ایشان با شادی‌های جمعی مخالفتی ندارد و آنچه برای وی مهم است جنبه‌ی محتوایی آن است که نباید خرافی و مغایر با شعایر دینی باشد. نگرش مطهری به جشن‌های ایرانی قطبی‌سازانه (برابر قرار دادن سنتی ایرانی در برابر امری اسلامی) است. به‌عبارت دیگر، او سویه‌ای ضدّ اسلامی در آن‌ها می‌بیند. با این حال، می‌توان از این آداب و مراسم ملی تفسیر دیگری نیز عرضه کرد و آن را بخشی از میراث فرهنگی ایرانیان دانست که لزوماً ضدّاسلامی نیستند. شایان ذکر است که باورهای کهن منضمّ به آن‌ها، دیگر مورد قبول و توجّه مردم نیست بل که به‌منزله‌ی عناصری از سنتّ صرفاً به‌یاد آورده می‌شود و تکرار می‌گردد.

شادی از دیدگاه بازسازی گرای دینی

برخی از متفکران دینی به شادی نگاهی مثبت دارند و وجود شادی را در سرتاسر زنده‌گی آدمی ضروری و مؤثر می‌دانند. آنان که نگاهی بازسازی‌گرایانه به دین دارند، نشاط و شادی و رفتارهای شادمانه را لازمه‌ی زنده‌گی سالم می‌پندارند. پی‌روان این گرایش دینی معتقد اند که دین نیز همانند سایر وجوه زنده‌گی باید با مقتضیات زمانه تغییر کند، لذا شادی را به‌عنوان یک واقعیت انسانی مستقلّ از دین می‌دانند. بازسازی‌گرایان دینی، برخلاف دو دیدگاه محافظت‌گرایی و ترمیم‌گرایی بر شادی و شادمانی، به‌ویژه رفتار جمعی شادمانه، تأکید فراوان دارند و معتقد اند حکومت نباید عاملی برای محدود و محصور کردن شادی‌های فردی و جمعی باشد. آنان موافق رفتارهای شادمانه، به‌ویژه رفتارهای شادمانه‌ی جمعی هستند. بازسازی‌گرایان دینی نگاهی بسیار مثبت به جشن‌های ایرانی دارند و برگزاری این جشن‌های جمعی را در ارتقای روحیه‌ی شادمانه در جامعه مؤثر می‌دانند. علی شریعتی چهره‌ی برجسته‌ی بازسازی‌گرایی دینی در ایران معاصر، بر لزوم برپایی این‌گونه جشن‌ها در جامعه تأکید فراوان دارد؛ تا جایی که در کتاب هبوط در کویر به جشن نوروز پرداخته است. ایشان ستایش‌گرانه از جشن نوروز سخن می‌گوید: «نوروز که قرن‌های دراز است بر همه جشن‌های جهان فخر می‌فرشد، از آن‌رو «هست» که یک قرارداد مصنوعی اجتماعی و یا یک جشن سیاسی نیست، جشن جهان است و روز شادکامی زمین، آسمان و آفتاب، وجوش شکفتن‌ها و شور زادن‌ها و سرشار از هیجان هر آغاز» (شریعتی، ۱۳۶۷: ۵۰۱). ایشان این جشن را نیاز ضروری جامعه می‌داند و می‌گوید: «نوروز تنها فرصتی برای آسایش، تفریح و خوش‌گذرانی نیست، نیاز ضروری جامعه [و] خوراک حیاتی یک ملت نیز هست» (همان: ۵۰۲). ایشان معتقد است حتّاً در ایران باستان که مردم مورد هجوم دشمنان و قتل و عام پیاپی بودند، باز هم مراسم نوروز را برپا می‌داشتند تا روحیه‌ی شاد مردم از بین نرود. شریعتی بر خلاف محافظت‌گرایان که جشن‌های باستانی را غیراسلامی می‌خوانند، معتقد است نوروز با ورود اسلام به ایران روح

مذهبی یافته و به نوعی مقدّس شده است: «اسلام که همه رنگ‌های قومیت را زدود و سنت‌ها را دگرگون کرد، نوروز را جلای بیشتر داد، شیرازه بست و آن را، با پشتوانه‌ای استوار، از خطر زوال در دوران مسلمانی ایرانیان، مصون داشت» (همان: ۵۰۲). بنابراین، وی به‌عنوان متفکّر مسلمان موافق برگزاری جشن‌های ملی و باستانی است و آن‌ها را برای افزایش روحیه‌ی شادمانه و برای از بین بردن غم و اندوه در جامعه مفید و کارآمد می‌داند. او همچنین بر جنبه‌ی هویتی