

بررسی و تحلیل دین داری و ارتباط دین با سلامت روان و اخلاق، با هدف نیل به شادکامی در زندگی اجتماعی نوجوانان

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۰۳/۱۵ تاریخ تصویب ۱۴۰۱/۰۹/۱۲)

آرمان یارمرادی^۱

محمدرضا زریری

چکیده

دین سنگ بنای سامان اجتماعی است و منبعی برای ارزش های اجتماعی است و بر گزینش های فردی و بسیاری از زمینه های زندگی روزمره تأثیر می گذارد و همچنین به عنوان تجلی روح جمعی و عامل همبستگی و یکپارچگی جامعه محسوب می شود. پدیده دینداری از موضوعات قابل توجهی است که اهمیت آن را از کثرت تلاش هایی می توان دریافت که در سال های اخیر برای ساخت و به کارگیری سنجه های دینداری مصروف شده است. این تلاش ها از دل اقتضانات و ضرورت های قابل درکی بیرون آمده است که نمی توانست بدون پاسخ باقی بماند. ضرورت این مطالعات به طور عام برخاسته از نفوذ و اعتباری است که هنوز دین برای انسان و اجتماع دارد. دینداری ازجمله عوامل تاثیرگذار بر سلامت روان و شادکامی نوجوانان است که نیاز به بررسی های بیشتر در این زمینه احساس می گردد. اصولاً دین به شکل خاصی در هر فرهنگ شناخته شده ای وجود دارد. در این مقاله که با روش تحلیلی-توصیفی نگارش شده است قصد داریم به بررسی و تحلیل دین داری و ارتباط دین با سلامت روان و اخلاق، با هدف نیل به شادکامی در زندگی اجتماعی نوجوانان پردازیم.

واژگان کلیدی: دین شناسی، سبک زندگی، دین داری، شادکامی، سلامت روان، شادی،

اعتقادات دینی

بخش اول: بررسی و شناخت دین از دیدگاه نظریه پردازان اسلامی

دین معمولاً به عنوان یک نظام اجتماعی-فرهنگی از رفتارها و اعمال تعیین شده، اخلاقیات، باورها، جهان بینی ها، متون، مکان های مقدس، پیشگویی ها یا سازمان ها تعریف می شود که عموماً بشریت را به عناصر ماوراء طبیعی، ماورایی و معنوی مرتبط می کند. با این حال، هیچ اجماع علمی در مورد اینکه چه چیزی دقیقاً یک دین را تشکیل می دهد، وجود ندارد. متفکران مسلمان با توجه به مساله ضرورت بعثت انبیا و رسیدن انسان به قرب الهی و تعاریف لغوی و قرآنی دین به تعاریف اصطلاحی اقدام کرده اند که عدم افراط و تفریط از مزایای این تعاریف است:

استاد مصباح یزدی: دین اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است.

استاد جوادی آملی: معنای اصطلاحی دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان ها باشد. علامه طباطبائی: او دین را به مجموع اعتقاد به خدا و زندگی جاودان و احساس و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد اطلاق می کند. برخی از متفکران اسلامی تنها دین الهی که منشا الهی داشته باشد را شایسته لفظ دین می دانند: «دین مجموعه ای از هست ها و باید های مستند به خداوند است که از طریق وحی و سنت برای هدایت انسانها ظهور یافته است.» و در مقابل عده ای دین را اعم از الهی و بشری می دانند. با توجه به آنچه گفته شد می توان تعاریف متفکران مسلمان را که جامع تر و دقیق تر از تعاریف دیگر است، در این تعریف خلاصه نمود: دین بشری دینی است که به سبب برخی نیازهای روانی یا اجتماعی انسان به دست او ساخته شده و یا آمیخته با افکار بشری شده باشد مانند بت پرستی و اعتقاد به نیروهای جادویی یا ادیان التقاطی. دین الهی دینی است که ریشه در غیب داشته، پایه و اساس آن وحی و پیام الهی است و برای سعادت انسانها نازل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۶). به عبارت دیگر می توان گفت دین مجموعه ای از هست ها و باید هاست که هست ها ناظر به واقع بوده و باید نیز مبتنی بر همان هست هاست. و باید ها را می توان به احکام دین و اخلاق و ارزش های اخلاقی تقسیم نمود. به طور خلاصه دین مجموعه ای از عقاید، احکام و اخلاق است. دین مجموعه ای از عقاید و گزاره های حقیقی و دستورات عملی و ارزشی است که برپایه همان گزاره های اعتقادی برای سعادت انسانها وضع شده است.

بند اول: تعریف جامعه‌شناسی دین

در پاسخ به این سؤال که منظور از دین در جامعه‌شناسی دین چیست، نظرات گوناگون و تعاریف مختلفی از دین ارائه شده است که از حوصله این بحث بیرون است، اما می‌توان تعاریف دین را در این علم به دو دسته تقسیم نمود: کنش‌گرا و محتوایی. تعاریف محتوایی روی مفاهیم عقاید مذهبی تمرکز می‌کنند اما تعاریف کنش‌گرا دین را از طریق فعالیت‌های اجتماعی که محقق می‌سازد تعریف می‌کنند (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۴۸ - ۴۷).

نگاه جامعه‌شناسانه به دین، متوجه چیستی و ماهیت دین بدون توجه به منشا اجتماعی آن نیست، بلکه بی‌آنکه وارد ساحت چیستی دین و امر دینی شود، به بررسی روابط متقابل بین اعتقادات دینی و سازمان‌ها و نهادهای مذهبی از یک طرف، و سازمان‌ها و نهادها و آداب و رسوم اجتماعی از سوی دیگر، می‌پردازد. جامعه‌شناسی دین، علمی است که روی نقش دین در اجتماع و همچنین تاثیر آن روی حالت شخص با ایمان تمرکز می‌کند. به همین خاطر می‌توان گفت که جامعه‌شناسی دین نگاهش صرفاً معطوف به عملکرد دین در حوزه اجتماع و نهادهای اجتماعی است. لذا جامعه‌شناسی دین را می‌توان «تحلیل جامعه‌شناسی نهادهای دینی و مطالعه روانشناسی اجتماعی پدیده‌های دینی» دانست. لکن باید توجه داشت که جامعه‌شناسی دین نگاهش صرفاً معطوف به تاثیر دین در اجتماع نیست، بلکه تاثیر متقابل اجتماع را در دین نیز بررسی می‌نماید (علی زاده، ۱۳۷۵: ۵۶). امروزه محققان به جای اینکه وقت خویش را صرف تعریف دین نمایند از مجموعه ضوابط و معیارهایی استفاده می‌کنند تا بتوانند به تحقیقاتشان جهت بدهند (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۴۹ - ۴۸). بعضی دیگر نیز معتقدند که در آغاز بهتر است کوششی در جهت تعریف موضوع تحقیق جامعه‌شناسی دین به عمل نیاید و تنها پس از یک تحقیق مفصل است که شخص در موضعی قرار می‌گیرد که توانایی انجام این کار را پیدا می‌کند (همیلتون، ۱۳۹۲: ۲۰). در نتیجه جامعه‌شناسی دین دو محور اساسی دارد: نخست اینکه چرا باورداشت‌های مذهبی چنین نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر این که چرا این باورداشت‌ها و عملکردها یک چنین صورت‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند (همیلتون، ۱۳۹۲: ۲ - ۱). دین از آن رو که تاثیرات قابل ملاحظه‌ای در زندگی بشر دارد، مورد ملاحظه بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک مطرح قرار گرفت. مبانی عقل‌گرایی و اثبات‌گرایی این دوره نیز در رویکرد به دین به عنوان یک پدیده

