

مهدی (ع) فقرا

پژوهشی در جامعه‌شناسی فقر و انتظار

فهیمة بهرامی

با مقدمه سارا شریعتی



شریعتی

۱۳۹۹

سرشناسه	بهرامی، فهیمه، ۱۳۶۸-
عنوان و نام پدیدآور	مهدی (۴) فقرا پژوهشی در جامعه‌شناسی فقر و انتظار / فهیمه بهرامی، با مقدمه سارا شریعتی / سرویراستار سمیه‌سادات حسینی.
موضوعات نشر	اصفهان: آرما، ۱۳۹۸.
موضوعات ظاهری	۲۷۰ص.
فروست	کتاب های سرو، مطالعات فرهنگ شیعی / دبیر مجموعه محسن حسام مظاهری؛ ۱۶.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۸۶۷۹۷۱-۲
وضعیت فهرست نویسی	فپا
موضوع	مهدویت-- انتظار-- جنبه‌های اجتماعی
موضوع	Social aspects -- *Waiting -- *Mabharat
موضوع	فقر-- جنبه‌های اجتماعی
موضوع	Poverty -- Social aspects
شناسه افزوده	شریعتی مزیناتی، سارا، ۱۳۲۲-، مقدمه نویسی
شناسه افزوده	مظاهری، محسن حسام، ۱۳۶۱-
رده بندی کنگره	BP۲۲۲
رده بندی دیویی	۲۹۷/۲۶۲
شماره کتابشناسی ملی	۶۰۳۲۰۵۷



مهدی (۴) فقرا

پژوهشی در جامعه‌شناسی فقر و انتظار

فهیمه بهرامی

با مقدمه سارا شریعتی

ویرایش: گروه ویراستاری خط، افسانه دهکامه / سرویراستار: سمیه‌سادات حسینی

طراحی و صفحه‌آرایی: گروه فرهنگی هنری مسک

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۶۷۹۷۱-۲

شمارگان: ۲۰۰ نسخه / نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۹ / قیمت ۶۰۰۰۰ تومان

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص نشر آرما است.

تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن (به هر صورت از قبیل کاغذی، الکترونیکی و صوتی)

بدون اجازه‌ی مکتوب ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.



۹۱

کتاب‌های سرو

مطالعات فرهنگ شیعی

دبیر مجموعه: محسن حسام مظاهری

۱۶

«کتاب‌های سرو» مجموعه‌ای از پژوهش‌های فرهنگی اجتماعی در موضوع تشیع و شیعیان است. در این مجموعه، به تشیع به مثابه‌ی «دین زیسته» و از منظر دانش‌های اجتماعی (جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، ارتباطات و رسانه و مطالعات فرهنگی) پرداخته شده و مقولات و مسایل انضمامی مرتبط با این مذهب و وضعیت پیروانش در دنیای امروز مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. به تبع تنوع این مقولات و مسایل، گستره‌ی موضوعی کتاب‌ها نیز وسیع است و مواردی چون مناسک و آیین‌های شیعی (عزاداری، زیارت، نذر، اعتکاف و غیره)، سازمان رسمی شیعه (حوزه و روحانیت)، گفت‌وگوهای شیعی، زیست روزمره، فرهنگ مادی و معنوی شیعیان و موارد مشابه دیگر را شامل می‌شود.



تقدیم به

همهٔ رنج‌دیدگان، مطرودان و محرومان سرزمینم



فهرست

- مقدمه: جامعه‌شناسی انتظار - اعتراض ۱۳
- طرحی از جامعه‌شناسی انتظار ۱۷
- موعودگرایی در آثار کلاسیک علوم اجتماعی: دین، اتوبی و انقلاب ۱۹
- موعودگرایی در مطالعات جدیدتر اجتماعی: جست‌وجوی امید، در هر شکل
و هر جایی ۲۵
- امید یک طناب است؛ اما نه برای بالا رفتن، برای سقوط نکردن! ۲۸
- تقدیر و تشکر ۳۳
- آیا می‌توان از جامعه‌شناسی انتظار سخن گفت؟ ۳۵
- درآمد ۳۷
- ضرورت‌های انتخاب موضوع ۴۳
- کمبود چشمگیر پژوهش‌های جامعه‌شناسی فقر و جامعه‌شناسی انتظار ۴۳
- تأثیر امید مذهبی و عقیده انتظار در مبارزه با فقر ۴۵
- «انتظار» به مثابه نمودی از الهیات رهایی‌بخش ۴۶
- روش بررسی موضوع ۴۸
- سنجش فقر و انتظار ۵۷
- بر فراسوی مفاهیم: در انتظار اتوپای شیعی ۶۵
- فقر چیست؟ ۶۸

- ۶۸ فقر، پیچیده در لایه‌های پیدا و پنهان
- ۷۷ فقر و نابرابری
- ۸۱ فقر؛ محرومیت از سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی
- ۸۳ انتظار و امید: دو جلوه از یک واقعیت
- ۸۴ گذری بر فراسوی مفهوم امید
- ۱۱۱ جلوه‌های انتظار: از مسیانیسم تا مهدیسم
- ۱۲۰ مهدویت: در انتظار اتوییا
- ۱۲۱ اتوییا
- ۱۴۰ انتظار ظهور مهدی^(ع) یا اتوییای شیعه؟
- ۱۵۵ آیا فقرا منتظر ظهور مهدی اند؟**
- ۱۵۹ فقیرترین فقرا
- ۱۵۹ فقر عینی
- ۱۹۰ فقر ذهنی
- ۱۹۳ جمع‌بندی
- ۱۹۷ فقرا در انتظار مهدی^(ع)
- ۱۹۷ امید در نگاه فقرا
- ۲۰۶ دین در نگاه فقرا
- ۲۱۸ فقرا، انتظار مهدی^(ع) را چگونه می‌بینند؟
- ۲۳۷ جمع‌بندی
- ۲۴۱ فقرا در انتظار ریسمان**
- ۲۴۴ فقر، به مثابه محرومیت از سرمایه اجتماعی
- ۲۴۷ نقش دین در زندگی فقرا
- ۲۵۰ تقدیرگرایی در برابر امید
- ۲۵۲ امید؛ یک الزام روان‌شناختی

۲۵۳..... مهدی^(۴)؛ جلوه‌ای از امید ذهنی

۲۵۴..... مهدی فقرا؛ مهدی «اینجا» و «اکنون»