این جشن‌ها و نقش آن در شکل‌گیری انسجام ملی تأکید دارد. همچنین، شریعتی درباره‌ی موسیقی نظر بسیار مثبتی دارد و می‌گوید: بسیاری از "دستگاه‌های تبلیغاتی شیعه فعلی، که از توجیه و تفسیر منطقی و تحلیل تاریخی بسیاری از عقاید و احکام خاص شیعه عاجز است، در برابر انتقاد روشنفکران که «چرا موسیقی که یک هنر عمیق و مؤثر است و می‌تواند بسیار مثبت هم باشد - در شیعه حرام شده است؟» از پاسخ درمانده است زیرا نه در قرآن و نه در سنت، سندی در حرمت موسیقی نمی‌یابند، برخی بر آیه فاجتنبوا قول الزور (حج/۳۰) تکیه می‌کنند و قول الزور را که به معنی حرف مفت است، دلیل حرمت موسیقی در قرآن گرفته‌اند و نمی‌دانند که اساساً موسیقی صوت است، نه قول! اینها گویی تنها تصنیف‌های چرندی را که مطرب‌ها به آوازه می‌خوانند، موسیقی خیال کرده‌اند، یا موسیقی را جزء لهو و لعب شمرده‌اند در حالیکه لعب بازی‌های سرگرم‌کننده بی‌فایده است و لهو هر عملی یا سخنی که وقت و انرژی را صرف می‌کند و هیچ چیز مثبتی تولید نمی‌کند، در حالی که برخی از انواع موسیقی، مثل دیگر هنرها (مثلاً شعر) می‌تواند در خدمت ایمان و روح و علم و تربیت و تکامل و تلطیف احساس قرار گیرد و یک سمفونی عمیق از یک کتاب فلسفی یا اخلاقی اثربخش‌تر است" (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۰۶). بنابراین، از نظر وی موسیقی را مانند هر هنر دیگری "به تخریب و تحریکی، مثبت و منفی و حماسی و غزلی و به اصطلاح امروز روشنفکران، هنر مسئول، (هنر در خدمت جامعه) و هنر غیرمسئول یا لابلایی (هنر برای هنر، هنر در خدمت احساسات شخصی و تفننی و جنسیت و لذت) می‌توان تقسیم کرد. موسیقی در دو نوع موسیقی حماسی و غزلی و شهوی مشخص است که موسیقی لیریک، موسیقی مطربی و ساز و آواز تفننی و عیش و نوشی و تخریبی است که اساساً ترجمه غنا است و [به] معنی همان مطرب است... اینها موسیقی نیست، غنا است" (همان: ۲۱۱-۲۱۰). به نظر وی سمفونی شوپن و موتزارت و باخ و بتهوون غنا نیست، زیرا این‌گونه آثار هنری انسان را شکوه‌مند و قوی می‌سازد و روحیه‌ی آدمی را تلطیف می‌کند. به باور شریعتی، "غنا در دست‌گاه خلافت شام، بغداد و حکام، امرا و اشراف رواج بیشتر می‌یافت، و در عصر بنی عباس به اوج خود رسید بطوریکه از تمام دنیا، رقاصان و آوازخوانان به دارالخلافه جذب می‌شدند و در محافل شراب و می‌خوارگی در نزد خلیفه غوغا می‌کردند. در چنین وضعی است که رهبران آگاه و متعهد شیعه، در برابر چنین اعمالی واکنش نشان داده و نه تنها درباریان و امرا، که توده‌های مردم را نیز، با آهنگ مستی‌بخش و خواب‌آور لذت‌بار غنا و لابلایی‌گری آنان آگاه ساخته‌اند. بنابراین از نظر ایشان «غنا نه تنها در فقه شیعه، بلکه در نظر همه روشنفکران متعهد و همه گروه‌هایی که صاحب ایدئولوژی‌اند و بار سنگین جهاد و بیداری توده را بر دوش دارند و حتی در نظر همه هنرمندان و حتی موسیقی‌دانانی که به هنر، به‌عنوان یک عامل رشد و کمال انسانی و اجتماعی می‌نگرند و برای آن ارزش قایل‌اند، حرام است و مبارزه با آن در متن رسالت اجتماعی و مسئولیت اعتقادی‌شان قرار دارد... غنا موسیقی شهوی تخریب‌کننده است و در نظام خلافت، سمبل رژیم و عامل تخریب توده‌ها، و شیعه با تحریم آن، بزرگ‌ترین ضربه را به دستگاه زده است و نقش ضد اجتماعی