جامعه‌شناختی، بی‌تاثیر نبود. در این دوره برداشت‌های دینی اموری وهمی و بیهوده تلقی می‌شدند و اندیشه‌های مذهبی در برابر خرد بشری و تبیین‌های تجربی محکوم به زوال بودند، این لحاظ علمی باعث می‌شد تا اندیشمندان آن دوره، دین را بسان هر پدیده دیگر در معرض تبیین تجربی قرار دهند. چنین تبیینی از دین که تاثیر شگرف و جهان‌شمولی در جامعه‌بشری داشت، برای فهم روند تکاملی بشر، امری ضروری می‌نمود (همیلتون، ۱۳۹۲: ۲).

برای فهم اهمیت دین در جامعه، همین بس که در جامعه‌شناسی، دین یکی از پنج نهاد اصلی در جامعه بشری دانسته شده تاریخ پیدایش جامعه‌شناسی دین را می‌توان به تاسیس جامعه‌شناسی در قرن ۱۹ باز گرداند. بعضی ماکس وبر را نخستین صاحب نظری می‌دانند که به جامعه‌شناسی دین به صورت یک علم منظم نگاه کرد به هر حال جامعه‌شناسی دین در ضمن جامعه‌شناسی کلاسیک از آغاز قرن نوزدهم به وجود آمد، و تا سال ۱۹۶۰ عموماً نظریات جامعه‌شناسان کلاسیک، یعنی تضاد دین با مدرنیته بر آن حاکم بود. از سال ۱۹۶۰ به بعد این عقیده طرد شد، و زمینه‌گرایش بیشتر جامعه‌شناسان را به تحقیق در زمینه فعالیت دین در اجتماع فراهم کرد (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۲۰ - ۱۹). البته باید توجه داشت که در اسلام نیز چندی از دانشمندان، مثل: ابوریحان بیرونی در «تحقیق ما للهند» و ابن خلدون در مقدمه کتاب «تاریخ العبر»، به تحقیق و بررسی پیرامون تجزیه و تحلیل ادیان، نهادها و باورهای دینی، رابطه دین و دولت و باورهای دین عامیانه و غیره پرداخته‌اند، که این امر بازگویی توجه و علاقه ایشان به مطالعه دین در عرصه جامعه را قرن‌ها قبل از دانشمندان عصر جدید اروپا نشان می‌دهد (توسلی، ۱۳۸۰: ۲۰ - ۱۹).

بند دوم: جامعه‌شناسی سستی و دین

جامعه‌شناسی کلاسیک، از قرن نوزدهم کار خود را شروع نمود و تا سال ۱۹۶۰ به کار خویش ادامه داد. این دوره از جامعه‌شناسی را می‌توان جامعه‌شناسی تکاملی نام نهاد، زیرا مستقیماً تحت نفوذ تئوری زیستی تکاملی داروین بود. از جمله جامعه‌شناسان کلاسیک که دین را در جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار دادند می‌توان به ماکس وبر، امیل دورکیم (دورکهایم)، کارل مارکس و آگوست کنت را بررسی کرد.

جامعه‌شناسان این دوره از آن رو که دین و باورداشت‌های دینی را حاصل وهم بشر و بی‌معنی می‌دانستند، در صدد برآمدند که جایگزینی برای دین بیابند که از یک سو منافع اساسی دین را در

بر داشته باشد و از سوی دیگر خصلت ماواری طبیعی و غیر معقول نداشته باشد. در این دوره تلقی عمده از دین، یک نهاد بشری و اجتماعی بود که به وسیله انسان و با یک دلیل خاص اجتماعی به وجود آمده بود (ریتزر، ۲۰۰۸: ۳۸۷۲). این نوع نگاه به دین نتیجه‌اش جز این نبود که جامعه‌شناسی وجود خدا را انکار نمود. خصیصه دیگر جامعه‌شناسان این دوره، داوری و ارزش‌گذاری درباره باورداشت‌های دینی بود. و این نگاه هنوز هم در جامعه‌شناسی دین وجود دارد. برای مثال، جورج ریتزر در تعریف جامعه‌شناسی دین، دین را قسمتی از جامعه انسانی می‌داند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۱).

بخش دوم: بررسی و تحلیل مسائل اصلی دین

می‌توان بر اساس آنچه که در تدوین و پیدایش این علم روی داده است، مسائل عمده جامعه‌شناسی دین را این موارد دانست: دین و دولت، دین و قدرت، دین و تغییر اجتماعی، دین و گروه اجتماعی، منشا دین، رابطه علم و دین، رقابت مذهبی، بنیادگرایی، دین عامیانه، دین و خانواده، دین و جنسیت و غیره.

بند اول: دین و دولت (سکولاریسم)

زمینه پیدایش این بحث، پیش‌زمینه فکری بود که جامعه‌شناسان کلاسیک نسبت به دین داشتند. تحقیقاتی که این جامعه‌شناسان بر روی ادیان ابتدایی انجام دادند، به همراه پیش‌فرض تکامل‌گرایی ادیان آنها را به این نتیجه رساند که دین محصول توهم بشر بوده و در جامعه‌های بدوی کاربرد دارد. شاید بتوان مهم‌ترین و گسترده‌ترین موضوع بحث شده در جامعه‌شناسی دین را سکولاریسم یا تر دنیوی شدن دانست (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۵۶).

