

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- اصول جامعه مدنی اسلامی از نگاه قرآن / غلامرضا ابراهیمی مقدم ۵
- بررسی تطبیقی دیدگاه امام سجاد علیه السلام و اریک فروم نسبت به کمال گرایی ...
- ابوالقاسم یعقوبی، اکبر عروتی موفق و زهره یارمحمدی ۳۷
- بررسی علل جامعه شناختی بدحجابی در میان زنان (مطالعه موردی: زنان بدحجاب ۱۵ تا ۳۹ ساله
- شهرستان شهرکرد در سال ۱۳۹۵) / فاروق حفیظی نافچی، علی بقائی سرابی و غلامرضا جمشیدیها .. ۶۱
- بررسی نظریات هویت اجتماعی اسلامی - ایرانی در دوره معاصر در ایران / محمدرضا قائمی نیک .. ۹۳
- تأثیر ساختار سیاسی جمهوری اسلامی در مدیریت تعارضات اجتماعی
- علی جلائیان اکبرنیا و علی انصاری بایگی ۱۱۷
- تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش اجتماعی مردم به «زیارت» (مورد
- مطالعه؛ نمازگزاران مساجد شهرستان زواره)
- سیدعلی مرتضوی امامی زواره و بتول یوسفی ۱۳۷
- تبیین بینش معمار و کنش رفتاری مخاطب درخلق انواع معماری (فرم گرا، معناگرا و قدسی) با
- تکیه بر انسان شناسی اسلامی / نسیم اشرافی ۱۶۷
- تحلیل انتقادی کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه منتسکیو / محمد سلطانیه و محمد علی سلیمی . ۱۹۱

سلفی‌گری و خشونت سیاسی: تأملی بر تأثیر بحران‌های اجتماعی در تکوین جنبش‌های اسلامی
سلفی رادیکال معاصر در خاورمیانه

شاهین زرع‌پیما و مینا جهان‌شاهی ۲۱۲

فراتحلیل مطالعات سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی ایران

معصومه باقری، حسن شجاعی و سارا کیانی ۲۴۹

فلسفه معضل فرهنگی: مواجهه پارادایم با ایستمه / مریم شیانیان و سید مجید صابری فتحی ۲۸۱

ناسیونالیسم در میان ملل مسلمان و غرب و تأثیر امت‌گرایی بر اتحاد جهان اسلام / توح میرمحمودی ۳۱۴

ترجمه حکایات

ترجمه انگلیسی (Abstracts) / سهند میرشاهی ۳۵۲

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌ارسانی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ۴-۱، ۲-۲ و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی (www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه (razaviunis@gmail.com) امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

اصول جامع مدنی اسلامی از نگاه قرآن*

□ غلامرضا ابراهیمی مقدم^۱

چکیده

قرآن، به عنوان کانون اندیشه اسلامی، از یک سو، به نفی طاغوت در جامعه پرداخته و از سوی دیگر، اندیشه توحیدی را اساس دعوت انبیای الهی معرفی می‌کند. اصول بنیادین جامعه اسلامی باید برخاسته از قرآن باشد، اما آیا قرآن برای تحقق جامعه مطلوب، چارچوب مشخصی دارد؟ با بررسی موضوعات اساسی که قرآن درباره زندگی جمعی انسان‌ها دارد، اصول کلی جامعه اسلامی مطلوب به دست می‌آید. جامعه مطلوب قرآن، سه رکن اساسی دارد، رکن ولایت تکوینی الهی که بر سراسر عالم وجود گسترده است، رکن ولایت و هدایت تشریحی که از طریق هدایت انبیا و اوصیا، خطوط کلی سلبی و ایجابی حرکت اجتماعی مردم ترسیم می‌گردد و رکن ولایت مردم بر سرنوشت خود و بیان اینکه اراده مردم در تغییر مناسبات اجتماعی، نقش اساسی دارد. قرآن برای هر یک از این ارکان، اصول خدشه ناپذیر دارد. بر اساس تعالیم قرآن، اراده مؤمنان با تمسک به شریعت اسلامی، جامعه مدنی اسلامی را تحت ولایت الهی محقق می‌نماید. اصول جامعه اسلامی حکایت از تطابق شریعت و طبیعت دارد لذا جهان شمول و مبتنی بر فطرت و حقوق اولیه بشر است و نیازمندی دائمی بشر به این اصول را باز می‌نمایاند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین این اصول پرداخته شده تا مخاطب خود را با شاخص‌های اساسی ایجابی و سلبی جامعه اسلامی آشنا نماید.

واژگان کلیدی: جامعه قرآنی، جامعه اسلامی، ولایت الهی، تمدن اسلامی، حکومت اسلامی، ولایت مردم بر سونوشت خود.

مقدمه

منظور نگانده از اصول، شاخصه‌های کلی و بنیادی است که بیانگر جهان‌نگری، نظم اجتماعی و جهت حرکت جامعه می‌باشد. در واقع، هویت یک جامعه به لحاظ رفتار و گفتار و اندیشه به‌وسیله آنها تعیین می‌گردد.

جامعه مدنی، جامعه‌ای است که تدبیر امور جامعه و مناسبات میان افراد بر اساس ضوابط و مقررات تعیین شده، اصول و مبانی مشخص، مدون و روشن صورت می‌گیرد. مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی خود مشارکت می‌کنند. «رکن» جامعه مدنی «اطاعت پذیری و انضباط مدنی است» (ابراهیم زاده آملی، ۱۳۷۷: ۶۹).

جامعه مدنی اسلامی، جامعه‌ای است که جهان‌نگری مردمان آن در باب انسان و جهان و نیز مبانی نظام حقوقی و مناسبات اجتماعی آن، بر پایه تعالیم قرآن و حاکمیت اسلام باشد. مردم در چنین جامعه‌ای به‌طور فردی یا جمعی به راهکارهای دینی باور دارند و داوری دین را در مورد رفتار و اعمال دینی‌شان می‌پذیرند. در واقع، نوعی دغدغه دینی در مردم وجود دارد که پیوسته رفتار و کردار و گفتار و اندیشه‌هایشان را با دین سنجیده، موزون و هماهنگ می‌سازند (واعظی، ۱۳۷۷: ۷۰).

هر مکتب فکری که برای سامان دهی حیات انسان، آرمان شهری را ترسیم می‌کند، دارای جهان‌نگری و چارچوب نظری مشخص است. این جهان‌نگری زمانی می‌تواند آرمان شهر خود را به وجود آورد که به همه ابعاد وجودی انسان و جامعه پرداخته باشد و نیازهای اساسی اعم از ثابت و متغیر بشر را در رأس برنامه‌های خود قرار دهد. تفکر اسلامی هم از این قاعده، مستثنی نیست. اسلام برای آرمان شهر خود اصول جهان شمولی دارد که فراتر از حصار مکان و محدودیت زمان است. به بیان دیگر، در همه اعصار و امصار پاسخ‌گوی نیازهای انسان است.

وجه تمایز جامعه اسلامی از غیر اسلامی در این است که اسلام سعادت هر دو سرای دنیا و آخرت را هدف آرمان شهر خود قرار می‌دهد و محور همه فعالیت‌های

انسان و قوانین موضوعه را رضایت الهی می‌داند اما در جامعه غیر اسلامی، صرفاً سعادت دنیوی تعقیب می‌گردد و محور تمام برنامه‌ها رفاه و خوشی انسان در همین دنیا است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۳ و ۴۱).

کانون اندیشه اسلامی قرآن کریم است. برای فهم اصول و مبانی آرمان شهر اسلامی باید به این کتاب آسمانی مراجعه نمود. قرآن تصریح می‌کند که همه اعمال انسان بدون کم و کاست محاسبه خواهد شد (زلزله/۷ و ۸). از یک سو، مؤمنین را از پذیرش حکومت طاغوتی و کفار و احکام غیر الهی به شدت نهی می‌کند^۱ (مائده/۴ و ابراهیم/۱؛ عنکبوت/۴۱؛ ممتحنه/۱؛ انعام/۵۷؛ یوسف/۴۰ و ۵۷؛ نحل/۳۶) از سوی دیگر، آنان را به اطاعت از انبیا و ائمه هدا دعوت می‌کند (آل عمران/۳۳ و ۱۳۲؛ نساء/۵۹؛ مائده/۹۲؛ انفال/۲۰ و ۴۶؛ نور/۵۴؛ محمد/۳۳) و به مستضعفین وعده می‌دهد که آنان را حاکمان و وارثان زمین قرار خواهد داد.^۲

بر این اساس، این سؤال مطرح است که آیا قرآن برای زندگی اجتماعی و ساخت یک جامعه مدنی اسلامی اصول و ارزش‌های مشخصی دارد؟ با بررسی آیات متعدد قرآن کریم، ارکان نظام اجتماعی اسلام تحت سه رکن کلی یافته شده است. رکن اول که رأس هرم جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهد، ولایت الله و در طول آن ولایت انبیا و ائمه هدی قرار دارد. رکن دوم، راه و نقشه راه است، به تعبیر دیگر تعیین مبدأ و پایان حرکت و چگونگی طی نمودن این مسافت است که در قالب تعالیم اسلام از طرف خدای متعال بیان شده است. رکن سوم، نقش آفرینی اراده مردم در تحقق آرمان شهر اسلامی است. خدای متعال حیات طیبه را از مجرای اختیار و آزادی انسان‌ها رقم می‌زند. اگر مردم با اختیار خود به رهبری خداوند متعال و رسولان الهی ایمان نیاورند و از آنها تبعیت نکنند؛ آرمان شهر اسلامی محقق نمی‌گردد.

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُوبَكُمْ مِّنْهُ لَكُنُوزٌ لِّمَن يَخْتَرُ﴾ ای اهل ایمان! آنان را که دین شما را به مسخره گرفته‌اند، چه از اهل کتاب و چه از کافران، سرپرستان و دوستان خود مگیرید و اگر مؤمن هستید از خدا پروا کنید. مائده/۵۷.

۲. ﴿وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ قصص/۵.

برای ایجاد آرمان شهر اسلامی، هم ایمان دینی که در فکر و زندگی مردم نقش آفرین باشد، لازم است و هم حضور با اراده و آگاه مردم مؤمن در عرصه اجتماع و تصمیم گیری‌های مهم اجتماعی. به بیان دیگر، همان طور که صبغة اسلامی و ایمانی باید سراسر زندگی مردم را بپوشاند، همین طور حضور مردم در همه صحنه‌های اجتماعی هم باید حقیقی و در عین حال مسئولانه باشد، در چنین تعاملی است که ولایت و اسلامیت با جمهوریت تعارض پیدا نمی‌کند. حکومت اسلامی یا حاکم اسلامی رسالتی جز این ندارد که تمام ابعاد حیات اجتماعی شهروندان را در جهت تحکیم ارتباط مردم و خدای متعال به کار گیرد.

سه رکن بنیادین آرمان شهر اسلامی، چنان در هم تنیده هستند که هر یک بدون دیگری نمی‌تواند جامعه آرمانی اسلامی را تحقق ببخشد. آغاز و انجام در جامعه آرمانی اسلام، خداست و مردم با نقشه راهی که دین ترسیم کرده و راهنمایی انبیا، ائمه و نوابین عام آنان که مجتهدین آگاه به زمان و اهل تقوا و عدالت هستند، این مسیر را طی می‌کنند، بنابراین تنها در صورت همراهی این سه رکن، جامعه مطلوب اسلامی محقق می‌گردد.

ضرورت و اهمیت این پژوهش در آن است که در قرن حاضر بیش از هر زمان دیگری بر مسلمانان لازم است که تعالیم قرآن را بدانند. برخی استراتژیست‌های غرب، بزرگ‌ترین چالش جهانی و مهم‌ترین گُسل تمدنی آینده را جنگ فکری و فرهنگی بین تمدن‌ها به‌ویژه تمدن اسلام و غرب می‌دانند (ر.ک. هانتینگتون، ۱۳۸۶: ۴۵-۶۵). اگر این اندیشه درست باشد (به‌نظر می‌رسد درست است) لازم است اصول و چارچوب نظری جامعه اسلامی بر اساس آیات قرآن برای نسل جوان تبیین گردد تا در جنگ فکری میان تمدن‌ها، هویت متمایز خود را باز شناسد زیرا دین، مهم‌ترین پایه‌گذار جامعه مدنی است.

از اوایل سال ۱۳۷۰ ش، مقالات مختلفی در مطبوعات کشور درباره «جامعه مدنی» منتشر شده است، البته در طول دهه هفتاد درک مشترکی از مفهوم جامعه مدنی وجود نداشت و هر کس به فراخور تصور خود، آنچه را که مطلوب می‌دانست تحت این عنوان مطرح می‌کرد (جوان آراسته، ۱۳۸۶: ۲۸۵). آثار مختلفی که در زمینه جامعه

مدنی نوشته شده را می‌توان بر دو دسته کلی غرب‌گرایانه و اسلام‌گرایانه تقسیم کرد. اغلب افرادی که به حکومت دینی اعتقاد ندارند، جامعه‌ای را مدنی می‌دانند که تمام مناسبات و ضوابط و مقررات آن برخاسته از عرف و قرارداد شهروندی باشد. اما در مقابل آن افرادی که به حکومت دینی معتقدند مفهوم «جامعه مدنی» را در قالب مفاهیم، مقولات و اصول تعالیم اسلام تبیین می‌نمایند. مانند فصلنامه «حکومت اسلامی» وابسته به مجلس خبرگان رهبری و نیز کتاب‌هایی مانند «جامعه مدنی، جامعه دینی» نوشته احمد واعظی؛ «بررسی تطبیقی جامعه اسلامی و جامعه مدنی» نوشته محمد خطیبی کوشک؛ «مبانی حکومت اسلامی»، نوشته جوان آراسته. وجه تمایز این پژوهش با سایر آثار پژوهشی در مدل تحلیلی و ارائه چارچوب منسجم از اصول جامعه مدنی اسلامی بر پایه مستندات قرآنی است.

روش پژوهش این مقاله، کتابخانه‌ای و مدل توصیفی تحلیلی اصول و مبانی جامعه اسلامی مستند به آیات قرآن است.

۱- رکن ولایت و حاکمیت الهی

۱-۱- اصل خداپاوری و توحید

هیچ تمدنی بدون جهان‌نگری کلان و موضع خاص درباره انسان و جهان وجود ندارد. تفاوت‌هایی که بین مردم در سبک زندگی و استقرار نظام‌های حقوقی و سیاسی وجود دارد، از اختلاف نگرش آنها درباره هستی و انسان، نشأت می‌گیرد. به تعبیر استاد مطهری «نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیرساز و تکیه‌گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود» (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۷/۲). چارچوب نگرش اسلامی به جهان از منظر اصل توحید آن به این شرح است:

خدا خالق همه چیز است ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ﴾ (انعام/۱۰۲؛ و، رعد/۱۶؛ فرقان/۲؛ زمر/۶۲؛ غافر/۶۲) جامع همه کمالات و میرا از همه نواقص است (اعراف/۱۸۰) حکومت مطلق بر جهان فقط از آن اوست (غافر/۱۶). سراسر هستی،

در وجود و کمالات وجودی خود، عین وابستگی و نیاز به خدا هستند و او مطلقاً از همه موجودات بی نیاز است. ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (اخلاص/۲). (فاطر/۱۵؛ محمد/۳۸). در سراسر عالم هستی، فقط وجود خدا جاودانه است (رحمن/۲۶؛ قصص/۸۸؛ نحل/۹۶؛ فرقان/۵۸؛ رحمن/۲۷). نه از کسی زاده شده و به وجود آمده و نه کسی از او زاده شده است (اسراء/۱۱۱؛ انعام/۱۰۱؛ اخلاص/۳). نه در خلقت و مالکیت و تدبیر جهان شریک دارد و نه ذات او شبیه و همتای کسی است (جاثیه/۲۷؛ اسراء/۱۱۱؛ شوری/۱۱؛ اخلاص/۱ و ۴). نه مکان و جهت خاص دارد و نه در قالب زمان قرار می‌گیرد، در هر جایی و به هر جهتی و در هر زمانی می‌توان با او ارتباط برقرار کرد (بقره/۱۱۵). از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است، بلکه بین انسان و قلبش قرار دارد و نسبت به آنچه در درونی‌ترین لایه‌های وجودی انسان می‌گذرد، آگاه‌تر است ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال/۲۴؛ ق/۱۶) عالم به همه چیز (بقره/۲۹؛ مائده/۹۷؛ یونس/۶۱؛ توبه/۱۰۵؛ سبأ/۳؛ حدید/۳؛ طه/۷؛ بروج/۹؛ مجادله/۶) حکیم (انعام/۱۲۸؛ حجرات/۸؛ ممتحنه/۱۰)، قادر مطلق است (بقره/۲۰؛ آل عمران/۲۹ و ۱۲۰؛ مائده/۱۷؛ انفال/۴۷؛ فصلت/۵۴؛ حشر/۶؛ انعام/۱۸ و ۶)، شنونده و بیننده است (حج/۶۱؛ لقمان/۲۸؛ مجادله/۱) هر آنچه در جهان رخ می‌دهد طبق سنت‌های قطعی و تغییر ناپذیر الهی است (نساء/۲۶؛ آل عمران/۱۳۷؛ فاطر/۴۳؛ غافر/۸۵) سراسر عالم هستی تسلیم خداست و با گردش منظم خود هر لحظه تسبیح‌گوی خالق خویش هستند (آل عمران/۸۳؛ اسراء/۴۴؛ نور/۴۱؛ حشر/۱ و ۲۴؛ حدید/۱؛ صف/۱؛ رعد/۱۵؛ جمعه/۱؛ تغابن/۱؛ جاثیه/۳). جهان از خدا نشأت گرفته و سرانجام در سیر تکاملی خود بسوی او باز می‌گردد. (بقره/۱۵۶؛ شوری/۵۳؛ هود/۳).

خدا رازق حقیقی جهانیان است (شعراء/۷۹؛ یونس/۳۱؛ نمل/۶۴؛ سبأ/۲۴؛ فاطر/۳؛ ملک/۲۱) و سرچشمه همه خیرات است (شعراء/۸۴-۷۸؛ کهف/۹۸؛ نمل/۴۰) شفا دهنده بیماران و اجابت کننده دعا و پاسخ دهنده به درخواست مضطربین است (شعراء/۸۰؛ غافر/۶۰؛ نمل/۶۲) عبودیت مختص خدا است و کسی جز او شایسته پرستش نیست (هود/۲ و ۲۶ و ۸۴) نباید کسی را شریک خداوند قرار داد (نور/۵۵؛ نساء/۳۶؛ لقمان/۱۳؛ حج/۲۶) و شرک به خدا از هر گناهی بزرگ‌تر است (نساء/۴۸ و ۱۱۶؛ مائده/۷۲؛ لقمان/۱۳).

۱-۲- اصل نبوت

خدای متعال، برای هدایت انسان‌ها و آگاه کردن آنان نسبت به سعادت و شقاوت حقیقی، پیامبرانی را مبعوث کرده است (آل عمران/۱۶۴؛ نحل/۳۶؛ جمعه/۲؛ توبه/۳۳) راه و پیام انبیا را صراط مستقیم نامیده (مؤمنون/۷۳؛ شوری/۵۲؛ زخرف/۴۳) و آنان را به عنوان الگو برای همه انسان‌ها معرفی کرده است (ممتحنه/۴ و ۶؛ احزاب/۲۱) بر همه انسان‌ها ایمان به مکتب فکری پیامبران و اطاعت از آنان را لازم نموده است (آل عمران/۳۲ و ۱۳۲؛ نساء/۵۹ و ۸۰؛ مائده/۹۲؛ انفال/۲۰؛ نور/۵۴؛ محمد/۳۳؛ تغابن/۱۲) انبیا نیز برای دعوت مردم به توحید تا پای جان مایه گذاشتند (بقره/۶۱؛ آل عمران/۱۲ و ۱۸۱).

اساسی‌ترین رسالت انبیای الهی، دعوت مردم به توحید است (آل عمران/۵۱؛ اعراف/۵۹، ۶۵ و ۷۳ و ۸۵؛ هود/۵۰ و ۶۱ و ۸۴؛ مؤمنون/۲۳ و ۳۲؛ نمل/۴۵؛ زخرف/۱۴؛ احزاب/۴۵؛ مریم/۳۱؛ عنکبوت/۱۶ و ۳۶؛ نوح/۳؛ نحل/۳۶). انبیا آمده‌اند تا مدار معرفت و منظومه زندگی انسان‌ها را در کانون توحید قرار دهند. در عالم تشریح و قانون گذاری و اطاعت از قانون نیز همچون عالم تکوین، فقط امر و نهی الهی را حاکم نمایند (مائده/۴۴ و ۴۵ و ۴۷ و ۵۰؛ آل عمران/۷۹). «بنابراین، هرگونه ترتیب و تنظیم حقوقی و اجتماعی برای بشر باید با روح خداجویی وی سازگاری کامل داشته باشد» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۳).

اسلام، مروج معارف ناب توحیدی است، همه معارف اسلامی، اعم از عقائد، احکام اخلاقی و تکالیف شرعی بر اصل توحید بنا شده است به گونه‌ای که اگر توحید اسلام را تحلیل نماییم به یک یک احکام فرعی آن می‌رسیم و اگر احکام فرعی آن را ترکیب کنیم و اخلاق و اعمال اسلامی از درجه نازل خود بالا روند، به توحید می‌رسیم (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲/۲۱۰؛ و، ۱۳۸۲: ۴۲).

اما بزرگترین مانع تحقق اهداف انبیا در طول تاریخ چهار گروه بودند: حاکمان طاغوتی و ائمه کفر (اعراف/۱۰۴ و ۱۴۱؛ نساء/۷۶؛ یونس/۷۵)؛ مترفین و ثروتمندان (عنکبوت/۳۹؛ غافر/۲۴؛ زخرف/۲۳؛ یونس/۸۸؛ سبأ/۳۴؛ قصص/۷۶؛ کهف/۳۵) دانشمندان دنیا طلب (توبه/۳۱؛ طه/۸۵ و ۹۶) و همج‌الرعا، یعنی کسانی که برای منافع زودگذر دنیوی از اصحاب قدرت و ثروت پیروی می‌کنند. و آنچه را که آنان می‌گفتند، اینها اجرا می‌کردند (ابراهیم/۲۱؛ قصص/۴؛ هود/۹۷؛ سبأ/۳۴؛ احزاب/۶۷).

قرآن کریم بر پایه خصائص رهبران جامعه، تقابل دوگانه‌ای را به تصویر می‌کشد که در یک سو جامعه طاغوتی به رهبری ائمه کفر و در سوی دیگر جامعه توحیدی به رهبری انبیا قرار دارد (توبه/۱۲؛ انبیاء/۷۳؛ مؤمنون/۳۳؛ قصص/۴۱؛ هود/۹۶ و ۹۷؛ زخرف/۴۶؛ سجده/۲۴؛ بقره/۲۵۷؛ نساء/۵۱ و ۷۶؛ مائده/۱۰؛ نحل/۳۶؛ زمر/۱۷).

قرآن علاوه بر ذکر برخی رهبران طاغوتی، شاخص‌های تفکر طاغوتی را هم برای ما بیان کرده است، خدا ستیزی و خود را به جای خدا قرار دادن و مردم را به سوی خود خواندن (قصص/۳۸؛ نازعات/۲۴) دور کردن مردم از بندگی خدا و احکام و دستورات الهی (انفال/۵۴؛ مائده/۵۰؛ طه/۷۹؛ یونس/۳۲ و ۸۸؛ نازعات/۱۷؛ کهف/۱۰۲؛ غافر/۳۷) خود را بر خلاف واقع، خیرخواه مردم معرفی کردن (طه/۶۳؛ غافر/۲۶) ترویج مادی‌گرایی و موجود را با محسوس یکی دانستن (غافر/۳۶-۳۷؛ قصص/۳۸؛ زخرف/۵۲-۵۱) به بندگی و بردگی کشیدن و ظلم و ستم نمودن بر مردم (شعراء/۲۲؛ مؤمنون/۴۷؛ طه/۷۱؛ غافر/۲۹) ارتباط خود را با شهروندان بر اساس داد و ستد مادی تنظیم کردن (اعراف/۱۱۳) تفاخر به مال و ثروت و قدرت (زخرف/۵۳-۵۱؛ قصص/۷۹) استکبار در برابر حق (یونس/۷۵ و ۷۶؛ مؤمنون/۴۶؛ عنکبوت/۳۹؛ مؤمنون/۴۶؛ قصص/۳۹؛ دخان/۳۱) سلطه طلبی (اعراف/۱۲۴؛ شعراء/۲۹؛ طه/۶۴؛ یونس/۸۳) ایجاد تفرقه بین مردم (قصص/۴) ایجاد فقر و به استضعاف کشیدن افراد در جامعه (قصص/۴) پیروی از خدایان موهوم و خود ساخته (اعراف/۱۲۷؛ یوسف/۴۰) خود برتر بینی بر اساس معادلات مادی (اعراف/۱۲؛ ص/۷۶؛ مؤمنون/۴۶) انحصار طلبی و تمامیت‌خواهی از لحاظ اندیشه و عقیده و سلب آزادی‌های مدنی از شهروندان و اهل گفتگو نبودن (اعراف/۱۲۳ و ۱۲۴؛ یونس/۸۳؛ قصص/۳۸؛ طه/۷۱؛ نازعات/۲۴؛ غافر/۲۹؛ شعراء/۲۹ و ۴۹) افساد در جامعه و تقدیم ارذل بر افاضل (طه/۲۴ و ۴۳؛ نازعات/۱۷؛ نمل/۳۴؛ روم/۱۰) تنها بخشی از ویژگی‌های آنها است.

در منطق حکومت‌های طاغوتی رعیت و مردم عباد السلطان هستند (مؤمنون/۴۷) و به جای اینکه حقیقت را به مردم بگویند، از هر ابزاری برای فریب مردم استفاده می‌کنند (غافر/۲۶؛ طه/۶۰ و ۶۳) و با تحقیر و تخفیف، آنان را به اطاعت خود در می‌آورند (زخرف/۵۴؛ هود/۲۷) اموال رعیت را ظالمانه تصاحب می‌نمایند (کهف/۷۹) حتی جان و ناموس مردم هم از دست آنها در امان نیست (اعراف/۱۴۱؛ ابراهیم/۶).

قرآن شاخص های حکومت های الهی و رهبران توحیدی را هم بیان کرده است. انبیا بارزترین رهبران الهی هستند که برخی از شاخصه های مدیریتی آنان را ذکر می کنیم. انبیا مردم را به ولایت الهی دعوت می کردند (آل عمران/۷۹؛ بقره/۱۰۷ و ۲۵۷؛ مائده/۵۵ و ۵۶؛ انعام/۱۴؛ اعراف/۳ و ۱۶؛ کهف/۴۴؛ سجده/۴؛ فصلت/۳۱؛ شوری/۹). از پذیرش ولایت شیطان و کفار نهی می نمودند (آل عمران/۲۸؛ نساء/۸۹، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۳۹، ۱۴۴؛ توبه/۲۳؛ مائده/۵۱، ۵۷، ۸۰، ۸۱؛ اعراف/۲۷ و ۳۰؛ هود/۱۱۳؛ رعد/۶۳؛ نحل/۱۰۰؛ کهف/۵۰ و ۱۰۲؛ عنکبوت/۴۱؛ ممتحنه/۱) مردم را به گفتگوی علمی، بصیرت، تعقل و انتخاب آگاهانه دعوت می کردند (یوسف/۱۰۸ و ۱۰۹؛ بقره/۱۷۱ و ۲۴۲؛ نحل/۱۲۵؛ انفال/۲۲؛ انعام/۳۲؛ هود/۵۱؛ انبیا/۶۷) بین مردم بر محور توحید وحدت ایجاد می نمودند (آل عمران/۶۴ و ۱۰۳) مردم را به رهایی از زیر یوغ بندگی قدرت ها دعوت می کردند (اعراف/۱۰۵؛ آل عمران/۶۴؛ شعراء/۱۷؛ طه/۴۷؛ دخان/۱۸)، احکام و دستورات خداوند را در همه شؤون جامعه اجرایی می کردند (نساء/۱۰۵؛ حج/۴۱؛ ص/۲۶) وضع قوانین را صرفاً در چارچوب دستورات الهی مجاز می دانستند (انعام/۵۷) مردم را به رهایی از اسارت هوای نفس و اصلاح خود و جامعه دعوت می نمودند (هود/۸۸؛ کهف/۲۸؛ فرقان/۴۳؛ قصص/۵۰؛ جاثیه/۲۳).

در جامعه مدنی اسلامی، مردم عبادالله هستند^۱، همان طور که آزادی اندیشه دارند، از آزادی عقیده و حقوق شهروندی نیز برخوردارند (شوری/۱۵) رابطه حاکم با مردم بر اساس رأفت، محبت و احترام است (نساء/۹؛ طه/۴۴؛ احزاب/۷۰) حاکم الهی در تدبیر امور جامعه از باب تکریم خرد جمعی و احترام به شهروندان با مردم مشورت می کند (آل عمران/۱۵۹؛ شوری/۳۸) مردم در هر سطحی که باشند جان و مال و آبرو ایشان محترم است (کهف/۷۹ و ۸۲؛ هود/۳۰-۲۹).

به دلیل چنین تمایزی است که اطاعت از انبیا و ائمه هدی لازم است (نساء/۵۹).

۱-۳- اصل امامت و رهبری امت

خدای متعال کانون ولایت و حکومت، هدایت و رهبری در جامعه توحیدی است (انعام/۵۷؛ یوسف/۶۷) و انبیا به عنوان خلیفه خدا، سگّان دار هدایت جامعه در مسیر اراده

۱. ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ دخان/۱۸.

الهی هستند (آل عمران/۳۲ و ۱۳۲؛ نساء/۶۴؛ انعام/۸۹؛ مائده/۹۲؛ طه/۹۰؛ نور/۵۴؛ انفال/۲۰؛ ص/۲۶) پس از انبیا، جانشینان صالح منصوب از طرف خداوند هدایت جامعه را بر عهده دارند (اعراف/۱۴۲؛ طه/۲۹؛ بقره/۱۲۴؛ مائده/۵۵؛ نساء/۵۹).

قرآن کریم رهبران جامعه را به ائمه کفر و ضلالت (توبه/۱۲؛ قصص/۴۱) و ائمه ایمان و هدایت (بقره/۱۲۴؛ سجده/۲۴؛ قصص/۵؛ انبیا/۷۳؛ فرقان/۷۴) تقسیم می‌کند. ائمه کفر کسانی‌اند که انسان‌ها را از توحید دور می‌کنند، اما ائمه هدایت، کسانی‌اند که هادی مردم به توحید هستند.

بعد از ائمه معصومین علیهم‌السلام عالمان دین و فقها متولی امور مسلمانان هستند. چون عالمان ربانی در برابر دستورات الهی خاشع هستند (فاطر/۲۸) و خدای متعال عالمان ربانی را بر دیگران برتری داده است (مجادله/۱۱) حضرت امیر علیه‌السلام می‌فرماید: خداوند از عالمان تعهد گرفته است که در برابر پرخوری ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان ساکت نشینند (انصاریان، ۱۳۷۸؛ خ/۳). بر اساس این سخن حضرت امیر علیه‌السلام باید مردم به رهبری علما، حکومت اسلامی تشکیل دهند تا بتوانند جلوی ظلم پرخوران را بگیرند و داد گرسنگان مظلوم را بستانند. براساس روایات متعدد، در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) فقها و مجتهدان آگاه، عادل و با تقوا نایبان عام امام معصوم علیه‌السلام هستند و وظیفه رهبری و تدبیر جامعه اسلامی را بر عهده دارند (ر.ک. حرعالمی، ۱۴۰۹؛ ۲۷/۱۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳؛ ۲/۴۵۸؛ طوسی، ۱۴۱۱؛ ۴۵۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴؛ ۲۳۸). امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «آگاه‌ترین مردم به احکام الهی شایسته‌ترین آنها برای حکومت است» (انصاریان، ۱۳۷۸؛ خ/۱۷۲).

بر اساس نظر مشهور فقهای امامیه، ولایت جامعه در عصر غیبت بر عهده فقهای عادل است. از نظر شیخ مفید «در صورت نبود سلطان عادل، یعنی امام معصوم علیه‌السلام فقهای عادل، فاضل، صاحب نظر و خردمند ولایت آنچه را که بر عهده سلطان عادل است، بر عهده دارند و اجرای حدود الهی در زمان غیبت، بر عهده فقها است» (مفید، ۱۴۱۰؛ ۶۷۵ و ۸۱۰). ملا احمد نراقی می‌فرماید: «بر آنچه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیه‌السلام ولایت دارند، فقیه نیز ولایت دارد، مگر موارد خاصی که استثنا شده است» (نراقی، ۱۴۰۸؛ ۱۸۷). صاحب جواهر در حوزه مسائل اجتماعی، حدود و اختیارات ولی فقیه را

همان حدود و اختیارات امام معصوم علیه السلام می‌داند. ایشان تأکید می‌کنند که اگر فقها نیابت عامه از ائمه معصومین علیهم السلام را نداشته باشند تمام امور مربوط به شیعه تعطیل می‌گردد و هر کس منکر ولایت فقیه است، طعم فقه را نچشیده و معنای سخنان ائمه را نفهمیده است (نجفی، ۱۳۶۵: ۱۶/۱۷۸ و ۲۱/۳۷۹). امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرماید: «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت» (خمینی، ۱۳۸۸: ۹).

از دیدگاه فلاسفه اسلامی نیز علم و فضائل اخلاقی دو ویژگی لازم برای حاکم اسلامی است. فارابی می‌گوید: «زمانی که یکی از پیشوایان حقیقی نباشد و کسی هم که در همه احوال مماثل و همانند آنان باشد، جانشین نگردد؛ در این هنگام نیاز به «علم فقه» پیدا می‌شود تا فقیه جانشین او گردد و سنت‌های رئیس اول و رئیس مماثل را به مدد اصول کلی که او وضع نموده، بیان نماید» (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۰). ملاصدرا در عصر انقطاع وحی و پایان عصر حضور ائمه علیهم السلام، مجتهدین را رهبر دینی و سیاسی برای هدایت امت می‌داند و با استناد به آیه ۴۳ سوره نحل، آنهایی را که به احکام الهی علم ندارند، مکلف می‌داند که از مجتهدین پرسند و آنان را به رهبری جامعه بپذیرند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷۷). بنابراین، رهبر جامعه مدنی اسلامی، باید صاحب فضائل اخلاقی و علمی باشد.

۱-۴- اصل آخرات گرایی یا هدف‌داری خلقت

یکی از باورهای بنیادی آرمان شهر اسلامی، عقیده به عالم آخرت است. در بسیاری از آیات قرآن، اعتقاد به عالم آخرت به عنوان یکی از ارکان دعوت انبیا ذکر شده است.

قرآن با علم به سرشت منفعت طلبی انسان، آنها را به خیری دعوت می‌کند که جاودانه است (قصص/۶۰)، اگر اعتقاد به معاد در بین مردم نباشد، هیچ سبب اساسی دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز دارد و وادار سازد به اینکه از لذائذ و بهره‌های طبیعی نفس صرف نظر کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۱۷۵).

در جهان‌نگری اسلامی، صنعت، معماری، هنر، دانش، حکومت، رفاه و همه مظاهر قدرت و ثروت ارزش‌ابزاری دارند، یعنی ارزش آنها در گرو این است که به سعادت انسان در «حیات ابدی» کمک نمایند. از دیدگاه اسلام بین حیات دنیوی و حیات اخروی ارتباطی از نوع رابطه علت با معلول و سبب با مسبب وجود دارد. سعادت و شقاوت در زندگی اخروی نتیجه عینی اعمال نیک و بد خود انسان در حیات دنیا است (بقره/۱۱۰؛ آل عمران/۳۰؛ اسراء/۷۲؛ طه/۱۲۶-۱۲۴؛ زلزال/۷ و ۸).

قرآن ارتباط بین دنیا و آخرت را به چهار گونه بیان کرده است در گونه اول افرادی هستند که سعادت اخروی آنها با سعادت دنیوی‌شان جمع شده است (بقره/۲۰۱؛ اعراف/۳۲ و ۱۵۶؛ نحل/۱۲۲؛ عنکبوت/۲۷)؛ در گونه دوم افرادی را ذکر می‌کند که در هر دو سرا به شقاوت رسیده‌اند (بقره/۲۱۷؛ حج/۱۱)؛ گونه سوم کسانی هستند که در دنیا از نعمات دنیوی برخوردارند اما در عالم آخرت تهی دست هستند (کهف/۳۵ و ۳۶؛ احقاف/۲۰؛ مدثر/۱۱ تا ۱۷) و گروه چهارم افرادی هستند که مال خود را در راه خدا از دست داده‌اند و در دنیا تمکن مالی ندارند اما در عالم آخرت جزء رستگاران هستند (حشر/۸ و ۹).

دنیا در تعبیر آیات قرآن دو مصداق یا دو چهره متفاوت دارد. در چهره اول، از واژه دنیا نشته طبیعت و به تعبیر دیگر زمین و آسمان، خورشید و ماه، آب و خاک، کوه و دریا، صحرا و جنگل، حیوانات و گیاهان، ستارگان و همه آنچه در عالم فیزیک و ماده نمود طبیعی دارد، اراده شده است. این چهره از دنیا چهره مرآتی و غیر مستقل است که در مسیر سعادت حقیقی و اخروی، انسان را به خدا رهنمون می‌گردد (یوسف/۱۰۱؛ قصص/۷۷) و نه تنها مذموم نیست، بلکه مظاهر آن به عنوان آیات و نشانه‌های الهی که انسان‌ها را به سوی خدا و سعادت حقیقی دعوت می‌نماید، معرفی گردیده است (فصلت/۱۲؛ ملک/۵؛ اعراف/۳۲؛ انبیاء/۷۹؛ نمل/۱۵ و ۱۹ و ۳۶؛ یوسف/۱۰۱).

دنیا در این چهره، مخلوق خدا است (بقره/۱۱۷؛ یوسف/۱۰۱؛ فرقان/۵۹؛ روم/۲۲؛ سجده/۴) به حق و عدل آفریده شده است (ابراهیم/۱۹؛ نحل/۳؛ حجر/۸۵؛ عنکبوت/۴۴؛ روم/۸؛ زمر/۵؛ احقاف/۳) همه چیز در این دنیا معنادار و حکیمانه است (آل عمران/۹۱؛ ص/۲۷؛ انبیاء/۱۶؛ دخان/۳۸) کتاب خداشناسی است (بقره/۱۶۴؛ آل عمران/۱۹۰ و ۱۹۱) همه

موجودات در این دنیا به تسبیح و تنزیه خدا می‌پردازند (اسراء/۴۴؛ نحل/۴۹؛ حج/۱۸؛ نور/۴۱؛ رعد/۱۵) چهره ظاهری و ملکوتی دنیا در این نگاه از یکدیگر متمایزند (انعام/۷۵؛ اعراف/۱۸۵؛ نحل/۷۷؛ هود/۱۲۳) و در قرآن از این دنیا به بزرگی یاد شده است (اعراف/۳۲).

در چهره دوم، مقصود از دنیا، نشئه طبیعت و زمین و آسمان نیست، بلکه آن چهره‌ای از عالم طبیعت است که در نظر انسان، مستقل و بدون ارتباط با خدا و پیوند آن با عالم آخرت، مورد توجه قرار می‌گیرد. دنیا با این نگاه منشأ و مصداق هواهای نفسانی، تفاخر و تکاثر اموال، غفلت و دوری از خدا و هر آن چیزی است که موجب دل مشغولی انسان می‌گردد و او را از یاد خدا غافل می‌نماید. دنیایی که در بسیاری از آیات قرآن کریم نکوهش گردیده همین چهره استقلالی آن است (بقره/۲۱۲؛ آل عمران/۱۴؛ توبه/۳۸؛ هود/۱۵؛ انعام/۳۲ و ۷۰؛ رعد/۲۶؛ یونس/۷؛ ابراهیم/۳؛ نحل/۱۰۷؛ کهف/۲۸ و ۴۶ و ۱۰۴؛ طه/۱۳۱؛ جاثیه/۲۴ و ۳۵؛ محمد/۱۲ و ۳۶؛ احقاف/۲۰؛ نجم/۲۹؛ حدید/۲۰؛ نساء/۷۴؛ مومنون/۳۳؛ قصص/۷۹؛ عنکبوت/۶۴).

دنیا در این چهره، جز فساد و ویرانی ثمری ندارد (مؤمنون/۷۱) انسان را فریب می‌دهد و از یاد خدا غافل می‌کند (آل عمران/۱۸۵؛ اعراف/۵۱؛ انعام/۷۰ و ۱۳۰؛ قصص/۶۱؛ لقمان/۳۳؛ فاطر/۵؛ حدید/۲۰) دوستان و سوداگران آن خسران می‌بینند (بقره/۸۶؛ هود/۱۰۱؛ کهف/۱۰۴) مظاهر چنین دنیایی در نظر طالبان آن، نعمت، ولی از منظر توحیدی، نعمت است (توبه/۵۵؛ طه/۱۳۱؛ انعام/۴۴؛ اسراء/۱۶) چنین دنیایی در برابر آخرت ناچیز است (توبه/۳۸؛ غافر/۳۹؛ کهف/۴۶؛ شوری/۳۶؛ قصص/۶۰؛ عنکبوت/۶۴؛ اعلیٰ/۱۷) انسان را به افساد و طغیان و معصیت می‌کشاند (یونس/۸۸؛ طه/۴۵؛ ابراهیم/۳؛ قصص/۸۳؛ علق/۶ و ۷) بین آخرت و چنین دنیایی رابطه استکمالی وجود ندارد (بقره/۲۰۰) کسانی که هدف نهایی زندگی‌شان متاع چنین دنیایی است از حیوانات پایین‌ترند (محمد/۱۲). در آرمان شهر اسلامی، دنیا با چهره اول مطلوب و با چهره دوم مطرود است.

۲- رکن اسلامیت و هدایت تشریحی

۲-۱- اصل معرفت‌گرایی

در همه تمدن‌ها، توجه به دانش، تحقیق و ابتکار در زمینه‌های مورد نیاز بشر وجود

دارد. قرآن کریم نیز هر گونه گفتار و رفتاری که بر اساس علم نبوده و مستلزم تبعیت از ظن، حدس، هوی و هوس نفسانی و پیروی عواطف و امیال باشد، بر حذر می‌دارد (نجم/۲۳ و ۲۸؛ ص/۲۶؛ انعام/۱۱۶ و ۱۴۸؛ یونس/۳۶ و ۶۶؛ حجرات/۱۲). فلسفه آفرینش را شناخت خداوند و عبودیت در برابر آن بیان می‌نماید (طلاق/۱۲؛ ذاریات/۵۶) و یکی از محورهای اساسی دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تعلیم و تربیت مردم ذکر می‌کند (بقره/۱۵۱؛ آل عمران/۱۶۴؛ جمعه/۲).

از مردم دعوت می‌کند که با آگاهی و بصیرت ایمان بیاورند (یوسف/۱۰۸). قرآن از عقل، حواس پنجگانه و دل به عنوان ابزارهای معرفت انسان یاد می‌کند که به وی دانایی و تمایز حق از باطل را می‌دهند (نحل/۷۸؛ آل عمران/۱۹۱؛ حج/۴۶). از انسان‌ها دعوت می‌کند در اقصا نقاط زمین سیر نمایند و به مطالعه موجودات پردازند تا با چشم و گوش و عقل و دل‌شان حقانیت معارف الهی را دریابند (روم/۴۰؛ عنکبوت/۲۰؛ حج/۴۶؛ فصلت/۵۳). از این رو، کسانی را که از حواس و عقل خود برای شناخت حق و باطل، بهره نمی‌گیرند؛ پلید، کر، کور، گنگ و مرده معرفی می‌کند و نتیجه عدم بهرمندی از ابزارهای ادراکی را گرفتار شدن در غفلت، جهل، جمود فکری و سفاهت می‌داند و جایگاه وجودی چنین افرادی را هم سطح با حیوانات و بلکه پایین‌تر از آنان معرفی می‌نماید (یونس/۱۰۰؛ بقره/۱۸ و ۱۳۰ و ۱۷۱؛ انعام/۳۹؛ اعراف/۱۷۹؛ نمل/۸۰؛ فرقان/۴۴ و ۷۳).

در اندیشه اسلامی به همان میزان که درجات جاهلان پایین است، درجات عالمان رفیع است (مجادله/۱۱) در رفعت جایگاه علم در اسلام همین بس که نخستین آیات قرآن درباره خواندن و تعلیم و قلم است (علق/۵ تا ۱) و به قلم و آنچه می‌نویسد سوگند یاد کرده است (قلم/۱) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خود سرچشمه حکمت است، از درگاه خدا مسئلت می‌کند، به‌طور مستمر بر دانش وی بیفزاید (طه/۱۱۴) «در آیات بسیاری از قرآن به چشم می‌خورد که جهل و نادانی و خمود و جمود را مذمت و علم و فهم را مدح می‌نماید و انسان را به تعقل و تفکر و تدبیر و اعتبار و بحث و کنجکاوی در هر گوشه و کنار جهان آفرینش و معرفت آفاق و انفس، امر می‌کند در سنت نبوی و بیانات اهل بیت کرام او علیهم السلام نیز صدها روایت در همین معنا که ذکر شد، می‌توان یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۱).

در منطق قرآن اهل علم با جاهلان هرگز برابر نیستند (زمر/۹) قرآن کریم برای روشن کردن تفاوت علم و جهل، مقصود خود را با مثال‌های مختلف بیان کرده است. در بیان قصه خلقت انسان، علم را امتیاز انسان بر ملائکه و لزوم سجده فرشتگان در برابر آدم بیان می‌کند (بقره/۳۲-۳۰) گاه عالمان را به انسان‌های بی‌سواد و جاهلان را به نابینایان (رعد/۱۶؛ فاطر/۱۹؛ غافر/۵۸) و گاه دانشمندان را به انسان‌های زنده و جاهلان را به مردگان تشبیه می‌کند (فاطر/۲۲). علم را مایه روشنایی و خشیت در برابر پروردگار معرفی می‌کند و جهل را مایه ظلمت و شرک به خدا (اعلیٰ/۱۰؛ فاطر/۲۸؛ رعد/۱۶). در یک سو عالمان را صاحبان خرد (بقره/۲۶۹؛ زمر/۹) و در سوی دیگر به همراه خدا و فرشتگان شهادت دهنده بر توحید می‌آورد (آل عمران/۱۸).

اسلام چنان ارزشی برای علم قائل است که برای فراگیری دانش، هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد، تحصیل علم را از هر منبعی و از هر کسی مجاز می‌داند. (ر.ک. عاملی، ۱۳۷۲: ۹۹-۱۱۹) «روی کرد اسلام به علم و اندیشه چنان تأثیر شگرفی در روحیه مسلمانان صدر اسلام گذاشت که در اندک مدتی جوامع اسلامی را به مراکز علم و دانش تبدیل کرد» (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۷۳).

۲-۲- اصل خردگرایی

اسلام دین تفکر و تعمق است «قرآن کریم پر است از آیاتی که مردم را تشویق و ترغیب به تفکر و تعقل و تذکر می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۱/۴) و برای قوه عاقله انسان قدرت تشخیص حق و باطل را قائل است، چنان که اگر در بحبوحه جنگ یک نفر از جبهه کفر، مهلت تحقیق و تفکر خواست تا راه حق را بشناسد، به او فرصت می‌دهد تا کلام الهی را بشنود، شاید هدایت پیدا کند (توبه/۶). انسان‌ها را به تفکر درباره هستی و کشف حقایق خلقت و فهم معارف الهی فرا می‌خواند و از انسان‌ها می‌خواهد تا با تأمل و ژرف‌نگری درهای معرفت را به روی خود بگشایند (آل عمران/۱۹۱؛ انعام/۵۰؛ یونس/۲۴؛ رعد/۳؛ نحل/۱۱ و ۴۴ و ۶۹؛ روم/۲۱ و ۲۴؛ زمر/۴۲؛ جائیه/۱۳؛ حشر/۲۱) قرآن کسانی را که اهل تفکر نیستند، سزاوار پلیدی می‌داند (یونس/۱۰۰). همچنین آیات زیادی از قرآن، معارف اعتقادی و عملی اسلام را با سبک استدلال و احتجاج عقلی، بیان می‌نماید. هیچ یک از

این آیات نمی‌گویند که مقصد مرا بی‌چون و چرا بپذیرید، بلکه می‌گویند: «آزادانه به عقل سلیم‌تان مراجعه کنید، اگر چنانچه سخن مرا به همراه دلایل و شواهدی که ذکر می‌کنیم، تصدیق نمود (و قطعاً هم خواهد کرد) بپذیرید» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۱).

خدای متعال در آیات متعددی با برجسته کردن جنبه تعقل و اختیار انسان، بستر رویش فضیلت و تحقق حیات طیبه را برای انسان فراهم می‌کند (بقره/۲۵۶؛ انعام/۱۰۷؛ فاطر/۲۳؛ احقاف/۹؛ نوح/۲؛ ملک/۲۶؛ ذاریات/۵۰ و ۵۱؛ غاشیه/۲۲؛ ق/۴۵؛ نحل/۹۷). اسلام دین مباحثه، مناظره و گفتگو است. سخن خود را نه با تیغ شمشیر بلکه با سلاح اندیشه بیان می‌نماید، قرآن به مسلمانان توصیه می‌کند، تعالیم اسلام را با روش برهانی، موعظه حسنه و جدال احسن برای دیگران بیان نمایند (نحل/۱۲۵؛ عنکبوت/۴۶) از این رو، کسانی را که سخنان گوناگون را می‌شنوند و سخن بهتر را برمی‌گزینند؛ به عنوان خردمند معرفی می‌نماید (زمر/۱۷ و ۱۸). خود نیز برای بیان حق از هیچ راه خردپسندی دریغ نکرده است (اسراء/۸۹؛ کهف/۵۴؛ زمر/۲۷؛ روم/۵۸).

۲-۳- اصل عدالت

بر قراری عدالت اجتماعی و مبارزه با حاکمان طاغوتی بعد از دعوت مردم به توحید، یکی از مهم‌ترین اهداف رسالت انبیا است (حدید/۲۵؛ اعراف/۲۹؛ شوری/۱۵). در قرآن به طور مکرر تأکید شده است که خداوند ذره‌ای به کسی ظلم نمی‌کند (نساء/۴۰؛ یونس/۴۴؛ کهف/۴۹؛ زلزله/۷ و ۸). آفرینش سراسر جهان به حق و عدل صورت گرفته است (آل عمران/۱۸؛ ابراهیم/۱۹؛ نحل/۳؛ حجر/۸۵؛ عنکبوت/۴۴؛ روم/۸؛ زمر/۵؛ جائیه/۲۲؛ احقاف/۳). مفهوم عدالت در آفرینش جهان این است که خدا به هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی و شایستگی آن، نعمت داده است (هود/۳ و نیز؛ ر. ک. مکارم، ۱۳۷۴: ۳۰۲/۴). در عالم تشریح نیز امر و نهی الهی و قوانین شریعت متناسب با استعداد و توانایی هر شخص وضع شده‌اند (بقره/۲۸۶؛ مؤمنون/۶۲؛ طلاق/۷). با توجه به توانایی و تلاش اختیاری هر انسان برای انجام تکالیف دینی، نامه عملش بررسی و درباره او حسابرسی و قضاوت می‌گردد (نساء/۴۰؛ یونس/۴۷ و ۵۴؛ انبیاء/۴۷؛ زمر/۶۹ و ۷۵؛ ص/۲۸؛ غافر/۷۸). سرانجام در مرحله نهایی، پاداش یا کیفر اعمال انسان مطیع یا متمرد نیز بر اساس

عدالت در تکوین و تشریح خواهد بود. هر کس به هر میزانی که توانایی داشته و تکلیف او هر چه بوده و بر حسب اختیارش به تکالیف خود عمل کرده، پاداش می‌گیرد یا کیفر می‌شود (توبه/۸۲؛ یونس/۲۷؛ فصلت/۲۸؛ احقاف/۱۴؛ یس/۵۴؛ طور/۱۶ و ۲۱؛ زلزله/۸-۷).

در احکام فقهی نیز صفت عدالت، در دو سطح فردی و اجتماعی بنیان بسیاری از احکام اسلامی قرار می‌گیرد. شرط عدالت در حاکم، قاضی، فقیه، شاهد و امام جمعه و جماعت، نشانه اهمیت آن، هم در بُعد فردی و هم در بُعد اجتماعی است (ر.ک. خمینی، ۱۳۸۵: ۳/۳۰۴) نتیجه عمل به بسیاری از فضایل اخلاقی و احکام شریعت اسلام پیدایش «ملکه عدالت» در وجود انسان است. از این رو، عدالت شرط ایمان هر مؤمن است (مائده/۸).

مبتنی بر عدالت در تکوین و تشریح، رکن اساسی رهبری نظام اجتماعی اسلام، عدالت است (بقره/۱۲۴) حاکم اسلامی هم باید خودش عادل باشد و هم به حق و عدل امور جامعه را سامان دهد (ص/۲۶) بهترین مایه چشم روشنی حاکم اسلامی گسترش عدالت است (انصاریان، ۱۳۷۸: نامه/۵۳).

اطلاق امر به عدالت (نساء/۵۸؛ اعراف/۲۹) و گفتار حسنه (بقره/۸۳) و نهی از کم کاری (اعراف/۸۵؛ هود/۸۵) بر لزوم رعایت عدالت و حقوق انسانی «هر کس با هر دین و مذهب و آیینی» دلالت دارد. همچنین جامعیت و فراگیری آنها «همه شؤون زندگی فرد مسلمان و غیر مسلمان» را در بر می‌گیرد (ر.ک. جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۳-۱۵۱).

بنابراین، عدالت ورزی در روابط اجتماعی فریضه‌ای است که هر مسلمانی باید آن را میان برادران دینی خود و در ارتباط با اهل کتاب و حتی ملحدین و کفار رعایت کند. اسلام به پیروان خود اجازه نمی‌دهد نسبت به هیچ احدی در هیچ زمان و مکانی حتی در کم‌ترین سطح، ظلمی روا دارند و به‌طور مطلق قاسطین را دوست دارد (مائده/۴۲؛ حجرات/۹؛ ممتحنه/۸) به همان میزان نیز از ظالمین بیزار است (آل عمران/۷۹ و ۱۴۰؛ شوری/۴۰).

قرآن به پیروان خود تأکید دارد که نه دوستی و روابط خویشاوندی را مایه افراط سازند و نه دشمنی را سبب تفریط، بلکه عدالت را بدور از حب و بغض نسبت به همه

انسان‌ها اجرا نمایند (نساء/۱۳۵؛ مائده/۲ و ۸؛ انعام/۱۵۲). اجرای عدالت، حتی اگر موجب ضرر و زیان به خود شخص یا اطرافیان‌ش باشد، برای تأمین مصالح عام اجتماعی لازم است (نساء/۱۳۵).

بسیاری از آیات قرآن، ظلم را به عنوان یک عامل مخرب و ویرانگر امت‌ها معرفی می‌کند. اگر در جامعه‌ای حقوق انسان‌ها پایمال گردد و ظلم و ستم بر زندگی مردم سایه افکند و روابط متقابل مردم و حکومت بر اساس عدل و میزان نباشد، سنت الهی حکم بر زوال و نابودی آن جامعه خواهد بود (هود/۱۰۲-۱۰۰ و ۱۱۷-۱۱۶).

هدف اصلی تشکیل حکومت نبوی و علوی اجرای عدالت اجتماعی است و تشکیل حکومت برای اقامه عدل و یاری مستضعفان و جلوگیری از ظلم از بزرگترین واجبات و از والاترین عبادات است (خمینی، ۱۳۸۸: ۴۰۶/۲۱). فارابی نیز، مهم‌ترین وظیفه حاکم و حکومت را اجرای عدالت در جامعه می‌داند، زیرا رسیدن به سعادت و فضائل انسانی و اخلاق حسنه فقط در سایه عدالت میسر می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۲). بنابراین، باید مسلمانان از هر گونه اتکا و اعتماد به ظالمان، پرهیز نمایند (هود/۱۱۳).

در نظام اجتماعی اسلام، همه انسان‌ها در برابر قانون و شریعت الهی با هم برابرند و بین فقیر و غنی، زشت و زیبا، سیاه و سفید، حاکم و رعیت، زن و مرد هیچ تفاوت و تبعیضی وجود ندارد (نساء/۱۲۴؛ غافر/۴۰؛ نحل/۹۷؛ حجرات/۱۳؛ انبیا/۴۷؛ زلزله/۷ و ۸) در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از علل انقراض بنی اسرائیل «تبعیض در اجرای قوانین الهی» بیان شده است (نوری: ۱۴۰۸: ۷/۱۸) قاضی محکمه اسلامی باید در مقام قضاوت اصل بی طرفی و تساوی بین طرفین دعوا را رعایت نماید (نساء/۵۸). هر نوع ترجیح یکی از طرفین دعوا (هر چند یکی از طرفین دعوا مسلمان و طرف دیگر غیر مسلمان یا یکی با تقوا و دیگری فاسق باشد) نسبت به طرف دیگر موجب خدشه در عدالت قاضی خواهد شد (عاملی، ۱۴۱۰: ۷۲/۳).

۲-۴- اصل دعوت به نیکی و مبارزه با فساد

حیات هر جامعه‌ای در گرو زنده بودن ارزش‌های متعالی انسانی است. به تعبیر شهید مطهری «حتی مادی‌ترین مسلک‌های جهان چاره‌ای ندارند از اینکه سازمان

اجتماعی خود را بر يك سلسله اصول معنوی و شرافت‌های اخلاقی بسازند» (مطهری، ۱۳۸۶: ۶۹/۲۲). دین اسلام نیز به رعایت اصول اخلاقی در روابط اجتماعی تأکید دارد (بقره/۸۳؛ نساء/۵ و ۸). قرآن کریم رعایت ادب و احترام و اصول انسانی و ارزش‌های متعالی را نشانه رشد یافتگی و جوانمردی می‌داند و پیروان خود را به رعایت آنها دعوت می‌کند (هود/۷۸). علامه طباطبایی می‌فرماید «اسلام صفات پسندیده را از صفات نکوهیده مشخص کرده، جامعه بشری را به صفات پسندیده فرمان و از صفات نکوهیده بیم داده است آن گاه شالوده مسائل حقوقی و نظامات اجتماعی خود را که تنظیم کننده برنامه زندگی و تأمین کننده خوشبختی واقعی است بر پایه اخلاق فاضله و صفات برجسته انسانی استوار ساخته است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۱/۱).

قرآن کریم یکی از محورهای اصلی دعوت انبیا را اصلاح زندگی مردم از مفاسد اخلاقی و دعوت آنان به مکارم اخلاق و صفات متعالی انسانی بیان می‌کند. (اعراف/۱۴۲ و ۱۵۷؛ آل عمران/۱۶۴؛ هود/۸۵ و ۸۸؛ مائده/۳۹؛ اعراف/۳۵؛ جمعه/۲) پیروان انبیا نیز باید با الگوگیری از راه و روش آنان، به اصلاح جامعه خود پردازند (اعراف/۱۵۷؛ احزاب/۲۱؛ حشر/۷؛ ممتحنه/۴ و ۶). قرآن کریم جامعه اسلامی را با دو شاخصه مهم معرفی می‌کند: اول میانه روی و اعتدال، دوم دعوت یکدیگر به معروف‌ها و نهی از منکرات (بقره/۱۴۳؛ آل عمران/۱۱۰). قرآن منشأ فساد مردم را جهل و فقدان عالمان ربانی تبیین کننده معارف الهی می‌داند (هود/۱۱۶). بر این اساس قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که باید از میان آنها عده‌ای بطور خاص به شناخت احکام الهی و سپس دعوت مردم به معارف اسلام پردازند (آل عمران/۱۰۴).

بر اساس یک قاعده کلی در آیه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^۱ (اسراء/۸۴) گفتار و رفتار انسان‌ها معلول خلیات و اندیشه آنان است. از این رو، وقتی کافران و منافقان به قدرت می‌رسند، هم خودشان مرتکب فساد می‌شوند و هم جامعه را به فساد می‌کشاند. چون همدیگر را به انجام بدی‌ها و ترک خوبی‌ها دعوت می‌نمایند (بقره/۲۰۵؛ توبه/۶۷؛ انعام/۶؛ نمل/۳۴) و هر گاه مؤمنان و خدا باوران به قدرت می‌رسند، هم خودشان عمل

۱. «بگو: هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند».

صالح انجام می‌دهند و هم دیگران را امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند (حج/۴۱). با توجه به رابطه متقابل اخلاق و اندیشه با رفتار و عمل؛ اسلام برای پالایش جامعه از فساد و انحراف، اصل دعوت همگانی به نیکی و نهی از منکرات را بر همه مؤمنین واجب کرده است. چون «همان طور که فکر و اندیشه بر روی اخلاق و عمل اثر می‌گذارد، اخلاق و عمل نیز روی فکر و اعتقاد و اندیشه اثر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۷۰/۱-۵۶۷).

امر به معروف و نهی از منکر در منطق قرآن، از خیرخواهی و محبت مؤمنین به یکدیگر نشأت می‌گیرد (توبه/۷۱). زیرا، جامعه‌ای که در آن «اصلاح مداوم» وجود داشته باشد، در معرض فساد و ظلم اجتماعی و در نتیجه نابودی قرار نمی‌گیرد (هود/۱۱۷). اما جامعه‌ای که بزرگان و صاحب منصبان آن به فسق و فجور پردازند و رعیت هم تابع آنان باشند و هیچ کس مردم را از منکرات دور نکند در معرض نابودی قرار می‌گیرد (اسراء/۱۶).

۲-۵- اصل عمل به تعهد

عهد و پیمان و عمل به آن، یکی از عام‌ترین ارزش‌های انسانی است که هر فردی، هر چند هیچ دینی نداشته باشد، بایستی به آن ملتزم باشد. اگر افراد با هم قول و قرارهایی بگذارند اما بعد، هر کس آزاد باشد هر کاری دلش خواست انجام دهد و افراد نخواهند به عهد و پیمان‌های خود پایدار باشند، اصلاً زندگی اجتماعی معنا پیدا نمی‌کند و سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و اساس زندگی اجتماعی بر هم خواهد خورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۹). در جامعه اسلامی هم یکی از اصولی که التزام به آن بر همگان لازم است، عمل به تعهدات است (مائده/۱) لزوم عمل به تعهدات چنان اهمیت دارد که در ردیف ایمان به خدا، عالم آخرت، ملائکه، انبیا، کتب آسمانی و لزوم اقامه نماز و پرداخت زکات قرار گرفته است (بقره/۱۷۷) قرآن کریم یکی از ویژگی‌های متقین را عمل به تعهدات خود ذکر می‌کند (بقره/۱۷۷؛ مؤمنون/۸؛ معارج/۳۲). در روز قیامت نیز یکی از مسائلی که مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، عمل به تعهدات است (اسراء/۳۴) در این محاسبه و مؤاخذه، بین عهد با خدا و عهد با بندگان وی و نیز در متعلق عهد فرقی

نیست. یعنی طرف مقابل عهد، هر کس باشد و موضوع عهد اگر در چارچوب شریعت است، هر چیزی باشد، مهم نیست، بلکه آنگاه که انسان با کسی عهدی می‌بندد، لازم است به عهد خود وفا نماید. حتی اگر طرف مقابل مسلمان هم نباشد، تا زمانی که به عهد خود پای بند است، عمل به تعهد لازم است (توبه/۴ و ۷).

۲-۶- اصل امانت داری

در میان همه ملل و اقوام، ادای امانت یک ارزش و خیانت در امانت يك ضد ارزش محسوب می‌شود. این مسأله یکی از بدیهیات در حوزه ارزش‌ها به شمار می‌رود و هیچ انسانی در آن تردید ندارد. همه انسان‌ها قبول دارند که خیانت در امانت امری نکوهیده و زشت و درست‌کاری و امانت‌داری امری نیکو و پسندیده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۱۰۶). در جامعه مدنی اسلامی نیز رعایت امانت و برگرداندن آن به صاحب خود، امری لازم است (آل‌عمران/۱۶۱؛ معارج/۳۲؛ مؤمنون/۸؛ بقره/۲۸۳). خداوند متعال در قرآن به مؤمنین امر می‌کند که هر گونه امانتی را باید به صاحب آن برگردانند (نساء/۵۸). جوادی آملی در همین رابطه می‌نویسد: همان‌طور که در مسائل قضایی رعایت عدالت لازم است، در مسائل اجرایی نیز مراعات عدالت واجب می‌باشد. معنای رعایت عدالت در امانت همانا رعایت همه شئون مسئولیت‌داری است و همان‌طور که رعایت نکردن وظایف عبادی، خیانت به خداوند سبحان است و احترام نگذاشتن به رهبری رسول اکرم ﷺ خیانت به حضرت اوست، انجام ندادن وظایف اجتماعی و محترم نشمردن حقوق دیگران و کارایی کافی نداشتن در پست و مقام و خدمت نکردن به مقتضای مسئولیت و سمت، همه به عنوان خیانت در امانت به حساب می‌آید و تضييع حقوق امت اسلامی محسوب می‌شود. اثر سوء خیانت در اموال و اعراض و حقوق مسلمانان آنچنان زیاد است که در کنار خیانت به خداوند سبحان و خیانت به رسول خدا ﷺ واقع شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۶-۱۶۲).

کسانی که عهده دار مسئولیت‌های اجتماعی در جامعه مدنی اسلامی می‌شوند، باید هم تخصص آن را داشته باشند و هم امانت‌دار آن مسئولیت باشند. همان‌طور که در قصه حضرت موسی عليه السلام با حضرت شعیب عليه السلام و پذیرش مسئولیت خزانه داری کل

مصر توسط حضرت یوسف علیه السلام و نیز اعلام آمادگی عفریت برای آوردن تخت ملکه سبا به تخصص و تعهد هر دو اشاره شده است (قصص/۲۶؛ نمل/۳۹؛ یوسف/۵۵). فقدان هر یک از این دو ویژگی، خیانت در امانت جامعه اسلامی است.

۲-۷- اصل تحصیل مال حلال

در جامعه اسلامی، امرار معاش و تحصیل مال، باید از مجاری قانونی و به شیوه مشروع باشد. بارزترین شیوه تبادل مال میان افراد جامعه، معامله است (بقره/۲۷۵) اما معامله نیز باید بر اساس قصد و رضایت طرفین باشد، اگر کسی مال دیگری را بدون رضایت صاحب مال تملک یا استفاده نماید، نا مشروع است (بقره/۱۸۸؛ نساء/۲۹ و ۱۶۱) تحصیل ثروت از مسیری که موجب گردش پول و تولید در جامعه نمی‌گردد، حرام است (بقره/۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۸؛ روم/۳۹) همچنین، دادن رشوه یا گرفتن آن حرام است (بقره/۱۸۸) بر این اساس، اگر کسی کار معین یا مسئولیتی بر عهده گرفت که در ازای انجام آن، حقوقی دریافت می‌کند، چنانچه تعدداً به وظیفه خود عمل نکند یا برای تضييع حق دیگران یا احقاق باطل و ابطال حق، مالی را دریافت کند، مرتکب حرام شده است و مالی که از این طریق به دست می‌آورد نامشروع است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲).

۳- رکن جمهوریت و اعمال اراده مردم

۳-۱- اصل کرامت انسان

نوع نگرش هر مکتبی به کرامت انسان، معیار و مبنایی برای وضع قوانین مدنی و حقوق بشر در آن مکتب می‌باشد. در بینش قرآن، انسان چنان جایگاه رفیعی دارد که می‌تواند خلیفه خدا در زمین می‌گردد (بقره/۳۰؛ ص/۲۶) سیر تکاملی خلقت بشر از جمادی، نباتی، حیوانی تا مرحله نفس ناطقه انسانی چنان جامع و کامل است (مؤمنون/۱۴؛ سجده/۹؛ تین/۴) که خداوند برای آفرینش چنین موجودی خود را به کبریائی و «احسن الخالقین» توصیف می‌کند (مؤمنون/۱۴؛ صافات/۱۲۵).

قرآن از دو ساحتی بودن وجود انسان و شرافت ساحت روحی آن که از سنخ روح الهی است، بر ساحت مادی آن سخن می‌گوید (حجر/۲۹؛ ص/۷۲؛ سجده/۹) بر اساس دو

ساحتی بودن وجود انسان و برتری یکی از آنها بر دیگری، کرامت وی نیز دو گونه است. اول کرامت ذاتی (اسراء/۷۰) در این نوع کرامت، همه انسان‌ها با هم برابرند. کسی نمی‌تواند چنین کرامتی را از کسی سلب کند مگر اینکه خود شخص با ارتکاب جنایت و خیانت آن را از خود سلب کرده باشد. کرامت ذاتی را خداوند به انسان داده و نشان دهنده آن است که بشر از لحاظ وجودی نسبت به سایر موجودات شرافت دارد. این شرافت به اعتبار عنایتی است که خداوند در آفرینش انسان لحاظ کرده است از یک سو روحی را که در کالبد انسان دمیده از سنخ روح خود آفریده (حجر/۲۹؛ ص/۷۲) از سوی دیگر خلقت انسان را مستقیم به خودش نسبت داده است (ص/۷۵) ترکیب جسم و روح انسان را در کمال اعتدال قرار داده (تین/۴) و بر خلقت چنین موجودی به خود تبریک گفته است (مؤمنون/۱۴) آسمان و زمین را مسخر او ساخته و آنچه در زمین است را برای او آفریده (جاثیه/۱۳؛ بقره/۲۹) و او را در زمین خلیفه خود قرار داده است (بقره/۳۰) همین انسان قبل از اینکه رنگ فرهنگ‌ها و آیین‌های مختلف را به خود گیرد از چنان رفعتی برخوردار بوده است که همه فرشتگان در برابر او به سجده افتادند (بقره/۳۴؛ ص/۷۳؛ حجر/۳۰) کرامت ذاتی انسان برای قرآن چنان مهم است که کشتن یک انسان بی‌گناه، برابر با کشتن همه انسان‌ها و زنده کردن یک انسان، برابر با زنده کردن همه انسان‌ها است (مائده/۳۲) چنین نگاه رفیع و فراگیری در مورد انسان‌ها در میان مکاتب فکری بشر وجود ندارد.

دوم کرامت اکتسابی یا ارزشی، مقصود از چنین کرامتی دستیابی به کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و عمل صالح خود بدست می‌آورد (حجرات/۱۳). این کرامت از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود که اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» (ر.ک. جعفری، ۱۳۸۰: ۲۷۹). اسلام ضمن تأکید بر کرامت ذاتی انسان، عزت و کرامت در پرتو ایمان به خدا و عمل صالح را برجسته می‌کند (آل عمران/۶۴؛ نساء/۶۱؛ مائده/۱۰۴؛ انعام/۱۵۱؛ فاطر/۱۰؛ منافقون/۸) در پرتو ایمان و عمل صالح، حیات طیبه جامعه مدنی اسلامی شکل می‌گیرد (نحل/۹۷).

۳-۲- اصل اختیار و آزادی

مختار و آزاد بودن انسان به این معنا است که بتواند از میان راه‌ها و کارهای متعددی که پیش روی اوست، با بررسی و سنجش، یکی را برگزیند و تصمیم بر انجام آن بگیرد (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۷۰). اراده الهی بر این است که انسان‌ها با اختیار و انتخاب خود، راه حق را برگزینند (انسان/۳؛ کهف/۲۹). در قرآن کریم از امتحان و آزمایش انسان سخن رفته است (کهف/۷؛ محمد/۳۱؛ انبیا/۳۵؛ هود/۷) انسان وقتی مورد آزمون الهی قرار می‌گیرد که «مختار» باشد و بتواند از بین گزینه‌های مختلف آنچه را دوست دارد، انتخاب نماید. علاوه بر اینکه، انذار در مورد فریب نخوردن از دنیا (لقمان/۳۳؛ فاطر/۵)؛ نکوهش و وعده عذاب جاودانه به منافقین و کفار (توبه/۶۸) و تبشیر، مدح و وعده پاداش به مؤمنین (نساء/۹۵ و ۱۲۲؛ مائده/۹؛ توبه/۷۲؛ فتح/۲۹) همه دلالت بر مختار بودن انسان از دیدگاه اسلام دارد. اگر اراده الهی بر این بود که مردم به اجبار ایمان بیاورند و از حق اطاعت نمایند، همه ابنای بشر به خدا ایمان می‌آوردند (انعام/۳۵ و ۱۰۷؛ مائده/۴۸؛ هود/۱۱۸؛ شوری/۸؛ نحل/۹۳) در این صورت نیاز به امتحان انسان‌ها نبود.

قرآن کریم گرچه بر مختار بودن انسان تأکید دارد؛ اما با اندیشه تفویض افعال اختیاری انسان، به خود وی نیز صریحاً مخالف است (مائده/۶۴؛ یونس/۶۱ و ۱۰۰؛ تکویر/۲۹) از مجموع آیات قرآن درباره خالقیت، علم، اراده و قدرت مطلق خدا و نیز ارسال رسل، ثواب و عقاب و مسئولیت انسان در مورد اعمال خود، به این نتیجه می‌رسیم که فاعلیت خداوند در طول فاعلیت انسان است. بنابراین، افعال اختیاری انسان حقیقتاً هم فعل خدا و هم فعل انسان، هم مخلوق خدا و هم مخلوق انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۲۴-۱۰۶).

۳-۳- اصل استبداد ستیزی

تأکید قرآن بر آزادی اندیشه و عمل انسان؛ در بُعد اجتماعی مستلزم نفی استبداد است. چون استبداد ضد تفکر و انتخاب است. اینکه حضرت امیر علیه السلام به فرزند خود توصیه می‌کند که خدا انسان را آزاد آفریده و نباید انسان، بنده هیچ بنده‌ای باشد (انصاریان، ۱۳۷۸: نامه/۳۱) برای این است که تا وقتی انسان، اسیر یک قدرتی باشد،

نمی‌تواند درست بیندیشد. ذهن استبداد زده، همان چیزی را حق می‌پندارد که استبدادگر به عنوان حق، نمایش می‌دهد (غافر/۲۹) به همین دلیل، حضرت موسی در آغاز قیام خویش، مردم را به توحید و رهایی از عبودیت غیر خدا فرا می‌خواند (دخان/۱۸). بر اساس اصل عدم اطاعت از غیر خدا (نحل/۳۶؛ زمر/۱۷؛ زخرف/۲۶) هیچ انسانی حق ندارد، انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند (آل عمران/۶۴). این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را به ما می‌آموزد که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند (خمینی، ۱۳۸۵: ۵/۳۸۸-۳۸۷).

حاکم مستبد برای شهروندان خود حق آزادی اندیشه، عقیده و بیان قائل نیست. تفکرش این است که هر کسی دست به هر کاری می‌زند بر پایه ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (نازعات/۲۴) «من پروردگار برتر شما هستم!» باید از او اجازه بگیرد، آنچه را که او برای مردم می‌پسندد، مردم نیز باید گردن نهند (غافر/۲۹؛ اعراف/۱۲۳؛ طه/۷۱؛ شعراء/۴۹). استبداد، قوه تشخیص افراد را هدف می‌گیرد و دستگاه ادراکی و تحلیلی آنان را مختل می‌کند، وقتی تفکر را از مردم گرفت، معیارهای حق و باطل را دگرگون می‌نماید و خواسته‌های خود را به نام خیر و صلاح مردم پیش می‌برد (غافر/۲۹؛ اعراف/۱۲۳؛ طه/۷۱؛ شعراء/۴۹).

مختل کردن تعقل افراد همان تخفیف و تحقیر مردم است (زخرف/۵۴). نتیجه این تحقیر شدگی، اطاعت مطلق از حاکم مستبد است (زخرف/۵۴؛ هود/۵۹) چون وقتی ملاک‌های تشخیص حق و باطل از بین برود، مردم دست به هر کار غیر اخلاقی خواهند زد (زخرف/۵۴؛ روم/۱۰).

اسلام برای جلوگیری از استبداد، هم کنترل درونی و هم نظارت بیرونی را به کار گرفته است. از یک سو، برای رهبری جامعه شرایط خاصی مقرر نموده (ص/۲۶؛ بقره/۱۲۴) و رابطه رهبر الهی با مردم را بر پایه رأفت، محبت و لطافت اخلاقی قرار داده است (آل عمران/۱۵۹؛ انفال/۶۳) از سوی دیگر، نظارت همگانی شهروندان بر تصمیم‌گیری و اعمال حاکمان از طریق امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران/۱۰۴؛ اعراف/۱۵۷) و نیز مشارکت مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی (آل عمران/۱۵۹؛ شوری/۳۸) را ضامن سلامت اجتماعی رفتار صاحبان قدرت قرار داده است.

۳-۴- اصل شوری و مشارکت مردم در سرنوشت اجتماعی خود

در جامعه آرمانی اسلامی، همه فعالیت‌های اجتماعی باید از یک سو، در چارچوب احکام و دستورات الهی باشد و بر مردم لازم است از تبعیت هواهای نفسانی پرهیز نمایند (بقره/۱۴۵؛ آل عمران/۷۹؛ نساء/۱۰۵؛ رعد/۳۷؛ مائده/۴۴ تا ۵۰؛ ص/۲۶) و هیچ کس، نمی‌تواند حکم الهی را تغییر دهد (احزاب/۳۶) از سوی دیگر، در مواردی که نصی وجود ندارد، باید برای تدبیر جامعه با مؤمنین مشورت گردد (آل عمران/۱۵۹؛ شوری/۳۸). مشارکت مردم در صحنه تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، منوط به این است که با احکام الهی مخالفت نگردد (احزاب/۳۶). قوانین اسلام مرز خواسته‌های مردم است. محتوای خواست عمومی با قوانین اسلام محدود می‌گردد و نمی‌توان هر آنچه را که مردم می‌خواهند، هر چند اکثریت آنان باشند، در صورت مخالفت صریح با قوانین اسلام، پذیرفت (مطهری، ۱۳۸۶: ۳۳۰/۲۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۳۴۳/۲).