آن را رسوا کرده و در برابرش به مقاومت برخاسته است» (همان: ۲۱۵-۲۱۴). بنابراین، به اعتقاد شریعتی موسیقی وقتی وارد دربار خلفا شد و رسالت اصلی خویش را که ایجاد روحیه‌ی جهادی و حماسی و به‌طور کلی به‌لحاظ انسانی سازنده بود به فراموشی سپرد، از جانب ائمه (ع) تحریم گردید. اگر موسیقی بتواند در خدمت مبارزه محرومین علیه زورمندان و طبقات بورژوا درآید، چنین موسیقی‌ای نه تنها مذمت نشده بل که از جانب بزرگان دین مورد تشویق واقع شده است. در نتیجه، منع از موسیقی و تحریم آن در شیعه، منشأ سیاسی - مذهبی دارد، نه این‌که در

اصل اسلام مورد تحریم قرار گرفته باشد؛ و آن را باید در خط دگرگونی حکومت اسلامی به سلطنت عیاشانه‌ی اموی و عباسی جست‌وجو کرد و تاریخ چنین نظری را تأیید می‌کند. بنابراین، موسیقی را باید به مثبت و منفی تقسیم کرد، یعنی هنر اگر در خدمت جامعه باشد، آن هنر مثبت و مطلوب است. در نتیجه، نگاه شریعتی برخلاف محافظت‌گرایان دینی به موسیقی بسیار مثبت است زیرا از نظر وی موسیقی روح آدمی را تلطیف می‌کند و او را متعالی می‌سازد.

یکی دیگر از چهره‌های سرشناس دیدگاه بازسازی‌گرایی دینی، عبدالکریم سروش است که نقش به‌سزایی در تکوین تفکر دینی مدرن در ایران پس از انقلاب داشته است. سروش درباره‌ی شادی می‌گوید: «ما به لحاظ ملی دچار عارضه‌ای هستیم و آن این است که تجلیات اندوه در میان ما بسی بیشتر، کانالیزه‌تر و مشخص‌تر و تشویق شده‌تر است تا تجلیات شادی. حتّاً پاره‌ای از متدّیتان ما گمان می‌کنند که غمناکی با دین‌داری مناسبت‌تر است تا با شادمانی و حزن گویا نزد خداوند مطلوب‌تر است تا طربناکی و فرح‌ناکی... حتی طرب و شادمانی را از جنس غفلت می‌شمارند و غمناکی و اندوه را از جنس هوشیاری و بیداری. این آموزه‌ها یا بدآموزی‌ها علت شده‌اند که اندوه خود به خود بر شادی رجحان نهاده شود و مطلوب‌تر شمرده شود» (سروش، ۱۳۷۸). وی بر آن است که «ما روزهای مّلی تعریف شده شادی بسیار کم داریم. ما روزهای تعریف شده اندوه و عزاداری بسیار زیاد داریم. در تقویم معاصر ما اغلب روز میلاد پیشوایان دین تعطیل نیست اما روز وفات آن‌ها را تعطیل اعلام کرده‌اند... حتی سرایندگان، گویندگان و واعظان ما در مجالس میلاد پیشوایان دین، گریزی به مصیبت امام حسین (ع) می‌زنند و به اصطلاح خودشان می‌گویند نمک هر مجلسی ذکر مصیبت اباعبدالله است و به این ترتیب آن مجلس شادی را با اندوه می‌آمیزند. مجموعه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که ما به لحاظ ملی و تربیتی گرایش بسیار شدیدتری به سوی عزا و اندوه داریم تا به سوی شادی» (همان). سروش در انتقاد از فقدان شادی در جامعه‌ی ما می‌گوید: «من مّلتی گریان‌تر از ملت خودمان ندیدم» (همان). وی درباره‌ی مراسم و منابع شادی و نیز میلاد بزرگان دین اظهار می‌دارد: «شادی را فقط از درون دین نباید بیرون آورد. شادی منابع مستقلی دارد. اینکه ما فقط بر شادی در مراسم میلاد پیشوایان دین تأکید بورزیم، کافی نیست. شادی منابع بسیار دارد، ما باید آن منابع دیگر را کشف و معرفی کنیم و باید برای مردم منابع شادی را ایجاد کنیم» (همان). به باور ایشان یکی از مهم‌ترین منابع اندوه، خشونت‌ورزی در پوشش دین است: «اصلاً روح خشن نمی‌تواند از شادی تغذیه کند و نمی‌تواند شادی را تولید