از این رو هر چه جامعه به سوی مدرنیته پیش برود و نظام‌های اجتماعی پیچیده‌تر شوند دین جایگاه خود را بیشتر از دست می‌دهد و نقش دین هماهنگ، با بالا رفتن سطح افکار منطقی به وسیله فرهنگ‌های غیرمذهبی جایگزین خواهد شد (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۷). دورکیم معتقد بود اگر دین بر پایه خطا و دروغ نهاده شده باشد، به مقاومت‌هایی برمی‌خورد که توانایی چیره‌شدن بر آنها را نخواهد داشت؛ در نتیجه ادیان ابتدایی نیز ریشه در واقعیت دارند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳). ولی او نتیجه تحقیق خود را به همه ادیان سرایت داد و چنین نتیجه گرفت که هدف همه ادیان، از جمله مسیحیت پرستش و مقدس نگاه داشتن گروه اجتماعی است برای مثال دورکیم ماهیت دین را

پرستش گروه اجتماعی دانست، و نظریه خود را بر پایه توت‌پرستی قبایل بدوی استرالیایی منظم کرد. البته او بر خلاف سایر جامعه‌شناسان، دین را حاصل توهم بشر نمی‌دانست. (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۳ - ۵۸). ماکس وبر نیز که جامعه مدرن را جامعه‌ای بر پا شده بر مبنای عقل می‌دید، قائل بود که در نتیجه پیشرفت عقلانیت در عصر مدرن، ساخت‌های غیر منطقی مثل دین، به قلمرو غیر عقلانی رانده شده و قدرت خود را از دست خواهند داد (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۳۰۲). این تحلیل جامعه‌شناسان، با جریان پوزیتیویسم و افول دیانت در غرب همراه بود؛

به همین خاطر چنین نظریه‌هایی به عنوان اصلی اساسی در مجامع فکری آن دوران پذیرفته شد. اما آمار نشانگر این است که مذهب، حتی پس از چند قرن چالش با مدرنیسم هنوز در کشورهای مدرن به زندگی خود ادامه می‌دهد و به همین خاطر بعضی جامعه‌شناسان معتقدند که باید از تمام رساله‌هایی که درباره دنیوی کردن و مرگ مذهب نوشته شده، دست کشید و به آنها توجهی نکرد (وبر، ۱۳۸۲: ۳۱۸).

بند دوم: دین و قدرت

از دیگر مسائلی که در جامعه‌شناسی دین مطرح شده است، بررسی تعامل میان دین و قدرت بود. شاید بتوان بیشترین تاثیر کارل مارکس را در این علم، کار او بر روی دین و قدرت دانست. مارکس معتقد بود مبارزه علیه دین نهایتاً متوجه امری می‌شود که در پشت آن خالق الهی قرار گرفته است. و به همین خاطر این مبارزات نوعاً الحاد نامیده می‌شود. او مدعی بود، دین که تلقی‌ای از یک خوشبختی توهمی است باید به نفع خوشبختی واقعی نسخ شود (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۱۳). او معتقد بود که دین، عاملی در دست طبقه سرمایه‌دار جامعه است و آنها از این طریق طبقه کارگر را تحت فشار قرار می‌دهند. دین در دست طبقه سرمایه‌دار باعث جلوگیری از اعتصابات کارگری و انقلاب در قشر مستضعف جامعه می‌شود. همچنین گاهی مذاهب به اسم دین باعث خشونت علیه پیروان دیگر آئین‌ها می‌شوند.

بند سوم: دین و تغییر اجتماعی

در مقابل تجزیه و تحلیل مارکس از دین، بسیاری از جامعه‌شناسان نئومارکسیست نگاهی دوباره به ارتباط دین و قدرت و تغییر اجتماعی داشته‌اند. آنها معتقدند که لازم نیست دین ابزار مطیع‌شدن در برابر قدرت باشد، بلکه دین در بسیاری مواقع می‌تواند نیرویی برای تغییرات مثبت در جامعه قلمداد

شود. چنین تحلیل‌هایی به وسیله انقلاب‌ها و اعتراض‌هایی که عوامل مذهبی موثر داشتند تقویت شد. همان خصوصیات دینی که مارکس به عنوان عوامل و ابزار اجبار کردن برمی‌شمرد، توانایی به حرکت درآوردن گروه‌ها و اشخاص برای ایجاد تغییرات اجتماعی را داشتند (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۷۵-۷۲).

بند چهارم: دین و گروه اجتماعی

دین برای یک گروه اجتماعی می‌تواند هویت‌بخش باشد؛ یعنی می‌تواند رابطه همبستگی را میان افراد یک گروه ایجاد نماید. نوعا عقاید مذهبی در بین جوامع، قوی‌ترین چیزی است که باعث احساس جدایی یا حاشیه‌ای بودن نسبت به جوامع بزرگ‌تر می‌شود. هویتی که دین به یک گروه می‌دهد، هویتی فرا قومی، ملی و زبانی است. دین توانایی جمع‌نمودن اقشار مختلف را تحت هویتی خاص به نام هویت دینی دارد. دین از طریق ارائه جهان‌بینی خاص گروهی را تحت یک عنوان جمع می‌نماید و مشروعیت این جهان‌بینی یک عامل همبستگی قوی برای جوامع می‌شود (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۸۰-۷۵).

بخش سوم: نگاهی اجمالی به جامعه‌شناسی دینی

این دو، دو مقوله متفاوت هستند. جامعه‌شناسی دین، یک بحث برون‌دینی در باب دین است که بر اساس روش‌های تجربی و نظری جامعه‌شناسی انجام می‌گیرد ولی جامعه‌شناسی دینی (مثلا جامعه‌شناسی اسلامی) یک بحث درون‌دینی است که نگرش‌ها و جهت‌گیری‌هایش از مباحث مختلف معارف دینی (تفسیر، کلام و...) اخذ می‌شود. در جامعه‌شناسی دینی (اسلامی، مسیحی، یهودی و...) تلاش می‌شود تا نظر دین در امور اجتماعی استخراج شود (و از این حیث حاصل تمایل مشی دینی با ذهن فرد دیندار است) اما در جامعه‌شناسی دین، جامعه و امور اجتماعی دینداران به عنوان یک پدیده صرف مطالعاتی و با هدف شناختن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. جامعه‌شناسی دین، همه امور دینی را نیز جزء جهان مادی و از جمله امور زمینی فرض می‌کند، اما جامعه‌شناسی دینی در مقابل آن، هنوز به الگوهای فکری گذشته پای‌بند است به این معنا که تلاش می‌کند امور اجتماعی و جمعی را از منظر دین بفهمد. جامعه‌شناسی دینی در پی اثبات یا تبیین این نکته است که دین در امور اجتماعی نیز بسیار سخن دارد (جزیی از برنامه بزرگ تبیین یا اثبات کمال حداکثری دین است) اما جامعه‌شناسی دین جهات تبلیغی ندارد (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۹-۱۷).

بخش چهارم: تاثیرات متقابل دین و جامعه با مذاقه در معرفت‌شناسی دین

با تعریف جامعه‌شناسی دین به مثابه مطالعه روابط متقابل دین و جامعه تصور می‌شود که انگیزه‌ها، عقیده‌ها و نهادهای دینی به‌طور متقابل تحت تاثیر نیروهای اجتماعی، سازمان اجتماعی و قشربندی اجتماعی قرار می‌گیرند و خود نیز آن‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهند (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱). یکی این است که چرا این باورداشت‌ها و عملکردهای مذهبی یک‌چنین نقش تعیین‌کننده‌ای در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر اینکه چرا این باورداشت‌ها و عملکردها یک‌چنین صورت‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند (واخ، ۱۳۸۰: ۲۰۱). به عبارتی جامعه‌شناسی دین در برابر تنوع باورداشت‌های دینی دو مضمون و مساله اصلی و کانونی دارد.