۲۵۶..... مهدی^(۴) به مثابه ریسمان یا آخرین راه

۲۵۸..... انتظار مهدی^(۴) در جامعه سرمایه‌داری

۲۶۱..... منابع و مأخذ

۲۶۳..... منابع فارسی

۲۶۳..... کتاب‌ها

۲۶۵..... پایان‌نامه‌ها

۲۶۵..... مقالات

۲۶۷..... منابع غیرفارسی



مقدمه

جامعه‌شناسی انتظار - اعتراض

سارا شریعتی



انتظار موعود، انتظار یک اجتماع حقیقی است. ملکوت خدا، یک اجتماع در راه است. اجتماعی که در آن، همه گرسنگان و آن‌ها که تشنه عدالت‌اند، سیراب خواهند شد.^۱

مارتین بوبر

جهان آن‌چنان که هست، حقیقی نیست. مفهوم دیگری از حقیقت وجود دارد که پوزیتیویست نیست، که مبتنی بر مشاهده واقعت نیست... بلکه بیشتر، سرشار از ارزش^۲ است... این حرف‌ها واقعی نیست؟ پس به تعبیر هگل پیر، واقعت به درک!^۳

ارنست بلوخ

«این جامعه‌شناسی دینی که باید خلق کرد»

دورکیم^۴

1. Martin Buber, 1982 . *Judaïsme*, Paris, Verdier. p. 92-102.

2. Wertgelanden

3. Um so schlimmer für die Tatsachen ///, *tant pis pour les faits*.

Michael Löwy .1976. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*.

L'évolution politique de Lukács, 1909-1929, Paris, Presses Universitaires de France, p. 294.

4. Durkheim. 1998. *Lettres à Marcel Mauss*. Correspondance réunie et présentée par Ph. Besnard et M.Fournier. Paris. PUF.

نظریه معروفی از شریعتی، «انتظار» را «مذهب اعتراض»^۱ می‌نامد. در این نظریه، انتظار همواره با اعتراض پیوند خورده و زوج معترض-منتظر را می‌سازد. منتظر کسی است که چون معترض است، منتظر است و انتظار وی، حاکی از نارضایتی از وضع موجود و اعتراض بدان است. در این نظریه، انتظار هم وجهی درونی دارد، در صورت انتظار خود؛ و هم جلوه‌ای بیرونی دارد، در معنای انتظار موعود. هم ممکن است منفی باشد و به انفعال و رکود بینجامد و هم مثبت و همچون آه مردمان ستم‌دیده به حرکتی اعتراضی منجر شود. در هر دو حال اما، انتظار همواره با نارضایتی از وضع موجود در پیوند است. در این تفسیر، زمان انتظار، در چشم‌اندازی اتوپایی و رهایی‌بخش، فهم و تعریف می‌شود و در میانه عصر طلایی گذشته و آینده‌ای نه‌هنوز تحقق یافته، زمانی بارور و زاینده است. شریعتی با اتخاذ رویکردی اجتماعی، انتظار موعود را در ویژگی‌های غایت‌شناختی و کیهانی خود معرفی نمی‌کند؛ بلکه آن را در بستر انتظار جمعی برای منجی رهایی‌بخشی تحلیل می‌کند که عدالت را در زمین محقق خواهد کرد؛ انتظاری که منتظر و منتظر، با یکدیگر تفسیر می‌شوند.

«انتظار مذهب اعتراض» را می‌توان در شمار آثاری دانست که در سنت آثار کلاسیک علوم اجتماعی، به مفهوم انتظار موعود پرداخته‌اند و نه تنها انتظار را در قالب یک باور دینی بررسی کرده‌اند، بلکه کارکردهای آن را در زمینه‌های جغرافیایی معین و دوره‌های تاریخی مشخص مطالعه کرده‌اند. امروزه این آثار در ذیل جامعه‌شناسی انتظار دسته‌بندی شده و یکی از گرایش‌های جامعه‌شناسی دین یا حتی جامعه‌شناسی عمومی شناخته می‌شوند.^۲

۱. «انتظار مکتب اعتراض» یا «انتظار مذهب اعتراض» نام نظریه‌ای از علی شریعتی است که در مقاله‌ای از کتاب حسین وارث آدم توضیح داده شده است.

۲. برای نمونه رجوع شود به:

Bickel, Jean-François. *Quelques jalons pour une sociologie de l'attente*. In: *L'avenir. Attentes, projets, (dés) illusions, ouvertures*. Lausanne : Réalités sociales, 2003.

طرحی از جامعه‌شناسی انتظار

در میان مفاهیم حوزه مطالعات موعودگرایی، مفاهیمی چون غیبت، انتظار، امیدواری، رستگاری، نجات و... به نظر می‌رسد انتظار، نزدیک‌ترین مفهوم به جامعه‌شناسی دین و از نظر برخی جامعه‌شناسان، بنیادی‌ترین مفهوم در مطالعات اجتماعی است و به تعبیر شریعتی، «همه جامعه‌های بزرگ، جامعه‌های منتظرند.»^۱ اما هانری دروش امیدواری را مفهوم مرکزی قلمداد می‌کند و نام کتابش را *جامعه‌شناسی/امیدواری*^۲ می‌نامد. همچنین، در جامعه‌شناسی تاریخی تشیع، مفهوم غیبت پس از دوره نبوت و دوره امامت، اهمیت می‌یابد و برجسته می‌شود. این در حالی است که از نظر برخی جامعه‌شناسان، این انتظار است که به عنوان مفهومی بنیادین قلمداد می‌شود؛ چراکه این مفهوم واجد سوبیه‌ای انسان‌شناختی و روان‌شناختی نیز هست.