کند. شادی خوراک روح‌هایی است که اهل محبت و مدارا هستند و محصول روح‌هایی است که اهل محبت و مدارا هستند. ما وقتی که در جامعه خودمان خشونت را ترویج می‌کنیم، پوشش دینی بر آن می‌افکنیم، آن را تقدیس می‌کنیم و آن را یکی از مهم‌ترین ابزارهای ترویج دین و مقابله با دشمنان خدا و غیره می‌شماریم، آگاهانه و ناآگاهانه بر عزاداری و ماتم‌سرایي و اندوه و غم و افسردگی انگشت تأکید و تصدیق می‌گذاریم» (همان). ایشان هم‌چنین برخلاف تصویر حُزن‌آلود و گریانی که دائماً از عابدان نمایش داده می‌شود، می‌گوید: «هیچ وقت خداوند از مردم نخواست است که عبادت‌شان را به شکل حزن نشان بدهند» (همان).

حجت‌الاسلام محسن کدیور از جمله متفکرانی است که در آرای اخیر اش به دیدگاه بازسازی‌گرایان نزدیک شده است. در واقع، وی کم و بیش بین ترمیم‌گرایی دینی و بازسازی‌گرایی دینی در نوسان بوده است اما در آثار اخیرتر خود به بازسازی‌گرایان دینی نزدیک‌تر شده است و دیدگاه‌های تازه‌ای را در باب فقه و اجتهاد فقهی بیان داشته است. «اصلاح فکر اسلامی، پالایش اندیشه شیعی و تعامل سنت و تجدد دغدغه‌های اصلی وی است... و از مدافعان اسلام رحمانی و جامعه اخلاقی است» (کدیور، ۱۳۹۱، www.kadivar.com). ایشان به‌عنوان متفکر دینی در پاسخ به این پرسش که «به نظر شما تفکر دینی در ایران پس از انقلاب چه نقشی در رفتار شادمانه و به‌طور اخص رفتار جمعی شادی داشته است؟» می‌گوید: «شادی (یا سرور و فرح) در مقابل غم (یا حزن و اندوه) در آیات و روایات و متون دینی قابل ردیابی است. شادمانی نه تنها پسندیده و ممدوح است، بل که شادمان کردن دیگران بویژه مومنان عبادت و موجب رضایت خداوند است. شادمانی

اگر با حرام آلوده نشود فی حد نفسه هیچ منع شرعی ندارد. چون در گذشته شادی‌ها نوعاً با حرام ممزوج بوده حکم اعمال حرام برهم‌نشین‌شان نیز سرایت کرده، همانند آواز و موسیقی که قرن‌ها حرام محسوب می‌شود، در حالی که فعل حرام واقعی مجلسی بود که در آن گناه صورت می‌گرفت نه خود موسیقی و آواز خواندن... آری اگر شادی مقدمه غفلت از یاد خداوند قرار گیرد به اعتبار اینکه غفلت از یاد خدا مذموم و ناپسند است، این قسم از شادی نیز مورد رضایت دین نیست. اما اندوه و حزن و غم فی حد نفسه یقیناً مطلوبیت ذاتی ندارد و احکام شرعی به اعتبار متعلق آن بر آن بار می‌شود. اگر غم و حزن ناشی از بریده شدن از اصل و به دلیل دوری از خداوند باشد یا برای شرمندگی از گناهان که در نتیجه مقدمه‌ای برای تقرب بیشتر خداوند می‌شود این‌گونه غم و اندوه مطلوب است. یا اگر حزن به دلیل هم‌دردی با مظلوم و مقدمه‌ای برای مخالفت با ظالم باشد از آن قسم که در عزای سیدالشهداء ابراز می‌شود مشکلی ندارد. اما اگر در همین دو مصداق حزن اندازه نگاه داشته نشود و به رویه رایج در زندگی تبدیل شود، به اینکه ایمان و غم یا اسلام و اندوه ملازم هم تلقی گردد، یقیناً برداشتی اشتباه و جفا به دیانت سیدالمرسلین است. در حد اطلاع اندک من مسلمانان اهل سنت از شیعیان شادترند و دینداری‌شان با سرور و شادی بیشتری همراه است و شیعیان با برجسته کردن بیش از اندازه عزاداری امام حسین (ع) در غیر عاشورا، در اعیاد هم زیارت عاشورا می‌خوانند و نوحه‌سرایی و مرثیه‌خوانی می‌کنند، مجالس اعیادشان به‌ندرت رنگ شادی دارد، تو گویی