دین نیز مانند هر پدیده اجتماعی دیگر مصون از تاثیرپذیری از محیط نشو و نمای خود نیست. هیچ دینی را در هیچ زمانی نمی‌توان سراغ گرفت که کاملاً سری، درونی، ذهنی و حاشیه‌ای باقی مانده باشد. همچنین همان‌طور که محیط اجتماعی - فرهنگی بر دین تاثیر می‌گذارد، بر همان وجه نیز دین بر محیط اجتماعی - فرهنگی تاثیر می‌گذارد. دین را نباید همچون واقعیت و موجودیتی در خود و قائم به ذات فهم کرد و مورد مطالعه قرار داد، به‌عکس باید این نکته را به خاطر داشت که نیروهای اجتماعی، نهادهای انسانی و فراورده‌های فرهنگی دائماً بر تجربه‌های نهادهای دینی تاثیر تعیین‌کننده‌ای می‌گذارند و شکلشان می‌دهند (زاکرم، ۱۳۸۴: ۱۴۱). دین غالباً می‌تواند عامل نیرومند تعیین‌کننده پدیده‌های اجتماعی باشد، به نهادها شکل بدهد، بر ارزش‌ها تاثیر بگذارد و روابط را تحت نفوذ خود بگیرد (زاکرم، ۱۳۸۴: ۱۷۵).

بند اول: معرفت‌شناسی دینی

معرفت‌شناسی، علمی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزش‌یابی انواع، و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۵۳). معرفت‌شناسی، به دو شاخه معرفت‌شناسی عام و معرفت‌شناس خاص تقسیم می‌گردد. معرفت از آن جهت که معرفت است، احکامی دارد و این احکام، علم معرفت‌شناسی عام را پدید می‌آورد. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به مطالعه ماهیت، منشأ و اعتبار شناخت می‌پردازد، این رشته گاهی «نظریه شناخت» نیز نامیده می‌شود (لی روی فینچ، ۲۰۰۹: ۱۳۳).

بنابراین، موضوع معرفت‌شناسی خاص یا مضاف، معرفت‌هایی است که در جغرافیای خاصی مطرح

می‌شوند، مثلاً معرفت‌شناسی علمی، به معارف علمی (فلسفه علم) و معرفت‌شناسی عرفانی، به معرفت‌ها و تجارب عرفانی و معرفت‌شناسی دینی، به باورها و عقاید دینی می‌پردازد. معرفت-شناسی عام به مطلق معرفت می‌پردازد، و معرفت‌شناسی خاص به حوزه‌های خاص معرفتی نظیر علم یا عرفان نظر دارد. معرفت مطلق، موضوع معرفت‌شناسی عام است و معرفت مضاف، موضوع معرفت‌شناسی مضاف و خاص. (فعالی، ۱۳۸۷: ۳۰، ۲۵۷، ۳۷۱).

نگاهی است از بیرون به آنچه در حوزه معرفت دینی می‌گذرد. متعلق معرفت‌شناسی دینی، نه دین است و نه ایمان و نه باور دینی؛ بلکه فقط معرفت دینی است که عالمان و اندیشه‌مندان دینی بدان نایل شده و از دین برگرفته‌اند. از این رو معرفت‌شناسی دینی، بعد از تولد معرفت دینی، زاده می‌شود و نگاهی است از بیرون و بالا به معارف دینی (فعالی، ۱۳۸۷: ۲۸۳-۲۸۲). معرفت دینی عبارت است از مجموعه شناخت‌های ما درباره بخش‌های مختلف دین. و معرفت‌شناسی دینی، یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی خاص است که به تجزیه و تحلیل معرفت دینی می‌پردازد. معرفت‌شناسی دینی یا معرفت‌شناسی باورهای دینی (لی روی فینچ، ۲۰۰۹: ۱۳۳).

معرفت‌شناسی دینی، از جهتی متعلق به معرفت‌شناسی، و از جهتی دیگر مربوط به فلسفه دین می‌باشد. از این حیث که از اقسام معرفت‌شناسی خاص می‌باشد و از سازوکارهای معرفت‌شناسانه در فرایند استدلال و موجه‌سازی باورهای دینی استفاده می‌کند، متعلق به علم معرفت‌شناسی است؛ و از این لحاظ که به دین مربوط می‌شود و معرفت دینی را موضوع تحقیق و مطالعه خویش قرار می‌دهد، ذیل مباحث فلسفه دین می‌گنجد. بنابراین، معرفت‌شناسی دینی ملتقای دو علم است؛ محل التقا و اتصال معرفت‌شناسی و فلسفه دین. «(عباسی، ۱۳۸۲: ۲۰۴). «معرفت‌شناسی دینی، یک حوزه علمی میان رشته‌ای است. حوزه‌های میان رشته‌ای، حاصل تأملاتی هستند که از برقراری ارتباط و نسبت میان دو قلمرو علمی ایجاد می‌شوند و مسائل و موضوعات تازه‌ای را برای دانشمندان هر دو معرفت فراهم می‌کنند (عباسی، ۱۳۸۲: ۲۰۴). اگر چه این موضوع تنها اخیراً یک مشغله ذهنی عمده در فلسفه دین شده است، ریشه‌های تاریخی دارد. مسأله ماهیت و شأن ایمان دینی دست کم از قرون اولیه مسیحیت، متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. ایمان رهیافتی چند وجهی است که علاوه بر مؤلفه شناختاری، مشتمل بر مؤلفه‌های عاطفی و رفتاری نیز می‌باشد. در اینجا تمرکز بر مؤلفه باور است که معیارهای مناسب برای ارزیابی عقلانیت، توجیه، و شناخت باور

دینی و نظایر اینها کدامند؟ یکی از مسائل عمده از ابتدا، جایگاه عقل در همه این مباحث بوده است. آیا برای اینکه اعتقاد فرد به یک باور دینی توجیه‌پذیر باشد، او باید دلایل عقلی مناسب داشته باشد، یا این نحوه نگرش به موضوع، نادرست است؟ (آلستون، ۱۹۹۸: ۲۴۵).