مارسل موس در پرسش‌هایی *از روان‌شناسی*^۳، مفهوم انتظار را پس از انسان تمام،^۴ مفهومی بنیادین می‌داند و از روان‌شناسان می‌خواهد آن را در مرکز تحلیل‌های خود قرار دهند. از نظر وی، این مفهوم، اصل مبنایی کارکرد هر جامعه و عنصر سازنده کنش اجتماعی، جهت‌گیری اجتماعی و نقش اجتماعی است. موس به کانت ارجاع می‌دهد و اشاره می‌کند که از خلال انتظار متعین یا نامتعین است که می‌توانیم به استنتاجاتی دست یابیم یا بسیاری از امور اجتماعی را توضیح دهیم و می‌نویسد: «[در ادامه مطالعات خود]

یا:

Sociologie et religion. Approches classiques. Danièle Hervieu-Leger, Jean-Paul Willaime. 2001. PUF. Paris. Pp. 280

۱. مقاله «انتظار مذهب اعتراض» در حسین وارث آدم، ج ۶، قلم، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵.
2. Henri Desroches. 1973. *Sociologie de l'Esperance*. Collection archives des sciences sociales. Paris. Calmann- Levy.
3. Marcel Mauss. 1950. *Questions posées a la psychologie*, dans: *Sociologie et anthropologie*. Paris. PUF. pp305-308
4. *Homme total*

ما به مفهوم انتظار می‌رسیم که مشخصاً یکی از صورت‌های اندیشهٔ جمعی است.»^۱ «ما پیش‌تر از مفاهیمی چون زور، نیرو، اقتدار و اجبار استفاده کردیم که ارزش خود را نیز دارند؛ اما از نظر من، مفهوم انتظار جمعی یک اصطلاح بنیادی است که ما باید دربارهٔ آن کار کنیم. من اصطلاح دیگری که زایندهٔ حقوق و اقتصاد باشد، نمی‌شناسم: «من منتظر خود هستم!»^۲ این جمله، تعریف هر کنشی است که واجد طبیعتی جمعی است.»^۳ با چنین رویکردی است که آتانه، مؤلف کتاب *تاریخ طبیعی دهش*^۴ تاریخ انتظار را همان تاریخ جامعه می‌داند و انتظار را در نسبت با نظریهٔ دهش مارسل موس تعریف می‌کند. با این حال، آثار کلاسیک جامعه‌شناسی که به این موضوع پرداخته‌اند، انتظار را کمتر از منظر مفهومی و اغلب از خلال جریان‌اتی کاویده‌اند که در طول تاریخ تحت عنوان پیامبرگرای^۵ (باور به وحی و نبی به عنوان پیام‌آور وحی)، موعودگرایی^۶ (باور به وجود یک منجی موعود) و هزاره‌گرایی (باور به ظهور منجی در هر هزاره و حکومت این جهانی موعود) ظهور کرده‌اند. این منجی («مسیح موعود»^۷ در سنت یهودی - مسیحی و «مهدی موعود» در سنت اسلامی - شیعی) با ظهور خود به نظم کهن پایان می‌بخشد و طرح دیگری پی می‌ریزد. از نظر دروش، جریان هزاره‌گرا جریانی اجتماعی بوده و جریان موعودگرا، صورت دینی آن است و بستر مناسب این جریانات، اغلب ادیانی هستند که یا به وجود منجی باور دارند^۸ یا ادیانی هستند که راه‌های رستگاری، فلاح و نجات را تعلیم

1. Marcel Mauss. 1968. *Œuvres*. Tome II. V. Karady Représentations collectives et diversité des civilisations. «Débat sur les fonctions sociales de la monnaie», Paris. Minuit. p. 116-120.
2. Marcel Mauss. *Œuvres*. 1968. Ed. V. Karady. Paris. Minuit. p.117.
3. François Athané. 2011. *L'histoire de l'attente*. Chapitre III de: Pour une histoire naturelle du don pages 85 à 108
4. Prophétisme
5. Messianisme
6. Messie
7. Les religions sotériologiques

می‌دهند^۱ و در نهایت، ادیان معادشناختی یا فرجام‌شناختی^۲ که پایان جهان و انسان را پیش‌بینی می‌کنند.

موعودگرایی در آثار کلاسیک علوم اجتماعی: دین، اتوپی و انقلاب

موعودگرایی موضوع آثار شاخص بسیاری در حوزه اندیشه است؛ اما اگر صرفاً حوزه علوم اجتماعی و رویکرد جامعه‌شناختی معیار قرار داده شود، می‌توان پراچهره‌ترین آثار علوم اجتماعی را که به انتظار موعود پرداخته‌اند، چنین برشمرد:

جنگ دهقانان آلمانی^۳ (۱۸۵۰) اثر فردریک انگلس، توماس مونتنز،^۴ متاله رهایی‌بخش (۱۹۲۱) و نظام موعودگرایی نظری آثار ارنست بلوخ، اتوپی و ایدئولوژی اثر کارل مانهایم^۵ (۱۹۲۹)، شیپور به صدا در خواهد آمد؛ مطالعه کیش کارگودرملانزی اثر ورسلی (۱۹۵۷)، شورشیان مبتدی (۱۹۵۹) اثر اریک هابسباون^۶ و جامعه‌شناسی امیدواری^۷ (۱۹۷۳) اثر هانزی دروش.

رویکرد اجتماعی این آثار با چند مشخصه برجسته می‌شود:

۱. نخست آنکه اغلب این آثار، انتظار را در متن ادیان و مشخصاً ادیان توحیدی، یهودیت، مسیحیت و اسلام مطالعه کرده‌اند و میان موعودگرایی و یهودیت، موعودگرایی و مسیحیت اولیه و موعودگرایی و اسلام نسبتی برقرار کرده‌اند. برخی همچون اریک هابسباون، سرچشمه الهام اغلب جنبش‌های هزاره‌گرا را یهودیت و مسیحیت دانسته‌اند.

1. Les religions salvatrices
2. Les religions eschatologiques
3. Friedrich Engels. *La guerre des paysans en Allemagne*. 1850. Editions sociales. 1974. 198PP.
4. Thomas Müntzer. 1489-1525
5. Karl Mannheim. *Idéologie et utopie*. Trad. Pauline Rollet. Paris. Ed. Marcel Riviere. 1956
6. Eric Habsbawm. *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of social Movement in the 19th and 20th centuries*. New York. Norton Library. 1959.
7. Henri Desroches. *Sociologie de l'esperance*.