گر چه خداوند انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته (انسان/۴؛ انفال/۵۳؛ رعد/۱۱) و به او اجازه تشکیل حکومت داده است، اما انسان حق ندارد، زندگی خود را بر مدار شریعت گریزی و دوری از دستورات الهی تنظیم کند (احزاب/۳۶؛ کهف/۲۸؛ مائده/۵۰-۴۴).

همان‌طور که تدبیر سراسر عالم تکوین به اراده الهی است و اگر غیر از خدای متعال، خدایان دیگری وجود داشته باشد، موجب فساد و نابودی عالم می‌گردد (اسراء/۴۲؛ انبیا/۲۲؛ مؤمنون/۹۱)؛ همچنین در عالم تشریح هم باید تمام قوانین به اراده الهی منتهی گردد (مائده/۴۴ تا ۵۰؛ نساء/۱۰۵؛ انعام/۵۷؛ حج/۴۱، ص/۲۶؛ یوسف/۴۰ و ۶۷) و اگر معیارهای دیگری غیر از دستورات الهی منشأ وضع قانون باشد، نظام آفرینش جهان به هم خواهد خورد (مؤمنون/۷۱). چون اکثریت مردم تابع گمان هستند (انعام/۱۱۶؛ یونس/۳۶) و هوای نفس را بر حق ترجیح می‌دهند (مائده/۴۹؛ ص/۲۶) و در جایی که حکم خدا نباشد، جز باطل چیزی نیست (یونس/۳۲).

علاوه بر این، بر اساس اصل وابستگی انسان به وجود خداوند در همه ابعاد (فاطر/۱۵؛ مؤمنون/۸۸) و نیز تناسب قوانین اسلام با ساختمان آفرینش انسان (روم/۳۰) هیچ قانونی غیر از قوانین اسلام، نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای حقیقی انسان باشد. بنابراین،

ملاک مشروعیت قوانین در حکومت اسلامی، رأی اکثریت نیست، بلکه انطباق آنها با حق و احکام شریعت اسلام است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۸).

از دیدگاه فلاسفه اسلامی نیز اراده الهی بر اراده مردم مقدم است. علامه طباطبایی می‌فرماید: «اسلام بر اساس اصل واقع بینی که انسان دارد، از او می‌خواهد در همه حال پیرو حق باشد. حق، را محکوم هیچ خواسته و آرمان دیگری نکند. در اعمال خود مصالح واقعی را ملاک قرار دهد، هر چند بر خلاف میل او باشد. در جامعه نیز باید قوانین و مقرراتی اجرا شود که به حسب واقع به صلاح جامعه است؛ اگر چه مخالف خواست اکثریت یا اتفاق مردم باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۱/۱-۹۰). فارابی مشروعیت حکومت را به حضور حجت الهی در رأس آن و انطباق قوانین موضوعه با اراده تشریحی الهی می‌داند (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۲۵). از نظر ابن‌سینا نیاز جامعه انسانی به قانون شریعت، ضروری است؛ از این رو، تنظیم روابط اجتماعی در ابعاد گوناگون حیات بشر بر عهده دین است. اجرای شریعت نیز بدون کارگزار شایسته امکان‌پذیر نیست و اگر حاکم منصوب از طرف خدا باشد، اختلافات بین مردم کم خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۴۵۱-۴۵۴). از نظر ملاصدرا همان‌گونه که نبوت، روح شریعت است، شریعت نیز روح سیاست است. سیاست بدون دیانت مثل جسد بدون روح است. خواه عقل در تشخیص حسن و قبح و کشف باید و نباید کاملاً موفق باشد یا نباشد. غایت سیاست اطاعت از شریعت است. سیاست همچون عبد و شریعت همانند مولاست. اگر سیاست در خدمت شریعت باشد، ظاهر عالم، تابع باطن و محسوس در ظل معقول خواهد بود و جزء به سوی کل خواهد رفت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۶-۳۶۴).

۳-۵- وحدت امت اسلام و حسن معاشرت

در تشکیل جامعه مدنی اسلامی، یکی از مؤلفه‌های اساسی، وحدت اجتماعی مسلمانان و تشکیل «امت واحده» است. هر چقدر انسجام، اتحاد و همبستگی در جامعه بیشتر باشد، از استحکام و قوت بیشتری برخوردار خواهد شد. یکی از سنت‌های الهی این است که اگر اختلافی در میان مردم یک جامعه به وجود آمد، موجب شکست آنان در برابر دشمن می‌گردد (انفال/۴۶).

از منظر قرآن کریم، اختلاف و جنگ داخلی در یک جامعه، بلای آسمانی است (آل عمران/۱۰۳؛ انعام/۶۵). در مقابل محبت و الفت، اتحاد و انسجام اجتماعی نعمت الهی است که پویایی و نشاط را به جامعه هدیه می دهد (آل عمران/۱۰۳).

اسلام «دارالسلام» و منادی صلح و دوستی است و همه انسان‌ها را به صلح و دوستی دعوت می کند (یونس/۲۵) قرآن کریم بر وحدت مسلمانان بر محور ولایت الهی و عقاید مشترک اسلامی تأکید دارد (آل عمران/۱۰۳؛ انبیاء/۹۲؛ حج/۷۸؛ مؤمنون/۵۲). دین اسلام دین گفتگو، مباحثه، برهان، دانایی و بصیرت است (نحل/۱۲۵) از این رو، اهل کتاب را هم به محور مشترک بین آنها و اسلام، دعوت می نماید (آل عمران/۶۴) و کسانی را که بین مردم اختلاف ایجاد می کنند، به شدت نکوهش می کند (انعام/۱۵۹).

در بینش مکتبی دین اسلام، مرز «امت اسلامی»، «فرهنگ اسلامی» است. به بیان دیگر، تحقق «امت» وابسته به قلمرو خاص جغرافیایی نیست و هیچ گاه در حصار آن محصور نمی گردد، بلکه اشتراک افراد در عقاید و باورهای دینی مَقْوَم مفهوم «امت» است (انبیاء/۹۲؛ مؤمنون/۵۲). قرآن کریم مسلمانان را در شعاع باور دینی مشترک، اعضای یک خانواده دانسته (نساء/۲۵؛ آل عمران/۱۹۵) مؤمنان را برادران یکدیگر معرفی می کند تا هر مؤمنی رنج و شادی مؤمن دیگر را رنج و شادی خود بداند (حجرات/۱۰) و هر نوع امتیاز غیر اعتقادی نظیر جنسیت، ثروت، قدرت، نژاد، وطن و غیره را نامشروع اعلام می کند (غافر/۴۰؛ قصص/۶۷؛ طه/۸۲؛ مریم/۶۰؛ نحل/۹۷).

یکی از اصول روابط اجتماعی اسلام که موجب اُلفت و وحدت در میان آحاد جامعه اسلامی و در ارتباط با سایر ملت‌ها، می گردد، حسن معاشرت است. منطق قرآن در باب روابط حسنه اجتماعی مبتنی بر تقسیم جامعه به دارالاسلام و دارالکفر است. کسانی که خارج از دین اسلام هستند یعنی «دارالکفر» بر دو گروه تقسیم می شوند. گروه اول «دارالهُدنه» است یعنی، کسانی که با مسلمانان در حال جنگ نیستند و امکان زندگی مسالمت آمیز با آنها وجود دارد. بر قراری روابط حسنه و رفتار عادلانه با این گروه خوب است. در عین حال، روابط حسنه با آنها نباید از اعتدال خارج و موجب ایجاد وابستگی گردد (ممتحنه/۸) گروه دوم «دارالحرب» است یعنی، کسانی که در صدد ایداء دینی مسلمین و اضرار به مال و جان آنان می باشند با این دسته از

کفار نه تنها محبت کردن جایز نیست بلکه مسلمانان باید انزجار و دشمنی خود را با آنها آشکار نمایند. نکته مهم این است که اگر برخی از مسلمانان به این فرمان الهی توجه نکنند و نسبت به این گروه از کفار گرایش قلبی پیدا کنند، در این صورت از گروه آنان به حساب خواهند آمد (مائده/۵۷ تا ۵۹؛ ممتحنه/۹).

قرآن کریم، خُلق نیکو و حسن معاشرت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با مردم را یکی از نعمت‌های الهی به آن حضرت ذکر می‌کند که باعث جذب مردم به اسلام گردید (آل عمران/۱۵۹) اسلام عدالت ورزی و حسن معاشرت با هر کسی را تحسین می‌کند (بقره/۸۳؛ ممتحنه/۸؛ حجرات/۹-۱۳؛ مائده/۴۲) و پیروان خود را ملزم می‌نماید که قطع نظر از هر مخاطبی، سخنشان را مؤدبانه، مستدل و مستند بیان کنند (حج/۲۴؛ اسراء/۲۳؛ بقره/۸۳؛ نمل/۲۲؛ نساء/۹؛ احزاب/۷۰).

۳-۶- اصل استقلال

استقلال جامعه اسلامی به این معنا است که تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در فرآیند مدیریت جامعه بر پایه مصالح و منافع مسلمین باشد و قدرت‌های بیگانه یا عوامل نفوذی آنها نتوانند در جهت منافع خود و علیه منافع جامعه اسلامی، دستگاه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را در موضع انفعال قرار دهند.

اصل حاکم بر رابطه جامعه اسلامی با سایر جوامع، آیه نفی سبیل است (نساء/۱۴۱) نفی سبیل اطلاق دارد یعنی نباید هیچ قدرت خارجی در هیچ بُعدی بر سرنویشت مسلمانان تسلط پیدا کند. بنابراین، همان‌طور که جامعه زوایای گوناگون دارد، استقلال آن هم ابعاد مختلفی را شامل می‌گردد. جامعه اسلامی باید در بُعد فرهنگی (مائده/۴۸؛ انعام/۱۰۶)؛ اقتصادی (بقره/۱۴۴)؛ سیاسی (نساء/۵۹؛ نور/۳۵) و نظامی (انفال/۶۰) مستقل از بیگانگان باشد. اسلام برای کسب علم از دیگران، محدودیت قائل نیست اما وابستگی علمی را هم بر نمی‌تابد (توبه/۱۲۲).

قرآن کریم استواری، خودکفایی و استقلال جامعه اسلامی را به گیاهی تشبیه می‌کند که رشد کرده و روی پای خود ایستاده و موجب شگفتی کفار شده است (فتح/۲۹) استقلال جامعه اسلامی چنان مهم است که حتی اگر مستلزم تغییر قبله باشد،

قبله مسلمانان از بیت المقدس به مسجد الحرام تغییر می‌کند (بقره/۱۵۰). استقلال محصول خودباوری است و تا ملتی خود را باور نداشته باشد و به ظرفیت‌ها و توانایی‌های خود در عرصه اجتماعی ایمان نداشته باشد، نمی‌تواند در تاریخ و عرصه بین‌الملل نقش آفرین باشد. قرآن «ایمان به خدا» را به عنوان میراث معنوی هویت ساز و متمایز کننده جامعه اسلامی معرفی می‌کند، اگر مسلمانان بر این هویت تکیه کنند، در برابر قدرت‌های دیگر احساس ضعف، سستی و حقارت نخواهند کرد (آل عمران/۱۳۹ و ۱۶۴؛ جمعه/۲؛ محمد/۳۵).

نتیجه‌گیری

با تبیین اصول بنیادین جامعه اسلامی، وجوه تمایز آن با جوامع دیگر، آشکار می‌گردد. این اصول فراتر از زمان، مکان، تعلقات قومی و طبقاتی هستند. بنیادی‌ترین اصل جامعه اسلامی ولایت تکوینی و تشریحی خداوند است، همان‌طور که عالم تکوین بر مدار ولایت الهی است، عالم تشریح و تقنین هم باید بر مدار ولایت الهی باشد. انبیای الهی مبعوث شدند تا زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها را در مسیر ولایت الهی و رسیدن به سعادت حقیقی، هدایت نمایند.

بر اساس رکن ولایت و هدایت تشریحی، بالاترین فضیلت فردی و اجتماعی در جامعه اسلامی، قُرب و رضوان خداوند است که تحصیل دانش و خردورزی دو بال رسیدن به آن هستند. عدالت، چتر امنیت اجتماعی است. چون همه مسائل در هر سطحی باید بر معیار عدالت باشد. همان‌طور که اساس خلقت بر مدار عدالت است. همه شهروندان مکلف هستند با مفاصد، مبارزه نمایند و زمینه تحقق فضایل را فراهم کنند. ضرورت عمل به تعهد، مرادوات اجتماعی را مستحکم می‌کند. اصل امرار معاش حلال، سدی در برابر شکل‌گیری روابط نا سالم اجتماعی است و در نهایت اصل امانت داری ضمن ایجاد اعتماد اجتماعی، مناصب مدیریتی را به عنوان امانت الهی به اهلهش یعنی شایستگان، می‌سپارد.

رکن سوم جامعه اسلامی بیانگر نوع نگرش اسلام نسبت به جایگاه انسان در خلقت و نقش مردم مؤمن در تعیین سرنوشت اجتماعی است. در جامعه اسلامی انسان از یک

سلسله حقوق انسانی برخوردار است در عین حال که می‌تواند با اعمال اراده مناسبات اجتماعی خود را رقم بزند، مسئولیت‌هایی هم دارد. خاستگاه حقوق و مسئولیت انسان هر دو خداوند است. اینکه انسان دارای چه حقوقی است و چه مسئولیت‌هایی دارد، هر دو بر اساس امر و نهی الهی تعیین می‌گردد. کرامت ذاتی انسان، آزادی اندیشه، لزوم مشورت با مردم، نفی استبداد، ضرورت حفظ استقلال جامعه، حفظ وحدت و انسجام اجتماعی شاخص‌های اهتمام اسلام به حضور مردم و نقش آفرینی آنها در صحنه اجتماع است.

کتاب‌نامه

۱. انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغه، چاپ اول، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸.
۲. ابراهیم‌زاده آملی، نبی‌الله، حاکمیت دینی، چاپ اول، تهران، نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۷.
۳. ابن سینا، حسین، الشفا، الالهیات، تصحیح: سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. —، الاشارات والتنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، چاپ اول، قم، بلاغت، ۱۳۷۵.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ دوازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۶. ابن‌شعبه حرانی، حسن‌بن‌علی، تحف العقول، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۷. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۸۰.
۸. —، فرهنگ پیرو فرهنگ‌پیشرو، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله، اخلاق کارگزاران، چاپ چهارم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۱۰. —، فلسفه حقوق بشر، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۱. جوان آراسته، حسین، مبانی حکومت اسلامی، چاپ هفتم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۲. حرعاملی، محمدبن‌حسن، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹.
۱۳. خامنه‌ای، سید علی، بیانات، سایت: www.kHAMENEI.IR
۱۴. خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۵. —، ولایت فقیه، چاپ بیستم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۶. رجیبی، محمود، انسان‌شناسی، چاپ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، روابط اجتماعی در اسلام، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۸. —، مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۹. —، معنویت تشیع، به اهتمام محمد بدیعی، چاپ سوم، قم، انتشارات تشیع، ۱۳۸۶.
۲۰. —، المیزان، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۱. —، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۲۲. —، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۳. —، رسالت تشیع در دنیای امروز، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۴. —، مرزبان وحی و خرد، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۵. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، چاپ اول، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، مصحح علی احمد، چاپ اول، قم، دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱.
۲۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، محقق/مصحح: سید محمد کلانتر، چاپ اول، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰.
۲۸. —، زین الدین بن علی، منیة المرید، تحقیق رضا مختاری، چاپ دوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۲.
۲۹. فارابی، محمد بن محمد، الملة، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
۳۰. —، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، شرح و تعلیق: علی بن ملحم، چاپ اول، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۵.
۳۱. فارابی، محمد بن محمد، سیاست مدنیة، ترجمه وحاشیة، سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، رستگاران، تدوین و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۳۳. —، معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۲.
۳۴. مطهری، مرتضی، صدر، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۶.
۳۵. —، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ سیزدهم، تهران، صدر، ۱۳۸۵.
۳۶. مفید، محمد بن محمد نعمان، المقنعة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰.
۳۷. مکی عاملی، محمد، القواعد و الفوائد، مصحح سید عبدالهادی حکیم، چاپ اول، قم، مکتبة المفید، بی تا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ سی و دوم، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۳۹. ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیة، تعلیقه ملاهادی سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، افست نشر مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۴۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۴۱. نراقی، احمد، عوائد الأيام، قم، بصیرتی، ۱۴۰۸.
۴۲. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، چاپ اول، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸.
۴۳. واعظی، احمد، جامعه دینی و جامعه مدنی، چاپ اول، قم، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۴۴. هانتینگتون، ساموئل، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران، وزارت خارجه، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.

بررسی تطبیقی دیدگاه امام سجاد علیه السلام

و اریک فروم نسبت به کمال گرایی...*

- ابوالقاسم یعقوبی^۱
- اکبر عروتی موفق^۲
- زهره یارمحمدی^۳

چکیده

در سال‌های اخیر در ادبیات پژوهشی روان درمانی و مشاوره، علاقه وافری نسبت به کمال گرایی مشاهده می‌شود و به نظر می‌رسد که نقش برجسته‌ای در سلامت روان فرد و جامعه داشته باشد. هدف این پژوهش بررسی تطبیقی کمال گرایی و ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه امام سجاد علیه السلام و اریک فروم است. پژوهش حاضر با رویکردی کیفی انجام شده و برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل محتوا استفاده شد. نتایج بررسی‌ها نشان داد که ابعاد کمال گرایی بر اساس صحیفه سجادیه شامل بُعد عاطفی (مانند دوستی پروردگار)، بُعد رفتاری (مانند ایمان به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استاد گروه روانشناسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
yaghobi41@yahoo.com

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، ایران.
a_orvati@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری روانشناسی تربیتی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

zohre.yarmohammadi@gmail.com

معاد و کسب رضایت پروردگار)، بُعد معنوی (مانند ایمان به معاد) و بُعد رفتار اجتماعی و شخصی (مانند ظلم ستیزی و شکرگزار و قدردان بودن) است و مبنای کمال‌گرایی در وهله اول، شامل خدا محوری و در وهله دوم، شامل انسان محوری می‌باشد. در حالی که مبنای کمال‌گرایی از دیدگاه اریک فروم بر محوریت خود انسان تأکید دارد و بنابراین می‌توان بیان کرد که بر اساس صحیفه سجادیه، تعادل بین ابعاد کمال‌گرایی با مبنای خدا محوری و انسان محوری برای انسان کامل بودن ضرورت دارد.

واژگان کلیدی: امام سجاد، اریک فروم، کمال‌گرایی.

مقدمه

مسئله چیستی کمال و چرایی گرایش انسان به کمال و کامل بودن از مسائل بسیار مهم و اساسی در زندگی انسان می‌باشد. تلاش‌های فراوانی در طول تاریخ برای پاسخ به سؤال «کمال انسان در چیست؟» صورت پذیرفته است. فلسفه، فلسفه اخلاق و روانشناسی حاوی مکاتب و تفکرهایی است که به منظور پاسخ به این سؤال طراحی شده‌اند. فلاسفه‌ای مانند ارسطو^۱، افلاطون^۲ و اپیکور^۳ از منظر کمال‌گرایی دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند (بشیری، ۱۳۸۸: ۸). ابن‌سینا کمال‌گرایی را در فلسفه عملی و نظری یعنی اخلاق خلاصه کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷). عرفا نیز به مقوله کمال‌گرایی پرداخته‌اند. در این میان از عبدالکریم جبلی (الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاول) و عزیزالدین نسفی (الانسان الکامل) می‌توان نام برد (محمدی و سالاری فر، ۱۳۹۰).

روانشناسی نیز به عنوان یک علم نو، مفهوم کمال‌گرایی و شناخت انسان را مورد بررسی قرار داده است (شولتس، ۱۳۹۹: ۶-۷). نگاه گذرا به دیدگاه روانشناسان نشان می‌دهد که، دیدگاه روانکاوی^۴ فروید، نسبت به انسان خوش‌بینانه نیست و از نگاه او انسان هیچ‌گاه به آرامش و کمال نمی‌رسد. رفتارگرایان^۵ که بر مطالعه عینی و کنترل

1. Aristotle
2. Plato
3. Epicure
4. Psychoanalysis
5. Behaviorialism

شده رفتار تأکید می کردند، وجود انسان را ساخته و پرداخته محیط دانسته، در نتیجه معتقدند که انسان به تنهایی شانسی برای بهبود و اصلاح خود ندارد. این دو دیدگاه کمال انسانی را متأثر از کاهش مشکلات می دیدند تا افزایش ویژگی های مثبت و خوب. تصویر ناقص ارائه شده این دو دیدگاه، منجر به پیدایش یک جنبش متضاد به نام روانشناسی نیروی سوم یا روانشناسان کمال شد (سپینگتون، ۱۳۹۳: ۲۱۶).

پیروان این جنبش معتقدند که تلاش برای دستیابی به سطح پیشرفته کمال، برای تحقق بخشیدن، یا از قوه به فعل رساندن تمامی استعداد های ذاتی آدمی لازم می باشد. بدین صورت که، رهایی از بیماری عاطفی، یا نبود رفتار روان پریشانه، برای اینکه شخصیتی را سالم فرض کنیم، کافی نیست. نبود بیماری عاطفی، تنها اولین گام لازم در جهت رشد و کمال است و آدمی پس از این گام، راهی دراز در پیش خواهد داشت (شولتس، ۱۳۹۹: ۸-۹).

روانشناسانی مانند، گوردون آلپورت^۱، کارل راجرز^۲، اریک فروم^۳، آبراهام مازلو^۴، کارل گوستاو یونگ^۵، ویکتور فرانکل^۶ و فریتس پرلز^۷ مدل هایی در مورد شخصیت سالم عرضه نموده اند. هر چند همه این نظریه پردازان، از جمله نظریه پردازان کمال نیستند، اما کمالی که همه آنها برای شخصیت آدمی پیشنهاد می دهند، فرای بهنجاری است و بنابر این با کمال انسانی، سازگار و همنوا است (همان: ۱۱-۱۲).

در قرآن کریم و مجموعه های حدیثی بحث های خوب و ارزشمندی در مورد چیستی کمال و کمال گرایی انسان مطرح شده است. در نهج البلاغه و صحیفه سجادیه نیز مباحث گرانقدری درباره مباحث فوق صورت پذیرفته است. از نظر آموزه های اسلامی انسان ها به رغم تفاوت ها و اختلاف های بینشی و گرایشی، همه در جستجوی کمال و سعادت هستند؛ به همین جهت تمامی مکاتب، ایدئولوژی ها و علوم به گونه ای

1. Gordon Allport
2. Carl Rogers
3. Erich Fromm
4. Abraham Maslow
5. Carl Jung
6. Viktor Frankl
7. Friedrich Perls

مدعی تأمین خوشبختی و تعالی پیروان از طریق عمل کردن به دستورالعمل‌ها و راهنمایی‌های خود هستند. مسلماً بحث درباره انسان کامل بدون تعریف ویژگی‌های انسان کمال‌گرا امکان‌پذیر نمی‌باشد. هر چند ارائه تعریف ویژگی‌های حقیقی برای آن امکان‌پذیر نیست ولی می‌توان صفاتی را برای آن برشمرد که آن نیز نمی‌تواند ویژگی‌های کامل یک انسان کمال‌گرا را نشان دهد. بدین سبب ضرورت و اهمیت بررسی و مطالعه در مورد کمال‌گرایی همواره احساس می‌شود. نکته‌ای که در پایان مقدمه لازم است بیان گردد این است که منظور از کمال‌گرایی در این مقاله کمال‌طلبی و سعادت‌خواهی انسان به عنوان یکی از گرایش‌های فطری و ذاتی در هر انسانی است چرا که انسان با کسب یک سلسله اوصاف و ویژگی‌هایی می‌تواند به مقام انسان کامل نائل گردد.

۱- مفهوم شناسی

واژه «کمال» از «ک م ل» مشتق شده است و در لغت به معنای تمام شدن، کامل شدن و اتمام آراستگی صفات است (عمید، ۱۳۶۰: ۹۵۵). از اینرو می‌توان گفت که «کمال»، صفتی وجودی است که یک موجود به آن متصف می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۲۷۷) و زمانی که شیئی در جهت عمودی بالا رود، می‌گویند کمال یافت. مثلاً وقتی می‌گویند عقل فلان کس کامل شد یعنی عقلش یک درجه بالاتر آمده است. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۰).

اما از حیث اصطلاح، می‌توان در تعریف جامعی بیان داشت که: کمال هر موجود به فعلیت رسیدن استعدادهای خاصی است که دستگاه آفرینش در آن به‌ودیه گذاشته است و در حرکت به سوی آن فعلیت‌ها، هیچ نوع انحرافی از خط سیری که نظام آفرینش برای آنها ترسیم کرده، صورت نداده و هیچ مانعی در راه شتاب آنها رخ ندهد (همان) واژه کمال با کلماتی نظیر (سعادت) به کار می‌رود و کمال‌طلبی و سعادت‌خواهی در انسان به عنوان یکی از گرایش‌های فطری و ذاتی در هر انسانی است (رجبی، ۱۳۹۳: ۲۲۲).

۲- پیشینه موضوع تحقیق

درباره کمال، کمال‌گرایی و انسان کامل کتاب‌ها و مقالات به نگرارش درآمده است. پژوهش‌های انجام شده در سال‌های اخیر نشان داد که در ابعاد شناختی و رفتاری کمال‌گرایی تلاش‌هایی صورت گرفته و نتایج به شرح زیر می‌باشد:

۱-۲- بُعد شناختی

بررسی تطبیقی وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا این نتیجه حاصل شد که در عین شباهت‌های آشکار، مهم‌ترین وجه اختلاف آن دو در نگرش کاربردی ملاصدرا به انسان کامل و اخلاقی نمایاندن او و نگرش ابن عربی که انسان کامل را صرفاً در مقام و ساحتی تجربیدی می‌داند، می‌باشد (بلخاری قهی و شاهرودی، ۱۳۹۴). پژوهشی تحت عنوان انسان کامل از منظر ابن عربی و امام خمینی (ره) صورت پذیرفت و در آخر انسان کامل را از نظر عرفا، صورت کامل خدا و آینه تام اسماء و صفات او دانستند (کیاشمشکی و ملک اف، ۱۳۹۲: ۳). هم‌چنین با در نظر گرفتن این مهم که یکی از مشخصه‌های بارز انسان کامل مسأله علم است در پژوهشی به بررسی ماهیت علم انسان کامل از منظر سید حیدر آملی پرداخته‌اند و ماهیت علم انسان کامل از نظر ایشان را در سنخ کشف دانستند که جامعیت، سریان، یقین حقانی، لدنی، موهبتی و اصالی از مختصات آن است (خادمی، صلواتی، پوراکیبر، ۱۳۹۳: ۲۳۷). در بررسی انسان کامل از منظر امام خمینی، انسان کامل را به عنوان حقیقة الحقایق و روح الارواح و صورت‌ها و مادة المواد و جامع جمیع معرفی کرد که صفات جمال و جلال را در خود به صورت مخفی دارد (محمدیان، ۱۳۸۴: ۱۱۷) و در آخر بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در خطبه متقین نهج البلاغه و آثار عزیز الدین نسفی نشان داد که در خطبه متقین و آثار نسفی به بهترین نحو سیمای انسان کامل ترسیم شده است (تجلیل و هوشیار، ۱۳۹۴: ۱۹).

۲-۲- بُعد رفتاری

در مطالعه‌ای سیمای انسان کامل از دو دیدگاه قرآن و عرفان بررسی شد و نتایج

نشان داد که انسان کامل از منظر این دو دیدگاه یکی می‌باشد و آن قدرت تصرف انسان کامل بر جهان است (مرادی و عنافجه، ۱۳۹۰: ۲۹). هم‌چنین پژوهشی به بررسی انسان کامل از دیدگاه شهید مطهری و علامه طباطبائی پرداخت و نشان داد که انسان کامل دارای ارزش‌هایی مانند: عبادت، خدمت به خلق و آزادی است که همه در او به صورت هماهنگ رشد کرده و به حد اعلا رسیده است (اکبری مطلق و فنودی، ۱۳۹۶: ۳۱). هم‌چنین یکی از مجموعه‌های ارزشمند که با نگاهی همه‌جانبه مسائل بنیادی را در قالب دعا و نیایش ارائه نموده صحیفه سجادیه است. علی‌رغم مفاهیم و مضامین بسیار پر محتوا و غنی موجود در صحیفه سجادیه، پژوهش‌های گسترده‌ای درباره موضوعات آن صورت پذیرفته است. پژوهش حاضر در همین راستا برای دستیابی به مدلی برای انسان کامل، به مقایسه دیدگاه‌های امام سجاد در صحیفه سجادیه و دیدگاه اریک فروم در مورد کمال‌گرایی پرداخته است.

۳- روش تحقیق

این پژوهش بر مبنای رویکرد کیفی با روش تحلیل محتوا به تحلیل داده‌ها پرداخت. داده‌ها شامل صحیفه سجادیه و روش نمونه‌گیری از نوع هدفمند بود. نمونه‌گیری هدفمند در پژوهش‌های کیفی مانند تحلیل محتوای متون، بر اساس هدفی (برای مثال، کمال‌گرایی) که داریم گزیده‌ای از متون و کتاب‌ها را که با هدف مورد نظر ارتباط دارند انتخاب می‌کنیم، زیرا نمونه‌گیری هدفمند بر مبنای معیارها و ملاک‌های مورد نظر پژوهشگر در راستای پاسخگویی به سؤال پژوهش شکل می‌گیرد (Onwuegbzie, 2007: P 316-286). از آن‌جا که در تعیین انسان کمال‌گرا، امکان شناخت و نوع نگاه به او، اختلاف نظر وجود دارد بنابر این، در این پژوهش به سئوالات زیر پاسخ داده شد.

۱. دیدگاه امام سجاد در صحیفه سجادیه نسبت به کمال‌گرایی و انسان کامل چیست؟
۲. دیدگاه اریک فروم نسبت به کمال‌گرایی و انسان کامل چیست؟
۳. شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه نسبت به ویژگی‌های انسان کامل و کمال‌گرایی در چیست؟

سئوالات فوق با روش استقرائی و با مراجعه به صحیفه سجادیه و آثار اریک فروم مورد بررسی قرار گرفت.

۴- یافته‌ها

پس از بررسی‌های به عمل آمده از دیدگاه و نظرات امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه و اریک فروم در مورد کمال و کمال‌گرایی در انسان مطالب زیر را می‌توان به عنوان یافته‌های پژوهش حاضر بیان نمود.

۴-۱- کمال طلبی و انسان کامل از نظر صحیفه سجادیه

کمال‌طلبی به عنوان یکی از گرایش‌های فطری انسان به اشکال گوناگون در فراه‌های گوناگون صحیفه سجادیه امام سجاد علیه السلام مطرح شده است.^۱ برای بررسی کمال‌طلبی از دیدگاه امام سجاد از صحیفه سجادیه یاری می‌طلبیم که نه تنها حاوی زیاترین و دقیق‌ترین مناجات‌هاست بلکه ابعاد فراوانی را در موضوعات اعتقادی، اخلاقی و عرفانی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی، اقتصادی و روانشناختی را در برمی‌گیرد. امام سجاد علیه السلام ضمن بیان انواع و اقسام کمال، ویژگی‌های انسان کامل را نیز مورد توجه قرار داده‌اند. از نظر ایشان انسان کمال‌جو، به دنبال نوعی شکوفایی است و همیشه می‌کوشد تا کامل‌ترین مرتبه از هر کمالی را به دست آورد تا بهره‌های بیشتری شود. بحث از کمال‌گرایی و پرداختن به ویژگی‌های انسان کامل بحث بسیار پر دامنه‌ای است اما کمالات در یک تقسیم‌بندی یا به ابعاد مادی و جسمانی انسان مربوط می‌شود و یا به بُعد معنوی و روحی وی. کمالات معنوی نیز یا ناظر به بُعد عقیده است و یا مربوط به ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری اوست.

۱. امام سجاد علیه السلام در فراه‌هایی از کلامشان در مقام درخواست کمالاتی مانند: کمال ایمان، یقین، نیت، عمل و طاعت می‌فرماید: الف: «اللَّهُمَّ... بَلِّغْ بَايْمَانِي أَكْمَلَ الْإِيْمَانِ وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ وَاتِّبِعْ بَيْتِي إِلَى أَحْسَنِ النَّبَاتِ» (دعای ۲۰: ۱) ب: «وَأَتِمِّمْ عَلَيْنَا بَاشْتِكُمْ مَالَ طَاعَتِكَ فِيهِ الْمَنَّةُ» (دعای ۴۳: ۷) ج: «وَارْزُقْنِي الرِّزْقَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ لِإِخْرَتِي» (دعای ۲۲: ۸) د: «فَأَخِينِي حَيَاةَ طَيِّبَةً تَنْتَظِمُ بِمَا أُرِيدُ» (دعای ۴۷: ۱۱۷).

۴-۱-۱- دسته بندی کمالات انسانی

امام سجاده علیه السلام در دعا‌های فراوانی از صحیفه سجادیه به ویژگی کمال‌جویی انسان اشاره فرموده است. با بررسی مضامین ادعیه صحیفه سجادیه، در مجموع، دو دسته کمال را می‌توان در نظر گرفت.

الف. کمال مادی

بنابر آنچه در روایات آمده مؤمن حقیقی کسی است که در کنار امر آخرت، به امر دنیا نیز اهتمام می‌ورزد و آن را رها نمی‌سازد و به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب رضای پروردگار از آن استفاده می‌کند. در روایتی از امام کاظم علیه السلام این‌گونه آمده است: «برای خودتان بهره‌ای از نعمت‌های دلخواه، از حلال قرار دهید» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱/۴۱۰). در واقع، امام علیه السلام می‌فرمایند: «همان‌طور که به فکر آخرت هستید، به فکر دنیا نیز باشید»، ایشان سپس شرایطی را ذکر می‌فرمایند: اولاً؛ از راه حلال باشد، ثانیاً؛ دو شرط دارد: شرط اول اینکه جوانمردی در آن مراعات شود و شرط دوم اینکه مسرف نباشید و زیاده‌روی در همان حلال هم نکنید. سپس می‌فرمایند: «اگر کسی دنیا را برای آخرت یا آخرت را برای دنیا از دست بدهد، مسلمان نیست» (همان) و این روش برگرفته از دستورات قرآن کریم در آیات (قصص/۷۷) و (مائده/۸۷) است.

از اینرو در برخی از دعا‌های صحیفه سجادیه خواسته‌های مادی امام سجاده علیه السلام مطرح گردیده است. امور مادی و دنیوی از نظر امام سجاده علیه السلام مقدمه‌ای است برای بهره‌برداری از منافع و برکات معنوی. ایشان در فرازهایی از ادعیه، سلامت کامل و کمال رزق و روزی دنیوی را از خداوند مسئلت می‌نمایند. از جمله در ضمن دعایی می‌فرماید: «بار خدایا، ... بر من جامه تندرستی‌ات را فرا پوش و با آن مرا پوشش ده و بدان استوارم دار.... مرا آن تندرستی عطا کن که بسنده، شفافبخش، والا و بالنده است. آن تندرستی که در تن من، بهبودی پدید آورد»^۱ در دعایی دیگر می‌فرماید:

۱. «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَالْبَسْنِي عَافِيَتَكَ وَجَلِّلْنِي عَافِيَتَكَ وَحَصِّنِّي بِعَافِيَتِكَ وَأَكْرِمْنِي بِعَافِيَتِكَ وَأَغْنِنِي بِعَافِيَتِكَ وَتَصَدَّقْ عَلَيَّ بِعَافِيَتِكَ... وَعَافِيَةٌ كَافِيَةٌ شَافِيَةٌ عَالِيَةٌ نَامِيَةٌ» (دعای ۲۳: ۲۳).

«بار خدایا، ما را از بارانی سیراب ساز... که روزی‌های پاکیزه را برای ما کامل سازی»^۱ همچنین می‌فرمایند: «بدین وسیله خیر و خوبی دنیا و آخرت را برایم کامل گردان»^۲.

ب. کمال معنوی

۴-۱-۲- ویژگی‌های انسان کامل از نظر امام سجاده علیه السلام

آن حضرت با توجه به تعریف انسان کمال‌گرا از نگاه اسلام، ویژگی‌های انسان کامل را در حوزه باورها و اعتقادات بدین گونه معرفی می‌کند.

۱. خداباوری

کمال‌پذیری انسان از منظر تمامی ادیان الهی در ارتباط با خداوند که واجد همه کمالات است امکان‌پذیر می‌باشد. به همین جهت ایمان به خدای یگانه و باور مخلصانه به توحید برای انسان کمال‌گرا امری ضروری است. خداوند کمال مطلق است و شناخت او مقدمه راهیابی انسان به کمال می‌باشد. برای نمونه می‌فرمایند: «و ستایش خاص پروردگار است که خود را به ما شناساند و از نعمت بی نهایت شکرش بهره‌ای به ما الهام کرد و از درهای نامتناهی علم به ربوبیتش برخی را بر ما گشود و از لطفش به مقام رفیع اخلاص در توحید و یگانگی خود ما را راهنمایی کرد و از شائبه شرک و الحاد و شک و تردید در امرش دور گردانید» (دعای ۱: ۱۰).

۲. عدالت محوری

یکی از اصول مهم دین اسلام عدل است و باور به عدالت الهی و کسب ملکه عدالت از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به کمال است. امام چهارم علیه السلام در دعای مکارم الاخلاق در ضمن بیان ویژگی‌های صالحان و بر شمردن مصادیق اخلاق اجتماعی به گسترش عدالت، کظم غیظ، اصلاح بین مردم، آشکار کردن کارهای خوب مردم، عیب‌پوشی، نرم‌خویی، فروتنی، خوش‌رفتاری، آرامش، وقار، خوش‌اخلاقی، رعایت

۱. «اللَّهُمَّ اسْقِنَا سَقِيًّا... تُكْمِلُ لَنَا بِهِ طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ» (دعای ۱۹: ۵۴).

۲. «اَكْمِلْ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» (دعای ۲۰: ۲۹).

ادب اجتماعی و اخلاق عمومی و... اشاره می‌کنند. امام سجاد در مواردی چند ضمن دعا‌های خود از عدل سخن گفته و در همه حال تأکید می‌کنند که همه چیز به اراده الهی و برآمده از عدالت اوست. «و البته من می‌دانم که هرگز در حکم تو ستم نیست و هم در انتقامت تعجیل نخواهد بود، البته آن کس در کار انتقام عجله و شتاب می‌کند که بترسد قدرت انتقام از او گرفته شود. آن کس ستم می‌کند که ضعیف و عاجز باشد، که از بدان و دشمنان به حق و عدالت انتقام کشد و تو ای خداوندگار! تو بسیار بسیار برتر و بالاتر از آنی» (دعای ۴۸: ۱۵).

۳. اطاعت پذیری از امام

تأکید آن حضرت بر مسأله امامت و اطاعت پذیری از امام می‌فرمایند: «بارخدا یا! مرا از اهل توحید و ایمان به حضرتت و تصدیق به رسالت پیغمبرت قرار ده و پیرو آنان که اطاعتشان را بر ما امت فرض و حتم فرموده‌ای و به واسطه آنها و به دستشان امر طاعت را جاری کرده‌ای قرار ده و دعایم را اجابت فرما» (دعای ۴۸: ۱۲).

۴. معاد باوری

ایمان راسخ به معاد، ثواب و حساب و عقاب از دیگر خصوصیات انسان کمال‌گرا می‌باشد که امام سجاد در طول صحیفه سجادیه به شکل‌های مختلفی به آن پرداخته است می‌فرمایند: «پروردگارا! هنگام مرگ و سختی حال رحلت و رنج و مشقت آن به فریاد ما برس و سفر آخرت را بر ما آسان فرما و در آن حال که نفس به شماره می‌افتد، آن حال را بر ما آسان گردان و آن بانگ رحلت با رهایی از قید تن به جهان ابدیت جان ما را رهسپار کند و اعمال ما قلاده گردن ماست و منزلگاه ما قبرهاست، تا روز لقای حق» (دعای ۴۲: ۱۳). «و در عرصه قیامت ما را به عقوبت گناهان مهلک مفتضح و رسوا مگردان» (دعای ۴۲: ۱۴).

۵. باور به وحی و نبوت

اعتقاد به وحی و نبوت انبیای الهی، به‌ویژه پیامبر آخر پروردگار، حضرت محمد ﷺ، از خصوصیات بارز انسان کمال‌گرا می‌باشد. بدین منظور، در بیشتر ثنا‌های آن حضرت، به موضوعاتی چون، پیامبری انبیا و رسالت حضرت محمد پرداخته شده است. «پروردگارا و (پس از درود و ثنای رسول اکرم) درود بر حاملان عرش عظیم

تو باد که آن‌ها هیچ گاه از تسبیح و تنزیه ذات پاکت، تقدیس و تمجید حضرتت، لحظه‌ای باز نمی‌ایستند... و (نیز درود بر) جبرئیل امین وحی تو است که مطاع و پیشوای فرشتگان آسمان‌های تو است که حضور حضرتت با منزلت و نزد تو مقرب است... (دعای ۳: ۱؛ دعای ۴: ۱؛ دعای ۵: ۱؛ دعای ۶: ۱؛ دعای ۲۱: ۶).

۴-۱-۳- ویژگی‌های رفتاری - اخلاقی انسان کمال‌گرا

انسان کمال‌گرا در بهره‌مندی از رفتار و فضائل اخلاق نیز سرآمد است. در این بخش ویژگی‌های رفتاری - اخلاقی انسان کمال‌گرا از دیدگاه صحیفه سجاده‌ی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱. عبودیت حق تعالی

انسان کامل به جهت آن که مظهر اسمای الهی است، عبد مطلق است. توحید ناب که منجر به ایمان قلبی به یگانگی خداوند و پذیرش وابستگی و نیاز واقعی به پروردگار و بندگی عملی اوست از ویژگی‌های انسان کمال‌گرا به حساب می‌آید.

امام سجاده: «ای خدا! من بنده توأم و در قبضه قدرت تو، موی پیشانی من به دست توست با وجود امر و فرمان نافذ تو مرا امری و اراده‌ای نخواهد بود، حکم و فرمان تو بر من جاری است و قضا و تقدیرت در حق من عدل است و مرا هیچ قدرتی که بر آن سر از حکم و سلطنت پیچم نخواهد بود و هرگز توانایی آنکه از حدود قدرتت تجاوز کنم نیست و من با آنچه میل و اراده توست خود را قابل و مایل نتوانم ساخت و به رضا و خشنودی تو نخواهم رسید و به آنچه از خیرات و مقامات عالیه که نزد توست نائل نتوانم شد مگر به طاعت و بندگی تو» (دعای ۲۱: ۶).

۲. کسب رضایت خدا

انسان کمال‌جو، جز در لقای پروردگار و کسب رضایت او، به خشنودی واقعی دست نمی‌یابد «و هر بزرگی پیش تو کوچک است و هر با مجد و شرافتی در مقام مجد و شرافت حقیر و ناچیز است، هر کس به غیر درگاهت وارد شود ناکام برگردد و هر که به غیر حضرتت روی آورد زیان کار ابدی است، کسانی که به آستان غیر تو فرود آمدند، ضایع و باطل شدند و محروم از خیر و سعادت، جز آن کسی که جویای فضل

و احسان توست» (دعای ۴۶: ۱۳).

۳. دوستی با خدا

دوستی با پروردگار هستی یکی دیگر از ابعاد انسان کمال گراست. «پروردگارا! مرا از دوستان خود قرار ده که البته دوستان تو (در دو عالم) هیچ ترس و غم و اندوهی در دل ندارند» (الهی قمش‌ای، ۱۳۸۷: ۵۸۲).

۴. تولی و تبری

تولی و تبری که از حساسیت سیاسی - اجتماعی بسیار بالایی برخوردار است از مشخصه‌های یک انسان مؤمن و کمال گرا است. «خدایا! من بنده‌ای از بندگان توأم که قبل از خلقت و پس از آفرینش، به من نعمت عطا کردی... و در جهت دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان هدایت‌م کرده‌ای» (دعای ۴۷: ۶۷).

۵. معیت با خدا

اگر کل رهروان حق تعالی که به سوی کسب رضای او و خدایی شدن گام بر می‌دارند را حزب الله بدانیم، همراه بودن یکی دیگر از مشخصه‌های انسان آرمانی خواهد بود که فرجامی نیک خواهند داشت. آن حضرت بیان داشته‌اند که انسان کمال گرا حتماً در حزب خدا قرار می‌گیرد «بار الها مرا در زمره سپاه خود قرار ده که سپاه تو منحصرأ همیشه پیروز و غالبند و مرا از حزب خود مقرر فرما که حزب تو منحصرأ پیوسته فاتحند...» (الهی قمش‌ای، ۱۳۸۷: ۸۲).

۶. توجه عالمانه به دنیا و آخرت و رابطه آن دو با هم

ساختن دنیا و آخرت به شکلی سالم و قانونمند «و روز را تقدیر الهی (به چراغ خورشید تابان) روشن گردانید تا در طلب روزی و تحصیل معاش خلق به فضل و کرم خدا بکوشند و بدین صورت روزی از خدا بطلبند و در روی زمین او سیاحت کنند. لذات موقت دنیا را طلب کنند و به کار ادراک لذات آخرت پردازند که پروردگار اصلاح حال مردم را به هر یک از این کار دنیا و آخرت پردازند که خدا اصلاح حال مردم را به هر یک از این کار دنیا و آخرت کاملاً مربوط ساخته است (و از بندگان کار دنیا و آخرت هر دو را خواسته است)» (دعای ۶: ۱۸).

۷. مسئولیت پذیری

انسان کمال گرا، تنها برای خود زندگی نمی‌کند بلکه نسبت به مردم و جامعه خود احساس مسئولیت و تعهد می‌کند. «خدایا درود فرست بر محمد و آل محمد و در همین روز و همین شب و در تمام روزهای عمر برای کار خیر کردن و از کار شر دوری جستن، ما را موفق بدار و به شکر و سپاسگزاری از نعمت‌هایت و پیروی سنت‌های شرع و دوری و احتراز از بدعت توفیق بده و به کار امر به معروف و نهی از منکر و ترویج و حفظ آئین اسلام و محو بدعت‌های باطل و لغزش‌های آن، توفیق فرما و به نصرت دین حق و تعظیم و اکرام آن و به ارشاد و راهنمایی گمراهان و به معاونت و کمک به ناتوانان و یاری مظلومان توفیقی عطا فرما» (دعای ۲۰: ۱۸).

۸. رعایت حق و دفاع از آن

رعایت حق و دفاع از آن، ویژگی دیگر انسان کمال‌گرا در صحیفه سجادیه است. «پروردگارا! درود فرست بر محمد و آل او و مرا به خُلق اقتصاد و میانه روی بهره‌مند ساز و از اهل صواب و صلاح و از راهنمایان طریق رشد و هدایت و از بندگان شایسته خود قرار ده و در روز قیامت و معاد، فوز و سعادت نصیبم فرما و در فراخ راه سلامت بدار» (عاملی، ۱۴۱۴: ۲/۴۳۵).

۹. خود آگاهی

خود آگاهی و توجه به این نکته که آدمی موجودی برتر و عالم می‌باشد به دلیل حب ذات، او را به محافظت و نگاه‌داری از کرامت و عزت خویش فرا می‌خواند و به سمت ارزش‌های متعالی رهسپار می‌دارد. امام سجاد با زبان نیایش بیان می‌دارد، «پس بر محمد و آل او درود فرست و مرا به قدرت و توانایی خود از (زیان) بندگان دور ساز و به بخشش خود از دیگران بی‌نیاز ساز» (شبروانی، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

۱۰. پرهیز از ظلم و انظلام

انسان‌های کمال‌گرا ظلم‌ستیزی را نه از خود و نه به خود نمی‌پذیرد و آن حضرت به کرار از پروردگار می‌خواست که نه مجال ستم به دیگران را بدست آورد و نه خود مورد جور و ستم دیگران باشد، «خداوند! درود فرست بر محمد و آل او و از تو درخواست می‌کنم که به من هرگز از خُلق ظلم و ستم نرسد، در صورتی که تو قادری که مرا از ظلم نگهداری و ابداً به راه گمراهی نروم» (دعای ۲۰: ۱۴).

۱۱. شکرگزاری و قدرشناسی

شکرگزاری و قدرشناسی یکی از ویژگی‌های انسان کمال گرا است که در صحیفه سجادیه مطرح شده است، «پروردگارا! من به درگاه تو عذر می‌خواهم از این که معرفی از کسی به من رسیده باشد و من شکر او را انجام نداده باشم» (دعای ۳۸: ۴۲).

۱۲. تواضع و فروتنی

شاخص مهم دیگر انسان کمال گرا از منظر امام سجاد در صحیفه سجادیه، دوری جستن از کبر و فروتنی در برابر بندگان خداست، امام سجاد این خصیصه را به نمونه‌های مختلف تفسیر نموده است. «و ای خدا! مرا موفق بدار که درباره عموم آن همسایگان و دوستان به نکوئی و احسان رفتار کنم و اگر آن‌ها با من بدی کردند من از آن‌ها از فرط عفاف و تقوی چشم پوشی کنم و نرم و لئین با آنها باشم» (دعای ۲۶: ۳). «پروردگارا! درود فرست بر محمد و آل او و به هر درجه که مرا نزد خلق رفعت و بلندی عطا می‌کنی، به همان درجه مرا در نظر خودم پست و ذلیل گردان و به هر عزت که در ظاهر به من عطا فرمودی، همان قدر ذلت و حقارت به باطن ذاتم کرامت فرما» (دعای ۲۰: ۴).

از نظر امام سجاده علیه السلام کمال‌گرایی هم شامل بعد اعتقادی است و هم شامل بعد رفتار و اخلاقی. انسان کامل هم باید در ساحت نظر، عقیده و باور رشد نماید و هم در وادی سجایای اخلاقی و عمل و رفتار.

۴-۲- کمال طلبی و انسان کامل از دیدگاه فروم

از نگاه اریک فروم، انسان‌ها مخلوقاتی یکتا و تنها هستند. او مهم‌ترین تفاوت میان آدمی و حیوانات پست‌تر را، در توانایی آگاهی از خود و منطقی و تخیل نهفته می‌داند. به باور فروم تمام هستی آدمی با انتخاب میان پیشرفت و کمال و یا برگشت به زندگی حیوانی معلوم می‌گردد. از این رو اشتیاق و نیازهای آدمی را راه حلی برای این انتخاب بنیادین می‌داند. از دیدگاه فروم، انسان‌های کمال گرا از مسیرهای زایا، خلاق و بارور و اشخاص ناسالم از راه‌های غیر معقول به برطرف ساختن نیازهایشان می‌پردازند (شولتنس، ۱۳۹۹: ۷۴-۸۱). فروم کمال طلبی را در فرا رفتن یا استعلا^۱ از نقش فعل پذیر «مخلوق

بودن» می‌داند. آگاهی نسبت به ماهیت و تصادفی بودن مرگ و تولد، فرا رفتن از مخلوق بودن و آفریننده زندگی خویش بودن، انگیزه انسان قرار می‌گیرد (همان: ۸۳). از این رو آفرینندگی مطلوب‌ترین و سالم‌ترین روش برای رسیدن به تعالی و کمال محسوب می‌شود و استعداد بالقوه اولیه انسان می‌باشد که در نهایت منجر به تعالی می‌شود (همان: ۸۳-۸۴).

اریک فروم تصویر روشن خود از انسان کمال‌گرا را، انسان بارور^۱ نام نهاد. بارور بودن یعنی به کار گرفتن همه قدرت‌ها و استعدادهای بالقوه خویش. از این رو می‌توانیم زاینندگی و باروری را با کارآمد بودن و کارکرد کامل داشتن، تحقق خود، عشق ورزیدن، بی‌تعصب بودن و تجربه کردن مترادف فرض کنیم (همان: ۸۹-۹۰) و بیان‌گر حداکثر کاربرد یا تحقق استعداد انسان در کمال یابی است که بسیار شبیه انسان خواستار تحقق مزلو و شخصیت بالغ آلپورت می‌باشد.

اریک فروم انسان بارور را با چهار مشخصه توصیف می‌کند که عبارتند از: عشق بارور^۲، تفکر بارور^۳، خوشبختی و وجدان اخلاقی.

لازمه عشق بارور ارتباط آزاد و برابری انسان‌ها است. افراد در حین ارتباط می‌توانند فردیشان را از دست ندهند و در عشق به دیگری جذب و گم نشوند. با داشتن عشق بارور، خود گسترش و فرصت شکوفا شدن می‌یابد. با توجه به احساس وابستگی انسان، هم‌چنان هویت و استقلالش را حفظ می‌کند. یکی از دشوارترین دستاوردهای زندگی، یافتن عشق بارور است. مقصود از عشق، «عاشق شدن» نیست، بلکه لازمه عشق تلاش فراوان است. عشق بارور از توجه، احساس مسئولیت، احترام و شناخت تشکیل شده است. عشق بارور محدود به عشق جسمانی نیست، بلکه می‌تواند از نوع برادرانه یا مادرانه نیز باشد (همان: ۹۰).

تفکر بارور مستلزم هوش، عقل و عینیت است. انگیزه متفکر بارور علاقه شدید به متعلق تفکر است. از متعلق تفکر خویش تأثیر می‌گیرد و بدان علاقه مند می‌گردد.

1. productive person
2. productive love
3. productive reflection

میان متفکر و متعلق رابطه نزدیکی است که بر مبنای آن، فرد می‌تواند متعلق تفکر را به طور عینی، با احترام و توجه مورد بررسی قرار دهد. تفکر بارور، متوجه کل و تمامیت پدیدار مورد مطالعه می‌باشد به جای اینکه اجزا و عناصر تجزیه شده را در نظر بگیرد. به اعتقاد فروم تفکر سازنده لازمه همه کشفیات عظیم است و کلیت مسأله با انگیزه متفکران، توجه، احترام و علاقه به ارزیابی عینی مشخص می‌شود (همان: ۹۱).

خوشبختی بخش جدایی ناپذیر و پیامد زیستن موافق جهت گیری بارور همراه با همه فعالیت‌های زیاست. خوشبختی تنها یک احساس با حالت خوشایند نیست، بلکه شرط اعتلای تمام وجود است؛ افزایش سرزندگی، سلامت جسمانی و محقق شدن همه استعدادها بالقوه آدمی. انسان‌های بارور مردمانی خوشبختند. فروم می‌گوید: «احساس خوشبختی، دلیل موفقیت شخص در «هنر زیستن» است. خوشبختی، بزرگ‌ترین توفیق آدمی است» (همان: ۹۱-۹۲).

نگاه فروم در وجدان اخلاقی بیانگر این نکته است که رفتار شخصیت کمال‌طلب هدایت‌گر درونی و فردی است. چنین انسانی به تناسب آنچه برای کنش کامل و شکوفایی شخصیتش مناسب است، رفتار می‌کند؛ رفتارهایی که تأیید درون و احساس خوشبختی را به همراه دارد. پس شخص بارور از توانایی هدایت و خودتنظیمی برخوردار است (همان: ۹۲).

آن‌گونه که دیدیم نگاه فروم به انسان کمال‌گرا، آدمی است که عمیقاً عشق می‌ورزد، آفریننده، پروراننده تفکرات، درک هستی و خود، رسیدن به هویت پایدار، ارتباط با جهان، از علایق مصیبت‌بارها و تعیین‌کننده سرنوشت خود باشد.

۵- بحث

در رابطه با سؤال اول و دوم پژوهش مبنی بر دیدگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه و اریک فروم نسبت به کمال‌گرایی و انسان کامل می‌توان گفت که نتایج به دست آمده از تحلیل محتوا را می‌توان در سه بعد شناختی، عاطفی و رفتاری انسان خلاصه نمود. در ارتباط با دیدگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه می‌توان چنین گفت: در حوزه شناختی که کاملاً به تفکر، دانش و فرایندهای شناختی مختص می‌شود، توحید و

خودآگاهی جای می‌گیرد. در صحیفه سجادیه ویژگی‌های عاطفی زیادی از انسان کمال‌گرا دیده شد که می‌توان آن را مرتبط با خداوند (دوستی پروردگار) یا مرتبط با انسان‌های دیگر (اعتقاد به وحی و نبوت الهی، تولی و تبری) در نظر گرفت. ویژگی رفتاری انسان کمال‌گرا به سه وجه رفتار معنوی (ایمان به معاد، کسب رضایت پروردگار، ساختن آخرت به شکلی سالم و قدرتمند)، رفتار اجتماعی (ظلم ستیزی، مسئولیت‌پذیری، عدالت و رعایت حق و دفاع از آن) و رفتار شخصی (حزب‌الله، دوری جستن از کبر و داشتن فروتنی، شکرگزار و قدردان بودن) تقسیم شد. در حالی که اریک فروم در جمع‌بندی دیدگاه خود از انسان کمال‌گرا، انسان بارور را معرفی می‌کند که بیان‌گر تحقق کامل انسان در کمال‌گرایی است. حال با توجه به وجوه معرفی شده از انسان بارور توسط اریک فروم، می‌توان ابعاد شناختی (تفکر بارور)، عاطفی (خوشبختی و عشق بارور) و رفتاری (وجدان اخلاقی) را مشاهده نمود.

در رابطه با سؤال سوم پژوهش مبنی بر بررسی تطبیقی این دو دیدگاه نسبت به کمال‌گرایی و با توجه به نوشتار بالا در ارتباط با بعد شناختی می‌توان چنین بیان کرد که به فرایندهایی مانند تفکر، درک پدیده‌ها، بازآفرینی و مرور، تعبیر و تفسیر، پردازش پدیده‌ها، قضاوت و تصمیم‌گیری اشاره دارد از این رو می‌توان گفت که بعد شناختی کمال‌گرایی از دیدگاه امام سجاد در صحیفه سجادیه با دو زیر مؤلفه توحید و خودآگاهی به فرد این امکان را می‌دهد که با توجه به قدرت و توانایی خود به سمت ارزش‌های عالی گام بردارد (خودآگاهی) و بررسی تمام امور زندگی از دریچه بندگی خداوند، منجر به ایمان قلبی می‌شود (توحید) و در این راستا بیش از پیش در مسیر کمال‌گرایی قرار می‌گیرد. براین مبنا هر چه شناخت انسان در مورد خدا و خویشتن خویش درست برنامه ریزی شود، رفتارهای مناسب رشد خواهند کرد و زمینه برای رشد کمال انسان مهیا می‌شود. بعد شناختی از منظر اریک فروم با زیر مؤلفه تفکر بارور مشخص می‌شود. تفکر بارور نوعی مهارت ذهنی است که به ترکیب مفاهیم، پدیده‌ها و ایده‌ها می‌پردازد و در صورت نیاز می‌تواند پدیده‌ها و موضوعات گوناگون را در هم ادغام کند و آن‌ها را به شکلی بهینه ارائه دهد (Bickards. 1990). از نگاه فروم تفکر بارور از ملزومات رسیدن به کمال محسوب می‌شود و انسانی که توانایی آفریدن، درک

هستی و رشد تفکر خود را داشته باشد بدون شک انسانی کامل به شمار می‌آید. نقطه نظر مشترک در بعد شناختی دیدگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه و اریک فروم، تأکید هر دو دیدگاه بر برتری انسان و توانایی آگاهی از خود می‌باشد. همان‌گونه که امام زین‌العابدین در ضمن حمد وستایش خدا بر برتری بشر بر تمام مخلوقات اشاره نموده است: «و ستایش پروردگار راست را که ما را از صالحان امت و نوع بشر را با اخلاق نیکو برگزید» (دعای ۱: ۱۷). هم‌چنین از نظر روانشناسان کمال و اریک فروم، توان دستیابی به صفات نیک و عالی را فقط مختص انسان دانسته که فروم مهم‌ترین آن را آگاهی از خود و منطقی و تخیل نهفته می‌داند.

در رابطه با بعد عاطفی می‌توان گفت که طبق تعریف آردلت، این بعد شامل وجود هیجانات مثبت نسبت به دیگران و رفتارهای دلسوزانه و همدلانه با آنها است و نیز عدم وجود بی تفاوتی و هیجانات منفی و رفتارهای منفی نسبت به دیگران است (Ardelt, 2003: P275-324). بعد عاطفی کمال‌گرایی از دیدگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه با زیر مؤلفه‌های دوستی با پروردگار، تولی و تبری و اعتقاد به وحی و نبوت مشخص می‌شود. انسان کمال‌گرا دوستی زاید الوصفی نسبت به خدا دارد و به‌طور کلی غیر او را لایق دوستی نمی‌داند (دوستی با خدا). هم‌چنین با درک صحیح هیجانات خود و دیگران، متناسب با موقعیت آن‌ها را به کار برده و مدیریت می‌کند (تولی و تبری). بنابر این می‌توان گفت که بعد عاطفی کمال‌گرایی به عنوان یک عامل احساسی به فرد کمک می‌کند تا هیجانات مناسب مانند مهربانی، دوستی، دشمنی و همدلی را نشان دهد. اما بعد عاطفی کمال‌گرایی از منظر فروم با زیرمؤلفه خوشبختی و عشق بارور توصیف می‌شود. عشق یک حالت عاطفی شدید شامل کشش و جذب و توجه عمیق نسبت به دیگری است. از نگاه فروم عشق بارور در نگاه نخست وابسته به شخص خاصی نیست بلکه نوعی منش و جهت‌گیری آدمی است که او را به کل دنیا و نه فقط معشوق خاصی پیوند می‌زند. بنابراین این عشق رکود نیست بلکه حرکت، رشد و نوعی همکاری می‌باشد و باعث شادابی، خوشبختی و نشاط شده و آن چیزی است که انسان کمال‌گرا آن را درک و تجربه می‌نماید.

همان‌طور که اشاره نمودیم بعد رفتاری از دیدگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه

شامل سه وجه (معنوی، اجتماعی و شخصی) می‌باشد. در رابطه با رفتار معنوی می‌توان بیان کرد که رفتار معنوی به معادگرایی، اطاعت از خدا، ارتباط با خدا و رضایت خدا اشاره دارد. از منظر امام سجاده در صحیفه سجادیه رفتار معنوی منجر به این می‌شود که انسان پروردگار خویش را معیاری برای ارزیابی رفتار خود قرار دهد و درستی و نادرستی امور را بر اساس رضایت او تنظیم نماید. بدین ترتیب افرادی که رفتار معنوی در آنها رشد کرده اعتقاد راسخی در مورد وجود هدفی والا در زندگی و معنای جهان دارند و در راه رسیدن به کمال به خودسازی پرداخته و از لغزش در برابر امور بی ارزش دوری می‌کنند. رفتار اجتماعی کمال‌گرایی به عنوان یک نیروی محرکه عمل کرده و باعث می‌شود که افراد با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و در روابطشان بر اساس انصاف، عدالت و خیرخواهی رفتار کنند. این بعد رفتاری کمال‌گرایی از نگاه امام سجاده در صحیفه سجادیه، بستری برای رشد افراد به سمت کمال‌گرایی می‌باشد و باعث می‌شود که افراد خود را هم با معیارهای اجتماعی و هم با آرمان‌های درونی شده خویش مطابقت دهند. در رابطه با رفتار شخصی کمال‌گرا می‌توان گفت که انسان‌های کمال‌گرا پیوسته به دنبال انجام رفتارهایی هستند که علاوه بر جلب رضای خدا، هنجارهای دینی نیز رعایت شود و همواره در پی آن هستند که کل زندگی آنها بر اساس دستورات الهی شکل بگیرد. بعد رفتاری دیدگاه فروم با وجدان اخلاقی مشخص می‌شود. در سرشت هر فرد نیرویی وجود دارد که به افراد تکلیف می‌کند که چه کاری انجام بدهند و چه کاری انجام ندهند.

از منظر فروم وجدان اخلاقی درونی و فردی است از این رو قضاوت رفتار و اندیشه، درون خود شخص و خود باعث کنش کامل و رشد و کمال آدمی می‌باشد. نکته مشترکی که در بعد رفتاری مورد توجه هر دو دیدگاه می‌باشد مسئولیت و تعهد انسان به اعمال خود است. از نگاه صحیفه سجادیه خداوند انسان را آزاد آفرید و راه را به او نشان داده است و انسان را در انتخاب مسیر آزاد گذاشته و همان‌گونه که ایشان اشاره می‌کنند، در قیامت که روز بازخواست است و پرده‌ها از روی واقعیت کنار رفته، آدمی باید پاسخ‌گوی انتخاب‌هایش باشد. فروم نیز عقیده دارد که دانش و آگاهی انسان باعث می‌شود که خود را حاکم و مسئول خود و سرنوشت خویش قرار دهد اما

تفاوتی که وجود دارد این است که، بر اساس اصول جهان بینی پذیرفته، از دیدگاه فروم انسان در مقابل هیچ مقامی غیر از خود و اعمالش مسئولیتی ندارد لذا دایره مسئولیت اجتماعی از نظر فروم بسیار محدود می‌باشد در حالی که دایره مسئولیت از نگاه امام سجاده علیه السلام گسترده است. آن حضرت مسئولیت اجتماعی را در شکل گسترده نیز جزئی از کمال‌گرایی می‌داند و معتقد است که انسان کمال‌گرا تنها برای خود زندگی نمی‌کند بلکه نسبت به مردم و جامعه خود نیز احساس مسئولیت دارد. همچنین از منظر امام سجاده خدا محور اصلی تمام امور است در حالی که از دیدگاه فروم محور اصلی انسان می‌باشد. از نگاه آن حضرت مبنای بایدها و نبایدها از آن خداست، همان‌طور که در (دعای ۱۲: ۶) می‌فرمایند: «حکم و فرمان تو بر من جاری و نافذ است و هرگز توانایی آنکه هرگز از حدود قدرتت تجاوز کنم، نیست». اما فروم اعتقاد دارد که انسان تنها به خود و نیازهایش توجه دارد و در ارضای نیازها و خواسته‌هایش هر کار که لازم باشد انجام می‌دهد خواه این راه زایا و بارور باشد خواه نامعقول (شولتس، ۱۳۹۹: ۷۴-۸۱).

همچنین می‌توان متذکر شد که برخی از خصوصیات انسان کمال‌گرا در صحیفه سجاده دارای هر سه بعد شناختی، عاطفی و رفتاری می‌باشند. توحید و ایمان به خدا، اعتقاد به وحی و نبوت الهی، ساختن آخرت به شکلی سالم همه سه بعدی هستند. جالب است بدانیم که موضوع ایمان دارای هر سه بعد است و این سه بعدی بودن آن توسط برخی محققان تبیین شده و بر همین اساس سه وجه مهم ایمان یعنی توحید، معاد و نبوت را از ویژگی‌های انسان کمال‌گرا می‌دانند (بشیری، ۱۳۸۸).

نتیجه‌گیری

از نگاه فروم کمال‌نهایی انسان در بارور بودن می‌باشد که هدف و غایت انسان خود اوست و مسیر کمال را تنها محدود به انسان می‌داند و معتقد است که هیچکس به این امر دست نمی‌یابد زیرا دستیابی به کمال‌گرایی با توجه به جامعه تعریف می‌شود و در ساختار کنونی جوامع، رسیدن به باروری کامل امکان‌پذیر نیست اما تا حدودی می‌توان به آن دست یافت. اما از دیدگاه آن حضرت کمال‌نهایی چیزی فراتر از حوزه انسان می‌باشد و در دعا‌های خود به وضوح نشان می‌دهد که انسان موجودیتی بیش از

ماده است و زمانی به کمال مخصوص می‌رسد که در هر دو بعد جسم و روان به کمال برسد و بر خلاف نظر فروم که هیچ کس نمی‌تواند به این امر دست یابد، دیدگاه امام سجاد در صحیفه سجادیه نشان می‌دهد که انبیا و اولیای خدا به این امر دست یافته‌اند.

بر اساس مطالب مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت: دیدگاه صحیفه سجادیه نسبت به کمال‌گرایی جامع و کامل‌تر بوده و کمال‌گرایی در سایه رشد اخلاقی، اجتماعی، عاطفی و عقلانی که از راه تحصیل علم و کسب ملکات فاضله به دست می‌آید، ایجاد می‌گردد.

از آنجایی که صحیفه سجادیه، یکی از آثار مکتوب ائمه علیهم‌السلام است که به واسطه مضامین بلند و بی‌بدیل آن در کنار منابع دینی همانند قرآن و نهج البلاغه، در بین علما و دانشمندان به «اخذ القرآن»، «قرآن صاعد»، «انجیل اهل بیت علیهم‌السلام» و «زبور آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» مشهور می‌باشد و با توجه به جایگاه بلند و اهمیت صحیفه سجادیه پیشنهاداتی چند تقدیم می‌گردد: ۱. تأسیس مجلات خاص با عنوان صحیفه سجادیه ۲. تأسیس رشته تخصصی معارف صحیفه سجادیه در مقاطع تحصیلات تکمیلی ۳. بررسی موضوعی محتوای غنی صحیفه سجادیه در قالب مقالات علمی ۴. توجه ویژه محققین به صحیفه سجادیه در حوزه سلامت جسمی و بهداشت روانی با عنایت به مضامین آن و انجام پژوهش‌های بنیادی و کاربردی با محوریت صحیفه سجادیه.

همچنین در این مقاله نویسندگان با محدودیت‌هایی مواجه بودند. از جمله این محدودیت‌ها به این موارد می‌توان اشاره نمود: ۱. کمبود منابع تخصصی تحقیقی در حوزه صحیفه سجادیه ۲. عدم توازن و نسبت بین دو طرف تطبیق.

در پایان ضمن اشاره به اینکه هیچ‌گونه تضاد و منافعی در این پژوهش وجود ندارد، وظیفه خود می‌دانم تقدیر و تشکر خود را به گروه روانشناسی و معارف دانشگاه بوعلی سینا به واسطه فراهم آوردن فرصتی برای انجام این پژوهش تقدیم نمایم.

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفا، قم: نشر آیت الله المرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۲. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر

- الاسلامی، ۱۴۰۴.
۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰.
 ۴. الهی قمشه‌ای، مهدی، ترجمه صحیفه سجادیه، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷.
 ۵. اکبری مطلق، جواد؛ فودی، مرضیه، «انسان کامل از دیدگاه شهید مطهری و علامه طباطبایی»، ماهنامه معرفت، سال ۲۶، شماره ۳، ۱۳۹۶.
 ۶. باقریان موحد، سیدرضا؛ جعفریان، رسول، مهریزی، مهدی، کتابشناسی نیایش‌های شیعه، تهران، موسسه فرهنگی دین پژوهی بشرا، ۱۳۹۲.
 ۷. بشیری، ابوالقاسم، ارائه الگوی انسان کامل بر اساس ویژگی‌های شخصیتی پیامبر اکرم ﷺ از دیدگاه قرآن کریم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
 ۸. بلخاری قهی، حسین؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، «بررسی تطبیقی وجوه هستی شناختی و معرفت شناختی انسان کامل در آرای ابن عربی و ملاصدرا»، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۷، ۱۳۹۴.
 ۹. تجلیل، جلیل؛ هوشیار، یاسر، «بررسی تطبیقی سیمای انسان کامل در خطبه متقین نهج البلاغه و آثار عزیزالدین نسفی»، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۴۶، ۱۳۹۴.
 ۱۰. الحر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، بیروت، آل البیت، ۱۴۱۴.
 ۱۱. خادمی، عین‌الله؛ صلواتی، عبدالله؛ پورا کبر، لیل، «علم انسان کامل از دیدگاه سیدحیدر آملی»، نشریه ادیان و عرفان، سال ۴۷، شماره ۳، ۱۳۹۳.
 ۱۲. رجیبی، محمود، انسان شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ هجدهم، ۱۳۹۲.
 ۱۳. ساینگتون، اندرو، بهداشت روانی، مترجم حمیدرضا حسین شاهی برواتی، تهران، روان، ۱۳۹۳.
 ۱۴. شولتس، دوآن، روانشناسی کمال: الگوهای شخصیت کامل، مترجم گیتی خوشدل، تهران، پیکان، ۱۳۹۹.
 ۱۵. شیروانی، علی، سرشت انسان (پژوهشی در خداشناسی فطری)، قم، معارف، ۱۳۷۶.
 ۱۶. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، امیر کبیر، چاپ بیستم، ۱۳۶۰.
 ۱۷. کیاشمشکی، ابوالفضل؛ ملک اف، علاالدین، «انسان کامل از منظر ابن عربی و امام خمینی (ره)»، دو فصلنامه مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، شماره ۲۵، ۱۳۹۲.
 ۱۸. محمدی، محمد تقی؛ سالاری فر، محمدرضا، «نگاه روانشناختی به انسان کامل از دیدگاه قرآن»، مطالعات اسلام و روانشناسی، سال ۵، شماره ۹، ۱۳۹۰.
 ۱۹. محمدیان، عباس، «انسان کامل از منظر امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۲۷، ۱۳۸۴.
 ۲۰. مرادی، محمد هادی؛ عنافجه، مهین، «سیمای انسان کامل از دیدگاه قرآن و عرفان»، پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۶، ۱۳۹۰.
 ۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، خودشناسی به سوی خود سازی، قم، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
 ۲۲. مطهری مرتضی، انسان کامل، تهران، چاپ ۳۸، صدرا، ۱۳۸۵.
23. Ardel M: Empirical Assessment of a Three-Dimensional Wisdom Scale. Reserch on Aging ;25 (3): 275-324, 2003.

24. BickardsT.: Creativity and problem solving at work. England: Gower publishing company,1990.
25. Onwuegbzie AJ, Collins KMT: A typology of mixed methods sampling designs in social science research. Qualitative Report,2007.

بررسی علل جامعه‌شناختی بدحجابی

در میان زنان (مطالعه موردی: زنان بدحجاب ۱۵ تا ۳۹

ساله شهرستان شهرکرد در سال ۱۳۹۵)*

- فاروق حفیظی نافچی^۱
- علی بقایی سرابی^۲
- غلامرضا جمشیدیها^۳

چکیده

پژوهش حاضر، درصدد کشف علل و دلایل مؤثر بر بدحجابی خانم‌ها می‌باشد و با روشی تلفیقی (کمی-کیفی) و از طریق پیمایش انجام شده؛ به عبارتی دیگر پرسشنامه‌ای شامل سؤالات بسته (با طیف لیکرت) و سؤالات نیمه‌باز (تشریحی) می‌باشد. پاسخگویان پرسشنامه‌های این تحقیق نیز به صورت تصادفی انتخاب شده‌اند. چارچوب نظری ما برگرفته از نظرات پیروردیو، تافلر، هابرماس، رفیع‌پور و یزدخواستی می‌باشد. تعریف ما از حجاب و پوشش اسلامی همان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

این مقاله مستخرج از پایان نامه مقطع کارشناسی نویسنده مسئول در دانشگاه شاهد می‌باشد.

۱. فارغ التحصیل کارشناسی پژوهشگری دانشگاه شاهد و دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (farogh.h1372@gmail.com).

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی (abaghaei@alumni.ut.ac.ir).

۳. استاد و عضو هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (gjamshidi@ut.ac.ir).

اجماع نظر فقها و مراجع تقلید است که می‌گویند: «پوشانده بودن تمام بدن به جز صورت، دست‌ها و پاها تا مچ و همچنین پوشیدن لباس‌های تنگ، بدن‌نما و جلب توجه‌کننده» است. پرسشنامه این تحقیق علاوه بر دارا بودن اعتبار صوری؛ حد نصاب آزمون آلفای کرونباخ را نیز کسب کرده. جامعه آماری این تحقیق شامل خانم‌های بدحجاب ۱۵ تا ۳۹ ساله شهرکردی است که حجم نمونه با استفاده از فرمول نمونه جمعیت‌های نامشخص، ۱۰۰ نفر شد. مهمترین عوامل بدحجابی در این تحقیق عبارتند از: ۴۰ درصد پاسخگویان؛ کاملاً از بدحجابی به‌عنوان وسیله‌ای برای نافرمانی مدنی استفاده می‌کنند. حدوداً «یک سوم» خانم‌های بدحجاب؛ با وجود اینکه خود، حدود پوشش اسلامی را رعایت نکرده‌اند؛ ولی معتقدند که پوشش اسلامی را رعایت می‌کنند. ۶۰ درصد خانم‌های بدحجاب؛ نمی‌دانند که اصلاً نظر اسلام در مورد حدود پوشش و حجابی که یک زن باید رعایت کند؛ چیست. حدود ۹۶ درصد دلایل کنشگران برای حجاب خود نیز؛ مربوط به «راحت طلب» شدن افراد جامعه است.

واژگان کلیدی: مدل‌های رفتاری حجاب، لباس زنان، پوشش اسلامی، بدحجابی، علل جامعه‌شناختی.

مقدمه

ایران جامعه‌ای است با پیشینه چند هزار ساله که با مطالعه تاریخ ایران، می‌توان به سابقه دینی جامعه ایران پی برد. از آنجا که دین و مذهب در هر جایی یک سری بایدها و نبایدها برای سعادت پیروان خود ارائه می‌دهد؛ می‌توان به تأثیرگذاری مذهب (و در این مقاله؛ مقوله حجاب به‌عنوان دستوری دینی) بر روی رفتارها و کنش‌های افراد پی برد. از طرفی دیگر در جامعه ما پس از گذشت حدود چهار دهه از انقلاب اسلامی که داعیه‌دار بازگشت دین به عرصه سیاست و اجتماع بوده؛ می‌توان گفت شاهد نامناسب‌تر شدن وضعیت حجاب در میان خانم‌های جامعه نسبت به گذشته هستیم و این موضوع خود را به شکل‌های مختلفی نمایان می‌کند؛ از نپوشاندن کامل بدن و موها تا کشف حجاب در برخی موارد و پذیرا تر شدن رابطه دختران و پسران در سطوح مختلف جامعه.