شاد بودن و ابراز سرور اشکال شرعی دارد یا حرام و مکروه است... در مجالس عروسی که حداقل شادی مردم است نیز ما هنوز باور نکرده‌ایم که با رعایت حدود شرعی می‌توان آواز خواند و به زنان در میان خودشان و مردان در میان خودشان اجازه رقصیدن دارند» (همان). لذا دیدگاه کدیور نیز همانند دیگر بازسازی‌گرایان به شادی و رفتارهای شادمانه و عوامل شادی‌آفرین نگاهی مثبت است. کدیور عامل اصلی کاهش شادی در ایران پس از انقلاب را قرائت سنتی از اسلام شیعی می‌داند و خواهان تجدیدنظر در آن است و مخالف اندیشه‌های سنتی محافظت‌گرایان دینی درباره‌ی شادی است.

۴. بحث

می‌توان گفت که نوع تفکر و گرایش دینی حاکم بر کشورمان در سال‌های پس از انقلاب موجب شده است ایرانیان به‌نحو جدی‌تری از امکان بروز شادی و رفتارهای شادمانه محروم گردند. گرایش محافظت‌گرایی دینی در ایران پس از انقلاب تفکر دینی غالب و حاکم بوده است. به اعتقاد محافظت‌گرایان رفتارهای شادمانه امری دنیوی است که اگرچه جزء نیازهای بشر است، اما اغلب موجب دوری از یاد خدا و به‌ویژه، انحراف از دین می‌گردد. مؤمنان به‌تر است از شادی‌های این‌دنیایی دوری کنند زیرا به باور آنان شادی واقعی در آخرت و بر اساس معیار تقوا حاصل می‌شود. محافظت‌گرایان عموماً با مظاهر شادی مانند کف زدن، موسیقی، رقص، استفاده از لباس با رنگ‌های شاد به مخالفت پرداخته‌اند و هم‌چنین برگزاری جشن‌ها و مراسم ملی را به‌عنوان اموری خرافی یا مشرکانه و مغایر با شؤونات اسلامی، منع کرده‌اند و بسیاری از مراجع تقلید، شرکت در این نوع مراسم را حرام اعلام نموده‌اند. از مصادیق بسیار بارز مخالفت محافظت‌گرایان دینی با این‌گونه جشن‌ها، حرام اعلام نمودن مراسم چهارشنبه‌سوری توسط برخی مراجع است. از فتاوی‌ای مراجع محافظت‌گرا این‌گونه برداشت می‌شود که دلایل مخالفت آن‌ها با برگزاری چنین مراسمی عبارت‌اند از: غیرعقلایی بودن این مراسم، مخالفت آن‌ها با قوانین و برهم زدن نظم جامعه، عدم مشروعیت آن‌ها، غفلت از آخرت و تشویق به امور دنیوی، آزار و اذیت افراد جامعه، شایسته نبودن این اعمال برای مسلمانان، و نداشتن مبنای دینی از نظر اسلام، و معرفت سنت آتش‌پرستی بودن چهارشنبه‌سوری. از این‌رو، می‌توان گفت که محافظت‌گرایان دینی بین توجّه به این نوع مراسم ملی از یک سو و حفظ ایمان از سوی دیگر، نوعی واگرایی مشاهده می‌کنند. با نگاهی به تاریخ جوامعی که حاکمیت دین در آن‌ها وجود داشته

است، هم چون حاکمیت کلیسا در قرون وسطی، و نیز مدیریت دینی زنان کالون از رهبران برجسته‌ی جنبش اصلاح دینی در ژنو، این نتیجه حاصل می‌شود که حکومت دینی، وقتی که با اقتضائات عادی و جاری زنده‌گی انسانی درمی‌افتد، واکنش‌هایی را در مردم برمی‌انگیزد و این جریان، منجر به مقاومت آشکار و پنهان مردم می‌گردد و سرانجام، اعتبار حکومت دینی و چه بسا اعتبار دین نزد مردم از دست می‌رود. به نظر می‌رسد سرکوب شادی و رفتار شادمانه در میان مردم منجر به این شده است که جوانان ایرانی حتّاً در نحوه‌ی بروز شادی مشکل داشته باشند. بروز ناهنجاری‌های اجتماعی مانند اشکالی از وندالیسم در خیابان‌های شهر و در محیط‌های ورزشی و نیز استفاده از مواد محترقه و منفجره در جشن‌های مردمی (مثلاً به‌عنوان جای‌گزین آتش در جشن چهارشنبه‌سوری) چه بسا