میکائیل لوی موعودگرایی را با یهودیت پیوند می‌زند و در میان جریان‌های اتوپیک قرن ۱۹، بیشترین نقش را هم در تئوری فلسفی و هم در پراتیک مبارزاتی به اندیشمندان یهود نسبت می‌دهد. از نظری، نقش برجسته یهودیان هم به دلایل اجتماعی که منجر به حذف و طرد یهودیان در اروپا شد، مربوط است، (دلایلی که رویکرد اعتراضی آنان را نسبت به نظم اجتماعی و جست‌وجوی نظم جایگزین تقویت کرد) و هم به دلایل فرهنگی‌ای مربوط می‌شود که ریشه در سنت پیامبری و موعودگرایانه یهود دارد. اندیشمندان یهود که اغلب به اروپای مرکزی و فرهنگ رمانتیک آلمانی تعلق داشتند، میان سنت موعودگرایانه یهود و اتوپیک اجتماعی قرابت‌های ترجیحی یافتند و دو قطب متمایز ایجاد کردند: نخست، قطب یهودیان متدین با گرایش‌های اتوپیک چون مارتین بوبر، گرشوم شولم و... و قطب دیگر، یهودیان غیرمتدینی چون ارنست بلوخ، اریک فروم و لوکاچ جوان و...؛ چهره‌هایی که به تعبیر لوکاچ درباره داستایفسکی، می‌توان آن‌ها را ملحد-مذهبی نامید.^۲ ارنست بلوخ نیز یهودیان را نماد روح اتوپیک می‌نامد و دین یهود را دینی می‌داند که فضیلت ذاتی آن را دارد که مبتنی بر ایده موعود و فراخوان به موعود ساخته شود. از نظر او، عیسی مسیح، پیامبر حقیقی یهود بود؛ اما او موعود حقیقی نیست. موعود دور، نجات‌دهنده، آخرین مسیح، هنوز ناشناخته است. هنوز نیامده است.^۳ آنچه در موعودگرایی و پیامبری یهود با ادیان دیگری چون دین مصر باستان و یونان در تضاد قرار می‌گیرد، باور به این ایده

1. Athéisme religieux

در این زمینه بلوخ می‌نویسد: الحاد، دشمن اتوپیک مذهبی نیست. الحاد آن قدر کم دشمن اتوپیک مذهبی است که حتی می‌توان گفت پیش‌فرض آن است. بدون الحاد، موعودگرایی به وقوع نخواهد پیوست. در:

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung (PH)*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1979, III, pp. 1408, 1412-13, 1524.

رجوع شود به:

L'Athéisme dans le christianisme, Paris, Gallimard, 1981.

2. Michael Löwy. 2010. *Messianisme et utopie*. Dans *Cités* 2010/2 (n° 42), pages 33 à 4.

3. Arno Münster, 1985. *Figures de l'utopie chez Ernst Bloch*, Paris, Aubier.

است که سرنوشت را می‌توان تغییر داد. برای موعودگرایی یهود، سرنوشت یک ترازوست و کفه سنگین این ترازو را وجود انسانی می‌سازد و سرنوشت انسان به اخلاق و آزادی اراده وی بستگی دارد. از نظر شولم، در موعودگرایی یهود، برخلاف موعودگرایی مسیحی، نجات در تاریخ، در ملاء عام و در جهان عینی اتفاق می‌افتد و برخلاف مسیحیت، محصول یک فرایند معنوی و درونی در روح و ضمیر فردی مؤمن نیست.^۱

انگلس، کائوتسکی و رزا لوگزامبورگ، به نوبه خود، به نسبت میان موعودگرایی و مسیحیت اولیه توجه نشان داده‌اند. انگلس در جنگ‌های دهقانی در آلمان^۲ (۱۸۵۰) به مطالعه نقش لوتر در جنبش اصلاح مذهبی آلمان می‌پردازد. از نظر وی، لوتر با ترجمه انجیل به زبان آلمانی، سلاح نیرومندی را در اختیار دهقانان آلمانی گذاشت؛ زیرا آنان از این طریق می‌توانستند بی‌هیچ واسطه‌ای، درباره مسیحیت اولیه و وعده‌های برابری طلبانه آن مطالعه کنند و در صدد تحقق آن‌ها در عصر و جامعه خود برآیند. اما لوتر خود نماینده منافع طبقات مالک و اشرافیت درجه دوم بود. در واقع، این توماس مونتسر بود که سخنگوی منافع روستاییان و طبقات زیردست بود. مونتسر سراسر خاک آلمان را زیر پا گذاشت و علیه کلیسا و کشیشان و عظامی‌های آتشین کرد و موعظه‌هایش به سرعت و بیش از پیش، خصلت سیاسی و انقلابی به خود گرفت. او از استقرار ملکوت خداوند بر زمین سخن می‌گفت که به تعبیر انگلس، بیان دینی همان آرمان تحقق جامعه بی‌طبقه در زمین بود. به گفته همپلتون، انگلس با این کتاب، سنتی را پایه گذاشت که بر مبنای آن، جنبش‌های هزاره‌ای طلیعه همان جنبش‌های سیاسی ضد استبداد و استثمار مدرن با مبنای طبقاتی هستند.^۳ همپلتون معتقد بود هابسباون و ورزلی^۴ بر نقش مثبت هزاره‌گرایی

1. Gershom Scholem. *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*. Agora. Presse Pocket. 1992. P31.

۲. این کتاب را سال ۱۳۵۲ دانشجویان ایرانی در آمریکا به فارسی ترجمه کرده‌اند.

۳. جامعه‌شناسی دین، ملکم همپلتون، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷، ص

۱۵۶ و ۱۵۷.

۴. *The Trumpet Shall Sound*. St. Albans. Paladin. ۱۹۷۰. Worsley. P. ۴

در رشد جنبش‌های واقع‌بینانه سیاسی در میان طبقات محروم تأکید می‌ورزیدند؛ در نتیجه، با نظر مارکس در تضاد قرار می‌گرفتند؛ زیرا مارکس همه ادیان و به ویژه جنبش‌های هزاره‌گرایی را تخدیری و تخیلی می‌انگاشت و معتقد بود این جنبش‌ها مانع از تحقق هرگونه هدف واقعی، ملموس و عملی هستند.

در حوزه مطالعات اسلامی نیز برخی بر تشیع به عنوان مذهب موعودگرایی تکیه کرده و از تشیع به عنوان اسلام موعودگرا نام برده‌اند.^۱ مهم‌ترین منابع اسلامی این حوزه نه تنها اعتقاد به ظهور منجی را عقیده‌ای اصلی اسلامی و نه صرفاً شیعی می‌دانند، بلکه بر پیوستگی و اشتراک ادیان وحیانی و مذاهب اسلامی درباره ظهور منجی موعود و اینکه «در آخرالزمان، هدایتگری خواهد آمد تا جهانیان را از ظلم و گمراهی نجات دهد» تأکید می‌کنند و آن را عقیده‌ای مشترک بین همه ادیان و مذاهب طرح می‌کنند.^۲ در این مطالعات، مهدیسم یا مهدوی‌گرایی، به عنوان فرم اسلامی موعودگرایی و هزاره‌گرایی یهودی مسیحی قلمداد می‌شود^۳ و از فاطمیون قرن ۱۰ میلادی، الموحدون قرن ۱۲ میلادی یا مهدی‌سودان در قرن ۱۹ به عنوان جریان‌های مهم مهدوی‌گرای جهان اسلام نام برده می‌شود.^۴

1. Abdulaziz Sachedina. *The idea of the Mahdi in twelver Shiism*, New York. Univ Press. USA. Trad. en français : *Islamique Messianisme, al Mahdi. Etude du concept principal de l'imam sauveur par les shiites duodécimains.*

و همچنین:

E. Blochet. *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. 8vo; pp. x and 192. Paris: Maisonneuve, 1903.

۲. «پیروان سه دین آسمانی، در این عقیده مشترک هستند که آینده جهان از آن صالحان و خداپرستان است و کسی که بشریت را از ضلالت و گمراهی نجات خواهد داد از ذریه ابراهیم می‌باشد؛ اما در اینکه این منجی موعود از ذریه کدام یک از فرزندان ابراهیم است، میان آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد» (از مقدمه کتاب *موعود ادیان*، آیت‌الله منتظری، مؤسسه فرهنگی خرد آرا، ج ۴، ۱۳۸۷).