برای داشتن درک بهتر از مسأله حجاب و پوشش و داشتن تحلیل درست از

وضعیت موجود؛ دانستن پیشینه‌های تاریخی آن، دیدگاه مرتبط با این حوزه در تاریخ و در حوزه اجتماعی فرهنگی و حتی سیاسی؛ امری لازم و اجتناب ناپذیر است. آشنایی با مسائلی چون تاریخچه لباس و بررسی نگاه‌های دینی به آن موجب می‌شود که هم پژوهشگر و هم خواننده در حین تحقیق و با روبه‌رو شدن با نظرات و دیدگاه‌های مختلف، بتواند خواستگاه تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی آن دیدگاه‌ها را به صورت نسبی مد نظر داشته باشد و در تحلیل و تبیین با مشکل مواجه نشوند. علاوه بر آن ضمن اینکه پدیده‌های اجتماعی دارای پیچیدگی‌های مرتبط با خود هستند؛ نباید از این موضوع غفلت کرد که متأثر از شرایط تاریخی خود هم هستند و به همین دلیل بررسی زمینه‌ها و بسترهای تاریخی، اجتماعی، دینی، سیاسی و فرهنگی پدیده‌ای چون پوشش، حجاب و لباس ضروری است.

در یک تقسیم‌بندی؛ تاریخ پوشش زنان و مردان در منطقه ایران را می‌توان بر اساس تقسیم‌بندی به قبل از ورود اسلام و بعد از ورود اعراب به ایران انجام داد. قبل از ورود اسلام شامل دوره‌های: قبل از مادها تا مادها، از مادها تا هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان می‌شود و بعد از اسلام نیز شامل: عهد اسلامی (از ورود اسلام تا قرن دوم)، از قرن دوم تا قرن پنجم، غزنویان، سلجوقیان، تیموریان، ایلخانیان، صفویه، قاجار و پهلوی تا زمان حال می‌شود. هرچند که در کنار این تقسیم‌بندی؛ اشاره مختصری هم به برخی اقلیت‌ها می‌شود.

مجسمه استخوانی کشف شده در کاشان مربوط به ۶۰۰۰ سال پیش، جام نقره‌ای مرودشت و تصویر الهه در سرپل ذهاب کرمانشاه (هر دو متعلق به ۵۰۰۰ سال پیش) و نقاشی‌های دیوار غاری لرستان در کوه دوشه دارای تصاویری هستند که نشان می‌دهد نوعی از پوشش با تفاوت‌های جزئی تا عصر مادها وجود داشته است (شهشهانی، ۱۳۷۴: ۲۵-۲۹). تندیس برنزی مکشوف در شوش به نام ناپیر-آسو از دوره عیلامی که مربوط به هزاره دوم قبل از میلاد است؛ زنی را نشان می‌دهد که دارای پیراهن آستین کوتاه تا آرنج و دامن بلند تا روی زمین است؛ نقش برجسته مکشوف در استانبول نیز بیانگر داشتن پوششی مشابه این برای زنان است (پوربهنم، ۱۳۸۶: ۲۸-۷۶).

برخی نقوش تخت جمشید از جمله تصویر چتردار شاه، تصاویر کتیبه‌های بیستون و

باشلاق‌های سکایی‌ها نیز بیانگر وجود پوشش در میان زنان و مردان و حتی پوشانده بودن موهای سر در برخی مواقع تا دوره هخامنشی می‌باشد. تندیس نوار دور سر شاهزادگان اشکانی در لرستان، تصاویر به‌جا مانده از تاج مدور یا کنگره‌دار زنان عصر اشکانی که همراه با سربند بوده و گلدانی با نقش صورت زن الهه ماه از قصر هاترا؛ نیز بیانگر وجود پوشش در دوره اشکانی است. ساسانیان که داعیه‌دار بازگشت به عصر طلایی هخامنشیان بودند، ترکیبی از لباس‌های دوره هخامنشیان با دوره‌ی خود را انتخاب کرده بودند؛ هرچند که به گفته هرمان گوتز چادر زنان این عصر نسبت به دوره هخامنشیان کوتاه‌تر شده بود و در بعضی اسناد و تصاویر، زنان و مردان طبقه بالا غالباً بدون پوشش سر بوده‌اند (شهشهانی، ۱۳۷۴: ۳۳-۵۳).

در عهد اسلامی (قرن اول و دوم) لباس عرب شامل عمامه، عبا یا ردا بوده و سپس شلوار و قبا را از ایرانیان اقتباس کردند (همان، ۵۹). در مورد زنان نیز طبق اسناد تاریخی؛ پس از آنکه آیه سوره احزاب نازل شد، زنان مسلمان حدود پوشش اسلامی را رعایت کردند (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۸۵-۳۹۰).

در روزگار عباسیان که تمام کارها به دست ایرانیان افتاد، عرب‌ها در بسیاری از آداب و رسوم و از جمله لباس پوشیدن پیرو ایرانیان شدند. در آثار باستانی مربوط به قرن پنجم هجری نقش‌هایی یافت شده که زنان با پوشش سر و نواری بر پیشانی می‌باشند. برخی شاعران مثل سنایی و ظهیر فاریابی که در دوره غزنوی می‌زیستند؛ در اشعار خود از کلماتی مثل: «کلاه»، «دستار» و «مقنعه» استفاده کرده‌اند. تصویر دستار زنان در نقش کاسه سفالی به‌جا مانده از عهد سلجوقی نیز مورد توجه است (شهشهانی، ۱۳۷۴: ۷۵-۶۱).

در «جوامع التاریخ» (۷۱۴ق) پوشش سر زنان با کلاه، تاج، مقنعه و حتی روسری دیده می‌شود. تصاویری نیز از زنانی که مقنعه بر سر دارند؛ از دوره تیموریان در دسترس است. در آثار به‌جا مانده از زمان ایلخانیان نیز مقنعه بر سر زنان چسبیده و چادر بر سر زنان نیز وجود دارد. مشابه این وضعیت را می‌توان در سفرنامه‌های دلواله و شاردن که به پوشش زنان عصر صفوی پرداخته، نیز به دست آورد. تصاویر فراوانی نیز از زنان دوره قاجار در دسترس است که دارای چاقچور و نقاب هستند و البته در برخی دیگر از

تصاویر؛ پوشش زنان از سر تا آرنج را نمایش می‌دهد. در میان زنان عشایر بختیاری نیز نوعی روسری که دورگردن گره می‌خورده، رایج بوده است. پوشانده بودن تصاویر سر و گردن سایر اقلیت‌ها و قومیت‌ها شامل: ترکمانان، کردها، عشایر تالش، اهالی آذربایجان و حتی زرتشتیان، کلیمیان، ارامنه و یهودیان نیز در تصاویر به جا مانده از زمان صفویه به بعد مورد توجه است و این موضوع بعضاً مورد توجه سیاحان نیز قرار گرفته است (همان، ۸۵-۱۸۰). این ادعا را پیمان متین در کتاب «پوشاک ایرانیان» نیز مطرح می‌کند و با آوردن تصاویر و منابع تاریخی؛ آن را ثابت می‌کند (متین، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۸).

بر اساس آنچه گفته شد؛ لباس زنان ایرانی از گذشته دور تا دوره‌های متأخرتر، شباهت زیادی به پوشاک مردان داشته است؛ به ویژه آنکه انواع لباس آنان، همان‌هایی است که مردان به تن می‌کردند نظیر کلاه، دستار، پیراهن‌های معمولاً بلند و دامن‌دار، شلوارهای متنوع و عمدتاً پرچین و گشاد در کنار زیورهای مخصوص زنان باید گفت که سبک پوشش زنان در طی دوره‌ها به‌ویژه دوره‌های پس از اسلام از ساختار یکنواختی پیروی کرده و عناصر یکسانی را در برداشته است؛ هرچند که اسلوب آنها از لحاظ انواع برش، رنگ آمیزی، چین‌ها، داشتن بالاپوش‌های متعدد و تزیینات روی پیراهن و جلیقه‌ها تفاوت‌های اندکی پدید می‌آمده است (همان، ۹۴-۹۵).

بر این اساس می‌توان گفت که در طول تاریخ از لباس به عنوان وسیله‌ای برای پوشیده ماندن و استتار اعضای بدن استفاده می‌شده است درحالی‌که برخی‌ها به غلط و به اسم ضرورت بازگشت به آداب و رسوم قبل از ورود اعراب و مسلمانان به ایران و حس وطن پرستی، حرف از بدحجابی یا برخی مصادیق آن (به عنوان نمونه و الگوی زن ماقبل از ورود اعراب به ایران) می‌زنند.

در موارد متعددی مسأله پوشش و بدحجابی در ایران امروزی به گونه‌ای شده که بدن فرد با وجود داشتن لباس، کاملاً نمایان و مشخص است. به گونه‌ای که امروزه نوع لباس و پوشش افراد در برخی موارد به یک آسیب جدی تبدیل شده است و البته اگر بخواهیم در تحلیل و مواجهه با این مسأله صرفاً بر بعد دینی آن اشاره کنیم؛ نمی‌توانیم به خوبی با این پدیده پیچیده و چند وجهی که برخاسته از علل و عوامل مختلفی است؛ مواجه شویم. توجه به مسأله بدحجابی و پوشش؛ صرف نظر از اینکه مربوط به یک

دستور دینی است؛ به صورت ضمنی یا ناهمگون بودن فرایند جامعه‌پذیری و تغییر ارزش‌ها و بالتبع تغییر گروه مرجع جامعه دینی ایران اشاره دارد و به همین جهت در برخورد با پدیده حجاب؛ گذشته از بررسی این پدیده از جنبه دینی آن؛ باید آن را به عنوان یک مسأله اجتماعی در نظر گرفت و بررسی کرد و این را در نظر داشت که این پدیده اجتماعی بر سایر جنبه‌ها و مسائل اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

بنابراین، وجود اینگونه شرایط می‌طلبد که بر روی این موضوعات، تحقیقات و پژوهش‌های متعددی صورت گیرد که اولاً از شرایط فرهنگی، اجتماعی و مدنی موجود در جامعه آگاهی کاملی به دست آوریم و در مرحله بعد بتوانیم با این معضل به نحوی مطلوب مواجه شویم؛ یعنی در مورد چگونگی عمل در مورد آن؛ به صورت علمی و مناسب و به دور از احساسات، برنامه‌ریزی و اقدام کنیم.

۱- اهداف و پرسش‌های تحقیق

از مهمترین اهداف این مقاله شناخت عوامل بدحجابی در شهرکرد و فهم مهمترین دلایل خانم‌های بدحجاب در مورد کنش خودشان می‌باشد. به عبارت دیگر آنچه که جزو اهداف این تحقیق است، اصولاً از اهداف بنیادی پژوهش محسوب می‌شود؛ چرا که این پژوهش درصدد توصیف و شرح کمی (اندازه‌گیری میزان بدحجابی) و کیفی (ملاک‌ها و دلایل خانم‌های بدحجاب برای نوع و میزان حجاب‌شان) و تبیین علّی بدحجابی و پی‌بردن به دلایل کنشگران برای کنش خودشان می‌باشد و همگی این اهداف؛ جزو اهداف بنیادی پژوهش می‌باشد.

این پژوهش درصدد است به این پرسش‌ها پاسخ بگوید: میزان بدحجابی به چه مقدار است؟ ارتباط بین تحصیلات، درآمد و شغل افراد با بدحجابی چیست؟ و مهمترین دلایل و علل اجتماعی بدحجابی خانم‌های بدحجاب ۱۵ تا ۳۹ ساله شهرستان شهرکرد چیست؟

۲- پیشینه تجربی

در گزارش دفتر بانوان (ماهینی، ۱۳۸۸: ۶۱) نحوه تأثیر عوامل مؤثر بر حجاب عبارتند از:

با بالا رفتن تحصیلات والدین، افزایش درآمد و بهبود وضعیت اقتصادی خانواده و بالا رفتن تحصیلات دانشگاهی پدر؛ نوع نگرش خانواده و دختر به حجاب ضعیف تر و منفی تر می شود. پدران کارمند و فرهنگی و همچنین فرزندان مادران خانه دار نسبت به فرزندان مادران شاغل؛ نگرش بهتری به مقوله حجاب اسلامی دارند. فرزندان خانواده هایی که اختلاف خانوادگی دارند و روابط خوبی با والدین خود ندارند، کمتر حجاب اسلامی را رعایت می کنند.

در یک پژوهش میدانی (همان) ۸۹ درصد از بانوان، تربیت خانوادگی را علت رعایت نکردن دقیق حجاب اسلامی توسط برخی بانوان دانسته بودند. در این پژوهش این عامل به عنوان اصلی ترین انگیزه عدم رعایت دقیق حجاب اسلامی معرفی شده.

رستگار خالد در تحقیقی به همراه دو تن از دانشجویان (سال ۱۳۹۱) به بررسی حجاب به عنوان نوعی کنش پرداخته و آن را در قالب چهار نوع سبک کنشی مطابق با نظریه وبر در نظر می گیرد. جامعه آماری این تحقیق برابر ۳۵۸ نفر از دختران و زنان منطقه ۲، ۱۰ و ۱۸ تهران است که با روش نمونه گیری خوشه ای چند مرحله ای انتخاب شده اند. نتایج بیان گر این است که:

با افزایش ساعات مصرف از ماهواره با هدف تفریح و سرگرمی، کنش دینی نسبت به حجاب؛ کاهش و کنش ارزشی سکولار نسبت به آن افزایش می یابد. سبک سنتی رعایت حجاب به تدریج در جامعه ایران در حال کم رنگ شدن بوده و نوعی نگرش مدرن (به ویژه میان جوانان و تحصیل گروه ها) جای آن را می گیرد. میزان رعایت حجاب در حد نیمی از جمعیت، به نسبت پایین است و با توجه به کاهش انگیزه سنتی رعایت حجاب، شاید بتوان پیش بینی کرد که چنانچه برنامه های جدی در این زمینه پیش بینی نشود، میزان آن همچنان روبه کاهش می رود (رستگار خالد، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۳).

در مطالعه ای (حبیبی، ۱۳۸۹) به بررسی دیدگاه جوانان و میان سالان درباره حجاب برتر پرداخته شده است. یافته ها بیانگر وجود تفاوت معنادار بین دیدگاه جوانان و میان سالان در خصوص ضرورت رعایت حجاب از سوی بانوان، میزان آشنایی با شرایط پوشش صحیح اسلامی و بهترین نوع پوشش بوده است (رستگار خالد، ۱۳۹۱: ۱۳).

ملاباشی، کاظمی و نجفی (سال ۱۳۷۹) پژوهشی تحت عنوان «عوامل برانگیزنده و

بازدارنده گسترش فرهنگ حجاب در دانشگاه پیام نور شهرکرد» انجام داده‌اند. در این تحقیق از نظر دانشجویان عوامل مؤثر در گسترش فرهنگ حجاب به ترتیب عبارتند از: تأکید بر جنبه‌های مثبت حجاب، بیان فلسفه و فایده آن برای جوانان، اتخاذ الگوی مناسب و به‌کارگیری روش دوستانه و مؤدبانه در برخورد با بدحجابی، آموزش درست رفتار زن و مرد در جامعه و آموزش احکام مربوط به حجاب (ملاباشی، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰).

فاضلیان در تحقیقی تحت عنوان «بررسی رابطه نوع حجاب و میزان امنیت اجتماعی در بین زنان شهر تهران» که بین ۱۰۰۰ نفر از زنان تهران با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای و با پرسش‌نامه و مصاحبه شفاهی انجام شده است به این نتایج رسیده است: «بین نوع حجاب زنان و میزان امنیت اجتماعی آن‌ها و نوع تهدید وارده به آن‌ها و احساس امنیت فردی آن‌ها، رابطه معنی‌داری وجود دارد» (فاضلیان، ۱۳۸۹: ۶۵).

در تحقیق دیگری (سال ۱۳۸۲) در وزارت علوم؛ تحت عنوان «نگرش‌ها و رفتار دانشجویان» انجام شده و به این نتایج رسیده است: «۴۶/۳ درصد معتقدند که رعایت حجاب امری الزامی است. ۳۸ درصد معتقدند حجاب به اختیار و سلیقه خود فرد است و ۲/۲ درصد حجاب را سنتی قدیمی و بازدارنده می‌دانستند» (همان).

در پژوهشی (سال ۸۵ و ۸۶) به بررسی آثار شخصی و شخصیتی حجاب پرداخته شده است که به بررسی نقش حجاب در عزت نفس و پیشرفت تحصیلی دانشجویان دختر دوره کارشناسی دانشگاه تهران پرداخته شده است. نتایج تحقیق بیانگر رابطه معنادار بالایی بین متغیرهای حجاب و عزت نفس می‌باشد. عدم معناداری رابطه حجاب و پیشرفت تحصیلی و همچنین رابطه مثبت و معنادار بین عزت نفس و پیشرفت تحصیلی؛ از دیگر یافته‌های این تحقیق می‌باشد (فدایی، ۸۵ و ۸۶: ۹).

آنچه به نظر می‌رسد؛ این است که اگر حجاب و پیشرفت تحصیلی هر کدام با عزت نفس رابطه معناداری داشته باشند؛ چگونه ممکن است که دو متغیر حجاب و پیشرفت تحصیلی؛ ارتباطی با هم نداشته باشند؟ پس می‌توان در این مورد نتیجه گرفت که یا در مورد یکی یا هر دو رابطه معنادار، اشتباهی رخ داده و یا در غیر این صورت در عدم معناداری رابطه سوم، خطایی رخ داده است.

کاوندی و انتصار فومنی در تحقیقی به روش پیمایش به بررسی نقش حجاب و

پوشش اسلامی در سلامت روانی و مصونیت اجتماعی زنان پرداختند. نتایج تحقیق به این شرح است: همبستگی معناداری بین سلامت روانی و حجاب وجود دارد و زنان با حجاب نسبت به زنان بدحجاب از سلامت روانی بیشتری برخوردارند. زنان با حجاب در مقایسه با زنان بدحجاب دارای مصونیت اجتماعی بیشتری هستند (کاوندی، ۱۳۸۹: ۴۷).

یکی از مسائل مهمی که در مجامع علمی و عمومی امروزه مطرح می‌شود، این است که آیا اساساً آنچه تحت عنوان پوشش و حجاب در قرآن و روایات آمده با آنچه اکنون در جامعه بین زنان محجبه متداول است، یکی است یا این دو اساساً دارای تفاوت با یکدیگر هستند؟ در همین راستا به یکی از یافته‌های پژوهشی جدید در کتاب حجاب‌شناسی حسین مهدیزاده می‌توان اشاره کرد که بحث از همگرایی و مشابهت‌های بسیار نزدیک چادر مشکی با جلباب قرآنی به میان می‌آید. مهدیزاده در ضمن تحقیق و پژوهش درباره جلباب قرآنی، به قراین و شواهد متعددی دست یافته است که حاکی از شباهت‌های بسیار نزدیک چادر مشکی و جلباب قرآنی است (مهدیزاده، ۱۳۸۱: ۱۳).

جمع‌بندی: در تحقیق کمی، کیفیت پژوهش بیش از هر چیز به کیفیت ابزار اندازه‌گیری مربوط می‌شود و بر اساس مفروضات این روش، واقعیت اجتماعی عبارت است از: یکسری الگوهای از پیش تعیین شده و فرا انسانی. در چنین بینش فلسفی، واقعیت ثابت پنداشته می‌شود در حالی که در تحقیق کیفی هر کنشگر به مثابه یک تحقیق تلقی می‌شود. چنانچه در تحقیق کمی، «تکرار پذیری» یکی از معیارهای ارزیابی تحقیق است ولی پژوهشگر کیفی معتقد است هیچ واقعیت واحدی در جهان اجتماعی وجود ندارد و تکرار پذیری یک هدف ساختگی و توهم‌آلود است و به همین جهت است که تحقیق کیفی پویا است (حبیبی، ۱۳۹۳: ۴۰۵ و ۴۱۹).

عامل تمایزبخشی که این تحقیق را از سایر پژوهش‌هایی که در این حوزه جدا می‌کند؛ عبارت است از: اول؛ در این تحقیق سعی شده از روش کمی و کیفی در کنار هم استفاده شود که نواقص هر یک توسط دیگری تا حدی جبران شود و این دو روش مانند دو لبه قیچی یکدیگر را تکمیل کنند. دوم؛ جامعه آماری این تحقیق شهرستان شهرکرد می‌باشد که تاکنون فقط یک مورد تحقیق میدانی منطقه‌ای در مورد حجاب و

عفاف در این شهرستان انجام شده که اولاً این تحقیق مربوط به سال ۷۹ است و ثانیاً از حیث روش شناختی و رسیدن به نتایج کارآمد چندان مطلوب نیست؛ و ثالثاً؛ جامعه آماری تحقیق مذکور محدود به دانشگاه پیام نور این شهرستان است.

۳- ملاحظات نظری

در این تحقیق از مدل کلی نظری بورديو استفاده کرده‌ایم؛ هرچند که از نظرات اینگلهارت در مورد تغییرات اقتصادی و تکنولوژیکی، از هابرماس در حوزه عمومی و تجاری شدن مطبوعات، از تافلر در مورد نقش رسانه‌های جدید و ماهواره، از رفیع پور در مورد نابرابری اجتماعی و فقر و از فوکویاما در مورد تغییر در ارزش‌ها از طریق تغییر در هنجارهای مربوط به خانواده؛ استفاده شده است.

مبانی نظری این پژوهش شامل دو قسمت است: در ابتدا عوامل مرتبط با تغییرات فرهنگی و پدیده بدحجابی از منظر جامعه‌شناسان مورد بررسی قرار گرفته و سپس به بیان مدل‌های بدحجابی و تیپولوژی افراد بدحجاب بر اساس نظرات یزدخواستی پرداخته‌ایم.

۳-۱- نظریه‌های جامعه‌شناسی

بورديو معتقد است که عطش کسب شأن و ارزش از طرف جامعه بر روی رفتار کشگر تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که به عقیده وی تن دادن به قضاوت و داوری دیگران باعث می‌شود انسان به رهایی امیدوارتر شود (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۰). به نظر وی تربیت و پرورش طبقاتی بر داوری‌های زیبایی شناختی تأثیرگذار است (همان، ۳۳۸).

بر اساس نظریات وی؛ دو اصل متمایز و متداخل سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی باعث سامان دادن به فضای شیوه زندگی و فضای جایگاه (موقعیت) اجتماعی می‌شود، به طوری که این‌ها بر روی تطابق ساختاری تأثیر می‌گذارند و باعث آشکار شدن منطق اجتماعی مصرف می‌شود (همان، ۳۳۹).

بورديو معتقد است جهان سلسله مراتبی بر روی ذائقه و ساختمان ذهنی افراد تأثیر می‌گذارد. ذائقه همان عملکردهایی است که به افراد ادراکی از جایگاهشان در نظام

اجتماعی می‌دهد. این ذایقه‌ها هستند که باعث ترجیح‌های خوراک، پوشاک و... خاصی می‌شوند. ساختمان ذهنی نیز محصول ملکه ذهن شدن ساختارهای جهان اجتماعی است. آنچه در مجموع می‌توان از نظرات بورديو برداشت کرد این است که ذائقه و ساختمان ذهنی بر روی هم دیگر تأثیر دارند (تأثیرگذارند) و این دو باعث می‌شوند که ما شاهد نوع خاصی از فعالیت‌های عملی در میان مردم باشیم؛ به عبارتی ذائقه و ساختمان ذهنی که نشأت گرفته از جهان سلسله مراتبی است بر روی ترجیح‌های مردم در مورد مادی‌ترین جنبه‌های فرهنگ (مثل خوراک، پوشاک و...) تأثیر می‌گذارد (ریتزر، ۱۳۸۹: ۶۷۳-۶۸۶).

بورديو کشمکش میان نیروهای مخالف در پهنه فرهنگی و طبقاتی را عامل دگرگونی در ذائقه‌ها می‌داند. به عبارتی وقتی کشمکش میان نیروهای مخالف در سطح جامعه وجود داشته باشد، ما می‌توانیم شاهد تغییر در ترجیح‌هایی که مردم در مورد لباس و خوراک و... دارند، باشیم (همان، ۶۸۶-۶۸۰).

پس در نظریات بورديو می‌توان به این موارد اشاره کرد: عطش کسب شأن و ارزش از طرف جامعه از طریق رعایت نکردن نسبی حجاب می‌شود. کشمکش در میان نیروهای مخالف موجب تغییر تدریجی ترجیح‌های مردمی (و در اینجا دیدگاه‌شان نسبت به حجاب) می‌شود. ذائقه و ساختمان ذهنی افراد نیز مؤثر در کیفیت حجاب و پوشش آنها می‌باشد.

رونالد اینگلهارت معتقد است دگرگونی فرهنگی زمانی رخ می‌دهد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط اقتصادی و تکنولوژی و یا سیاسی - اجتماعی صورت گیرد. لیکن چنین دگرگونی‌هایی به آرامی و معمولاً از طریق جامعه‌پذیری نسل‌های جدید تحقق می‌یابد و این انتقال سخت و دردناک است. دگرگونی فرهنگی میل ذاتی به آن دارد که از دگرگونی‌های محیطی، که سبب بروز آن هستند عقب بماند (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۱۲).

از نظر اینگلهارت دگرگونی فرهنگی، تدریجی است و آن بازتاب دگرگونی در تجربه‌های سازنده‌ای است که به نسل‌های مختلف شکل داده است. هر فرهنگ رهیافت مردم را در تطابق با محیط نشان می‌دهد، به‌طور کلی در بلندمدت این

رهیافت‌ها به دگرگونی‌های اقتصادی، تکنولوژیکی و سیاسی پاسخ می‌دهند؛ آنها که پاسخ ندهند؛ بعید است که گسترش یابند و بعید است که جوامع دیگر از آنها تقلید کنند. هر چند فرهنگ‌ها در پاسخ به دگرگونی‌های اقتصادی-اجتماعی، سیاسی و تکنولوژیکی تغییر می‌کنند، به نوبه خود نیز به محیط شکل می‌دهند (همان، ۱). پس اینگلهارت نیز دگرگونی‌های اقتصادی و تکنولوژیکی را تأثیرگذار بر دگرگونی‌های فرهنگی (و حجاب و پوشش) می‌داند.

هابرماس معتقد است: «دگرگونی» در حوزه عمومی با تجاری شدن مطبوعات آغاز می‌شود. این دگرگونی منجر به این شده است که مطبوعات به عنوان وسیله‌ای برای آگاهی دادن، به معنای صادقانه و صریح کلمه، به تبلیغات تجاری و امور سیاسی پرداخته و به روزنامه‌نگاری به مفهوم مدرن تغییر پیدا کند (استونز، ۱۳۷۹: ۳۱۴).

از نظر آلون تافلر؛ تکنولوژی ماهواره‌ای و دیگر رسانه‌های جدید، فرهنگ‌های ملی را از هم می‌پاشند و این ارتباط متقاطع، به هر حال تهدیدی است برای هویت ملی که حکومت‌ها برای مقاصد شخصی خود، سعی در حفظ و انتشار آن دارند» (سقا زاده و کریم‌خانی، ۱۳۸۸: ۳۸).

فرامرز رفیع‌پور معتقد است در زمینه تغییر ارزش‌ها در کتاب «توسعه و تضاد» خود، تأکید بر تغییر ارزش‌ها، یعنی حرکت از سمت ارزش‌های معنوی به سمت ارزش‌های مادی اشاره می‌کند که علت عمده این تغییر ارزشی در ایران، نابرابری اجتماعی است که از یک طرف موجب گسترش فقر و از طرف دیگر سبب با ارزش شدن ثروت در جامعه شده است و عواملی مانند نمایش ثروت، نیاز آفرینی و مقایسه اجتماعی، در فرایند تغییر نظام ارزشی را تشدید نموده و منجر به افزایش حقوق اجتماعی ثروتمندان و اشاعه ارزش‌های مادی می‌شود (رفیع‌پور به نقل از شربتیان، ۱۳۹۰: ۹۳).

رفیع‌پور در تحقیق خود نشان می‌دهد که فشار هنجاری و کنترل درونی که در زمینه رعایت حجاب در سال ۶۵ وجود داشته، در سال ۷۱ بسیار کاهش یافته است (از ۸۶/۲ درصد به ۴۱/۵ درصد رسیده) همچنین احترام به زنان باحجاب نیز پایین آمده است؛ چرا که وقتی ارزش‌های یک جامعه تغییر کند و ارزش مذهبی به طرف غیرمذهبی برود؛ یعنی ارزش‌های مذهبی از نظر اجتماعی بی‌ارزش شوند، به تبع دارندگان

سمبل‌های آن (از جمله حجاب) نیز از نظر افراد کمیابی ارزش می‌شوند. به گونه‌ای ۸۱/۸ درصد پاسخگویان معتقد بودند که مردم جامعه در سال ۶۵ به خانم‌های چادری احترام می‌گذاشتند در حالی که این آمار در سال ۷۱ به ۳۶/۸ درصد تقلیل یافته است (همان).

فرانسیس فوکویاما در کتاب پایان نظم خود نیز می‌گوید: تغییر در هنجار مربوط به خانواده ریشه در تغییر ارزش دارد، لذا در تغییرات گسترده‌تر فرهنگ تجسم می‌یابد. اما این تغییرات ارزشی به نوبه خود به وسیله انگیزه‌ها و فن‌آوری اقتصادی شکل می‌گیرند که مهمترین آنها نسبت تغییر یابنده درآمد مردان در قیاس با درآمد زنان در اکثر کشورهای فراصنعتی و کنترل مولید است (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۴۵).

در این تحقیق سرمایه اجتماعی دارای دو بعد شبکه (ساختار) و اعتماد است؛ به عبارتی ما در مدل پژوهشی این تحقیق برای سرمایه اجتماعی؛ از مدل پژوهشی وحید قاسمی و همکاران (۱۳۹۲) با اندکی دخل و تصرف استفاده کردیم؛ ولی برای اندازه‌گیری میزان سرمایه اجتماعی؛ فقط مشارکت مدنی را لحاظ کردیم.

۳-۲- مدل‌های رفتاری حجاب (بدحجابی از بعد اعتقادی

بر اساس مدلی که یزدخواستی ارائه داده، پنج مدل رفتاری در مورد حجاب را می‌توان در نظر گرفت. این مدل‌های رفتاری پنج‌گانه عبارتند از:

۱. فردگرا: در این زیر مجموعه فرهنگی، زن بیشتر به عنوان یک فرد معرفی می‌شود تا به عنوان عضوی متعلق به جامعه یا یک مذهب. این شخصیت‌ها ارزش و اهمیت فراوانی به فکر، ذهن و سلیقه خود می‌دهند. ترجیحات شخصی ایشان بر دیگر اصول ترجیح دارد. در این نوع تفکر، انتخاب ظاهر لباس به طور آزادانه و بر طبق سلیقه شخصی افراد و بدون قیدوبندها صورت می‌گیرد. زن فردگرا، حجاب را به ناچار و به سختی تحمل می‌کند. در فضای بیرونی با حاکمیت اجبار حجاب، حداقل حجاب را تحمل می‌کند و سلیقه شخصی خود را توسط مدل‌های مورد علاقه خود در بیرون از محیط منزل ظاهر می‌کند (با بیرون گذاشتن موها، آرایش خاص و بعضاً تند و نشان دادن زینت‌آلات و پوشیدن مدل‌های لباس). این تیپ از

مدل‌های رفتاری در فضای درونی (منزل) در مقابل نامحرم مطلقاً حجاب ندارند و این گروه از زنان، اسلام را منهای حجاب پذیرفته‌اند.

۲. **مصلحت‌گرا:** این گروه زنان، همیشه طالب استقلال هستند، حجاب برای آنان به طور معمول فقط به عنوان برگِ عبوری در جامعه محسوب شده و به علت اجباری بودن آن را رعایت می‌کنند، این فرد محیط جامعه خود را با حجاب عرفی منطبق می‌کند، ولی تفاهم و توافق کامل با حکم حجاب ندارد. حجاب، طبق نگرش شخصی معنا می‌یابد، چنانچه معتقدند که ظاهر مهم نیست، بایستی باطنی خوب و صحیح داشته باشیم. مردانی که با آن‌ها بزرگ شده‌اند یا با آنان رفت‌وآمد زیاد دارند؛ نامحرم به حساب نمی‌آیند مثلاً دوستان برادر، شوهر خواهر و... بنابراین در مقابل این افراد بی‌حجاب هستند.

۳. **متغیر:** این گروه از زنان اعتقاد واضح و تعریف شده‌ای نسبت به حجاب ندارند، آن‌ها تحت تأثیر محیط و اطرافیان و فرهنگ خانواده‌ای هستند که در آن پا می‌گذارند. این افراد لباس و رفتار خود را نسبت به فضایی که در آن قرار می‌گیرند انطباق می‌دهند. در واقع اینکه زن حجابش را برمی‌دارد به دلیل آن نیست که خودش تمایل دارد، بلکه به خاطر این است که به يك قدرت بیرونی و يك حکم خارجی تن در دهد.

۴. **تطابق‌گرای پارسا:** این گروه از زنان، عقاید شخصی و سلیقه‌ای را کنار می‌گذارند و در نظر آن‌ها مذهب و تعلقات مذهبی در اولویت قرار دارد. در این زیرمجموعه فرهنگی دو گروه وجود دارند:

اول) گروه تطبیق‌گرایی منتقد: متمایل‌اند تا پوشش خود را با تغییراتی که در شیوه زندگی به وجود آمده، تطبیق دهند. با وجود این اگر انتقادی هم داشته باشند؛ رعایت و احترام به عرف جامعه و احترام به قواعد دینی غالب است. این زنان اصول اساسی قرآن در مورد حجاب را کاملاً پذیرفته‌اند و به هنجارهای اجتماعی حجاب احترام می‌گذارند؛ ولی در انتخاب حجاب به حد و حدود آن و یا فرم حجاب؛ انتقاداتی دارند.

دوم) گروه تطبیق‌گرای سنتی: حجاب این گروه با سنت گره خورده است. این

زنان بدون اینکه پدیده‌ای را در خصوص حجاب زیر سؤال ببرند و بدون اینکه نقدی در مورد حجاب داشته باشند با قانون اجتماعی و هنجارهای رفتاری حجاب انطباق پیدا می‌کنند. برای این گروه از زنان يك ظاهر پوشیده با اخلاق مذهبی (ظاهر و باطن) ارتباط تنگاتنگی دارد. صفات زنانگی و نیاز به زیبا بودن و جذابیت در حیطة و حریم مجاز اسلامی اعمال می‌شود. در این گروه، اسلام هدایت‌گر و معنادهنده به کل زندگی آنها می‌باشد و اعتقاد قلبی به اصول اساسی اسلام و حجاب دارند.

۵. افراط‌گرا: این زنان به خاطر آن که حکم حجاب از سوی خداوند صادر شده است، به حجاب معتقدند و رعایت می‌کنند. این دسته به خاطر اعتقادات قلبی و میل به پاکی، حجاب را قبول دارند و یا حجاب را نماد و سمبل مبارزه می‌دانند و به عنوان حجاب ظاهری از چادر، مانتو، شلوار و بعضاً روبند و دستکش استفاده می‌کنند. آن‌ها اشتغال زنان در بیرون از خانه را با حجاب زن متضاد می‌دانند و معتقدند در هر مهمانی که مرد نامحرم هست، زن نباید حضور داشته باشد، مگر در مواقع بسیار ضروری و اضطرار. خود را به حجایی فشرده، سنگین با رنگی تیره و گاه افراطی ملزم می‌دانند. (یزدخواستی، ۱۳۸۶: ۴۸-۵۳).

لازم به یادآوری است که همه این زنان طبق نگرش شخصی خود معتقد به اسلام هستند.

۴- جمع‌بندی نظریات پژوهش و تعریف مفاهیم محوری

در این نوشتار مراد ما از حجاب، پوشش اسلامی است و منظور از پوشش اسلامی زن، به عنوان یکی از احکام وجوبی اسلام، این است که زن، هنگام معاشرت با مردان نامحرم، بدن خود را بپوشاند و به جلوه‌گری و خودنمایی (از طریق رفتار، راه رفتن، نحوه نگاه و حرف زدن و آرایشی که می‌کند) نپردازد و به عبارتی دارای وقار رفتاری باشد. گاهی مشاهده می‌کنیم که بسیاری از زنان محجبه در پوشش خود از رنگ‌های شاد و زیبا و تحریک برانگیز استفاده می‌کنند که به اندام‌شان زیبایی خاصی می‌بخشد و در عین پوشیده بودن بدن زن، زیبایی‌اش آشکار است، گویی که اصلاً لباس نپوشیده است و این دور از روح حجاب است (مهديزاده، ۱۳۸۱: ۱۶).

حکم شرعی پوشش برای زنان بر اساس فتاوی برخی مراجع تقلید شیعه به شرح زیر است (البته ناگفته روشن است که چون این تحقیق راجع به بدحجابی خانم هاست از حدود وجوب پوشش مردان سخنی به میان نیامده است):

آیت الله خامنه‌ای (به نقل از سایت khamenei.ir)^۱، آیت الله مکارم شیرازی (به نقل از سایت makarem.ir)^۲ و آیت الله سیستانی (به نقل از سایت sistani.org)^۳ به بیان حدود حجاب پرداخته‌اند که مجموعاً در بیان حجاب به نکات زیر اشاره کرده‌اند: اول؛ پوشاننده بودن همه بدن به جز گردی صورت و مچ دست. دوم؛ آشکار نبودن آرایش و زیورآلات. سوم؛ آشکار نبودن برجستگی‌ها و زیبایی‌های بدن زن. چهارم؛ محرک نبودن رنگ و خصوصیات پوشش. بر همین اساس آنچه در این تحقیق ملاک حجاب و بدحجابی قرار گرفته است؛ رعایت همین چهار شاخص و معیار بوده؛ یعنی اگر کسی این چهار معیار را رعایت کرده، برای پژوهشگر فردی باحجاب تلقی شده و اگر هر کدام از آنها و یا همه آنها را رعایت نکرده باشد، فردی بدحجاب تلقی شده است.

براین اساس با توجه به نظریاتی که در تحقیق از آن استفاده کرده‌ایم؛ بدحجابی از دو عامل «زمینه» و «عادت‌واره: خصلت» تأثیر می‌پذیرد و زمینه شامل سرمایه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود و عادت‌واره هم شامل حس زیبایی شناختی، مدیریت تأثیرگذاری و منزلت اجتماعی است. این چارچوب کلی از نظریات بوردیو گرفته شده است ولی در سرمایه اجتماعی؛ از مدل پژوهشی وحید قاسمی و همکاران با کمی تغییر استفاده کردیم. با این حال از نظر سایر نظریه پردازان غربی و اسلامی هم برای غنای این مدل پژوهشی استفاده شده است؛ برای مثال بر اساس نظر اینگلهارت فرهنگ‌ها و دگرگونی‌های فرهنگی با دگرگونی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تکنولوژیکی در نوعی فرایند رفت و برگشتی بر روی هم تأثیرگذارند (تأثیر سرمایه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بر بدحجابی) و یا اینکه هابرماس تغییرات مرتبط با حوزه‌های عمومی (از جمله نگرش به حجاب در جامعه ما) را به تبلیغات اقتصاد و

1. <http://farsi.khamenei.ir/news-content?id=33330>

2. <https://b2n.ir/596496> , <https://b2n.ir/048244>

3. <https://www.sistani.org/persian/qa/0881/>

سیاسی در رسانه‌ها و مطبوعات مرتبط می‌داند (استفاده از انواع رسانه‌ها به منزله یک سرمایه فرهنگی و تبلیغات به عنوان مقوله‌ای اقتصادی تأثیرگذار بر بدحجابی). تافلر نیز رسانه‌های جدید و ماهواره‌ای را موجب از بین رفتن فرهنگ‌های ملی و محلی (حجاب به عنوان فرهنگی ملی و دینی در ایران و کشورهای اسلامی) می‌داند (سرمایه فرهنگی). رفیع‌پور هم نابرابری اجتماعی را موجب تغییر ارزش‌ها از ارزش‌های معنوی به مادی می‌داند که در نتیجه، نمادهای دینی (از جمله حجاب) در اجتماع بی‌ارزش‌تر می‌شوند و سپس فشار هنجاری و کنترل درونی در زمینه حجاب کاهش می‌یابد (سرمایه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی).

۵- روش تحقیق

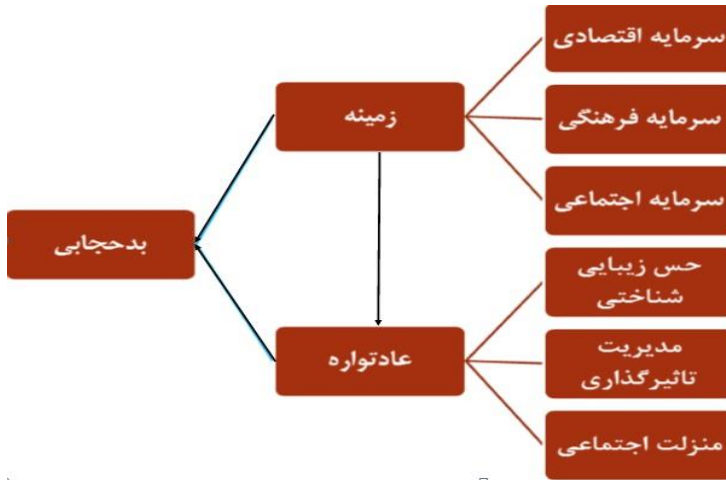
در پژوهش حاضر از طریق پخش کردن پرسشنامه در بین خانم‌های بدحجاب در شهرستان شهرکرد، علل و دلایل بدحجابی آنها مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. بنابراین تحقیق به روش پیمایش انجام شده و با توجه به این نکته که هر دو هدف کمی و کیفی در این تحقیق می‌گنجد، به همین جهت از روش ترکیبی یا (تلفیقی) - از نوع سؤالات باز و بسته - در قالب پرسشنامه استفاده شده است که هر دو دسته سؤال با توجه به اهداف پژوهش طراحی شده است. جامعه آماری این تحقیق برابر است با خانم‌های بدحجاب (دارای حجاب نسبی) شهرستان شهرکرد؛ که قاعدتاً این تعداد به طور مشخص و دقیق (بر اساس آمار و ارقام) معلوم نیست؛ به همین خاطر حجم نمونه این تحقیق بر اساس فرمول نمونه جمعیت‌های نامشخص و با در نظر گرفتن ۱۰ درصد خطا؛ برابر ۱۰۰ شده است؛ بنابراین در این تحقیق ۱۰۰ پرسش‌نامه به وسیله افراد بدحجاب پر شده است. شیوه نمونه‌گیری این تحقیق به صورت احتمالی می‌باشد و از افرادی که در پارک‌ها و برخی از اماکن عمومی بودند و حجاب مناسبی نداشتند، تقاضا شده است که پرسش‌نامه‌های مربوط به این تحقیق را پر کنند. پس از جمع‌آوری داده‌ها از طریق پرسش‌نامه؛ تحلیل داده‌ها از طریق نرم‌افزار spss انجام شده است.

شاخص‌ها و گویه‌های پرسشنامه این تحقیق بر اساس مدل پژوهشی و همچنین بر اساس نظریات مطرح شده در قسمت ملاحظات نظری (که جمع‌بندی نهایی و

خلاصه آن در بند آخر قسمت ملاحظات نظری مطرح شده) استخراج شده است و پس از آن اعتبار و رُوایی این پرسشنامه در مرحله اول مورد تأیید و البته در برخی موارد اصلاحات جزئی تعدادی از کارشناسان حوزه جامعه‌شناسی، پژوهشگری و تعدادی از روحانیون قرار گرفت. در مرحله دوم هم با آزمون آلفای کرونباخ نیز حد حساب اعتبار به دست آمد. پس از پر کردن ۲۹ پرسش‌نامه و وارد کردن داده‌ها به نرم‌افزار spss؛ میزان آلفای کرونباخ (پس از لحاظ کردن اصلاحاتی مختصر در پرسش‌نامه اولیه) نتایج داده‌ها به شرح زیر به دست آمد و به این ترتیب مورد تأیید قرار گرفت:

الگوهای بدحجابی	٪۷۲
سرمایه اقتصادی	٪۷۵
سرمایه اجتماعی (مشارکت مدنی)	٪۷۶
سرمایه فرهنگی	٪۷۹
فعالیت‌های فراغتی (از ابعاد سرمایه فرهنگی)	٪۶۹
الگوهای زیبایی شناختی	٪۷۱
بدحجابی عملی از دید کنشگر	٪۷۸

جدول شماره ۱: میزان آلفای کرونباخ تحقیق



نمودار شماره ۱: مدل پژوهشی تحقیق

نکته ۱: خط صاف؛ نشان دهنده اعضای تشکیل دهنده یک جزء است و خط فلش دار؛ نشان دهنده رابطه تأثیر متقابل بین دو متغیر (مقوله) است؛ یعنی اینکه بر روی هم رابطه علت یا معلولی دارند.

نکته ۲: در این تحقیق از عادت‌واره، فقط بعد «حس زیبایی شناختی» سنجیده شده و از زمینه هر سه بعد مورد سنجش قرار گرفته؛ سرمایه اجتماعی دارای دو بعد شبکه (ساختار) و اعتماد بوده ولی از مؤلفه‌های آن فقط مشارکت مدنی مورد سنجش قرار گرفته است.

۶- تحلیل یافته‌های تحقیق

- بیشترین دلایل خانم‌های بدحجاب (عوامل مؤثر در پوشش از زبان خانم‌های بدحجاب) برای انتخاب نوع و کیفیت پوشش‌شان عبارت است از: ۵۲ درصد به خاطر تمایل یا دوست داشتن نوع پوشش‌شان و یا به عبارتی دیگر به خاطر علائق و عقایدشان؛ ۲۵ درصد بر اساس عرف جامعه، خواست و انتظار خانواده و گروه دوستانشان؛ که از این میان ۱۵ درصد می‌گویند: «این نوع پوشش ما مورد تأیید خانواده و گروه دوستان مان است»؛ ۱۹ درصد ملاک‌شان در انتخاب پوشش؛ راحتی خودشان بوده است؛ یعنی هر لباسی که با آن احساس راحتی کنند را می‌پوشند.

به نظر می‌رسد قسمت قابل توجهی از دلایل (۹۶ درصد) که خانم‌های بدحجاب برای پوشش خود می‌آورند مربوط به این موضوع می‌شود که افراد جامعه، راحت طلب شده‌اند. چون که هر سه دلیل «پوشش به خاطر علاقه به آن، خواست عرف جامعه یا انتظار دوستان و خانواده، راحت بودن لباس» را می‌توان ذیل موضوع راحتی، باب میل بودن و مورد آزار جامعه قرار نگرفتن (به بهای هم‌رنگ شدن با آنها هرچند که کار اشتباهی انجام دهند) طبقه‌بندی کرد. البته این موضوع بدین معنا نیست که راحت بودن نباید در انتخاب لباس لحاظ شود؛ بلکه به این معناست که قسمت قابل توجهی از افراد حاضرند به خاطر راحتی و قدم گذاشتن در راستای امیال خود؛ دستورات دین را ندیده بگیرند.

- ۶۰ درصد پاسخگویان از حدود پوشش اسلامی آگاهی ندارند: در مورد اطلاع داشتن یا نداشتن پاسخگویان از حدودی که دین اسلام برای پوشش زنان ارائه داده؛ ۴۰ درصد پاسخگویان جواب‌هایی درست یا نسبتاً درست و ۶۰ درصد پاسخگویان؛ پاسخ‌های اشتباه داده‌اند؛ یعنی از میان خانم‌های بدحجاب؛ تنها ۴۰ درصد آنها با حدود پوششی که از طرف اسلام معین شده؛ آشنا هستند و مابقی حتی از این موضوع اطلاعی ندارند و یا اطلاعاتشان در این زمینه اشتباه است.

این نکته زمانی بسیار مهم به نظر می‌رسد که؛ چرا با وجود اینکه نظام آموزشی، رسانه‌ای، حکومتی و تبلیغاتی کشور در اختیار حکومت دینی و افراد مرتبط با آن بوده؛ در بازتولید فرهنگ مرتبط با خود (حتی در حد اطلاع افراد و نه واداشتن آن‌ها به این کارها) ناموفق بوده است؟ لازم به ذکر است؛ همان‌طور که ذکر شد؛ نزدیک به ۴۲ درصد پاسخگویان به هیچ‌عنوان ماهواره تماشا نمی‌کنند و همچنین تنها ۳۸ درصد پاسخگویان هفته‌ای چندین بار در اوقات فراغتشان ماهواره تماشا می‌کنند؛ به همین جهت نمی‌توانیم به طور کامل هم بگوییم: «به خاطر اینکه مردم فقط ماهواره نگاه می‌کنند؛ از مطالبی که در تلویزیون ملی بیان می‌شود؛ غافل می‌شوند» پس به نظر می‌رسد ضعف رسانه ملی در ارتباط گرفتن با مخاطبانش کاملاً به چشم می‌خورد. از طرف دیگر؛ با توجه به اینکه قسمتی از پرسش‌نامه‌ها به وسیله یک خانمی که دارای تحصیلات حوزوی بوده؛ تکمیل شده و کلیه فرایندهای پر کردن پرسش‌نامه‌ها زیر نظر

او بوده؛ طبق گفته‌های ایشان؛ تعدادی از پاسخگویان در مکالماتی که با پرسشگر داشته‌اند؛ عموماً دارای اطلاعات دینی بسیار کمی در این زمینه بوده‌اند و حتی تعدادی از آنها از اینکه یک خانم حوزوی دیده بودند؛ شگفت‌زده شده بودند. پس این مطالب خود می‌تواند دلالت بر این موضوع داشته باشد که حوزه علمیه ما و بالتبع روحانیون ما نیز در ارتباط گیری و داشتن ارتباط با جامعه دچار مشکل اساسی هستند که زنان با دیدن یک خانم طلبه، این چنین دچار شوک یا تعجب می‌شوند. البته ناگفته نماند که صرفاً تعدادی از پاسخگویان بعد از پرسشنامه و یا در گفت‌وگوهای صمیمانه بعد از پرسش نام؛ متوجه می‌شدند که فردی که پرسشنامه را پر می‌کند، حوزوی است و به این ترتیب به‌هیچ‌عنوان این امر در غیر واقعی شدن یا جهت‌دار شدن پاسخ‌های پاسخ‌دهندگان به خاطر ترس، شوق یا اضطراب و... تأثیری نداشته است.

- ۳۷ درصد پاسخگویان معتقدند که ضعف‌ها و ناکارآمدی‌های نظام موجب کاهش تمایل آنها به رعایت حجاب می‌شود و ۳۱ درصد نیز نابرابری اجتماعی و اقتصادی در جامعه را مؤثر بر کاهش تمایل‌شان به حجاب می‌دانند. بر اساس نتایج کلی به دست آمده از پژوهش؛ ۴۰ درصد پاسخگویان از بدحجابی به‌عنوان وسیله‌ای برای نافرمانی مدنی استفاده کرده‌اند درحالی‌که ۱۳ درصد پاسخگویان از بدحجابی به منظور نافرمانی مدنی استفاده نمی‌کنند.

آنچه در اینجا به‌نظر می‌رسد این است که پدیده بدحجابی صرفاً متعلق به طبقات بالای اقتصادی جامعه نیست؛ بلکه این پدیده در همه طبقات جامعه یافت می‌شود. از طرف دیگر نیز ۴۰ درصد افراد، از بدحجابی به‌عنوان ابزاری برای نافرمانی مدنی استفاده می‌کنند که این خود می‌تواند اشاره به این داشته باشد که در جامعه، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، توسط افراد جامعه دیده می‌شود (و مخفی از دید این افراد نیست)، این خود باعث برانگیخته شدن اعتراضات مردم (و در اینجا بدحجابی توسط خانم‌ها) می‌شود.

- تیپولوژی بدحجابی (مدل‌های رفتاری حجاب یا تبیین نوع بدحجابی خانم‌های شهرستان شهرکرد از طریق الگوهای بدحجابی): ۵۸ درصد پاسخگویان رفتارشان در باب بدحجابی با «الگوی متغیر» قابل بررسی و توجیه است؛ این نکته زمانی دقیق‌تر

مشخص می‌شود که ۵۸ درصد پاسخگویان با این گویه که «در هر محیطی نوع و کیفیت پوشش‌م را بر اساس انتظارات آن محیط انتخاب می‌کنم»؛ موافق یا کاملاً موافق‌اند. ۳۸ درصد پاسخگویان رفتارشان در باب بدحجابی با «الگوی تطبیق‌گرای منتقد» قابل بررسی و توجیه است. ۲۰ درصد پاسخگویان رفتارشان در باب بدحجابی با «الگوی مصلحت‌گرایی» قابل بررسی و توجیه است. به طوری که ۵۳ درصد پاسخگویان معتقدند که اصل باطن پاک داشتن، دارای اهمیت است. ۱۱ درصد پاسخگویان رفتارشان در باب بدحجابی با «الگوی فردگرایی» قابل بررسی و توجیه است.

بنابر آنچه در اینجا گفته شد؛ تنها حداکثر ۳۱ درصد پاسخگویان (افرادی که در الگوی فردگرایی و مصلحت‌گرایی قرار گرفته‌اند) حجاب را قبول ندارند و آن را فقط در حدی رعایت می‌کنند که به نحوی کارشان راه بیافتد. به عبارتی دیگر می‌توان گفت: این افراد نوعی اجبار در حجاب می‌بینند که اگر آن را رعایت نکنند؛ با مجازات‌هایی (از طرف حکومت یا جامعه) روبه‌رو می‌شوند؛ پس برای روبه‌رو نشدن با این مجازات‌ها و تنبیه‌ها؛ حجاب را به صورت حداقلی رعایت می‌کنند. این در حالی است که نزدیک به ۳۸ درصد پاسخگویان با توجه به اینکه اصل حجاب را قبول دارند و به کلیت آن هم پایبند هستند ولی فقط در جزئیات؛ آن‌هم به خاطر دلایلشان نادیده می‌گیرند؛ به نظر می‌رسد اگر برای این دسته افراد، معنای دقیق، کاربردی و به‌روز حجاب و پوشش بیان شود و آن‌ها با تعریف واقعی و کاربرد آن در جامعه آشنا شوند؛ تا حدی مشکل این دسته در بحث حجاب حل می‌شود. نکته قابل توجه اینکه بیشتر از نیمی از پاسخگویان (۵۸ درصد)؛ بدحجابی‌شان به خاطر اعتقاد نداشتن به حجاب و پوشش نیست؛ بلکه صرفاً چون که احساس می‌کنند یا می‌بینند؛ محیط (خانوادگی، جامعه و یا دوستان) از آن‌ها انتظار پوشیدن نوع خاصی از پوشش را دارند؛ بدحجاب محسوب می‌شوند. به عبارتی این افراد دارای استقلال شخصیتی نیستند که بتوانند در مقابل خواسته‌های محیط (که بعضاً هم نامعقول و غیرمنطقی هستند) مقابله کنند و در نتیجه به خواسته و انتظارات محیط تن می‌دهند.

۶۴ - درصد خانم‌های بدحجاب شهرستان شهرکرد دارای سرمایه اقتصادی متوسط و

۸۱ درصد نیز دارای سرمایه فرهنگی متوسط هستند و ۷۵ درصدشان هم میزان و کیفیت فعالیت‌های فراغتی‌شان متوسط است.

- ۳۱ درصد پاسخگویان با وجود اینکه خود، حدود پوشش اسلامی را رعایت نکرده‌اند؛ ولی معتقدند که پوشش اسلامی را رعایت می‌کنند و همچنین ۲۱ درصد می‌گویند که همیشه حدود پوشش اسلامی را رعایت می‌کنند.

شاید این سؤال پیش بیاید که با این اوصاف؛ تحقیق فاقد اعتبار است؛ اما این نکته یکی از ظرایف تحقیق به حساب می‌آید. به عبارتی در یکی از سؤال‌های نیمه‌باز؛ وقتی از پاسخگویان پرسیده شد که اسلام چه حدودی را برای پوشش خانم‌ها ذکر کرده؛ نزدیک به ۶۰ درصد پاسخگویان؛ پاسخ‌هایشان یا اشتباه بود و یا صراحتاً گفته بودند که اطلاعی نداریم. بر این اساس وقتی این ۶۰ درصد پاسخگویانی که اطلاع درستی از حدود معین شده پوشش از جانب اسلام را ندارند؛ در نظر بگیریم؛ طبیعی به نظر می‌رسد که حداقل نیمی از این افراد، خود را باحجاب نیز قلمداد کنند.

- ۴۲ درصد پاسخگویان معتقدند که سایر خانم‌های در سطح جامعه باید پوششی را انتخاب کنند که «جلب توجه نکند»؛ و ۲۰ درصد می‌گویند ملاک پوشش سایر خانم‌ها باید به شکلی باشد که «در پوشیدن آن لباس اذیت نشوند و احساس راحتی داشته باشند» و ۱۹ درصد نیز معتقدند که «سایر خانم‌ها در سطح جامعه باید بر اساس آزادی و کاملاً بر اساس تشخیص خودشان و خانواده‌شان برای پوشش‌شان تصمیم‌گیری کنند».

همان‌طور که پیش از این ذکر شد و از این پاسخ‌ها به نظر می‌رسد؛ از حداقل نزدیک به ۴۰ درصد از این پاسخ‌ها بر می‌آید که افراد جامعه تشخیص و انتخاب خود را مقدم بر تشخیص و دستورات دینی قرار داده‌اند و یا تعریفی که در پژوهش از دین و دستوراتش ارائه دادیم را قبول ندارند یا نمی‌خواهند به آن عمل کنند.

- ۳۴ درصد افراد بدحجاب نسبت به افرادی که دارای حجاب کامل هستند؛ «احساس مساعد و خوبی» دارند و ۳۳ درصد «احساس خاصی ندارند»؛ درحالی که ۶ درصد پاسخگویان به هیچ وجه «احساس مساعد و خوبی ندارند» و ۴ درصد نیز «به اکثر

افراد با حجاب کامل به خاطر رفتارهای ناپسندی که از آنها دیده بودند؛ بدبین بودند».

- با وجود اینکه ۸۲ درصد خانم‌های بدحجاب شهرستان شهرکرد؛ حجاب را یکی از اصول اساسی دین اسلام می‌دانند؛ ولی: ۳۱ درصدشان تا حدی؛ حدود اعلام شده از جانب اسلام برای پوشش و حجاب خانم‌ها را قبول ندارند و حتی نزدیک به ۱۰ درصد پاسخگویان معتقدند که: «مشخص کردن معیار پوشش از جانب اسلام؛ کار درستی نیست.» ۳۱ درصد خانم‌های بدحجاب؛ میزان حجایی را که رعایت می‌کنند را به سختی پذیرفته‌اند. ۳۳ درصد از خانم‌های بدحجاب میزان حجایی را که رعایت می‌کنند به خاطر این است که در سطح جامعه اجبار و قانون وجود دارد. ۲۰ درصد پاسخگویان نیز در محیط خانه و در مقابل فامیل‌های نامحرم؛ حجاب خود را به کلی کنار می‌گذارند.

پس بر این اساس می‌توان گفت: اگر در حال حاضر قانون حجاب برداشته شود و در این مورد در سطح جامعه هیچ اجباری در کار نباشد؛ «حداقل یک‌سوم» خانم‌های بدحجاب شهرستان شهرکرد؛ حجابشان را به طور کامل برمی‌دارند.

- ۳۸ درصد پاسخگویان هفته‌ای چندین بار در اوقات فراغت‌شان ماهواره تماشا می‌کنند درحالی‌که ۴۲ درصد پاسخگویان به‌هیچ‌عنوان در اوقات فراغت ماهواره تماشا نمی‌کنند. ۲۱ درصد پاسخگویان؛ ماهی یک‌بار یا بیشتر در مهمانی‌های مختلط یا پارتی شرکت می‌کنند و ۳۲ درصد پاسخگویان به شدت علاقه دارند در مهمانی‌ها و عروسی‌های مختلط شرکت کنند درحالی‌که ۳۶ درصدشان اصلاً مایل به این کار نیستند.

- ۷۶ درصد پاسخگویان اصلاً آثار اسلامی را مطالعه نمی‌کنند و یا به‌ندرت مطالعه می‌کنند. ۵ درصد بیشتر اوقات یا همیشه و ۵۰ درصد کمتر اوقات مطالعه می‌کنند و یا اصلاً به مطالعه آثار اسلامی نمی‌پردازند و ۳۰ درصد هم بیشتر اوقات یا همیشه کتاب‌های خارجی را مطالعه می‌کنند.

سرانه مطالعه ایران؛ در طول شبانه روز ۲ دقیقه است و به همین خاطر هم ایران را جامعه بی‌مطالعه می‌نامند (به نقل از خبرگزاری آفتاب و لیزنا). آنچه به‌نظر می‌رسد این

است که؛ پاسخگویان این پژوهش نیز آمار چندان جالبی در مطالعه ندارند. ۵۳ درصد پاسخگویان؛ مطالعه‌شان در حد کمتر اوقات و یا هیچ است و تنها ۶ درصد پاسخگویان بیشتر اوقات و یا همیشه مطالعه می‌کنند.

- ۷۵ درصد پاسخگویان سالی یک‌بار یا کمتر به سفرهای زیارتی (شامل مقابر معصومین علیهم‌السلام و امام‌زادگان) می‌روند درحالی‌که ۶۵ درصد نیز ماهی یک‌بار یا بیشتر به سفرهای سیاحتی می‌روند.

- از میان مؤلفه‌های الگوی مصرف پاسخگویان؛ نتایج زیر قابل توجه است: ۶۷ درصد پاسخگویان معتقدند که خرید غیر ضروری برایشان لذت دارد. ۶۵ درصد پاسخگویان به میزان زیادی، گذراندن اوقات فراغت در مراکز خرید را دوست داشتنی می‌دانند. ۵۰ درصد پاسخگویان به میزان زیادی مدگرا هستند. ۴۷ درصد پاسخگویان خود را از طریق خریدهایشان از دیگران متمایز می‌کنند. ۴۵ درصد پاسخگویان به میزان زیادی تمایل دارند که خریدهایشان فارغ از معیارهای دینی صورت گیرد.

- در این تحقیق؛ بیش از ۵۰ درصد از پاسخگویان بیست سال و کمتر سن داشتند و بالتبع تحصیلات ۵۳ درصد پاسخگویان؛ دیپلم و پایین‌تر از دیپلم می‌باشد و تنها ۸ درصد پاسخگویان دارای تحصیلات کارشناسی ارشد و بالاتر هستند. ۷۰ درصد پاسخگویان نیز مجرد و ۲۷ درصد متأهل بودند.

- ۲۷ درصد پاسخگویان؛ افرادی را که موهایشان کاملاً پوشیده است را زیاتر از کسانی می‌دانند که قسمتی از موهایشان پوششی ندارد درحالی‌که ۴۲ درصد پاسخگویان به عکس این قضیه اعتقاد دارند و ۵۵ درصد نیز اگر شرایط جراحی زیبایی بینی برایشان مهیا شود؛ هیچ‌گونه تمایلی به این کار ندارند درحالی‌که ۳۲ درصد خانم‌های بدحجاب نسبت به این موضوع تمایل زیادی دارند.

- ۶ درصد پاسخگویان نیز از پوشش تنگ در محیط‌های عمومی به میزان زیادی و ۲۴ درصد به میزان کم یا متوسط؛ «به آرامش روانی» می‌رسند. ۱۱ درصد پاسخگویان نیز از اینکه توجه مردم را در معابر عمومی به خود جلب کنند؛ خوشحال می‌شوند درحالی‌که ۷۲ درصد از پاسخگویان از این موضوع اصلاً احساس خوبی ندارند.

- بر اساس گفته پاسخگویان: ۱۱ درصد آنها در مکان‌های عمومی اصلاً آرایش نمی‌کنند و ۴۲ درصد آنها نیز بیشتر اوقات یا همیشه با چهره آرایش کرده در معابر عمومی ظاهر می‌شوند.

- نکته مهم دیگر اینکه؛ چون قبل از پژوهش، بعضاً افراد بدحجابی توسط پژوهشگر مشاهده شده بودند که خود را پوشیده می‌دانستند و معتقد بودند که حدود پوشش اسلامی را رعایت می‌کنند؛ لکن در این پژوهش بدحجابی به دو نحو اندازه‌گیری شده است؛ اول اینکه خود کنش‌گران نسبت به پوشش و حجاب خود چه دیدی دارند؟ یعنی اینکه خود را با حجاب قلمداد می‌کنند یا بی‌حجاب؟ (که در قسمت‌های قبلی مسائل و تحلیل‌های مرتبط با آن بیان شد) و دوم اینکه پژوهشگر چه نمره‌ای به بدحجابی آنها می‌دهد؟ پرسشنامه به گونه‌ای طراحی شده بود که پژوهشگر - بدون اینکه کنش‌گران متوجه شوند - شش سؤال در مورد نحوه و کیفیت پوشش پاسخگو را جواب داده است. این سؤال‌ها مربوط به این می‌شد که از نگاه پژوهشگر؛ پاسخ‌گو به چه میزان از حدود مشخص شده پوشش اسلامی فاصله دارد؟ (با توجه به اینکه پاسخ‌گویان از افراد بدحجاب بوده‌اند؛ پس پوشش‌شان با حدود معین شده اسلامی فاصله داشته است و ما اینجا صرفاً قصد سنجیدن میزان این فاصله را به صورت نسبی داشته‌ایم). بنابراین حدود ۵ درصد پاسخ‌گویان به میزان بسیار زیادی از حدود پوشش معین شده اسلامی فاصله داشته‌اند و حدود ۱۱ درصد پاسخ‌گویان با وجود اینکه بدحجاب بوده‌اند اما میزان پوشش‌شان با حدود معین اسلامی به میزان کمی دارای تفاوت بوده است و مابقی کنش‌گران (۸۴ درصد) پوشش‌شان با حدود معین اسلامی به میزان متوسط فاصله داشته.

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان این نظر بوردیو را در جامعه زنان بدحجاب شهرکرد صادق دانست که معتقد است: کسب‌شان و ارزش و تأیید جامعه بر روی رفتار کنشگر تأثیر مستقیم می‌گذارد. هرچند که بوردیو سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی را مؤثر در شیوه زندگی و انتخاب‌های آن می‌داند ولی در این پژوهش ارتباط

انتخاب بدحجابی به عنوان یک شیوه زندگی، با سرمایه اقتصادی ثابت نشد و این نشان دهنده این است که در شرایط حاضر؛ بدحجابی منحصر به یک طبقه اقتصادی خاص نیست بلکه دارای نوعی عمومیت در بین طبقات مختلف است.

از نظر اینگلهارت دگرگونی‌های فرهنگی به صورت طبیعی‌ای اولاً از دگرگونی‌های محیطی تأثیر پذیرند و ثانیاً میل ذاتی به عقب ماندگی از دگرگونی‌های محیطی دارند. از نظر وی دگرگونی‌های فرهنگی پاسخی به دگرگونی‌ها در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تکنولوژیکی هستند (هرچند که در این تحقیق زمینه اقتصادی آن رد شد) ولی هرچند که این پاسخ تدریجی است ولی چنانچه این پاسخ داده نشود؛ گسترش و تقلید سایر جوامع از آن بعید به نظر می‌رسد. بر اساس نتایج این تحقیق می‌توان به اثبات این گزاره پرداخت که بدحجابی به عنوان یک دگرگونی فرهنگی از عوامل و شرایط محیطی (سیاسی و اجتماعی) تأثیر پذیرفته است. اما در مورد این گزاره‌ها: «دگرگونی‌های محیطی میل به عقب ماندگی از دگرگونی‌های محیطی دارند» و «دگرگونی‌های فرهنگی تدریجی است» هرچند معقول و منطقی به نظر می‌رسند ولی این تحقیق اساساً در مقام اثبات و یا عدم اثبات آنها نبوده است.

برای رد یا تأیید نظرات هابرماس و تافلر در این تحقیق نیز باید توجهمان را به ماهواره و رسانه‌های جدید معطوف کنیم. هابرماس تجاری شدن مطبوعات و در نتیجه تغییر کاربری آنها از وسیله‌ای برای آگاهی دادن حقیقی به وسیله‌ای برای تبلیغات تجاری و سیاسی را موجب دگرگونی در حوزه عمومی (و در نتیجه تغییر نگرش نسبت به حجاب) می‌داند. تافلر نیز این رسانه‌ها را عامل تحت تأثیر قرار دادن فرهنگ‌های ملی و بومی معرفی می‌کند که می‌تواند تهدیدی برای حکومت‌ها یا فرهنگ‌های محلی محسوب شود. در این تحقیق هرچند نزدیک به ۴۲ درصد پاسخ‌گویان به هیچ عنوان ماهواره تماشا نمی‌کنند ولی چیزی معادل همین مقدار (حدوداً ۳۸ درصد) هفته‌ای چندین بار در اوقات فراغتشان ماهواره تماشا می‌کنند؛ بنابراین نمی‌توان صرفاً پدیده بدحجابی را معلول استفاده از ماهواره و رسانه‌های تجاری دانست ولی در عین حال منکر آن هم نمی‌توان شد. به عبارت دیگر استفاده از ماهواره و رسانه‌های تجاری شده، می‌تواند لازمه بدحجابی باشد ولی لزوماً کافی نیست. گذشته از این در شرایط حاضر

گویا استفاده از رسانه‌های تجاری و ماهواره‌ای هرچند که بر روی نوع رفتار و کنش زنان نسبت به حجاب تأثیرگذار بوده ولی این تأثیرگذاری ظاهراً به بعد بینشی و نگرشی لزوماً منتهی نمی‌شود؛ بدین معنا که هر چند استفاده از رسانه‌های تجاری شده موجب تأثیرگذاری در رفتار و کنش افراد می‌شود و آنها را می‌تواند به بدحجابی سوق دهد؛ ولی لزوماً باعث شکل‌گیری حالت تنفر و انزجار نسبت به افراد محجبه و دارای پوشش اسلامی نمی‌شود؛ به گونه‌ای که بر اساس یافته‌های تحقیق ۳۴ درصد افراد بدحجاب نسبت به افرادی که دارای حجاب کامل هستند؛ «احساس مساعد و خوبی» دارند و ۳۳ درصد «احساس خاصی ندارند»؛ درحالی‌که صرفاً در بدترین حالت نهایتاً ۱۰ درصد پاسخ‌گویان «احساس مساعد و خوبی نسبت به افراد محجبه ندارند و یا به آنها بدبین هستند».

فوکویاما تغییر در ارزش‌ها را عامل تغییر در هنجارهای خانواده و فرهنگ می‌داند و تغییر در ارزش‌ها را معلول انگیزه‌ها و تغییرات حوزه اقتصادی می‌داند. بر اساس نتایج این تحقیق هرچند بدحجابی به‌عنوان مصداقی از تغییر ارزش در جامعه می‌تواند معلول تغییر در انگیزه‌ها باشد؛ ولی نمی‌توان آن را ناشی از تغییرات حوزه اقتصادی دانست.

نظر رفیع‌پور را بر اساس نتایج این تحقیق می‌توان تأیید کرد که می‌گوید: تغییر رویکرد زنان از حجاب و سوق به بدحجابی (و بالتبع تغییر رویکرد از معنوی به مادی) ناشی از نابرابری اجتماعی است. همان‌طور هم که ما گفتیم ۴۰ درصد پاسخ‌گویان از بدحجابی به‌عنوان ابزاری برای نافرمانی مدنی استفاده می‌کنند و این نافرمانی اولاً ارتباطی با طبقات یا قشر خاصی از جامعه ندارد و ثانیاً وجود نابرابری در جامعه و احساس نابرابری برای خانم‌ها موجب شده که قسمت قابل توجهی؛ حجاب خود را تأثیرپذیر از آن بدانند و از بدحجابی به‌عنوان نمادی برای اعلام نارضایتی از شرایط موجود استفاده کنند. این موضوع زمانی پررنگ‌تر می‌شود که بر اساس یافته‌های این تحقیق چنانچه درحال حاضر قانون حجاب برداشته شود و یا اجباری برای آن نباشد، حداقل یک سوم از افراد بدحجاب جامعه، به صورت کامل کشف حجاب می‌کنند.

با توجه به تیپولوژی حجاب برگرفته از یزدخواستی؛ باید این را هم افزود که الگوی

بدحجابی پاسخگویان ۵۸ درصد با الگوی متغیر، ۳۸ درصد با الگوی تطابق گرای منتقد، ۲۰ درصد با الگوی مصلحت گرایی و ۱۱ درصد با الگوی فردگرایی قابل تبیین و انطباق پذیری است.

پیشنهادها

باتوجه به اینکه پاسخ گویان از دیدن یک فرد حوزوی در پارک مورد تعجب می کردند یا دچار شوک می شدند؛ می توان به ضعیف بودن رابطه و یا حتی نبودن ارتباط مناسب و تأثیرگذار میان حوزویان با سطحی از مردم پی برد؛ بر این اساس می توان تجدیدنظر در برنامه ریزی ها و اقدامات حوزه های علمیه، دفاتر ائمه جمعه و دستگاه های مرتبط با آن و تلاش برای برقراری رابطه بیشتر روحانیون با مردم به دور از هیاهوهای موجود در راستای تبیین حجاب اسلامی، ثمرات و خوبی های آن را از جمله پیشنهادها دانست.

باتوجه به اینکه حدود ۶۰ درصد جامعه هدف از حدود پوشش درست اسلامی مطلع نبودند یا به اشتباه تصور می کردند نسبت به آن مطلع هستند و از طرف دیگر هم بیش از ۴۰ درصد جامعه هدف ماهواره تماشا نمی کردند؛ پس این نشان دهنده ضعف رسانه ملی در زمینه آگاه سازی مخاطبان خود و مردم است. بر همین اساس تجدید نظر در زمینه رسالت و وظیفه صدا و سیما ملی و تبیین نقش آن برای مقابله با آشفتگی موجود در خط مقدم مقابله با بدحجابی؛ می تواند از جمله پیشنهاد های اصلاح وضعیت موجود در زمینه حجاب و عفاف باشد.

با توجه به اینکه حدود ۵۸ درصد افراد بدحجاب دارای استقلال شخصیتی نیستند که بتوانند در مقابل خواسته های محیطی شان مبنی بر بدحجابی و پوشش نامناسب مقابله کنند و در نتیجه به خواسته و انتظارات محیط تن می دهند؛ به نظر می رسد باید در این زمینه به نقش آموزش و پرورش توجه جدی کرد به گونه ای که نظام آموزشی برنامه اش به نحوی تدوین شود که برای پرورش افرادی مستقل، دارای عزت نفس و البته افراد سخت کوش (در مقابل عافیت طلب) گام بردارد.

تشکیل یک مرکز واحد منسجم، متنفذ و متعهد برای مدیریت اقدامات بخش های

مختلفی که در رابطه با عفاف و حجاب مسئولیت دارند؛ جهت دوری از دوباره کاری و یا انجام کارهای غیرکارشناسی و همچنین به حداقل رساندن اقدامات فکر نشده، احساسی و غیرمنطقی در رابطه با بدحجابی.

کتابنامه

۱. استونز، راب، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، (مهرداد میردامادی)، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲. اینگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، (مریم وتر)، تهران: نشر کویر ۱۳۷۳.
۳. پوریبهن، فریدون، پوشاک در ایران باستان، (هاجر ضیا سیکارودی)، تهران: نشر امیر کبیر، ۱۳۸۳.
۴. حبیبی، غلامحسین، پیش‌روش‌شناختی، تهران: نشر کتاب همه، ۱۳۹۳.
۵. حسینی سیستانی، سید علی، سایت رسمی دفتر مرجع عالیقدر آقای سید علی حسینی سیستانی، www.sistani.org ۱۳۹۵.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای - مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، www.farsi.khamenei.ir، ۱۳۹۵.
۷. رستگارخالد، امیر؛ محمدی، میثم؛ نقی‌پور ایوکی، سحر، «کنش‌های اجتماعی زنان و دختران نسبت به حجاب و رابطه آن با مصرف اینترنت و ماهواره»، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، سال چهاردهم، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۹۱.
۸. روت ترنر ویل، کاکس، تاریخ لباس، (شیرین بزرگمهر)، تهران: نشر توس، ۱۳۸۳.
۹. ریتزر، جرج، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، (محسن ثلاثی)، تهران: نشر علمی، ۱۳۷۴.
۱۰. سقازاده، سیدمحمد؛ کریم‌خانی، حمزه، هجوم خاموش (آسیب‌شناسی نسل جوان)، کردستان: نشر عطریاس، ۱۳۸۸.
۱۱. شربتیان، محمد حسین، «تاملی بر تبیین جامعه‌شناسی حجاب و ارائه راهکارهای لازم برای آن»، ماهنامه مهندسی فرهنگی، سال پنجم، شماره ۵۵ و ۵۶، (مرداد و شهریور ۱۳۹۰).
۱۲. شهشانی، سهیلا، تاریخ پوشش سر در ایران، تهران: نشر مدبر، ۱۳۷۴.
۱۳. طالبی، ناهید، عطر عفاف (نگرشی نو بر عفاف و حجاب)، قم: نشر جامعه الزهرا، ۱۳۷۶.
۱۴. فاضلیان، پوراندخت، «بررسی رابطه‌ی نوع حجاب و میزان امنیت اجتماعی در بین زنان شهر تهران»، پژوهشنامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره دوم، (پاییز و زمستان ۱۳۸۹).
۱۵. فدایی، غلامرضا؛ خسروجردی، محمود؛ رضوی صوفیانی، عظیم، «بررسی نقش حجاب بر عزت نفس و پیشرفت تحصیلی دانشجویان دختر دوره کارشناسی دانشگاه تهران در سال تحصیلی ۸۵-۸۶»، ماهنامه مهندسی فرهنگی، شماره ۱۹ و ۲۰، ۱۳۸۵-۱۳۸۶.
۱۶. فوکویاما، فرانسیس، پایان نظم، (غلامعباس توسلی)، تهران: نشر جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۱۷. قاسمی، وحید؛ فائق، سحر؛ امیر، آرمین، «سنجش سرمایه اجتماعی و سطح‌بندی آن در طبقات مختلف مناطق ۱۴ گانه شهر اصفهان در سال ۹۰-۹۱»، مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال پنجم، شماره سوم، (تابستان ۱۳۹۲).