دیدگاه‌های مطرح در باب این موضوع، طیفی است گسترده از رأی ترتولیان - که به واسطه اظهارنظرش در باب تجسد مشهور است، که گفت: «به آن باور دارم چون نامعقول است.» - تا عقل‌گرایی کانت که در عنوان کتاب عمده‌اش در این باب نمایان شده است: «دین تنها در محدوده عقل» (آلستون، ۱۹۹۸: ۲۴۵). از آنجا که معرفت‌شناسی، نظریه معرفت است، مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی، مبحث ارزش معرفت دینی است؛ بدین معنا که چگونه می‌توان در معرفت‌های دینی، معرفت‌های صادق و حقیقی را از معرفت‌های کاذب و غیرحقیقی تمیز داد؟ آیا معیاری برای کشف حقایق دین وجود دارد؟ موضوع «توجیه» و «عقلانیت باور دینی» یکی از مهمترین مباحث فلسفه دین و به تعبیر پویمن «از غامض‌ترین مشکلات فلسفی در طول تاریخ فلسفه» است (پلانتینگا، ۱۹۹۸: ۳۶۵). از این رو، از مباحث معرفت‌شناختی در باب دین انتظار می‌رود که کانون توجهشان این سؤال باشد که آیا می‌توان به باورهای دینی، معرفت حاصل نمود، لکن حقیقت امر آن است که مباحث معرفت‌شناختی باور دینی، دست‌کم از عصر روشنگری به بعد (و در دنیای غرب)، در اغلب موارد، متمرکز بر براهین، خاصه براهین له و علیه باور خدا باورانه بوده است (پلانتینگا، ۱۹۹۸: ۲۱۰ - ۲۰۹). لازم به ذکر است که مباحث معرفت‌شناسی با مسائل دین‌پژوهی، ارتباطی عمیق و تنگاتنگ دارند و زیربنای بسیاری از مسائل فلسفه دین و دین‌پژوهی را باید در معرفت‌شناسی دینی و نیز معرفت‌شناسی عام جستجو نمود. و همین نیاز است که امروزه بسیاری از فلاسفه دین را به توسعه و مطالعه معرفت‌شناسی می‌خواند (آلستون، ۱۹۹۸: ۲۴۵).

بخش پنجم: ویژگی‌های انسان‌شناسی دینی

در انسان‌شناسی دینی، ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی از طریق مراجعه به متون مقدس دینی یعنی کتاب و سنت به دست می‌آید. به بیان دیگر در انسان‌شناسی دینی به جای بهره‌گیری از روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی برای شناخت انسان از روش نقلی استفاده می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۲۲۳). با توجه به اشکالاتی که متوجه انواع انسان‌شناسی است، جای طرح این سؤال وجود دارد، که از چه راهی می‌توان شناختی مطابق با واقع و همه‌جانبه از انسان کسب کرد.

و خداوند سبحان هم حقیقت انسان را بوسیله انبیاء و اولیاء و فرشتگان خود برای ما بیان کرده است و با بیان اینکه آدمی از کجا آمده و به کجا می رود و در چه راهی گام برمی دارد، او را هم با خودش آشنا می کند و هم با آفریدگارش و هم با گذشته و حال و آینده اش در پاسخ باید گفت بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی و وحیانی است، چرا که حقیقت انسان، همانند کتابی است که نیازمند شرح و تفسیر است و فقط خداوند که خالق انسان است به خوبی می تواند حقیقت وجود انسان را شرح و تفسیر کند. ویژگی های انسان شناسی دینی به طور کلی عبارتند از:

۱. اتقان و خطانپذیری: با بررسی انسان شناسی دینی متوجه می شویم که در این نوع از انسان شناسی، ابعاد مختلف وجود انسان مورد توجه قرار گرفته است. در این نوع انسان شناسی بیان ابعاد مختلف انسان با توجه به هدفی که مورد نظر تعالیم دینی است، صورت می گیرد و در هر بعد، موضوع به اندازه تاثیری که در رساندن انسان به سعادت و کمالش دارد، مطرح می شود. مثلاً بدلیل اینکه حقیقت انسان همان روح اوست، و بعد از مرگ هم حیات ابدی برای روح است و سعادت اخروی انسان نیز در گرو سلامت روح است، لذا توجه زیادی به روح و راه های تصفیه آن از آلودگی ها شده است.

۲. جامعیت: انسان شناسی دینی به دلیل بهره مندی از معارف وحیانی که خطانپذیراند از استحکام و اطمینان بالا برخوردار است، چرا که دین از طرف خداوندی است که دارای علم نامتناهی است و به همه ابعاد وجودی انسان علم کامل دارد و هیچ بعدی از ابعاد وجودی انسان از خداوند مخفی نیست.

۳. توجه به مبدا و معاد: بر خلاف انسان شناسی های غیر دینی که در آنها، یا به کلی مبدا و معاد به فراموشی سپرده می شود، و یا در قالبی کلی و اجمالی از آنها سخن به میان می آید، و به همین دلیل آن انسان شناسی ها نمی تواند برای چگونه زیستن انسان راه گشا باشد.

بخش ششم: ارتباط دین و خوش اخلاقی در زندگی نوجوانان

در اینجا این سوال تاریخی پیش می آید که سقراط از اوئیفرون پرسید: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده آن چیز خوب است یا چون آن چیز خوب است خدا به آن امر کرده است؟» پاسخ به این سوال دیدگاه حسن و قبح عقلی و شرعی را ایجاد می کند (سیدقریشی، ۱۳۸۱: ۱۳ - ۱۱). نظر صحیح آن است که اخلاق و دین هر دو به هم وابستگی هایی دارند. دیندارانی که دین را بی نیاز از

اخلاق می‌دانند معتقدند باید‌ها و نبایدهای دین امری کاملاً مستقل از اخلاق بوده و بدون پذیرش اصول اخلاقی نیز می‌توان احکام و قوانین شرعی را نظامی معرفتی بخشید. زیرا از نظر ایشان این امر به معنای پیروی خداوند از اصول اخلاقی است که به نوعی قدرت او را محدود می‌کند. به طور کلی گروهی اخلاق و دین را کاملاً مستقل از هم دانسته‌اند و گروهی غیر مستقل. در گروه اول نیز برخی آنها را کاملاً باهم سازگار می‌دانند. برخی قائل به ناسازگاری جزئی آندو هستند (مانند کی‌یر کگور) برخی قائل به ناسازگاری کلی هستند. (مانند راسل، جیمز راسلر و اسمیت ناول). در گروه دوم برخی اخلاق و دین را یک حقیقت می‌دانند (مانند تئودور پارکر) عده‌ای اخلاق را برگرفته از دین می‌شمارند (اشاعره و بسیاری از غریبان) و برخی دین را متخذ از اخلاق قلمداد می‌کنند (آر بی بریث دیت) (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۶۱ - ۲۶۰).