3. «Mahdisme et millénarisme en Islam. Mercedes Garcia-Arenal». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 91-94. Juillet 2000.

1. Michael Brett, «Le Mahdi dans le Maghreb médiéval», *Revue des mondes*

۲. در اغلب این آثار، انتظار با چشم‌انداز اتوپیاپی، با تعریفی که مانهایم از آن در *ایدئولوژی و اتوپیا* (۱۹۲۹) ارائه می‌دهد، پیوند خورده است. این کتاب از طرفی، مبدع رویکردی جامعه‌شناختی به مفهوم اتوپیاست و از طرف دیگر، با مطالعه هزاره‌گرایی،^۲ نمونه‌ای آرمانی از روحیه اتوپیک را به عنوان نوعی دین‌داری انفجاری برمی‌سازد.

از نظر مانهایم، ایدئولوژی و اتوپیی دو شکل اندیشه و دو ساختار آگاهی هستند که با نظم و موقعیت اجتماعی و تاریخی مشخص انطباق ندارند و در نتیجه، با آن درگیر می‌شوند و از آن فراتر می‌روند یا خارج از واقعیت قرار می‌گیرند.^۳ در حالی که ایدئولوژی در نهایت، حافظ نظم موجود است و در بازتولید این نظم مشارکت می‌کند، اتوپیی با نظم موجود درمی‌افتد و آن را به لرزه درمی‌آورد. در این تعریف، اتوپیی به هرگونه مطالبه یا تصویری^۴ اطلاق می‌شود که با نظم موجود در تضاد است، با واقعیت گسست ایجاد می‌کند و کارکردی انقلابی و خراب‌کارانه دارد.^۵ در عین حال، مانهایم تأکید می‌کند که رابطه میان این دو دیالکتیکی است. ایده‌های اتوپیاپی ممکن است برحسب کارکرد و وضعیت تاریخی، ایدئولوژیک شوند و برعکس. در اینجا مانهایم ایده بهشت را مثال می‌زند. در شکل سنتی خود، ایده بهشت، مربوط به جهانی دیگر بود و مثلاً به کار مشروعیت‌بخشی نظم فئودال می‌آمد؛ اما زمانی که برخی از گروه‌های اجتماعی خواستند بهشت را در زمین تحقق بخشند، این ایده به ایده‌ای اتوپیاپی بدل شد. به بیان دیگر، وقتی تصاویر آرمانی و مطلوب بهشت، چه مذهبی چه غیر مذهبی، یک شکل انقلابی یا خراب‌کارانه (در نظم موجود) به خود گرفتند، این تصاویر اتوپیاپی شدند. مانهایم در

musulmans et de la Méditerranée, 91-94|2000, 93-106.

1. Mannheim Karl. 1956. *Idéologie et utopie*. Trad. Pauline Rollet. Paris. Ed. Marcel Rivière.

انتشارات دانشگاه تهران این کتاب را در ۱۳۵۳ با ترجمه فریبرز مجیدی به چاپ رساند.

2. Millénarisme/ Chiliaisme

3. Mannheim Karl. 1956 p 159

4. image

5. Mannheim Karl. 1956. p160

فصل «موسی و آگاهی اتوپیبایی در دین» می‌نویسد: «موعودگرایی عنصر اتوپیبایی در دین است؛ عنصری که باعث می‌شود دین، با تنوکراسی و تقدس بخشیدن به قدرت سیاسی ناسازگار باشد.»

بلوخ در کتاب *اصل/امیدواری*، برای تأکید بر خودویژگی یهودیت به ماکس وبر ارجاع می‌دهد. از نظر وی، قضاوت وبر، از اصل خنثی بودن که اغلب بدان پایبند است، فراتر می‌رود. وبر موعودگرایی را از موسی و پیامبران جدایی‌ناپذیر می‌داند و می‌نویسد: «در هیچ دین دیگری، انتظار در مرکز دین داری نیست. این شور پیامبری است که از مردم اسرائیل، مردم امید و انتظار ساخته است.»

در این آثار، موعودگرایی اغلب، پاسخی است به موقعیت‌های استیصال، سرکوب، فقر و گرسنگی. روزه باستید در مطلبش با عنوان *دور و نزدیک*^۱ و هانس کوهن در مقاله معروف خود با نام «موعودگرایی»^۲ به نسبت میان موعودگرایی و فقر اشاره می‌کنند. کوهن عناصر ضروری در راستای شکل‌گیری و زایش یک جنبش موعودگرایانه را در سه سرفصل اصلی طبقه‌بندی می‌کند: ۱. مردمی که رنج می‌کشند و از شأن و امکاناتی که حق آنان است، محروم‌اند؛ ۲. وجود و ظهور یک فرستاده الهی؛ ۳. باور به اینکه او بی‌عدالتی‌های این جهان را رفع خواهد کرد و مردمش را به سوی آینده‌ای روشن هدایت خواهد کرد. مارتین بوبر وجه فعال و انقلابی انتظار را به الهیات یهود نسبت می‌دهد و معتقد است باور به مشارکت کنش انسانی، در کار نجات جهان، محور الهیات یهود است.^۳

۳. در اغلب این آثار پرارجاع، وجه این جهانی، دنیوی و زمینی باور به موعود، اهمیت یافته است. انگلس در *جنگ دهقانان آلمانی* بر دلایل اجتماعی جنگ دهقانان اشاره و مبارزه طبقاتی موجود در متن این جنبش را بررسی می‌کند. روزه باستید از موعودگرایی

1. Roger Bastide. 2001. Dans : *Le prochain et le lointain*. Harmattan.
2. Hans Kohn. *Messianism, Encyclopedia of social Science*. New York. T.9.
3. Martin Buber, *Das messianische Mysterium* (Jesaja 53), conférence inédite à Berlin, 6 avril 1925, archive Buber de Jérusalem.