۱۸. کاوندی، سحر؛ انتصار فومنی، غلامحسین، «رابطه‌ی حجاب با سلامت روانی و مصونیت اجتماعی»، دو فصلنامه علمی-ترویجی بانوان شیعه، سال هفتم، شماره ۲۵، (پاییز و زمستان ۱۳۸۹).
۱۹. ماهینی، انسیه؛ خسروپناه، عبدالحسین، «راهکارهای ترویج پوشش اسلامی در بین دختران دانشجو»، فصلنامه معرفت در دانشگاه اسلامی ۴۳، سال سیزدهم، شماره ۳، (پاییز ۱۳۸۸).
۲۰. متین، پیمان، پوشاک ایرانیان - از ایران چه می‌دانیم؟، تهران: نشر دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ۱۹ (جلد اول از بخش فقه و حقوق) نظام حقوقی زن در اسلام، مسأله حجاب، پاسخ‌های استاد، اخلاق جنسی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی، www.makarem.ir، ۱۳۹۵.
۲۳. مهدیزاده، حسین، حجاب‌شناسی (چالش‌ها و کاوش‌های جدید)، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه (نسخه اینترنتی)، ۱۳۸۱.
۲۴. یزدخواستی، بهجت، «حجاب زنان با رویکرد جامعه‌شناختی»، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۳۸، (زمستان ۸۶).

بررسی نظریات هویت اجتماعی اسلامی - ایرانی

در دوره معاصر در ایران*

□ محمدرضا قائمی نیک^۱

چکیده

مسئله هویت هرچند عمری به درازای تاریخ بشری دارد، اما در جهان اسلامی - ایرانی معاصر، با توجه به آشنایی نابهنگام مسلمین و مخصوصاً ایرانیان با تمدن مدرن غربی، زمینه طرح مجدد و تأمل در آن مطرح شده است. توجه به هویت به عنوان یک مسئله در ایران، تحت تأثیر نظریات مختلف هویتی است که در جهان مدرن غربی، در طول چند سده پس از دوره رنسانس شکل گرفته و پس از مواجهه ایرانیان با تمدن غربی، در قالب مسئله هویتی سر برآورده است. پس از این مواجهه به دلیل غلبه تمدن غربی بر تمدن اسلامی - ایرانی، منازعات هویتی بسیاری در تاریخ معاصر ایران سر برآورد و با وقوع انقلاب اسلامی، این منازعات شکل جدیدی به خود گرفت. در این مقاله با مطالعه‌ای تاریخی، سعی شده است تا نحوه مواجهه هویت اسلامی - ایرانی با نظریات هویت مدرن پس از مواجهه با این تمدن بررسی شده و در ادامه، نظریات هویتی بررسی شود که کوشیده‌اند در وضعیت جدید، «مسئله» هویت اسلامی - ایرانی را مرتفع ساخته و صورت‌بندی خاصی از آن ارائه دهند. در نتیجه گیری به این نکته اشاره شده است که وقوع انقلاب اسلامی، امکان طرح نظریات هویت اجتماعی اسلامی - ایرانی

متعددی را فراهم کرده است که متفکرین متعدد می‌توانند به طرح آنها بپردازند.
واژگان کلیدی: هویت اسلامی - ایرانی، هویت مدرن غربی، هویت پست‌مدرن،
 انقلاب اسلامی، نظریه هویتی.

مقدمه: تأملی در تعریف مفهوم هویت و نظریه هویتی

مواجهه ایرانیان با جهان مدرن غربی و دستاوردهای آن مخصوصاً در قلمرو علوم طبیعی نظیر نجوم، هرچند از دوره صفویه آغاز شده بود، اما علیرغم جنگ‌های داخلی پس از دوره صفویه میان افغانه، افشاریان و زندیان و وضعیت انحطاط‌آمیز این دوره، احساس عقب‌ماندگی هویتی یا معرفتی در قیاس با جهان «غیر» ایرانی یا غیر اسلامی، حداقل در سطح عام و ملی گزارش نشده است. این احساس عقب‌ماندگی، پس از شکست ایرانیان در جنگ‌های ایران و روس و قبول معاهده‌نامه‌های گلستان (۱۲۲۸-۱۸۰۴) و ترکمان‌چای (۱۲۴۳-۱۸۲۸)، واقعیت بالفعل یافت. عباس میرزا ولی عهد قاجاری در جریان این جنگ‌ها پرسش از عقب‌ماندگی را نه در مواجهه با روس‌ها بلکه از نماینده فرانسه، ژوبر، پرسید، زیرا به‌خوبی درک کرده بود که روس‌ها علیرغم شکست ایران، خود از قوای فرانسه شکست خورده‌اند (کچویان، ۱۳۸۴: ۷۴). پاسخ به این احساس که همراه با توسل به عوامل تقدیرگرایانه است، در قالب علم و آموزش ظاهر می‌شود (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۹۸) و در ادامه خودش را در قالب تأسیس نهادهایی نظیر دارالفنون نمودار می‌کند و عصر استعمار، به‌معنای «طلبِ عمران» و آبادی مسلمین و ایرانیان از غرب، در اشکال مختلف نظامی، اقتصادی و معرفتی آغاز می‌گردد. این احساس عقب‌ماندگی و پاسخ به آن، باعث می‌شود که ایرانیان مسلمان، پس از قرن‌ها در مواجهه با تمدن غربی که نماینده کفار یا مسیحی غیر مسلمان می‌انگاشتند، در موضع پایین‌تر یا عقب‌ماندگی قرار گیرند و هویت تاریخی-اجتماعی انسان مسلمان ایرانی تبدیل به «مسأله» هویتی می‌شود.

هویت‌های مختلف جهان مدرن غربی در قالب نظریه‌های هویتی مدرن، بعد از مواجهه ایرانیان با این تمدن، به تدریج و به تناسب اقتضائات تاریخی، در ایران بازتولید شده و می‌شوند. این تحولات هویتی گاهی منجر به غلبه یا سلطه هویتی تمدن غربی

در ایران می‌شده و گاهی با مقاومت‌هایی از سوی نیروهای بومی یا اسلامی مواجه شده است. در ادامه سعی خواهد شد پس از تأملی مختصر دربارهٔ معنا و مفهوم نظریهٔ هویت، مهمترین نظریه‌های هویت مدرن غربی که در ایران بازخوانی شده مورد بررسی قرار گیرد. با نظر به اینکه با آغاز نهضت امام خمینی (ره) از دههٔ ۱۳۴۰ و در نهایت پیروزی انقلاب اسلامی، نوعی احیای هویت اسلامی-ایرانی شکل گرفت که منجر به نظریه‌پردازی در باب هویت اسلامی-ایرانی شده است، در بخش دوم مقاله، نظریه‌های هویت اسلامی-ایرانی در دورهٔ معاصر را از نظر خواهیم گذراند.

پرسش‌های تحقیق

با نظر به مقدمهٔ فوق، در این مقاله تلاش خواهد شد که حداقل به سه پرسش پاسخ داده شود:

۱. مهمترین نظریات هویتی غربی مدرن که در ایران بازخوانی شده‌اند، چه نظریاتی هستند؟

۲. مهمترین نظریات هویت اسلامی-ایرانی در دورهٔ معاصر چه نظریاتی هستند؟

۳. چه ظرفیت‌هایی برای نظریه‌پردازی دربارهٔ هویت اسلامی-ایرانی در دورهٔ معاصر قابل طرح است؟

پیشینهٔ تحقیق

از میان انبوه آثار منتشرشده دربارهٔ هویت، بخش قابل توجهی از آنها مربوط به هویت ملی ایرانی است؛ مقالهٔ هویت ایرانی از احمد اشرف (۱۳۷۳)، میزگرد سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران با حضور احمد مسجد جامعی، هیرمیداس باوند، محمدرضا تاجیک و بعضی دیگر از اساتید (۱۳۷۹) که در شمارهٔ ۵ سال دوم فصلنامهٔ مطالعات ملی منتشر شده است و همچنین مقالاتی از مهرزاد بروجردی (۱۳۷۹)، حسین بشیریه (۱۳۷۹) و دیگران در همین شماره و از محمد ترابی (۱۳۷۸) در شمارهٔ دوم آن، از جمله آثاری است که در این زمینه منتشر شده‌اند. این مقالات علیرغم تنوع در زوایای نگاه، عمدتاً به مؤلفه‌های هویت ملی ایران پرداخته و لزوماً مباحث نظری مخصوصاً از منظر هویت اسلامی به آن نداشته‌اند. مقالهٔ هویت ایرانی در دوران پس از اسلام از محمدعلی اسلامی ندوشن (۱۳۷۷) به موضوع این مقاله نزدیک است، اما حوزهٔ تحقیق

آن مربوط به گذشته بوده و ناظر به دوره معاصر یعنی پس از مواجهه ایرانیان با تمدن مدرن غربی نیست.

کتاب نگاهی به مفهوم هویت ملی و حکومت دینی در بخشی از مطبوعات سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲ در مؤلفه‌های هویت ملی در ایران از سیدرضا حسینی (۱۳۸۱) تا حد زیادی به موضوع این مقاله نزدیک شده است، اما در این اثر، هویت اسلامی- ایرانی از وجه نظری و مبنایی مورد بحث قرار نگرفته و ناظر به مؤلفه‌های منتشره در مطبوعات است. کتاب مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ از فرهنگ رجایی (۱۳۸۲) از نظر طرح مسأله و بازه زمانی تحقیق، بسیار شبیه این مقاله است، اما پاسخ و نوع مواجهه آن با مسأله هویتی ایرانیان در دوره معاصر متفاوت با این مقاله بوده است. مقاله ماهیت، موانع و امکانات نوسازی هویت ایرانی از حسین رهیاب (۱۳۸۱) که در کتاب خودکاوای ملی در عصر جهانی شدن منتشر شده، هرچند از نظر بازه زمانی تا حدودی به موضوع این مقاله نزدیک شده است، اما چندان توجهی به ظرفیت‌های علوم و معارف اسلامی برای پاسخ به مسأله هویتی نداشته است. مقاله ملی‌گرایی، ایدئولوژی بی‌هویت از حسین کچویان (۱۳۸۲) نیز هرچند در نقد ایدئولوژی مدرن ناسیونالیسم با این مقاله قرابت دارد، اما توضیح درباره نظریات هویت اسلامی- ایرانی نداده است. کتاب هویت ایرانی در کشاکش تحولات سیاسی ایران در چهار قرن اخیر از رسول جعفریان (۱۳۸۱) که در کتاب مؤلفه‌های هویت ملی در ایران منتشر شده است، به لحاظ موضوع و رویکرد قرابت زیادی با مقاله حاضر دارد، اما نه به نظریات هویتی پرداخته و نه از لحاظ مقطع زمانی، محدود به دوره معاصر بوده است.

اما دو کتاب زیر بیشترین قرابت را با مقاله حاضر دارند. اول، کتاب تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد از حسین کچویان (۱۳۸۴) است که هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ پاسخ، شبیه مقاله حاضر است، با این تفاوت که در این مقاله، وجه نظری نظریه‌های هویت اسلامی- ایرانی بیشتر برجسته شده و در کتاب مذکور، این نظریات در بستر تحولات تاریخی- اجتماعی طرح شده‌اند. دوم، کتاب هویت‌شناسی: پیرامون نظریه هویت ملی ایران و بازتاب آن در فرهنگ، تاریخ و سیاست از موسی نجفی (۱۳۹۲) است که از لحاظ مؤلفه‌های هویت و

مبانی نظری این نظریات، قرابت بسیار زیادی با این مقاله دارد، اما در این مقاله سعی شده است تا تنوع بیشتری از نظریات مورد توجه قرار گیرد.

۱- تأملی دربارهٔ نظریهٔ هویتی

در اغلب تعاریف مفهومی از هویت، به عنوان نمونه (نجفی، ۱۳۹۲: ۲۶)، (شیخاوندی، ۱۳۸۱: ۵ و ۶)، (محسنی و دوران، ۱۳۸۳: ۸۱)، (مجتهدزاده، ۱۳۷۹: ۳۲)، (علیخانی، ۱۳۸۳: ۱۳۴)، (معین، ۱۳۸۶، ج ۴، ۵۲۲۸)، (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ۲۰۸۶۶)، (آشوری، ۱۳۸۰، ۳۲۲)، تأکید مشترک بر صفاتی مانند خودآگاهی، این همانی، شباهت و یکسانی، وحدت بخشی، تشخیص و تمایز دیده می شود. اما این اوصاف را می توان در نهایت، به صفت «تشخص» تحویل برد. با این حال هر تشخیص هویتی، متضمن «تمایز» نیز است. اختیار هر هویتی در مواجهه با «غیر» آزموده و بر ملا می شود و در معرض ابتلا قرار می گیرد تا به بروز و ظهور برسد. «بدون وجود چشمی دیگر که انسان بتواند در آینهٔ آن حضور و وجود خود را ببیند و دریابد، هیچ راهی برای آگاهی به خود وجود ندارد. حتی وقتی انسانی در تفرد خود از کیستی اش سؤال می کند، تنها در پرتو «غیریتی» که از مقایسهٔ خود موجودش با تصویر مبهم خیالی خود فردایی اش می یابد، این توانایی را به دست می آورد» (کچویان، ۱۳۸۴: ۶۰). لذا شفافیت مرز بین خود و ناخود (غیر) و خودآگاهی از آن، اساس ظهور بیشتر و برجسته تر شدن «هویت» می باشد. در ادبیات دینی نیز شواهد بسیاری در این خصوص وجود دارد. مثلاً یکی از آن ها سنت تمحیص است که خدای متعال برای مؤمنین قرار داده است (آل عمران/۱۴۱). بر اساس سنت تمحیص، مواجهه مؤمنین با کفار، عرصهٔ ابتلای مؤمنین است و مؤمنین به واسطهٔ این مواجهه است که میزان ایمان یا کفرشان سنجیده شده و رشد می کنند. در مواجهه با این ابتلائات، هویت فردی یا جمعی، سعی می کند تا با هویت های متعارض با هویت خویش، تعامل کرده، برخی عناصر غیرقابل هضم را دفع و برخی عناصر دیگر را در خود منحل نماید و با اعمال اصلاحات و تغییراتی، آن ها را به جزئی از خود مبدل سازد. در دورهٔ معاصر ایران، مخصوصاً پس از مواجههٔ ایرانیان مسلمان با تمدن مدرن غربی، هویت گذشتهٔ اسلامی-ایرانی که در طی قرن ها پس از حضور اسلام در ایران

تکوین یافته بود، در معرض مواجهه با هویت غیر اسلامی و غیر ایرانی تمدن مدرن غربی قرار گرفت. این مواجهه از یک منظر تهدیدی برای هویت اسلامی- ایرانی گذشته محسوب می‌شود، اما از منظری دیگر آزمون یا ابتلائی است که در صورت مواجهه صحیح با آن، اسباب طرح نظریات هویت اسلامی- ایرانی متناسب در دنیای معاصر فراهم می‌شود. هدف اصلی این مقاله توجه به این ظرفیت‌های مبنایی برای طرح نظریاتی در این مورد است. به همین جهت، ابتدا به بعضی از نظریات هویتی دنیای مدرن غربی اشاره شده و پس از آن، به طرح نظریات هویت اسلامی- ایرانی در دوره معاصر پرداخته شده است.

۲- نظریه‌های هویت در جهان غرب

نظریه‌های مهم هویت در جهان غرب، حداقل بعد از دوره نوزایی (رنسانس)^۱ را می‌توان به دو دسته نظریات هویت مدرن و پسامدرن تقسیم کرد. نظریات هویت مدرن علی‌رغم تنوع، در این ویژگی مشترک‌اند که می‌کوشند به هویت مدرن، شکل هویت عام و جهان‌شمول^۲ داده و هویت‌های دیگر را به حاشیه رانده یا در خود هضم کنند، در حالی که نظریه‌های هویت دوره پسامدرن، هویت‌های خاص و متکثر هستند و چندان ادعای برقراری وحدت جهان‌شمول ندارند. حداقل سه نظریه یا کلان‌نظریه هویت را می‌توان در دوره مدرن برشمرد.

۲-۱- هویت ملی گرایانه

هویت ملی گرایانه اولیه با طرد هویت جهان‌شمول مسیحی دوره میانه ظهور کرد (خاتمی، ۱۳۸۷: ۸۰ و هابزبام، ۲۵: ۱۳۸۲)، اما این نظریه هویت، هیچ‌گاه خود را در قالب هویت ملی - مسیحی (مثلاً فرانسوی - مسیحی) تعریف نکرد، بلکه بر گسست خود از هویت مسیحی تأکید داشت. به تعبیر برنارد لوئیس، موضوع پرستش خدا به ملیت‌های مدرن تغییر کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۳: ۲۰). با این حال هویت ملی هرچند هماهنگی نسبی

1. Renaissance.

2. Universal.

میان عناصر مختلف جمعیتی و قومی برقرار ساخت، اما به دلیل اینکه هیچ نقطه وحدت بخشی جز خود ملیت نداشت، منجر به وقوع تنازعات میان قلمروهای ملی مختلف شد و در تنازعات میان ملیت‌ها، افراد و آحاد مختلف برای پایان دادن به منازعات بعضاً خونین، هویت‌های مختلف دیگر را برگزیده و در عمل، هویت ملی به چالش کشیده شد.

۲-۲- هویت علمی

یکی از مواردی که هویت ملی را به چالش کشید، ظهور هویت علمی^۱ بود که از قبل تعاملات گسترده و عمیق دانشمندان ملیت‌های مختلف، از جمله گالیله، نیکولاس کوزانوس (ایتالیا)، کپلر، کوپرنیک، کانت، لایب‌نیتس، هگل (آلمان و لهستان)، اسپینوزا (هلند)، تیکوبراهه (دانمارک)، دکارت، کنت، دورکیم (فرانسه)، جان لاک، هیوم، بارکلی، توماس هابز، نیوتن، داروین (انگلستان) و نظایر آن‌ها فی‌مابین دوره نوزایی تا روشنگری و سده نوزدهم شکل گرفت. مستندات متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد نه تنها دانشمندان علوم طبیعی نظیر گالیله، کوپرنیک، کپلر و نیوتن آثار یکدیگر را به دقت خوانده‌اند (باربور، ۱۳۸۸: ۵۳-۱۲۰) بلکه اصحاب علوم انسانی و اجتماعی جدید غربی نظیر دکارت، کانت، هگل و مارکس نیز هم آثار یکدیگر و هم آثار دانشمندان علوم طبیعی را به دقت خوانده و نقد و بررسی کرده‌اند (برای مثال، درباره رابطه دکارت و گالیله، ر، ک: کاپلستون، ۱۳۸۴: ۱۵۸؛ برای کانت و نیوتن، ر، ک: کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۸ و ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۸۰). این نقد و بررسی‌ها به تدریج علاوه بر آنکه دقت‌های علمی این علوم را افزایش داده و موجب تکوین ماهیت مدرن آنها شده است، از سوی دیگر در پی فروپاشی و تضعیف هویت‌های ملی که ناشی از منازعات میان آنها بود، به عنوان یک مبنای هویتی جدید در غرب مدرن مطرح شد. با این حال هویت علمی متأثر از علم مدرن، به دلیل آن که منطبق علوم طبیعی را به عرصه حیات اجتماعی انسان از جمله هویت، بسط می‌داد با چالش مواجه شد. تلاش دانشمندانی نظیر ویلهلم دیلتای (مخصوصاً با تمایز میان علوم طبیعی و علوم انسانی) و ماکس وبر (با طرح مفهوم

wissenschaft به معنای علوم روحی و فرهنگی به جای science) بیان گر آن بود که جهان انسانی نمی تواند تابع قواعد و منطق طبیعت و علوم طبیعی شکل بگیرد و توضیح داده شود.

۲-۳- هویت رمانتیستی

هویت سومی که در واکنش به هویت علمی رخ داد، هویت رومانتیستی بود که عمدتاً در آلمان ظهور کرد و بیشتر برای پُرکردنِ خلأ اخلاقی - معنوی حاصل از هویت علمی مطرح شد. این نظریه هویت عمدتاً بر ادبیات، هنر، شعر و روح قومی تأکید داشت و تلاش می کرد تا هویت جمعی که در جریانِ هویت تکنیکی علم مدرن ظهور کرده بود را احیا نماید. این نظریه هویتی نیز به دلیل تأکید بر موضوعاتی نظیر هنر و شعر که لزوماً ویژگی ماورایی و معنوی هم نداشتند، به عنوان عامل وحدت بخش هویت، در عمل تمایزات هویتی را از میان برداشت و در فقدان توضیح مناسبی از چگونگی وقوع تمایزات هویتی، راه را برای ظهور هویت های پست مدرن فراهم ساخت، البته ما در هویت های رمانتیک کمتر نشانی از ویژگی عام گرایی می بینیم.

۲-۴- هویت های پست مدرن

با وقوع جنگ جهانی دوم، نوعی سرخوردگی از هویت های عام گرایانه در جهان اروپایی ظاهر شد. در مقابل، هویت های خاص گرایانه ظهور کردند که بشدت از وحدت و ثبات دوری می گزیدند و هویت را امری اصالتاً متکثر و سیال می پنداشتند. طرح دیدگاه هایی نظیر ژان فرانسوا لیوتار، مکتب فرانکفورتی ها، میشل فوکو، ژاک دریدا و نظایر آن ها نمونه هایی از طرح این هویت هستند. با این حال این هویت های خاص گرایانه که در دوره پست مدرن سر بر آوردند، در واقع بیان عریان و آشکاری از هویت بریده از حقیقت ماورائی و دینی هویت مدرن بودند و نباید آنها را به معنای بازگشت به هویت دینی و ماورائی ماقبل دوره مدرن قلمداد کرد. بنابراین علی رغم آنکه در ظاهر، در این نظریه هویتی پست مدرن، هیچ گونه ثبات و اصول موضوعه ای وجود ندارد و از این جهت، اجازه حضور هویت های متکثر و بسط آزادی بی حد و حصر را فراهم می کند، اما در باطن آن، امکان هرگونه شکل گیری هویت غیر از خود و به طور

کلی، هرگونه هویت را منتفی می‌سازد. ظهور این نظریه هویت تقریباً هم‌زمان با دوره جهانی شدن است. به همین دلیل در این نظریه هویتی، نوعی تناقض درونی وجود دارد که بر اساس آن، انسان غربی هویت خود را علی‌رغم آن که کاملاً خاص گرایانه تعریف می‌کند، اما هیچ تقیدی به طرح‌های زمانی و مکانی ندارد (rosenao,1991: 150). این تعریف از هویت، کاملاً امکان طرح جهانی شدن را پیش روی انسان غربی نهاد. در نظریه جهانی شدن، علی‌رغم آن که ظاهراً هیچ محدودیتی پیش روی ظهور هویت‌های غیر غربی وجود ندارد، اما در باطن، غلبه با هویت غربی، مخصوصاً هویت امریکایی است که به جهت غلبه تمدنی و عدم تقید به هیچ حدومرز ماورایی و یا حتی انسانی، امکان تسخیر و تخریب هویت‌های دیگر را از پیش مفروض گرفته است.

۳- نظریه‌های هویتی در ایران معاصر

اجماعی نسبی در میان نظریه‌پردازان هویت اسلامی - ایرانی وجود دارد که بعد از ورود اسلام در قرن اول و همچنین حمله مغول در قرن هفتم، تضادهای مهم هویتی در ایران پدید آمد که با ظهور دوره صفویه به ترکیبی نسبتاً پایدار و استقرار مناسب دست یافته است. بیشتر اشاره شد که هویت اسلامی - ایرانی دوره صفویه، با شکست نظامی ایرانیان در جریان جنگ‌های ایران دوره قاجار و دولت تزاری روس، گرفتار تضادهای جدیدی شد و هویت اسلامی - ایرانی و ماهیت آن، تبدیل به «مسأله» گردید. البته همان‌طور که پرسش از عقب‌ماندگی ایرانیان توسط عباس میرزای قاجار از ژوبر، نماینده فرانسه، نشان می‌دهد، این تضادها، نه صرفاً در مواجهه با روس‌ها، بلکه در مواجهه ما با کشورهای اروپایی و به‌طور کلی تمدن مدرن غرب بوده است.

از این دوره به بعد، ایرانیان به جهت آن که در وضعیت شکست ذلت‌بار نظامی و با نوعی بهت و حیرت با غرب مواجه شدند، به دلایلی که در ادامه خواهد آمد، حداقل تا دوره شکست نهضت ملی شدن صنعت نفت، نتوانستند نظریه هویت جمعی اسلامی - ایرانی را سامان دهند. تا این دوره، ما شاهد ظهور نظریه‌های هویتی در ایران هستیم که لزوماً نظریه هویت اسلامی - ایرانی نیستند، بلکه هرچند در ایران و ناظر به هویت ایرانی ظهور کرده‌اند، اما بعضاً هویت باستان‌گرایانه پیش از اسلام یا هویت غربی را در ایران

بازخوانی کرده‌اند. تقریباً تا دهه ۱۳۴۰، عمده نظریاتی که هویت ایرانی را صورت‌بندی کرده، متأثر از نظریه‌های هویتی تمدن مدرن غربی بوده‌اند و عمدتاً پس از دهه ۱۳۴۰ است که مخصوصاً در سطحی فراگیر، نظریات هویت اسلامی- ایرانی با نظر به اقتضانات دنیای معاصر صورت‌بندی می‌شوند. در ادامه این نظریات را مرور خواهیم کرد.

۳-۱- نظریه‌های هویت منورالفکری، باستان‌گرایی و ملی‌گرایی از

نهضت مشروطه تا ۱۳۳۲

اولین نظریات هویت که بعد از جنگ‌های ایران و روس در سطحی گسترده مطرح شد، نظریه منورالفکران بود که عمدتاً تحت تأثیر مدرنیته فرانسوی، شعارهایی مانند «تسلیم بی قید و شرط در برابر غربی‌ها»، «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» را مطرح می‌کردند. با این حال مهم‌ترین کارکرد این نظریه هویتی، تبدیل هویت مهاجم و مداخله‌گر خشن روسیه، بریتانیا و دیگر کشورهای غربی به اقدامی طبیعی برای ارتقا و توسعه ایران در چارچوب اقدامات استعماری و برای آبادانی و ترقی ایران در راستای ترقی غربی و اروپایی بود. یکی از دلایلی که نشانگر آن است که این دست نظریات هویتی، نظریات اسلامی- ایرانی نبودند، را می‌توان در تعابیر طالبوف یا آخوندزاده دنبال کرد که مهم‌ترین مانع، آبادی و ترقی را عنصر دینی و اسلامی ایرانیان می‌دانستند. «الان در کل فرنگستان و ینگه دنیا (دنیای جدید) این مسأله دایر است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقادات دینیه موجب سعادت ملک و ملت است یا اینکه موجب ذلت ملک و ملت است؟ کل فیلسوفان آن اقالیم متفقند در اینکه اعتقادات دینیه موجب ذلت ملک و ملت است در هر خصوص» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۱۰) و «دین، مانع علم و معرفت است» (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۲۳۹).

نظریه هویت منورالفکرانه، قصد داشت به شکلی متناقض، هویت مدرن غربی را با هویت ایرانی ترکیب کند. مهم‌ترین کارکرد این نظریه، انفکاک هویت ایرانی از هویت اسلامی و جمع دو امر متناقض به تعبیر آخوندزاده «حاکمیت ملی» و «مدنیت غربی» بود (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۶۰). علاوه بر این تناقض درونی، این هویت نتوانست همراهی

جامعه ایرانی را به دست آورد و صرفاً در سطح برخی نخبگان اروپا رفته باقی ماند. بنابراین با ظهور رضاخان پهلوی، علی‌رغم آنکه منورالفکران به دلیل تقید به دموکراسی غربی، با استبداد سلطنتی پهلوی مخالف بودند، اما چون به این نتیجه رسیدند که باید برای تغییر هویت ایرانیان، به «تربیت ملت نادان» ایران پردازند، در چرخشی فاحش، با نظریه هویت دوره رضاخانی نیز همراه شدند (زائری، ۱۳۹۵: ۳۷۵).

در نظریه هویت دوره رضاخانی و البته تحت تأثیر تحولات اروپا و ظهور هویت فاشیستی آلمان و ایتالیا، به شکلی عجیب سعی شد تا عنصر باستانی و آریایی هویت اسلامی - ایرانی که در حدود ۱۳ قرن با عنصر اسلامیت به ترکیبی متلائم رسیده بود، گسسته شده و با تفسیری مدرن، بازخوانی شود. به همین جهت، حتی «دوره تمدن اسلامی نیز متناسب با هویت ایرانی بازخوانی شد و حتی تشیع نیز نسخه ایرانی اسلام دانسته شد» (کچویان، ۱۳۸۴: ۹۷). در روایت باستان‌گرایانه پهلوی از هویت ملی ایرانیان، ملی‌گرایی نیز به تبع ناسیونالیسم در اروپا، نه در ترکیبی ملائم با اسلام، بلکه جایگزین هویت دینی و اسلامی شد. همان‌طور که ریچارد کاتم توضیح داده، «وقتی ناسیونالیسم در ایران جا بیفتد، گرایش به سوی غرب، به شیوه‌ای آرام امری غیر منتظر نیست» (کاتم، ۱۳۷۱: ۲۶).

با این حال حتی اگر از تضادهای نظریه هویت منورالفکری باستان‌گرایانه رضاخانی با هویت دینی جامعه ایرانی چشم‌پوشیم، اما ترکیب متناقض هویت باستان‌گرایانه و استبدادی-سلطنتی دوره پهلوی اول با هویت دموکراتیک غربی، باعث شد تا همه ایرانیان (و نه تنها قائلین به هویت اسلامی-ایرانی) از برکناری رضاخان خشنود شوند، زیرا در این تضاد هویتی، نه تنها امور معنوی ایرانیان، بلکه منافع مادی‌شان نیز در معرض خطر قرار گرفته بود. از این رو اولین واکنشی که ایرانیان پس از رضاخان نشان دادند، تلاش برای نجات اندک سرمایه‌های ایرانی یعنی نفت بود. با ظهور محمدرضا پهلوی در ایران و روابط خوب او با ایالات متحده آمریکا، نوعی از لیبرالیسم و آزادی‌خواهی در ایران حکم‌فرما شد که بی‌شبهت با دوره مشروطه نبود. در جریان مشروطه، ابتدا نیروهای مذهبی و ملی‌گرا، در کنار هم حضور داشتند و در ادامه، با غلبه نیروهای ملی‌گرا و پیوند آن‌ها با نیروهای غرب‌گرا، نیروهای مذهبی بزرگترین قربانیان مشروطه

شدند. در جریان نهضت ملی شدن صنعت نفت نیز چنین اتفاقی رخ داد. همان‌طور که نامهٔ دکتر مصدق به آیت‌الله کاشانی نشان می‌دهد، هویت ملی‌گرای حاضر در جریان نهضت ملی شدن نفت، با این استدلال که می‌تواند نیروهای مردمی را با خود در مقابله با استبداد شاهی و کودتای امریکایی همراه کند، از هویت اسلامی فاصله گرفت و در نهایت شکست خورد.

۳-۲- نظریه‌های هویت بازگشت به خویشتن، پس از کودتای ۱۳۳۲

نهضت ملی شدن نفت و شکست آن، مخصوصاً با نقش آفرینی مستقیم ایالات متحدهٔ آمریکا، باعث شد تا ایرانیان به‌خوبی دریابند که اولاً مدرنیتهٔ غربی که آمریکا نمایندهٔ آن در این دوره محسوب می‌شد، لزوماً به‌دنبال آبادانی، عمران و پیشرفت جامعهٔ ایرانی نیست که ایرانیان به‌دنبال طلب عمران از آن برآیند و ثانیاً گسست در عناصر هویت اسلامی - ایرانی، نه تنها هویت معنوی و شکوه گذشتهٔ آنان بلکه حداقل منافع ملی را نیز از دستبرد در امان نخواهد داشت.

در این وضعیت، تقریباً در اوایل دههٔ ۱۳۴۰، نظریه‌های هویت بازگشت به خویشتن مطرح شدند که هرچند نسبت به تمدن مدرن غربی بر تعابیری مانند «نقد غرب‌زدگی»، «تسخیر تمدن فرنگی» (شادمان، ۱۳۸۲: ۸۲)، «جان این دیو... را در شیشه کردن» و «آن را به اختیار خویش در آوردن» (آل‌احمد، ۱۳۴۱: ۱۸) یا «جذب جهان‌بینی غرب در جهان‌بینی خودمان» (نصر، ۱۳۸۵: ۷۸) تأکید داشتند، اما در نهایت، تحت تأثیر رویکردهای انتقادی جهان غربی قرار داشتند. این نظریه‌ها، حتی در انقلابی‌ترین حالت، مانند نظریهٔ هویت دکتر علی شریعتی (۱۳۷۹: الف، ۱۸۵-۱۸۶ و، همو، ب: ۲۰) هرچند فاصلهٔ معناداری با هویت‌های منورالفکری یافته بودند، اما از منظر ادبیات انتقادی جهان غربی، از جمله مارکسیسم، آگزیستانسیالیسم یا تفکرات پست‌مدرن به هویت اسلامی - ایرانی گذشته می‌نگریستند. به‌همین دلیل یا مانند مرحوم شریعتی و مرحوم جلال‌آل‌احمد، قرائتی صرفاً انقلابی و ایدئولوژیک از اسلام ارائه می‌کردند که در آن، تشیع صفوی در تضاد کامل با تشیع علوی قرار می‌گرفت یا مانند دکتر نصر و تا حدی مرحوم فرید، قرائتی باطنی از اسلام مطرح می‌شد که علی‌رغم نقد مدرنیتهٔ

غربی، تضادی جدی با هویت سلطنتی پهلوی دوم نداشت؛ به علاوه طرحی برای آینده هویت اسلامی - ایرانی در دوره معاصر و عصر جمهوری خواهی نیز ارائه نمی کردند؛ هرچند این شکل اخیر از نظریات، قرابت های بسیاری با نظریه معطوف به انقلاب اسلامی داشته اند.

۳-۳- نظریه های هویت تکامل گرایانه دینی

تقریباً هم زمان با ظهور نظریه های هویت بازگشت به خویشتن، کلان نظریه ای مطرح شد که علی رغم اشتراک با هویت بازگشت به خویشتن، تمایزی ماهوی با آن داشت. در این کلان نظریه، برخلاف نظریه های هویت پیش گفته، اسلام به عنوان یک رکن مهم در هویت اسلامی - ایرانی، نه به عنوان امری مربوط به گذشته، بلکه به عنوان حقیقتی پویا و زنده و محوری قلمداد می شد که با تکیه بر آن می توان تضادهای پیش آمده برای این هویت را منحل ساخت. البته این نظریه های هویت، از همان آغاز دوره قاجار در ایران حضور داشته و نقش آفرینی کرده بود، اما به جهت غلبه سایر نظریه ها در ادوار گذشته، در حاشیه و در نقطه ضعف قرار داشت. تلاش سیدجمال الدین اسدآبادی و شاگردانش، صدور فتوای جهاد علمای ایران در جریان جنگ های ایران و روس، فتوای میرزای شیرازی در جریان نهضت تنباکو، مقاومت شیخ فضل الله نوری و حتی مجاهدت سیدحسن مدرس و آیت الله کاشانی، طرح ناحیه مقدس اسلام از جانب آیت الله محمدعلی شاه آبادی و... همگی در همین راستا باید درک و فهم شود. با تقویت این هویت از دهه ۱۳۴۰ به بعد، نظریه های ناظر به این هویت نیز تقویت می شود. این هویت در این سال ها تبدیل به هویت انقلابی و اجتماعی می شود که در نهایت توانست در سطح گسترده ای ایرانیان را بسیج کرده و انقلاب عظیم اسلامی ایران را رقم بزند. ما در این نظریات، شاهد هستیم که برخلاف نظریه های هویت بعد از مشروطه، اسلام نه عنصر هویتی منفعل، بلکه عنصری اصلی است که می تواند نقشی مهم در حل منازعات هویتی بازی کند. یکی از ویژگی های مشترک این نظریات، نقش آفرینی فقهای شیعی در عصر غیبت امام زمان (عج) ذیل حرکت تاریخی انبیای الهی است. از این منظر، این نقش آفرینی بسته به اقتضای شرایط زمانی و مکانی، در

برهه‌های مختلف به‌اشکال مختلف ظهور کرده است. به همین دلیل همه این اقدامات با توجه به غایت این حرکت تاریخی که همان زمینه‌سازی برای ظهور امام معصوم (عج) است، فهمیده می‌شود.

۳-۳-۱- جستاری در نظریهٔ هویت از منظر حضرت امام خمینی (ره)

یکی از مفاهیمی که در روایت باطنی از اسلام، مطرح می‌شود، مفهوم «ولایت» است، با این حال امام خمینی (ره) آن را به فقه و فقاہت پیوند زده و در مرکز نظریهٔ هویت خویش قرار دادند. این پیوند باعث می‌شود که ولایت، برخلاف روایت سنت‌گرایان (نصر، ۱۳۸۵: ۱۸۸)، صرفاً محدود به درک باطنی و عرفانی یا ازوتریک^۱ از اسلام نشود، بلکه در عمل و ظهورات خارجی و اگزوتریک^۲ آن نیز به شکل شریعت و قواعد فقهی ظهور و بروز یابد. در نظریهٔ هویت امام خمینی (ره)، دست‌گیری حکومت و ادارهٔ جامعه توسط فقه و فقهای شیعی در این برههٔ تاریخی، مبنای نظریه قرار گرفت. به‌علاوه هرچند در ابتدای امر، این حرکت تاریخی، به‌معنای مبارزه علیه دولت پهلوی انگاشته می‌شد، اما در سال‌های بعد از انقلاب و در ادبیات خود حضرت امام (ره)، معانی عمیق‌تر و گسترده‌تری یافت. یکی از این معانی عمیق‌تر، مسألهٔ ادارهٔ جهان و مدیریت آن (نه صرفاً جامعهٔ اسلامی) بر اساس فقه اسلامی و شیعی بود (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱/۲۱۸). این نظریه در نقد هویت گذشتهٔ اسلامی، بیشتر به کم‌کاری یا سستی روحانی‌نماها، آخوندهای درباری و مرتجعی اشاره می‌کند که در مواجهه با هویت‌های غیر، نتوانسته‌اند از هویت اسلامی - ایرانی دفاع کنند (همان: ۴۸۸/۹ - ۴۸۹). «اسلام آنقدر که از این مقدسین روحانی‌نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگری نخورده است» (همان: ۲۷۳/۲۱ - ۲۹۳). به‌علاوه در این نظریه، هویت و همچنین هویت جمعی ایرانیان، معطوف به هویت دینی بوده و با تکیه بر آن، شکل گرفته و تضادهایش را رفع و رجوع می‌کند. از این منظر «اصولاً انبیا نیامده‌اند که مردم را در امور با هم مجتمع کنند، انبیا آمده‌اند که همه را در راه حق، مجتمع کنند» (همان: ۱۵۵/۸). به همین دلیل می‌توان این

1. Esoteric.
2. Exoteric.

نظریه را بهترین صورت کلان نظریه هویت مجددانه (نه متجددانه) یا تکامل گرایی دینی دانست که ظرفیت جذب و هضم بسیاری از نظریات دیگر را در خود دارد. از این رو نه محدود به روایت باطنی به اسلام می ماند و نه عناصر انقلابی و مبارزاتی اش را از رویکردهای غربی و مارکسیستی اخذ می کند و هم اینکه با طرح مسأله «امامت و امت»، قدرت باز تعریف ملیت و ملی گرایی و فطرت را نیز در ذیل هویت دینی فراهم می آورد.

۳-۳-۲- جستاری در نظریه فطرت از منظر شهید مطهری

مفهوم فطرت، در دوره معاصر تبدیل به یکی از مهمترین مفاهیم دینی شده که نقشی مهم در هویت اسلامی- ایرانی نیز بازی می کنند. شهید مرتضی مطهری فطرت را بر اساس آیه ۳۰ سوره روم^۱ توضیح داده و آنرا به عنوان نوعی استعداد که در وجود انسانی از سوی خداوند به ودیعه گذاشته شده است، مبنای فعالیت های فردی، جمعی و تاریخی انسان در این دنیا قرار می دهد. از نظر ایشان، «فطرت» یا «ادراکات فطری» برخلاف نظریه عقل گرایانی مانند دکارت، از جنس فطریات صرفاً عقلی^۲ نیست، بلکه صرفاً نوعی بالقوگی یا نوعی «استعداد» عمومی است که آگاهی و علم به آن، از جنس علم حضوری نفس به خویش و علم حضوری به واقعیات جهان خارجی است (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۶: ۱۸). شهید مطهری با تکیه بر این نظریه، به نقد نظریاتی مانند نظریه دکتر شریعتی پرداخت که هویت اسلامی- ایرانی را به شکل تاریخی مطرح می ساختند. «این نظریه ها همان نسبی بودن فرهنگ انسان است» (مطهری، ۱۳۵۸: ۴۸-۵۶). در مقابل، وجه ثابت هویت که عمدتاً با فطرت توضیح داده می شود، باعث شده تا هویت اسلامی- ایرانی هر عنصری از هویت های دیگر را نپذیرد. «هر تعلیم و هر

۱. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

۲. عقل در دکارت و دیگر متفکرینی نظیر لایب نیتس و اسپینوزا، عقل محاسبه گر ریاضیاتی یا عقل جزئی (ratio) است (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۰) درحالی که عقل در حکمت اسلامی، اصالتاً عقل مابعدالطبیعی بوده و با عنوان wisdom گاهی معادل حکمت شناخته می شود (نصر، ۱۳۸۱: ۱۷۳ و جباری، ۱۳۸۲: ۷۱).

فرهنگ که با فطرت انسان سازگار باشد و پرورش‌دهنده آن باشد، آن فرهنگ اصیل است هرچند اولین فرهنگی نباشد که شرایط تاریخ به او تحمیل کرده است. و هر فرهنگ که با فطرت انسانی ناسازگار باشد، بیگانه با اوست و نوعی مسخ و تغییر هویت واقعی او و تبدیل خود به ناخود است، هرچند زاده تاریخ ملی او باشد» (مطهری، ۱۳۵۸: ۵۳). این نظریه، اولاً به جهت پویایی و وجود استعداد تکامل، می‌تواند حرکت رو به آینده ایرانیان را ترسیم نماید و ثانیاً علاوه بر آنکه هرچند هویت را به شکل دینی و اسلامی تعریف می‌کند، اما به دلیل فطری دانستن آن، می‌تواند مبنایی انسانی و جهان‌شمول برای هویت را نیز تمهید کند. «انسان در جامعه [و تاریخ] رشد می‌کند؛ یعنی همان فطرتش رشد می‌کند، هرچند علاوه بر جامعه، با طبیعت نیز سروکار دارد. بنابراین سه عامل در ساخته‌شدن شخصیت [و هویت] انسان دخیل است: عامل درونی فطرت که خود به خود در او تدریجاً رشد می‌کند، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. این‌ها همه در هم اثر می‌گذارند و مجموع این‌هاست که فرهنگ و روح یک جامعه و بالخصوص فطرت انسانی انسان را می‌سازند» (مطهری، ۱۳۸۹: ۴/۵۱-۵۳).

با این حال یکی از ویژگی‌های تفسیر شهید مطهری از نظریه فطرت بر مبنای نوعی استعداد شکفتگی، امکان تفسیر اجتماعی-تاریخی از آن است. بر مبنای این دیدگاه، «افراد با یک سرمایه الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه نامش «فطرت» است. در نهاد و سرشت هر فردی استعدادهایی نهفته است که او را به سوی تکامل سوق می‌دهد و دعوت می‌کند و انسان در مقابل جامعه به منزله یک کاغذ سفید در مقابل نویسنده یا به منزله یک نوار ضبط صوت در مقابل گوینده نیست» (مطهری، ۱۳۸۹: ۴/۵۱). این تفسیر از فطرت، نافی هرگونه تلقی جبرانگارانه از سرنوشت انسان در جامعه و تاریخ بوده و به انسان امکان اختیار و انتخاب در زندگی اجتماعی و حرکت تاریخی‌اش را می‌بخشد. «فطرت انسانی معنایش این نیست که انسان وقتی از مادر متولد می‌شود، یک چیزهایی را بالفعل دارد.... بلکه این استعداد یک امر درونی ذاتی در او است که از درون خودش به سوی اوست و غیر او شدن برای او انحراف و مسخ‌شدن است... این تفسیر از فطرت که مبنای نگاه شهید مطهری به بحث از هویت فردی، جمعی یا تاریخی است، از یک سو، ظرفیت بسیار گسترده‌ای برای مواجهه

آگاهانه با دنیای معاصر مهیا می‌سازد و از سوی دیگر، با نفی جبرانگاری، امکان اختیار و انتخاب را برای انسان محفوظ می‌دارد.

نظریه فطرت بعدها توسط نظریه پردازان بسیاری در حوزه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفت. موسی نجفی این نظریه را درباره هویت اسلامی - ایرانی در قالب نظریه ذات - پیرامون بسط داد و با تکیه بر آن، نحوه تحول هویت ملی ایرانیان را از قبل از اسلام تا کنون در چهار مرحله صورت‌بندی کرد. دوره هلنی، دوره عربی - اسلامی، دوره ترکی - مغولی و دوره غربی - استعماری، ادوار مهمی هستند که هویت ملی ایرانیان در معرض تغییر قرار گرفته، اما ذات این هویت، تنها عنصر مهمی که پذیرفته، هویت اسلامی بوده است. از این رو بعد از آنکه این هویت در دوره صفویه به استقرار نسبی می‌رسد در واقع این عناصر در آن منحل می‌شود. پس از آن، پیرامون این هویت، به هویت مدرن غربی آلوده می‌شود، اما این پیرامون توانسته است به ذات آن داخل شود. بنابراین وقوع انقلاب اسلامی را نشانه‌ای از واکنش ذات هویت اسلامی - ایرانی به تهدید عناصر مدرن می‌داند (نجفی، ۱۳۹۲: ۳۱). نجفی با تکیه بر حرکت جوهری در فلسفه صدرایی، ذات هویت ایرانی را ذاتی پویا و زنده می‌داند که در هر دوره، اقتضائات خاص خود را آفریده است. این ذات، پس از استقرار در دوره صفویه، در حرکت تاریخی و پویای خود، در دوره اول، از نظام سیاسی صفویه تا دوران مشروطه، در قالب سلطنت ظهور کرد. پس از آن، از مشروطه تا انقلاب اسلامی در قالب سلطنت مشروطه به حیاتش ادامه داد و با وقوع انقلاب اسلامی، این ذات، هویت سیاسی خود را در جمهوری اسلامی آشکار کرده است (همان، ۳۲).

با این حال نظریه فطرت و نظریه ذات - پیرامون و نظریات مشابه که همگی مبنای خود را از حکمت متعالیه اخذ می‌کنند و عمدتاً بر ابداعات آن مخصوصاً در بحث حرکت جوهری متکی هستند، سعی دارند تکامل تاریخی هویت اسلامی - ایرانی را از گذشته تاکنون تبیین نمایند. شهید مطهری، در توضیح نگاه تکاملی به تاریخ بشری و در عین حال، توضیح اختیار انسان در انتخاب مسیری غیر تکاملی، از تعبیر «تکامل مجموعی» بهره می‌برد. اگر به تاریخ به صورت یک مجموعه کلی بنگریم، تاریخ به سوی تکامل است، اما چون «عاملش انسان است نه طبیعت و انسان یک موجود آزاد و

مختار است، گاهی ممکن است برای مدتی به عقب برگردد و مزایای کمالی خود را از دست بدهد، اما در مجموع حرکت تکاملی دارد» (همان، ۲۲۸).

۳-۳-۴- جستاری در نظریه هویت از منظر مقام معظم رهبری

با وقوع انقلاب اسلامی در ایران، کلان‌نظریهٔ اسلام مجدداً یا تکامل‌گرایی دینی، از یک وضع صرفاً نظری تبدیل به یک نظریهٔ معطوف به عمل گردید. به همین دلیل، پس از وقوع انقلاب، قرارگرفتن ولی فقیه در رأس قدرت و تشکیل حکومت از جانب او به معنای تلاش برای رقم‌زدن و تحقق این کلان‌نظریه قلمداد می‌شود. بنابراین طبیعی است که برای درک این کلان‌نظریهٔ هویت، ناگزیر باید به رهنمودها و بیانات رهبری معظم انقلاب اسلامی، از سال ۱۳۶۸، به‌عنوان دومین رهبر نظام جمهوری اسلامی توجه کنیم.

یکی از ویژگی‌های دو نظریهٔ قبلی هویت در ذیل کلان‌نظریه «تکامل‌گرایانه»، توجه به تحول و پویایی این هویت در مواجهه با هویت‌های دیگر بود. از نظر رهبری، «تحول دو نوع است، ما در کنار تحول بایستی یک ثبات داشته باشیم.... ثبات در اهداف، آرمان‌ها و در خطوط اساسی و تحول در ابزارها، شیوه‌ها و ساختارهای تشکیلاتی بر طبق نیاز» (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۶/۱۷). این توضیح نشان می‌دهد که آنچه تحول و تکامل عناصر هویتی را وحدت می‌بخشد، «جهت» حرکت در راستای اهداف و آرمان‌هاست.

به‌علاوه این نظریهٔ هویتی، برخلاف دیگر نظریه‌های هویت دورهٔ مشروطه تا نهضت ملی شدن صنعت نفت، به‌خوبی بیان می‌کند که هویت مدرن به دلیل سلطهٔ استکباری جهانی‌اش و فلسفهٔ تاریخی که بر آن مبتنی است، امکان شکل‌گیری هویت‌های مستقل از خود را نمی‌دهد. بنابراین تنها راه شکل‌گیری هویتی مستقل از هویت مدرن، اقدامی انقلابی برای استقلال از فلسفهٔ تاریخی است که ترسیم کرده و در حال تحقق آن در سرتاسر جهان است. بدون توجه به این نکته، هر طرحی از هویت اسلامی - ایرانی هرچند در ظاهر و به شکل موقت، می‌تواند ظهوراتی داشته باشد، اما همان‌طور که ناکامی جریان نهضت ملی شدن صنعت نفت یا ظهور و افول رضاخان نشان می‌دهد،

بدون توجه به این استقلال و خروج از دایره سلطه هويت سلطه گر مدرن، امکان شکل گیری و بقا ندارد. این نکته در این نظریه، به خوبی دیده شده است (همو، ۱۳۹۶/۲/۷ و ۱۳۹۳/۴/۲۱)، اما پس از این استقلال، بر اساس همان ویژگی تکاملی گرای، افق این هويت در سطح جهانی مطرح می شود. از این رو هويت اسلامی - ایرانی، مرحله اول و مقدماتی یک هويت جهانی و عام است که در آینده در سرتاسر جهان محقق خواهد شد. به همین جهت، درگیری این نظریه هويت با وجوه سلطه گر و استکباری تمدن مدرن و مقاومت در برابر آن، کاملاً طبیعی است (همو، ۱۳۹۲/۷/۲۲ و ۱۳۹۲/۱۲/۱۵ و ۱۳۹۱/۵/۲۲ و ۱۳۸۹/۱۲/۱۹ و ۱۳۸۸/۳/۱۴ و ۱۳۹۰/۷/۲۵ و ۱۳۸۷/۱۲/۱۴).

از نظر مقام معظم رهبری، عنصر اصلی پیش برنده این هويت جهانی که می توان با تکیه بر آن، تراحم های فعلی هويت اسلامی - ایرانی را نیز منحل ساخت، مجموعه عناصری است که می توان عنوان کلی «نگرش توحیدی» را بر آن نهاد. عناصری مانند «معنویت»، «توکل به خداوند»، «احساس عزت»، «نفی دنیاطلبی»، «انس با قرآن» (همو، ۱۳۷۳/۱۰/۱۴)، «اخلاق و نشانه های آن همچون تواضع و فروتنی» (همو، ۱۳۶۹/۱۰/۳۰)، «تقوا» (همو، ۱۳۶۹/۶/۲۸)، «مردمی بودن» (همو، ۱۳۶۵/۱/۲۸)، «امانت داری» (همو، ۱۳۶۵/۱/۲۸)، «صداقت داشتن» (همو، ۱۳۹۲/۸/۲۹) و نظایر آن ها (همو، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰ و ۱۳۹۰/۱۱/۱۹ و ۱۳۷۷/۶/۲۷ و ۱۳۷۷/۷/۲۹ و ۱۳۸۲/۱۰/۱۴ و ۱۳۸۹/۹/۱۰) که به دلیل تعدد، در ذیل عنوان نگرش توحیدی بیان کرده ایم، بیانگر آن است که این نگرش و عناصر آن، این امکان را پیش روی هويت اسلامی - ایرانی قرار می دهد تا عناصر خاص هويت ایرانی و همچنین عناصر پیرامونی وارد شده از غرب، مانند علم، فناوری، فرهنگ و علوم انسانی مدرن را در خود منحل سازد و «جهت» متفاوتی بدان بخشد. «جمهوری اسلامی»، «جهت» را صد و هشتاد درجه تغییر داد» (همو، ۱۳۸۷/۲/۱۶)، به گونه ای که نه تنها در مواجهه با علم مدرن، منفعل نباید بود، بلکه باید «هدف را این قرار بدهیم که پنجاه سال بعد کشور شما یکی از مراجع عمده و درجه اول علمی دنیا باشد، به طوری که اگر کسی خواست با تازه های علم آشنا شود، مجبور شود زبان ملی شما را یاد بگیرد» (همو، ۱۳۸۵/۸/۱۸ و ۱۳۸۷/۹/۲۴). فی المثل در بحث از هويت علمی، دیدگاه مقام معظم رهبری نه نفی دستاوردهای علمی دوره معاصر و

بازگشت خام به گذشته بلکه متضمن توجه به دو نکته «دستیابی به قله‌های دانش جهان معاصر» و همچنین «عبور از مرزهای کنونی دانش در مهمترین رشته‌ها» است (همو، بیانیه گام دوم) است. افزون بر این، با توجه به حضور این نظریه در عرصه عمل جمعی ایرانیان، توجه ویژه‌ای به نقش اجتماعی نیروی پیش‌برنده این هویت نیز شده است. «نقش روحانیون، نقش هدایت و دست‌گیری معنوی است... در طول سال‌های متمادی عمر روحانیت شیعه، هر جا روحانیون با منش و هویت روحانی خود ظاهر شده‌اند، برکاتی بر جای گذاشته‌اند؛ چه در میدان سیاست، چه در میدان معنویت، چه در میدان‌های مربوط به رزم و دفاع از کشور و امنیت و چه در هر میدان دیگری، شأن روحانی این است» (همو، ۱۳۸۳/۱۰/۲۳ و ۱۳۹۲/۲/۹).

به نظر می‌رسد بتوان مدعی شد در دیدگاه مقام معظم رهبری، اوج تحقق هویت دینی و معنوی یک جامعه، زمانی است که این جهت‌گیری معنوی بتواند در عرصه فکر و علم، عرصه معنویت و اخلاق، عرصه اقتصاد، عزت و استقلال ملی، عرصه سبک زندگی و نظایر آنها به منصف ظهور برسد و تمامی این ساحت‌ها از جهت‌گیری معنوی و دینی، منتفع گردد (همو، بیانیه گام دوم انقلاب و ۱۳۸۹/۹/۱۰).

نتیجه‌گیری

پس از مواجهه ایرانیان در اسلام در سده اول هجری، هویت اسلامی-ایرانی به تدریج تکوین یافت و در ادامه در مواجهه با هویت‌های تمدنی دیگر نظیر تمدن یونانی یا فرهنگ مغولی، توانست در دوره صفویه، در سطحی فراگیر، هویتی نسبتاً منسجم بیابد و علیرغم کاستی‌های درونی یا حضور بعضی از تضادها در عناصر هویتی خود، در مواجهه با هویت تمدن‌های دیگر مقاومت ورزد. با این حال تقریباً از اواسط دوره قاجار، این هویت در مواجهه با تمدن مدرن غربی به چالش کشیده شد و هویت اسلامی-ایرانی تبدیل به «مسأله» هویتی گردید. پس از آن، در حدود یک سده، عناصر و نظریات متعدد هویت غربی، هویت اسلامی-ایرانی را به چالش کشیده و آن را به مثابه عامل عقب‌ماندگی معرفی می‌کردند. در مقابل این نحوه مواجهه، تلاش‌های بسیاری شد تا از هویت اسلامی-ایرانی محافظت شود. تقریباً از دهه ۱۳۴۰،

تلاش گسترده‌ای آغاز شد تا هویت اسلامی-ایرانی، مخصوصاً متناسب با اقتضائات دنیای معاصر، احیا شده و در نهایت، با وقوع انقلاب اسلامی، این تلاش به اولین ثمرات خویش دست یافت. در این نوع جدید از نظریات هویت اسلامی-ایرانی که از یک سو، ریشه در هویت اسلامی-ایرانی گذشته داشته و از سوی دیگر، تلاش دارد تا اقتضائات دنیای معاصر را توضیح دهد، ظرفیت‌هایی از آموزه‌های اسلامی در معرض قرار گرفته است که بتواند هویت اسلامی-ایرانی را به‌عنوان یک هویت پویا و فراگیر، در سطح حیات اجتماعی و تاریخی انسان معاصر مطرح سازد.

در این مقاله سعی شد تا با بررسی نظریات شهید مطهری، امام خمینی ره و مقام معظم رهبری به‌عنوان متفکرین هویت‌ساز دوره معاصر در ایران، این ظرفیت‌ها معرفی و برجسته شوند. نظریه فطرت، نظریه ولایت فقیه و توضیح اقتضائات عملی این نظریات ظرفیت‌هایی است که می‌تواند هویت اسلامی-ایرانی را در قلمروهای مختلف، در مواجهه با دنیای معاصر احیا کرده و گسترش دهد.

کتاب‌نامه

۱. اسلامی ندوشن، محمدعلی، «چهارسرخنگوی وجدان ایرانی»، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷.
۲. اشرف، احمد، «هویت ایرانی»، فصلنامه گفتگو، شماره ۳، ۱۳۷۳.
۳. آخوندزاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، باکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی مارکسیستی، ۱۹۶۳.
۴. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۴۹.
۵. آشوری، داریوش، ما و مدرنیت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۰.
۶. آل‌احمد، جلال، خسی در میقات، تهران، نشر فردوس، ۱۳۴۱.
۷. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، دفتر نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸.
۸. باوند، هرمیداس، «میزگرد سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، سال دوم، ۱۳۷۹.
۹. بروجردی، مهرداد، «تعبیر ملی‌گرایانه از هویت ملی»، مترجم علی صدیق‌زاده، نشریه کیان، شماره ۴۷ و ۴۹، بشیریه، حسین، ۱۳۷۹.
۱۰. تاجیک، محمدرضا، «کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران»، نامه پژوهش، شماره ۷، سال دوم، ۱۳۷۹.
۱۱. بشیریه، حسین، «تحول خودآگاهی‌ها و هویت‌های سیاسی در ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۱۳۸۱، ۱۱.
۱۲. ترابی، محمد، «گفتاری پیرامون هویت ملی ایران»، مجله سیاست خارجی، شماره ۲، سال سوم، ۱۳۷۸.

۱۳. جباری، اکبر، «معرفی و نقد کتاب معرفت و معنویت»، اثر دکتر سیدحسین نصر؛ ماهیت انسان مدرن؛ کیهان فرهنگی، اردیبهشت، شماره ۱۹۹، ۱۳۸۲.
۱۴. جعفریان، رسول، هویت ایرانی در کشاکش تحولات سیاسی ایران در چهار قرن اخیر، منتشره در: www.khamenei.ir . ۱۳۸۱
۱۵. مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶.
۱۶. حسینی، سیدرضا، «نگاهی به مفهوم هویت ملی و حکومت دینی در بخشی از مطبوعات سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۲»، مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۷. خاتمی، محمود، زمینه‌های تاریخی مدرنیته، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات مقام معظم رهبری، قابل دسترسی در سایت خامنه‌ای.
۱۹. خمینی، امام روح‌الله، صحیفه نور، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، روزنه، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۲۱. رجایی، فرهنگ، مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ دیگر، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۲۲. رهیاب، حسین، ماهیت، موانع و امکانات نوسازی هویت ایرانی، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، نوشته مجموعه نویسندگان، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۱.
۲۳. زائری، قاسم، «بررسی چگونگی تحول جایگاه مردم در گفتمان مسلط منورالفکران ایرانی از دولت مشروطه تا حکومت رضاخان»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۴۹، ۱۳۹۵.
۲۴. زیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸.
۲۵. شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، انتشارات باز، ۱۳۸۳.
۲۶. شادمان، سیدفخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی، تهران، گام نو، ۱۳۸۲.
۲۷. شریعتی، علی (الف) مجموعه آثار، تهران، چاپخش، ۱۳۷۹.
۲۸. _____، (ب) مجموعه آثار، تهران، چاپخش، ۱۳۷۹.
۲۹. شیخاوندی، داور، تکوین و تنفیذ هویت ایرانی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۶.
۳۱. علیچکانی، علی اکبر، مبانی نظری هویت و بحران هویت، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، ۱۳۸۳.
۳۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۳۳. _____، تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۴.
۳۴. کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر کویر، ۱۳۷۱.
۳۵. کچویان، حسین، «ملی‌گرایی، ایدئولوژی بی‌هویت»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۸، ۱۳۸۲.
۳۶. _____، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران؛ ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران، نشر نی،

- ۱۳۸۴.
۳۷. مجتهدزاده، پیروز، ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
۳۸. مجتهدی، کریم، عباس میرزا و مسئله تجدد، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۹.
۳۹. محسنی، منوچهر و دوران، بهزاد، «هویت: رویکردها و نظریه‌ها»، مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره ۴، شماره ۱، ۱۳۸۳.
۴۰. مسجدجامعی، احمد و دیگران، «میزگرد سیر تحول تاریخی خویت ملی در ایران از اسلام تا امروز»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۵، سال دوم، ۱۳۷۹.
۴۱. مطهری، مرتضی، تحریفات در واقعه تاریخی کربلا، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۴۲. —، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفدهم، ۱۳۸۹.
۴۳. معین لغت‌نامه، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۸۶.
۴۴. نجفی، موسی، کتاب هویت‌شناسی: پیرامون نظریه هویت ملی ایران و بازتاب آن در فرهنگ، تاریخ و سیاست، نشر آرما، ۱۳۹۲.
۴۵. نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
۴۶. —، در جست‌وجوی امر قدسی، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
47. Rosenao, P Post-modernism and Social Sceince. Princeton: Princeton University Press.1991.

تأثیر ساختار سیاسی جمهوری اسلامی

در مدیریت تعارضات اجتماعی*

- علی جلائیان اکبرنیا^۱
- علی انصاری یابگی^۲

چکیده

ساختارهای سیاسی، تأثیر بسزایی بر مسائل اجتماعی دارند. از این رو تشویش در ساختار سیاسی، زمینه بی‌نظمی و تعارضات اجتماعی است و ساختار منظم سیاسی، موجب کنترل و کاهش تعارضات است. ساختار سیاسی جمهوری اسلامی بر جمهوریت و اسلامیت استوار شده است. پرسش اصلی این است که آیا این ساختار می‌تواند تعارضات اجتماعی و مانند آن را مدیریت کند؟ پاسخ، وابسته به بررسی چگونگی ترکیب جمهوریت و اسلامیت و نظم حاکم بر آن است که آیا این دو باهم سازگارند یا متعارض‌اند. نگاه نخست، سازگاری جمهوریت و اسلامیت و دیدگاه دوم، تضاد آنهاست. این نگاه، حکومت اسلامی را، دیکتاتوری مقدسی می‌داند که جمهوریت در آن نقشی ندارد و نتیجه آن ناتوانی دولت در مدیریت تعارضات اجتماعی بلکه تولید کننده تعارضات حل‌نشده است. این نوشتار با بررسی متون دینی با روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی، با واکاوی مفاهیم «ولایت»، «حکومت اسلامی»،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (jala120@yahoo.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی (ali.ansari.1700@gmail.com).

«جمهوری» و «تعارض اجتماعی»، ناسازگاری جمهوریت و اسلامیت را نقد کرده و دیدگاه نخست را تبیین و تقویت کرده و رکن جمهوریت را بستر کارآمدی نظام اسلامی و کاهش‌دهنده تعارضات اجتماعی در زمان غیبت می‌داند. جایگاه و ضرورت این بحث آنگاه نمایان می‌شود که برخی پس از سپری شدن چهار دهه از انقلاب اسلامی ایران، این شبهه را مطرح می‌کنند که جمهوریت با اسلامیت نمی‌تواند در مدیریت جامعه و تعارضات اجتماعی و سیاسی کارآمد باشد. بررسی تأثیر ساختار جمهوری اسلامی بر رفع تعارضات موضوعی است که این قلم سابقه‌ای بر آن نیافته است.

واژگان کلیدی: ساختار سیاسی، ساختار حکومتی، تعارض اجتماعی، جمهوری اسلامی، جمهوریت.

مقدمه

با پیروزی انقلاب اسلامی، ساختار سیاسی ایران دگرگون شد. منظور از تغییر ساختار، تغییر سازمان‌ها و سلسله‌مراتب مشخص نیست بلکه مراد، تغییر نظام حکومت است که پهنه گسترده‌ای از هنجارها، ارزش‌ها و آرمان‌ها را شامل می‌شود. استقرار ساختار جمهوری اسلامی موجب رشد و تکامل مادی و معنوی در عرصه‌های مختلف اجتماعی شد؛ اما پس از مدتی در کنار تکامل بوجود آمده در این بستر، تعارضات اجتماعی هم به وجود می‌آیند که برخی نمونه آن‌را، اعتراضات در دهه چهارم از عمر این ساختار می‌دانند. از نظر جامعه‌شناسی افزایش یا کاهش این تعارضات می‌تواند دلایل مختلفی داشته باشد که از آن جمله، نفس ساختار جمهوری اسلامی است.

توضیح اینکه همان‌طور که مسائل اجتماعی منجر به تغییر حکومت می‌شوند، ساختارهای سیاسی نیز بر مسائل اجتماعی مؤثر هستند. به‌عنوان مثال اگر جهت‌گیری دینی بر اجتماع حاکم باشد، ساختار حکومت نیز دچار تغییر و تحولات دینی می‌شود؛ و خصوصاً اگر حکومت‌ها جهت‌گیری خاص داشته باشند، در گرایش‌های اجتماعی مردم نیز مؤثر هستند که این مهم در تعابیری همچون «الناس علی دین ملوکهم»^۱ اشاره

۱. در منابع روایی، فقهی و تاریخی این جمله مشهور است اما در مدارک روایی، عین این عبارت یافت نشده است هرچند مضامین نزدیک به آن را می‌توان یافت.

شده است. از نگاه جامعه شناسان نیز یکی از عوامل مؤثر بر وفاق اجتماعی یا نقطه مقابل آن یعنی تعارض اجتماعی، ساختارهای کلان جامعه از جمله ساختار سیاسی است چه آنکه اگر رنگ و بوی دموکراسی در جامعه کاهش یابد، سطح مشارکت اجتماعی نیز به حداقل خود می‌رسد در نتیجه زمینه بروز تعارضات اجتماعی فراهم می‌گردد؛ بنابراین ساختار جمهوری اسلامی نیز در افزایش یا کاهش وفاق اجتماعی مؤثر است. بدین جهت، برخی آن را عاملی برای کنترل و کاهش این تعارضات می‌دانند و برخی آن را در افزایش این تعارضات مؤثر می‌دانند که در ادامه به بررسی این دو دیدگاه خواهیم پرداخت.

۱- واکاوی مفاهیم

پوشیده نیست که ساختار جمهوری اسلامی ترکیبی از جمهوریت و اسلامیت است. پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است به تبیین مفهوم آن و واژگان مرتبط با هر یک پردازیم. در مرحله نخست به توضیح واژه «جمهوریت» و «دموکراسی» خواهیم پرداخت و پس از آن به تعریف «دیکتاتوری» پرداخته خواهد شد؛ چه اینکه ممکن است برخی حکومت دینی را نوعی از دیکتاتوری قلمداد کنند؛ آن گونه که حکومت کلیسا در قرون وسطی، گونه‌ای از دیکتاتوری بوده است. چرا که حکومت دینی، حکومتی است که در آن، تبعیت از هنجارهای دینی بر همگان لازم است و این را شاید برخی به دیکتاتوری تعبیر کنند (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۳۶۹).

۱-۱- جمهوریت

«جمهور» واژه‌ای تازی و در لغت به معنای عموم مردم است و در اصطلاح به حکومتی گفته می‌شود که رئیس اجرایی کشور به وسیله مردم برای مدت معینی انتخاب می‌شود. (همان) جمهوریت را مشروط به چهار شرط دانسته‌اند:

- ۱) انتخاب رئیس حکومت با رأی مردم؛ ۲) محدود بودن مدت و کیفیت قدرت؛
- ۳) موروثی نبودن حکومت؛ ۴) مسئولیت رئیس حکومت نسبت به اعمال خود در قبال سازوکار نظارتی که توسط مردم مشخص می‌شود (ارسطا، ۱۳۷۹: ۲۸).

۲-۱- دموکراسی

در لغت «دموس» (Demos) به معنای مردم و «کراسیا» (Kratia) به معنای قدرت و حکومت است و ترکیب آن دو به معنای حکومت مردم بر مردم است. راسل در این زمینه می‌گوید: «دموکراسی حکومت مردم بر مردم است و نظامی که در آن جامعه توسط مردم اداره می‌شود را دموکراسی گویند» (دیانی، ۱۳۹۵: ۲۰) البته دموکراسی به‌عنوان مکتبی فکری فلسفی نیز قلمداد شده است بدین معنی که دموکراسی محور همه شئون زندگی انسان اعم از فرهنگ، اخلاق، سیاست، اقتصاد و... قرار می‌گیرد اما این دیدگاه فلسفی موردنظر نیست و صرفاً دموکراسی سیاسی موردنظر این نوشتار است. حکومت دموکراسی به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود که در نوع اول تمامی مردم یا اکثریت حضور می‌یابند و نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی اظهارنظر می‌کنند همان‌گونه که در آتن یا اسپارت از این روش استفاده می‌شده است و در دموکراسی غیرمستقیم نیز مردم با واسطه نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی، تصمیم‌گیری می‌کنند بدین صورت که برخی را گزینش و آنان به قانون‌گذاری و اجرای قوانین اقدام می‌کنند.

شاید بتوان جمهوریت و دموکراسی را دو مفهوم برای یک مصداق دانست چه آنکه هر دو بر اصل حکمرانی مردم استوارند. در عین حال می‌توان جمهوریت را متفاوت از دموکراسی دانست؛ زیرا جمهوری حکومتی هدفمند است و مصالح واقعی عامه را در نظر می‌گیرد؛ برخلاف دموکراسی که این خصوصیات را ندارد (شیرودی، ۱۳۹۳: ۵۰)

۳-۱- دیکتاتوری

«دیکتاتوری» در لغت به معنای استبداد و خودرایی است. در گذشته برخی صاحب‌منصبان روم قدیم را دیکتاتور می‌نامیدند (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۳۶۹). دیکتاتور، محور حکومت است و تمامی تصمیمات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه بر عهده وی یا معتمدین او است و مردم هیچ نقشی در قانون‌گذاری و اجرای آن‌ها ندارند. معمولاً چنین حکومتی زمینه بیشتری را برای نارضایتی عمومی فراهم می‌کند؛ اگرچه در نمونه‌هایی مثل حکومت کلیسا در مقطعی از قرون وسطی این زمینه بروز و

ظهور نیافت و عموم مردم، از ساختار حکومت رضایتمند بوده‌اند (همان، ۳۷۰).

۱-۴- تعارض اجتماعی

اگر نظامات اجتماعی مختل و با یکدیگر سازگار نباشد، به آن تعارض اجتماعی گفته می‌شود. از ثمرات این ناسازگاری بروز کشمکش میان مردم یا مردم و حکومت است. مقابل تعارض اجتماعی، وفاق اجتماعی قرار دارد. طبیعی است اگر تعارض اجتماعی را به ناسازگاری و اختلال تعریف کنیم، وفاق اجتماعی نوعی توافق جمعی بر مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی خواهد بود (چلبی، ۱۳۷۲: ۱۷).

بررسی عوامل تعارضات اجتماعی، خارج از موضوع این نوشته است لکن می‌توان به اختصار کم‌رنگ شدن مشارکت مردم در مدیریت جامعه، کاهش همبستگی اجتماعی میان مردم، کاهش جامعه‌پذیری برخی افراد و گروه‌ها در جامعه و در نتیجه همسو نبودن با هنجارهای جامعه و... را از عوامل تعارضات اجتماعی دانست. همچنین اگر برنامه‌ها و نظامات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... جامعه با همدیگر نامتناسب باشند، تعادل اجتماعی مختل شده و تعارض اجتماعی شکل می‌گیرد.

۲. رابطه ساختاری جمهوریت و اسلامیت

در مقدمه بیان شد که ترکیب جمهوریت و اسلامیت، ساختاری را به وجود آورده است که هرچند نو و قابل دفاع است ولی از نگاه برخی افراد، ترکیبی ناهمگون و متعارض است. این تعارض ساختاری، موجب نابسامانی هنجارها و برنامه‌ریزی در سطح کلان است که در ادامه موجب افزایش تعارضات اجتماعی می‌شود (عصاریان‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۰). بنابر این دیدگاه، ساختار جمهوری اسلامی دارای تعارض است و موجب شکل‌گیری تعارضات اجتماعی خواهد شد. دلیل این ادعا، این است که جمهوریت قابل جمع با حکومت دینی نیست چرا که حکومت‌های دینی، محدودیت‌هایی در تصویب و اجرای قوانین دارند که ممکن است برای عموم مردم ناخوشایند باشد؛ در نتیجه رابطه مردم و حکومت و پس از آن ارتباطات مردم با یکدیگر، مختل شده و تعارض اجتماعی شکل می‌گیرد.

از این منظر، اثرات دیگری را نیز می‌توان برای این تناقض ساختاری برشمرد. به عنوان مثال ولایت‌محوری در جمهوری اسلامی باعث می‌شود جمهور مردم دخالتی در سیاست نداشته باشند. از سوی دیگر کاهش مشارکت مردم در مدیریت جامعه، موجب کاهش اعتماد مردم به حاکمان و حکومت است که در پی آن توسعه و پیشرفت جامعه توسط دولت و حکومت دچار چالش می‌شود زیرا جمهوری اسلامی از حمایت مردم که مهم‌ترین سرمایه اجتماعی مورد نیاز برای توسعه‌اند، برخوردار نیست.

کسانی که جمهوریت و اسلامیت را در مقابل هم دانسته و ترکیب آن‌ها را ترکیبی متناقض می‌دانند، ادله و تقریرات مختلفی از این تناقض ارائه کرده‌اند. محور تمامی این دلایل تقابل نظریه سیاسی اسلام با حضور مردم در عرصه حکمرانی بر جامعه است که با عبارات و تقریرهای متفاوت بیان شده است. آنچه از این ادله به دست می‌آید را می‌توان در سه بیان تقریر کرد.

۱-۲- تناقض در جهت توزیع قدرت

اولین بیان در تناقض ساختار جمهوری اسلامی را این‌گونه گفته‌اند: از دیدگاه مذهب شیعه، حکومت اسلام بر محور ولایت معصوم یا جانشین وی استوار است. این نوع از حکومت در تضاد و تناقض با جمهوریت است زیرا آنچه در فرهنگ اسلامی از ولایت فهمیده می‌شود خصوصاً ولایت مطلقه‌ای که برای امام و به تبع آن برای فقیه پس از او وجود دارد، ملازم با نوعی دیکتاتوری مقدس است. در واقع ولایت به شخص ولی اختصاص دارد و نوعی از پادشاهی با رنگ و بوی دینی است. ثمره این فرهنگ، حذف مردم از تصمیم‌گیری سیاسی است زیرا محور تمامی دستورات، قوانین و هنجارهای جامعه، ولی است و ولایت انتصابی او بر همه مردم واجب‌الاتباع بوده حتی اگر مخالف انتخاب و خواسته عموم مردم باشد. به بیان دیگر فرهنگ ولایت، نقطه مقابل جمهوریت یا دموکراسی است و در واقعیت جامعه قابل جمع نیستند. از این روست که در برخی آیات از قرآن کریم تبعیت از اکثریت مذموم گشته است ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام/۱۱۶). اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو

را از راه خدا گمراه می‌کنند؛ (زیرا) آنها تنها از گمان پیروی می‌کنند و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند.

به عبارت دیگر منشأ تقسیم قدرت در اسلام از بالا به پایین است اما حکومت جمهوری که به معنای انتخاب حاکمان در قوای مقننه و مجریه توسط مردم است، تقسیم قدرت از پایین به بالا صورت می‌گیرد (الهادی، ۱۴۲۲: ۴۶۱). بنابراین تقسیم قدرت در جمهوری اسلامی از دو سوی متقابل است که همین امر موجب تناقض درونی ساختار نظام سیاسی ایران می‌شود.

۲-۲- تناقض مفهومی حکومت اسلامی با جمهوریت

در بیان پیشین به ادعای عدم امکان جمع میان ولایت و جمهوریت در واقعیت خارجی اشاره شد و در این بیان ادعای تضاد مفهومی اسلامیت و جمهوریت را بررسی می‌کنیم. توضیح آن که ولایت مفهومی متضایف است که یک طرف آن ولی و طرف دیگر صغیر یا محجور یا هر کسی که مالکیتش غیر تام است و تصرفاتش و امور زندگی‌اش نیازمند سرپرستی فرد دیگری است؛ بنابراین مولی علیه نوعی از نقصان را داراست و نیازمند به ولی است. بنابراین مفهوم ولایت مربوط به افراد ناقص است اما حکومت جمهوری، وکالت عموم به فردی خاص برای کشورداری است (حائری، ۱۹۹۴: ۲۲۰). بنابراین دیدگاه مردم جایگاهی در اندیشه ولایت نخواهد داشت.