بند اول: ارتباط متقابل دین و اخلاق

برخی از اعراب زمان رسول اکرم (ص) به این دلیل به خدا ایمان آوردند که اوصاف اخلاقی نیکویی را در باره او شنیده بودند. همچون رحمت، مهربانی، بخشندگی و... و اگر این اصول را موافق فطرت خود نمی‌دیدند ایمان نمی‌آوردند. این امر گرچه انگیزه ایمان تمام مومنان نیست ولی می‌تواند در کنار نکته پیش گفته یکی از کمک‌های اخلاق به دین یا وابستگی‌های دین به اخلاق محسوب شود (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۶۲). حسن و قبح اوامر شارع را می‌توان از جمله مهم ترین وابستگی‌های دین به اخلاق دانست. بسیاری از بایدهای شرع از قوانین و اصول اخلاقی اخذ شده است. خداوند حکیم انسانها را به کاری که در آن خیر و مصلحتی نیست فرمان نمی‌دهد. و از سوی دیگر انگیزه بسیاری از مومنان از ایمان به خدا وجود صفات اخلاقی پسندیده‌ای است که در خداوند وجود دارد.

بند دوم: وابستگی‌های اخلاق به دین

اگرچه ارزش‌های اصلی و اصول اخلاقی را عقل در ک می‌کند اما عقل به تنهایی توان تشخیص مصادیق این اصول را ندارد. مثلاً عقل تنها به خوبی عدالت حکم می‌کند اما این که در شرایط مختلف مصادیق این عدالت چیست را به تنهایی نمی‌فهمد از این رو پس از آنکه حجیت شرع را به کمک عقل اثبات کردیم از احکام شرع برای تشخیص این مصادیق کمک می‌گیریم (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۴۴۰). در محتوای اخلاق نیز اخلاقی که مبتنی بر جهان بینی کامل توحیدی و

اطلاعات دینی از انسان، جهان، ابتدا و انتهای هستی و هدف آفرینش است محتوای بسیار عمیق تری نسبت به اخلاق بریده از خدا و اعتقادات دینی دارد (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۴۴۹). از دیگر سو اعتقادات دینی در توجیه گزاره‌های اخلاقی نیز موثر بوده و فلسفه اطاعت از اخلاق را به روشنی تبیین می‌کند. این وابستگی را می‌توان از دو جنبه برون دینی و درون دینی بررسی نمود. از نگاه برون دینی باید گفت: همچنین غالب احکام اخلاقی به تنهایی ضمانت اجرا ندارند چرا که در بسیاری موارد آگاهی از ارزش اخلاق برای عملی کردن آن کافی نیست. همچنین در بسیاری از متون اسلامی اهداف و غایات ارزش‌های اخلاقی و مصادیق عدل و ظلم مطرح شده است. در بعد درون دینی باید به وجود آیات و روایات فراوانی اشاره نمود که به طور مفصل به بیان مسائل اخلاقی می‌پردازند که در واقع بیان چگونگی آباد ساختن زندگی دنیوی و اخروی انسان‌هاست. در اینجا اعتقاد به خداوند و ثواب و جزا در معاد است که پای بندی به دستورات اخلاقی را تضمین می‌کند. و برای کسانی که در سطح بالاتری هستند نیز انگیزه قرب الهی و اعتقاد به اینکه میان اعمال انسان و سرنوشت او رابطه تکوینی و وضعی وجود دارد ضمانت اجرایی احکام اخلاقی را فراهم می‌آورد. (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

بخش هفتم: ضرورت وجود شادکامی در زندگی افراد

اینکه، آدمیان چه چیزی را شادی تلقی کنند. دلایل فراوان دارد. هر چند از روان شناسان شناختی، کمتر کسی دامنه نظریه پرادزش را به شادی و شادکامی کشانده است، اما، شک نیست که شادی جنبه شناختی در خور توجهی دارد. اگر چه، مطالعه علمی شادی و احساس بهزیستی، موضوع جدیدی است، اما تئوری‌های مربوط به شادی بسیار قدیمی هستند. شادکامی، یک صفت شخصیتی فرضی مشخص، با نشاط و سرزندگی، مردم آمیزی، قابلیت اعتماد و نظایر آن تعریف شده است. فلاسفه قدیم یونان، اعتقاد داشتند که همواره زندگی هوشمندانه با شادی همراه است. کسی که شاد است در وی از حماقت، اثری نیست و شخصی که شاد نیست از درایت و هوشمندی در او اثری نیست. ارسطو معتقد بود که فضیلت و تقوا با شادی، مترادف است. از دهه ۱۹۸۰؛ تعداد مقالات مربوط به شادی، لذت، احساس بهزیستی و رضایت از زندگی به ۷۸۰ مقاله در سال رسیده بود (دیوید و داینر، ۱۹۹۵: ۷۶). بعضی از تعاریف شادی عبارتند از:

ون هو ون: شادی مفهومی است، که از جریان زندگی عاطفی فرد، انتزاع می‌گردد و نشانگر توازن

معنی از حالت عاطفی مثبت به مدت طولانی است. پس در این تعریف، شادی فقط حاصل یک جمع ساده از لذت‌های زندگی نیست. بلکه بیشتر یک ساخت شناختی است. که فرد آن را از تجربه های مختلف خود استنباط می کند.

وسمن وریکس: در این تعریف، شادی عبارتست از درجه ای از کیفیت زندگی، که فرد آن را به طور کلی مطلوب - ارزیابی می کنداد دنیر: اد دنیر معتقد است، که خود سنجی های مربوط به شادی، تابعی است از تکرار تجربه های خوشایند و یا عواطف مثبت و عدم تکرار تجربه های عاطفی منفی و ناخوشایند. در این تعریف، بیشتر بر فراوانی تجربه هیجانه‌های مثبت، تأکید می شود تا شدت هیجان های مثبت (بردبار، ۱۳۸۶: ۱۶ - ۱۵).

سلیگمن: ویژگی مهم افراد شاد، برونگرایی است. بنابراین افراد شاد، دارای روابط اجتماعی موفق و ارتباطات بین فردی، نزدیک و صمیمی و غنی هستند. تأکید این دیدگاه، بر روی نوع ارتباط های بین فردی و میزان شادی می باشد. سلیگمن معتقد است که افسردگی عمدتاً از فقر ارتباط های بین فردی و فرد گرایی ناشی می شود. (دیوید و داینر، ۱۹۹۵: ۷۶).

بخش هشتم: عوامل ایجاد شادکامی در زندگی

در ذیل به مهم ترین عواملی می پردازیم که در ایجاد شادمانی نقش اساسی دارند. بخشی از این عوامل که در واقع ویژگی های تعیین کننده یک جامعه هستند و میزان شادی و رفاه افراد آن جامعه را تعیین می کنند:

- آزادی فردی: به طور کلی احساس کنترل داشتن بر محیط به جای احساس در کنترل محیط بودن از عوامل تعیین کننده شادمانی است که میزان آن در جوامع مختلف متفاوت است. افراد در جوامعی شادمان تر هستند که محدودیت های فیزیکی و روانی کمتری را تجربه می کنند.