استعماری، موعودگرایی و مقاومت و موعودگرایی و توسعه اقتصادی و اجتماعی می‌نویسد^۱ و ورسلی، بر وجه مقاومت و انسجام ملی تأکید می‌کند.

ورسلی در اثر خود با عنوان شیپور به صد/ در خواهد آمد به مطالعه کیش کارگو در ملانزی می‌پردازد و در جمع‌بندی این اثر بر سه نکته تأکید می‌کند: نخست اینکه هزاره‌گرایی اغلب در میان اقشار اجتماعی محروم ظهور پیدا می‌کند: مردم مستعمره، کشاورزان تحقیرشده و توده‌های محروم شهری تمدن‌های فئودال؛ دوم اینکه کیش هزاره‌گرا نقش انسجام اجتماعی را ایفا می‌کند و مقاومتی را در برابر بیگانگان یا در برابر دیگر اقشار و طبقات مسلط اجتماعی سامان می‌دهد. او بر نمونه ملانزی اشاره می‌کند که در آن، مسیحیت نقش مهمی ایفا کرد و مردم وجه موعودگرایی آن آموزه‌های مسیحی را برگزیدند و برجسته کردند. او موعودگرایی ملانزی را صورتی از ناسیونالیسم می‌داند.^۲

موعودگرایی در مطالعات جدیدتر اجتماعی: جست‌وجوی امید، در هر شکل و هر جایی

تحقیقات جدیدتر جامعه‌شناختی در خصوص انتظار موعود اما سمت‌وسوی دیگری یافت: نخست اینکه در این تحقیقات به زمینه‌های دیگری جز اروپا و یهودیت - مسیحیت توجه شد؛ دوم اینکه موعودگرایی در حوزه‌هایی جز حوزه دینی جست‌وجو شد و سرانجام موعودگرایی نه صرفاً در اشکال رسمی و شناخته‌شده و آشکار خود، بلکه در صورت پنهان و ناشناخته خود نیز جست‌وجو شد. روزه باستید موعودگرایی را در زمینه آفریقا، آمریکای لاتین و برزیل مطالعه کرد، مارک گوباریو^۳ موعودگرایی را در قاره هند و

1. Roger Bastide. 1961. "Messianisme et développement économique et social:" in revue Cahiers internationaux de sociologie, vol. 31, nouvelle série, 8eme année, juillet-décembre 1961, pp. 3-14, Paris: P.U.F.
2. Peter Worsley. 1970. *The Trumpet Shall Sound*. St. Albans. Paladin. -pp.220-255. In: Henri Desroches. *Archive des sciences sociales des religions*. Années 1958.pp206-207
3. Marc Gaborieau.

در آثار جدیدترِ سباستین فتح^۱ دربارهٔ کاخ سفید ردیابی کرد و حتی برخی سیاست‌مداران از نوعی موعودگرایی جمهوری خواه^۲ نیز سخن گفتند که با بازگرداندن امید به رهایی ممکن است جوامع گسستهٔ مدرن را دوباره منسجم و هم‌بسته سازد. موعودگرایی در هر جا و در هر شکل تشخیص داده شد و به بحث گذاشته شد. تا حدی که پاتریس گوردن، موعودگرایی امروز را دیگر نه مسئله‌ای دینی که عاملی ژئوپلیتیک قلمداد می‌کند. از نظر وی، موعودگرایی تصویری ژئوپلیتیک است که عناصر دینی، سیاسی و اجتماعی را در هم می‌آمیزد و در روایت دینی یا غیر دینی خود، نظم موجود را ناعادلانه ارزیابی می‌کند و می‌خواهد برای تغییر آن مداخله کند. گاه می‌خواهد ظهور را به جلو بیندازد و گاه بیانی خشونت‌گرا و نظامی می‌یابد. از نظر وی، هر جنبش دینی یا سیاسی که آینده‌ای بهتر را با رهایی بخشی انسان وعده می‌دهد، جریانی موعودگراست.^۳

تا پیش از این دوره، استثنای مطالعهٔ موعودگرایی در حوزه‌ای غیر از ادیان تاریخی، مارکس و مارکسیسم بود. در میان آثار کلاسیک علوم اجتماعی که به موعودگرایی پرداخته‌اند، مارکسیسم پس از ادیان تاریخی، جایگاه در خور ملاحظه‌ای داشت. بسیاری از محققان، مارکسیسم را به فرجام‌شناسی یهود پیوند زدند. جدا از بلوخ و بنیامین که شناخته‌شده‌ترین آثار در این زمینه را انتشار داده‌اند، می‌توان از نیکلا بردیائف، اتیین بالیبار، ریمون آرون و میکائیل لوی^۴ نام برد که برای نسبت تأکید بسیاری ورزیده‌اند.

نیکلا بردیائف در اثر خود تحت عنوان معنای تاریخ، آگاهی به امر تاریخی و آغاز فلسفهٔ تاریخ را به موعودگرایی یهود نسبت می‌دهد و سرنوشت و اندیشهٔ مارکس را

1. Sébastien Fath, 2004. *Dieu bénisse l'Amérique*. La religion de la Maison blanche. Seuil.
2. Messianisme républicain
3. Patrice Gourdin, 2010. *Manuel de géopolitique*. Choiseul Editions
4. Michael Löwy, 2009. *Rédemption et utopie*. Le judaïsme libertaire en Europe central. Edition du Sandre.