بر اساس این دیدگاه، ترکیب اسلامیت و جمهوریت ترکیبی ناهمگون و متناقض پدید می‌آورد زیرا بخش اول مفهوم جمهوری اسلامی مردم را در رأس قدرت قرار می‌دهد اما بخش دوم آن، ایشان را در پایین‌ترین درجه و در اندازه سفاهت و محجوریت یا جنون قرار می‌دهد که نیازمند ولی می‌باشند.

۲-۳- تأمین نشدن هدف حکومت اسلامی با حضور مردم

سومین بیان قائلان به تناقض جمهوریت و اسلامیت، تأمین نشدن آرمان‌های اسلام از طریق جمهوریت است. توضیح آنکه؛ اگر مفهوم و مصداق جمهوریت و اسلامیت را متضاد ندانیم، کمترین سخنی که می‌توان گفت این است که نظام جمهوری، دست‌یابی به اهداف اسلامی را نه تنها تأمین و تضمین نمی‌کند بلکه می‌تواند مانع تحقق

آرمان‌های اسلامی گردد زیرا در جمهوری و دموکراسی، مردم محور همه امورات هستند. این درحالی است که مردم متأثر از احساسات بوده و به راحتی با جهت‌دهی رسانه‌ها در معرض خطا و اشتباه قرار می‌گیرند؛ لذا انتخاب‌های مردم می‌تواند در روند حکومت اسلامی موانعی را ایجاد کند و دسترسی به آرمان‌های حکومت اسلامی را مختل کند.

در تأیید این مطلب می‌توان به مخالفت افلاطون و ارسطو با دموکراسی کلاسیک اشاره کرد. ایشان دلیل مخالفت خود با مردم‌محوری را آن می‌دانند که مردم دچار احساسات و جولان خیال هستند و چه‌بسا از قوای عقلانی فعال، مهارت زمامداری و دانش آن برخوردار نباشند در نتیجه دستیابی به مدینه فاضله را مشکل می‌نمایند. به عنوان مثال افلاطون دموکراسی را حکومتی «دلپذیر، بی بندوبار و رنگارنگ که مساوات را هم میان آنان که مساوی هستند برقرار می‌کند و هم میان آنان که مساوی نیستند» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۹۴/۲). وی همچنین می‌گوید: «دموکراسی زیباترین حکومت‌هاست... از این‌رو بیشتر مردم که از نظر شعور چون زنان و کودکانند از این منظره رنگارنگ و دلربا لذت می‌برند و آن را زیباترین حکومت‌ها می‌دانند» (همان، ۱۱۹۳).

برخی اندیشمندان مسلمان نیز به احساسی بودن مردم اشاره کرده و آن را عاملی برای عدم ثبات عقیده معرفی کرده‌اند:

«جمهور مردم در مقابل برهان کرنش نمی‌کنند و با آن قانع نمی‌شوند همان‌گونه که در برابر روش‌های جدلی نیز فروتن نمی‌گردند؛ زیرا عموم مردم بیش از آنکه تحت تأثیر تعقل و بینش باشند، تحت تأثیر عاطفه و احساس خود هستند بلکه اصلاً برای تفکر و بررسی دلیل‌ها و برهان‌ها شکیبایی ندارند. عموم مردم تفکر سطحی و غیرعمیق دارند لذا نمی‌توانند حق را از باطل به دقت تمییز دهند. عبارات جذاب و ظواهر فریبنده در جان آن‌ها اثرگذار است [نه برهان و اندیشه]» (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۱۳/۳).

از دیگر سو؛ هرگاه خواسته و آرای عموم مردم با ارزش‌ها و آرمان‌های یک ایدئولوژی سازگار نباشد، موجب دگرگونی اجتماعی می‌شود (کوئن، ۱۳۹۵: ۳۵۵)، و به‌طور طبیعی این دگرگونی باعث بروز تعارض اجتماعی میان مردم (طرفداران آن ایدئولوژی و مخالفان آن) یا میان مردم و حکومت می‌شود.

نتیجه سه بیان گذشته

۱۲۵

آنچه گذشت خلاصه‌ای بود از اشکالاتی که به ساختار سیاسی جمهوری اسلامی وارد شده است. بر اساس این اشکالات، اسلام ملاک حقانیت را مصالح و مفاسدی می‌داند که در واقع وجود دارد هرچند اکثر مردم از آن روی گردان باشند و نظری بر خلاف آن داشته باشند. از این رو ترکیب جمهوریت و اسلامیت، گونه‌ای از ناهماهنگی و تعارض را درون خود جای داده است. بر این اساس، حکومت یا باید جمهوری باشد مانند برخی حکومت‌های موجود یا دینی صرف باشد همانند دوران حاکمیت کلیسا که دیکتاتوری دینی داشتند و جایگاهی برای مردم قائل نبودند. جمع بین این دو شیوه یعنی جمهوری اسلامی، تقابل و تناقضی را به همراه دارد که موجب هرج و مرج و تعارضات اجتماعی می‌شود.

۳. جمهوری اسلامی نظمی نوین برای تکامل

این قلم جمهوری اسلامی را نظمی نوین در مسیر تکامل می‌داند و تناقضی و تقابلی میان جمهوریت و حضور مردم در عرصه حکمرانی با اسلامیت نمی‌بیند. بلکه اسلام را محتوای حکومت و جمهوریت شکل آن می‌داند. بر این اساس مطالبی که در تناقض جمهوریت و اسلامیت بیان شده را ناصحیح دانسته و بر آن دلایلی اقامه خواهد کرد.

۳-۱- تجلی ولایت در حکومت اسلامی

اسلامیت یکی از ارکان ساختار جمهوری اسلامی است. اسلامیت به معنای حاکمیت اندیشه اسلامی بر اجزا و ارکان حکومت است. ریشه حکومت اسلامی در توحید و ولایت است. ولایتی که در اصل برای خداوند ثابت است و بالعرض برای پیامبر اکرم و امامان پس از ایشان و در این زمان که امام معصوم غائب است، ولایت برای نائبان امام ثابت است.

ولایت در لغت به معنای قرب و نزدیک شدن است (جوهری، ۱۴۱۰: ۲۵۲۹) در اصطلاح قرآنی نیز معنای لغوی لحاظ شده و ولایت به نوعی قرابت خاص اطلاق می‌شود که در امور مادی و معنوی قابل تصویر است. لازمه قرابت معنوی، امکان و

جواز تصرف در شئون و امور مولی علیه (کسانی که بر آنها ولایت دارد) است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۶). در اصطلاح فقهی هم سلطنت بر دیگران در نفوس و اموال را ولایت نامند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۲۱۰) در این نوشتار، این معنی از ولایت مراد است.

شرط ولایت رعایت نفع و مصلحت مولی علیه و مردم است. یعنی در صورتی که منافع و مصالح مولی علیه رعایت شود ولایت معنی پیدا می‌کند؛ لذا هرگاه قرآن کریم از ولایت خدا و رسول خدا ﷺ سخن می‌گوید در مقام امتنان و منت‌گذاری است (ر.ک: خلخالی، ۱۴۲۵: ۱۷۶).

۳-۲- جایگاه مردم در نظام اسلامی

جایگاه مردم و رأی اکثریت در نظام اسلامی از مهمترین مسائلی است که در این نوشتار مورد توجه است. آیا جمهوریت و حضور مردم در عرصه سیاسی شرط مشروعیت نظام است یا به کارآمدی نظام مربوط است و شرط مقبولیت محسوب می‌شود؟

این پرسش ممکن است نسبت به حکومت امام معصوم نیز مطرح شود که آیا حکومت معصوم، بدون حضور مردم مشروع است یا اینکه مشروع نیست؟ آیا مشروعیت غیر از مقبولیت است؟ به گونه‌ای که اگر امام معصوم برخلاف نظر مردم حکومتی تشکیل داد آیا در عین مقبول نبودن مشروع است؟

در پاسخ به این پرسش، نظریات متفاوتی بیان شده که برای هر یک از آنها مؤیدات و ادله‌ای هم از متون دینی بیان می‌شود که بررسی تمامی این ادله خارج از حوصله این نوشتار است لکن اشاره اجمالی به آنها ضروری است. در مجموع این ادله را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد.

۳-۲-۱- ادله اثبات‌کننده ولایت مطلقه نسبت به حضور مردم

دسته نخست ادله‌ای است که ولایت را اثبات و به اطاعت از اولی الامر فرمان می‌دهد ولی نسبت به نقش مردم در انتخاب ساکت است. این ادله به دو صورت بیان شده است:

نخست ادله‌ای است که ولایت و حکومت را برای خدا و رسولش اثبات می‌کند،

مانند آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۱ (مائده/۵۵).

صورت دوم ادله‌ای است که یا به اطاعت از خدا، رسول و اولی الامر فرمان می‌دهد مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۲ (نساء/۵۹)، یا توقیع شریف که از ولی عصر علیه السلام نقل شده که فرمودند: ﴿وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةٍ حَدِيثًا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ﴾^۳ (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۱).

ادله یاد شده، ولایت را برای خدا، رسول و جانشینان ایشان اثبات می‌کند لذا، تمامی اوامر و نواهی ایشان در همه امور، حتی سیاست، نافذ خواهد بود. در عین حال نسبت به اینکه آیا مردم نسبت به حاکم و حکومت حق انتخاب دارند یا ندارند و اگر حقی دارند، میزان نقش مردم چه مقدار است، ساکت و مطلق است.

۳-۲-۲- ادله سلب‌کننده حق انتخاب از مردم

دسته دوم از ادله به صورت صریح یا ضمنی حق هرگونه انتخاب و دخالت در امور سیاسی را از مردم سلب می‌کند. این ادله ولایت و حکومت را از آن خداوند، رسول خدا و اوصیای ایشان دانسته و مردم را در این زمینه صاحب اختیار نمی‌داند. مثلاً در آیات قرآن به صراحت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را در صاحب اختیار بودن و تصمیم‌گیری برتر از خود مؤمنان بر می‌شمارد و می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»^۴ (احزاب/۶) و نیز از ضرورت تسلیم بودن بی قید و شرط مسلمانان در برابر فرمان خدا و رسولش سخن گفته و فرموده است: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ

۱. سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آن‌ها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند.

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و پیامبر خدا و اولوالامر [اوصیای پیامبر] را اطاعت کنید

۳. اما در وقایع جدید به روایان سخن ما مراجعه کنید [چراکه] آن‌ها حجت من بر شما هستند و من حجت خدا هستم.

۴. پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است

يَكُونُ لَهُمُ الْحِيزَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»^۱ (احزاب/۳۶). پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز در همین راستا و در تعیین مصداق آیه نخست، خود را از هر مؤمنی نسبت به خودش برتر اعلام می‌کنند و پس از خود حضرت علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ را در تصمیم‌گیری برای مؤمنان از خودشان برتر اعلام می‌کنند و می‌فرمایند: «أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ وَ عَلَيُّ أَوْلَى بِهِ مِنْ بَعْدِي»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۶).

دلایل یادشده به روشنی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام را در مدیریت امور مؤمنان از خودشان برتر معرفی می‌کند و در واقع حقی برای آنان در مدیریت امورشان قائل نشده است؛ بنابراین اصل دموکراسی مردود بوده و مردم حق دخالت در سیاست و حکومت را ندارند. واقعه غدیر نیز مهم‌ترین دلیل بر انتصابی بودن حاکم جامعه اسلامی از طرف خداست و نظریه انتخابی بودن آن را رد می‌کند.

۳-۲-۳- ادله مقیّد حکومت به اقبال و انتخاب مردم

دسته دیگر از ادله، روایاتی هستند که بر حضور مردم در عرصه سیاسی و حکومتی اشاره دارند. از آن جمله می‌توان به کلمات امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام اشاره کرد که فرمود: «أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارَؤْا عَلَى كِظَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيَّهَا»^۳ (نهج البلاغه، خطبه ۳). نیز در عبارتی منقول از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تصریح شده است که در صورتی که مردم از پذیرش سرپرستی و رهبری حضرت سرباز زدند، حضرت نیز این مهم را رها سازند: «يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وَ لِأُمَّتِي مِنْ بَعْدِي، فَإِنْ وَّلَوُكَ فِي عَافِيَةٍ وَ اجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ وَ إِنْ اخْتَلَفُوا

۱. هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.

۲. من از هر مؤمنی بر خودش اولویت دارم و علی هم بعد از من بر او اولویت دارد.

۳. سوگند به کسی که دانه را شکافت و انسان را آفرید؛ اگر نبود حاضر شدن و بیعت کردن مردمانی که حضور یافتند و به وجود یاران حجت تمام نمی‌شد و عهدی که خداوند از عالمان ستانده بود که بر پرخوری ظالمان و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر [خلافت] را بر پشتش رها می‌کردم و آخرش را نیز با ظرف اولش سیراب می‌کردم.

عَلَيْكَ فَادْعُهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ، فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا^۱ (نوری، ۱۴۰۸: ۷۸).

جمع ادله

پس از بیان نمونه‌هایی از هر سه دسته ادله، آنچه حائز اهمیت است روش جمع این ادله بر اساس یکی از روش‌های زیر است:

۱. تمسک به اطلاق ادله دسته اول و طرد دسته دوم و سوم: در این حالت حکومت اسلامی هم ظرفیت حضور مردم و تطبیق با دموکراسی را دارد و هم می‌تواند بدون حضور مردم به اهداف خود نائل شود؛ بدین معنی که حکومت اسلامی هیچ موضع مثبت و منفی نسبت به حضور مردم ندارد. در واقع در این حالت به ادله دسته دوم و سوم توجهی نخواهد شد.

۲. تقیید دسته اول به دسته دوم و طرد دسته سوم: بر اساس این روش، ادله دسته سوم مطلقاً نادیده گرفته می‌شود بلکه با دسته دوم، دسته اول تفسیر می‌شود. ثمره این حالت این است که مردم هیچ حق و جایگاهی در نظام سیاسی اسلام ندارند و حکومت اسلامی نقطه مقابل دموکراسی است.

۳. تقیید دسته اول به دسته سوم: طبق این وجه، دسته اول آیات و روایات با دسته سوم تفسیر خواهد شد و دسته دوم طرد می‌شود. نتیجه این وجه چنین است که اسلام نظری جز دموکراسی نداشته و حکومتی که بدون اقبال مردمی باشد، مشروع نخواهد بود.

۴. تقیید دسته اول به دسته دوم و عدم تعارض با دسته سوم: بر اساس این وجه، دسته اول و دوم ناظر به مشروعیت هستند بدین معنی که حکومت مشروع، حکومتی است که در راستای ولایت الهی باشد و مردم در این مشروعیت هیچ نقشی ندارند؛ اما دسته سوم ادله در رابطه با مشروعیت نبوده، بلکه ناظر به کارآمدی حکومت اسلامی هستند. در این حالت هیچ کدام از ادله طرد نخواهد شد.

۱. ای پسر ای طالب؛ پس از من سرپرستی و رهبری امتم برای توست. اگر در آسایش و عافیت به تو روی آوردند و با رضایت تو را پذیرفتند و بر [گرد] تو جمع شدند، پس به امر آنها قیام [و رسیدگی] کن و اگر نسبت به تو اختلاف کردند پس آنان را با آنچه درویش هستند رها کن. پس همانا خداوند برای تو گذرگاهی قرار خواهد داد.

بر فرض اعتبار ادله پیشین، به مقتضای قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» می‌توان صحت وجه چهارم را دریافت چرا که در این وجه است که هیچ یک از روایات پیش گفته، طرح و طرد نمی‌شوند بلکه هر یک در جای خود و در معنای مناسب خود قرار خواهند گرفت؛ برخلاف دیگر وجوه که حداقل یک دسته از روایات فوق می‌بایست بدون دلیل طرح و طرد شوند.

جامع میان این روایات این است که دسته اول در مقام بیان اصل تشریح ولایت و حکومت در نظام سیاسی اسلام هستند بدین معنی که اصل حکومت و تسلط بر اموال و نفوس حق خداست و در طول آن برای پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اوصیا و فقها ثابت می‌شود. بر اساس دسته دوم نیز غیر حق تعالی از جمله مردم در ولایت الهی و مشروعیت حکومت اسلامی هیچ نقشی ندارند؛ لکن دسته سوم ناظر به حوزه دیگری غیر از مشروعیت است لذا هیچ تعارضی با دیگر ادله ندارند. مورد دسته سوم، کارآمدی و مقبولیت نظام سیاسی است بدین معنا که حضور مردمی در کارآمدی حکومت اسلامی و فراهم شدن زمینه‌های اعمال ولایت، اثرگذار است.

در واقع حکومت و ولایت در اندیشه اسلامی، جدای از نظام سیاسی رایج در جهان امروزی است چه آنکه هدف نظام‌های متفاوت سیاسی از جمله دموکراسی صرف مدیریت امور جامعه در راستای اهداف مادی انسان است لکن در اندیشه انسانی تکامل آحاد جامعه هدف حکومت اسلامی است و مصالحی که مورد نظر آن است بدون حضور مردم محقق نمی‌شوند زیرا این مردم هستند که بایستی به تکامل برسند و تکامل مردم از جنبه فکری، اجتماعی و معنوی بدون آزادی در انتخاب مردم محقق نمی‌شود همان‌گونه که اختیار تکوینی انسان برای تکامل وی ضروری است؛ بنابراین حکومت اسلامی برای کارآمدی در پیش برد اهدافش نیاز به حضور مردم در سیاست و تدبیر اجتماع دارد.

گفتنی است ممکن است در این میان پرسشی ایجاد شود مبنی بر اینکه چگونه می‌توان در دسته سوم، اولین روایت (که اصل حکومت را حق مردم معرفی کرده است) به صورتی که در وجه چهارم بیان شده است، با دیگر ادله جمع کرد؟ لکن در پاسخ به این سؤال باید دانست، این روایت در مقام بیان حکم شرعی و تبیین نظام سیاسی اسلام

نبوده بلکه گونه‌ای از اتمام حجت است که امام علیه السلام آن را گوشزد می‌کنند. به بیان دیگر این روایت در مقام نوعی روشنگری هستند تا مردم در انتخاب خویش پس از خلیفه سوم، آگاه باشند و اسیر احساسات و التهاب آن زمان قرار نگیرند در نتیجه می‌بایست به لوازم آن هم پایبند باشند.

۳-۳- ابطال فرضیه تناقض درونی جمهوری اسلامی

مهم‌ترین رکن اندیشه سیاسی اسلام ولایت است؛ لکن آنچه در عمل و اجرا محقق می‌شود، بدون اقبال اکثریت بسیاری از عرصه‌ها از حیطه ولایت خارج خواهد شد همان‌طور که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این اتفاق رخ داد و در دوران بنی امیه و بنی عباس هم این اتفاق ادامه یافت. اینجاست که ولایت‌محوری در نظام سیاسی، با جمهوریت پیوند یافته و از آرای مردم (اعم از آرای مستقیم یا غیر مستقیم) برای اجرای اهداف و آرمان‌های خویش کمک می‌گیرد؛ لذا دیدگاهی که ترکیب جمهوری اسلامی را ساختاری متعارض پنداشته و آن را عاملی برای فزونی تعارضات اجتماعی دانسته است، نادرست است. اینکه تعارضات ساختاری بر تعارضات اجتماعی مؤثر هستند، سخنی بجاست ولی اینکه بخواهیم ساختار سیاسی جمهوری اسلامی را ساختاری متناقض بدانیم، برداشتی ناصواب است. به عبارت دیگر تفاوت دیدگاه این نوشتار با نگاهی که سابقاً اشاره شد، نزاعی صغروی است مبنی بر اینکه ساختار جمهوری اسلامی، متعارض و متناقض نیست.

اساساً تفاوت مردم سالاری دینی در جمهوری اسلامی با دموکراسی در همین است که دموکراسی آرای مردمی را ملاکی برای مشروعیت حکومت می‌دانند لذا در چنین حکومتی تعیین هنجار و چارچوب خاص در عرصه تقنین، اجرا و قضا منجر به تناقض ساختاری می‌شود؛ برخلاف جمهوری اسلامی که برای کارآمد شدن و مقبولیت نظام اسلامی است که به آرای مردم و دیدگاه جمهور مراجعه می‌کند ولی اصل محتوا و هنجارهای نظام سیاسی را مطابق اندیشه اسلامی قرار داده و از مردم در چگونگی و شکل اجرای آن استفاده می‌کند همان‌گونه که شهید مطهری نیز به عنوان اندیشمند و نظریه پرداز اسلامی می‌گوید: «جمهوری اسلامی از دو کلمه مرکب شده: کلمه

جمهوری و کلمه اسلامی. کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند... و اما کلمه «اسلامی» محتوای این حکومت را بیان می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۵۳). لذا با توجه به اینکه هر یک از اسلامیت و جمهوریت مربوط به دو حوزه جداگانه هستند، نمی‌توان رابطه میان آن‌ها را ارتباطی متناقض یا متعارض دانست و شبهات مطرح شده در فصل پیشین پیرامون تناقض درونی جمهوری اسلامی مردود است.

۳-۳-۱- پاسخ به شبهه «تناقض در جهت توزیع قدرت»

در جمهوری اسلامی توزیع قدرت، دوسویه و متناقض نیست بلکه ولایت ولی فقیه که در رأس قدرت قرار می‌گیرد از جانب خداوند متعال است و مشروعیت حکومت از بالا به پایین اعمال می‌شود اما جمهوریت از منظر کارآمدی و مقبولیت است. بر این اساس، تفکیک حوزه مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی هیچ منافاتی با مردم‌سالاری ندارد و تضاد میان آن‌ها توهمی بیش نیست.

۳-۳-۱- پاسخ به شبهه «تناقض مفهومی حکومت اسلامی و دموکراسی»

در پاسخ به این شبهه توجه به دو نکته ضروری است:

اول) آن گونه که روشن شد، تفاوت دموکراسی و مردم‌سالاری اسلامی در این است که دموکراسی حضور مردم در عرصه سیاسی را شرط مشروعیت دانسته اما حکومت اسلامی، از جهت کارآمدی به آرای مردم رجوع می‌کند. از این جهت است که نظریه مردم‌سالاری اسلامی را نمی‌توان گونه‌ای از دموکراسی دانست بلکه سنخ مردم‌سالاری اسلامی با مردم‌سالاری دموکراتیک متفاوت است.

دوم) در این شبهه ولایت را مفهومی متضایف در نظر می‌گیرد که یک طرف آن ولی و طرف دیگر آن مجنون یا صبی قرار دارد؛ لکن این برداشت امری باطل است چه آنکه ولایت، مراتب و اقسام گوناگونی داشته که برخی از آن‌ها در رابطه با مجنون و صبی است اما آنچه مربوط به ولایت معصوم یا فقیه است، ارتباطی با مجنون و صبی ندارد. توضیح آنکه، اهمیت وجود حاکم و مدیر در هر اجتماعی چه حاکم صالح و چه غیر صالح، چه دیکتاتور و چه مردمی، چه مشروع و چه غیر مشروع روشن است

«إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰) و پر واضح است که جامعه بدون آن دچار مشکل و آسیب می‌شود. در این حالت کامل‌ترین حاکم که معصوم و در نبود آن، فقیه عادل است در رأس حکومت قرار می‌گیرد و بر عموم مردم ولایت داشته و به رهبری جامعه می‌پردازد لکن ولایت او ملازمه‌ای با محجوریت، صباوت و جنون مولی‌علیه در نظام سیاسی اسلام ندارد.

۳-۳-۱- پاسخ به شبهه «تأمین نشدن هدف حکومت اسلامی با حضور

مردم»

آخرین شبهه مطرح شده در فصل قبل این بود که حضور مردم، لزوماً مصالح و اهداف حکومت اسلامی را تأمین نمی‌کند زیرا مردم در مقاطع زمانی متفاوت دچار احساسات، پوپولیست و فریب می‌شوند که مانع دستیابی به مصالح واقعی است. لکن با توضیحات گذشته واضح شد که اسلام قائل به نقشی اساسی برای انتخاب و اختیار مردم در کارآمدی نظام سیاسی در راستای هدف خود یعنی تکامل جامعه و آحاد اجتماع می‌باشند؛ بنابراین انتخاب خود مردم، خود مصلحتی بزرگ است که حتی اگر دچار تبلیغات و عوام‌فریبی هم شوند بازهم می‌تواند دیگر مصالح واقعی را پوشش دهد. به دیگر بیان اختیار و انتخاب خود مردم مصلحتی اهم بوده که مصالح مهم دیگر در پرتو آن بایستی محقق شوند تا جایی که عدم دستیابی به مصالح مهم در پرتو مصالح اهم، بدون اشکال خواهد بود.

اگرچه ممکن است خواست مردم در جزئیات برخی امور همسو با اندیشه اسلامی نباشد اما در نگاه کلان و بلندمدت، حضور مردم رشد، تقویت و کارآمدی نظام اسلامی را فراهم می‌آورد. اساساً از این منظر است که جمهوریت جمهوری اسلامی می‌تواند تعارضات اجتماعی را مدیریت کند. تا زمانی که مردم در شکل حاکمیت اسلام دخالت داشته باشند و حکومت به آرای ایشان رجوع کند، تعارضات اجتماعی میان مردم یا میان مردم و حکومت مدیریت شده کاهش می‌یابد.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت روشن شد که ترکیب جمهوریت و اسلامیت که ثمره آن ساختار سیاسی جمهوری اسلامی است، ساختاری همگون است چرا که اسلامی بودن این ساختار ناظر به جنبه مشروعیت و جمهوریت آن در راستای کارآمدی، مقبولیت و تضمین کننده بقای اوست. اگرچه قید جمهوریت در عرض اسلامیت قرار می گیرد لکن اصل رجوع به آرای مردم تحت عنوان مردم سالاری، خود بنیادی پولادین و برگرفته از متن دین اسلام است؛ به بیان دیگر اساس مردم محوری حکومت اسلامی، مبتنی بر گزاره های اسلامی است. از این رو اگرچه جمهوریت و اسلامیت در عرض یکدیگر بوده و ساحت مشروعیت و مقبولیت نظام اسلامی را رقم می زنند ولی می توان به نوعی، قید اسلامیت را مقدم بر جمهوریت دانست. مقام معظم رهبری به عنوان راهبر این نظام سیاسی در تبیین این مسأله در خطبه نماز جمعه می فرماید:

«در این کشور و در این نظام، اسلام با جمهوریت همراه است. جمهوریت ما از اسلام گرفته شده و اسلام ما اجازه نمی دهد در این کشور مردم سالاری نباشد. ما نخواستیم جمهوریت را از کسی یاد بگیریم؛ اسلام این را به ما تعلیم داد و املا کرد. این ملت، متمسک به اسلام و معتقد به جمهوریت است. در ذهن این ملت و در این نظام، خدا و مردم در طول هم قرار دارند» (خامنه ای، ۱۳۸۲/۱۱/۲۴)

بر این اساس ساختار سیاسی جمهوری اسلامی، ساختاری نامنظم و متعارض نیست تا در پی آن تعارضات و بی نظمی های اجتماعی در جامعه اسلامی شکل گیرد بلکه در هم تنیدگی اسلامیت و جمهوریت مانع شکل گیری بسیاری از تعارضات که میان حکومت و مردم یا میان مردم و مردم است؛ تا جایی که حتی اگر هجمه های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... از سوی مخالفین این نظام، تعارضاتی را در سطح جامعه شکل دهد، جمهوریت جمهوری اسلامی می تواند با کمترین هزینه آن را مدیریت کرده و در برخی موارد آن ها را از تهدید به فرصت تبدیل کند.

اهمیت نقش آفرینی مردم در نظام سیاسی به میزانی است که نه تنها تعارضات اجتماعی بلکه دیگر نابسامانی ها را نیز می تواند سامان دهد. نمونه این نقش آفرینی در

دفاع مقدس بوده است. حضور فعال مردم در دفاع مقدس، هم در توانمندسازی جمهوری اسلامی به عنوان کشور مورد تهاجم اثرگذار بود و هم اینکه در بسیاری از نابسامانی‌ها و تعارضات ناشی از بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که می‌توانست حین دفاع یا پس از آن رخ دهد، مؤثر بود (ر.ک. مطهرنیا، ۱۳۷۶: ش ۱۵) شاهد دیگر بر این مدعا نقش مردم‌سالاری در اتفاقات مختلف پس از جنگ تحمیلی به‌ویژه در سال‌های پایانی دهه ۸۰ است که حضور پررنگ مردم در عرصه‌های مختلف توانست با کمترین هزینه و بیشترین فایده چالش‌های سیاسی پیش‌روی جامعه را مدیریت کند. اساساً این وقایع نشانگر ظرفیت عظیم نظام جمهوری اسلامی در مدیریت تعارضات مختلف در بستر اجتماع است.

کتاب‌نامه

۱. انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغه (صبحی صالح)، چاپ اول، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸.
۲. ارسطا، محمدجواد، «جمهوریت و اسلامیت»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸، قم، ۱۳۷۹.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن، لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
۴. بحر العلوم، محمد بن محمدتقی، بلغة الفقیه، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳.
۵. جمعی از نویسندگان، انقلاب اسلامی ایران، ویراست چهارم، قم، معارف، ۱۳۸۷.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰.
۷. چلبی، مسعود، فصلنامه نامه علوم اجتماعی، شماره ۶، تهران، ۱۳۷۲.
۸. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۴.
۹. حسینی خامنه‌ای، علی، ولایت و حکومت، تهران، صهبا، ۱۳۹۱.
۱۰. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی، الحاکمیه فی الاسلام، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵.
۱۱. دیانی، محمد شمس‌الدین، بررسی تطبیقی فلسفه دموکراسی و مردم‌سالاری دینی، مشهد، مرندید، ۱۳۹۵.
۱۲. شیرودی، مرتضی؛ حسینی، جلال، «سنجش کمی و کیفی مفهوم جمهوری و دموکراسی در اندیشه سیاسی امام خمینی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال یازدهم، شماره ۳۷، قم، ۱۳۹۳.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، الغیبة، قم، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱.
۱۵. عصاریان‌نژاد، حسین؛ مؤمنی، اسکندر، «تبیین و ترسیم مؤلفه و شاخص‌های تولید اختلال و بی‌نظمی اجتماعی»، مجله امنیت ملی، شماره ۱، تهران، ۱۳۹۰.
۱۶. فرهیخته، شمس‌الدین، فرهنگ فرهیخته؛ واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی حقوقی، تهران، زرین، ۱۳۷۷.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۱۸. کوئن، بروس، ترجمه محسن، ثلاثی، درآمدی به جامعه‌شناسی، تهران، توتیا، ۱۳۹۵.

۱۹. مطهری، مرتضی، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران، صدرا، ۱۳۹۴.
۲۰. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۸.
۲۱. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸.
۲۲. الهادی، جعفر، حاکمیت در اسلام، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲.
۲۳. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی (اسرار آل محمد علیهم السلام)، قم، الهادی، ۱۴۰۵.

تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی

بر نگرش اجتماعی مردم به «زیارت»

(مورد مطالعه؛ نمازگزاران مساجد شهرستان زواره)*

- سیدعلی مرتضوی امامی زواره^۱
- بتول یوسفی^۲

چکیده

اخیراً شیوع ویروس کرونا به سرعت توانسته است زیارت و تعاملات معنوی را در سطح وسیع و همه جانبه تحت تأثیر خود قرار دهد. هدف از این پژوهش بررسی تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی علیه السلام در نگرش مردم به مقوله زیارت و عمل به رفتن و یا نرفتن به زیارت می‌باشد. این پژوهش از لحاظ هدف کاربردی و از لحاظ روش توصیفی همبستگی است. جامعه آماری این پژوهش شامل نمازگزاران مساجد شهرستان زواره می‌باشد. با توجه به نامحدود بودن جامعه آماری و اعمال شرایط قرنطینه‌ای تعیین حجم نمونه با استفاده از جدول مورگان ۳۸۴ نفر تعیین و به علت حضور اندک مردم و نمونه‌های تکراری در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. سیدعلی مرتضوی امامی زواره، استادیار علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی، گروه علوم سیاسی،

دانشگاه اراک (نویسنده مسئول) (a_mortazavi@araku.ac.ir).

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران.

مسجد تعداد ۵۹ پرسشنامه با روش نمونه‌گیری خوشه‌ای در دسترس از (مساجد: جامع بافت‌سنتی، پامنار و صاحب‌الزمان) توزیع و جمع‌آوری شد. برای اندازه‌گیری نگرش و عمل به زیارت از پرسشنامه استاندارد حسینی و همکاران (۱۳۹۵) و برای اندازه‌گیری نگرش عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا از پرسشنامه محقق ساخته با پایایی $\alpha = 0/70$ مورد استفاده قرار گرفت. تجزیه و تحلیل داده‌ها با نرم‌افزار spss19 انجام پذیرفت. یافته‌ها نشان داد کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت و همچنین بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت بر مردم نمازگزار در مسجد تأثیر مثبت و معناداری دارد و فرضیه‌های تحقیق تأیید می‌شود. با افزایش آمار مرگ و میر ناشی از شیوع ویروس کرونا تمایل مردم نمازگزار در مساجد شهر زواره به رفتن به زیارت کاهش یافته است. با آنکه شیوع ویروس کرونا باعث بستن بقاع متبرکه و از جریان افتادن فعالیت‌های دینی و کمرنگ شدن تعاملات اجتماعی شده است اما به نظر می‌رسد این شرایط موجبات حفظ سلامت آحاد جامعه از انتقال این بیماری از طریق اسکان و سفر زائران در مسیر تارسیدن به حرم رضوی را فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: ویروس کرونا، زیارت، حرم رضوی، نگرش مردم.

مقدمه

یکی از راه کارهای انسان برای درک حالت‌های زیبایی روحی و ارتباط با حقیقت مطلق، توسل به ائمه، زیارت مکان‌های متبرکه و تصفیة درونی خویش است (ادهمی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۴۷). مکان‌ها از دو جهت اهمیت دارند: نخست آنکه هر مکانی بُعد اجتماعی دارد. این بدان معناست که می‌توان مکان را پل ارتباطی میان افراد و جامعه دانست. در واقع نقش مکان‌ها در تعاملات اجتماعی و فراهم آوردن محلی برای ارتباط افراد با یکدیگر است. چرا که ابعاد محیط اجتماعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد و رابطه متقابل معناداری را ایجاد می‌کند، به‌ویژه انجام فعالیت‌های خاص در یک مکان، به آن شخصیت می‌بخشد و بازخورد این فعالیت‌ها در اجتماع است که آن مکان را منحصر به فرد می‌کند. جنبه دیگر اهمیت مکان، مفهوم نهفته زمان در کالبد آن است. وجهی که به مکان ارزش یادبودی می‌بخشد و اسباب ماندگاری در حافظه فردی و جمعی را فراهم سازد (تیموتی و اولسن، ۱۳۹۲: ۳۴). از طرف دیگر، حرم امامان معصوم علیهم‌السلام و حرم

امامزادگان، یک تعین اجتماعی و یک نهاد معرفت دینی قلمداد می‌شوند (ادهمی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۸). در فرهنگ شیعی زیارت به مثابه یک نهاد مورد مطالعه قرار گرفته است، یعنی زیارت مجموعه‌ای از دانش‌ها و تلویحاً دستورالعمل‌هایی است که اندیشه و عمل زائر را در زندگی اجتماعی در راستای اهداف متعالی تنظیم می‌کند (غیائی، ۱۳۹۷: ۱۳۸). زائر در حین زیارت با نزدیک کردن خود به پروردگار، احساس آرامش درونی می‌کند و خود را تخلیه هیجانی می‌کند که این امر نیز در نهایت به سلامت روانی فرد کمک می‌کند (واعظ‌جوادی، ۱۳۹۱) چرا که فرد باور دارد خدایی هست که موقعیت‌ها را کنترل می‌کند و مسئول عبادت‌کننده‌ها است. این امر تا حد زیادی اضطراب مرتبط با موقعیت را کاهش می‌دهد، به طوری که اغلب افراد مؤمن، ارتباط خود را با خداوند، مانند ارتباط با دوستی بسیار صمیمی توصیف می‌کنند و معتقدند که می‌توان از طریق اتکا و توسل به خداوند، اثر و پیامدهای موقعیت‌های کنترل‌ناشدنی را به طریقی کنترل کرد (سوهخان و کرول: ۱۹۸۹: ۶۷).

وجود حرم حضرت رضا علیه السلام در شهر مشهد یکی از مراکز مهم این کنش دینی بوده است و این مکان زیارتی در توسلات مردم به ائمه اطهار در سختی‌ها اهمیت بیشتر دارد. از آنجا که زیارت یکی از مصادیق کنش دینی است که در ادیان و مذاهب مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس ارزشمندی خود را از تأکیدی که در متون مقدس بر آن رفته است اخذ می‌کند، بدیهی است که تبدیل آن به ارزش اجتماعی در فرایند جامعه‌پذیری و توسط نهادهای فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرد. زیارت مانند هر کنش انسانی دیگر تا حد زیادی تابعی است از انگیزه‌ها، نگرش‌ها و نیازهای زائران در مقام کنشگران دینی و همچنین ارزش‌ها، هنجارها و قوانین حاکم بر محیط اجتماعی به علاوه ظرفیت‌ها و امکانات و تسهیلات تعبیه‌شده در مورفولوژی اجتماعی، لذا کیفیت این کنش دینی متناسب با عوامل تأثیرگذار می‌تواند دست‌خوش تغییرات بسیاری واقع شود (حیدری‌چروده و همکاران، ۱۳۹۱: ۴۶). از آنجا که از اواسط دسامبر سال ۲۰۱۹ میلادی شیوع بیماری (COVID-19) یک بحران جهانی بهداشت ایجاد کرد که تأثیر عمیقی در نحوه درک جهان و زندگی روزمره ما داشت نه تنها میزان ابتلا به ویروس و الگوهای انتقال آن، همچنین رعایت نکردن فاصله

اجتماعی سلامت شهروندان را تهدید می‌کند. وقتی بحران در موضوع و مکان زیارتی مطرح می‌شود به تبع آن بحث اعمال محدودیت‌ها در تردد، هم شکل می‌گیرد. با توجه به اینکه مسأله مهم اخیر در جهان شیوع بیماری کرونا است و اگرچه مسئولیت حفظ و ارتقای سلامتی انسان‌ها به عهده وزرات بهداشت گذاشته شده است ولی در سیستم مراقبت و رویارویی سندرومیک و کشف به موقع و کنترل زودرس حوادث بیوتروریستی، کلیه نهادها، سازمان‌ها و دست‌اندرکاران امور بهداشت و درمان اعم از دولتی، آزاد، نظامی، غیرنظامی، پزشکان بالینی، پرستاران، میکروبیولوژیست‌ها، بیوتکنولوژیست‌ها، رادیولوژیست‌ها، دامپزشکان، زیست‌شناسان، مهندسين کشاورزی، متخصصین آمار و اپیدمیولوژی... و سایر پرسنل و همکاران آنها در صف مقدم جبهه دفاع علمی و عملی بیوتروریسم^۱ قرار دارد (حاتمی، ۱۳۸۲: ۵۷۳-۵۲۳) لذا طرح قرنطینه خانگی، تعطیلی اماکن مذهبی پر تردد، زیارت‌گاه‌ها، مساجد، نماز جمعه و مکان‌های شلوغ، از جمله تصمیمات و اقداماتی بود که توسط دولت برای کنترل شیوع این بیماری اتخاذ و اجرا شد و نظرات متفاوتی به همراه داشت. لذا به نظر می‌رسد انجام تحقیقات برای سنجش باورهای دینی و نگرش‌های افراد به مسأله زیارت و به‌خصوص شرایط کرونایی، از اهمیت والایی برخوردار است.

زواره شهری از توابع شهرستان اردستان در استان اصفهان است که از شهرهای کهن ایران است و پیشینه آن به قبل از اسلام بازمی‌گردد و می‌توان گفت که از بقایای هفت شهر لیلای می‌باشد. نام آن برگرفته از نام برادر رستم، زواره، گرفته شده است. در آن بناهای تاریخی همچون منار در مسجد امام حسن مجتبی (مسجد پامنار)، قلعه سنگ بست و مسجد جامع چهار ایوانی (قدیمی‌ترین مسجد چهار ایوانی کشور با بیش از ۷۰۰ سال قدمت) وجود دارد. بخش مرکزی زواره ساختاری گلی دارد و دارای معماری ایرانی اصیل است. زواره با عنوان مدینه‌السادات، در قرن چهارم قمری میزبان سادات طباطبایی شد و اجداد عده قابل توجهی از سادات طباطبایی ایران و چهره‌های

۱. در خصوص جنبه بیوتروریستی بودن شیوع ویروس کرونا اثبات این قضیه به طور قطع امری دشوار است. همانگونه که در ویژه‌نامه شماره یک مجله دانشگاه علوم پزشکی استان اصفهان (زمستان ۹۸) در بررسی بیوتروریسم بودن کرونا چند احتمال و فرضیه را مطرح نموده است.

جهان اسلام همچون آیت‌الله بروجردی، علامه طباطبایی، شهید قاضی و بحرالعلوم (سیدبحرالعلوم) در شهر زواره آرمیده‌اند. همچنین مقبره امامزاده یحیی، فرزند امام موسی کاظم علیه السلام، در این شهر واقع شده‌است. زواره طی قرون گذشته به‌طور متمادی کانون علم، ادب و فرهنگ بوده و در هر عصر و زمان شخصیت‌هایی را در دامان خود پرورانده است که به بزرگانی چون: سید محمد حسین صدر طباطبایی (محقق در حوزه بازاریابی)، سیدرضا زواره‌ای (حقوق‌دان و نماینده)، غلامرضا گلی‌زواره (نویسنده و محقق ابوالفتح زواره‌ای (فقیه و محدث)، سید غیاث‌الدین جمشیدگار (مفسر قرآن) و... اشاره نمود.^۱ باتوجه به نوع هویت مردم شهرستان زواره و حضور درصد بالای سادات علوی در این شهر این پژوهش قصد دارد تا تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی را در نگرش مردم نمازگزار مساجد شهرستان زواره به مقوله زیارت مورد مطالعه قرار دهد.

۱- پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین در خصوص تبیین زیارت بیان می‌دارد در رویکرد تجربه‌اندیش، زیارت با تجربیات و دریافته‌های درونی همراه است و فرد زائر خود را در احاطه وجود اولیای الهی می‌بیند و آن‌ها را مشرف و ناظر بر خود احساس می‌کند و رفتار و توجهات خویش را به‌نحوی سامان می‌دهد که آغشته به حیا و ادب عبادی می‌شود (زمانی، ۱۳۹۰؛ به نقل از حیدری‌چروده و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۲) از این رو است که برخی زائران در بیان تجربه‌های خود اظهار داشته‌اند که زیارت شونده آن‌ها را می‌بیند و به احوال آنان واقف است (مکری‌زاده، ۱۳۸۹: ۸۴) در رویکرد مصلحت‌اندیش، زیارت یک مناسک دینی است که زائر خود را موظف به رعایت آن می‌داند زائر بر اساس این رویکرد، زیارت شونده را در چنان جایگاهی از جامعیت و کمال می‌نشانند که قادر است تمامی نیازهای او را اجابت کند. زائر در این معنا زیارت را در خدمت مصالح دنیوی و اخروی می‌خواهد. بیان انگیزه‌هایی نظیر طلب شفاعت و آمرزش گناهان یا شفای

بیماری را از سوی زائران می‌توان از جلوه‌های این رویکرد به امر زیارت تلقی کرد. در رویکرد معرفت‌اندیش مفهوم زیارت حاصل کنش محققانه و عالمانه است و بر اساس این رویکرد زائر در سایه مطالعه و تحقیق به زیارت گرایش پیدا می‌کند و رویکردی انتقادی به آداب، مناسک و همچنین انگیزه‌های زیارت پیدا می‌کند. بر این اساس زیارت به عنوان واقعیت اجتماعی دینی در اصل دارای سه بُعد تجربی، مناسکی و اعتقادی است که با توجه به آثار مترتب بر بعد تجربی و نیز پیش‌نیاز بعد معرفتی، بعد پیامدی و دانشی نیز است. به این ترتیب به الگویی پنج بعدی از مفهوم زیارت دست می‌یابیم که مشابه مدل گلاک و استارک (سراج زاده، ۱۳۸۳؛ به نقل از حیدری چروده و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۱) در تبیین ابعاد دین داری است (حیدری چرودی و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۰-۵۱؛ عظیمی هاشمی و همکاران، ۱۳۹۲).

در پژوهشی به واکاوی مؤلفه‌های شهر زیارتی مطلوب (مورد مطالعه شهر مشهد) پرداخته‌اند. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که در فرایند تحلیل سلسله مراتبی و با لحاظ نمودن جنبه‌های تعاملی مؤلفه‌های درون سیستمی، دوازده مؤلفه در چهار عرصه نظری مدل شهر زیارتی بر توسعه کمی و کیفی زیارت تأثیرگذار هستند با استناد به نتایج مطالعه، مؤلفه‌ای که پرداختن به آن از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرساخت‌های شهر مشهد است. همان‌گونه که کمیّت و کیفیت منابع آب شهر مشهد جزو این دسته است و از بالاترین ضرورت در میان همه شاخص‌های به کار رفته در مدل برخوردار است. پس از زیرساخت‌ها، مؤلفه مدیریت معطوف به زیرساخت شهری در رتبه دوم اهمیت قرار گرفت. از شاخص‌های اصلی این مؤلفه می‌توان به حفاظت و توسعه جاذبه‌های گردشگری مذهبی و زیارتی شهر مشهد و فرایند تصمیم‌سازی در حوزه مدیریت گردشگری و زیارت شهر مشهد و سپس مدیریت حمل و نقل عمومی اشاره کرد. سومین مؤلفه مهم، اخلاق کسب و کار در میان بازاریان مشهد و مؤلفه چهارم معماری شهر مشهد است که استحکام بناها و هویت‌بخشی معماری در جهت گردشگری مذهبی از شاخص‌های اصلی این مؤلفه هستند. امنیت شهر مشهد با شاخص‌های احساس امنیت زائران و شهروندان، آموزش با شاخص‌های سطح دانش و تخصص مدیران و مسئولان صنعت گردشگری، آموزش فعالان بخش خدمات و

آموزش فرهنگ میزبانی به مردم شهر مشهد در مراتب بعدی اهمیت قرار دارند. ایمنی با تأکید بر ایمنی در حمل و نقل جاده‌های منتهی به شهر مشهد دارای اهمیت هفتم از نظر اجرایی است. پس از این مؤلفه‌ها به مؤلفه پایداری اقتصادی زیارت می‌رسیم که شاخص‌های مهم آن شامل پایداری اشتغال و درآمدهای ایجاد شده از طریق گردشگری و ارزآوری اقتصادی است.

مؤلفه‌ای که اولویت نهم را از لحاظ اجرایی دارد سیاست‌گذاری معطوف به زائر در بستر مدیریت و سیاست‌گذاری است که تطابق هدف‌گذاری و اهداف تعیین شده با واقعیت‌های موجود و تعداد زائر و هم‌چنین سیاست‌گذاری کارآمد در زمینه اسکان زائران، شاخص‌های اصلی این مؤلفه هستند. سه مؤلفه بستر اقتصادی شامل رقابت‌پذیری اقتصادی، جذابیت اقتصادی شهر مشهد و توسعه اقتصادی در مراتب بعدی قرار گرفتند. نیک‌آیین و همکاران (۱۳۹۴: ۹۷) پژوهشی با عنوان آثار تربیتی امام رضا علیه السلام در تعالی باورهای معنوی مردم ایران انجام داده‌اند. مشخص گردید، به‌خاطر وجود ظلم و ستم حاکمان، مردم ایران به دنبال آئینی می‌گشتند که عدالت و مساوات جزو مؤلفه‌های آن باشد. با ورود اسلام و با شناخت ابتدایی از آن، مردم ایران در می‌یابند راه نجات همین دین و مجریان آن است. در نهایت با حضور امام رضا علیه السلام در ایران و فرصت ولایت‌عهدی ایشان و اقدامات مؤثر آن بزرگوار، مردم به سمت معنویت واقعی هدایت شدند و بعد از شهادت ایشان نیز با ترویج فرهنگ زیارت و حضور سادات دعوت شده توسط این امام عزیز، مردم ایران در معنویت رشد فزاینده‌ای پیدا کردند. حسینی و همکاران (۱۳۹۵: ۳) در مطالعه‌ای به بررسی ارتباط زیارت امام رضا علیه السلام با احساس شادکامی و رضایت از زندگی پرداخته‌اند. یافته‌ها نشان داد؛ بین میزان نگرش و میزان عمل به زیارت امام رضا علیه السلام با احساس شادکامی و رضایت از زندگی، در سطح $(p < 0/001)$ همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. همچنین زیارت، پیش‌بینی‌کننده معنی‌داری در سطح $(p < 0/001)$ برای احساس شادکامی و رضایت از زندگی بوده و میزان این تأثیر برای احساس شادکامی $Beta = 0/66$ و برای رضایت از زندگی، $Beta = 0/49$ بوده است. همچنین نتیجه‌گیری شده است که زیارت امام رضا علیه السلام که آئینی مذهبی در جامعه شیعی است، می‌تواند احساسات روان‌شناختی افراد

را تحت تأثیر قرار دهد و زمینه شادکامی و رضایت از زندگی آن‌ها را فراهم نماید. غیائی (۱۳۹۷: ۱۳۷) در پژوهشی ابعاد تمدنی نهاد زیارت در فرهنگ شیعی را مورد مطالعه قرار داده است. براساس نتایج این پژوهش، چهار بعد اصلی و فراگیری که از تحلیل مضمون منابع کتبی مرتبط به دست آمده است، عبارتند از: «بعد مردمی»، «نظامات اجتماعی»، «هویت تمدنی» و «بعد تاریخی - جغرافیایی». براساس یافته‌های این پژوهش، قدرت نرم، تعارف میان فرهنگی، مؤلفه‌های کلیدی بعد نظامات اجتماعی، قدرت تولید احاطه و تعمیق معنا، حس تعلق به امت اسلامی و غایات تمدنی مشترک از مهم‌ترین مؤلفه‌های بعد هویت تمدنی و بسط تاریخی آیین زیارت در گستره پهناور جغرافیای فرهنگی جهان اسلام، مهم‌ترین مؤلفه تاریخی - جغرافیایی نهاد زیارت به‌شمار می‌آیند. گونی و همکاران (۲۰۲۰: ۱) پرسشنامه دانش، نگرش و عملکرد برای پیشگیری از عفونت‌های دستگاہ تنفسی در بین زائران حج در مالزی را اعتبار سنجی کرده‌اند. این پرسشنامه با چهار عامل اصلی جمعیت شناختی، دانش، نگرش و عمل از روایی و پایایی خوبی برخوردار است.

در خصوص شرایط اضطراب‌آمیز شیوع ویروس کرونا علی‌پور و همکاران (۱۳۹۸: ۱۶۳) در پژوهشی با عنوان اعتباریابی مقدماتی مقیاس اضطراب بیماری کرونا (CDAS) در نمونه ایرانی نشان دادند؛ داده‌ها با مدل دو عاملی برازش مناسبی دارد. از یافته‌های این پژوهش نتیجه‌گیری شده است که پرسشنامه اضطراب کرونا در اعتباریابی مقدماتی از اعتبار روایی مطلوبی برخوردار است و می‌توان از آن به‌عنوان یک ابزار علمی و معتبر برای سنجش اضطراب کرونا ویروس استفاده نمود.

انجام پژوهش پیش‌گفته نشانگر اضطراب ناشی از ضعف در برابر مشکل جهانی به وجود آمده و عدم امکان کنترل شرایط و نیاز روحی به عامل و منبع انرژی بیرونی مقدسی است که دینداران با توسل بر او به سوی اماکن مقدس شتافته و رفع مشکل را از وی خواستار باشد. لذا ایده بررسی عامل نگرش به زیارت در شرایط کرونایی قوی‌تر شد.

با بررسی پیشینه پژوهش مشاهده می‌شود تاکنون پژوهشی که موقعیت ویژه بوجود آمده از شیوع ویروس کرونا را با نظر سنجی از مردم در مورد نگرش به زیارت در این

شرایط و تصمیم به رفتن و یا نرفتن به زیارت امام ضامن علیه السلام بررسی قرار داده باشد انجام نشده است، لذا از آنجا که عمل زیارت بارگاه امامان معصوم علیهم السلام با روی کردهای پیش گفته برای مسلمانان از اهمیت والایی برخوردار است، اهمیت و ضرورت و نوآوری این پژوهش مشخص می شود. دستاورد و فواید این پژوهش را می توان بررسی نوع و شدت نیاز و عوامل تعیین کننده رفتار و نگرش زائران، در شرایط بحرانی و سختی کنترل کردن شیوع ویروس کرونا عنوان نمود.

با توجه به آنچه بیان شد سؤالات و فرضیه پژوهش به صورت زیر بیان می شود:

۲- سؤالات پژوهش

۱. آیا شرایط شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم نمازگزار مساجد شهر زواره، به زیارت تأثیر دارد؟
۲. آیا شرایط شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن مردم نمازگزار مساجد شهر زواره، به زیارت تأثیر دارد؟

۳- فرضیه تحقیق

۱. شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در مردم نمازگزار مساجد شهرزواره، تأثیر مثبت و معناداری دارد.
۲. شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در مردم نمازگزار مساجد شهر زواره، تأثیر مثبت و معناداری دارد.

۴- ادبیات پژوهش

حوزه زیارت و مکان های مذهبی از حوزه های مهم در جامعه شناسی تشیع است که یکی از عرصه های تجلی دینداری عامه است. اهمیت «امام» در میان شیعه چنان است که به «قدمگاه امام»، «مدفن امام»، «فرزندان و نوادگان امام» وجهی مهم و در خور توجه و تأمل می بخشد و مکان های زیارتی همچون زیارتگاه ها، قدمگاه ها و امامزاده ها را شکل می دهد. نهاد زیارت با توجه به عقلانیتی که در بطن خود دارا است توانسته در

طول تاریخ از نظر جغرافیایی در جهان اسلام به صورت پراکنده گسترده شود. در ایران نیز فرزندان ائمه علیهم‌السلام نقش مهمی در این راستا ایفا کرده‌اند (غیاثی، ۱۳۹۷: ۱۶۲). وجه نهادی زیارت طی فرایندی تاریخی شکل می‌گیرد؛ به عنوان مثال برای زیارت امام رضا علیه‌السلام در ایران دو دوره را می‌توان منظور کرد. دوره نخست از ورود اسلام تا ابتدای صفویه است که بیشتر ایرانیان، سنی و شیعیان در اقلیت بودند اما در عین حال به زیارت تمایل زیادی داشتند و به آن مقید بودند. در این دوران علی‌رغم سنی بودن اکثر مردم و حکام، غالباً تنگنای جدی برای زیارت امام رضا علیه‌السلام وجود نداشته و ایشان مورد احترام مقتضی قرار می‌گرفته‌اند. دومین دوره پس از صفویه است که تشیع در ایران رسمیت یافته و مظاهر و مناسک شیعی به طور گسترده‌ای در جامعه تبلیغ می‌شد. در این دوران زیارت امام رضا علیه‌السلام یکی از نشانه‌های مهم هویت شیعی محسوب می‌شد و گاه نیز از تبلیغ و ترویج زیارت بهره‌های سیاسی برده شده است. در دوره صفویه اماکن زیارتی در ایران توسعه زیادی پیدا کرد و بر جنبه آستانه‌ای (بارگاهی) آن به شدت افزوده شد. اگرچه این روند در دوره‌های بعدی نیز ادامه یافته، وجهه بارگاهی زیارت امام رضا علیه‌السلام در دوران حاضر اهمیت مضاعفی پیدا کرده است (یوسفی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۹۶).

«زیارت» در لغت، به معنای دیدار کردن از کسی، چیزی، یا جایی است که دارای ارزش و اهمیت است. اما در اصطلاح، «زیارت»، این گونه تعریف می‌شود: ملاقات کردن و دیدن و دیدار کردن از مشاهد مشرفه، اعم از قبور اولیای الهی و مساجد و مکان‌هایی که برای عبادت حق تعالی است (روکنی، ۱۳۶۹؛ به نقل از حسینی و همکاران، ۱۳۹۵: ۶). زیارت و دامنه گسترده آن، همواره زمینه‌ساز خلوت، تفکر و دستیابی به معرفت شهودی برای انسان به شمار آمده است. یکی از مفهومی‌ترین مصادیق زیارت، حالت منحصر به فردی است که انسان در دل خود احساس می‌کند. متفکران دینی و صاحب‌نظران عرفان، این احساس را «معرفت» نام نهاده‌اند. معرفت ایجاد و وقوع حالتی و دریافت مجموعه‌ای از احساس‌هایی هست که فرد در وجود خود درمی‌یابد بدیهی است که کسب چنین حالت با معرفتی، نیازمند پیش‌زمینه درونی است و هم‌نیازمند دانش و آگاهی. به عبارت دیگر، معرفتی که از زیارت مکان خاصی

(امامزاده - زیارت گاه و هر مکان مقدس دینی) در دل انسان ایجاد می شود با علم و آگاهی و شعور انسان ایجاد می شود. انسان با زائر پس از گذراندن مراحل هر چند ابتدایی و دریافت های اندک - اندک روحی، به مجموعه معرفت شهودی دست می یابد (نوپا، ۱۳۷۳: ۱۴۱). افراد در زیارت در محضر امام و یا امامزاده به سوی خدا حرکت کرده است و هم به امر الهی فردی را که معرفت و محبتش واجب شده، دیدار می کند، این خود از بزرگترین عبادت ها است. این گونه است که در مکتب تشیع، یاد کردن از امام و امامزادگان، راه توجه به خداست و زیارت او اوج این توجه است (نراقی، ۱۳۴۵: ۱۱۸۵) در کتاب خود از زیارت به عنوان دیداری یاد می کند که براساس اراده، برای مطلوبی صحیح و در مسیر الهی است و قید حیات داشتن یا نداشتن در آن مطرح نیست. او این مفهوم را یک مفهوم رایج انسانی می داند و اسلام با شناساندن آن به پیروان خود، مسیر تکامل را به آنها نشان داده است. در احادیث و روایات دینی نیز فضیلت و آثار فراوانی برای زیارت ائمه و اولیای الهی نقل شده است (نراقی، ۱۳۸۶: ۵۳۴).

۴-۱- زیارت صحنه حضور مردم در ارتباطات اجتماعی

می توان مدعی بود که زیارت در جامعه، صحنه ای برای حضور مردم در کنار هم است که به سبب آن، آثار و برکات فراوانی برای کل جامعه به وجود می آورد. در زیارت، تعاملی بین انسان ها برقرار است که به مثابه بستر ارتباطات بین فرهنگی، صورت می پذیرد. اساساً عامل چسبندگی اجتماعی میان گروه ها و اقوام و افراد، تعارفی است که بین این گروه ها به وجود می آید و با شناخت یکدیگر و رسمیت بخشیدن به استعدادهای مردمی همدیگر، گامی در جهت رفع نیازهای یکدیگر و حل معضلات کلان اجتماعی براشته می شود و هویتی مشترک به وجود می آید. تعارف در حقیقت، فلسفه و حکمت آفرینش تفاوت ها و کثرت های مردمی است تا بتوانند راهی به سوی معرفت و کمال نهایی پیدا بکنند (بابایی، ۱۳۹۶: ۱۰۷). در زیارت پویایی و نشاطی در مردم ظهور می کند که می تواند باعث افزایش سطح درک و آگاهی بین فرهنگی در اجتماع شده و زمینه ساز بسیاری از فضایل اخلاقی باشد (غیائی، ۱۳۹۷: ۱۵۱).

۴-۲- تمهید تعطیلی اماکن مذهبی راهی برای پیشگیری از شیوع

ویروس کرونا

در جوامع جهانی، ایده استفاده از عوامل بیماری‌زای عفونی به منظور تضعیف دشمن و از میان برداشتن او از دیرباز در ذهن نظامیان شکل گرفته است و همواره استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی به دلیل اثرات مخرب آن بر انسان‌ها و محیط زیست، یکی از نگرانی‌ها و دغدغه‌های جامعه بشری بوده است (زرگان و دهنوی، ۱۳۹۵: ۹۲). امروزه شهروندان بیشترین جمعیت در معرض خطر برای حملات بیولوژیک هستند. در سال‌های اخیر بسیاری از کشورهای پیشرفته اقدام به مطالعه، بررسی و تحقیق در زمینه حملات بیوتروریستی کرده‌اند. در طی یک سال اخیر ویروس کرونا (کوید ۱۹) مطرح شده از خانواده بزرگ ویروس‌هایی است که باعث عفونت دستگاه تنفسی شده است و با گذشت زمان نیز به شکل‌های مختلف در سلول‌های بدن نفوذ کرده و عملیات آن را مختل کرده و باعث مرگ می‌شود. این ویروس که شیوع آن از دسامبر سال ۲۰۱۹ در یوهان چین آغاز شد و با علائمی از خفیف تا شدید با نشانه‌های عفونت شامل تب، سرفه و مشکل در تنفس خود را معرفی کرد (Wu, McGoogan, ۲۰۲۰) به گفته پزشکان معالج، بررسی علائم بیماری افرادی که جان خود را از دست داده‌اند مشخص می‌سازد شروع علائم شبیه سرماخوردگی یا آنفولانزا همراه با تب و سرفه همراه بوده و در برخی دیگر علائم مشاهده شده شبیه آنچه در ابتدا ذکر می‌شد نیست و ویروس بعد از مدتی تغییر حالت می‌دهد. شناسایی موارد اولیه و اطلاع رسانی به موقع در موارد مشابه می‌تواند از مرگ و میر ناشی از این بیماری جلوگیری کند. در اینجا این مسأله مطرح است که چگونه می‌توان میلیون‌ها نفر را برای واکسیناسیون سریع و ضربتی و یا درمان ساماندهی کرد؟ لذا با توجه به ویژگی‌های عوامل بیولوژیک به‌ویژه کشندگی بالا، امکان عدم تشخیص سریع و به موقع و عدم وجود واکسن و سیستم ایمن‌سازی بر علیه بسیاری از آنها، اهمیت توجه به پیشگیری و کنترل بیش از پیش روشن می‌گردد.

حقیقت بیوتروریسم استفاده عمدی از باکتری‌ها، ویروس‌ها یا سموم طبیعی

(سموم) به عنوان یک سلاح برای کشتن، زخمی یا تولید بیماری در انسان، جانوران و یا گیاهان است. تروریست‌ها ممکن است از چنین حمله‌هایی برای ایجاد رعب و وحشت، اختلال در اقتصاد یا برای دریافت پاسخ مدنظر خود از دولت استفاده کنند. سلاح‌های زیستی به دلیل توانمندی‌ها و قابلیت‌های ویژه‌ای که برای تروریست‌ها ایجاد می‌کند، بسیار مورد توجه می‌باشد. از جمله این قابلیت‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱) عوامل زیست در مقدار بسیار کم، در حد بالایی کشنده می‌باشد. (۲) به راحتی می‌توان آنها را پنهان کرد و به سادگی منتقل نمود. (۳) به راحتی می‌توان آنها را آماده نمود و به وسیله افرادی که آموزش مختصری دیده‌اند به کاربرد (حمزه‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۶).

در چنین شرایطی پیشگیری و کنترل در کشور ما نیز از مواردی است که می‌تواند در پیشگیری از این آلودگی‌ها مؤثر واقع شوند از جمله:

۱. آموزش بهداشت: بدون تردید مؤثرترین و در عین حال ارزان‌ترین وسیله حفاظت عمومی بر علیه تهدیدات بیولوژیکی، آموزش بهداشت فردی و عمومی در جامعه است.

۲. رعایت اصول بهداشت مواد غذایی در هنگام حمله بیولوژیکی

۳. کنترل و حفاظت دقیق از مراکز حساس تأمین کننده آب و مواد غذایی مهمترین رکن مقابله با بیوتروریسم است.

۴. کنترل واردات: با توجه به اینکه همه ساله شاهد واردات انواع مواد غذایی به داخل کشور هستیم که در مواردی هم با آلودگی همراه بوده‌اند، نظارت دقیق و انجام آزمایشات استفاده از کارشناسان مجرب و تجهیزات مناسب لازم است.

۵. استفاده از روش‌های تشخیص سریع: استفاده از روش‌های تشخیص سریع عوامل بیولوژیکی و توکسین آنها نظیر PCR و ELISA برای تمامی مراکز تحقیقاتی و نظامی ضروری است. بسیاری از عوامل و توکسین‌های باکتریایی و قارچی قابل انتقال از طریق مواد غذایی با این روش‌ها تشخیص داده می‌شوند.

۶. اطلاع رسانی به مردم: در هنگام بروز تهدیدات بیولوژیکی، دادن اطلاعات لازم و کافی به مردم برای جلوگیری از خسارات جانی و کاهش ترس و وحشت آنها الزامی

است. برنامه‌ریزی و استفاده از روش‌های مختلف برای دفاع در برابر تهدیدات بیولوژیکی به‌ویژه برای نیروهای نظامی نیز لازم و اجتناب ناپذیر است (خسروی، ۱۳۹۷: ۶-۷). همچنین کنترل ارتباطات میان فردی و اجتماعی نیز به‌عنوان یکی از کاراترین و مؤثرترین روش‌های پیشگیرانه است که خطرات گسترش و میزان آسیب‌پذیری را تا حد امکان کاهش می‌دهد.

۵- روش انجام پژوهش

پژوهش حاضر از نظر روش، توصیفی پیمایشی و از نظر هدف، کاربردی است. گردآوری اطلاعات در پژوهش حاضر با استفاده از دو روش میدانی به منظور تکمیل پرسشنامه‌ها و کتابخانه‌ای برای تدوین ادبیات پژوهش استفاده شد. جامعه آماری نیز، کلیه نمازگزاران مساجد شهرستان زواره بودند طبق سرشماری نفوس و مسکن جمعیت زواره ۱۶۰۰۰ نفر اعلام شده است^۱. با توجه به نامحدود بودن جامعه آماری برای تعیین حجم نمونه با استفاده از جدول مورگان برابر ۳۸۴ نفر در نظر گرفته شد همچنین با روش خوشه‌ای (مسجد جامع بافت سنتی، مسجد پامنار در محله پامنار و مسجد صاحب الزمان خیابان منتظری انتخاب شد و با مراجعه حضوری محقق در زمان نماز جماعت وقت ظهر و شب نمونه‌گیری به روش تصادفی در دسترس صورت گرفت اما با وجود اعمال قرنطینه در جامعه با توجه به شرایط بیماری کرونا نحوه گردآوری داده‌ها را تحت تأثیر خود قرار داد و به دلیل شرایط ویژه قرنطینه‌ای و حضور اندک مردم و نمونه‌های تکراری در مساجد تعداد ۵۹ پرسشنامه جمع‌آوری شد. ابزار پژوهش نیز از دو پرسشنامه استفاده شد برای اندازه‌گیری نگرش و عمل به زیارت از پرسشنامه استاندارد حسینی و همکاران (۱۳۹۵: ۸) با دو زیر مؤلفه نگرش و عمل به زیارت در طیف چهار گزینه‌ای کاملاً مخالفم، تا حدی مخالفم، تا حدی موافقم و کاملاً موافقم به صورت زیر استفاده شد:

سؤال‌های نگرش: ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۱۱-۱۵-۱۶

1. <https://www.irna.ir/news/83785747/>

سؤال‌های عمل: ۹-۱۰-۱۲-۱۳-۱۴-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰ که سؤال‌های ۶-۷-۱۵-۱۶ معکوس نمره‌گذاری می‌شود.

پایایی این پرسشنامه استاندارد در این تحقیق با استفاده از محاسبه آلفا کرونباخ ۰/۸۸۷ به دست آمد که نشان از پایایی بالای این پرسشنامه است.

همچنین برای سنجش نگرش مردم به بستن حرم رضوی در زمان شیوع بیماری کرونا از پرسشنامه محقق ساخته در مورد نگرش به بستن حرم رضوی و عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در ایام کرونا، در طیف لیکرت کاملاً موافقم تا کاملاً مخالفم به صورت زیر استفاده شده است.:

سؤال‌های نگرش به بستن حرم رضوی در ایام کرونا: ۱-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۱-۱۳
سؤال‌های عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در ایام کرونا: ۲-۳-۱۰-۱۲-۱۴ که سؤال‌های ۲-۴-۶ به صورت معکوس نمره‌گذاری می‌شود.

این سؤالات پس از تأیید رَوایی صوری آن از طرف اساتید خبره، پایایی آن نیز با استفاده از آزمون ضریب آلفای کرونباخ ۰/۷۰۴ بدست آمد که مقدار قابل قبولی است همچنین پس از گردآوری داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار Spss در دو سطح توصیفی و استنباطی به تجزیه و تحلیل داده‌ها پرداخته شد. در سطح توصیفی از آمارهای جدول فراوانی و درصد و آزمون آماری کلموگروف اسمیرنوف (K-S) جهت نرمال بودن توزیع داده‌ها و آزمون تی تک نمونه‌ای به منظور اطمینان از تأثیر سؤالات استفاده گردید و در سطح استنباطی با توجه به سطوح سنجش متغیرها، از آمارهایی مانند همبستگی، رگرسیون (تک متغیره و چند متغیره) استفاده شد.

۶- یافته‌های توصیفی

ویژگی‌های جمعیت‌شناختی پاسخ‌دهندگان: ویژگی‌های جمعیت‌شناختی مردم نمازگزار در مساجد شهرستان زواره بر اساس وضعیت، جنسیت، سن، شغل، تحصیلات، تعداد دفعات زیارت حرم امام رضا علیه السلام در جدول شماره یک ارائه شده است.

جدول ۱. ویژگی جمعیت شناختی

ویژگی های جمعیت شناختی	طبقات	فراوانی	درصد
جنسیت	مرد	۳۹	۶۶/۱
	زن	۲۰	۳۳/۹
شغل	دولتی	۲۷	۴۵/۸
	آزاد	۱۲	۲۰/۳
	بازنشسته	۴	۶/۸
	بیکار	۷	۱۱/۹
	خانه دار	۹	۱۵/۳
	نظامی	۰	۰
	دیپلم و زیر دیپلم	۲۲	۳۷/۳
سطح تحصیلات	فوق دیپلم	۱۴	۲۳/۷
	لیسانس	۱۵	۲۵/۴
	فوق لیسانس و بالاتر	۸	۱۳/۶
سن	۱۵ تا ۲۵ سال	۹	۱۵/۳
	۲۶ تا ۳۶ سال	۹	۱۵/۳
	۳۷ تا ۴۷ سال	۲۲	۳۷/۳
	بالاتر از ۴۸	۱۹	۳۲/۲
تعداد دفعات تشریف به زیارت حرم امام رضا (ع)	یک بار	۳	۵/۱
	دوبار	۸	۱۳/۶
	سه بار	۱۱	۱۸/۶
	۴ بار و بیشتر	۳۷	۶۲/۷

طبق نتایج جدول ۱ مشخص شده است که ۶۶/۱ درصد شرکت کنندگان مرد و ۳۳/۹ درصد آنها زن می باشند. در خصوص شغل ۴۵/۸ درصد شغل کارمند دولتی، ۲۰/۳ درصد شغل آزاد، ۶/۸ درصد بازنشسته، ۱۱/۹ درصد بیکار، ۱۵/۳ درصد خانه دار هستند. ۳۷/۳ درصد پاسخ دهندگان دارای تحصیلات زیردیپلم و دیپلم، ۲۳/۷ درصد تحصیلات فوق دیپلم، ۴/۲۵ درصد تحصیلات لیسانس، ۱۳/۶ درصد تحصیلات فوق لیسانس و بالاتر دارند از بین این افراد ۱۵/۳ درصد پاسخگویان سن ۲۵ تا ۱۵ سال، ۱۵/۳ درصد سن ۳۶ تا ۲۶ سال، ۳۷/۳ درصد سن ۴۷ تا ۳۶ سال و ۳۲/۲ درصد دارای سن بالاتر از ۴۸ سال داشتند. از بین این افراد ۵/۱ درصد پاسخگویان یک بار مشرف به زیارت حرم امام رضا علیه السلام شده اند، ۱۳/۶ درصد دوبار، ۱۸/۶ درصد سه بار و ۶۲/۷ درصد نیز چهار بار و بیشتر به زیارت رفته اند.

آزمون تی تک نمونه: در ابتدای بررسی ها به منظور اطمینان از تأثیر سؤالات پرسشنامه از آزمون تی تک نمونه ای استفاده شد، سؤالات ۱۷ تا ۳۰ مربوط به پرسشنامه محقق ساخته نگرش و عمل به نرفتن زیارت در ایام کرونا می باشد نتایج در جدول شماره دو نشان داده شده است.

جدول ۲. آزمون تک نمونه سؤالات پرسشنامه نگرش و عمل به زیارت در دوران

کرونا

ارزش ۲						ردیف
بازده فاصله اطمینان		تفاوت میانگین ها	سطح معناداری	درجه آزادی	آماره تی	
دامنه بالا	دامنه پایین					
۱/۸۶۹	۱/۴۵۲	۱/۶۶۱	۰/۰۰۰	۵۸	۱۵/۹۲۷	۱
به خاطر شیوع بیماری کرونا از رفتن به زیارت محروم شدم						

۱/۶۶۳	۱/۱۵۰	۱/۴۰۶	۰/۰۰۰	۵۸	۱۰/۹۷۴	بیماری کرونا تأثیری بر زیارت رفتن و مسافرت من نداشته است.	۲
۰/۰۷۳	-۰/۳۷۶	-۰/۱۵۲	۰/۱۸۲	۵۸	-۱/۳۵۱	با رفتن به زیارت فکر می‌کنم امام رضا <small>علیه السلام</small> مرا از این بیماری محافظت می‌کند	۳
۱/۸۰۴	۱/۳۸۱	۱/۵۹۳	۰/۰۰۰	۵۸	۱۵/۰۷۲	بستن حرم رضوی در ایام کرونا کار اشتباهی بود؟	۴
۱/۸۴۲	۱/۴۴۵	۱/۶۴۴	۰/۰۰۰	۵۸	۱۶/۶۱۰	فکر می‌کنم با وجود بیماری کرونا دیگر توفیقی به زیارت پیدا نکنم؟	۵
۱/۷۱۵	۱/۲۶۷	۱/۴۹۱	۰/۰۰۰	۵۸	۱۳/۳۴۵	فکر می‌کنم بستن حرم امام رضا <small>علیه السلام</small> در ایام کرونا ضرورتی نداشت.	۶

۱/۱۷۹	۰/۵۴۹	۰/۸۶۴	۰/۰۰۰	۵۸	۵/۴۸۷	فکر می‌کنم باید برای کاهش سرایت بیماری کرونا از ازدحام جمعیت زائران از ابتدا ممانعت به عمل می‌آمد؟	۷
۱/۹۰۲	۱/۶۲۳	۱/۷۶۲	۰/۰۰۰	۵۸	۲۵/۲۴۹	فکر می‌کنم تا پایان قطعی رفتن کرونا، باید همچنان از رفتن به زیارت حرم ممانعت به عمل آید	۸
۰/۷۰۰	۰/۰۴۵	۰/۳۷۲	۰/۰۲۷	۵۸	۲/۲۷۷	زائرانی که بیمارند و با حضور خود محیط را آلوده می‌کنند باید هزینه خسارت وارده به جان دیگران را بپردازند.	۹
۱/۵۰۸	۰/۸۹۸	۱/۲۰۳	۰/۰۰۰	۵۸	۷/۸۹۲	در این شرایط هرگز به زیارت حرم رضوی نخواهم رفت	۱۰
۰/۹۳۹	۰/۲۴۷	۰/۵۹۳	۰/۰۰۱	۵۸	۳/۴۳۲	به توسل از راه دور به ائمه اعتقاد دارم	۱۱

۱/۶۰۱	۱/۱۱۰	۱/۳۵۵	۰/۰۰۰	۵۸	۱۱/۰۵۰	من برنامه‌های خبری را تماشا می‌کنم و اقوام و دوستان را از رفتن به مکان‌های شلوغ منع می‌کنم	۱۲
۱/۷۹۷	۱/۴۲۲	۱/۶۱۰	۰/۰۰۰	۵۸	۱۷/۱۸۷	بیماری کرونا برنامه عبادتی زیارتی مرا مختل کرده است.	۱۳
۱/۹۹۹	۱/۶۹۵	۱/۸۴۷	۰/۰۰۰	۵۸	۲۴/۳۹۴	با وجود بیماری کرونا، دست از عبادت و توسل به اهل بیت برنداشته‌ام.	۱۴

با توجه به جدول فوق مشاهده می‌شود که دامنه بالا و دامنه پایین در اکثر سؤالات مثبت می‌باشند و نشان می‌دهد در سطح اطمینان ۰/۹۵ درصد، اگر مقدار سطح معناداری (Sig) بزرگ‌تر از سطح خطا (۰/۰۵) باشد، میانگین کمتر از ۲ و در صورتی که سطح معناداری کوچکتر از سطح خطا (۰/۰۵) باشد، میانگین بیشتر از ۲ خواهد بود. آزمون سؤالات پرسشنامه در نمونه مورد مطالعه در سطح قابل قبولی قرار دارند و تنها در سؤال سوم این مقدار در سطح قابل قبولی قرار ندارد.

۷- آزمون کولموگروف - اسمیرنوف

در این بخش ابتدا قبل از آزمون فرضیه‌ها به ارزیابی نرمال بودن توزیع داده‌ها پرداخته می‌شود. در صورت نرمال بودن توزیع داده‌ها از آزمون‌های پارامتریک و در غیر این صورت آزمون غیر پارامتریک استفاده می‌شود. بدین منظور روش‌های مختلفی همچون آزمون کولموگروف - اسمیرنوف قابل استفاده است. نتایج آزمون نرمال بودن

کولموگروف - اسمیرنوف به تفکیک برای هر یک از متغیرهای تحقیق در جدول شماره سوم نشان داده شده است.