مصداقی از این امر باشد؛ مصداقی است نامطلوب از نحوه‌ی بروز شادی در جامعه‌ی ما که به نظر می‌رسد در فقدان مجال و مجاری به‌هنگارتر و مناسب‌تر شادی پدید آمده است. محافظت‌گرایان دینی بیش‌تر بر برپایی مراسم سوگواری و عزاداری ائمه و پیشوایان دین تأکید دارند تا مراسم شاد دینی؛ چنان‌که جشن‌های دینی همانند مولودی‌ها نیز رنگ غم و عزاداری به خود گرفته‌اند و دین‌داران در این‌گونه مراسم نیز عملاً از مجال شادی کردن بی‌بهره‌اند.

به‌رغم نظر و عمل‌کرد محافظت‌گرایان دینی، ترمیم‌گرایان دینی، شادی و نشاط را جزء ضروریات زندگی بشری می‌دانند اما آنان شادی‌ای را مقبول می‌شمارند که با تمام شوئونات اسلامی هم‌خوانی داشته باشد و سبب ترویج فساد در جامعه نشود. همین نگرانی سبب می‌شود که آنان همیشه با قید و شرط از شادی و بروز آن سخن بگویند؛ قیودی کش‌سان و مبهم هم چون "لهوی" نبودن. این گروه برخلاف محافظت‌گرایان دینی که معمولاً نگاهی منفی به رفتارهای شادمانه دارند، شادی و رفتار شادمانه را به‌طور کامل رد نمی‌کنند بل که مؤید بروز شادی‌ها مطابق با موازین شرع و عرف هستند. به اعتقاد آنان اگر شادی‌های جمعی موجب افزایش فساد در جامعه گردد، حکومت اسلامی موظف است زمینه‌های منحرف‌کننده را به حدّاقل برساند تا موجب بی‌نظمی در جامعه نگردد. بررسی سوّمین گرایش دینی یعنی بازسازی‌گرایی دینی، نشان می‌دهد که صاحب‌نظران متعلّق به این گروه به شادی نگاهی مثبت و سازنده دارند. پی‌روان این گرایش دینی معتقد اند که دین اقتضائات زنده‌گی انسانی و دنیوی را به‌رسمیت می‌شناسد. لذا آنان شادی را به‌عنوان یک واقعیت انسانی و اجتماعی مستقلّ از دین می‌بینند. بازسازی‌گرایان بر عکس دو گرایش محافظت‌گرایی دینی و ترمیم‌گرایی دینی، بر شادی و به‌ویژه، رفتار جمعی شادمانه تأکید فراوان دارند و معتقد اند حکومت نباید عاملی برای محدود و محصور کردن شادی‌های فردی و جمعی باشد. بنابراین، بازسازی‌گرایان دینی با مظاهر مختلف شادی و نیز محرک‌های رفتار شادمانه موافق‌اند. به‌طور کلیّ، می‌توان چنین استنباط کرد که برخلاف محافظت‌گرایان که به نظر می‌رسد اصولاً و عملاً جامعه را مغموم می‌پسندند، بازسازی‌گرایان دینی معتقد اند رفتارهای شاد جمعی را نباید تنها از درون چارچوب‌های دینی بیرون آورد زیرا شادی منابع مستقلّی دارد و تنها محدود به دین نیست. از منظری اصلاح‌گرانه (فراتر از نظرگاه جامعه‌شناختی)، می‌توان گفت که به نظر می‌رسد می‌بایست در بخشی از میراث دینی که عملاً امور دنیوی مشروع را تحریم می‌نماید، تجدیدنظر کرد و سبک زنده‌گی لذّت‌بخش‌تر و با درد و رنج کم‌تر برای مردم را تبلیغ و ترویج کرد. نقد دین بر اساس معیار انسانی بودن و شادی‌آفرین بودن یا متکلفانه و غم‌بار بودن یکی از انواع نقدهایی است که اکنون متوجّه ادیان و مذاهب است. امروزه به نظر می‌رسد با توجه به جریان رو به رشد اسلام‌هراسی در سطح بین‌المللی و اسلام‌گریزی در سطح داخلی که هر دو چهره‌ای نامطبوع، خشن، غیرانسانی، و وحشت‌آفرین از اسلام را به‌تصویر می‌کشند و به عموم معرفی می‌کنند و متأسّفانه برخی از مسلمانان نیز عملاً به پیش‌رفت این جریان مدد رسانده‌اند و هم‌چنان مدد می‌رسانند، بازسازی چهره‌ای انسانی‌تر و مطبوع‌تر از اسلام بیش از پیش ضرورت یافته است [۲].