به عنوان نمونه نوع یهود با موعودگرایی تحلیل می‌کند. از نظر وی، مارکس با الهام از فرجام‌شناسی یهود، از سیر تاریخ و فرایند مبارزه نام می‌برد و با گسست از این فرجام‌شناسی است که ایده موعودگرایی را از خلق یهود برگزیده خدا، به طبقه پرولتاریا انتقال می‌دهد. رسالت پرولتاریا نجات انسان از بردگی و استثمار است و این نظریه، صورت عرفی شده همان هزاره‌گرایی یهود است.^۱ اتیین بالیبار از لحظه موعودگرایی^۲ مارکس سخن می‌گوید و ریمون آرون از پرولتاریای مارکسی به عنوان طبقه برگزیده (به جای خلق برگزیده) و نجات‌دهنده جمعی نام می‌برد.^۳

بعدها با بسط مفهوم موعودگرایی، دروش از قول مولتمان به موعودگرایی نهفته در جامعه‌شناسی نیز اشاره می‌کند: «آیا در جامعه‌شناسی نیز یک موعودگرایی وجود ندارد؟ آیا جامعه‌شناسی خود یک حرکت بزرگ موعودگراییه نیست؟...» و در پاسخ به او نوشت: «می‌توان گفت که امیدهای جامعه‌شناسانه‌ای بودند که صورت و حیاتی دینی داشتند... جامعه‌شناسی نیز از موعودگرایی و امید به وعده دنیایی دیگر مبرا نیست؛ چراکه «جامعه‌شناسی می‌داند که علم به تنهایی مسری نیست و برای اینکه مسری شود، باید نخست مبتلا باشد.»^۴ از این رو، او در علم جامعه‌شناسی و پوزیتیویته علمی، امر استعلایی، ماورایی و آنچه را خود سورئالیته^۵ می‌نامد، استخراج کرد و به موعودگرایی نهفته در این علم نسبت داد: امید سن سیون به مسیحیت جدید، امید اگوست کنت پوزیتیویست به دین بشریت، امید مارکس ماتریالیست به جامعه آرمانی کمونیسم و امید دورکیم که در صدد پایه‌ریزی اخلاق مدنی بود.

1. Nicolas Berdiaeff. *Le sens de l'histoire*. Aubier

2. Etienne Balibar. *Le moment messianique de Marx*. Revue germanique internationale. 8.2008. 143-160

3. Raymond Aron. *L'opium des intellectuels*. 1955. Agora/Calmann-Levy. 1986. Pp.81

۴. دروش، ۱۹۷۳، ص ۲۳۶.

5. Surréalité

به نظر می‌رسد موعودگرایی دیگر از حوزه ادیان تاریخی فراتر رفته و با هر شکلی از امید نهفته و آشکار در سیاست و علوم پیوند خورده است.

امید یک طناب است؛ اما نه برای بالارفتن، برای سقوط نکردن!

در میان «چهره‌های بسیار موعود»^۱ فهیمه بهرامی، مهدی فقرا را برگزیده است. اثر او با عنوان *مهدی فقرا* را می‌توان در تداوم سنت مطالعات کلاسیک علوم اجتماعی قلمداد کرد؛ سنتی که دین و انتظار و انقلاب را در می‌آمیزد. مهدی فقرا آیا تصویر دیگری از همان مسیح فقرا^۲ نیست که در چهره نجات‌بخش ظهور می‌کند و در زندگی سیاه فقر، برق امیدی را روشن می‌سازد؟ فهیمه بهرامی کوشیده است انتظار را در متن سنت اسلامی مطالعه کند و نظریه انتظار مذهب اعتراض و قرابت انتظار و استیصال را در یک پژوهش تجربی به آزمون بگذارد. آیا فقرا منتظرند؟ انتظار چه نمودهای عینی در زندگی فقرا دارد؟ مهدی فقرا چه تصویری در ذهن فقرا دارد و در زندگی فقرا چه نقشی ایفا می‌کند؟ بهرامی رساله خود را با این پرسش‌ها آغاز می‌کند و پژوهشش را در میان فقیرترین فقرا، در حاشیه شهر تهران آغاز می‌کند. یافته شایان توجه این تحقیق، چنین خلاصه می‌شود: آیا فقرا منتظر مهدی‌اند؟ بله. اما برای حفظ وضع موجود و نه تغییر آن!

اثر بهرامی را می‌توان ذیل جامعه‌شناسی انتظار قلمداد کرد؛ اما رویکرد نظری او و پیوندی که میان انتظار و اعتراض برقرار می‌کند، این پژوهش را در زمره جامعه‌شناختی اعتراض و اشکال کنش جمعی نیز قرار می‌دهد. شرایط امکان اعتراض چیست؟ در چه وضعیتی اعتراض‌ها رشد می‌کنند و چه شرایطی منجر به افول اعتراض‌ها می‌شود؟ چه کسانی می‌توانند معترض باشند و امکان اعتراض دارند؟ آیا شرط اعتراض، داشتن حداقل سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی است؟ اشکال اعتراض در نزد فقرا که فاقد سازماندهی و انسجام جمعی هستند، چیست؟ موعودگرایی در زندگی فقرا چه جایگاهی دارد؟

1. Les figures de Messie. Colloques du CENTRE CULTUREL INTERNATIONAL DE CERISY, 1996.

2. Christ pour les pauvres d' Ignace Berten. Collection Théologies. 1989

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد برخلاف تصور رایج، فقر سیاه بستر مناسبی برای رشد اعتراض‌ها نیست. فقری که همچون «میراث» پذیرفته شده و به عنوان قسمت بدان تن داده و راضی شده‌اند، عامل اعتراض نیست. نفس نارضایتی از وضع موجود به اعتراض نمی‌انجامد. اعتراض نیازمند شرایط امکانی است که فقرا اغلب از آن بی‌بهره‌اند. به گفته بهرامی «خدای فقرا، خدای تقدیر و حفظ وضع موجود است؛ نه خدای امید و تغییر وضع موجود. خدایی که وجودش و خواندنش برای این است که وضع زندگی افراد از آنچه هست بدتر نشود؛ نه خدایی که برای تغییر وضع موجود و رسیدن به وضع مطلوب به کمکش امیدوار باشند.» زمان اعتراض، آینده است و زمان فقر، امروز، اکنون و اینجاست. در فقر نمی‌توان هیچ چشم‌انداز و آینده‌ای را متصور شد. از این روست که به گفته بهرامی «محتوای اصلی دعا‌های فقرا، حاجت‌ها و خواسته‌های عمدتاً مادی و روزمره یا به عبارتی خواسته‌های اینجا و اکنون است. فقرا برای زنده ماندن و زندگی کردن می‌جنگند و ناچارند در امروز زندگی کنند. حاجت و خواسته اصلی آن‌ها نه تغییر و بهبود وضع موجود که بدتر نشدن وضع موجود است.»