- ثروت: در اینجا منظور از ثروت میزان قدرت خرید مردم و امکان تهیه تسهیلات زندگی است. این شاخص به طور واضح تعیین کننده استطاعت مادی افراد برای تأمین نیازهای اولیه انسانی است. به عبارتی دیگر هرچند توانایی مادی چون مواد غذایی، سرپناه و... ملزومات اولیه برای برآوردن نیازهای اساسی انسان و شادمانی او شرط لازم محسوب می شود اما به هیچ عنوان شرط کافی نبوده و با افزایش این توانایی ها شادی افراد افزایش نمی یابد. تحقیقات نشان می دهد که رابطه مثبت میان ثروت و میزان شادمانی پس از یک روند منطقی افزاینده سیر کاهشی پیدا می کند.

- دستیابی پیدا کردن به معلومات: این بعد بیشتر ماهیت شناختی ملزومات شادی را یادآور می‌شود و شامل عواملی چون سوادآموزی و میزان ثبت نام افراد در مدارس، دانشگاه‌ها و استفاده از رسانه‌هاست.

- برابری: درک نابرابری‌های اجتماعی می‌تواند در میان اقشار مختلف جامعه متفاوت باشد. این نابرابری‌ها در اقشار پایین جامعه حس نابرابری را افزایش داده و زمینه آسیب‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد در حالی که در اقشار متوسط تحصیل کرده جامعه احساس وجود بی‌عدالتی اجتماعی را تقویت کرده و زمینه نارضایتی را ایجاد کند.

- سلامت: افرادی که از سلامت جسمی و روانی برخوردارند احساس شادمانی بیشتری دارند. از طرف دیگر افرادی که شادمان تر هستند کمتر از افراد افسرده بیمار شده و کمتر نیز می‌میرند (بلک اسلی، گروسارت متیک). - ویژگی‌های شخصیتی: افراد شادمان بیشتر احساس می‌کنند که بر زندگی خود کنترل و تسلط دارند. این در حالی است که افراد افسرده خود را بازیچه دست سرنوشت می‌پندارند. همچنین افراد شاد در مقابل مشکلات قدرت تاب‌آوری و ابراز وجود بیشتری داشته و آمادگی بیشتری برای تجربه زندگی از خود نشان می‌دهند.

- هدفمند بودن زندگی: انسان برای داشتن زندگی شاد و پربار نیاز به اهداف و چشم‌انداز وسیع برای آینده دارد. فقدان چنین اهدافی می‌تواند منجر به سبک زندگی ملالت‌بار و عادات رفتاری ناسالم از جمله لذت‌جویی شدید، تمایل به افراط در تفریح، خوشگذرانی، پرخوری و استفاده از مواد مخدر و الکل شود.

- موقعیت اجتماعی: این احساس به میزان زیادی تأییدکننده نیازهای اجتماعی افراد و وجود حمایت‌های اجتماعی است. افرادی که پیوندهای شخصی، خانوادگی و اجتماعی بیشتری دارند با نشاط‌تر از افرادی هستند که خودشان را در این دنیا تنها می‌بینند. در موقعیت‌های شغلی هرچه که موقعیت شغلی افراد در سلسله مراتب قدرت بالاتر می‌رود و احساس کنترل افراد و مشارکت آنها در تصمیم‌گیری‌های سازمانی افزایش می‌یابد احساس شادی نیز افزایش می‌یابد.

- رویدادهای زندگی: ارتباط بسیار روشن و مثبتی میان وقایع مثبت زندگی چون تفریح شغلی، ازدواج موفقیت‌آمیز و... و فقدان وقایع منفی چون تصادفات، تعارضات و اختلافات بین فردی با احساس شادمانی وجود دارد (شیرکوند، ۱۳۹۰: ۶).

بخش نهم: رابطه بین شادکامی با توسعه اجتماعی و توسعه پایدار

بند اول: ارتباط بین شادکامی و توسعه اجتماعی

. در واقع نشاط و شادی یکی از ابعاد روانشناختی فرد و جامعه است و فرد و جامعه هنگامی دارای شادی و نشاط خواهند بود که شاخص های معیشتی و رفاهی از یک سو و دیگر شاخص های فرهنگی، علمی و سیاسی آن جامعه از سوی دیگر از رشد قابل قبولی برخوردار بوده یا دست کم در سطح مطلوبی قرار گرفته باشد. این دو متغیر بی تردید بر یکدیگر رابطه کنش و واکنش داشته و بر یکدیگر مؤثرند. چرا که به اعتقاد بسیاری از روانشناسان، گرایش به برخی از مواد روان گردان ناشی از تمایل جوان به کسب شادی های کاذب است. در بررسی های شناختی شاخص های توسعه یکی از شاخص هایی که مورد توجه قرار می گیرد شاخص شادی و نشاط اجتماعی یا به تعبیری دیگر نرخ امید به زندگی یا نرخ امید به آینده استنباید از نظر دور داشت که رابطه توسعه و نشاط اجتماعی یک رابطه یک سویه نبوده و نشاط و شادی صرفاً معلول وضعیت مطلوب اقتصادی و... نیست. در مقابل، جامعه ای افسرده، خموده و مغموم، هر روز بر مشکلاتش افزوده شده و با شتاب به انتهای خط نزدیک می شود به این ترتیب جامعه با نشاط و فرهنگ جامعه ای است که استعداد های افراد آن شکوفا شود و رفاه و امنیت را برای آحاد آن جامعه به ارمغان آورد؛ (شیرکوند، ۱۳۹۰: ۶). وقتی به یک جامعه نشاط تزریق می شود، در پی آن فعالیت های روزمره با رونقی دوجندان پی گرفته شده، بخش قابل توجهی از انحرافات نسل جوان کاسته می شود. شادی و نشاط ماده اصلی تغییر، تحول و تکامل انسان است و در جامعه بانشاط و باطراوت زمینه تولید بهتر و اشتغال بیشتر، اقتصاد پویا و سالم تر و کسب ثروت مشروع فراهم می شود چرا که در چنین محیطی انرژی های نهفته در جهت خلاقیت آزاد شده، ذهن ها پویا، زبان ها گویا و استعداد ها شکوفا می شود. (شیرکوند، ۱۳۹۰: ۶).

بند دوم: ارتباط بین شادکامی و توسعه پایدار

توسعه پایدار به معنای تلفیق اهداف اقتصادی، اجتماعی زیست محیطی برای حداکثر سازی رفاه انسان فعلی بدون آسیب رسانی به توانایی نسل های بعدی برای برآوردن نیازهایشان است (زاهدی، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۲). اصطلاح توسعه پایدار که با گزارش کمیسیون برانتلند در (۱۹۸۷) عنوان گردید با اجلاس ریو در سال ۱۹۹۲ رواج عام و جهانی یافت. توسعه می بایست هم کیفیت محیط و هم

کیفیت زندگی را بهبود بخشد. به این معنا که توسعه پایدار با توجه به نیازهای نسلهای آینده نیاز به قربانی کردن شاکامی در نسل آتی ندارد و از طرفی با افزایش نشاط نیاز به انتشارات CO_2 از بین می رود (زیدانسک، ۲۰۰۷: ۸۵). همچنین افرادی که شادتر هستند با مراقبت بیشتری در مورد محیط رفتار کرده و افرادی که در شرایط محیطی بهتر زندگی می کنند شادتر هستند (زیدانسک، ۲۰۰۷: ۸۵). پس می توان نتیجه گرفت که با توسعه پایدار، نشاط و قابلیت تحمل افراد به طور همزمان افزایش می یابند، در شکل زیر می توان نمایی از مفهوم توسعه پایدار از منظر رفاه انسان و محیط را مشاهده کرد.