جدول ۳. آزمون نرمال بودن داده‌ها - کولموگروف اسمیرنوف

متغیرها	تعداد	میانگین	انحراف معیار	مقدار	سطح معنی داری
نگرش به زیارت	۵۹	۳۶/۱۳۵	۳/۴۰۱	۱/۲۲۶	۰/۰۹۹
عمل به زیارت	۵۹	۲۰/۶۹۴	۳/۲۹۷	۱/۷۸۰	۰/۰۰۴
نگرش به زیارت در دوران کرونا	۵۹	۲۸/۶۴۴	۳/۲۴۱	۱/۵۴۳	۰/۰۱۷
عمل به رفتن و نرفتن به زیارت در دوران کرونا	۵۹	۱۶/۶۱۰	۲/۲۰۵	۱/۲۵۵	۰/۰۸۶

در بررسی آزمون کولموگروف - اسمیرنوف، در صورتی که سطح معنی داری بیشتر از ۰/۰۵ به دست آید نشان دهنده نرمال بودن توزیع داده‌ها است و در غیر این صورت توزیع غیرنرمال داده‌ها تأیید می‌گردد طبق نتایج به دست آمده در جدول ۳ اکثر متغیرها دارای سطح معناداری بالاتر از ۰/۰۵ هستند و توزیع داده‌ها نرمال می‌باشد و می‌توان برای آزمون فرضیه‌های تحقیق از آزمون‌های پارامتریک استفاده کرد.

۸- یافته‌های استنباطی

بررسی و آزمون فرضیه‌های تحقیق

به منظور تخمین روابط در بین متغیرهای موجود در فرضیه‌های پژوهش، از آزمون ضریب همبستگی استفاده شده است.

جدول ۴. ضریب همبستگی رابطه بین نگرش و عمل به زیارت حرم رضوی و نگرش و عمل به رفتن و یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا

متغیر	آماره	نگرش به زیارت و عبادت	عمل زیارت رفتن	نگرش به زیارت در دوران کرونا	عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا
نگرش به زیارت	ضریب همبستگی	۱			-
	سطح معناداری	-			-
عمل زیارت رفتن	ضریب همبستگی	۰/۷۹۷**	۱		
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	-		
نگرش به زیارت در دوران کرونا	ضریب همبستگی	۰/۱۳۰	۰/۱۰۴	۱	
	سطح معناداری	۰/۳۲۸	۰/۴۳۲	-	-
عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا	ضریب همبستگی	۰/۴۶۲**	۰/۴۵۳**	۰/۴۰۷**	۱
	سطح معناداری	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۱	-

ضریب همبستگی در سطح معناداری $p < 0.01$

همان گونه که در جدول ۴ مشاهده می‌شود، دو متغیر عمل به زیارت رفتن و نگرش به زیارت با ضریب همبستگی $r = 0.797$ و در $p = 0.00$ سطح معناداری با یکدیگر رابطه دارند. همچنین عمل به رفتن و یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا نیز با ضریب همبستگی $r = 0.407$ در سطح معناداری قرار دارد. لذا به بررسی فرضیه اول تحقیق می‌پردازیم.

فرضیه اول: شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در بین مردم نمازگزار در مساجد شهرستان زواره تأثیر مثبت و معناداری دارد.

جدول ۵. خلاصه جدول رگرسیون تأثیر کرونا بر نگرش به زیارت در دوران کرونا

ضرب همبستگی	ضرب تعیین	ضرب تعیین تعدیل شده	درصد خطای تخمین (دورین واتسون)
۰/۴۰۷	۰/۱۶۶	۰/۱۵۱	۲/۹۸۶

طبق نتایج جدول فوق ضریب همبستگی تأثیر کرونا در نگرش به زیارت در شرایط کرونا ۰/۴۰۷ گزارش شده است یعنی در واقع حدود ۴۰ درصد از واریانس متغیر وابسته یعنی نگرش به زیارت از طریق متغیر مستقل یعنی شرایط کرونا تبیین و توجیه شده است. و ضریب تعیین برابر ۰/۱۶۶ گزارش شده است این یافته بدین معناست که متغیرهای وارد شده به معادله توانسته است ۱۶ درصد از واریانس تغییرات مربوط به متغیر وابسته را تبیین کند. چنانچه آماره دورین - واتسون در بازه قابل قبول ۱/۵ تا ۲/۵ قرار گیرد عدم همبستگی بین خطاها پذیرفته می شود. با توجه به اینکه آماره دورین واتسون برابر ۲/۹۶۸ است، بنابراین می توان گفت که عدم همبستگی بین خطاها پذیرفته می شود.

جدول ۶. نتایج تحلیل واریانس یک طرفه (آنوا)

مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معنی داری	
۱۰۱/۰۴۵	۱	۱۰۱/۰۴۵	۱۱/۳۲۷	۰/۰۰۱	رگرسیون
۵۰۸/۴۸۱	۵۷	۸/۹۲۱	-	-	اختلاف
۶۰۹/۵۲۵	۵۸	-	-	-	کل

نتایج جدول ۶. آزمون معناداری، ضریب تعیین را نشان می دهد از آنجا که مقدار خطای آزمون F برابر است با نسبت متوسط واریانس رگرسیون به متوسط واریانس باقی مانده که برابر ۱۱/۳۲۷ و سطح معناداری برابر با ۰/۰۰۱ است. پس متغیر مستقل توان پیش بینی متغیر وابسته را دارد.

جدول ۷. نتایج ضریب رگرسیون چند متغیره تأثیر کرونا بر نگرش به زیارت در

متغیر پیش‌بین	ضرایب غیراستاندارد		ضرایب استاندارد	T آزمون	P معناداری
	B	SE			
مقدار ثابت	۱۸/۷۰۲	۲/۹۸۰	-	۶/۲۷۷	۰/۰۰۰
نگرش به زیارت در دوران کرونا	۰/۵۹۹	۰/۱۷۸	۰/۴۰۷	۳/۳۶۶	۰/۰۰۱

در تحلیل رگرسیون در سطح معناداری (۰/۰۰۱)، سهم (بتا) یعنی میزان تأثیرگذاری کرونا بر نگرش به زیارت در شرایط بیماری کرونا برابر (۰/۴۰۷) می‌باشد. بنابراین فرضیه اول تحقیق در سطح معناداری قرار دارد بدین معنا که شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در نمازگزاران مساجد تأثیر مثبت و معناداری دارد. یعنی با افزایش سطح تهدید و خطر ابتلا به ویروس کرونا، تمایل مردم به رفتن به زیارت حرم رضوی و مکان‌های زیارتی شلوغ کمتر می‌شود.

فرضیه دوم: شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در مردم نمازگزار در مساجد شهرستان زواره تأثیر مثبت و معناداری دارد.

جدول ۸. خلاصه جدول رگرسیون تأثیر کرونا به عمل رفتن یا نرفتن به زیارت در

دوران کرونا

ضریب همبستگی	ضریب تعیین	ضریب تعیین تعدیل شده	درصد خطای تخمین (دورین واتسون)
۰/۴۸۳	۰/۲۳۳	۰/۲۲۰	۵/۶۰۸

طبق نتایج جدول ۸ ضریب همبستگی تأثیر کرونا بر عمل به رفتن و یا نرفتن به زیارت در شرایط کرونا ۰/۴۸۳ گزارش شده است یعنی در واقع حدود ۴۸ درصد از واریانس متغیر وابسته یعنی عمل به رفتن به زیارت از طریق متغیر مستقل یعنی شرایط

کرونا تبیین و توجیه شده است و ضریب تعیین برابر $0/233$ گزارش شده است این یافته بدین معناست که متغیرهای وارد شده به معادله توانسته است 23 درصد از واریانس تغییرات مربوط به متغیر وابسته را تبیین کند. چنانچه آماره دوربین- واتسون در بازه قابل قبول $0/5$ تا $2/5$ قرار گیرد عدم همبستگی بین خطاها پذیرفته می شود. با توجه به اینکه آماره دوربین واتسون برابر $5/608$ است، بنابراین می توان گفت که عدم همبستگی بین خطاها پذیرفته نمی شود.

جدول ۹. نتایج تحلیل واریانس یک طرفه (آنوا)

سطح معنی داری	F	میانگین مجدورات	درجه آزادی	مجموع مجدورات	
$0/000$	$17/328$	$545/125$	۱	$545/125$	رگرسیون
-	-	$31/459$	۵۷	$1793/180$	اختلاف
-	-	-	۵۸	$2338/305$	کل

نتایج جدول ۹ آزمون معناداری، ضریب تعیین را نشان می دهد از آنجا که مقدار خطای آزمون F برابر است با نسبت متوسط واریانس رگرسیون به متوسط واریانس باقی مانده که برابر $17/328$ و سطح معناداری برابر با $0/000$ است. پس متغیر مستقل توان پیش بینی متغیر وابسته را دارد.

جدول ۱۰. نتایج ضریب رگرسیون چند متغیره تأثیر کرونا بر عمل رفتن یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا

P معناداری	T آزمون	ضرایب استاندارد	ضرایب غیراستاندارد		متغیر پیش بین
		BETA	SE	B	
$0/000$	$6/030$	-	$5/595$	$33/738$	مقدار ثابت
$0/000$	$4/163$	$0/483$	$0/334$	$1/390$	عمل به رفتن یا نرفتن به زیارت در دوران کرونا

در تحلیل رگرسیون در سطح معناداری (۰/۰۰۰)، سهم (بتا) یعنی میزان تأثیرگذاری کرونا بر عمل به رفتن و یا نرفتن به زیارت حرم رضوی در شرایط بیماری کرونا برابر (۰/۴۸۳) می‌باشد. بنابراین فرضیه دوم تحقیق نیز در سطح معناداری قرار دارد بدین معنا که بیماری کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن مردم به زیارت در مردم نمازگزار در مسجد شرایط کرونا تأثیر مثبت و معناداری دارد و با افزایش تعداد مبتلایان به کرونا و آمار مرگ و میر ناشی از اجتماعات و حضور در مکان‌های پر ازدحام، تمایل مردم مساجد شهرستان زواره به رفتن به زیارت حرم رضوی کاهش یافته است.

۹- بحث و بررسی

طبق فرضیه اول شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در مردم نمازگزار در مسجد، تأثیر مثبت و معناداری دارد. بنابر جدول (۵) می‌توان بیان کرد ضریب تعیین برابر (۰/۱۶) و در جدول (۴) سطح معناداری رابطه بین دو متغیر (۰/۰۰) گزارش شده است و وجود رابطه مستقیم بین دو متغیر به دست آمده است. در جدول (۶) با آزمون معناداری ضریب تعیین با توجه به مقدار تحلیل واریانس گزارش شده (F=۱۱/۳۲۷) و آزمون تی متناظر با تأثیر کرونا بر نگرش به زیارت در مردم در جدول (۷)، (۳/۳۶۶) گزارش شده است. می‌توان نتیجه گرفت که این رابطه با اطمینان ۹۵٪ و در سطح خطای ۰/۰۵ درصد به گونه‌ای معنادار توان تبیین واریانس (نگرش مردم به زیارت) را دارد در جدول (۷) مشاهده می‌شود در سطح معناداری (۰/۰۰)، سهم (بتا) یعنی میزان تأثیرگذاری شرایط بیماری کرونا بر نگرش مردم به زیارت برابر (۰/۴۰۷) می‌باشد. بنابراین فرضیه اول تحقیق تأیید می‌شود. بدین معنا که شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در مردم نمازگزار در مساجد شهرستان زواره، تأثیر مثبت و معناداری دارد.

طبق فرضیه دوم کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در مردم نمازگزار در مسجد، تأثیر مثبت و معناداری دارد. بنابر جدول (۸) می‌توان بیان کرد ضریب تعیین برابر (۰/۲۳) و در جدول (۴) سطح معناداری رابطه بین دو متغیر

(۰/۰۰) گزارش شده است و وجود رابطه مستقیم بین دو متغیر به دست آمده است. در جدول (۹) با آزمون معناداری ضریب تعیین با توجه به مقدار تحلیل واریانس گزارش شده ($F=17/328$) و آزمون تی متناظر با تأثیر کرونا بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در جدول (۹)، (۴/۱۶۳) گزارش شده است. می توان نتیجه گرفت که این رابطه با اطمینان ۹۵% و در سطح خطای ۰/۰۵ درصد به گونه ای معنی دار توان تبیین واریانس (عمل رفتن و یا نرفتن مردم به زیارت) را دارد در جدول (۱۰) مشاهده می شود در سطح معناداری (۰/۰۰)، سهم (بتا) یعنی میزان تأثیرگذاری شرایط بیماری کرونا بر نگرش مردم به زیارت برابر (۰/۴۸۳) می باشد. بنابراین فرضیه دوم تحقیق نیز تأیید می شود. بدین معنا که کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن مردم به زیارت در مردم نمازگزار در مساجد شهرستان زواره، تأثیر مثبت و معناداری دارد.

نتیجه گیری

زیارت بارگاه ائمه معصومین علیهم السلام و حضور در مسجد و مکان های مذهبی برای مسلمانان خصوصاً در جامعه ایرانی به عنوان یک عمل عبادی- دینی و یک رفتار اجتماعی دارای اهمیت قابل توجهی است. زیرا فرد با حضور در مکان های زیارتی، زمینه آرامش، خلوت و تفکر و معرفت و تقرب به خداوند متعال را به دست می آورد. زیارت نه تنها به عنوان عملی فردی بلکه در بعد اجتماعی نیز زیارت به عنوان عاملی برای شکل گیری هویت جمعی و تعاملات اجتماعی است. همان گونه که پژوهش های پیشین دین داری و داشتن گرایش های مذهبی بر رفتار روان شناختی افراد مورد تأیید قرار داده اند همچنین در پژوهش های، نیک آیین و همکاران (۱۳۹۴) آثار تربیتی امام رضا علیه السلام در تعالی باورهای معنوی مردم ایران، حسینی و همکاران (۱۳۹۵) ارتباط زیارت امام رضا علیه السلام با احساس شادکامی و رضایت از زندگی، غیائی (۱۳۹۷) ابعاد تمدنی نهاد زیارت در فرهنگ شیعی، علی پور و همکاران (۱۳۹۸) اعتباریابی مقدماتی مقیاس اضطراب بیماری کرونا (CDAS) در نمونه ایرانی، گونی و همکاران (۲۰۲۰) پرسشنامه دانش، نگرش و عملکرد برای پیشگیری از عفونت های دستگاه تنفسی در بین زائران حج در مالزی مورد مطالعه قرار گرفته است در این پژوهش نیز به بررسی نگرش مردم به

زیارت امام رضا علیه السلام و تأثیر کرونا و بسته شدن حرم رضوی در بین؛ نمازگزاران مساجد پرداخته شد. یافته‌ها نشان داد؛ طبق فرضیه اول کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش مردم به زیارت در مردم نمازگزار در مسجد، در سطح معناداری (۰/۰۰) تأثیر مثبت و معناداری وجود دارد آزمون تی متناظر با تأثیر کرونا بر نگرش به زیارت در مردم، (۳/۳۶۶) گزارش شده و می‌توان نتیجه گرفت که این رابطه با اطمینان ۹۵٪ و در سطح خطای ۰/۰۵ درصد به گونه‌ای معنادار توان تبیین واریانس (نگرش مردم به زیارت) را دارد بدین معنا که با افزایش سطح تهدید و خطر ابتلا به ویروس کرونا، تمایل مردم نمازگزار شهرستان زواره به رفتن به زیارت حرم رضوی و مکان‌های زیارتی شلوغ کمتر می‌شود.

همچنین طبق فرضیه دوم کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت در مردم نمازگزار در مسجد، در سطح معناداری (۰/۰۰) تأثیر مثبت و معناداری دارد و آزمون تی متناظر با تأثیر کرونا بر عمل رفتن و یا نرفتن به زیارت، (۴/۱۶۳) گزارش شده است. می‌توان نتیجه گرفت که این رابطه با اطمینان ۹۵٪ و در سطح خطای ۰/۰۵ درصد به گونه‌ای معنادار توان تبیین واریانس (عمل رفتن و یا نرفتن مردم به زیارت) را دارد بدین معنا که با افزایش تعداد مبتلایان به کرونا تمایل مردم به رفتن به زیارت حرم رضوی کاهش یافته است و مردم مساجد شهرستان زواره ترجیح می‌دهند در حال حاضر در خانه بمانند و از سفر و حضور فیزیکی به مکان‌های شلوغ و زیارتی پرهیزند و با پای دل زائر حرم شوند و از امام و پیشوای خود طلب رفع مشکل نمایند. مشابه با نتایج تحقیق حاضر موردی یافت نشد.

با آنکه به دلیل نحوه انتقال سریع ویروس کرونا مدت‌هاست گفته می‌شود برای جلوگیری از انتقال ویروس کرونا بین افراد، باید فاصله دست کم دو متری در نظر گرفته شود، اما پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد با توجه به این که در چه شرایطی قرار دارید، شاید این فاصله به اندازه کافی برای جلوگیری از انتقال ویروس مناسب نباشد در نتایج پژوهشی که در مجله پزشکی ژورنال در انگلیس منتشر شده نشان می‌دهد ذرات ویروسی بیماری کووید - ۱۹ تا نزدیک به ۸ متر در فضا پراکنده می‌شوند. به گفته جوزف آلن، کارشناس دانشکده بهداشت عمومی هاروارد یکی از بزرگترین عناصر خطری که این ویروس به همراه دارد، ساعاتی است که افراد در محیط‌های بسته سپری

می‌کنند، به گونه‌ای که تقریباً همه موارد گسترش بیماری کووید-۱۹ بین سه تا چهار نفر در محیط بسته اتفاق افتاده است.

براین اساس به دلیل وجود ازدحام جمعیت در اطراف ضریح مطهر امام رضا علیه السلام در زمان زیارت سرایت بیماری کووید-۱۹ به دیگران را پرخطرتر می‌کند. می‌توان ادعا کرد که مردم نمازگزار پاسخ دهنده به سؤالات این پژوهش توافق دارند بر اینکه در شرایط کنونی مسیرهای ورودی زائران و مسافران به استان خراسان رضوی به‌طور کامل بسته شوند تا بازگشایی حرم مطهر باعث شکل‌گیری موج حرکت زائران از چهارگوشه کشور به سمت مشهد نشود. زیرا همانگونه که در اخبار و اطلاعیه‌ها آمده است^۱ در ورود انبوه زوار بارگاه نورانی امام رضا علیه السلام به مشهد، مهار شیوع کرونا و ممانعت از انتقال ویروس آن را بسیار دشوار می‌کند زیرا همه اماکنی نظیر هتل‌ها، مهمانپذیرها و مسافرخانه‌ها با حضور جمعیت مسافر در شرایط نامناسبی برای مقابله با بیماری کرونا قرار می‌گیرند. این شرایط موجبات حفظ جان و سلامت احاد جامعه از انتقال شهر به شهر این بیماری از طریق اسکان و سفر زائران در مسیر تا رسیدن به حرم رضوی جلوگیری به عمل می‌آورد.

محدودیت‌های پژوهش: یکی از محدودیت‌هایی که در این پژوهش وجود داشت، وجود اعمال قرنطینه در جامعه با توجه به شرایط بیماری کرونا صورت گرفت و لذا به دلیل پروتکل رعایت فاصله اجتماعی، در مساجد جمعیت قابل توجهی حضور نداشتند و به صورت تصادفی مراجعه و پرسشنامه‌ها قبل از نماز توزیع و پس از نماز جمع‌آوری شدند.

کتاب‌نامه

۱. ادهمی، عبدالرضا، ادریسی، افسانه عامری، مهدی، «تأثیر اماکن مذهبی بر تجربه‌های عرفانی و اعتقادات دینی»، فصلنامه عرفان اسلامی، پاییز، شماره ۵۳، ۱۳۹۶.
۲. بابایی، حبیب‌الله، درآمدی بر شاخص‌های تمدنی در اربعین، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی لقاء الحسین، جلد ۴، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۶.
۳. تیموتی، دالن، جی‌دنیل، ج‌اولسن، گردشگری، دین و سفرهای معنوی، تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲.
۴. حاتمی، حسین، مراقبت سندرومییک در ساماندهی حملات بیوتورستی در کتاب اپیدمیولوژی و کنترل

- بیماری‌های مرتبط با بیوتروریسم، انتشارات صدا، مرکز مدیریت بیماریها، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۵. حسینی، کبری، اصغری ابراهیم‌آباد، محمدجواد، عبدخدایی، محمدسعید، «بررسی ارتباط زیارت امام رضا^ع با احساس شادکامی و رضایت از زندگی»، مجله‌ی پژوهش در دین و سلامت، دوره شماره ۲، بهار ۱۳۹۵.
۶. حمزه‌زاده، حمید، بیوتروریسم سلاح خاموش، تهران، انتشارات سازمان عقیدتی سیاسی ارتش جمهوری اسلامی ایران (نشر آجا)، ۱۳۸۴.
۷. حیدری‌چروده، مجید، همت‌آبادی، حمیدرضا، اکبری فریمانی، محمد، نیازهای فرهنگی زائران خارجی امام رضا^ع مورد مطالعه زائران اردو، عرب، آذری و انگلیسی زبان، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ششم، شماره ۳ و ۴، ۱۳۹۱.
۸. خسروی، مزگان. «بیوتروریسم در آب و مواد غذایی»، فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی لرستان، ۱۳۹۷.
۹. زرگان، جمیل، دهنوی، جلیل. «تهدیدات امنیتی بیوتروریسم و راه‌های مقابله با آن با رویکرد پدافند غیرعامل»، پژوهش‌های حفاظتی و امنیتی، شماره ۱۹، ۱۳۹۵.
۱۰. سراج‌زاده، حسین، «چالش‌های دین و مدرنیته: ساحتی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولارشدن، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
۱۱. علی‌پور، احمد، قدمی، ابوالفضل، علی‌پور، زهرا، عبدالله زاده، حسین، «اعتباریابی مقدماتی مقیاس اضطراب بیماری کرونا (CDAS) در نمونه ایرانی»، نشریه علمی روانشناسی سلامت، سال هشتم، شماره ۴، زمستان ۹۸، ۱۳۹۸.
۱۲. غیائی، هادی، «ابعاد تمدنی زیارت در فرهنگ شیعی، پژوهشنامه حج و زیارت»، پاییز و زمستان، سال سوم، شماره ۱۴، ۱۳۹۷.
۱۳. مکرری‌زاده، فهیمه، جامعه‌شناسی پدیداری زیارت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهشگری، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۱۴. نراقی، ملااحمد، معراج‌السعاده، قم: طوبای محبت، ۱۳۸۶.
۱۵. نشریه علمی فرهنگی پلاسما (ویژه نامه ویروس کرونا) انتشارات دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی و درمانی استان اصفهان، شماره اول، ۱۳۹۸.
۱۶. نیک‌آیین، محمود؛ بختیارنصرآبادی، حسنعلی؛ بهرامی، حمزه علی؛ نصرتی‌هشی، کمال؛ عباس‌پور، نفیسه، «آثار تربیتی امام رضا^ع در تعالی باورهای معنوی مردم ایران»، فرهنگ رضوی، ش ۱۲، ۱۳۹۴.
۱۷. واعظ‌جوادی، مرتضی، فلسفه زیارت و آیین آن، چاپ هفتم، قم، ناشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۸. یوسفی، علی، صدیق، اورعی، غلامرضا، کهنسال، علیرضا، مکرری‌زاده، فهیمه، «پدیدارشناسی تجربی زیارت امام رضا^ع»، مطالعات اجتماعی ایران، دوره ششم، شماره ۳ و ۴، ۱۳۹۱.
19. Goni M. D. , Naing N. N. , Hasan H. Development and validation of knowledge, attitude and practice questionnaire for prevention of respiratory tract infections among Malaysian Hajj pilgrims. BMC Public Health. 2020Mar;20 (1): 189. DOI: 10. 1186/s 12889-020-8269-9 .
20. Krole I, Sohechan B. Religion belifes and practice- among 52 psychiatric in patients in Mennesota. American Journal of Psychiatry. 1989;146 (1): 67-72 .

تبیین بینش معمار و کنش رفتاری مخاطب

در خلق انواع معماری (فرم‌گرا، معناگرا و قدسی)

با تکیه بر انسان‌شناسی اسلامی*

□ نسیم اشرافی^۱

چکیده

شناخت آثار معماری و نوع تأثیرگذاری آن بر رفتار مخاطبین، بدون شناخت نفس معمار در روند خلق، موضوعی است که امروزه در حوزه آسیب‌شناسی معماری معاصر قابل تأمل است. کنش بین خالق و مخاطب اثر معماری، یک پدیده اجتماعی است که موضوع آن انسان است و پرداختن به مسأله انسان‌شناسی در این حوزه می‌تواند بسیاری از کنش‌های رفتاری مخاطب را نسبت به محیط زندگی تبیین و کنترل نماید و هرگونه دگرگونی در معنای معماری که حاصل از نفس معمار است، رفتار متفاوتی را برای مخاطبین در جامعه ایجاد خواهد نمود. امروزه خلط انواع معماری فارغ از بررسی نفس معمار، منتج به ایجاد هرگونه خوانش رفتاری از مخاطب شده و درحالی که مراتب متفاوت نفس انسان (اماره، لوامه و مطمئنه)، می‌تواند شناخت متفاوت (بینش)، خلق متفاوت (منش) و رفتار متفاوت (کنش) ایجاد نماید. اینکه کدام

شناخت، حقیقی بوده و منتج به کنش حقیقت محور و کدام شناخت، منتج به کنش غیرحقیقی می‌شود؛ موضوع و هدفی است که پژوهش حاضر سعی دارد به صورت توصیفی - تحلیلی در بستر حکمت اسلامی و در قالب یک نظام معرفتی حاکم بر مراتب وجودی نفس انسان، مورد بازشناسی قرار دهد و در این راستا بر این موضوع دست یافته است که اثر مبتنی بر نفس اماره، معماری فرم گرا و کنش رفتاری غفلت محور، اثر مبتنی بر نفس لوامه، معماری معناگرا و کنش رفتاری کمال محور و اثر مبتنی بر نفس مطمئنه، معماری قدسی و کنش رفتاری تذکر محور، خلق خواهد نمود.

واژگان کلیدی: نفس معمار، کنش مخاطب، معماری، فرم گرا، معناگرا، قدسی.

مقدمه

توجه به مبانی انسان‌شناسی اسلامی و شناخت نفس انسان، از مغفولاتی است که در آسیب‌شناسی حوزه معماری و شهرسازی مطرح است. شناخت هر اثری بایستی راه به شناخت مؤثر داشته باشد و بالعکس. امروزه بررسی و خوانش آثار معماری، فارغ از شناخت نفس معمار باعث مجاز شمردن هرگونه خوانشی نسبت به یک اثر شده و زمینه پیش‌بینی و کنترل کنش‌های رفتاری مخاطبین اثر فراهم نمی‌شود؛ بنابراین مسأله انسان‌شناسی، در کشف تعاملات رفتاری بین معمار و مخاطب از اهمیت بالایی در معماری برخوردار است.

«انسان‌شناسی» به عنوان یک اصطلاح، در فرهنگ غرب معادل دقیق ندارد. هرچند می‌توان آن را با عناوینی چون «Human-Knowledge» یادکرد، اما بیشتر در تناظر با آن، واژه «Anthropology» را به کار برده‌اند که با مفهوم «مردم‌شناسی» همخوانی بیشتری دارد. این واژه به معنای تمام تلاش‌های ممکن و جاری درباره انسان و در واقع بررسی تاریخ طبیعی وی بوده که از ریشه یونانی «Anthropos» به معنای «انسان» و «Logos» به معنای «شناخت» گرفته شده و به دو تعبیر رایج میان اندیشمندان کنونی غرب مشهور است: یکی «مطالعه جسمانی، نژادی و زیستی نوع انسان» و دیگری «شناخت ماهیت زندگی اجتماعی و جوامع گوناگون انسانی» (فرید

۱۳۸۴: ۳) و نکته‌ای که در واژه مغفول است، عدم توجه به نفس یا من انسان به‌عنوان مرتبه وجودی ادراکی و رفتاری اوست.

در علوم دینی آنچه از انسان‌شناسی سراغ داریم در دو حوزه «علم النفس» و «معرفة النفس» است که با یکدیگر متفاوت‌اند؛ چنین معارفی امروزه با عنوان «علوم انسانی» یا «Humanities» برای نخستین بار ریشه در «انسان‌محوری» غرب داشته است. معمولاً علم نفس به فنی گفته می‌شود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث می‌کند و معرفة النفس به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۸: ۲۰۲). شناسایی نفس از راه علم نفس، شناسایی فکری است و از راه معرفة النفس شناسایی شهودی است. معرفت نفس یعنی خودشناسی، خودشناسی بدان معناست که انسان به تأمل درباره خود پردازد و صفات، استعدادها و ملکات مثبت و منفی خود را در قدم اول بشناسد و در قدم دوم به یک سازندگی اصولی دست بزند.

در مفروضات بنیادین پژوهش حاضر، باور عمومی بر این است که مباحث مربوط به شناخت نفس انسان، بنیاد تمامی معارف و حتی رفتارهای اجتماعی او نسبت به محیط زندگی‌اش است. ۱. محیط زندگی انسان چنانچه برآمده از نفس مطمئنه معمار باشد؛ رفتار حقیقی (نه کاذب) را برای مخاطب ایجاد می‌کند و چنانچه برآمده از نفس اماره باشد؛ رفتار کاذب را ایجاد خواهد نمود. به‌عنوان مثال اگر معماری یک مرکز تجاری برآمده از نفس مطمئنه باشد؛ تدبیری در فضا‌سازی اندیشیده می‌شود که مخاطب توقف زیادی در فضا نداشته باشد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «محفل‌های بازار، جای حضور شیطان است» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵: ۹۸۱/۱)؛ اما اگر برآمده از نفس اماره باشد، مناسبتی در فضا ایجاد می‌کند که مخاطب، وقت زیادی را جهت سرگرمی در آن بگذراند؛ بنابراین شناخت انواع نفس انسان در خلق اثر معماری، می‌تواند جهت‌مندی رفتار مخاطب را در محیط اطرافش مشخص نماید و از این طریق هنجارها و ناهنجاری‌های اجتماعی تبیین می‌گردد.

در پژوهش حاضر، موضوع نفس انسان به‌طور کلی قابل طرح بوده و دامنه آن مجموعه مسائل کلان «در پرتو قرآن» و عقلی «آرای حکمای اسلامی» است. بدیهی است انبوه داده‌های تجربی که از افراد در اوضاع، زمان و مکان ویژه‌ای سخن

می‌گویند یا بُعدی خاص از آدمی را بررسی می‌کنند، از قلمرو آن خارج هستند و حتی اگر از وجه مشخصی سخن به میان آید، با توجه به مسأله انسان طرح شده و با در نظر گرفتن و متناسب با آن‌ها خواهد بود و با توجه به این که پژوهش حاضر بر بُعد نظری ارتباط وجودی نفس انسان با معماری تأکید دارد، به حوزه چیستی و هستی نفس و در نهایت نقش آن در تولید انواع اثر معماری و رفتارهای مخاطبین خواهد پرداخت و محصول خلقِ نفس معمار را در سه گروه و در نتیجه در سه رفتار معرفی خواهد کرد. معماری فرم‌گرا، معماری معنا محور و معماری قدسی سه وضعیت اثر خلق شده هستند که با تکیه بر نفوس مختلف معمار شکل گرفته و به تبع آن رفتارهای متفاوتی را برای مخاطبین اثر ایجاد می‌نمایند. مخاطب یک اثر فرم‌گرا همواره دچار غفلت‌گرایی و مخاطب یک اثر معنا محور دچار کمال‌گرایی و مخاطب معماری قدسی دچار تذکر خواهد شد؛ بنابراین غفلت‌گرایی، کمال‌گرایی و تذکر‌گرایی سه کنش رفتاری مخاطب هستند که بر اساس نفوس مختلف معماران در خلق محیط زندگی ایجاد شده و می‌تواند جامعه‌ای را به سوی تکامل یا سقوط هدایت سازد.

۱- پیشینه تحقیق

اولین بار تفکیک هنر به سه مقوله فرم‌گرا، معنا محور و نمادین (قدسی) توسط هگل صورت پذیرفت. هگل بر اساس میزان غلبه روح مطلق بر عین، آثار هنری را طبقه‌بندی می‌کند و هنر رمانتیک را بر این اساس که معنا بر ماده غلبه دارد بهترین هنرها معرفی می‌کند و کلیساها را به هنر نمادین که روح بر ماده مسلط است معماری شکوهمند می‌نامد (فاطمی ۱۳۷۳: ۱۱۰). لویی دوران «دقت و تأکیدی بر درس‌های معماری»، کلاوس هردگ «ساختار و شکل در معماری ایران و ترکستان»، راب کرایر «ترکیب بندی معماری» و استدمن «مورفولوژی معماری» معمارانی بودند که در باب معماری فرم‌گرا تأکید داشتند و به دنبال این نگرش هرمان موتسیوس و لویی سالیوان با طرح شعار فرم از عملکرد پیروی می‌کند، معماری را صرفاً به یک ماشین تقلیل دادند. (معماریان، ۱۳۹۶). تکیه بر معماری مبتنی بر شکل و فرم موضوعی بوده است که معماری مدرن به دنبال آن بوده است؛ اما اینکه چرا گرایش به فرم در دیدگاه این پژوهشگران

شکل گرفته است، ریشه در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مکاتب مدرن دارد که کمتر به این موضوع پرداخته شده است.

امروزه پژوهشگران زیادی نیز در حوزه معماری قدسی و معناگرا نظریه‌های مختلفی را اذعان داشته‌اند. سنت‌گرایانی همچون سید حسین نصر، بورکهارت و... در تحلیل آثار اسلامی نگرش‌های مختلفی در حوزه عرفان و سنت و ارتباط آن با هنر و بیان حکمت خالده بیان نموده‌اند و همچنین صاحب نظرانی در دوره معاصر همچون محمد مددپور، محمد نقی زاده، جلال ستاری و حسن بلخاری و... با تکیه بر مفاهیم مقدس دینی و قرآنی، گام‌های بزرگی در ارتباط با هنر دینی برداشته و تحلیل‌های بسیار گسترده‌ای در این زمینه انجام داده‌اند و همواره به بررسی جداگانه مؤلفه‌ها و اصول در تحقق اثر اسلامی پرداخته و معنای معماری را در حقیقت و رای ماده جستجو نمودند (نقره‌کار، ۱۳۸۷: ۴۷ - ۴۹). بورکهارت در کتاب «روح هنر اسلامی» اشاره می‌کند:

«یک معمار مقدس و معناگرا در پرداختن به ریشه‌های معماری یک دین مقدس و گسترش آن در یک دوره تاریخی تعریف مشخص خود از معماری را ارائه می‌دهد. این تعریف جدای از هنر مقدس نیست، این تفاوت که چون معماری با محیط انسانی پیوند خورده است وجه کالبدی نیز دارد» (بورکهارت، ۱۳۸۷: ۸۲).

در رویکردهای معناگرا نیز توجه اختصاصی به نوع پردازش نفس در رسیدن به معنا، از موضوعاتی است که مورد غفلت واقع شده است و گاهی همین امر باعث خلط معماری معنا محور با معماری قدسی می‌شود؛ در حالی که معماری معناگرا و معماری قدسی هر کدام از بینش و منش‌های متفاوت معماران حاصل آمده‌اند و هر کدام کنش و رفتارهای متفاوتی را در مخاطبین ایجاد می‌کنند همان‌طور که معماری فرم‌گرا، کنش متفاوتی را ایجاد می‌نماید.

معماری معناگرا با معماری مقدس متفاوت است. معماری معناگرا انواع بناها را می‌تواند در برگیرد؛ ولی معماری مقدس صرفاً به بناهایی گفته می‌شود که جهت ارتباط انسان با خدا ظهور کردند (مانند مساجد، کلیساها، معابد و...) که در این راستا معناگرایی در هم جهت بودن با طبیعت، توجه به انسان، نگرش اجتماعی و... قابل تعریف است که می‌تواند ظرفیت تبدیل شدن به معماری مقدس را داشته باشد که

مراتب مختلف نفس انسان در تولید هر یک از این گرایش‌ها اهمیت بالایی دارد. نقش اصلی نفوس سه‌گانه در وجود انسان در سه حوزه بینش (معرفت)، منش (خلق) و کنش (رفتار مخاطب و اثر) و همچنین نوع معماری حاصله از نفوس سه‌گانه انسان، موضوعی است که پژوهش حاضر سعی می‌نماید با تکیه بر مبانی انسان‌شناسی به تبیین آن بپردازد.

۲- روش تحقیق

پژوهش حاضر به‌عنوان یک پژوهش کیفی، همواره در تلاش است با تکیه بر روش‌شناس توصیفی - تحلیلی و با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، ابتدا با بررسی نظریات متفکرین از باب ابعاد وجودی انسان، تعاریف مرتبه نفس را مورد توصیف قرار دهد تا با استناد به احادیث و آموزه‌های قرآن کریم و استدلال منطقی و تحلیلی بین گزاره‌های به‌دست‌آمده، نقش ساختار و مرتبه وجودی نفس انسان را در خلق اثر معماری و به تبع آن نوع رفتار مخاطب در نسبت با اثر تبیین نماید و با بررسی رابطه نفس به‌عنوان نرم‌افزار کالبد انسان با هرکدام از مراتب دیگر (جسم و روح)، پدیده معماری فرم‌گرا، معناگرا و مقدس را بر اساس گرایش نفس به هرکدام از مراتب دیگر وجودی انسان معرفی نماید.

۳- مبانی نظری انسان‌شناسی اسلامی

قبل از پرداختن به مرتبه وجودی نفس، بایستی تعریف کلی از مراتب و ساحت‌های وجودی انسان وجود داشته باشد تا جایگاه نفس در وجود انسان به درستی تبیین گردد.

۳-۱- مراتب وجودی انسان

ساختار وجودی انسان در سه ساحت طبیعت، غریزه و فطرت و در سه مرتبه وجودی جسم، نفس و روح ترسیم می‌گردد. تبیین آرای علامه طباطبایی کمک شایانی به وضوح بحث می‌کند. ایشان درباره مراتب ادراک زیبایی می‌گویند: «حُسن یا زیبایی عبارت است از هر چیزی که بهجت آورد و انسان به‌سوی آن رغبت کند و

این حالت سه قسم است: چیزی که عقل آن را نیکو بداند؛ آنچه از نظر هوای نفس نیکو قلمداد شود و هر چه که از نظر حسی زیبا و نیکو باشد. البته این تقسیمی است برای زیبایی از نظر ادراکات سه گانه انسان» (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۶/۳۷۲) و بدیهی است که اگر هر یک از اینها تنها با ابزار ویژه خود درک شوند، انسان واجد مراتب وجودی سه گانه‌ای خواهد بود. لذا با توجه به جمیع جهات و آرای مختلف و به ویژه آرای صدرالمآلهین می‌توان سه مرتبه اصلی برای انسان قائل شد: مرتبه جسمانی، مرتبه نفسانی و مرتبه روحانی (نقی زاده، ۱۳۹۱: ۳۰) لذا انسان باید فطرت خویش را راهنمای طبیعت و غرایز خود گرداند و آن‌ها را به دست فطرت تعدیل نماید. به عبارتی جسم اگر کالبد انسان تعریف گردد؛ نفس، به عنوان نرم افزار و محرک این کالبد بایستی در جهت پرورش و کمال روح و فطرت به فعل پردازد.

۳-۱-۱- انسان در مرتبه جسم و ساحت طبیعت

انسان در ساحت طبیعت عبارت است از یک سلسله ویژگی‌های ذاتی که بر نوع آدمی مترتب است و پیش از تأثیر محیط مادی، اجتماعی و فرهنگی، در درون او وجود دارد (کبیر، ۱۳۹۱: ۵۲۸) و نیز از یک ثبات و پایداری نسبی برخوردار است که در افراد نوع بشر فراگیر و تا حد بسیاری یکسان بوده و تغییر چندانی نیافته است. برای مثال طبیعت انسان آن است که در دمای کمتر از دمای بدن، احساس سردی می‌کند و یا با خوردن برخی چیزها، دچار عارضه می‌شود. از این رو برای اشیا به اعتبار خواص گوناگونی که در خود نهفته دارند، ویژگی‌هایی ذاتی قائل می‌شویم که منشأ اثر خاص در آن پدیده بوده و طبیعت نام دارد (مطهری، ۱۳۹۴: ۳۰) و ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که در ابتدای پیدایش در ساحت طبیعی، مبتنی بر حدوث جسمانی است. لذا جسم در یک سوی وجود انسان قرار دارد؛ مرتبه‌ای که از نظر ملاصدرا کمال نقص وجودی است در جوهریت (سجادی، ۱۳۸۷: ۱۷۹) بنابراین مرتبه جسمانی انسان در ساحت طبیعی او قابل بررسی و تعریف است.

از آنجاکه هدف پژوهش حاضر بر مرتبه وجودی نفس تکیه دارد، ابتدا ساحت و مرتبه سوم یعنی فطرت و مرتبه وجودی روح را به طور اجمالی مورد بررسی قرار می‌دهد

تا مرتبه و ساحت دوم به صورت تفصیلی در ادامه مطرح گردد.

۳-۱-۲- انسان در مرتبه روح و ساحت فطرت

استعمال واژه «فطرت» قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد و برای اولین بار قرآن این لغت را در مورد انسان به کار برده است. ماده فَطَرَ (ف، ط، ر) مکرر در قرآن آمده است و همچنین درهمه جا، مفهوم این کلمه، ابداع و خلق (و بلکه خلق به همان معنای ابداع) هست. «ابداع» به یک معنا یعنی آفرینش بدون سابقه. فقط در یک آیه آمده است که در مورد انسان و دین است. معانی مشتقات «ماده فطر» نیز در دائرةالمعارف‌های لغات قرآن مجید در معانی شکافتن، آفریدن، ابداع و نوعی خلق ویژه آمده است (قریشی، ۱۳۹۷: ۵/۱۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴/۱۲؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۲۷).

فطرت با چیستی انسان که در فلسفه غرب محوریت دارد، سنخیتی نداشته بلکه فطرت بررسی کیستی انسان است. چراکه چیستی در حوزه ماده قرار می‌گیرد و پذیرش دین در ماده معنایی ندارد و از طرفی مرتبه وجودی روح انسان در ساحت فطرت او نیز قابل بررسی است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۳۴۴). چیزی که قابل دمیدن (نفخ) در درون جسم انسان است و ماهیت انسانی انسان، زاییده وجود و حضور آن در تن او هست (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۷).

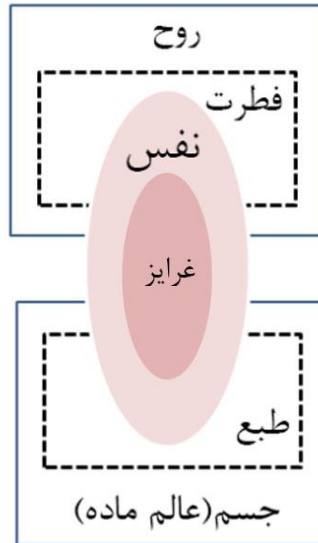
گرایش به حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش همان فطریاتی هستند که از یک فطرت حاصل شده‌اند و انسان به واسطه فطرت خود همواره سعی دارد به کمال همه آن‌ها برسد و تمام فطریات خود را به کمال برساند. انسان در تلاش است به صورت فطری تمام گرایش‌هایی که در وجود خود دارد، به نهایت کمال رسانیده و این کمال‌گرایی هم در حوزه شناخت و هم در حوزه عمل برای انسان وجود دارد (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۰)؛ بنابراین ساحت فطرت، زمینه بالفعل شدن استعدادهای انسان به سوی کمال است که اگر به نهایت کمال یعنی توحید و خداوند نزدیک شود؛ تمام آنچه می‌شناسد و یا عمل می‌کند ساحت قدسی می‌یابد مانند عارفان.

۳-۱-۳- انسان در مرتبه نفس و ساحت غریزه

قبل از مرتبه نفس، لازم است غریزه به طور مشخص تعریف گردد. اصطلاح غریزه و ریشه‌های فعلی و لغوی آن در متون اسلامی کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. در قرآن کریم هیچ گونه ترکیبی از غریزه به کار نرفته است. در کتب حدیث نیز تا آنجا که نگارنده تفحص کرده، به جز آنچه منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام است چیز دیگری نیافته است. علی علیه السلام ترکیبات مختلف از ریشه فعل «غرز» را که به معنای داخل کردن سوزن و یا امثال آن به داخل بدن و نیز داخل کردن نی در زمین و معانی دیگری مشابه این است، در فرازهای گوناگونی از نهج البلاغه و غررالحکم به کار برده است. امام علیه السلام در تعریف عقل فرموده‌اند: «العقل غریزة تزید بالعلم و التجارب: عقل غریزه‌ای است که با علم و تجربه افزایش پیدا می‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵: ۱۳۰).

این نکته که امام علی علیه السلام عقل را نوعی غریزه می‌داند بسیار جای تأمل است و خود نشانگر این مطلب است که مفهوم غریزه در نزد امام با مفهومی که در نزد بسیاری از غریزه وجود دارد؛ منطبق نیست؛ بنابراین غریزه در حوزه شناخت و نفس قرار می‌گیرد. غرایز همواره ثابت نیستند و بر اساس قرابت با عالم ماده یا روح دگرگون می‌شوند. به عبارتی اگر غرایز نفسانی بیشتر متمایل به عالم ماده شوند؛ با غرایز حیوانی مشترک می‌شوند ولی چنانچه این غرایز با فطرت و روح انسان قرابت داشته باشند؛ فصل ممیزه انسان با حیوان خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۰۳). (ر.ک، شکل ۱).

نفس مرتبه‌ای است که ساحت غرایز در آن به فعل درمی‌آیند. به عبارتی نفس ظرف غرایز انسانی است. از آنجا که پژوهش حاضر بر مرتبه وجودی نفس متمرکز است، تعمیق در این مرتبه از انسان ضروری است و باید معنا و کارکرد آن به تفصیل مشخص گردد.



شکل (۱): روابط بین ساحت و مراتب وجودی انسان

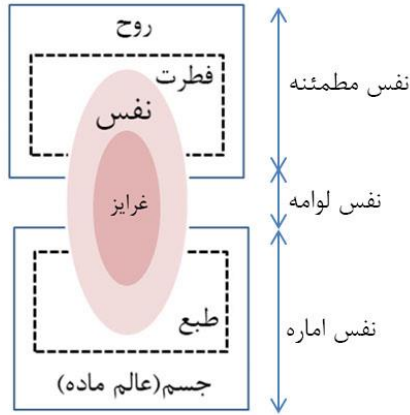
۳-۲- نفس

اندیشمندان بر این باورند که کلمات مشتق از سه حرف (نون، فا و سین) دارای دو اصل مجزا هستند؛ برخی آن را برگرفته شده از واژه «نفس» که جمع آن انفس و نفوس است، می‌دانند؛ برخی نیز آن را برگرفته شده از «نفس» و این دو معنایی مستقل دارند. گروهی دیگر نیز واژه‌های نفس، نفس و مشتقات آن دو را دارای یک ریشه و معنای اصیل دانسته و جان آدمی را از آن جهت نفس گفته‌اند که پایداری آن به نفس است (سامه، ۱۳۹۲: ۵۳) بدین ترتیب انسان دریافته که آنچه به حسب ظاهر فارغ بین زنده و مرده است، همین نفس است.

نفس نرم‌افزار شناخت انسان است و «عارفان اندر حقیقت آن موافق‌اند که منبع شر است و قاعده سوء» (هجویری، ۱۳۹۰: ۲۹۶). در برخی آیات قرآنی «نفس» به معنای خود انسان آمده است و در جای دیگر نفس، ماهیت خویش را با آنچه به دست می‌آورد، می‌سازد. در آیه‌ای دیگر نفس به معنای «خودآگاه» ذکر شده است و در آیه دیگری نفس به معنای شخص انسانی است. بنابراین از واژه «نفس» و مشتقات آن ۱۹۵ بار در قرآن یاد شده است و می‌توان برای آن سه معنای نزدیک به هم یافت (خامنه‌ای، ۱۳۸۷:

۶۰) که به همان معنای لغوی بازمی‌گردند. نفس به معنای خود یا ذات، نفس به معنای شخص یا فرد و نفس به معنای شخصیت و نهاد درونی انسان (سامه، ۱۳۹۲: ۵۴) که در معنای سوم برای خود نفس مراتبی قائل شده‌اند و آن را بر سه نوع «آماره»، «لَوامه» و «مطمئنَه» تقسیم کرده‌اند و معرفت آن را واجب شمرده‌اند: «نفس سه است: نفس آماره و نفس لوامه و نفس مطمئنَه و معرفت آن هر سه واجب است که معرفت حق - جل جلاله - به معرفت این‌ها موقوف است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۱: ۸۳).

از آموزه‌های اسلامی، می‌توان نتیجه گرفت که «نفس آماره» همان جریان امیال و شهوات دنیایی است که بنا به تعبیر حضرت علی علیه السلام عقل و ایمان و تقوا را از انسان سلب می‌نماید (فرید، ۱۳۸۴، ۲۰۸)؛ اما «نفس لوامه» همان نفسی است که حجاب را از فطرت برمی‌دارد و با توجه به اینکه فطرت همواره تمایل به سیر در مسیر کمال دارد، با هر عاملی که سیر او را متوقف یا کند نماید مبارزه می‌کند. در صورتی که فرد در مسیر کمال حرکت نکند و یا حرکت او در این مسیر ایده‌آل نباشد، توسط فطرت مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌گیرد و فطرت سعی می‌نماید با این روش، او را مجدداً به راه مستقیم برگرداند. بعدی از نفس انسان که «نفس مطمئنَه» نامیده می‌شود، همان نفسی است که در انسان باایمان، امکان رشد و شکوفایی یافته است؛ به عبارت دیگر «نفس مطمئنَه»، همان فطرت است که نیروهای بالقوه‌اش، به صورت کامل بالفعل شده است. از مباحث فوق چنین برمی‌آید که نفس از یک سو، گرایش در عالم ماده و از سوی دیگر گرایش در عالم ماورا دارد و طرح این مفهوم در انسان‌شناسی، این علم را از دایره محدود موضوعات مربوط به انسان در زندگی بیرون آورده، چشم‌اندازهای جدیدی پیش روی انسان می‌گشاید (ر.ک، شکل ۲). از آنجا که نفس در عالم طبیعت رشد و نمو می‌کند و با مادیات انس می‌گیرد، چه بسا حجایی بر بستر روحی و فطری گردد و در ظواهر و زیبایی‌های زمین متوقف گردد (بابا پور گل افشانی و اسفندیار، ۱۳۹۲: ۸۱). با توجه به تعاریفی که از نفس صورت گرفت می‌توان نفس را به صورت کیفیات جدول شماره ۱ تعریف نمود:



شکل ۲. انواع نفوس انسان با توجه به گرایش مادی، فطری و مادی- فطری
جدول ۱: تعاریف نفس

نفس	توضیحات
نفس و شناخت	نفس نرم افزار شناخت در مرتبه وجودی انسان است.
رابطه نفس با ماده و روح	نفس مرتبه ای از وجود است که گرایش مادی و گرایش روحانی دارد.
نفس و حق	شناخت نفس می تواند، منتج به شناخت حق گردد.
مراتب شناخت در نفس	نفس در سه گرایش نفس لوامه، نفس اماره و نفس مطمئنه می تواند سه نوع شناخت متفاوت از هستی را ارائه دهد.
رابطه نفس با جسم و فطرت	نفس برای فعل خود نیاز به کالبد جسم و راهنمای فطرت دارد.

با توجه به تعریف نفس که گرایش دوجانبه در عالم ماده و عالم روح دارد، می توان این نکته را استخراج نمود که گرایش نفس به هرکدام از عوالم ماده و روح می تواند، شناختی از سنخ آن عالم را ارائه دهد و اندیشه تولیدشده از آن شناخت، هرکدام متناظر

و هم مرتبه با عالم خود خواهد بود. به عبارتی اگر نفس مدام گرایش به عالم ماده داشته باشد و غرایز خود را با این عالم به فعلیت برساند، اندیشه‌ای که حاصل خواهد شد، اندیشه ماتریالیستی خواهد بود و عمل مبتنی بر این نوع شناخت، مبتنی بر ساحت مادی صرف خواهد بود و اگر گرایش به عالم روح داشته باشد و سعی نماید غرایز خود را با این عالم به فعلیت برساند، اندیشه حاصل شده، اندیشه حقیقت محور و مقدس خواهد بود. به عبارتی هر فعل حقیقی یا کاذب که از انسان سر می‌زند، به سبب نحوه فعلیت غرایز در نفس است و به همان میزان نوع تأثیرگذاری برکنش‌های اجتماعی نیز متفاوت خواهد بود؛ می‌توان چنین بیان نمود که معماری به‌عنوان یک فعل انسانی حاصل اندیشه نفسانی است که می‌تواند به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، رفتار مخاطبین را جهت‌مند سازد.

۳-۳- رابطه نفس معمار با معماری

معماری، فعلی است که در ارتباط با انسان است و می‌بایست متناسب با انسان محقق شود، از این رو تنها در پرتو مناسبات با انسان معنا یافته و تعیین آن در ارتباط با انسان امری انکارناپذیر می‌نماید. البته این تناسب، ابعاد گوناگونی را در برمی‌گیرد: از مراتب وجودی، نیازها و استعدادهای انسان تا کیفیت زندگی او (سامه، ۱۳۹۲: ۴۰). این موضوع صرفاً در مخاطب اثر معماری مترتب نیست بلکه در درجه اول خالق یا معمار اثر بایستی خود به شناختی از نفس وجودی خود رسیده باشد و این نخستین تلاشی است که در راستای روشن ساختن مفهوم حقیقی معماری، آن را از «انسان‌شناسی» اجتناب‌ناپذیر می‌کند و سرنوشت معماری را مبتنی بر دریافت صریح و مشخص از «نفس انسان» استوار می‌سازد (سامه، ۱۳۹۲: ۴۲). همان‌طور که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «هر که خود را بشناسد، به نتیجه و غایت هر شناخت و دانشی دست‌یافته است» (حکیمی، ۱۳۹۱: ۲۱۳). معماران و هنرمندانی که در هسته مرکزی طبیعت، در حقیقت حرکت به سمت هدف را رها کرده و انسان را تنها آن چنانکه هست تعریف کرده‌اند و به عرصه شایستگی‌های انسان پرداخته‌اند، در نفس اماره غور می‌کنند و این در حالی است که در تعالیم انسانی، انسان کامل ضمن اینکه همه مراتب پایین‌تر از خود

همچون طبیعت و جامعه و تاریخ را شامل است، توانسته که خود را به بالاترین درجه هستی یعنی تا مرز سدره المنتهی عالم وجود برساند (نقره‌کار، ۱۳۸۷: ۱۰۵). سرشت آدمی همواره حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت، زیبایی، خلاقیت و درنهایت پرستش و عشق را در خود دارد (مطهری، ۱۳۹۴) و نفس چنانچه در جهت کمال این گرایش‌ها حرکت کند؛ اثری که خلق می‌شود مبتنی بر نیازهای حقیقی مخاطبین خواهد بود و در درجات بالاتر، اثر معماری، وسیله‌ای جهت قرب الی الله خواهد بود که با تعبیر معماری قدسی عجبین می‌شود.

یکی از اهداف مهم‌ترین فتوت‌نامه‌ها (رساله معماریه) نیز همین است. در چارچوب فتوت‌نامه، متعلم معماری، در بدو آموزش، خود را همکار و پیرو انبیا و اولیا می‌دید و جایگاه خود را در سلسله‌های قدسی می‌یافت که از طریق آن به معمار جهان متصل می‌شد. او در نظام هستی معلق نبود، بلکه با همه خلقت و ناموس الهی پیوند داشت از این‌رو، چه در زندگی شخصی، چه حرفه‌ای، خود را مجاز به هر کاری نمی‌دید (آقا شریفیان اصفهانی و امین‌پور، ۱۳۹۲: ۸۱).

لازم به یادآوری است دانش‌های مسلمانان ذیل پذیرش وحی قرار می‌گرفت و دانش‌ها همه برای رسیدن به کمال تعریف می‌گشت و اینجاست که در معماری سنتی اسلامی در مورد شاگرد «پدیده اهلیت یافتن معمار مطرح می‌شد؛ به این معنی که در اولین قدم‌ها می‌بایست در توقف در عادات بد، خودبینی، خودپسندی‌ها و غرور و دنیاطلبی پرهیز نموده و نفس خویش را آماده برای درک و دریافت رموز نماید» (ندیمی، ۱۳۷۵) و تهذیب نفس از شرایط پذیرش حرفه معماری در آن جرگه محسوب می‌شده است و این مغایر است با روند آموزش مدرن که هر نوع نفسی می‌تواند وارد جرگه هنر شود؛ بنابراین نفس انسان به‌واسطه ادراک صورت‌های حاصله از عوالم بالا و پایین، اندیشه متناظر با آن را ایجاد خواهد کرد. صورت‌های معماری که از تمرکز ادراک نفس بر ساحت پایین (عالم ماده)، ایجاد می‌شوند؛ در ساحت مادی از اصالت بیشتری برخوردار هستند و این صورت‌ها معمولاً قراردادی بوده و ریشه‌ای در ماوراءالطبیعه ندارند؛ بلکه ریشه آن‌ها در ذهن و قوه وهمی نفس انسان است که نفس اماره را رقم‌زده است. ولی چنانچه صورت‌ها از تمرکز نفس بر ساحت فطرت یا مرتبه

روح حاصل آمده باشند، در ساحت روح از اصالت بیشتری برخوردار هستند و در جهت رفع نیازهای فطری و معنوی مخاطب گام برمی‌دارد که نتیجه‌ای جز معماری معناگرا و قدسی نخواهد بود.

نفس معمار زمانی که جهت‌گیری فطری پیدا می‌کند؛ همواره سعی می‌نماید که گرایش فطری زیبایی را در نهایت کمال حقیقی به منصفه ظهور بگذارد. زیبایی‌ای که حاصل گرایش نفس معمار به سوی فطرت است، یک زیبایی حقیقی خواهد بود و می‌تواند بستر حرکت نفس مخاطب به سوی فطرت را نیز فراهم سازد. به‌عنوان مثال نفسی که گرایش به فطرت دارد؛ زیبایی یک خانه را در وجود مفهوم حیا مداری می‌داند؛ یعنی مفهوم حیا، یک مفهوم پایه در معماری می‌گردد و این نفس همواره در تلاش خواهد بود این مفهوم فطری را به‌واسطه مفاهیم معماری همچون درون‌گرایی، عدم اشرافیت، ایجاد فضای جنسیتی، کاهش بازشوها در جداره بیرونی و... به منصفه ظهور بگذارد و کاربر یا مخاطب این اثر در طول زمان به‌واسطه تأثیر مکان و فضا، ساختار وجودی مبتنی بر حیا مداری را در وجود خود خواهد یافت و رفتارهای اجتماعی او در چنین مکانی مبتنی بر هنجارهایی خواهد بود که نیروهای فضا بر او وارد می‌نماید.

بنابراین نفس معمار وقتی جهت فطری پیدا می‌کند؛ به‌نوعی جهت رفتار مخاطب را نیز تعیین خواهد کرد. عکس قضیه حاضر نیز قابل بررسی است؛ زمانی که نفس معمار جهت‌گیری فطری نداشته باشد و به سوی امیال مادی حرکت کند، مفاهیمی که در معماری شکل می‌گیرد؛ مخاطب را از فطرت دور خواهد نمود. به‌عنوان مثال خانه شیشه‌ای فیلپ جانسون برآمده از نفسی است که از حقیقت «حیا» دور مانده و همواره خانه را در مفاهیم برون‌گرایی، شفافیت، حداقل‌گرایی و... به منصفه ظهور گذاشته است. چنین اثری حاصل نفسی است که به جای گرایش به فطرت، گرایش به ماده و امیال دنیایی داشته است و حقیقت را در اثر متجلی نساخته و به‌واسطه زیبایی آفلی که ایجاد می‌نماید؛ مخاطب را نیز از فطرت دور می‌سازد. به عبارتی کاربر چنین اثری، از رفع نیازهای حقیقی خود در ارتباط با خانه بازمی‌ماند و همواره در تلاش خواهد بود نیازهای کاذب ایجادشده را دنبال نماید و در نتیجه کنش و رفتار او در چنین محیط و

فضایی که دارای شفافیت محض است؛ ناهنجاری‌هایی را ایجاد خواهد نمود؛ در ارتباط با سایر فضاها و معماری‌ها نیز روند به این صورت است و می‌توان با تحلیل نوع گرایش نفس معمار به یکی از ساحت‌های وجودی، نوع معماری و کنش‌های ایجاد شونده توسط مخاطب اثر را مورد بررسی قرار داد.

معماری فرم‌گرا و نفس معمار

از دیدگاه انسان معماری که نفس او در عالم ماده غور می‌کند و به صورت‌های عالم طبیعت می‌پردازد؛ هنر و معماری فعالیتی است که به خلق آثاری عینی، ملموس و مادی می‌پردازد و چنانکه در زیبایی‌شناسی غربی، اساس زیبایی تطبیق با واقعیت‌های ملموس است (پورجعفر و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷۶). معماری فرم‌گرا حاصل عقلانیت نفسی است یا اصالت جامعه و تاریخ را می‌پذیرد و یا اصالت فرد را با تکیه بر عقل جزئی قبول دارد.

الف. معماری فرم‌گرا با تکیه بر اصالت اجتماع و تاریخ

به عبارتی نفس با گرایش به واقعیت‌های جامعه چه حقیقی و چه کاذب، معارفی را مبتنی بر رویکرد ساحت مادی می‌پذیرد و از ثبات و اصولی که از پیش در هستی و انسان حاکم است؛ مغفول می‌ماند؛ او بر متغیرات تکیه می‌کند و سعی می‌کند متناسب با متغیرات به خلق اثر معماری بپردازد، بدون آنکه ثبات را داشته باشد و بر اساس همین روند، معماری کثرت‌گرا شکل خواهد گرفت و مخاطبین اثر نیز دچار نوعی کثرت‌گرایی و ابهام رفتار خواهند شد و بر اساس آن رفتارهای متفاوتی را در محیط بروز خواهند داد و این روند، به‌جای آنکه بستر مناسبی برای تحقق مفاهیم ثابت و فطری مخاطبین فراهم سازد؛ آن‌ها را از این مفاهیم دور خواهد نمود. به‌عنوان مثال معماری فرم‌گرای پسا‌ساختارگرایانه بیش از آنکه بستر عدالت ورزی در جامعه را برای مخاطبین در رفتارهای بین محیط و انسان، ایجاد نماید؛ باعث می‌شود مخاطب در کنش خود نسبت به محیط، رفتارهای بی‌هدف و بدون سلسله‌مراتب و ساختار و دارای ابهام داشته باشد و بر اساس تکرار آن‌ها زمینه و ذائقه مخاطبان نیز از فطرت دور شده و تعریف زیبایی در چنین ساختارهایی تغییر خواهد کرد.

ب. معماری فرم گرا با تکیه بر اصالت عقل جزئی

دانش جدید و فن آموزی بر مبنای علم نوین به عنوان شالوده و اساس پیشرفت بشری، پدید آورنده نوعی دیدگاه کمی در «عالم غربی» هنر می شود. معماری کلاسیک می تواند نمونه بارزی از این نوع «معماری» باشد. معماری کلاسیک برخلاف تفکر عده ای از منتقدین که جزو معماری معناگرا محسوب می شود، دارای سامانه ای بسیار عقلانی «عقل جزئی، وهم» است که وضوح تناسبات، ترکیب موزون و کاربرد بصری قوانین هندسی و زیست شناختی را نتیجه داده است (پاکباز، ۱۳۹۷: ۴۲). تکیه بر تناسبات انسانی و ریاضیات و هندسه از ویژگی های «علم استدلالی» و معماری کلاسیک هست چراکه بدون اتصال «نفس» به عالم «روح»، دریافت صور روحانی که همان «حقیقت» است غیرممکن می نماید (بلخاری، ۱۳۸۸: ۹۲) و در نتیجه ایده های ذهنی هنری برخاسته از «نفس امّاره»، تفکری واهی و بی بنیاد را جایگزین «حقیقت» در «اثر» می نماید و در این نوع نگرش هندسه هدفی می شود که نفس معمار خواهان تحقق آن در اثر است و معماری این نوع نگرش، معماری فرم گرا است. عقل جزئی ثابتاتی را قبول می کند؛ اما ثابتاتی که می پذیرد مبتنی بر شکل، هندسه و عدد است و به نوعی بر کمیت اصالت می دهد نه ثابتات فطری و معنا محور. اصالت کمیت گرایی حاصل از گرایش نفس به ساختار مادی است و زمانی که در جامعه شکل می گیرد، مخاطبین را نیز جهت مند با آن راهبری می نماید. به عنوان مثال معابد کلاسیک یونان باستان که با اصالت هندسه و عدد و تناسبات انسانی شکل گرفته اند؛ در حد انسان، تنزل یافته و حتی برخلاف مساجد و کلیساها و معابد شرقی، دارای مقیاس انسانی هستند (اشرفی، ۱۳۹۸: ۱۲۰)؛ لذا درک مخاطب از این معابد یونانی یک درک الوهی و قدسی نبوده و رفتارهای حاصله از آنها در چنین فضاهایی که با اصالت ماده و انسان شکل گرفته اند، بسیار متفاوت از رفتار انسانی خواهد بود که یک مرکز عبادی را در درجه بالای الوهیت می یابد و به نوعی می توان بیان نمود که تمرکز بر ساحت ماده توسط نفس، نوعی غفلت گرایی در رفتار مخاطبین را ایجاد می نماید که آنها را از من اصلی یعنی فطرت و گرایش های فطری دور می سازد و همین امر باعث ناهنجاری های رفتاری مخاطب در ارتباط با خود و دیگران خواهد شد.

ج. معماری معناگرا و نفس معمار

نفس معماری در تعادل بین عالم ماده و عالم روح قرار دارد و همواره با رجوع به فطریات خود سعی در اصلاح نفس خود نسبت به ادراکات دارد و همیشه جویای معناست. چراکه بدون درک معنا، اصلاح نفس موضوعیت ندارد. چنین نفسی که از آن به نفس لوّامه تعبیر می‌شود، صورت‌هایی را خلق می‌کند که حاکی از معناست و معماری متناسب با این نوع «نفس»، معماری معناگراست که شاید بیشتر با معماری سنتی در شرق تناسب داشته باشد.

معمار معناگرا همواره در تلاش است فطریات و نیازهای حقیقی مخاطبین اثر را به منصفه ظهور برساند و در این راستا توجه به ثابتات در طول زمان برای او از اهمیت بالایی برخوردار است. امروزه توجه و گرایش معمار به متغیرات فرهنگی و اجتماعی، معیار خلق آثار شده است که بدان اشاره شد؛ اما معماری که نفس لوّامه دارد، سعی می‌کند متغیرات زمان را در حوزه معماری با ثابتات که برآمده از فطرت است، تنظیم نماید. به‌عنوان مثال نظم در معماری یک اصل ثابت است. چراکه انسان ذاتاً و به صورت فطری، برای رسیدن به کمال در امور مختلف نیازمند نظم است و نظم یک اصلی است که نمی‌توان آن را با تغییر زمان کنار گذاشت؛ نفس لوّامه معمار بر این موضوع آگاه است که اگر می‌خواهد اثری مبتنی بر رفع نیازهای حقیقی مخاطب خلق نماید؛ اولین اصلی که باید در نظر بگیرد، نظم است؛ حال سعی خواهد کرد با تکیه بر فرهنگ و ساختارهای اجتماعی و شهری یعنی متغیرات زمان، طوری به خلق اثر پردازد که در عین هماهنگی با ساختارهای اجتماعی و متغیرات زمانه، از اصل نظم فاصله نگیرد.

در حالت کلی، هندسه نزد معمار معناگرا یا نفس لوّامه، یک ابزار و نه هدف است و همواره در تلاش است با تکیه بر اصول مختلف فطری مانند عدالت، تعاون، حیامداری، وحدت، امنیت و... معماری را طوری تنظیم کند که مخاطبین اثر نیز به رشد فطری در زمان‌های مختلف دست یابند. به‌عنوان مثال وقتی معمار معناگرا با نفسی که گرایش به ثابتات دارد، یک اثر معماری را با تکیه بر اصل پرهیز از اسراف و بیهودگی، یک اثر عاری از تزئینات بیهوده خلق می‌کند؛ به‌نوعی اشاعه و تبلیغ

اجتماعی صرفه‌جویی را مطرح می‌سازد و با الگوسازی در سطح جامعه، مخاطبین را به سوی رشد و کمال فطری سوق می‌دهد و کاربران شهری و معماری در جریان نیروهای محیط شهری و با تکیه بر این الگوهای معناگرا بالطبع رفتارهایی را از خود نشان می‌دهند که متناظر با فضای خلق‌شده است و خواهان تزئینات در آثار بعدی نخواهند بود؛ بنابراین نفس لوامه دائم در تلاش است که خود را با تکیه بر متغیرات زمان از طرفی هماهنگ کرده و از طرف دیگر اصول ثابتات را رعایت کند.

د. معماری مقدس و نفس معمار

نفس لوامه گاهی به درجاتی می‌رسد که می‌تواند به ادراک صورت‌هایی برسد که ریشه در عالم ماورا دارد؛ قوه خیال این نوع معمار از جایگاه بالایی برخوردار بوده و ارتباط وثیقی با عالم مثال خواهد داشت که اگر نفس لوامه به این درجه برسد؛ در واقع نفس مطمئنه شده است. معماری متناظر با این نوع «نفس» را می‌توان معماری مقدس نام نهاد. معماری مقدس نشان از خدا و بندگی در مقابل خدا را دارد و در تمام فرم و محتوا خاصیت ذکر تجلی پیدا می‌نماید. منبع الهام معمار مسلمان، عالمی است که پیش چشمان «شهود» وی قرار می‌دهد از آنجا که سنت‌ها بر اصول اعتقادی و عقلانی و تجربه استوارند و بر اساس فطرت انسانی این اصول خدشه‌ناپذیرند، ماندگار و جاودان، خواهند بود (پور جعفر، ۱۳۸۲: ۵۳).

مساجد اسلامی و بناهای مذهبی به‌عنوان معماری مقدس، معماری متناظر با نفس مطمئنه است. معمار متأله با تعبیر واژه «قدر الهی» به «هندسه»، با زبانی رمزگونه، تجلی «حقیقت» را در ساختار هنری ممکن ساخته است. برای او نیز مانند گروه معناگرا و برخلاف گروه مادی‌گرا، هندسه ابزار است نه هدف. نفس مطمئنه معمار سعی می‌کند نهایت کمال را که خداوند است در تمام ساختارهای اثر خود به نمایش بگذارد و اثر معماری را به مقام تذکر دهی برساند. فرم در این سنخ از معماری جایگاهی ندارد مانند کعبه؛ تمام آنچه در این نوع معماری مطرح است، تجلی اسمای الهی در تمام فضای معماری است که بالطبع معماری‌هایی که مبتنی بر کارکرد عبادی دارند؛ می‌توانند از این جایگاه برخوردار باشند. مخاطبین چنین آثاری برخلاف آثار

مادی‌گرا یا حاصل از نفس اماره؛ جایگاه خدا و انسان را دائم در سلسله مراتب فضایی اثر درک می‌کنند و متناسب با آن رفتار می‌کنند. به‌عنوان مثال مخاطب مسجد شیخ لطف‌الله، زمانی که از دالان تاریک وارد فضای نورانی زیر گنبد اصلی مسجد می‌شود؛ ناخودآگاه یا خودآگاه سر به بالا برده و مکث می‌نماید؛ چنین کنش و رفتار مخاطب حاصل خاصیت تذکر دهی فضا است که مخاطب را به‌نوعی بیدار می‌سازد. کنش رفتاری مخاطبین در فضاهای مقدسی مانند مساجد اسلامی گذشته، طوری است که دائم خود را در محضر خدا می‌بینند، چنین کنشی، تعامل بین انسان‌های داخل فضای مساجد را می‌تواند کنترل نموده و تا حدودی از ناهنجاری‌های محیطی بکاهد.

نتیجه‌گیری

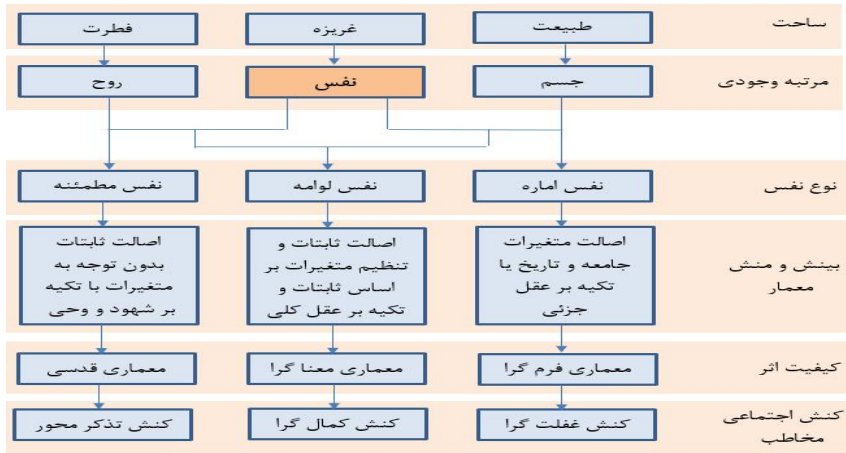
نفس معمار نرم‌افزار شناخت او محسوب می‌شود؛ طوری که برای شناخت خود، هستی و مبدأ خود و هستی، نیاز به کالبد (به‌عنوان یک قالب) و نیاز به فطرت (به‌عنوان یک تصدیق‌کننده یا هدایت‌گر) هست. طراحی فضا و ایجاد مکان برای انسان از شناختی برمی‌آید که حاصل ثابتات و متغیرات است. ثابتات همان اصول فطری انسان و نیازهایی است که در طول زمان تغییر نمی‌کند؛ اما متغیرات موضوعاتی مانند فرم است که بر اساس نوع زمان می‌تواند تغییر یابد. حال اگر نفسی‌گرایی صرف به متغیرات زمانه داشته باشد و اصالت را به تاریخ و جامعه بدهد، تنها چیزی که معیار خلق خواهد بود؛ ساختارهای فرمی است و ساحت معنا به‌عنوان یک امر ثابت جایگاهی ندارد. چنین اثری اصالت ماده را در خود دارد و همواره منتج به ایجاد نیازهای کاذب در مخاطبین اثر خواهد شد و غفلت‌گرایی از نیازهای حقیقی را در کنش‌های اجتماعی مخاطبین ایجاد خواهد نمود و کنش‌های رفتاری آن‌ها را در اجتماع و جامعه در حوزه ارتباط با محیط زندگی، صرفاً در ساحت‌های مادی و تأمین نیازهای کاذب نه فطری سوق خواهد داد (مانند گرایش افراطی مخاطبین جامعه به آشپزخانه باز و معماری کلاسیک رومی که نوعی ناهنجاری اجتماعی است) که این نوع آثار را می‌توان آثار حاصله از نفس اماره دانست.

اگر نفس معمار در حوزه بینش و منش گرایش به ثابتات و عقل (عقل کلی) داشته

باشد؛ همواره در تلاش خواهد بود متغیرات زمان را با تکیه بر ثابتات فطری تنظیم نماید و در جهت رفع نیازهای ثابت و حقیقی مخاطبین اثر گام بردارد. چنین نفسی همان نفس لوامه است که همواره در تلاش اصلاح شناخت‌های خود بوده و همواره سعی می‌نماید صورتی را که هست تبدیل به صورتی سازد که بایسته است و فاصله بین حقیقت و واقعیت، محرک خلاقیت و تغییر در این نفس می‌گردد. فرم و معنا به صورت یک جریانی که باهم در حال موازنه هستند؛ در سیر و روند این نوع معماری جریان می‌یابند، هم فرم و هم معنا جایگاه مهمی در این نوع دیدگاه دارند (مانند معماری خانه‌های سنتی گذشته در ایران و شرق) و چنین اثری چون گرایش به کمال فطری را داشته است؛ کنش رفتاری مخاطبین را نیز فطرت محور می‌سازد. مخاطبی که در یک فضای متعادل و منظم در حال سیر و رفت‌وآمد است؛ به تبع نیروهایی که تقریباً برآیند صفر دارند؛ رفتارهای هنجار و منظمی از خود نشان می‌دهد.

اگر نفس معمار به مرحله‌ای برسد که تمام قوه‌های فطری بالفعل شده باشد و به عبارتی نفس، نفس مطمئنه شود؛ آنچه در ساختار معماری رخ می‌دهد؛ ذکر و معنویت است. متغیرات زمان و فرم برای چنین معماری اصالت ندارد؛ هرچند از آن بهره می‌گیرد؛ تمام آنچه او به دنبال خلق است، وحدت و توحید و نهایت کمال و زیبایی است که به واسطه شهود بدان دست می‌یابد که می‌توان بدان معماری قدسی گفت. قدسی‌ترین معماری را می‌توان کعبه یا خانه خدا نام برد که فرم در حد بسیار نازل و معنا و ذکر در حد نهایت متعالی در آن متجلی است. مخاطبین چنین آثاری به واسطه نیروهای مرکزگرا و قطبی معمولاً رفتارها و کنش‌های متعالی دارند، چراکه فضا خاصیت تذکر دهی داشته و مخاطب خود را دائم الحضور در برابر مرکز یگانه هستی می‌بیند.

بنابراین نفس معمار در نوع خلق اثر و تنظیم کنش و رفتار اجتماعی مخاطبین در آثار خلق شده، نقش بسیار پراهمیتی دارد تا آن اندازه که می‌توان با ادراک نوع ویژگی‌های معماری حاصل از سه نفس اماره، لوامه و مطمئنه به نوع کنش و رفتارهای مخاطبین پی برده و پیش‌بینی نمود که مخاطبین در چه بناهایی سیر انفسی و در چه بناهایی سیر آفاقی خواهند داشت.