تحقیق بهرامی نشان می‌دهد که مهدی موعود برای فقرا صرفاً جلوه‌ای از امید ذهنی است. اتوپیای آنان به تعبیر بلوخ، اتوپیایی انتزاعی، واجد ضعیف‌ترین شکل کارکرد اتوپیا و در ارتباط مستقیمی با تقدیرگرایی است. در نگاه این افراد، اتوپیای مهدوی، امری قطعی است و سرنوشت جهان با ظهور او پیوند خورده است؛ اما نمی‌توانند حتی در اتوپیای مهدوی، رؤیای تحقق عدالت اقتصادی و اجتماعی را در سر پیروانند. تقدیرگرایی چنان بر زندگی و ذهن آنان سایه انداخته است که نمی‌توانند خود را در وضعیتی خارج از آنچه در آن قرار دارند، تصور کنند. از این رو، منجی برای حفظ وضع موجود طلب می‌شود و نه رشد و تغییر آن. تحقق عدالت و برابری، رؤیای دوری است که در زندگی فقرا جایی ندارد.

منجی خواهد آمد. در آمدنش شکی نیست؛ اما مهدی فقرا نیز، مانند خدای فقرا، مهدی تقدیر و حفظ وضع موجود است و در وضعیتی که همه راه‌های دیگر به روی فرد

بسته هستند، آخرین راه حل برای بقا و زنده ماندن. بر همین اساس، انتظار مهدی نیز نه از نوع انتظار برای ظهور و تغییر در زندگی فردی و اجتماعی که انتظار برای بدتر نشدن وضع موجود است. شریعتی از این انتظار با عنوان انتظار منفی یاد می‌کند؛ انتظاری که بیش از آنکه موجب حرکت و اعتراض شود، منجر به سکون و سکوت می‌شود^۱ تا به مردم بباوراند که به ظلم تن دهند و باور کنند که این ناموس خلقت و طبیعت و مشیت خداوند است تا وقتی که نجات در آخرالزمان پیش بیاید و نه در حال و آن هم به دست او و نه من و تو!^۲

در واقع، مهدی فقر/ مصداق نجات دهنده‌ای است که فروغ وعده‌اش را می‌داد: «کسی دیگر. کسی بهتر. کسی که آمدنش را نمی‌شود گرفت و دستبند زد و به زندان انداخت. کسی که روز به روز بزرگ‌تر می‌شود...» اما بهرامی نشان می‌دهد که در زندگی فقر، ظهور این منجی برای تقسیم یک رؤیا و وعده تحقق اجتماعی برابر و عادلانه نیست. انتظار فقر، انتظار یک اجتماع حقیقی نیست. بلکه امید به ظهور کسی است که در بهترین حالت، این واقعیت زندگی روزمره است که تقسیم می‌کند: «نان را قسمت می‌کند و پیسی را و باغ ملی را و همچنین شربت سیاه‌سرفه و نمرهٔ مریض‌خانه را»^۳ و البته سهم فقر را هم می‌دهد.

می‌توان نتیجه گرفت که «در یک جامعهٔ سرمایه‌داری، حتی انتظار نیز مستلزم داشتن حداقلی از سرمایه‌هاست» و حتی اعتراض نیز سرمایه می‌خواهد و در فقدان همه نوع سرمایهٔ اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی، اعتراض، امکان بیان خود را نمی‌یابد.

۱. «انتظار به معنای کلی دو نوع است: انتظار منفی و انتظار مثبت. یکی، بزرگ‌ترین عامل انحطاط است و دیگری، بزرگ‌ترین عامل حرکت و ارتقا. یکی، تن دادن به ذلت و توجیه وضع موجود، دیگری پیش‌رونده و آینده‌گرا. مشکل فهمیدن این مسئله و این بحث هم از اینجا ناشی می‌شود که هر دو انتظار است. انتظار به این معنی است که گروهی منتظر باشند که نجات بخشی خواهد آمد. این فکر چهار پایهٔ اساسی دارد: اسارت، غیبت، انتظار، نجات» (مقاله «انتظار مذهب اعتراض» در حسین وارث آدم، ج ۶، قلم، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸).

۲. مقاله «انتظار مذهب اعتراض» در حسین وارث آدم، ج ۶، قلم، ۱۳۷۵، ص ۲۷۹.

۳. فروغ فرخزاد، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد.

و انتظار دیگر، انتظار دیگری و تغییر نیست؛ بلکه انتظار حفظ خود و ازدست ندادن داشتن‌هاست. به نظر می‌رسد در جهان سیاه فقر، انتظار مذهب نارضایتی و تسلیم است؛ اما نه مذهب اعتراض.

سارا شریعتی

پاییز ۹۸



تقدیر و تشکر

بر خود لازم می‌دانم از کمک‌های بی‌دریغ و صمیمانه استاد ارجمندم، سرکار خانم دکتر سارا شریعتی، قدردانی و تشکر کنم که با راهنمایی‌های ارزشمندشان به پرداخت ایده اولیه کتاب کمک شایانی کردند و در طی انجام پژوهش نیز با راهنمایی‌های مداوم در پیشبرد و اصلاح مسیر، بنده را یاری کرده و با دقت نظر و حوصله، فصل‌های مختلف آن را مطالعه و بازبینی کیفی کردند.

از جناب آقای دکتر حسین راغفر نیز که با وجود مشغولیت‌های فراوان وقت خود را برای مطالعه و اصلاح این پژوهش اختصاص دادند و من را از نظرات ارزنده‌شان بهره‌مند کردند، نهایت تقدیر و سپاس را دارم.

پیشرفت علمی‌ام را مدیون کوشش و زحمات خانواده و به‌ویژه پدر و مادر گرامی‌ام می‌دانم و قدردان حمایت‌های بی‌دریغ آنان هستم.

از دوست، همراه و همسر گرامی‌ام، آقای کمال رضوی به واسطه همه زحماتی که برای نگارش این کتاب تقبل کردند، چه به لحاظ فراهم آوردن امکانات انجام آن و چه به لحاظ کمک‌های فکری در بخش‌های نظری و میدانی و همراهی در مصاحبه‌ها و همدلی بی‌دریغشان برای به‌ثمر رسیدن این کار تشکر می‌کنم.

از دوست گرامی‌ام خانم مهسا اسدالله‌نژاد نیز که هم در بخش تدوین نظریه‌ها و هم در بخش میدانی به من کمک کردند، سپاسگزاری می‌کنم.

و با تشکر ویژه از دوستانی که در انجام مصاحبه‌ها و فراهم آوردن شرایط مطلوب در این خصوص به من کمک کردند، خانم‌ها سمیه و فاطمه مؤمنی، صحرای اکرامی، طراوت مظفریان و الناز ایمانی و همچنین مسئولان محترم جمعیت طلوع بی‌نشان‌ها (آقای اکبر رجبی و محمد کرمی)، جمعیت امام علی^(ع) و سرای فرهنگ محله امامزاده یحیی^(ع).