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۸). واکاوی رفتاری مهم در جامعه ایرانی، چرا شادی از جامعه رخت بر بسته است. روزنامه اعتماد ملی. شماره ۹۹۵، ۸۸/۵/۲۵.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸). سنت‌گرایی و تجددستیزی در ایران. نشریه‌ی توانا. سال دوم. شماره ۳۸، ۱۳۷۸/۰۳/۱۰.
- بهروزی، مریم (۱۳۹۰). شادی در فضای عمومی ضد هنجار. روزنامه‌ی روزگار. سال پنجم. شماره ۱۳۸، ۱۳۹۰/۰۵/۱۲.
- بهشتی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). حق و باطل از دیدگاه قرآن (چاپ ششم). تهران: نشر بقیه.
- بهشتی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). روش برداشت از قرآن (چاپ سوم). تهران: نشر بقیه.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲). روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب. تهران: گام نو.
- چلبی، مسعود و موسوی، سید محسن (۱۳۸۷). بررسی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر شادمانی در سطوح خرد و کلان، مجله جامعه‌شناسی ایران. شماره ۱ و ۲، دوره نهم، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- خاتمی، سید احمد (۱۳۹۰). روحانیت همواره مدافع ولایت بوده است. روزنامه‌ی هموطن سلام، ۱۳۹۰/۲/۳۱.
- خبرگزاری ایرنا (۱۳۹۰). مصباح یزدی در انتقاد از علوم انسانی غرب: همه تلاش فرهنگ جهانی این است که برای انسان شادی بیاورند، در مقابل ما در روایات داریم که انسان باید محزون باشد تا قلب او نورانی گردد. ۱۳۹۰/۵/۲۷.
- خبرگزاری ایرنا (۱۳۹۱). سرپرست اداره تبلیغات اسلامی سبزواری: موسیقی از جشن‌های نیمه شعبان حذف شود. ۱۳۹۱/۰۴/۱۴.
- خبرگزاری رسا (۱۳۸۹). امام جمعه چناران: روحانیت فضاهای شادی و نشاط مردم را جهت‌دهی کند. ۱۳۸۹/۱۲/۱۸.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه‌ی نور. جلد ۱۷. مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوش‌چهره، محمد (۱۳۸۹). نشاط ملی گم شده است. روزنامه‌ی آفتاب یزد، ۱۳۸۹.
- زندوی، سیدمحمد (۱۳۸۱). بررسی و نقد مفهوم آزادی از دیدگاه نوگرایان دینی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ و ۱۳۸۶). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). چرا ملّتی شاد نیستیم؟. روزنامه‌ی همشهری. شماره ۲۰۷۰، ۱۳۷۸/۱۲/۱۶.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲). جهان‌بینی و ایدئولوژی (چاپ دوم). مجموعه آثار ۲۳، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷). شیعه. مجموعه آثار (جلد ۷). تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- علم‌الهدی، سیداحمد (۱۳۹۱). جشن مهدویت با شادی مبتذل تفاوت دارد.
- 13910409000501 <http://www.farsnews.com/printable.php?nn=>
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۹). روحانیت و تجدد: با تأکید بر جریان‌های فکری - سیاسی حوزه علمیه قم. پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. معاونت پژوهشی.
- فاضل‌لنکرانی، محمدجواد (۱۳۸۷). مرجعیت، تنها ملجاء حفظ دین است.
- <http://www.bfnews.ir/vdcepv8w.jh8wfi9bbj.html>.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۹). فرهنگ شادی در ایران.