شکل ۳: انواع معماری حاصله از بینش و منش معمار با تکیه بر نفس و کنش مخاطب

پی نوشت

۱. حضرت علی علیه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵: ۱۲۲)، «غَايَةُ الْمَعْرِفَةِ أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ نَفْسَهُ» (همان، ۱۲۳)، «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (همان، ۱۴۸) و «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ إِنْتَهَى إِلَى غَايَةِ كُلِّ مَعْرِفَةٍ وَ عِلْمٍ» (همان، ۴۰۵).
۲. ﴿فَطَرَهُنَّ﴾ (انبیاء/۵۶)؛ ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (انعام/۱۴)؛ ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (انفطار/۱).
۳. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم/۳۰).
۴. اشاره به برخی آیات قرآن: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر/۲۹)؛ (سجده/۹)؛ (ص/۷۲) نکته این که درباره همه انسان‌ها تعبیر «نَفَخَ رُوحًا» به کار رفته است و حضرت آدم علیه السلام نماد همه انسان‌ها بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۶۵).
۵. ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (انبیاء/۳۵)؛ هر نفسی و جانی، مرگ را می‌چشد و در سیر زندگی با خوبی و بدی آزمایش می‌شود و به سوی ما بازگشت می‌کند.

۶. ﴿...وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ...﴾ (انعام/۷۰): یادآوری کن که نفس آنچه کسب کند بدان گرفتار می شود.
۷. ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (انفطار/۵): هر نفسی می داند آنچه را که از پیش فرستاده است و آنچه را که از پس می آید.
۸. ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾ (اعراف/۱۸۹): آن خدایی که آفریده است، شما را از یک نفس «
۹. اشاره به برخی آیات قرآن: ﴿وَلَتَبْلُؤُنَّكُمْ نَفْسٌ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ...﴾ (بقره/۱۵۵)؛ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...﴾ (بقره/۲۰۷)؛ ﴿... وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ...﴾ (صف/۱۱)؛ و ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (قیامة/۱۴).
۱۰. اشاره به برخی آیات قرآن: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا...﴾ (بقره/۱۲۳) و ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (بقره/۷۲) و ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (بقره/۲۸۶).
۱۱. اشاره به آیه ﴿... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مائده/۱۱۶).

کتابنامه

۱. آقا شریفیان اصفهانی، مهرداد؛ امین پور، احمد، «فتوت نامه معماری اصول چهارده گانه اخلاق حرفه‌ای معماری و شهرسازی»، نشریه فیروزه اسلام، شماره ۱، ۱۳۹۲.
۲. اشرافی، نسیم، طلوع فلسفه، هنر و معماری (درآمدی بر نقد فلسفه یونان و تأثیر آن بر هنر و معماری غرب)، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ۱۳۹۵.
۳. باباپور گل افشانی، محمد مهدی؛ اسفندیار، قدیر، «معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن»، آینه معرفت شماره ۳۵، ۱۳۹۲.
۴. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیرالقرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶.
۵. بقلی، روز بهان، رساله القدس، تهران، انتشارات یلدا قلم، ۱۳۸۱.
۶. بلخاری، حسن، هندسه خیال و زیبایی (پژوهشی درآرای اخوان الصفا درباره حکمت هنر و زیبایی)، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۸۸.
۷. بورکهارت، تیتوس، روح هنر اسلامی، ترجمه سید حسین نصر، در مبانی هنر معنوی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

۸. پاکباز، رویین، در جستجوی زبان نو: تحلیلی از سیر تحول هنر نقاشی در عصر جدید، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۹۷.
۹. تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۵.
۱۰. حکیمی، محمدرضا، الحیاة، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۱.
۱۱. خامنه‌ای، سیدمحمد، روح و نفس، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۷.
۱۲. سامه، رضا، صداقت، علی، «مرتب‌بندی معماری متناسب با ساختار وجودی انسان براساس آموزه‌های قرآن و حکمت اسلامی»، دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، سال چهارم، شماره ۱، ۱۳۹۲.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۷.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، بررسی‌های اسلامی، ترجمه هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۸.
۱۵. —، تفسیرالمیزان، ترجمه مکارم شیرازی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۶. فاطمی، فریدون، ترجمه هگلی‌های جوان لارنس استیلویچ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.
۱۷. فرید، محمدصادق، مبانی انسان‌شناسی، تهران، انتشارات عصرجدید، ۱۳۸۴.
۱۸. قریشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷.
۱۹. کبیر، یحیی، فلسفه آنتروپولوژی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۹۱.
۲۰. محمودی، مهناز، «رمانتیسیم: بنیان‌های معرفت‌شناختی و نمود آن در هنر و معماری»، کتاب ماه هنر، شماره ۷۷ و ۷۸، ۱۳۸۳.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، انسان‌شناسی در قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۲۲. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
۲۳. —، فطرت، تهران، انتشارات صدر، ۱۳۹۴.
۲۴. معماریان، غلامحسین، سیری در مبانی نظری معماری، تهران، مولف، ۱۳۹۶.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، تفسیرالقران کریم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
۲۶. —، الشواهدالربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۹۱.
۲۷. ندیمی، هادی، آئین جوانمردان و طریقت معماران - سیری در فتوت‌نامه‌های معماران و بنایان و حرف وابسته، شماره ۲۱ و ۲۲، ۱۳۷۵.
۲۸. نصر، سید حسین، دین و نظم طبیعت، تهران، نی، ۱۳۹۳.
۲۹. نقره‌کار، عبدالحمید، درآمدی بر هویت اسلامی در معماری و شهرسازی، تهران، وزارت مسکن و شهرسازی، ۱۳۸۷.
۳۰. نقی زاده، محمد، «حس حضور. مطلوب‌ترین برآیند ارتباطات انسان با محیط»، دو فصلنامه مطالعات معماری ایران، شماره ۲، ۱۳۹۱.
۳۱. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۹۰.

تحلیل انتقادی کارکردهای اجتماعی دین

از دیدگاه منتسکیو*

□ محمد سلطانیه^۱

□ محمد علی سلیمی^۲

چکیده

منتسکیو از جمله صاحب نظرانی است که تأثیر فراوانی بر سایر اندیشمندان و حتی سیاستمداران گذاشته دارد. او در کتاب خود به نام روح القوانین کارکردهای اجتماعی گوناگونی را برای ادیان برمی‌شمارد. محقق در پژوهش حاضر در پی آن است که با رویکردی انتقادی و با استفاده از روش کتابخانه‌ای به تبیین نظریات منتسکیو بپردازد. برخی از نتایجی که وی در بررسی‌های خود در مورد دین به آنها دست یافته شامل وجود تناسب حکومت معتدل با مذهب مسیح و حکومت استبدادی با حکومت اسلام، مناسبت مذهب کاتولیکی با رژیم سلطنتی و مذهب پروتستان با رژیم جمهوری، لزوم موافقت قوانین اخلاقی با قوانین مذهبی و... است که در متن مقاله بدان‌ها اشاره شده است. آنچه منتسکیو به‌عنوان کارکردهای اجتماعی دین برشمرده است، گویای نگاه تقلیل‌گرایانه و یا ابزارانگارانه او در دو ساحت تقلیل حقیقت دین به کارکرد آن و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (msm.soltanieh@razavi.ac.ir).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده

مسئول) (Salimimohammadali1@gmail.com).

تقلیل اهداف متعالی دین به امر دنیایی است. هم چنین به نظر می‌رسد تحلیل او از اسلام، ناقص و بر اساس رفتار حکام و خلفای ظالم در طول دوره‌های اسلامی شکل گرفته است. لازم به ذکر است که جانبداری و مداخله علایق مذهبی در تبیین امور، نیز از جمله انتقادات وارد بر وی است.

واژگان کلیدی: منتسکیو، دین، کارکرد اجتماعی، تحلیل انتقادی.

مقدمه

کتاب روح القوانین از جمله آثاری است که همواره مورد توجه اندیشمندان قرار داشته و بر بسیاری از نظام‌های سیاسی مبتنی بر آرای مردم اثرگذار بوده است. منتسکیو را به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران علوم انسانی مدرن می‌شناسند. چنان که نظریات او از جمله اصل تفکیک قوا مورد توجه بسیاری از جامعه‌شناسان و سیاست‌مداران بوده است (مرکز مالکیری، ۱۳۹۴، ۱۵۶). هم چنین نظرات وی در باب ایران شناسی و شرق شناسی مورد توجه بسیاری از مورخین و شرق شناسان قرار گرفته است. اثر گذاری منتسکیو در میان اندیشمندان علوم اجتماعی و هم چنین جایگاه برجسته او در تاریخ گذار حکومت‌ها از استبدادی به جمهوری از علل اهمیت یافتن بررسی نظریات اوست (اسدیان، ۱۳۹۵، ۲۵). هم چنین پذیرش الگوی جمهوری و ترکیب آن با اسلام پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران موجب ضرورت یافتن توجه بیش از پیش به نظریات او در باب دین به‌عنوان یکی از دو عنصر اصلی در این ترکیب می‌گردد.

منتسکیو در کتاب روح القوانین پدیده‌های اجتماعی متفاوتی از جمله ادیان و آثار و کارکردهای آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. در میان همه پدیده‌های اجتماعی شاید بتوان ادیان را به‌عنوان یکی از اثرگذارترین پدیده‌ها در میان سایرین در نظر گرفت. آموزه‌ها و دستورات هر یک از ادیان می‌تواند علاوه بر سعادت و یا شقاوت اخروی باعث رشد و یا رکود زندگی مادی پیروان آنها گردد. آنچه ملاک قضاوت منتسکیو در مورد ادیان قرار گرفته است، فارغ از زمینی و یا آسمانی بودن آنها، مزیت‌ها و آثار مطلوبی است که برای زندگی مادی پیروان خود به بار می‌آوردند (منتسکیو، ۱۳۲۲: ۶۶۵)، منافع و مضراتی را که ادیان برای انسان‌ها به بار می‌آورند، می‌توان همان کارکردهای

مثبت و منفی آن‌ها در نظام اجتماعی محسوب نمود. کارکرد در نگاه جامعه‌شناسان به مجموعه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در جهت برآوردن یک نیاز یا مجموع نیازهای نظام انجام می‌گیرد (ریترز، ۲۰۱۷: ۴۳۲). در زمینه کارکرد دین چهار نظریه وجود دارد: اول، برخی معتقدند که دین افیون جامعه است؛ دوم، بعضی بر این باورند که دین در زندگی انسان، هیچ نقشی ندارد؛ سوم، عده‌ای برای دین، نقش حداقلی و فردی قائل هستند، چهارم، متفکران اسلامی، بر این باورند که دین برای انسان در عرصه‌های گوناگون زندگی، اعم از فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی، جسمی و روحی نقش سازنده و کارکرد مثبت و تکامل آفرین دارد (مطهری خواه، ۱۳۹: ۷۹۶).

در پژوهش حاضر سعی بر آن بوده که با رویکردی انتقادی به مجموع کارکردهای اجتماعی که منتسکیو برای هر یک از ادیان بر می‌شمارد پرداخته شود. به عبارت دیگر محقق در پی آن بوده که جایگاه ادیان را در شکل‌گیری نظام‌های اجتماعی و قوانین سیاسی و همچنین رابطه میان آموزه‌های فردی و اجتماعی آنها را از دیدگاه منتسکیو بشناسد.

۱- پیشینه پژوهش

در این زمینه کتاب‌ها و مقالاتی چند به رشته تحریر در آمده است که به عنوان نمونه به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

(بخشایشی اردستانی، احمد، ۱۳۸۸) (مرکز مالیری، احمد، ۱۳۹۴)، (شاهنویان، آیدا، زیار، محمد، ۱۳۹۷)، (مقیمی، سعید، ۱۳۸۶)، (مطهری خواه، ذبیح، ۱۳۹۴)، (اسدیان، احمد، ۱۳۹۵)، (هاشمی، بهزاد، ۱۳۸۴)، (عشقی، فاطمه، ۱۳۸۹).

۲- پرسش پژوهش

با توجه به موضوع تحقیق، در پژوهش حاضر یک پرسش اصلی وجود دارد. چه انتقاداتی بر کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه منتسکیو وارد است؟

۳- روش پژوهش

با توجه به پرسش فوق، مشخص است که پژوهش حاضر، از نوع اکتشافی و انتقادی است. بنابراین، دارای فرضیه خاص نیست. در عین حال، می‌توان چنین نظر داد که تحلیل‌های منتسکیو منطبق بر اسلام اصیل نبوده و کنش‌های حکام بلاد اسلامی را مبنای برخی از تحلیل‌های خود قرار داده است. در بررسی حاضر، تلاش شده است پژوهشی بنیادین با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، با مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست اول انجام شود. با توصیف داده‌ها و اسناد و تحلیل و مقایسه آنها تلاش شده است نتیجه مطلوب و پذیرفتنی عرضه گردد.

۴- تعریف مفاهیم

۴-۱- تعریف کارکرد

«کارکرد»، ترجمه Function است که در لاتین دارای معانی مختلف از جمله فعالیت سودمند، کار، وظیفه، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه، تابع و پیامد است اما جامعه‌شناسان بیش از همه بر سه معنای کار، وظیفه و نقش تأکید دارند (توسلی، ۱۳۷۱: ۲۱۶). کارکرد دین در اصطلاح جامعه‌شناسی شامل خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار و مقصود و غیر مقصود دین به جامعه است که قوام، بنا و تعادل آن را در پی دارد؛ به عبارت دیگر کارکرد در اصطلاح کارکردگرایی اثری است که پدیده‌های اجتماعی از خود بر جای می‌گذارد (اسکیدمور، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

بنابراین معنای کارکرد در منطق کارکردگرایی اثر یا پیامدی است که یک پدیده بر ثبات، بقا و انسجام نظام اجتماعی می‌گذارد. مقصود از کارکردهای دین در این مقاله، تمامی آثار، خدمات و نقش‌های دین در اجتماع است. به عبارت دیگر مقصود از کارکرد دین، اثر و تحولی است که دین در جامعه ایجاد می‌کند.

۴-۲- تعریف دین

بی تردید این واژه، جزء مفاهیمی است که مورد نقاش و گفتگوی صاحب‌نظران

قرار داشته (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ۲۸) و به همین جهت، تعاریف متنوعی از آن ارائه شده است. حتی حسب نظر برخی، «دین به اندازه‌ای ساده است که هر کسی می‌تواند یک تجربه دینی حقیقی داشته باشد (رابرت ا. هیوم، ۱۳۷۲، ۱۸). دین در لغت به معانی گوناگون مثل جزا، اطاعت، قهر و غلبه، عادت، انقیاد، خضوع، پیروی و مانند آنها آمده است. در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که از آنها معنای جزا، شریعت و قانون، طاعت و بندگی استنباط می‌شود (بیوک عزیزاده، ۱۳۷۱، ۶۶).

اما معنای اصطلاحی را می‌توان این گونه ذکر که «دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ۹۵) در اصطلاح جامعه‌شناسی نیز می‌توان این گونه ذکر کرد که دین عبارت است از دسته‌ای همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی که این باورها و عقاید و روش‌های ثابت و غیر قابل تغییر همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام امت متحد می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ۶۳).

۵- نظرات منتسکیو در رابطه با کارکردهای اجتماعی ادیان

منتسکیو در اثر خود نظراتی در رابطه با ادیان و کارکردهای اجتماعی و هم چنین تأیید و یا رد این تأثیرات بیان می‌کند. در این قسمت به بیان تعدادی از نظریات منتسکیو در مورد کارکردهای اجتماعی و جایگاه ادیان در ایجاد ساختارهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جوامع می‌پردازیم:

۵-۱- تناسب حکومت معتدل با مذهب مسیح و حکومت استبدادی با

حکومت اسلام

منتسکیو در مطلبی در مورد تناسب تعالیم دین اسلام و مسیحیت با نوعی از ساختار حکومت و هم چنین نحوه حکمرانی فرمانرایان معتقد به آنها بیان می‌کند: «در مذهب مسیح چون تعدد زوجات ممنوع گردیده سلاطین و زمامدارانی که دارای این مذهب هستند ناچار با ملت خویش زندگانی می‌کنند. یعنی از آنها دوری نمی‌نمایند و به همین جهت بیشتر به احتیاجات جامعه آشنا و از احساسات انسانیت برخوردار هستند

و بالنتیجه تمایل آنها برای مشمول شدن به قوانین زیادت‌تر است. زمامداران و سلاطین اسلامی با خونسردی مردم را به قتل می‌رسانند و از ملت خود دور هستند اما در مذهب مسیح سلاطین با خودسری سبب مرگ مردم نمی‌شوند و چون به واسطه آمیزش با جامعه حجب و حیای آنها زیادت‌تر، خونخواری آنان کمتر می‌باشد. و بالأخره با اینکه مذهب مسیح ظاهراً جز تأمین سعادت جاویدان یعنی سعادت دنیای بعد از مرگ منظور دیگر ندارد، و مسائل زندگی این دنیا را نیز فراهم کرده است» (منتسکیو، ۱۳۲۲: ۶۶۹).

۵-۲- نتایج اجتماعی اخلاق مسیحیت و اسلام

منتسکیو در رابطه با نتایج و آثار اجتماعی نظام اخلاقی مسیحیت و اسلام و مقایسه آنها معتقد است که آموزه‌های مسیحی سبب تعدیل اخلاقی و در مقابل آموزه‌های اسلامی سبب غلظت اخلاقی می‌گردد. او در همین رابطه می‌گوید: «هنگامی که به نتایج اخلاقی مذهب مسیح و اسلام بر می‌خوریم، بدون تردید این فکر به خاطر می‌رسد که باید مذهب مسیح را قبول کرد، زیرا مذهب مسیح اخلاق را تعدیل و بر عکس مذهب اسلام باعث تشدید اخلاق می‌شود» (همان، ۶۷۰).

یکی از بدبختی‌های بشر این است که هر فاتحی دیانت خود را بر جامعه مغلوب تحمیل می‌نماید. دیانت اسلام که به زور شمشیر بر مردم تحمیل شده چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را شدید می‌کند» (همان، ۶۷۰).

۵-۳- مناسبت مذهب کاتولیکی با رژیم سلطنتی و مذهب پروتستان با

رژیم جمهوری

منتسکیو در آرای خود بیان می‌کند که عقاید و افکار موجود در مذهب کاتولیک به دلیل روح تبعدگرایانه موجود در آن تناسب بیشتری با رژیم‌های سلطنتی و اقتدارگرایانه دارد و در مقابل افکار و عقاید مذهب پروتستان به دلیل روح اعتراض گرایانه حاکم بر آن با رژیم جمهوری و تقسیم قدرت موجود در آن تناسب دارد: وقتی دیانتی در کشوری به وجود می‌آید طبعاً با رژیم و طرز حکومت آن کشور مألوف و منطبق می‌شود زیرا مردمی که با آن رژیم اُلفت پیدا کرده‌اند اسلوب حکومت دیگری

را نمی‌شناسند. آنها تصور نمی‌کنند که ممکن است رژیم دیگری را هم اختیار کرد. دو قرن قبل از این هم که يك واقعه ناگوار در دیانت مسیح حادث شد و آنرا به دو مذهب کاتولیک و پروتستان قسمت کرد. سکنه نواحی شمالی اروپا مذهب پروتستان را پذیرفتند و سکنه نواحی جنوب که کاتولیکی بودند به همان مذهب باقی ماندند. علتش این بود که سکنه نواحی شمال اروپا دارای روح استقلال هستند و سکنه نواحی جنوبی آن روح را ندارند، به همین جهت مذهبی که ظاهراً دارای رئیس نیست با روحیه آنها موافق‌تر است تا مذهبی مثل کاتولیک که رئیس روحانی مشخصی دارد. حتی در کشورهایی که مذهب پروتستان بوجود آمد بر اثر ایجاد این مذهب شورش‌هایی برپا شد. آن شورش‌ها مطابق رژیم حکومت آنجا ایجاد گردید. لوتر که یکی از پیشوایان پروتستان است در کشورهائی نهضت خود را آغاز کرد که تحت نظر شاهزادگان اداره می‌شد و آنان حاضر به قبول مذهبی که ریاست ظاهری ندارد نبودند به همین جهت لوتر ناچار گردید مذهب خود را متکی به کلمات مسیح نماید و به این طریق قدرت رئیس مشخص و معنوی روی نهضت لوتر سایه افکند. اما کالون یکی دیگر از پیشوایان پروتستان در کشورهائی نهضت خود را آغاز کرد که جمهوری بودند و به همین جهت ممکن بود بدون يك پیشوای مشخصی نهضت را به‌وجود آورند، لذا کالون مذهب خود را متکی به گفته‌های حواریون کرد (همان، ۶۷۳).

۵-۴- آثار موافقت قوانین اخلاقی با قوانین مذهبی در اجتماع

منتسکیو در آثار خود معتقد است که احکام و قوانین مذهبی باید با قوانین اخلاقی منطبق باشد چرا که این انطباق سبب می‌گردد که پیروان آن مذهب رفتارهای اجتماعی مطلوب‌تری نسبت به هم نوعان خود نشان دهند. او در همین راستا بیان می‌کند: «در کشورهایی که مذهب آسمانی وجود ندارد لازم است قوانین مذهبی با قوانین اخلاقی تطبیق شود زیرا مذهب ولو اینکه ناحق باشد بهترین ضامن امانت و درستی انسان می‌باشد. مذهب پگو در هندوستان با اینکه يك مذهب آسمانی نیست ولی این حسن را دارد که با قوانین اخلاقی تطبیق می‌شود و اصول آن عبارت از اینست که مؤمنین هیچکس را به قتل نرسانند و سرقت نکنند و از ناپاکی پرهیزند و کاری نکنند که

باعث عدم رضایت دیگران شوند. همین اصول اخلاقی سبب شده که این ملت با وجود اینکه فقیر و دارای نخوت است رئوف و ملایم شده و نسبت به تیره بختان ترحم می‌کند» (همان، ۶۷۶).

۵-۵- نتایج و آثار اجتماعی فلسفه رواقیان

منتسکیو معتقد است که یکی از بدبختی‌های نوع بشر محرومیت او از آموزه‌های مکتب فلسفی و اخلاقی رواقیان است. چرا که این پیروان این مکتب، زندگی خود را وقف خدمت به سایرین می‌کنند و همواره از زرق و برق دنیا می‌گریزند و فرمانروایان زیادی با پیروی از آموزه‌های این مکتب برای مردمان خود عدالت را به بار آورده‌اند. او در این رابطه می‌گوید: «در ادوار گذشته مسلک‌های فلسفی چندی در میان افراد بشر پیدا شد که هر یک از آنها را می‌توان به منزله یک مذهب دانست. در میان مسالک فلسفی مختلفی که در ادوار قدیم به وجود آمد، هیچ یک از آنها برای سعادت نوع بشر بهتر و شایسته تر از مسلک فلسفی که زنون آنرا وضع کرد نبود. من اگر یک مسیحی نبودم به جرأت می‌گفتم که از بین رفتن مسلک فلسفی زنون یکی از بدبختی‌های نوع بشر بود. در این مسلک بزرگ، کراهت و نفرت از هیچ چیز وجود نداشت مگر نفرت‌ها و کراهت‌هایی که به ذاته جزء خصائل خوب و فطری بشر است. از قبیل کراهت از عیش و عشرت زیاد و بی‌اعتنائی به درد و رنج و غیره. تنها در بین پیروان این مسالک بود که افراد بزرگی تربیت می‌شد و مردان شریف به وجود می‌آمد و در سایه تعلیمات این مسلک عالی بود که امپراتوران بزرگ و خوبی تربیت می‌شدند. طرفداران مسلک زنون هیچ توجهی به ثروت و عظمت دنیوی و درد و رنج شخصی و عیش و عشرت نداشتند و در عین حال اوقات آنها مصروف این بود که برای سعادت افراد بشر کار کنند و حقوق جامعه را محترم بشمارند. آنها عقیده داشتند که فقط برای جامعه به وجود آمده‌اند و سرنوشت و وظیفه آنها این است که برای جامعه کار کنند و از این کار هیچ منظور نداشتند. یعنی عقیده‌شان این بود که همان کار کردن پادشاه زحمت آنهاست و به عبارت دیگر پادشاه در خود زحمت و مجاهدت است و هر چه دیگران خوشبخت تر باشند خوشبختی آنها زیادتر خواهد شد» (همان، ۶۷۶).

۵-۶- رابطه قوانین مذاهب با شرایط محیطی

یکی از نظریات جنجال برانگیز منتسکیو در رابطه با تأثیر شرایط محیطی بر احکام و قوانین مذاهب است. او عقیده دارد که شرایط محیطی عامل مؤثری در شکل‌گیری و همچنین گسترش مذهبی متناسب با آن شرایط است. او برای اثبات سخن خود تعدادی مثال می‌آورد: «در مذاهب مختلف قوانینی وجود دارد که قوانین محلی است، یعنی با مقتضیات محلی موافق است و ممکن است این قوانین برای نقاط دیگر خوب نباشد. مونت زوما حق داشته که گفته است مذهب اسپانیولی‌ها برای کشور خودشان و مذهب مکزیکی‌ها هم برای کشور خودشان خوب است. مثلاً عقیده تناسخ و اینکه روح انسان بعد از مرگ در بدن حیوان حلول می‌نماید فقط برای آب و هوای هندوستان تناسب دارد و برای اهالی آنجا مفید است زیرا به طوری که برنیه در جلد دوم سیاحت نامه خود می‌نویسد در آنجا شدت حرارت تمام مراتع طبیعی را می‌سوزاند و برای تغذیه چهارپایان علف یافت نمی‌شود و اشخاصی که دارای چشم هستند همواره از به‌دست نیامدن علوفه بیمناک می‌باشند و به‌واسطه کمی مراتع طبیعی تربیت گاو در آن کشور رونقی ندارد و غالباً گاوهای بیچاره تلف می‌شوند.

با رعایت نکات فوق یک قانون مذهبی که به حفظ گاوها کمک نماید برای چنین کشوری خیلی مفید است. ولی در عین حال که مراتع طبیعی به‌واسطه حرارت آفتاب می‌سوزد بر اثر آبیاری و احداث نهرها برنج به مقدار زیاد در هندوستان می‌روید و همچنین بقولات فراوان است. در این صورت یک قانون مذهبی که غذای اهالی را برنج تعیین می‌نماید و توصیه می‌کند که برنج بقولات را زیادتر از اغذی دیگر مصرف کنند، برای چنین کشوری مفید است.

آقای بولن ویلیز در کتابی که به‌عنوان زندگی محمد ﷺ نوشته می‌گوید در کشور عربستان خوک خیلی کمیاب می‌باشد؛ زیرا وسائل تربیت خوک در این کشور موجود نیست و جنگل وجود ندارد که خوک‌ها در آن تربیت شوند و همچنین وسائل تغذیه این حیوان در عربستان موجود نیست. لذا قانونی که خوردن گوشت خوک را در عربستان حرام نموده، مطابق مقتضیات طبیعی می‌باشد؛ به خصوص آنکه اعراب به‌واسطه خوردن آب شور مستعد ابتلای بیماری‌های پوستی هستند و خوردن گوشت خوک

استعداد انسان را برای ابتلای بیماری‌های پوستی زیاد می‌کند. ولی قانونی که خوردن گوشت خوک را در عربستان حرام کرده، برای اغلب نقاط عالم و من جمله کشور چین خوب نیست. زیرا در کشور اخیر گوشت خوک از غذاهای اصلی می‌باشد» (همان، ۶۹۷).

۵-۷- آثار اجتماعی عقیده به تناسخ

عقیده به تناسخ شعبی دارد که منتسکیو راجع به قسمی از آن که در میان مردم هندوستان رواج دارد سخن می‌گوید. آنها معتقد بودند که روح بعد از مردن در بدن موجودی دیگر حلول می‌کند و به حیات خویش ادامه می‌دهد. منتسکیو در رابطه با آثار اجتماعی این پدیده معتقد است: «این عقیده بر حسب اینکه نتایج خوب یا بد از آن گرفته شده در زندگانی اجتماعی بشر تأثیر نیکو یا ناگوار داشته است مثلاً یکی از نتایج نیکوی آن در هندوستان این است که خونریزی را طرف نفرت مردم قرار داده و به همین جهت در آن سرزمین کمتر قتل نفس واقع می‌شود و با اینکه مجازات اعدام در هندوستان وجود ندارد مردم مبادرت به قتل نفس نمی‌نمایند مگر به‌طور اتفاقی. از طرف دیگر نتیجه بدی که از عقیده تناسخ گرفته شده این است که زنان را بعد از مرگ شوهر با جنازه متوفی می‌سوزانند و به این طریق يك موجود بی‌گناه با شکنجه شدید راه دیار عدم را در پیش می‌گیرد» (همان، ۶۸۹).

۵-۸- آثار اجتماعی تفکر و تعمق در اسرار جهان

یکی دیگر از نظرات جنجال برانگیز منتسکیو در مورد نماز خواندن و رابطه آن با امور دنیایی مسلمانان است. او بیان می‌کند از آنجایی که در نماز انسان امور دنیوی را فراموش می‌کند و به تعمق و تفکر در رابطه با امور اخروی می‌پردازد، موجب کاهلی در امور دنیایی و در نتیجه ایجاد مشکل در زندگی انسان می‌گردد. او در همین رابطه می‌گوید: «انسان برای این به وجود آمده است که زندگی کند یعنی غذا تهیه نماید و لباس بپوشد و خود را حفظ کند و وظایف اجتماعی خود را انجام بدهد. بنابراین دیانت او نباید طوری باشد که وی را وادار به فکر و تعمق در اسرار جهان نماید و بالتیجه او را از زندگی باز دارد. مسلمین چون ناچارند در شبانه روز پنج مرتبه نماز بخوانند و در این

پنج وعده همه چیز زندگی را فراموش کنند و جز در فکر معبود در هیچ فکری نباشند، طبعاً به اسرار جهان و دنیای دیگر فکور بار می‌آیند و نتیجه این می‌شود که نسبت به امور دنیوی زیاد علاقه مند نیستند. حال اگر يك حکومت مستبد هم بر آنها حکومت کند و قوانین مربوط به مالکیت هم طوری نباشد که آنها را نسبت به ملك ذی علاقه نماید، در آن صورت به کلی نسبت به امور دنیا و زندگی بی‌اعتنا خواهند شد. در گذشته دیانت زردشت باعث رونق و سعادت ایران گردید و از آثار ناگوار استبدادی جلوگیری کرد ولی امروزه مذهب اسلام باعث عقب‌افتادگی ایران شده است.

خوبی مذهب از لحاظ زندگی بشری در صحت و سقم عقاید آن نیست بلکه در خوبی و بدی نتایجی است که از آن عقاید گرفته می‌شود. ممکن است صحیح‌ترین و اساسی‌ترین عقاید مذهبی وقتی به صلاح جامعه نبود، نتایج بد داشته و برعکس باطل و مهمل‌ترین عقاید مذهبی دارای نتایج خوب باشد مثلاً از عقیده مذهبی پیامبر چینی کنفوسیوس که منکر بقای روح است و یا عقیده مذهبی زنون مبتکر فلسفه رواقیان نتایجی به دست آوردند که به صلاح جامعه بوده است و بر عکس از عقاید مذهبی هندی تائو و فوئه که معتقد به بقای روح می‌باشند نتایج بدی گرفته‌اند که به صلاح جامعه نیست. در تمام کشورهای جهان و در تمام ادوار زندگی وقتی بشر عقیده به بقای روح پیدا کرد این عقیده صحیح طوری به صورت بد رایج گردید. یعنی نتایج بد از آن گرفته شد که مردها، زنها، غلامان، رعایا و بیچارگان در صدد خودکشی برآمدند تا در دنیای دیگر به سعادت جاویدان نائل گردند. ببینید چه نتیجه بدی از چه عقیده صحیحی گرفته شده است. در کتب مقدس ایرانیان قدیم نوشته شده اگر می‌خواهید در زمره پاکان باشید فرزندان خود را به خوبی تربیت کنید زیرا تمام اعمال نیکی که از آنها سر می‌زند منسوب به شما خواهد شد و همچنین توصیه شده است که مردم زودتر ازدواج نمایند و فرزندان به وجود آورند زیرا فرزندان در روز جزا به منزله پلی هستند که شخص می‌تواند از روی آن عبور نموده و به بهشت برود و کسانی که فاقد فرزند می‌باشند پل نخواهند داشت و بالتجربه آنها را به بهشت دسترسی نخواهد بود البته این عقیده صحت نداشت و غلط بود ولی از لحاظ اجتماعی خیلی مفید و سبب می‌شد که مردم به داشتن فرزند و تربیت او علاقمند شوند» (همان، ۶۷۸).

۵-۹- آثار اجتماعی روزه

متنسیکیو برای روزه آثاری اجتماعی را بر می‌شمارد. او معتقد است روزه گرفتن زمانی برای جامعه مفید است که افراد به بهانه آن دست از کار نکشند و همچنین باعث نشود که خود را برتر از دیگران ببینند و یا نسبت به نیازمندان حساست بورزند. او در رابطه با روزه می‌گوید: «روزه گرفتن وقتی برای فرد و جامعه مفید است که شارع فکر کار کردن را در مغز مؤمنین جای بدهد. یعنی به آنها بفهماند که روزه گرفتن نبایستی وسیله و بهانه تبلی و کار نکردن باشد و همچنین به آنها بفهماند کسانی که روزه می‌گیرند باید بدانند کار نیکی می‌کنند نه اینکه تصور نمایند کار عجیب و خارق العاده می‌نمایند و از این حیث بر خود بیالند و به علاوه این فکر را در روح مؤمنین جای بدهد که غرض از روزه گرفتن امساک در طعام است و این موضوع نباید وسیله‌ای شود که مردم خسیس و لئیم بشوند» (همان، ۶۷۹).

۶- نقد نظریات متنسیکیو در رابطه با کارکردهای اجتماعی ادیان

نظریات اجتماعی متنسیکیو در کنار محاسنی که دارد از جمله بدیع بودن و هم‌چنین استفاده از منابع متعدد، دارای معایبی نیز هست؛ خصوصاً زمانی که به تبیین کارکردهای اجتماعی ادیان می‌پردازد. متنسیکیو به شدت متأثر از عصر روشنگری است چرا که در چنین فضا و شرایطی با بهره‌گیری از روش‌های تجربی به مطالعه تطبیقی جوامع، قوانین و حکومت‌ها می‌پردازد (مقیم، ۱۳۸۶، ۱۰۹) که در ادامه به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم:

۶-۱- تقلیل‌گرایی (نگاه ابزارگری)

مهمترین نقدی که به نظریات متنسیکیو وارد می‌گردد این است که دیدگاه او در بحث دین و معنای زندگی ابزارانگارانه است. او تا آنجا پیش می‌رود که حتی حکم روزه را به دلیل ایجاد ضعف در روزه داران و پایین آمدن بهره‌کاری آنها مورد انتقاد قرار می‌دهد. این نوع نگاه به دین حداقل با دو گونه تقلیل‌گرایی پیوند خورده است که در ذیل به هر دو مورد اشاره می‌شود:

۱) تقلیل حقیقت دین به کارکرد و آثار آن

نخستین پیامد نگاه ابزارگرایی به دین، تقلیل حقیقت و جوهر دین به کارکردهای آن است. دلیل این موضوع هم این است که رویکرد ابزارانگاران به دین به دلیل توجه به بیش از اندازه به کارکرد و مزایای دین برای فرد و اجتماع، حقیقت و جوهر دین را نادیده می‌گیرد.

برای روشن شدن این مطلب می‌توان راجع به دو رویکرد حق‌مدارانه و انسان‌مدارانه در مواجهه با دین گفتگو نمود. در رویکرد حق‌مدارانه، انسان‌ها در طلب دستیابی به حقیقت به دین روی می‌آورند. به عبارت دیگر به دنبال تأمین و رفع نیازهای خود از راه پیروی از دین نیستند. در رویکرد دوم، مقصود رعایت احکام و دستورات دین تأمین نیازهای دنیوی انسان‌هاست. یعنی احساس احتیاج و نیاز در انسان سبب می‌گردد که به پیروی از دین اقدام کند.

نگاه انسان‌مدارانه، خود دارای دو نوع است. در صورت نخستین توجه به نیازها و رفع آنها از طریق دین به مثابه پلی برای رسیدن به هدف غایی و حقیقی دین است و فرد دین‌دار از این مرحله عبور کرده و در پی دستیابی به حقیقت از راه دین خواهد بود. این نوع نگاه پذیرفته شده و صحیح است. در نوع دوم، دین صرفاً به مثابه یک ابزار این جهانی برای رفع نیازها و مرهمی بر آلام او در نظر گرفته می‌شود و هیچ انگیزه حقیقت‌جویانه‌ای در او یافت نمی‌شود.

کارل یاسپرس در شرح نظریات اسپینوزا این موضوع را مورد نظر قرار می‌دهد که در مقابل دیدگاهی که دین را به مثابه قرارگاه ثابت و حقیقی می‌پذیرد، دیدگاهی وجود دارد که دین را در خدمت اغراض سیاسی و اهداف این جهانی انسان‌ها به کار می‌برد. اسپینوزا بیان می‌دارد که نگاه ابزارگرایی به دین ریشه در تفکر برخی یونانیان دارد؛ چنان که کریتیس می‌گوید دین را سیاست‌مداران روشن‌بین برای اداره کردن توده مردم، همچون وسیله‌ای برای حفظ قدرت خود ابداع نموده‌اند تا در روح مردمان رخنه نمایند، زیرا تنها از طریق زور ممکن نخواهد بود که بر مردم حکومت کرد (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۱۲۳-۱۲۲).

نگاه ابزارانگاران در آرای جامعه‌شناسان و روان‌شناسان نیز قابل مشاهده است.

برای نمونه، آگوست کنت جامعه شناس فرانسوی اعتقاد دارد که انسان برای محبوب و موجود برتر واقع شدن و جامعه نیز برای تقدس دادن به قدرت‌های دنیایی به ادیان نیازمندند (آرون، ۱۳۹۶: ۱۳۶-۱۳۵). دورکیم نیز حضور دین را به جهت سودمندی آن برای نظام اخلاقی جامعه و هم چنین ایجاد همبستگی در میان اعضای اجتماع ضروری می‌داند (دورکیم، ۲۰۰۵: ۱۵۹). در نگاه مارکس، دین به مثابه افیون توده‌ها و محصول از خودبیگانگی انسان و ابزاری است برای توجیه بی‌عدالتی‌های اقتصادی و حفظ جایگاه سرمایه داران و توجیه وضعیت موجود (مارکس، ۲۰۰۹: ۲۳۰) هم چنین در دیدگاه فروید دین به عنوان یک امر وهمی از آن جهت مورد نیاز انسان هاست که نوعی تسلی فوق طبیعی برای رنج‌های انسان‌ها ایجاد می‌کند و تجلیات دینی را باید نمونه‌ای از علایم روان رنجوری در افراد دانست (فروید، ۱۹۸۹: ۲۹). وبر از پیشگامان رویکرد کارکردگرایانه در جامعه شناسی در هنگام ارائه پرسشی بر چرایی منشأ و ضرورت دین، از توجیه کارکردی استفاده کرده است. اما او از آن جهت دین را برای جوامع انسانی ضروری می‌داند که کارکرد معنابخشی را برای انسان‌ها ایفا می‌کند (وبر، ۱۹۶۳: ۳۱۲).

بنابراین نظریات منتسکیو با دیدگاه افرادی همچون کنت، دورکیم، مارکس، فروید و وبر در استفاده از تحلیل‌های کارکردگرایانه از دین هیچ گونه تفاوتی ندارد؛ بلکه تفاوت آنها تنها در نوع کارکردهایی است که هر یک از ادیان برای جوامع به بار می‌آورند. نتیجه این نوع رویکرد چیزی جز تغییر در ماهیت و غایت دین و تقلیل آن به یک امر مادی و دنیایی صرف نیست که به تدریج می‌تواند جای خود را به هر ابزار دیگری همانند علم تجربی و غیره بدهد.

۲) تقلیل اهداف متعالی دین به امور مادی

منتسکیو اهداف والای دین را به کارکرد نظم بخشی در جامعه و هم چنین اصلاح رفتارهای دنیوی افراد فروکاسته است. اما از آنجایی که انسان علاوه بر بعد جسمانی دارای بعد روحانی نیز هست، نیازهای او هم به نیازهای جسمانی و روحانی تقسیم می‌گردد و به همین دلیل کارکردهای دین نیز به جسمانی و روحانی و دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود.

نگاه انسان‌شناسی منتسکیو و فهم او از چیستی انسان، به شدت بر فهم او از دین و کارکردهای آن تأثیر گذار بوده است. او هدف و مقصود نهایی دین را آگاهانه یا ناآگاهانه مورد غفلت قرار داده و معیار سنجش ادیان را سودمندی آنها برای حیات مادی انسان‌ها بیان نموده است.

قرار دادن دین در کنار سایر مکاتب فلسفی بشری از جمله مکتب رواقی و یا مکتب اخلاقی ملت اوسه، بیانگر این است که اهداف متعالی دین برای منتسکیو موضوعیت چندانی نداشته است. چرا که مکاتب فلسفی رواقی و غیره ابزاری برای حل مسائل دنیوی انسان‌ها و کاهش رنج‌های آنان است. هم چنین در اندیشه‌های منتسکیو بر تضمین منافع اکثریت جامعه و نیز عنصر اجتماعی بودن انسان تأکید فراوان گشته و این دیدگاه به فریدت قائل نبوده و استعدادهای فردی را نادیده انگاشته است (بخشایشی اردستانی، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

۶-۲- شناخت اسلام از طریق رفتار خلفای جهان اسلام

یکی دیگر از انتقادات وارده به نظریات منتسکیو راجع به دین اسلام را می‌توان به اسلام‌شناسی ناقص او از طریق رفتار بعضی از مسلمانان خصوصاً خلفای عباسی و اموی و حتی عثمانی دانست. هم چنین او در زمانی می‌زیست که تقریباً اصلی‌ترین دولت اسلامی که دنیای غرب با آن تعامل داشت امپراتوری عثمانی بود. بنابراین به احتمال فراوان یکی از علل اصلی فهم ناقص او از اسلام، ملاک قرار دادن رفتار پادشاهان ظالم با مردم خویش در ادوار اسلامی بوده است. علی اکبر مهتدی در ترجمه خود از کتاب روح القوانين آورده است: «تصور می‌کنم مؤلف، مذهب اسلام را از روی اعمال بعضی از خلفای عباسی با اموی با بعضی سلاطین مغول مسلمان قضاوت کرده است. ولی باید دانست حقیقت اسلام غیر از این است که او از رفتار بعضی از فرمانروایان استخراج کرده است. اسلام در بدو امر يك مساوات و یک دموکراسی حقیقی را در مد نظر داشته و ترویج می‌کرده است و اگر به جزئیات دستورات و تعالیم مذهبی و اخلاقی اسلام دقیق توجه شود ثابت می‌گردد اصول تعدیل اخلاق و تهذیب و تزکیه نفس و رأفت و ملائمت و مذمت از ظلم و ستمگری در خلال تمام آنها آشکار

است. محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیغمبر اسلام صریحا فرموده: «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» برای تکمیل فضایل اخلاقی آمده‌ام. در همه جا صحبت او از برابری و برادری و مساوات و آزادی عدالت و انصاف می‌باشد و به همه کس درس نیکوکاری و تقوی می‌دهد. عادات مذموم و امتیازات بیجا که بر اقوام عرب حکومت می‌کرد و ناشی از جهل بود را منع و مذمت می‌فرمود. او می‌فرمود اگر مسلمانی از حال همسایه و برادر دینی خود بی‌خبر باشد و در شدائد آن کمک و مساعدت ننماید گناه کرده است. حقیقت جمهوری و دموکراسی و آزادی اجتماعی از تعلیمات قرآن آشکار است» (منتسکیو، ۱۳۲۲: ۶۷۱).

نحوه تعامل حکومت‌ها در سراسر جهان با ادیان در بیشتر موارد سوء استفاده از جایگاه ادیان در میان مردم برای دست یابی به مشروعیت و انقیاد مردم از حکومت خود بوده است. همان‌گونه که مترجم کتاب آورده است: «در اعصار گذشته وقتی دینانی در ناحیه و کشوری به‌وجود می‌آمد طبعاً با رژیم و حکومت آن منطقه رفته رفته مألوف می‌گردید. یعنی یکی از دیگری برای پیشرفت مقاصد خود تبعیت می‌نمودند بدین ترتیب حکومت مروج مذهب می‌شد و بدان احترام می‌گذارد که به‌وسیله آن انضباط و اطاعت مردم را نسبت به‌خود جلب کند. مذهب از حکومت پشتیبانی می‌کرد و گاهی زمام حکومت را خود بدست می‌گرفت که به‌واسطه تسلط و اقتدار آن در مردم نفوذ نموده آنان را وادار به پیروی از افکار و عقاید خود بنماید» (همان، ۶۷۱).

اما در تاریخ اسلام برهه‌هایی نظیر حکومت پیامبر اسلام در مدینه و هم‌چنین حکومت علی ابن ابی طالب بر جهان اسلام وجود دارند که اگر چه در دورانی کوتاه و همراه محدودیت‌های فراوان از جمله جنگ‌های طولانی و وجود دشمنان داخلی و خارجی بودند، باز هم توانستند چهره حقیقی اسلام را به نمایش بگذارند. در این دوره‌ها رفتار حکومت با مردم همواره همراه با عدالت و مهرورزی و رعایت حقوق آنان بوده که در بسیاری از مستندات تاریخی موجود است. بنابراین اگر منتسکیو مبنای تحلیل خود از اسلام را با توجه به این دوره‌ها قرار می‌داد، به احتمال زیاد نظرات بسیار متفاوتی ارائه می‌نمود.

۳-۶- عدم تعهد و قضاوت جانبدارانه

منتسکیو از جمله اندیشمندانی است که از آشکار نمودن علقه‌های دینی خود و هم چنین دفاع از آنها همچنانی که در قسمت‌هایی از آثار خود بیان داشته، ابائی ندارد. او در قسمتی از کتاب روح القوانین هنگامی که راجع به جایگاه مسایل سیاسی نسبت به ادیان سخن می‌گوید، می‌آورد: «چیزی بالاتر از معتقدات مذهب مسیح نیست لیکن این مذهب که برای نزدیک کردن مردم به یکدیگر و تولید محبت در دلها از آسمان نازل شده، مایل است مردم بعد از معتقدات مذهبی بهترین اصول و قوانین سیاسی را داشته باشند که در سایه آن بتوانند به راحتی زندگی کنند» (همان، ۱۹۶۷).

او همچنین در جایی دیگر در انتقاد به اظهارات پیل می‌گوید: «آقای پیل پس از اینکه به تمام ادیان ناسزا می‌گوید دیانت مسیح را نیز مورد سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید مسیحیان حقیقی و آنهایی که واقعا دارای این دیانت هستند قادر به تشکیل دولتی که بتواند دوام نماید، نمی‌باشند. این چه عقیده‌ای است؟ برای چه مسیحیان نمی‌توانند دولتی تشکیل داده و آنرا اداره کنند؟ در صورتی که آنها کسانی هستند که وظایف خود را خوب می‌شناسند و با کمال جدیت این وظائف را انجام می‌دهند و به حقوق دفاع طبیعی از کشور آشنا و به نسبتی که بیشتر به مذهب ایمان داشته باشند به همان نسبت علاقه آنها به میهن زیادتر است» (همان، ۱۹۷۴). همچنین شاهنپانس و زیار (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «آیا منتسکیو نویسنده‌ای متعهد است؟» آورده‌اند: «آثار منتسکیو منعکس کننده حقیقت نیستند. چه در سفرنامه نویسی، در نامه‌های ایرانی، که حاوی ذهن باوری او در تاریخ است و چه در روح القوانین که حاوی تاریخ باوری اوست. تعهد در نوشتار منتسکیو، با آنکه برخی او را نویسنده‌ای متعهد شمرده‌اند، سؤال برانگیز است. نتیجه عبارت از این است که: آثار منتسکیو در بیان حقیقت خلاف واقع است» (شاهنپانس و زیار، ۱۰۷: ۱۳۹۷).

با توجه به این پژوهش‌ها و هم چنین اظهارات منتسکیو در آثارش نمی‌توان او را نویسنده‌ای متعهد و بدون قضاوت ارزشی در آثارش دانست و همواره علاقه به دین مسیحیت و جانبداری از آن در کتب او مشهود است. دیدگاه وی فارغ از آموزه‌های دینی و مذهبی است و تنها به بعد اجتماعی و دنیوی امور پرداخته است. این دیدگاه با

غفلت از پرداختن به امور دینی و مذهبی، تک بعدی و سطحی نگر است.

۶-۴- عدم شناخت صحیح شرق

شناخت ناقص و نادرست از جوامع شرقی در آثار منتسکیو در موارد متعددی به چشم می‌خورد. از جمله علل اصلی این موضوع اتکای بیش از حد او به سفرنامه افرادی مانند تاورنیه و شاردن و عدم شناخت میدانی و نزدیک او از جوامع شرقی است. در همین رابطه هاشمی در مقاله‌ای با عنوان ایران در نامه‌های ایرانی منتسکیو بیان می‌کند:

«اطلاعات او درباره شرق محدود به آثار مورخان و سیاحان غربی و یونانی بوده، بنابراین شناخت او از ایران نیز بسیار سطحی و کم عمق بود. در باره احوال و آداب ایرانی، صرفاً بر سیاحت نامه‌هایی که راه مبالغه را - پیموده‌اند و اخبار مشهور در میان عوام و خواص را منعکس کرده‌اند، اکتفا نموده است. آنچه که در این بین برایش مهم بوده اثبات اصول تفکر سیاسی و اجتماعی خویش بوده است» (هاشمی، ۱۳۸۴)

عشقی در پژوهش خود به چند نمونه از اشتباهات او در رابطه با جوامع شرقی اشاره کرده است: استفاده از نام‌های تاتاری در رمان هزار و یک شب (ربکا و ازبک و...) به جای نام‌های ایرانی، اشتباه کردن در معادل سازی تاریخ میلادی و هجری و شمسی، اشتباه گرفتن حضرت علی علیه السلام با حضرت محمد صلی الله علیه و آله به عنوان پیامبر (نامه ۳۴)، قانون چهار همسری را برای ازدیاد جمعیت مفید می‌داند در حالی که وجود حرم‌سرا را منسوخ و غیر اخلاقی می‌داند (عشقی، ۱۳۸۹).

این موارد بیان گر این است که منتسکیو شناخت دقیقی از جوامع شرقی نداشته و این موضوع می‌توانسته قضاوت‌ها و داوری‌های او را در رابطه جوامع شرقی و آداب رسوم و ادیان آنان از جمله اسلام دچار خدشه نماید.

۶-۵- نظریه استبداد شرقی

یکی از آرای مخصوص مورخان و فیلسوفان غربی که در آثار آنها آمده است نظریه استبداد شرقی به معنی متری بودن تمدن غربی در مقابل بربریت و وحشی انگاری تمدن شرقی است. به عبارت دیگر در این نظریه تمدن غربی، تمدن عالی و متکامل در

برابر سایر تمدن هاست. بر طبق این نظریه استبداد شرقی بر احساس حیوانی در برابر خطر یعنی ترس و استبداد غربی بر خرد و منطق انسانی استوار است! بر همین مبناست که آنها استبداد غربی را منور و استبداد شرقی را تاریک و موحش خطاب می کنند (هاشمی، ۱۳۸۴).

استبداد شرقی از خصایص ذاتی تمدنی شرقی و سیاست همیشگی آنان است. از آغاز برخورد تمدن های شرقی و غربی نوعی برخورد ایدئولوژیک و همراه با سوگیری و دشمنی که موجب شناخت نادرست آنان از یکدیگر می گردید شکل گرفت. عدم گفتگو و نگاه خصمانه در میان آنان از اصلی ترین عوامل شکل دهنده این موضوع بود. نگاه تحقیر آمیز به شرق در میان بسیاری از آثار شرق شناسان به چشم می خورد و سیاحان غربی در ابتدا بیشتر به دنبال تجارت و کسب سود از جوامع شرقی بودند تا تحقیق و پژوهش؛ برای مثال می توان به شاردن سیاح عصر صفوی اشاره کرد.

چنین به نظر می رسد که این شرق شناسی ها یا به عبارت درست تر شرق سازی ها ریشه در وقایع تاریخی داشته است. جنگ های صلیبی و تسلط امپراتوری عثمانی بر قسمت های زیادی از اروپا و فروپاشی امپراتوری بیزانس از جمله این وقایع به شمار می رود. تمامی این مسائل در کنار خطبه های کلیسایی و نظریه های شرق شناسی موجب تیره و تار شدن بیشتر جوامع شرقی در نظر غربیان می شود.

از لحاظ تاریخی شالوده نظریه استبداد شرقی به هردوت و آثارش بازمی گردد. این نظریه در دوران جنگ های صلیبی و برتری امپراتوری عثمانی بر اروپاییان آشکارتر بیان شد و در دوران بعد از رنسانس به صورت نظریه ای رسمی درآمد. در قرون شانزدهم و هفدهم سیاحان و گردشگران اروپایی زیربنای دولت های شرقی را استبدادی تصور می کردند و این استبداد را فراگیرتر و وسیع تر از استبداد غربی می دانستند.

منتسکیو اهمیت زیادی برای نظریه استبداد شرقی قائل بود. او جوامع شرقی و اسلامی را همواره استبداد زده و عقب مانده می دانست در صورتی که جوامع مسیحی اروپایی علی الخصوص مسیحی پروتستانی را از این استبدادزدگی مبرا می دانست. در پیوند با نظریه استبداد شرقی نظریات جدیدتری در دوران مدرن در رابطه با جوامع شرقی بیان شد که هر چند ادعای آنها تحلیل و بررسی جوامع شرقی بود اما در عمل

محملی برای انکار کامل فضایل جومع شرقی و بیان برتری جوامع غربی بر آنها و در راستای اهداف سیاسی غربی‌ها بود. این مسأله هنگامی که منتسکیو و بسیاری از معاصران او در رابطه با تناسب استبداد غربی با روحيات و طبيعت اروپايان سخن می‌گویند، بیشتر رخ می‌نمایاند.

دولت‌های اروپایی هم عصر منتسکیو به عنوان حکومت‌های برخاسته از دین مسیحیت و نمایندگان کلیسا در ظلم و ستم و استبداد کمتر از سایر دولت‌های اروپایی و یا حکومت‌های اسلامی هم دوره آنان نبودند. اما همواره منتسکیو و همفکران او تلاش داشتند که این رفتارهای ناپسند را به ادیان و طبیعت شرقیان منتسب بدانند. البته در این موضوع شکی نیست که دین اسلام و مسیحیت به‌عنوان ادیان الهی همواره میرا از این گونه از ظلم و ستم‌ها بوده‌اند و رفتار حکام این دولت‌ها را باید صرفاً به خود آنها نسبت داد.

نتیجه‌گیری

منتسکیو در کتاب روح القوانین خود کارکردهای اجتماعی فراوانی را برای ادیان بر می‌شمارد که محقق در پژوهش حاضر سعی نموده این کارکردها را با رویکردی انتقادی مورد بررسی قرار دهد.

منتسکیو در تحلیل خود انتفاع اجتماع از دین، آن هم از نوع مادی را ملاک برتری ادیان بر یکدیگر می‌داند. به عبارت دیگر او احکام و توصیه‌های ادیان را صرفاً با سنجه کارکرد اجتماعی آنها بررسی می‌نماید. این رویکرد منتسکیو انتقاداتی از جمله تقلیل‌گرایی و ابزارنگاری دین را به همراه می‌آورد. هم چنین هنگامی که از دین اسلام و نقایص آن سخن به میان می‌آورد، به‌نظر می‌رسد که منتسکیو رفتارهای نادرست مسلمانان علی‌الخصوص حکام ظالمی که در تاریخ اسلام بوده‌اند را ملاک شناخت خود قرار داده است. این موضوع سبب می‌گردد که تحلیل او به دور از واقعیات باشد. هم چنین علقه او به دین مسیحیت سبب شده که تحلیل‌های او در بعضی از موارد جانب‌دارانه و همراه با سوگیری به‌نظر برسد. بنابراین به نظر نگارنده، منتسکیو نتوانسته آن گونه که شایسته است، تبیینی صحیح و مبتنی بر واقعیت از کارکردهای اجتماعی ادیان ارائه دهد.

کتاب‌نامه

۲۱۱

۱. اسدیان، احمد، تحولات تفکیک قوا، تهران، چاپ سوم، انتشارات مجد، ۱۳۹۵.
۲. اسکید مور، ویلیام، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، جمعی از مترجمان، تهران، نشر سفید، ۱۳۹۲.
۳. بخشایشی اردستانی، احمد، سیر تاریخی اندیشه‌های سیاسی در غرب (از افلاطون تا نیچه)، تهران، انتشارات آوای نور، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.
۴. توسلی، غلام عباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۳.
۶. دورکیم، امیل، صور بنیانی حیان دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۷. رابرت ا. هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۸. شاهنایان، آیدا، زیار، محمد، «منتسکیو نویسنده‌ای متعهد است؟» پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال هشتم، شماره دوم، ۱۳۹۷.
۹. عشقی، فاطمه، «آموزش‌های انسان‌گرایانه در رمان "نامه‌های ایرانی" منتسکیو - شاهکار قرن (۱۸)»، فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۱۷، شماره ۵۱، زمستان ۱۳۸۹.
۱۰. علیزاده، بیوک، حیات عقلی اسلام، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۱. مرکز مالگیری، احمد، حاکمیت قانون: مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، تهران، چاپ سوم، انتشارات مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۳. مطهری خواه، ذبیح، «کارکرد فردی و اجتماعی دین از دیدگاه ابن سینا»، مجله علمی فلسفه دین، سال دوازدهم، شماره ۴، صص ۷۹۵-۸۳۰، ۱۳۹۴.
۱۴. مقیمی، سعید، «تأثیر مؤلفه‌های فلسفی عصر روشن‌یابی بر الگوهای قدرت سیاسی»، مجله علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، شماره ۶، ص ۱۰۹، ۱۳۸۶.
۱۵. منتسکیو، بارون، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۲۲.
۱۶. هاشمی، بهزاد، «ایران در نامه‌های ایرانی منتسکیو»، زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاداراک، ۱۳۸۴، شماره ۴، ۱۳۸۴.
۱۷. همیلتون، ملکلم، جامع هشناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم، تهران، تیان، ۱۳۸۱.
۱۸. یاسپرس، کارل، اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
19. Durkheim, Emile. The Dualism of Human Nature and its Social Condition, New York, Berghahn Books.2005.
20. Freud, Sigmund & Strachey, James .future of an illusion, New York, Norton. 1989.
21. Marx, karl ، Critique of Hegel's Philosophy of Right, Cambridge, Cambridge University Press .2009
22. Ritzer, George .sociological theory, California, sage publishing .2017.

،1963.The sociology of religion, Boston, Beacon Press. Weber, Max



سلفی‌گری و خشونت سیاسی:

تأملی بر تأثیر بحران‌های اجتماعی در تکوین

جنبش‌های اسلامی سلفی رادیکال معاصر در خاورمیانه*

□ شاهین زرع‌پیما^۱

□ مینا جهانشاهی^۲

چکیده

با گذشت حدود هفت قرن از درگذشت ابن تیمیّه، میراث فکری او کماکان زنده و الهام بخش جنبش‌های متنوع سلفی در خاورمیانه و سایر جهان است؛ میراثی که به سودای پوشاندن جامه خلافت خدای‌واره‌های سلف بر قامت نه چندان هم قواره اخلافشان در جهان مدرن به هر حربه‌ای دست یازیده و از هیچ اجتهاد تعب‌زایی (ولو آنکه ره بدعت جوید) در جهت تطبیق و تحمیل قوای تشریحی خویش بر کرده خلق و به نام خالق روی گردان نیست. بلاشک تجزیه و تحلیل این میراث، مبتنی بر مناسبات و تعالیم فقهی و الهیاتی صرف، فارغ از چارچوب‌ها و بسترهای اجتماعی نضج آن در هر برهه تاریخی (و بالعکس)، به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. دکتری علوم اجتماعی اسلامی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

shahin.zarpeyma@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشکده علوم اجتماعی علامه طباطبایی

jahanshahi@atu.ac.ir

تقلیل‌گرایی خردگرایانه‌ای در مسیر پژوهش خواهد انجامید که حامل تحفه‌ای جز انقیاد و تعلق قوه تعلیل نخواهد بود. بنابراین در مسیر این تحقیق، ضمن بیان اهم افکار متفکرانی همچون ابن تیمیه، عبدالوهاب، سیدجمال، عبده، رشیدرضا و... که مستقیم یا غیر مستقیم بر نئوسلفی معاصر مؤثر افتاده، نقش بحران‌های اجتماعی خاصه در تعامل جهان اسلام با غرب در یک سده اخیر و مفهوم خشونت سیاسی معکوس به نحوی ترکیبی کاویده می‌شود. به عبارتی دیگر، آنچه این تحقیق با رویکردی فکری و جامعه‌شناختی در پی تبیین آن است، تشریح مبانی فکری پیش‌قراولان نهضت سلفیه متقدم و متأخر و تحلیل جامعه‌شناختی محمل‌های اجتماعی تکوین آن در بستر بحران‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جهان اسلام و در نهایت کیفیت ارتباط آن با خشونت سیاسی معاصر در خاورمیانه و جهان، تحت سیطره جنبش‌های تکفیری و سلفی است.

واژگان کلیدی: سلفی‌گری، جنبش‌های سلفی، بحران‌های اجتماعی، تکفیر، وهابیت، خشونت سیاسی.

مقدمه

سلفی‌گری در سیر تاریخ واجد تعاریف گوناگونی بوده است که گاه در تعارض با هم جای می‌گیرند. اما سلفیه‌ای که مدعای این تحقیق است محدود به مفهوم خاص خویش است، در این مفهوم، سلفی‌گری به جریان/جریان‌هایی اطلاق می‌شود که خود را پیرو پیامبر و اصحاب «سلف» یا «سلف صالح» می‌دانند و بر این باورند که برای رهایی از وضعیت نابهنجار جوامع اسلامی باید به «اسلاف» یا گذشتگان خویش بازگردیم. علت اصلی تکوین این پدیده و جریان اجتماعی این بود که از قرون اولیه اسلامی، سه فاجعه بزرگ در عالم اسلامی پدید آمد: ۱- بسیاری از احکام سیاسی و اجتماعی اسلام متروک ماند ۲- تحریف در نوع بینش‌ها و نوع تلقی‌ها از اصول و فروع دین به وجود آمد ۳- خرافه و موهومات و باورهای سنتی موروثی جاهلی و ضد اسلامی وارد اسلام و زندگی مسلمین شد. بنابراین وقتی نهضت سلفیه را از بدو تکوینش واکاوی می‌کنیم و انگیزه‌های زایشش را می‌شکافیم، بدین نکته پی می‌بریم که ظاهراً حرکتی اصلاح‌گرانه و تکاملی و مترقی است و در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست شکل گرفته که: ۱- این همه عزت در اعتقاد و این همه ذلت در عمل ناشی از

چيست؟ ۲- اين تضاد شگفت از كجاست؟ از اسلام است يا مسلمين؟ ۳- دلايل انحطاط عقيدتي و فكري و علمي و عملي مسلمين چيست؟ و... در قرون اخير قبل از ظهور سيد جمال، حركت‌هايي بدین نام ظهور يافت، همچون «حركت وهابي گري» كه متأثر از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه به وجود آمد، اما در عمل مشی ارتجاعی، منحط و تفرق‌زایی را در پیش گرفت. پس از آن نیز می‌توان از «جنبش سنوسی‌ها» در شمال آفریقا و الجزایر نام برد كه به رهبری محمد علی سنوسی ادریسی به وجود آمد و هدفش بازگشت به اسلام بود، اما در نهایت بواسطه ایتالیایی‌ها كه لیبی را اشغال كردند، در هم شكسته شد. اما در نهایت به اذعان همه مورخين و صاحب نظران، بنیان‌گذاری سلفی‌گری نوین در قرن بیستم به سيد جمال الدین اسد آبادی و محمد عبده نسبت داده شده است. برخی از صاحب نظران بر این باورند كه سيد جمال می‌خواست برای احیای احكام متروك اسلام، اصلاح و بازشناسی اعتقادات اصیل و بی‌پیرایه آن، نفی تحریف‌های بینشی و خرافه‌زدایی از تفكر اسلامی، رویکرد انتقادی به سنت و مدرنیته و تركيب و تلفیق جنبه‌های منطقی، عقلایی، انسانی و مفید هر دو، مسلمین به اسلام صدر اسلام و پیش از نفاق باز گردند و نه به زندگی مسلمین زمان پیامبر (كه چنین بازگشتی از منظر او ارتجاع محض و اصولاً غیر عملي نیز بود) (موتقی، ۱۳۸۰: ۸-۹). به عبارتی دیگر سيد به دنبال بازگشتی متدیک و «روشمند» بود و نه بازگشتی «وضعی» و ارتجاعی، وی معتقد بود كه نباید زمانه را به صدر اسلام سوق داد، بلکه باید اسلام را به این زمانه آورد. اما مبتنی بر تأویل‌ها و تفاسیر گوناگونی كه پس از وی (خاصه از جانب رشید رضا) از مفهوم سلفی‌گری شد، مسیر آن دگرگون و دامنه آن تنگ و محدود به سه قرن اول حیات اسلام، (یعنی صحابه، تابعین و تابعین تابعین) شد. در حقیقت سلفیه نوین حاصل تنازعات و تفاسیر گوناگون از آرای آبای نهضت سلفی است كه در بطن بحران‌های متلون اجتماعی برساخت‌های متنوعی را بنا نهاده. در این بحث، ما بر آنیم كه مبانی «فكري» و «اجتماعی» ظهور سلفی‌گری معاصر و تبعاً تأثیر آن را در ظهور جنبش‌های اجتماعی اربابی و افراطی (همچون داعش) كه تحت لوای اسلام بنای ترور و ارعاب را پی ریخته‌اند تحلیل و پیوند آن را با مفهوم خشونت سیاسی در خاورمیانه (به‌طور خاص) و اكناف گیتی (به‌طور عام) تبیین كنیم.

۱- پرسش‌های پژوهش

هر تحقیق و پژوهش علمی در مسیر خویش به ترسیم اهداف و پرسش‌های اصلی و فرعی پرداخته و در صدد پاسخ‌گویی به آنها بر می‌آید، پرسش‌های این مقاله نیز به دو گونه پرسش‌های اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند: پرسش اصلی این پژوهش این است که اساساً چه ارتباطی بین مفهوم سلفی‌گری و خشونت سیاسی موجود است؟ به عبارت دیگر، سلفی‌گری و جنبش‌های منبعث از آن، چگونه باعث ظهور خشونت سیاسی در منطقه خاورمیانه و کشورهای دیگر شده‌اند؟

و پرسش‌های فرعی این مقاله نیز به ترتیب اولویت عبارتند از: ۱- مبانی فکری سلفی‌گری چیست؟ و پدران فکری سلفی‌گری معاصر چه کسانی هستند؟ ۲- نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جریان‌های اجتماعی^۱ تکفیری و سلفی چیست؟ ۳- سلفی‌گری چگونه منتج به ترور و ارباب و خشونت سیاسی شده است؟ ۴- مفهوم خشونت عریان و خشونت پنهان و به عبارتی دیگر خشونت معکوس چیست؟ و چگونه بر خشونت‌های سیاسی معاصر جریان‌های تکفیری و سلفی اسلام‌گرا تأثیر گذاشته است؟

۲- پیشینه تحقیق

در حوزه سلفی‌گری و خشونت سیاسی (یا نزدیک به آن) به‌صورت مستقل و منفک از هم کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است که مطابق با تحقیق نگارنده برخی از آنها عبارتند از:

- ۱- جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اجتماعی (۱۳۹۰)، حمید احمدی، نشر دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، خاصه مبحث اسلام‌گرایی و مسأله خشونت ۲- خشونت مذهبی در پناه نص‌گرایی (ظاهرگرایی) در اسلام و مسیحیت؛ با تأکید بر سلفی‌گری اسلامی و بنیادگرایی مسیحی (۱۳۹۴)، روح‌الله شهاخت دهرسخی و سید علی حسنی، مجله معرفت ادیان ۳- جنبش‌های سیاسی خاورمیانه از سلفی‌گری تا نوسلفی‌گری

1. Social movements.

(۱۳۹۲)، حجت الله جودکی و... مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا ۴- پیامد سلفی گری القاعده در جهان اسلام (۱۳۸۵)، حمیدرضا اسماعیلی، مطالعات راهبردی جهان اسلام ۵- قدرت و خشونت در اسلام سیاسی (۱۳۸۹)، آرش ریسی نژاد، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۶- ریشه‌های ایدئولوژیک تروریسم: با تمرکز بر ایدئولوژی القاعده به عنوان مورد مطالعاتی (۱۳۸۸)، آذر علی نژاد، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۷- سیاست خارجی آمریکا و گسترش نوین‌دگرایی اسلامی پس از دهه ۱۹۹۰ (۱۳۸۶)، محمد صادق جوکار، رساله کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۸- نقد و بررسی آراء سلفیه درباره توحید و نبوت (۱۳۸۲)، علی الله بداشتی، رساله دکتری، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران و... رویکرد کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات فوق را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- برخی از آنها صرفاً به مبانی فکری بنیادگرایی اسلامی و سلفی‌گری پرداخته‌اند ۲- برخی از آنها صرفاً به مبحث خشونت یا خشونت سیاسی، فارغ از ارتباط آن با مفهوم سلفی‌گری پرداخته‌اند مثل: ۳- کتاب‌ها یا مقالاتی که با رویکردی تلفیقی سعی در تبیین ارتباط بین اسلام، بنیادگرایی اسلامی و... با مفهوم «خشونت» به طور عام و گسترده و نه مفهوم «خشونت سیاسی» داشته‌اند.

علاوه بر این رویکرد مکتوبات فوق در حوزه فقه، کلام، الهیات و علوم سیاسی محبوس است و پای در حوزه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی نگذاشته است. آنچه این مقاله را از سایر کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات مزبور متمایز ساخته و بر اهمیت آن می‌افزاید، تقلیل، تحدید و تخصیص موضوع به: «ارتباط سلفی‌گری و خشونت سیاسی» با رویکردی جامعه‌شناختی و مبتنی بر بحران‌های اجتماعی است که تاکنون به صورت مجزا و تخصصی بدان پرداخته نشده است. البته واضح و مبرهن است که ممکن است محتوای مقاله در برخی از جزئیات با مکتوبات مهم و ارزشمند فوق هم‌پوشانی داشته باشد، لیک ماهیت کلیت موضوع مقاله از حیث موضوع و روش، متمایز از آنهاست.

۳- چارچوب مفهومی

در چارچوب مفهومی به طور خلاصه ابتدا مفهوم سلفیه و نئوسلفیه را می‌کاویم و برخی از ملاحظات نظری را در این زمینه تبیین می‌کنیم. سلفیه اصطلاح مهمی در فقه اهل سنت است که به اعتبار زمان و مکان در طول تاریخ حائز تعاریف گوناگون و بعضاً متناقض نیز گشته است. در تعریف این مفهوم در بادی امر باید به ارتباط ناگسستگی آن با مفهوم ظاهرگرایی اشاره کرد، اساساً سلفیه یا سلف‌گرایان در مبانی اپیستمولوژیکی و متدولوژیکی خویش در ترادف مستقیم با ظاهرگرایان قرار می‌گیرند، یعنی اصالت را به نصوص و متون، فارغ از بطون بخشیده، به ارجاح نقل بر عقل، انسداد باب اجتهاد و انجماد رأی و در نهایت تکفیر مخالفان فکری گرفتار آمده‌اند. این اصطلاح از واژه عربی «سلف» به معنی «گذشته» اخذ شده است. معنی سلف به طور خاص نزد سلفی‌ها، صحابه، تابعین و تابع تابعین است. آنان با استناد به حدیث خیر القرون^۱، محدوده دوره سلف را به همین سه نسل محدود می‌کنند^۲ و همین نیز یکی از مبانی روش‌شناختی آنها را در تفهیم احکام گوناگون شامل می‌شود؛ سلفیان بر ابتنای قوه تشریح بر قرآن، سنت و سیره صحابه و مسلمین اوایل تأکید زیادی داشته و آن را «علم به احاطه» می‌نامند. لیکن در برهه زمانی کنونی وجه تمایز و خط انفصالی ستبر بین سلفیه و «نئوسلفیه» ایجاد شده است و این وجه تمایز نیز منبعث از تعریف خاصی است که نئوسلفیه از مفهوم «بدعت»، تقابل سنت و بدعت و میل تکفیر به غیرسلفیان، ولو از مسلمین دارند. اصول نظری و عملی سلفیه که نئوسلفیان نیز با تحفظ بر آنها

۱. قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَ يَمِينَهُ شَهَادَتَهُ»: «بهترین مردم، مردم زمان من هستند، سپس گروهی که پس از آنان می‌آیند، آنگاه کسانی که در مرتبه بعدی هستند، سپس مردمی می‌آیند که شهادت و سوگند آنان ارزشی ندارد (صحیح بخاری، احادیث ۲۶۵۲، ۳۶۵۱، ۳۴۲۹).

۲. شیعیان در نقد این حدیث و برداشت‌های منبعث از آن معتقدند که در صورت صحت حدیث، اولاً مبتنی بر مستندات لغت‌شناسی، واژه قرن در لغت به معنای معاصر آن یعنی صد سال نمی‌باشد، بلکه به افرادی که در یک محدوده فرهنگی و اعتقادی خاص زندگی می‌کنند راجع است، ثانیاً منظور همه افراد در یک قرن نیست بلکه در بین آنها نیز تخصیص وجود دارد و الا صالح و غیر صالح قیدی لغو و عبث است، ثالثاً اگر بنا است به این سه قرن استناد کنیم چرا ائمه و اهل بیت را در نظر نگرفته و حتی آنها را در مراتب بعدی قرار می‌دهیم؟ (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۸).

مواردی را بر آن افزوده‌اند، عبارتند از: تزکیه، توحید در مقابل شرک، تقدیم نقل بر عقل، رد تأویل کتاب و سنت (أنا لو فتحنا باب التأویل لانهدم الدین)، فراوانی استناد به آیه و حدیث (حدیث‌گرایی افراطی)، اتباع محض در مقابل ابتداع/بدعت و تبدیل دوگانه‌ی «اتباع» - «ابتداع» به دوگانه «اتباع» - «تقلید». توضیح آنکه در اندیشه سلفیه قدیم «اتباع» به معنی تبعیت محض و مطلق و و اولویت دادن به نص در مقابل «ابتداع» یعنی بدعت قرار داشت، که ناظر به نوعی تعقل، تعلیل و تفسیر آزاد از نصوص دینی و مبتنی بر مکاتب فلسفی و غیرفلسفی دوره میانه بود، این اتباع در سلفیه قدیم، اتباع اجتهادی مبتنی بر تفسیر فقیه معتقد به منطقی اتباع در استنباط احکام شرعی بود که به مثابه محلل و واسطه‌ای نقش سیلان امر قدسی را در لایه‌های هویدا و پنهان زندگی عرفی، اجتماعی و سیاسی ایفا می‌کرد. در این رویکرد روش‌شناختی، «تقلید» از این فقها به رسمیت شناخته می‌شد، لیک سلفیه نوین یا نئوسلفیه، اتباع را نه در تقابل با «ابتداع»، که در مقابل «تقلید» می‌بیند؛ بدین طریق و مبتنی بر این منطق، نقش مجتهد را نیز حذف و تقلید از وی را امری مذموم و نکوهیده می‌شمارد و تنها راه نجات را بازگشت «بی واسطه به نصوص قرآنی و اسلامی»، فارغ از هرگونه تأویل و تفسیر می‌داند؛ گویی این نصوص هم اینک بر پیکره اجتماع مسلمان نازل شده و بر قلب و روح او می‌نشیند. این ظاهرگرایی افراطی که چنین می‌اندیشد که هیچ متن و بطن و مصلحت و مقصودی فراروی دلالت لفظی و ظاهری الفاظ و نصوص موجود نیست، در ذات خویش مولد رادیکالیسمی است که در قاموس هویدای «جهاد بالسیف» تجلی کرده و با ارتزاق ناصواب از دو مفهوم «شرک» و «بدعت» به تکفیر مخالفان «درون دینی» و «برون دینی» متوسل می‌شود. در این رویکرد نه تنها مراجعه به متون و اصول فقهی عامل انحراف است بل ناگزیر خود علم فقه نیز تعطیل یا در بهترین حالت به تجمیع و تبویب احادیث از سویی و بازتولید خشونت تحت لوای جهاد از سوی دیگر می‌انجامد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۸۳-۸۷).

در باب ملاحظات نظری شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی رادیکال نیز نظریه‌های بسیاری موجود است که از جمله آن‌ها می‌توان به نظریه‌های خورشید احمد در باب تأثیر استعمار و نوسازی در شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی و همچنین نظریه ادواری هرایر دکمجان اشاره کرد، در این باب همچنین حمید احمدی چارچوب نظری

خاصی ارائه داده است که مبتنی بر آن «متغیرهای تسهیل کننده» و «کنترل کننده» ای در شکل گیری رادیکالیسم اسلامی دخیل هستند که از جمله آن‌ها می‌توان به: توجیهات ارزشی و هنجاری، سنت و سوابق تاریخی، اقتدار سازمانی، سکولاریسم، سرکوب و فشار، مداخله خارجی، مشارکت سیاسی، اصلاحات و توسعه اقتصادی، سیاست‌های وحدت‌گرایانه و مسأله فلسطین اشاره کرد (احمدی، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۵) آنچه ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، علاوه بر تبیین مبانی فکری، تأثیر بحران‌های اجتماعی در رادیکالیسم و شکل‌گیری خشونت سیاسی جنبش‌های اسلامی معاصر است که به طور فزاینده‌ای با استعمار، بحران‌های ادواری سرکوب و فشار و مداخله مستقیم و غیر مستقیم دول خارجی (آنچنان که نظریه پردازان فوق بر آن تأکید دارند) همخوانی دارد.