نتیجه گیری

در جمع بندی و نتیجه گیری پایانی این مقاله باید گفت احساس شادی یکی از مهمترین پشتوانه های ما برای مقابله با مشکلات است. همه با مسائل روبرو می شوند، مسئولیت های جدید بپذیرند و خود را با تغییرات سازگار کنند. این شرایط حتی شخصیت های قوی را تحت فشار قرار می دهد. توانایی در کسب نشاط به انسان استقامت می دهد تا از عهده ی مشکلات برآید. شادی واقعی به این بستگی دارد که انسان نیازهای درونی و نهانی خود را از طریق که جامعه و هنجارهای معمول آن را قبول دارد، برآورد. آنچه امروزه زندگی بشر را تهدید می کند ایدز، آنفلوآنزا، سرطان، آنفارکتوس و... نیست، بلکه اضطراب ها و افسردگی های روز افزونی است که نه تنها آسایش زندگی روزانه را از بشر سلب نموده که حتی خواب راحت شبانه را نیز برای او تبدیل به یک رویا نموده است، روز به روز میزان مصرف داروهای آرام بخش بیشتر و فرمول های جدید قفسه های داروخانه را پر و پرتر می سازد. مراجعین به پزشکان و روان شناسان و کلینیک های روان پزشکی روز به روز افزایش می یابد، مشکلات ناشی از ناهنجاری های خانوادگی و اجتماعی، رفتارهای نامتعادل، درگیری ها و خشونت ها، گوشه گیری ها و مصرف مواد مخدر و... همگی نشانگر یک روند مختل کننده تعادل روانی انسان هاست و باید به آنها توجه نمود تا بتوان انسان ها را شاد کرد. افزایش رشد صنعت و شهرنشینی در قرن بیستم، پتانسیل بالایی را برای بروز بیماری های روانی در بسیاری از جوامع پدید آورده است. در ایران که نظام حکومتی بر مبنای اسلام پایه گذاری شده نیل به بهداشت روانی که در احکام گوناگون اسلامی مورد تاکید بوده از حساسیت های زیادی برخوردار است به وجود آوردن جامعه ایده آل اسلامی و دستیابی به زندگی مورد نظر اسلام که

ترکیبی از عشق به دنیاوهم زمان پارسایی است باید ازاولویت برخوردار باشد. پرواضح است که دست یافتن به چنین جامعه ایده آلی نیاز به شناخت همه جانبه عوامل زمینه سازآن دارد. یکی از عوامل زمینه سازسلامت روانی جلوگیری از ایجادبیماری های روانی است که در جوامع امروزی به چشم می خورد. بر اساس متون اسلامی التزام عملی به اعتقادات مذهبی می تواند بازدارنده بسیاری از بیماری های روانی باشد. در جامعه مدرن نوع و سبک رفتار و کنش های مصرفی یا سبک زندگی است که هویت های فردی و اجتماعی را شکل می دهد. به طور کلی در چنین فضای اجتماعی علاوه بر سبک های متفاوت زندگی که توسط افراد انتخاب می شود فرایند جهانی شدن موجب تغییر در منابع هویتی و هویت گزینی افراد نیز شده است. به هرصورت نهایتاً باید توجه داشت انسان باید برای شناخت حقیقی خود به خدا مراجعه کند و اگر انسان حقیقت خود را برای شرح به خدا نسپارد دیگران او را شرح کرده و انسان شناسی برایش می نگارند، در نتیجه هرگز به شناخت حقیقی از خود و سعادت و راه رسیدن به آن دست نخواهد یافت و همچنین دیگران اموری بیگانه را به عنوان خواسته هایش بر او تحمیل می نمایند و خواسته های حقیقی او را جا به جا می کنند.

منابع و مآخذ

- اشتاین، جیسون، اومانيسم در سروده‌های دانته و ميلتون ؛ مترجم : سروش رزمی، شرق، ۱۳۸۴
- بهشتی، احمد، اسلام و اومانيسم ؛ کيهان ۱۳۸۴.
- بیات، عبدالرسول و ديگران، فرهنگ واژه‌ها ؛ قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دين، ۱۳۸۱.
- پارسا، کی آرش، اومانيسم اسلامی ؛ نافه، ۱۳۸۰.
- پاینده، حسين، پیش درآمدی بر خود شیفتگی ؛ ارغنون، ۲۱.
- تحصیلی، علی، برداشت فروید از ماهیت انسان ؛ شرق، ۱۳۸۳.
- خرم دره، احساسن، بیگانگی از دیدگاه مارکس و فروید؛ انتخاب ۱۳۸۱.
- دانشپور، عبدالحسين، اومانيسم و انسان شناسی در اسلام ؛ گفتگو با حجت الاسلام دکتر خسرو پناهی ؛ خراسان ۱۳۸۱.
- دکتر شکرکن، حسين و ديگران، مکتب‌های روانشناسی و نقد آن ؛ نشر مهر، چاپ دوم، پاییز ۱۳۷۷.
- دولت آبادی، علیرضا، سایه‌ی خدایان ؛ فردوس، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- دیویس، تونی، اومانيسم ؛ مترجم : عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن؛ نشر کتاب صبح، ۱۳۸۱.
- سلیمانی، معصومه، تبار شناسی اومانيسم، منبع اینترنت
- صانع پور، مریم، نقدی بر مبنای معرفت شناسی اومانيستی ؛ موسسه فرهنگ دانش و اندیشه‌های معاصر، ۱۳۷۸.
- غروی، محسن، اومانيسم غربی و فرهنگ ولایت ؛ رسالت، ۱۳۸۴.
- فخری، لیدا، تجلی روح در تعالی شعور ؛ ایران، ۱۳۸۱.
- فخری، لیدا، مروری بر زندگی هگل ؛ همبستگی، ۱۳۸۴.
- قنبری، آیت، نقدی بر اومانيسم و لیبراليسم ؛ قم، فراز اندیشه، ۱۳۸۳.
- مهدیخانی، لطف اله، اومايسم در فلسفه هایدگر ؛ توسعه، ۱۳۸۲.
- نیاسما کوش، علی غلام حسين، اومانيسم و رنسانس ؛ مردم سالاری، ۱۳۸۳.