- www.farhangshenasi.ir/persian/node/779
- قاسم‌زاده، ناصر (۱۳۹۰). خبرگزاری برنا. رویه نهادینه و درازمدتی در زمینه نشاط و شادی نداریم. ۱۳۹۰/۵/۲۹.

- قاسمی، یوسف (۱۳۸۸). شادی و نشاط گمشده جامعه ماست. روزنامه‌ی مردم‌سالاری. شماره ۲۲۸۶، ۱۳۸۸/۱۱/۱۵.
- کدیور، محسن (۱۳۹۱). نقش تفکر دینی در ایران پس از انقلاب در رفتار شادمانه
<http://kadivar.com/?p=9681>
- مجدفر، فاطمه (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی عمومی (چاپ اول). تهران: نشر شعاع.
- محدثی، حسن (۱۳۸۶). آینده جامعه قدسی: امکانات و چشم‌انداز اجتماعی - سیاسی دین در ایران پس از انقلاب. مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره هشتم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۶، ص ۷۶-۱۱۲.
- محدثی، حسن (۱۳۸۱). دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات (چاپ اول). تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- محدثی، حسن (۱۳۸۹). جریان‌های فکری جدید جهان اسلام در عصر مدرن".
- توسلی، غلامعباس و دیگران (۱۳۸۹). جامعه‌شناسی کشورهای اسلامی (چاپ اول). تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- محدثی، حسن (۱۳۹۰). جامعه‌ی قدسی واکنشی و تخریب قلمروی دینی: آسیب‌شناسی امر به معروف و نهی از منکر در ایران پس از انقلاب اسلامی، ص ۲۳۸-۱۶۱.
- پژوهشکده باقرالعلوم (۱۳۹۰). هویت دینی جوانان. مجموعه‌ی مقالات (چاپ اول). پژوهشکده علمی کاربردی باقرالعلوم علیه السلام، با همکاری موسسه تحقیقات اجتماعی کند و کاو. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- محمودی، سید محسن (۱۳۸۱). مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید (چاپ هشتم). ج ۱ و ۲. ورامین: انتشارات علمی فرهنگی صاحب‌الزمان (عج).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). ره توشه (اهمیت و نقش خوف و حزن). <http://mesbahyazdi.ir/node/3908>.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). روزنامه ایران. شماره ۱۶۸۳، ۱۰/۹/۱۳۷۹، ص ۷، به نقل از محدثی، حسن، (۱۳۸۵) "خردنامه" شماره ۹، آذرماه
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). دلم می‌سوزد از این که نسل آینده کافر و بی‌دین می‌شود. نشریه‌ی نوروز. ۱۳۸۰/۰۷/۱۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). شادی و غم در قرآن. نشریه‌ی معرفت، شماره ۸۴، آذر ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). هر جا بر خلاف دین عمل کردیم مملکت زیان دید. نشریه‌ی رسالت. ۱۳۸۲/۷/۲۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷) عدل الهی (چاپ دهم). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). ده گفتار (چاپ چهاردهم). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی و (۱۳۷۷). مجموعه آثار، جلد ۷، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار، جلد ۲۵، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). فایل صوتی،
www.sl.picofile.com/file/7327269244/shahid_motahari_4shanbe_suri.3gp.html
- ملک‌زادگان، عذرا (۱۳۸۱). بازسازی اندیشه دینی از منظر اقبال و مطهری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده الهیات، فلسفه و معارف اسلامی.
- منتظری، ابوالفضل (۱۳۸۸). روند شکل‌گیری تحول روشنفکری دینی در ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور مرکز تهران.

- مؤمن، محمد (۱۳۸۹). وظیفه روحانیت حفظ نظام اسلامی است. روزنامه‌ی رسالت. ۰۷/۰۹/۱۳۸۹، شماره ۷۱۴۱.
- مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۰). نباید کسانی را که در پیروزی انقلاب تأثیرگذار بودند فراموش کنیم / امیدوارم مشارکت ۸۰ درصدی باشد. <http://khabaronline.ir/detail/199171/politics/parties>.
- میرزا، مریم (۱۳۸۷). تحلیل جامعه‌شناسی یک پرسش: چرا شاد نیستیم. روزنامه‌ی فرهنگ آشتی. ۳۰/۱۰/۱۳۸۷.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹). شریعتی و نقد سنت (چاپ اول). تهران: یادآوران.