۴- روش تحقیق

تکنیک و روش تحقیقی را که ما در این پژوهش، مبتنی بر چارچوب مفهومی آن در جهت گردآوری داده‌ها برگزیده‌ایم، روش «کتابخانه» ای و «اسنادی» است؛ و از آنجایی که در این روش پژوهشی، ترسیم اهداف، ماهیت و مسأله پژوهش، به‌مثابه چراغ راهی است که به مطالعه هدفمند، متمرکز و متراکم در این مسیر می‌انجامد، سعی بر آن بوده است که در بادی امر با توجه به واژگان کلیدی که هسته مرکزی تحقیق را شامل است به جست‌وجو و کندوکاوی دقیق در تمامی آثار و اسناد مکتوب و غیر مکتوب اعم از کتب و مقالات فکری و جامعه‌شناختی که به‌انحای مختلف به اهداف غایی و اصلی پژوهش وابستگی مستقیم و غیرمستقیم دارند، پرداخته شود و یادداشت‌برداری، ترجمه، تلخیص، تدقیق و تحلیل جامعه‌شناختی آن‌ها در چارچوب نظری مورد نظر که در تناظر با موضوع پژوهش است مورد استفاده قرار گیرد. بدیهی است که در ترجیح و تقدم استعمال اسناد (اعم از مکتوب و غیر آن) در راستای استحصال نتایج متقن و مستحکم، منابع دست‌اول و مستقیم (اعم از فارسی، انگلیسی و عربی) که حائز درجه فزون‌تری از «اصالت»، «اعتبار»، «نمایندگی» و «معنا» می‌باشند، پیکره اصلی پژوهش را شامل شده و از تقدم جایگاهی نسبت به اسناد دست‌دوم و... برخوردارند.

۵- یافته‌های پژوهش

در مسیر این پژوهش به ترتیب مبانی فکری آبای نهضت‌های سلفی (با همه تفاوت‌های بعضاً عمیق آنها) و تأثیرگذاری آنها بر نسل‌های پس از خود، نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر و ارتباط آنها با مفهوم خشونت سیاسی که گاه متأثر از مفهوم خشونت معکوس (خشونت عریان و پنهان) رخ می‌نماید، مورد کنکاش قرار گرفته و یافته‌های آن در ادامه ذکر شده است.

۵-۱- تبارشناسی فکری نهضت‌های سلفی

سلفیه معاصر یا نتوسلفیه، بر ساخته تاریخ پر فراز و نشیب مجادلات فکری علما، فقها و متفکرانی است که در قالب فرق و نحل گوناگون و در بستر شرایط اجتماعی خاص هر دوره سربرکشیده و در هیأت کنونی درآمده است. تقلیل تمامی گرایش‌های موجود در گفتمان سلفیه به یک گرایش واحد و تحدید آن در یک برهه زمانی محدود، ناشی از نوعی قشری‌نگری ذات‌گرایانه^۱ است که جزمیت متقن مضمر و مستتر در آن، راه را بر هر کنکاش ژرف‌نگرانه می‌بندد. به عبارت دیگر، تبیین سلفیه وحدت را بر تافته و مستحق کثرتی است که گاه تباین آن به تضاد نیز می‌انجامد و این خود دلیل وثیقی است بر استعمال «نهضت‌ها» در عنوان این بحث. پرداختن به اندیشه سلفیه در معنای الهیاتی، فقهی و کلامی آن مدعای این مقاله نیست و تبارشناسی فکری آنها نیز - که بیش و پیش از آنکه رنگ و بویی صرفاً فکری داشته باشد، حائز صبغه‌ای اجتماعی است- در مسیر تبیین سیر تبدیل و تطور آن در گذر تاریخ مطرح می‌شود؛ آبشخوری که از خاک «زمینه»^۲ و «زمانه»^۳ خویش برجوشیده و بر بستر تاریخ برجهیده و تاریخ‌مندی^۴ ظفرمندانه خویش را در اشکال و صور مختلفه در ادوار گوناگون برکشیده و تعین بخشیده است.

واژه سلف که در بادی امر گذشته، ارتجاع و کهنه‌پرستی را در ذهن مخاطب متبادر

1. Essentialistic.
2. Context.
3. Time.
4. Historicity.

می‌سازد، به شقی (که بیشتر جنبه لغوی دارد) در برابر حال و به شقی دیگر (که بیشتر جنبه اصطلاحی دارد) در تخالف با آن جای می‌گیرد. در هر دو شق، هر ذهن متجدد و آتیه‌جویی چرایی رجعت را کیفیت آن را جویاگر است، چرا؟ به چه؟ و چگونه؟ هر سه توالی صالح و فاسدی را در تاریخ این نهضت نمایان ساخته‌اند که تاکنون نیاز دوام دارد. اصولاً در آن هنگامه که فحوی نهفته در مفهوم سلفیه را (در تمامی شقوق و گرایش‌های آن) می‌کاویم و به امعان نظر در آن می‌پردازیم، در کنه آن/آن‌ها نوعی «نارضایتی» کهنه و عمیق (که گاه ره افراط پیموده و به انزجار می‌انجامد) را از وضع موجود و هر چه در آن است را می‌یابیم، سلفیت (که نه تنها در اسلام محدود و محصور نیست و می‌توان رد آن را در شاخه‌های گوناگون مسیحیت، یهودیت و حتی بودیسم و... یافت بلکه در مکاتب غیر دینی و ضد دینی نیز امکان ظهور و بروز و نشو و نما دارد) زمان حال را با تمامی شرایط و مناسبات حاکم بر آن متهم به انحراف و مستحق تقبیح و تخطئه می‌داند و راه‌هایی و استخلاص خویش را بازگشت به عصر طلایی شکوفایی و عظمت نهضت می‌داند. در سلفیسم اسلامی عصر طلایی، عصری است که پیامبر اسلام ﷺ بنیانش را نهاد و صحابه وی به تکوین و تکمیل‌اش همت گماشتند، عصری که «بدعت» در آن راه نداشت و شریعت الله مبدأ اعمال و کنش‌بندگان و راقم و واضع قوانین و مناسبات اجتماعی بود. عصری که عرب بدوی جاهلی، آنچنان تحت سایه آن بالید که در کمتر از یک قرن فرمانروایی کل گیتی را به ارث برد و در نهایت، عصر «سلف صالح»، یعنی: پیامبر ﷺ، صحابه، تابعین و تابعین تابعین. تمامی متفکران، اندیشمندان، قائلان و قائلان به سلفیسم (کما اینکه خود نافی اطلاق این صفت به خود باشند) از ابن تیمیه حرانی تا ابوبکر البغدادی (فارغ از صحت و سقم آرا و اعمال‌شان) حداقل بر زبان داعیه بازگشت به قرآن، سنت و سیره رسول الله ﷺ و سلف صالح را دارند. ما در این مجال بر آنیم که برخی از اندیشمندان کلیدی و اثرگذار نهضت سلفیه متقدم و متاخر را که نقشی به غایت مهم در تجسد عینی جنبش‌های اجتماعی^۱ رادیکال را داشته‌اند برشماریم:

1. Social movements.

۵-۱-۱- ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ هجری قمری):

بلا شک ابن تیمیه از پیشگامان اصلی نهضت سلفیسم و پس از ابن حنبل^۱ (بنیان گذار مکتب اهل حدیث) برجسته ترین منادی ثنوسلفیسم می باشد، طرفداران و پیروان وی او را «شیخ الاسلام» خطاب می کنند. وی در کشاکش جدال اشاعره و اهل حدیث، بیرق سلفیسم را علم کرد و داعیه پیروی از «اهل سنت و جماعت» را که در سه قرن اول (۱۱ الی ۳۰۰ هجری قمری) می زیستند داشت. او به نحوی جزم اندیشانه و انحصارجویانه مکاتب فقهی دیگر را جز مکتب حنبلی،^۲ نفی می کرد و هر اجتهادی را «بدعت» می شمرد و با ستایش و توسل و زیارت که بیشتر در شیعیان شایع بود مخالفت می ورزید، وی علیه مغولان، اسماعیلیان، علویان و دروژها اعلام جهاد کرد، جهادی که آن را از نماز و روزه واجب تر می دانست (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰). وی در تقابل با کتاب منهاج الکرامه فی معرفة الإمامة اثر علامه حلی (متوفای ۷۲۶ هجری قمری) کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة را به رشته تحریر درآورد که براهین و استدلال هایش علیه مذهب تشیع را شامل است.^۳ خطوط اصلی این کتاب را (که در جریان های نوین تکفیری و سلفی نیز نمود و نفوذ والایی دارد و خشونت آنها را ضد شیعیان توجیه می کند) می توان در چند اصل به وادی تلخیص

۱. قطعاً بین ابن حنبل و ابن تیمیه و متعاقباً محمد ابن عبدالوهاب اختلافات زیادی وجود دارد که برخی از آنها بنیادین نیز هستند؛ لیک باید به این مسأله توجه نمود که روش شناسی ابن حنبل و توجه بسیار او به نقل گرای و طرد عقل گرایی خواسته یا ناخواسته بسترهای مناسب را برای رشد سلفی گری افراطی مهیا کرد.

۲. مذهب حنبلی، یکی از چهار مذهب اهل سنت است که به احمد بن حنبل (۱۶۴ هجری قمری) اقتدا می کنند. حنابله اهل حدیث بوده و به ظاهر و نص روایات و آیات توجه وافر و سخت گیرانه ای دارند. آنها نه چیز را موجب کفر و ارتداد می دانند: ۱. انکار ربوبیت خدا ۲. شرک به خدا ۳. نفی صفتی از صفات الهی ۴. انکار نبوت ۵. دشنام به خدا و رسول ۶. ترک یا انکار یکی از عبادات پنجگانه (نماز، روزه، حج، زکات، جهاد) از روی آگاهی و عناد ۷. انکار محرمی از محرّمات ۸. ادعای نبوت ۹. تأیید و تصدیق مدعی نبوت (ولائی، ۱۳۹۳: ۶۸).

۳. در تبیین گرایش ضد شیعی ابن تیمیه باید به بسترهای اجتماعی نیز اشاره کرد، بسترهایی با حمله مغولان به خلافت عباسی باعث ایجاد خشمی در ابن تیمیه شد، زیرا در نظر ابن تیمیه مغولان با همدستی وزیر معتصم یعنی ابن علقمی شیعی توانستند خلافت عباسی را ساقط کنند و همین باعث شد که وی نقدهای تندی به شیعیان وارد کند، نقدهایی که در سرتاسر آثار او و از جمله منهاج السنه جاری است.

کشید: ۱- امامت اصول دین نیست ۲- نفی مهدویت (در اعتقاد شیعه) ۳- نفی ولایت الهی منصوص امام علی علیه السلام و برشمردن مفاصل این نگرش در شیعه ۴- نفی علم تام و کمال اهل بیت: وی مالک، اوزاعی شافعی و ابن حنبل را دانشمندتر از امامان شیعی معاصرشان یعنی: موسی بن جعفر علیه السلام، علی بن موسی علیه السلام و محمد بن علی علیه السلام می‌داند ۵- نقد عصمت ائمه: در رساله الله الله فی أصحابی، تألیف وی آمده است که: «اهل سنت و جماعت و ائمه دین معتقدند که هیچ یک از صحابه، یا نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله، یا سبقت جویندگان در دین و یا بقیه مؤمنان معصوم نیستند» (ابن تیمیه، ۱۳۹۵: ۱۵). ۶- نقد جهل و خرافات در شیعه (عنایت، ۱۳۹۲: ۷۱-۷۴) وی در مقدمه کتاب مختصر منهاج السنه جمیع شیعیان را (که آنها را روافض می‌خوانند) کذاب می‌خواند:

«روافض، از دروغگوترین اقوام عالم هستند... جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست که مسائلی را که جاهلانی چون طوسی و مفید در مدح زیارت قبور مطرح می‌کنند اقوالی باطل و کذب است و من کذب و دروغی را که در کتب شیعیان دیدم، در کتب یهود و نصاری هرگز ندیدم» (ابن تیمیه، ۱۳۸۶: ۲۰).

او در ادامه می‌نویسد: «خدا را گواه می‌گیرم که با وجود تحقیق فراوان و اطلاع بر اقوال و مذاهب مردم، شخصی را نیافتم که به مذهب شیعه امامیه متهم باشد و امت اسلامی از او به نیکی یاد کند، چه برسد به کسانی که از صمیم قلب به مذهب امامیه معتقدند» (همان: ۲۳).

این مواضع او در قبال شیعیان که در بسیاری از آثارش از جمله منهاج السنه نفوذ دارد، تأثیر مخربی بر جریان‌های سلفی در طول تاریخ و در زمانه معاصر داشته است که آتش عداوت و کینه‌توزی را بین شیعه و سنی برافروخته و یکی از مهم ترین عوامل ترویج خشونت سیاسی بوده است. وی همچنین عقل، فلسفه و تصوف را نیز نوعی بدعت می‌شمرد (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۸۴). نوشته‌های ابن تیمیه تأثیر مشهود و عمیقی در افکار و کتب رشید رضا (که در قسمت‌های پیش رو به وی خواهیم پرداخت) شاگرد سوری محمد عبده و مؤسس نشریه المنار (که در گسترش افکار ابن تیمیه در شمال آفریقا نقشی به غایت مؤثر داشت) در سال ۱۸۹۷ میلادی داشت، رگه‌هایی از اندیشه وی را نیز می‌توان در آرای ابوالاعلی مودودی و سید قطب (البته با ذکر تفاوت‌های

بعضاً ریشه‌ای)، شکری مصطفی، عبدالسلام فرج و جهیمان العتیبی نیز یافت (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۸۲). از میان مکتوبات وی کتاب السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية بیشترین اثر را بر اندیشمندان سلفی معاصر داشته است. پس از وی و تا ظهور محمد ابن عبدالوهاب، شاگردانش همچون ذهبی، ابن قیم و ابن کثیر در ترویج افکارش تقریباً ناکام بودند.

۵-۱-۲- محمد ابن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ هجری قمری)

وی خلف صالح و معنوی بلاواسطه ابن تیمیه است که پس از حدود چهار قرن و از نجد حجاز سر برکشید و به اعاده و احیای مکتب حنبلی، مبتنی بر خوانش ابن تیمیه همت گمارد. عبدالوهاب آن بستر اجتماعی و پشتوانه سیاسی را که ابن تیمیه به دلیل سلطه بلامنازع مغول فاقد آن بود دارا بود. حمایت تمام قد محمد بن سعود^۱ از وی که منتج به تشکیل دولتی در شهر درعیه نجد شد، قدرت سیاسی را با ایدئولوژی سلفی پیوند زد و قدرتی عظیم به او برای نشر و گسترش افکارش بخشید، وی تحت لوای شرک و بدعت‌زدایی از جهان اسلام و در راستای تفوق و تغلب افکار و آرای توحیدی خویش، از هیچ تندی و خشونت‌پروا نداشت و از هیچ تعصب و سبّیتی روی بر نمی‌تافت. او عقاید سایر مسلمین را در زمان خویش مصادیق آشکار بدعت، شرک و کفر می‌پنداشت و با نقل ظاهری و نص‌گرایانه آیات و روایات تحت نام ترویج توحید خالص اسلامی رفتارهایی را همچون: تعویذ بستن، غلو در زیارت قبور، تبرک جستن از مادیات و استمداد من دون الله در امور و... طرد و نفی می‌کرد (عنایت، ۱۳۷۰: ۶؛ ر. ک. به سقاف، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳). وی در تفسیر خویش از توحید و مفهوم لا اله الا الله، با اتکا به آیات (اسراء/۵۷)، (زخرف/۲۶ و ۲۷)، (توبه/۳۱)، (بقره/۱۶۵) در باب حب هر کسی من دون الله (فی المثل اهل بیت که از منظر او به معبود انگاشتن آنان نزد شیعه می‌انجامد) اینگونه می‌نویسد: «کسانی که هم خدا را و هم معبودان باطل خود را از الله بیشتر دوست داشته

۱. محمد بن سعود، محمد بن عبدالوهاب را به عنوان فردی می‌دید که زیر بیرق ندای «جهاد» اسلامی وی که مبتنی بر ماهیت سلفی خویش راجع به صدر اسلام بود، می‌تواند بر رقبا و دیگر شیوخ عربستان فائق آید. به عبارت دیگر دعوت جذاب عبدالوهاب به جهاد بالسیف، فرصت مناسبی را برای ابن سعود فراهم می‌ساخت که چیرگی همه‌جانبه او را بر میدان سیاسی عربستان تضمین می‌کرد (هاوس، ۱۳۹۴: ۲).

یا فقط آنها را دوست بدارند و نه خدا را، چگونه مسلمان گفته خواهند شد و از دوزخ بیرون خواهند آمد؟» (عبدالوهاب، ۱۳۸۹: ۳۴).

عبدالوهاب مبتنی بر حدیثی از صحیح مسلم صرف شهادتین را موجب اسلام ندانسته و لازمه آن را تکفیر معبودان باطل می‌داند و هر که را از این دو دایره پای بیرون کشد، نه تنها مستحق مسلمانی نمی‌داند، بل جان و مالش را نیز هدر می‌داند (همان: ۳۵). این نهضت فکری پس از فراز و فرودهای بسیار در دهه سوم قرن بیستم توانست بر نجد و حجاز و سایر نقاط شبه جزیره عربستان مسلط شده و دولت عربستان سعودی را تشکیل دهد. می‌توان گفت وهابیان (لقبی را که مخالفان اندیشه‌ای محمد ابن عبدالوهاب به پیروان وی نسبت می‌دهند) بزرگترین و شدیدترین معارضه قشری و جزم‌اندیشانه را با تشیع پی ریختند که در طول تاریخ اسلام سابقه نداشت، خشونت و افراطی‌گری بی حد و حصر آنان در تکفیر و تفسیق سایر فرق اسلامی (به جز حنابله) و هتک و تخریب اماکن مقدسه شیعه و طعن، تحقیر و تخطئه آنان، به رغم قلت عددی آنها زخم‌های جبران ناپذیری را بر پیکر امت اسلامی وارد ساخت که تاکنون نیز پابرجاست (عنایت، ۱۳۹۲: ۸۰).

۵-۱-۳- سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و رشید رضا

اتصاف «نهضت سلفیه» به سید جمال الدین اسد آبادی، با توجه به موارد مذکور اندکی شگرف می‌نماید، لیک این حقیقتی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید، وی در مجله عروة الوثقی (که به همراه عبده آن را منتشر می‌ساخت) و متأثر از وضع منحط و فلاکت بار مسلمانان هم عصرش، با درد و تأسفی دریغ‌مندانه و نوستالوژیک که ناشی از غم حرمان بود، نسبت به اصحاب و میراث سلف اینگونه می‌نویسد: «من برای گذشتگان مسلمین گریه می‌کنم و به خاطر متقدمین نوحه‌سرای می‌کنم، کجا هستید شما ای مردان رحمت و صاحبان تعصب و شفقت؟ کجا هستید ای مردان مظهر مروت و انصاف؟ ای نیرومندان بزرگ؟ کجا هستید ای فرزندان نجابت و بزرگی و ای حامیان مظلومان در مواقع سختی و شدت؟ کجا هستید ای بهترین امت که برای عبرت جهانیان پدید آمدید تا مردم را به نیکی و احسان امر کنید و آن‌ها را از زشتی‌ها

بازدارید؟ ... کجا هستید ای بنیان‌گذاران امت نیکو؟ نمی‌بینید که [فرزندان و اخلاف شما] از سنت شما منحرف شده و از راه شما بیرون آمده‌اند؟» (موقفی، ۱۳۸۰: ۱۶).

سید جمال شخصیتی چند بعدی بود که هر بعد وی تحولاتی عظیم را در تاریخ نوسازی و احیای اسلامی/عربی رقم زد. تردیدها و تفسیرهایی که محققان در باب محل تولد، مذهب، نگرش و سایر ابعاد وجودی وی دارند، شخصیت او را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است. وی از سویی در تقابل با سلطه استعماری انگلیس و سید احمد خان هندی و در مذهب نیجریه، در نقش یک مصلح متعصب ظاهر می‌شود که به هیچ وجه حاضر نیست از عقاید مذهبی خویش در مقابل علم مدرن کوتاه بیاید (عنایت، ۱۳۷۰: ۸۷-۹۵) و از سوی دیگر در محفل فراماسونرها (به هر دلیلی) شرکت کرده و در نامه به ارنست رنان، آنچنان از عقل و علم و تقابل آن با عقیده دینی و یا لاقلم عدم هم‌سنخی و تجانس آنها دم می‌زند که گویا مجددی سکولار است (همان: ۱۰۴-۱۰۹). این تقابل و چندگانگی به حدی است که در شاگردان وی نیز ظهور و بروز می‌یابد، از جمله اینکه محمد عبده شاگرد وی و رشید رضا شاگرد عبده می‌باشد و این هر دو، در همان حالی که خواهان بازگشت به قرآن و میراث عظیم اسلامی بودند، دو نحله یا رویکرد متفاوت را پس از خویش پی‌ریختند که موجب دو گفتمان متفاوت در جهان اسلام شد. عبده در تفسیر علمی قرآن تا بدآنجا پیش رفت که ترجیح عقل بر نص در آثارش (و خاصه تفسیر قرآنش) محتمل الصدق است و رشید رضا در ترویج عربیت، خلافت (الدولة الاسلامیة) و در تضاد و تعارض با تشیع^۱ تا بدآنجا پیش رفت که گاه در هیأت متفکری متعصب و وهابی در اذهان جلوه می‌کند. نقطه قابل تأمل در مورد سید جمال آن است که وی از دو مجرای دوگانه به جهان اسلام شناخته شد، ۱- محمد عبده و اقبال لاهوری ۲- رشید رضا و ابوالاعلی مودودی. متفکرین مسلمان ایرانی از

۱. رشید رضا در کتاب «السنة والشیعة أو الوهابیة والرافضة»، ضمن آنکه داعیه‌ی استمرار راه سید جمال را در تألیف قلوب جمیع فرق مسلمان و تحصیل وحدت جهان اسلام دارد، عملاً زبان طعن به تشیع امامیه گشوده و آنها را غالیانی می‌داند که افکارشان به تعالیم الحادی آغشته شده و قائل به تحریف قرآن و... هستند. (رشید رضا، ۱۹۴۷: ۱۲-۱۴) شاید به همین خاطر است که شهید مطهری وی را مغرض متعصبی متمایل به ابن تیمیه و عبدالوهاب می‌داند که موجب افساد و انحراف نهضت احیای دینی در جهان اسلام شد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۵-۴۶).

جمله شهید مطهری و دکتر شریعتی، سید جمال را از زاویه دید اقبال به ایران وارد ساختند، که نواندیشی، عقلانیت و اعتدال عضو لاینفک اندیشه او بود.^۱ اما از سوی دیگر جهان تسنن سید جمال را با آرای رشید رضا و مودودی و بعدها حسن البناء و تبعاً سید قطب شناخت و این اثر گذاری دوسویه دو برساخته اجتماعی متفاوت از اندیشه وی خواهد ساخت. البته ذکر این نکته، لازم، بل ضروری است که ما در این مقال در صدد قضاوت ارزشی در مورد سید جمال و شاگردان وی نیستیم، بلکه دامنه وسیع تأثیرگذاری گاهاً متناقض وی را در جهان اسلام و بر نهضت‌های سلفی معاصر می‌پوییم.

۵-۱-۴- اخوان المسلمین مصر به مثابه ریشه اسلام سیاسی (الاسلامیه) در

قرن معاصر

به دنبال فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۲ و الغای خلافت اسلامی در سال ۱۹۲۴ به حکم مجلس کبیر ملی ترکیه، جهان اسلام به نوعی از هم گسیختگی فکری و استحاله هویتی دچار شد، به نظر می‌رسید با ظهور موج قدرتمند تجدد در عصر دولت-ملت‌های^۲ مدرن، که آتاتورک به قوت تام، تمامیت آن را می‌طلبد و اقبال لاهوری بر آن صحنه می‌گذاشت (عنایت، ۱۳۹۲: ۱۱۴) دیگر احراز وجوب و ضرورت خلافت که رشید رضا در ابتدا در پی آن بود امری نامحتمل می‌نمود، لذا وی در طرح نظری متأخر خویش، حکومت اسلامی را به عنوان علی‌البدل نظام خلافت مطرح ساخت، تأثیر اندیشه وی بر حسن البناء در تکوین اخوان المسلمین مصر نقشی اساسی داشت. مبتنی بر مقتضیات اجتماعی و سیاسی که در فضای مشوش و مغشوش پس از جنگ جهانی اول با تهییج عواطف توده‌ای در مصر در پی انقلاب ۱۹۱۹ بر ضد

۱. تفسیر اقبال از ابن تیمیه و ابن حزم هم از سایر متفکران سلفی معاصر متفاوت بوده است. به گونه‌ای که ابن تیمیه را یکی از سخت‌کوش‌ترین نویسندگان و واعظان جهان اسلام دانسته که در چارچوب مفهوم آزادی اجتهاد و در راستای بازگشت به اصول اولیه اسلام، خاتمیت مکاتب اربعه فقهی را پایان داد. وی روح تعالیم ابن تیمیه که به تعبیر خود او از شنزارهای فلات نجد سر برآورد را نخستین تپشی می‌داند که در قلب حیات نوین اسلامی به وجود آمد. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۵۴-۲۵۵).

2. Nation-State.

انگیلس، فروپاشی خلافت عثمانی، رواج بی‌دینی میان روشنفکران و تحصیل‌کردگان، گسترش علمانیت^۱ سیاسی و فلسفی به واسطه آتاتورک و... همراه می‌شد، اخوان المسلمین به واسطه حسن البناء در سال ۱۹۲۸ در اسماعیلیه سربرکشید و از سوی در پی حاکمیت تعالیم اسلام بر زندگی اجتماعی و سیاسی مصر و از سوی دیگر در پی تحقق وحدت و یگانگی عرب و استعمارزدایی غرب از ممالک اسلامی برآمد، تلاش‌هایی که به صدور آن به سوریه و تشکیل اتحاد شباب الاحزاب و الهیئات در ۱۹۴۸ نیز منتج شد (عنایت، ۱۳۷۰: ۲۴۰-۲۴۱). حسن البناء (شاگرد رشید رضا) در پی آن بود که رؤیای سید جمال را در جهت ایجاد یک حزب اسلامی انقلابی تحقق بخشد. او که خود را از خانواده و وابسته رشید رضا می‌دانست، همه نیرویش را برای تشکیل یک حکومت اسلامی متمرکز ساخت (ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۱۸۱). او برای ترویج ایدئولوژی اخوان طرح خویش را که مبتنی بر سه اصل اساسی بود پی ریخت: اسلام مکتبی جامع‌الاطراف و متطور است که مسیر نهایی حیات را در همه حوزه‌هایش سامان بخشیده، اسلام بر دو پایه استوار قرآن و سنت بنا شده است و اسلام کارکردی فرازمانی و فرامکانی داشته و در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرایی است. حسن البناء از لحاظ تشکیلاتی بسیار حاذق بود و سازمانی را به وجود آورد که بیش از یک میلیون عضو و پیرو داشت. وی در سال ۱۹۴۹ و پس از ترور نقراشی پاشا ترور شد و حسن الهضیبی جانشین وی شد. سید قطب که در این دوران در آمریکا به سر می‌برد خبر ترور وی و سرور و شادی مردم آمریکا را شاهد بود و به شدت متأثر شد. با انقلاب/ کودتای افسران آزاد مصر در سال ۱۹۵۲ به رهبری محمد نجیب و جمال عبدالناصر (که به خلع ید ملک فاروق از قدرت انجامید) شالوده اختلاف بین اخوان و ناصر ریخته شد، تا جایی که به دنبال سوء قصد به وی در سال ۱۹۵۴ تعداد زیادی از اخوانیان دستگیر شدند. اختلاف اصلی اخوان با ناصر، ناشی از مطالبات اسلام‌گرایانه اخوان به رهبری سید قطب و سیاست‌های ناسیونالیستی و قومی/عربی ناصر بود. با شدت گرفتن این اختلافات موج جدیدی از دستگیری‌ها در سال ۱۹۶۵ ایجاد شد که این بار به اعدام

1. Secularism.

سید قطب در سال ۱۹۶۶ انجامید، اعدامی که به جرأت می‌توان گفت، میخی بر تابوت ناصریسم بود. از سویی دیگر شکنجه‌های رژیم ناصر به رادیکالیزه شدن اعضای نسل دوم اخوان منجر شد و در نهایت شکست ۱۹۶۷ ناصر در برابر اسرائیل، هیبت وی و ایدئولوژی ناسیونالیستی (پان عربیستی) و سوسیالیستی را در جهان عرب شکست و به توسیع و تسریع فرایند اسلامیزه شدن جوامع عربی/اسلامی خاصه پس از مرگ او در سال ۱۹۷۰ منتج شد (دکم‌جیان، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۷). البته سیاست ناصرزدایی انور سادات (جانشین ناصر) در تکوین خلأ ایدئولوژیک در مصر نقشی اساسی داشت، خلئی که جای آن را رادیکالیسم و خشونت نسل دوم اخوان گرفت، همان نسلی که در سال ۱۹۸۱ وی را در عصری که نهضت‌های ثلاثه جهادی^۱ نضج گرفته بودند، ترور کرد. از آغاز دهه ۱۹۷۰ میلادی و پس از مرگ ناصر، اسلام سیاسی، به‌عنوان دالی برتر خود را نمود، دالی که نه تنها واکنشی ارتجاعی و تدافعی نبود، بل در مقام نوعی آلترناتیو سیاسی و اجتماعی، آمال و اهداف بدیعی را در باب توسعه و دگرگونی خاورمیانه و استخلاص آن از این وضعیت خمیده و خموده و استرداد عز و جلال اسلامی تحت لوای سلفیت و سلف‌گرایی عرضه می‌کرد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۴). تمامی افراد و جریان‌های فوق الذکر را می‌توان نسل اول سلفیه خواند که الهام بخش نسل‌های تکفیری و سلفی به شدت رادیکالیزه شده پس از دهه ۷۰ میلادی تا کنون‌اند (که در بخش پیش‌رو، یعنی بحران‌ها و پاسخ‌ها بدان خواهیم پرداخت). البته با ذکر تفاوت‌هایی که گاه به تناقض نیز می‌انجامد. جریان‌های فکری و افراد مذکور با تمامی اختلافاتشان در چهار اصل اساسی، مشترک العقیده‌اند: ۱- تعهد به احیای امت و پیراستن عقیده مسلمانان از خرافات و بدعت‌ها از طریق بازگشت به ریشه‌های اسلامی (سلفی‌گری): قرآن، سنت، سنت سلف یعنی صحابه، تابعین، تابعین تابعین، اجتماع رسول الله^۲

۱. منظور سازمان‌های: «التحریر الاسلامی»، «التکفیر و الهجره» و «الجهاد» می‌باشند که هر سه از بطن بحران‌های دهه ۱۹۷۰ مصر زاده شدند.

۲. علاوه بر عدم ظاهرگرایی و رغبت به تأویل، یکی از اختلافات اساسی شیعه با جریان‌های مذکور، رأی به عدم حجیت صحابه و احادیث صادره از آنان (جز در موارد تطبیق آنها با کتاب الله، قول و فعل پیامبر ﷺ یا احادیث اهل بیت) است. (طباطبایی، ۱۳۵۶: ۴۶)

۲- طرفداری از پیکارجویی و جهاد در دفاع از اسلام ۳- ترکیب ایدئولوژی بنیادگرایانه با فعالیت اجتماعی و سیاسی در زندگی شخصی ۴- آمادگی برای رویارویی با اقتدار مذهبی و سیاسی و تمایل به از خودگذشتگی به خاطر اسلام (دکمیان، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۳؛ موتقی، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۲۶).^۱

۵-۲- بحران‌ها و پاسخ‌ها

۵-۲-۱- نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی

معاصر

شاید بتوان ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی در قالب و تحت لوای مفهوم اسلام سیاسی را فرزند خلف بحران‌ها دانست، بحران‌هایی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... که در توالی اعصار، همواره به خیزش و جهشی انقلابی در نسل‌های مسلمین انجامیده و آنها را به سودای بازیابی هویت خویش به جنبش و تکاپو واداشته است. هر جنبش اجتماعی حائز شرایط ظهور و خصلت‌های ویژه‌ای است که به واسطه آنها شناخته می‌شود، اما شرایط امکان و ویژگی‌های عام تمامی آنها تقریباً یکسان است. «اسلمسر»، شرایط و زمینه‌های تکوین و تطور هر جنبش اجتماعی را اینگونه برمی‌شمارد: ۱- آمادگی ساختاری ۲- فشارساختاری ۳- عقاید تعمیم یافته ۴- عوامل شتاب دهنده و محرک ۵- هماهنگی، رهبری و سازماندهی ۶- عملکرد کنترل اجتماعی (غفاری و ابراهیمی لویه، ۱۳۹۲: ۱۳۹).^۲ از منظر «کیلین»

۱. پر واضح است که ذکر تمامی اشخاص مؤثر در گفتمان سلفیسم و تشریح مبسوط افکار و احوال افراد و جریان‌های مذکور، مقصود مقاله نبوده و از حوصله بحث خارج است، بدین سبب به این مقدار اکتفا می‌کنیم. همچنین به شخصیت‌ها، افکار و نهضت‌های سلفی معاصر، یعنی از دهه ۱۹۷۰ میلادی بدین سو (که چرخش‌های پارادایمی عظیم و شگرفی را نسبت به اسلاف خویش تجربه کرده‌اند) به دلیل پیوند تنگاتنگشان با بحران‌ها و چالش‌های اجتماعی و سیاسی، در بخش بعدی (بحران‌ها و پاسخ‌ها) پرداخته خواهد شد.

۲. در این بین می‌توان عوامل ۱، ۲، ۴ و ۶ را به مثابه بحران‌ها و عوامل ۳ و ۵ را به منزله پاسخ‌هایی نگرست که دامان جهان اسلام را به معنای اعم و منطقه خاورمیانه را به معنای اخص در طول تاریخ و خاصه نیم قرن اخیر فراگرفته و مایه نضج و بالندگی جنبش‌های تکفیری و سلفی و ترویج ارهاب و خشونت شده است.

ویژگی‌های مشترک جنبش‌های اجتماعی عبارتند از: ۱- ایدئولوژی، ارزش‌ها، اهداف و عقاید مشترک ۲- احساس تعلق شدید بین خود و به همان نسبت تنفر شدید از بیگانگان ۳- ترسیم کیفیت روابط اجتماعی مبتنی بر هنجارهای مشترک اعضای جنبش ۴- وجود تقسیم کار بین رهبران و اعضا (همان: ۱۳۴-۱۳۵). در باب شرایط امکان ظهور جنبش‌های اجتماعی (که جنبش‌های تکفیری و سلفی نیز ذیل آن تعریف می‌شوند)، تحلیل جامعه‌شناختی آنها در بطن مفهوم جامعه توده‌ای^۱ که اکثر جوامع خاورمیانه در عصر حاضر در جرگه آن جای می‌گیرند، بیراه نیست. از لحاظ مفهومی می‌توان جامعه توده‌ای را در تقابل با جامعه مدنی^۲ قرار داد که نه تنها در فحوی خویش نافی جوامع سنتی و مدرن است بلکه به نحو اکمل از ظهور و بروز شرایط جامعه مدنی نیز جلوگیری به عمل می‌آورد. برخی از ویژگی‌های جوامع توده‌ای را می‌توان اینگونه بر شمرد: ۱- همسان سازی عقیدتی ۲- کم رنگ شدن تمایزات گروهی و صنفی ۳- عارض شدن «آنومی» یا بی‌هنجاری (مبتنی جامعه‌شناسی دورکیمی) ۴- بحران و فروپاشی هویت‌های قومی، محلی، مذهبی، صنفی، شئوناتی و طبقاتی ۵- ترویج همگرایی ایدئولوژیکی ۷- جنبش توده‌ای^۳ و بسیج سیاسی^۴ ۸- مشارکت برانگیخته و عاطفی ۹- توسیع روابط غیر شخصی ایدئولوژیکی ۱۰- تسطیح اجتماعی و فرهنگی ۱۱- گرایشات شدید پوپولیستی ۱۲- احیای همبستگی سنتی، مبتنی بر ایدئولوژی سیاسی (که خاصه در سلفیه در هیأت اسلام رخ می‌نماید)^۵ ۱۳- جذب و هضم گروه‌های حاشیه‌ای همچون: خرده بورژوازی، مهاجران، کارگران، جوانان، بیکاران، سربازان از جنگ برگشته و... ۱۴- خلاء معنوی و ایدئولوژیکی، از

1. Mass society.
2. Civil society.
3. Mass movement.
4. Political mobilization.

۵. ذکر این نکته ضروری است که نسبت دین به طور خاص و اسلام به طور عام با ایدئولوژی نسبتی یک جانبه نیست، به عبارتی تکرر مفهومی ایدئولوژی، انعکاس خویش را بر تعیین مضمونی دین نیز افکنده است، به صورتی که دین هم می‌تواند در محمل اصطلاح رایج ایدئولوژی لانه کند و هم از آن سوا (بل در تقابل با آن) باشد (پارسا، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۷) به نظر می‌رسد گام نخست در تعیین نسبت دین و ایدئولوژی تبیین و تشریح مفاهیم مزبور است.

خودبیگانگی اجتماعی^۱، فشار و اضطراب روحی و احساس ناامنی ۱۵- نیاز به اقتدارگرایی^۲ و... (بشیریه، ۱۳۹۲: ۳۳۳-۳۳۵) نگاهی گذرا به تاریخ خاورمیانه در یک قرن و بخصوص نیم قرن اخیر، وجود اکثر وجوه فوق‌الذکر را تصدیق می‌کند. از سوی دیگر هر ایردکمجیان در این باب به «الگوی دوری» اخذ شده از «ابن خلدون» معتقد است که عبارت است از ظهور و افول جنبش‌های بنیادگرا با توجه به بسترهای اجتماعی و سیاسی: «در واقع رابطه علت و معلولی میان آشفته‌گی روحی، اجتماعی و سیاسی و ظهور جنبش بنیادگرایانه موجود است» (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۳۶) او دو شرط اساسی ظهور جنبش‌های بنیادگرایانه را اینگونه بر می‌شمارد: ۱- ظهور یک رهبر فره‌مند ۲- جامعه‌ای که عمیقاً دچار آشفته‌گی و بحران است. وی بحران‌ها را از صدر اسلام تا کنون و همچنین واکنش‌های بنیادگرایانه در تقابل با آن را چنین بر می‌شمارد: ۱- سقوط بنی امیه ۲- انحطاط عباسیان (ظهور احمد بن حنبل) ۳- سقوط بنی امیه در اسپانیا (ظهور ابن حزم) ۴- نابودی عباسیان و فتوحات ترکان و مغولان (ظهور نووی، ابن تیمیه، ابن قیم و ابن کثیر) ۵- سقوط امپراتوری عثمانی (همان: ۳۲-۳۷). در حقیقت در الگوی دوری و دیالکتیکی وی، بحران‌ها نقشی اساسی در ظهور جنبش‌ها ایفا می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی تکفیری و سلفی نوین که در نیم قرن اخیر (خاصه از ۱۹۷۰ بدین سو) در خاورمیانه ظهور یافته و رادیکالیسم و خشونت سیاسی را به نحوی دهشتناک، ددمنشانه و بی سابقه در تاریخ اسلام بازتولید می‌کنند نیز از این قانده مستثنی نیستند. علاوه بر مطالب ذکر شده در این وادی، همچنین موارد مطرح شده در ملاحظات نظری در باب تأثیر بحران‌های اجتماعی نباید از نقش «عوامل ملی و بین‌المللی» در ظهور این خشونت غافل شد، عواملی که به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم در رادیکالیزاسیون جنبش‌های اسلامی رادیکال در جهت ایجاد تفرق و اختلاف دخیل هستند. به عبارت دیگر، مبتنی بر شواهد بسیار هم مداخله و نفوذ دول خارجی در تکوین و جهت دهی بعضی از این جنبش‌ها دخیل بوده است و هم استعمار و خشونت مضاعفی را که در قبال کشورهای اسلامی در

1. Social alienation.
2. Authoritarianism.

چند دهه اخیر در پیش گرفته‌اند، که ما در بخش آتی به برخی از این موارد می‌پردازیم.^۱

۵-۲-۲- نسل‌های ثلاثه: از التحریرالاسلامی در مصر تا الدولة الاسلامیه در

عراق

با شروع جنگ جهانی اول که برنارد لوئیس آن را: «اوج عقب‌نشینی اسلام در برابر پیشروی غرب» (لوئیس، ۱۳۹۳: ۳۵۴) می‌داند، بالکانیزاسیون منطقه خاورمیانه، انعقاد قرارداد سایکس-پیکو^۲ در سال ۱۹۱۶ بین دول بریتانیا و فرانسه، به رسمیت شناخته شدن اعلامیه بالفور^۳ به واسطه بریتانیا در نوامبر ۱۹۱۷ (که مبتنی بر تشکیل بی‌حدومرز یک موطن ملی برای یهودیان بود) و درنهایت اضمحلال امپراتوری عثمانی^۴ به‌مثابه آخرین نظام سیاسی اسلامی مبتنی بر گفتمان خلافت در سال ۱۹۲۲ (که حدود شش قرن در منطقه مدیترانه و بیش از چهار قرن در خاورمیانه دوام آورده بود)، نظم کهن و تقریباً مشروع و مقبول جهان اسلام از هم گسست. گسستی که به نثر نشستی معرفت‌شناختی بر نشیمن‌گاه پر نشیب اختلافات و تنازعات عقیدتی و ایدئولوژیکی انجامید و از قلب و در «پاسخ» به آن، سه نهضت یا جنبش اجتماعی «سکولار»، «ملی‌گرا» و «اسلام‌گرا» سربرکشید. با ناکامی جنبش سکولار که سیاست‌های کمالیستی در جهت تحقق آن می‌کوشید، ناسیونالیسم و قومیت‌گرایی جمال عبدالناصر نقطه‌ی اتکای جهان عرب شد، دیری نپایید که سیاست‌های نادرست وی در قبال اسلام‌گرایان اخوان المسلمین و همچنین شکست مفتضحانه‌اش از اسرائیل در جنگ شش‌روزه ۱۹۶۷، شکوه و جلال وی را در هم شکست و دگرپاره سرخوردگی و سرگشتگی عظیمی را بر روح و روان اعراب مستولی کرد، شاید بتوان گفت که پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، هزیمت و امحای ناصریم در سال ۱۹۷۰ بزرگترین بحران

۱. توجه به این نکته ضروری که به دلیل محدودیت‌های حاکم بر یک مقاله نمی‌توان تمامی بحران‌ها و بسترهای اجتماعی ظهور جنبش‌های رادیکال سلفی را تبیین کرد، لیک در این باب به نحوی موجز به برخی از عوامل اصلی اشاره می‌کنیم.

2. Sykes-Picot Agreement.
3. Balfour Declaration.
4. Ottoman Empire.

خاورمیانه محسوب می‌شود، بحرانی که ابتدا با حمله اتحاد جماهیر شوروی به افغانستان (که محملی را برای تجمیع نیروهای مجاهد مسلمان و تکوین نطفه تکفیر و سلفی‌گری فراهم ساخت) در کشاکش جنگ سرد و پس از آن با حادثه ۱۱ سپتامبر و حمله آمریکا به افغانستان و عراق روز به روز وسیع‌تر و گسترده‌تر می‌شود. پس از مرگ ناصر در سال ۱۹۷۰ نهضت‌های ثلاثه: ۱- سازمان آزادی‌بخش اسلامی (التحریر الاسلامی) به رهبری صالح سریه ۲- التکفیر و الهجره (جماعة المسلمین) به رهبری شکری مصطفی ۳- سازمان الجهاد به رهبری ایدئولوژیک عبدالسلام فرج - که هر سه به نحوی متأثر از اخوان و خاصه سید قطب (البته با ذکر اختلافاتی بنیادین) بودند - شکل گرفتند که دو جریان اول به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۶ و ۱۹۷۸ در هم شکسته شدند. اما سازمان الجهاد (در سال ۱۹۸۱ به وسیله خالد اسلامبولی، انورسادات را ترور کرد) که بعدها در اواخر دهه ۸۰ میلادی در سازمان «الجهاد الإسلامی المصری» به رهبری ایمن الظواهری (رهبری کنونی القاعده) نمود یافت به دلیل ویژگی‌های متمایزی که از دو سازمان پیشین داشت، دوام بیشتری یافته و تأثیر مضاعفی را بر پیروان خویش گذاشت، برخی از ویژگی‌های آن عبارت بودند از: ۱- سازماندهی قوی ۲- اعتقاد به نفوذ در همه ارکان حکومتی و حضور در اجتماع ۳- اعتقاد به رهبری شورایی و دسته جمعی ۴- ساختار سازمانی، تفکیک قوا، رهبری معنوی (شیخ عمر عبدالرحمن) ۵- ساترالیزم دمکراتیک (دکم‌جیان، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۷۷).

رهبری ایدئولوژیکی این سازمان مبتنی بر آموزه‌های عبدالسلام فرج (پدر فکری القاعده) در کتاب الفریضه الغائب (واجب مکنون) طرح ریخته‌شد، آموزه‌هایی که جهاد (جهاد بالسیف یا جهاد مسلحانه) را به عنوان رکن ششم به ارکان خمسه اسلام افزود و آن را در راه «اقامه دولت اسلامی» و «اعاده خلافت» نه تنها واجب می‌دانست، بلکه هر که را از این فریضه روی برمی‌تافت «کافر» قلمداد می‌کرد (فرج، ۱۹۸۱: ۳-۵). برخی از این آموزه‌ها عبارتند از: مسلمانان راستین باید علیه رهبران غرب و شرق زده خود خود اعلان جهاد کنند و این بر آنها واجب است، واجبی فراموش شده، رهبران به ظاهر مسلمانی که قوانین اسلام را عمل نمی‌کنند، مرتدند. «آنهايي که بر طبق وحی الهی حکومت نکنند کافرند»، مجازات چنین رهبری مرگ است و

همکاری با وی گناه است، جهاد دائمی علیه حکومت کافر عالی‌ترین و اولی‌ترین وظیفه مسلمانان راستین است، «مبارزه مسلحانه» تنها شکل قابل قبول جهاد است و... (دکم‌جیان، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۱۸۱؛ فرج، ۱۹۸۱: ۶-۸) تمامی سازمان‌های فوق (علی‌رغم تفاوت‌های بعضاً عمیق ایدئولوژیکی) را می‌توان در جرگه «نسل» اول جریان‌های تکفیری و سلفی معاصر، پس از دهه ۷۰ میلادی قرار داد. اکثر این جنبش‌های سلفی تا اوایل دهه ۸۰ میلادی دوام آوردند. اما سازمان الجهاد، حتی پس از اعدام عبدالسلام فرج نهضت فکری خویش را ادامه داد، نهضتی که نقطه عطف خویش را در جنگ شوروی و افغانستان و در نهایت تشکیل سازمان القاعده در سال ۱۹۸۸ بازجست. علت اصلی تشکیل القاعده و ترویج بن‌لادن‌یسم را باید در اعمال مداخله نظامی شوروی در افغانستان و سپس (چنانکه خود بن‌لادن تصریح می‌کند) حضور آمریکایی‌ها در عربستان (که نمود نوعی هتک حرمت از سرزمین مقدس مسلمانان بود) در خلال جنگ خلیج فارس و همچنین استفاده ابزاری از عربستان سعودی برای حمله به عراق جست (لویس، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

مهاجرت و متواری شدن بخشی از اعضای سازمان‌های مذکور (التحریر الاسلامی، التکفیر و الهجرة و الجهاد) به عربستان سعودی، به ایجاد نوعی چرخش پارادایمی عظیم در ذهن و ضمیر قاطبه آنها منتج شد. چرخشی که هم اینک جهادگرایی سیاسی تقریبی قطبیسیم بر ضد طواغیت و سلطه استعماری را در بستر سلف‌گرایی عقیدتی تکفیری و هابیسیم تفسیر می‌کرد که تحت لوای «توحید قبور»، «توحید قصور» را بر طاق نسیان نهاده بود. همین تحول و دگرگونی عظیم بود که بعدها به تشکیل القاعده پیشاور و انعقاد نطفه ثو سلفیه القاعده عراق می‌انجامید. به هر روی جریان‌های جهادی نظیر سازمان القاعده، به رهبری فکری عبدالله عزام و رهبری عملی بن‌لادن و پس از او ایمن الظواهری را می‌توان نسل دوم جریان‌های تکفیری و سلفی دانست. نسلی که علی‌رغم انجام اقداماتی نظیر ۱۱ سپتامبر، کماکان روحیه تقریبی خویش را با سایر فرق مسلمان حفظ کرده بود/است و مبارزه با آمریکا و اسرائیل را اولویت فعالیت‌های خویش می‌دانست. اما تحول عظیم با ظهور شخصی به نام ابومصعب الزرقاوی رخ داد. پس از حمله آمریکا به افغانستان و پس از آن عراق، جماعت بیعة

الإمام فی الأردن (۱۹۶۶) به رهبری زرقاوی، ابتدا به جماعة التوحید والجهاد (۲۰۰۱) و پس از آن به قاعده الجهاد فی بلاد الرافدین (۲۰۰۴) تغییر نام داده و در همین سال با بن لادن و القاعده بیعت کرده و با آن متحد شد. زرقاوی در راستای اعاده خلافت و اقامه دولت، در سال ۲۰۰۶ دولت اسلامی عراق را اعلان کرد، همان دولتی که پس از مرگ وی در همین سال، ابو عمر البغدادی و پس از او ابو حمزه المهاجر از دستیاران ارشد او تا سال ۲۰۱۰ آن را دوام بخشیدند و پس از آن و با مرگ آنها تا سال ۲۰۱۳ در ظاهر به تعلیقی ملالت‌بار دچار گشته بود. با خروج نیروهای نظامی آمریکا از عراق در سال ۲۰۱۲ که یک حرکت سیاسی بی اهمیت تلقی می‌شد، دولت اسلامی دگر باره بستری مناسب برای ظهور یافت، تا به اجرای نقشه‌ای همت گمارد که از شش سال پیش طرح ریخته شده بود. ظهور الدولة الإسلامية فی العراق والشام به رهبری ابوبکر البغدادی در سال ۲۰۱۳ مرهون بحران‌ها و تحولات پیشین بود (bunzel, 2015: 5).

ایدئولوژی دولت اسلامی^۱ باید در دو مرحله تفهیم شود: شناخت جهادگرایی سلفی این گروه که مرکز ثقل تفکر سیاسی آن است و رویکرد خشن و به شدت افراطی آن نسبت به کفار و خاصه شیعیان که آن را به اعلا درجه از القاعده متمایز می‌سازد و دلیل اصلی برائت ایمن الظواهری از آنهاست. پدر فکری دولت اسلامی کنونی زرقاوی است، کسی که داعش نسخه به شدت خشن سلفیسم جهادی خویش را از وی اقتباس کرده است، زرقاوی ابتدا نزد ابو محمد المقدسی (که آرای ملایمی در باب شیعیان ندارد) استاد و مرشد خود آموزش دید، ولی پس از آن به دلیل شیعه‌ستیزی افراطی‌اش حتی مقدسی نیز از وی برائت جست. شیعه‌ستیزی و اعاده خلافت، مبتنی بر تعالیم ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، دو رکن رکین آرا و نظریات افراطی وی هستند، یعنی همان آرائی که تجلی عینی آن را می‌توان در اقدامات کنونی داعش یافت. سخنرانی‌ها و متون دولت اسلامی بر شماری از مفاهیم عقیدتی تأکید زیادی دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱- تمامی مسلمین موظفند که به جرگه مسلمانان راستین (که زیر بیرق خلافت دولت اسلامی گردآمده‌اند) گرویده، با آنان همیاری و همکاری و هر که در

1. ISIS.

این جرگه نیست را طرد و نفی کنند. ۲- قصور در اجرای شریعت الله مترادف کفر است ۳- مبارزه با دولت اسلامی همپایه ارتداد است ۴- شیعیان مرتدانی مستحق مرگند ۴- اخوان المسلمین و حماس، خائن و دشمن اسلام اند و... (Ibid: 9-10) زرقاوی و پس از او ابوبکر البغدادی، در اندیشه خویش به شدت متأثر از دو تن از فقهای تندروی سلفی معاصر یعنی: ۱- ابوبکر ناجی صاحب کتاب ادارة التوحش و ۲- ابوعبدالله المهاجر المصری صاحب کتاب مسائل من فقه الجهاد (فقه الدماء) هستند، کتبی که اولی را می توان مانیفست راهبردی و دومی را مانیفست فقهی گروه دولت اسلامی برشمرد. کتبی که رادیکالیسم و خشونت سیاسی مضاعف را آنچنان با رویکردی آنارشستی-نهیلیستی تبلیغ می کند که فقط می توان آن را با شرعیات انقلاب^۱ سرگئی نچایف^۲ و آنارشست دهقانی قرن نوزدهمی روسیه قیاس کرد.

بخش هایی از محورهای اصلی کتاب ادارة التوحش بدین شرح است: نرمش و رخوت یکی از عناصر عجز و ناتوانی هر عمل جهادی است، آنهایی که رفتاری نرم دارند بهتر است در خانه های خود بمانند، عارض شدن سستی و رخوت و هرگونه سستی و ضعف، باعث از بین رفتن قدرت ما خواهد شد، برای سوق دادن جوانان به جنگ نیازمند کارهایی هستیم که کینه توزی آنها را شعله ور و مردم را خواه ناخواه وارد عرصه جنگ کند. ما باید این جنگ را به صورت بسیار خشن ارایه کنیم؛ به گونه ای رعب و وحشت بر قلوب جاری شده و صدای مرگ، قلب ها را به تپش وادارد (ناجی، ۲۰۰۴: ۳۱-۳۳). این کتاب را می توان نسخه نوین کتاب السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية اثر ابن تیمیه دانست که بیشتر خط و مشی های سیاسی راهبردی برای اداره و مدیریت جامعه ارائه می دهد. خطوط اصلی کتاب مسائل من فقه الجهاد (که بیشتر جنبه فقهی و عقیدتی دارد) را که در بیست مسأله بیان شده است را نیز می توان اینگونه برشمرد: ۱- دارالاسلام و دارالکفر: وی در مسأله اول کتاب خویش مبتنی بر آیات و روایات دوگانه دارالاسلام و دارالکفر را مطرح ساخته و هر بلادی را که در آن

1. Catechism of a Revolutionary.

2. Sergey Nechayev.

احکام اسلام جاری نیست، دارالکفر و مستحق تکفیر و حرب می‌داند (المهاجر، بی‌تا، ۱۸)

۲- حاکمانی را که بر اساس «بما انزل الله» حکومت نمی‌کنند مرتدند ۳- اسلام فقط شهادتین و اقامه نماز و زکات و روزه نیست و صرف کفر فارغ از محاربه یا غیر آن جواز و وجوب قتل را صادر می‌کند ۴- حمایت از مشرکان (اعم از صلیبون، جهود و شیعیان) موجب کفر و ارتداد است ۵- شیعیان و خوارج جزو طوائف و فرق ضاله، رافضی و کافر هستند: وی در شرح مسأله استخدام و استفاده (الاستعانة) از شیعیان در نبرد با کفار، نه تنها آن را جایز نمی‌داند بلکه خود، شیعیان (به تعبیر وی روافض) را تکفیر کرده و آنها را اهل غدر، خدعه، مکر، خیانت و کذب و... می‌داند (همان: ۳۵۸-۳۶۰).

وی در فصول دیگر کتاب خود به مشروعیت بخشیدن به ترور (اغتيال)، عملیات انتحاری، ربایش، سوزاندن و غرق کردن کفار، عدم تفکیک بین نظامیان و غیر آنها در قتال، تشریع قتل اسرا و... می‌پردازد که پرداختن به همه آنها در این مجال نمی‌گنجد. آنچه در این مقال مستلزم یادآوری و امعان نظر است (چنانکه یکی از اهداف پژوهش نیز تبیین آن است)، تلفیق و به هم آمیختگی لاینفک بحران‌های اجتماعی در جوامع توده‌ای و تعالیم الاهیاتی و فقهی فقه‌های افراطی سلفی و وهابی در طی فرایندی دوری و دیالکتیکی است؛ در هر مرحله از فرایند دیالکتیکی، صورت انضمامی بحران‌های چندپاره، متکثر و متلون اجتماعی، کلیت فرایند را در قالب ساختارهای مسلط اجتماعی تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان کنش دوسویه پیوسته منسجم به هم آمیخته تزویج بحران‌ها و جنبش‌های اجتماعی)، این بدان معناست که چارچوب کلی فرایند تکوین نظری و عملی جنبش‌های تکفیری و سلفی، به صورت بخشی از محتوای جزئی یا خاص آن در می‌آید که صرفاً در صورت بندی جامعه‌شناختی (جامعه‌شناسی سیاسی) می‌توان آن را شکافت. گروه‌ها و جریان‌های مذکور از زرقاوی تا بغدادی را می‌توان به مثابه نسل سوم جریان‌های تکفیری و سلفی (یا تنوسلفیه) نگرست، نسلی که با منطق توجیه وسیله در جهت تحصیل هدف، از دست یازیدن به هیچ جنایت خشونت آمیزی پروا ندارد.

۵-۳- ارتباط سلفی‌گری و خشونت سیاسی

۵-۳-۱- خشونت سیاسی^۱

خشونت سیاسی بنا به تعریف گونه‌ای از خشونت است که در بستر مفهوم قدرت سیاسی^۲ تعریف می‌شود و این سوای اقتدار سیاسی^۳ است که مستلزم نوعی مشروعیت مدنی است. هر چند نمی‌توان مفهوم خشونت سیاسی را به صراحت و قطعیت از سایر اشکال خشونت تمیز بخشید، لیک می‌توان دامنه آن را به حوزه سیاست و قدرت، محدود کرد. به عبارتی خشونت سیاسی را می‌توان گونه‌ای از خشونت دانست که در بطن و متن یکی از سه فرایند زیر تجلی می‌کند: ۱- استحصال و غصب یک قدرت ۲- سرنگونی و امحای یک قدرت ۳- حفظ و ابقای یک قدرت (فکوهی، ۱۳۷۸: ۳) اکثر صاحب‌نظرانی که در حوزه انقلاب‌های سیاسی و خشونت قلم زده‌اند، خشونت را ذاتی و جزء لاینفک وضعیت‌های انقلابی می‌دانند. طیف وسیعی از اندیشمندان، از دان تا هانتینگتون و کالورت، خشونت و انقلاب سیاسی را به مثابه دو اسبی می‌دانند که همواره عنان بر عنان می‌تازند. حتی برخی از نظریه پردازان نظیر رژی دبره خشونت سیاسی و ابزارهای آن را در قالب حزب پیشتان، هسته مرکزی و مهم‌ترین رکن انقلاب در جهت تغییر قدرت سیاسی می‌دانند (کوهن، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱). برخی از جامعه‌شناسان کارکردگرا نظیر دورکیم و پارسونز نیز، خشونت سیاسی را محصول مستقیم خروج افراد اجتماع از حالت تعادل و توازن اجتماعی می‌دانند. در این نگرش، برخی از گروه‌ها یا افراد جامعه در کشاکش تغییر دائمی هنجارها، ارزش‌ها و نقش‌های اجتماعی در جوامع ارگانیکی نوین و عدم توانایی انطباق خود با وضعیت جدید (که منجر به الغای همبستگی و انسجام اجتماعی آنها خواهد شد) به نوعی ترس و تشنگی فراگیر دچار می‌شوند که در صورت سرکوب بواسطه قدرت سیاسی حاکم، می‌تواند جامعه را به سوی رادیکالیسم و خشونت گسترده سیاسی سوق دهد (فکوهی، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۹). به هر روی دگرگونی یک دولت مستقر و قدرت سیاسی، خواسته یا ناخواسته مستلزم اعمال

1. Political violence.
2. political power.
3. political authority.

خشونت سیاسی از جانب انقلابیون است. پیرو مباحث مذکور در بخش‌های پیشین یکی از دعاوی اصلی جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر (که در ارتباط غرب با جهان اسلام در یک سده اخیر، تغییرات اجتماعی رادیکال و گسترده‌ای را تجربه کردند) در جهت تبدیل دارالکفر به دارالاسلام، استرداد قدرت سیاسی از غاصبان حاکمیت^۱ الله و بازگرداندن همه دین به خداست و چنین امری در ذات خویش مسبوق و منوط به انقلاب سیاسی برای اسقاط حاکمیت طواغیت و اضمحلال قوای تقنینی آنان از سوی و ابتدای حاکمیت الهی و تطبیق و تنفیذ شریعت الله در جامعه انسانی در راستای تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی است. در این رویکرد، کاربرد قوای جبریه و قهریه (به هر شکل و نوعی اعم از ارباب، ترور، عملیات انتحاری و...) در تقابل با دولت‌های غیر اسلامی و ملل کافر (که پیش از این با کمال تهور تکفیر شده‌اند)، تحت نام جهاد مقدس^۲ نه تنها مشروع بلکه واجب است مکنون و مغفول که دلیل انحطاط امت مسلمان و انحراف آن از سیره اصحاب سلف نیز کنارنهادن آن است. مبتنی بر تعالیم سلفیه جهادی، خشونت در هر سه مرحله امحاء، استحصال و ابقای دولت اسلامی واجب و کاربرد زور و الجا در جهت تسلیم خلق به شریعت جایز است.^۳ از اینجاست که می‌توان نتیجه گرفت که سلفی‌گری معاصر با خشونت سیاسی در خاورمیانه و سایر جهان ارتباط تنگاتنگ و مستقیمی دارد.

۵-۳-۲- اسلام و خشونت سیاسی

سؤال مهمی که در اینجا مطرح است این است که: اساساً ارتباط دین اسلام و خشونت سیاسی چیست؟ و این که آیا خشونت سیاسی، ذاتی اسلام یا منبعث از

1. Sovereignty.

2. Holy war.

۳. لازم به ذکر است که تعالیم سلفیه تکفیری و جهادی نوین، منبعث بر خوانشی خشن و نص‌گرایانه از آیات و روایات است که به نظر می‌رسد با جمهور فرق مسلمان اعم از شیعه و سنی سنخیت و تجانسی ندارد. فی المثل علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیات ۳۵ و ۸۲ سوره نحل تصریح می‌کند که: وظیفه پیامبران فقط «بلاغ مبین» بوده و آنان نباید مردم را ملجأ، مضطر و ناچار کنند که پیام آنها را بگیرند و عمل کنند. وی قلمرو رسالت پیامبران را فقط انذار و تبشیر می‌داند (سرورش محلاتی،

قرائت‌های خاصی از آن (نظیر قرائت‌های گروه‌های تکفیری و سلفی) است؟ حقیقت آن است که مفهوم «خشونت ناب دینی/اسلامی» در زمینه مباحث جامعه‌شناختی نمی‌گنجد، بلکه اجتماع را باید به مثابه «کلیتی انضمامی» نگریست که همه چیز در آن ترکیبی و دیالکتیکی است. آموزه‌ها، متون و نصوص دینی و آیاتی که به جهاد اشاره دارند در همه برهه‌های تاریخی موجود بوده، اما سؤال اینجاست که چرا همین آموزه‌ها در مقاطعی از تاریخ نه تنها منادی خشونت نبوده بلکه پیام‌آور صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و انسانی بوده است؟ آنچه حائز اهمیتی بسیار حیاتی است، نشان‌دن و تعیین بخشیدن آموزه‌ها در چارچوب و صورت‌بندی‌های جامعه‌شناختی و زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و ژئوپلیتیکی و پرهیختن از نگاه ذات‌گرایانه^۱ و شرق‌شناسانه^۲ به دین است، از آنجایی که ادیان، خاصه اسلام بیش از مسیحیت قربانی این نوع نگاه شده‌اند و آنچه در برهه کنونی ظهور و بروزی عجیب یافته، نگاه ذات‌گرایانه به اسلام در قالب نوعی تسمیه و نام‌گرایی^۳ است؛ و همین نگاه است که تمامی رویکردهای فرق و نحل گوناگون اسلامی اعم از رادیکالیسم اسلامی، تروریسم اسلامی، فاشیسم اسلامی، توتالیتاریسم اسلامی، بنیادگرایی اسلامی و... را به «اسلام» و یا بالعکس، اسلام را با تمامی بار معنایی عریض و طویلی که دارد، به مثابه دالی واحد انگاشته و به مدلول‌های مذکور تقلیل می‌دهد. فارغ از تبیین جامعه به تدقیق در آموزه‌ها پرداختن هر چند که مفید است، اما هرگز کافی نبوده و دامگه معرفت‌شناختی خطیر و خطرناکی است بر مسیر عقل سلیم و استنتاج‌های مبتنی بر آن که مفاهیم را در خلأ زمینه‌های اجتماعی تفسیر می‌کند. اسپوزینو در مقاله اسلام و خشونت سیاسی این موضوع را مد نظر قرار داده است و به سوء برداشت، بلکه سوء استفاده جریان‌های تکفیری و سلفی از نصوص قرآنی اشاره کرده و در این باره می‌نویسد: «در حالی که خیل کثیری از مؤمنان مشغول خواندن متون اسلامی در زمینه‌های تاریخی خویش هستند، افراط‌گرایان مذهبی و تروریست‌ها از این نصوص به عنوان توجیهی برای اعمال خویش بهره می‌برند»

1. Essentialistic.
2. Orientalistic.
3. Nominalistic.

(Esposito, 2015: 1068). فیلیپ جنکینز نیز که پس از حادثه ۱۱ سپتامبر پژوهشی را در باره میزان آیات و آموزه‌های خشونت آمیز در قرآن و انجیل انجام داد و نتیجه کار خود را در کتاب نبردهای عیسی منتشر ساخت، اعلام کرد که با کمال تعجب دریافته است که آیات خشونت آمیز و ستیزه جویانه در قرآن به مراتب کمتر از انجیل است، وی در کتاب خویش با قیاس وضعیت اجتماعی خاورمیانه اسلامی قرن ۲۱ با مسیحیت در قرن ۵ چنین استنتاج می‌کند که تمامی خشونت‌های سیاسی مشمئزکننده‌ای که امروزه تحت لوای اسلام و به واسطه جریان‌های تکفیری و سلفی نظیر القاعده انجام می‌پذیرد در عالم مسیحیت نیز مسبوق به سابقه بوده است و اساساً فهم خاورمیانه اسلامی معاصر به فهم گذشته مسیحی کمک شایانی می‌کند و بالعکس (Jenkins, 2010: 56-58). با توجه به تحلیل‌های مذکور و خوض در نقش بحران‌های اجتماعی در ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر که پیش از این ذکر شد، نگرش چند وجهی و جامع‌الاطراف در تحلیل ارتباط اسلام با خشونت سیاسی و تفکیک آن از مفهوم سلفی‌گری جهادی و هابی معاصر ضروری می‌نماید.

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش چنانکه در مقدمه و پرسش‌های تحقیق نیز ذکر شد تبیین و تحلیل مبانی فکری و اجتماعی ظهور جنبش‌های تکفیری و سلفی معاصر در خاورمیانه و پیوند تنگاتنگ آن با خشونت سیاسی بود. تبیین و تحلیلی که متون و نصوص اندیشمندان و متفکران سلفی را طی فرایندی دوری و دیالکتیکی به قامت بحران‌های تاریخی و اجتماعی در آویخت و تأثیر ماهیت چندپاره و متکثر آن‌ها را در ترویج ترور و خشونت سیاسی در خاورمیانه به منصفه ظهور رساند. در برهه کنونی از تاریخ، جهانیان شاهد دهشتی خونین‌اند که در هیأت جریان‌های تکفیری و سلفی نظیر داعش، جبهه‌النصره، بوکوحرام، طالبان، القاعده و... و در هیئتی رعب‌انگیز به سودای تسخیر جهان کفر و تبدیل آن به دارالاسلام آمده است و همه روزه تهاجم و خشونت رو به تزايدی را در خاورمیانه و اکناف گیتی رقم می‌زند. تهاجم و تروری بی سابقه با رویکردی آنارشستی که توأمانی که مجذوب توحش، سبیت و بربریت خویش است،

این بار (بر خلاف نسل‌های پیشین) ماهیت نفرت‌انگیز خویش را لخت و «عریان» در معرض دید همگان قرار داده و وجدان‌ها و عواطف آنها را با نهایت بی‌رحمی می‌خراشد. اما به راستی دلیل این حجم غلیظ و شدید تهاجم و توحش چیست؟ آیا این موج افسار گسیخته خشونت و این سیل بنیان‌کن ترور، «یکسویه» بوده و بیهوده و سرگردان و کور و خودجوش به کشورهای غربی و اسلامی معطوف و منتهی شده است؟ دلیل خوشحالی و سرور خاطر بسیاری از سلفی‌های تکفیری از بمب‌گذاری و عملیات انتحاری در ممالک غربی که گویای نوعی عقده‌گشایی وخیم و خونین است چیست؟ این‌ها سؤال‌هایی است که باید در باب آن به تأمل نشست و بیشتر از پیش آنها را مطمح نظر قرار داد. حدود ۵۰ سال پیش ژان پل سارتر به دنبال نبرد الجزایر و کشتار بیش از یک میلیون الجزایری به دست فرانسوی‌ها، در مقدمه‌ای که بر دوزخیان روی زمین فرانتس فانون تحت عنوان «محاكمه غرب» زد؛ تحلیلی جالب از خشونت و قدرت پیچیده و متقابل آن ارائه داد (هر چند که بعدها آرنست و آرون وی را به خاطر همین تحلیل، به گرایش به خشونت یا حداقل تصدیق و تعریف از آن متهم کردند) که شاید کمتر در حوادث اخیر مورد نظر قرار گرفته است. سارتر در آن مقدمه از «تقابل قهر» دم می‌زند، یا خشونت معکوسی که در آینده‌ای نزدیک این «قاره چاق و رنگ پریده» (به تعبیر خود او) را در هم می‌نوردد،

او همچنین در آن مقدمه خاطر نشان می‌سازد که: خاطره توحش و خشونت غرب استعمارگر را در قبال مسلمانان الجزایر و سایر ممالک اسلامی را با هیچ شیرین کاری و ترفندی نمی‌توان از اذهان محو کرد جز خشونت (فانون، ۱۳۶۷: ۲۲-۲۵). او از کدامین خشونت دم می‌زد که تبعاً خنثی‌سازی آن را در گرو خشونتی متقابل می‌دانست؟ خشونت عریان جریان‌های سلفی چه تجانس و نسبتی با خشونت پنهان غرب دارد؟ بودریار خشونت سیاسی بنیادین تروریسم را به منزله نفی همه نهادهای نمایندگی دول غربی می‌داند که سکوت مسحور از اطلاعات توده‌ها را هدف گرفته است (بودریار، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۱) و ژیتک و میشو آن را به مثابه کششی دام‌گونه می‌نگرند که سوژه (خاصه مردم غرب) در تقابل مستقیم با آن و محو تأثیر آسیب‌زای آن شدن - که تبعاً با تقدم واکنش‌های غریزی وی نسبت به استدلال‌های منطقی و انتزاعی‌اش همراه است -

قدرت اندیشیدن را از دست داده و «خشونت پنهان» را که مهم تر از «خشونت عریان» و بلکه علت العلل آن است به نفع دومی مصادره می‌کند (ژیژک، ۱۳۹۴: ۱۲؛ میشو ۱۳۸۱: ۵۷-۵۹). به نظر می‌رسد که تحلیل کیفیت ارتباط جهان غرب با جهان اسلام در طول تاریخ و خاصه یک سده و به نحو اخص یک دهه اخیر پاسخ‌چرایی ظهور خشوتی با این شدت و حدت را در قالب جریان‌های افراطی تکفیری و سلفی در خود حمل کند. البته با ذکر این نکته که خشونت عریان و معکوسی که هم اکنون شاهد آن هستیم را نمی‌توان صرفاً مبتنی بر مفهوم خشونت پنهان و سیاست‌های غرب در رابطه با جهان اسلام یا نصوص و آموزه‌های خشونت‌آمیز دینی و فقهی و تخالفات و تعارضات برخاسته از آن و یا حتی در محمل مناسبات، تعارضات و بحران‌های سیاسی و اجتماعی به صورتی منفرد، تکه‌تکه و منفک از هم به نحو جامع و شامل تفهیم کرد، بلکه تحلیل و تبیین جامع‌نگرانه این پدیده بیش و پیش از هر چیز مستلزم و مرهون تحلیل ترکیبی و چند متغیره‌ای است که همه موارد مذکور را شامل است؛ تلاش این پژوهش در کلیت خویش تقارب هرچه بیشتر به چنین تحلیلی بود که بلاشک نیازمند مطالعات و تحقیقات وسیع‌تر و گسترده‌تر در آینده است.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی، نبی‌الله، نوسلفی‌گری و جهانی شدن امنیت خاورمیانه، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۴.
۲. ابن تیمیه، احمد، مختصر منهاج السنه، ترجمه اسحاق دبیری، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۸۶.
۳. ابن تیمیه، احمد، الله‌الله فی صحابی، ترجمه عبدالمتمین، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۹۵.
۴. احمدی، حمید، «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چارچوب نظری»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ - شماره ۱۴ و ۱۵، ۱۳۷۷.
۵. اسپوزیتو، جان و وال، جان، جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۶. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه دینی اسلام، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۸.
۷. بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲.
۸. بودریار، ژان، در سایه‌ی اکثریت‌های خاموش، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۷.
۹. پارسانیا، حمید، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۴.

۱۰. دکمبجیان، هرایر، جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، شرکت انتشارات کیهان، ۱۳۹۰.
۱۱. رشید رضا، محمد، «السنة والشیعة أو الوهابیة والرافضة: حقائق دینیة تاریخیة اجتماعیة إصلاحیة»، قاهره: نشرة فی مجلة المنار، ۱۹۴۷.
۱۲. ژیزک، اسلاوی، خشونت: پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علیرضا پاکنهاد، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، سلفی‌گری در آینه تاریخ، قم، نشر توحید، ۱۳۹۳.
۱۴. سروش محلاتی، محمد، دولت و اجرای شریعت: سلسله مقالات دولت و ابزارهای الزام شهروندان به شریعت، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۱۵. سقاف، حسن، سلفی‌گری وهابی: چالشی در اندیشه‌های بنیادین و ریشه‌های تاریخی، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد، نشر آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۵۶.
۱۷. عبدالوهاب، محمد، التوحید، ترجمه اسحاق دبیری، انتشارات سایت کتابخانه عقیده، ۱۳۸۹.
۱۸. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۱۹. —، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۲.
۲۰. غفاری، غلامرضا و ابراهیمی لویه، عادل، تغییرات اجتماعی، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲.
۲۱. فانون، فرانتس، دوزخیان روی زمین، ترجمه دکتر علی شریعتی، تهران، انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۷.
۲۲. فرج، عبدالسلام، الجهاد: الفریضة الغائبة، مصر، ۱۹۸۱.
۲۳. فکوهی، ناصر، خشونت سیاسی، نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸.
۲۴. فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر، جلد اول، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
۲۵. کوهن، آلون استانفورد، تئوری‌های انقلاب، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر قومس، ۱۳۹۲.
۲۶. لوئیس، برنارد، خاورمیانه: دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
۲۷. لوئیس، برنارد، بحران اسلام: جنگ مقدس، ترور نامقدس، ترجمه کیومرث یزدان پناه درو، تهران، دانش‌نگار، ۱۳۹۴.
۲۸. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۲۹. موثقی، احمد، سید جمال‌الدین اسدآبادی: مصلحی متفکر و سیاستمدار، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۳۰. موثقی، احمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۳۱. مهاجر المصری، ابو عبد الله، مسائل من فقه الجهاد (فقه الدماء)، بی تا، بی جا.
۳۲. میشو، ایو، خشونت دست آموز، ترجمه بابک سید حسینی، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱.
۳۳. ناجی، ابوبکر، ادارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، دار النشر، مرکز الدراسات والبحوث الإسلامية، ۲۰۰۴.
۳۴. ولانی، عیسی، ارتداد در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.

۳۵. هاوس، کارن البوت، درباره عربستان: مردم، گذشته، دین، خطوط گسست و آینده، ترجمه مرتضی رجائی خراسانی و فاطمه مهسا کارآموزیان، تهران، مترجم، ۱۳۹۴.

36. Bunzel, C. "From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State". The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World. Brookings Institution: Washington, D. C. 2015.
37. Esposito, J. L. Islam and Political Violence. Religions, 6, 1067-1081. 2015.
38. Jenkins, P. "Jesus Wars: How Four Patriarchs, Three Queens, and Two Emperors Decided What Christians Would Believe for the Next 1,500 Years". HarperOne: New York City, 2010.

فرا تحلیل مطالعات سرمایه اجتماعی

با مشارکت سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی ایران*

- معصومه باقری^۱
- حسن شجاعی^۲
- سارا کیانی^۳

چکیده

پژوهش‌های زیادی در مورد مشارکت سیاسی صورت پذیرفته است. یکی از مهمترین متغیرهای مرتبط با مشارکت سیاسی، متغیر سرمایه اجتماعی است. بنابراین هدف پژوهش حاضر بررسی رابطه مطالعات سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی با استفاده از رویکرد فرا تحلیل می‌باشد. جامعه آماری پژوهش، شامل پایان نامه‌های کارشناسی ارشد، دکترا و مقالات مرتبط با سرمایه اجتماعی و رابطه آن با مشارکت سیاسی می‌باشند که تعداد ۲۵ مطالعه با استفاده از روش نمونه‌گیری غیرتصادفی هدفمند به عنوان نمونه وارد فرایند فرا تحلیل شدند. ضریب اندازه اثر با به کارگیری نرم افزار CMA2 مورد ارزیابی قرار گرفت. نتایج نشان داده است اندازه اثر مطالعات سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی معادل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)

m.bagheri@Scu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی.

hasan.shojaie6677@gmail.com

۳. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی (Sara.kiani1111@gmail.com).

۰/۴۵۲ به دست آمده است که بر اساس معیار کوهن در حد متوسط ولی رو به بالا تفسیر می‌شود. نتایج پژوهش همچنین نشان داده است که هر چه قدر از زمان انقلاب اسلامی می‌گذرد میزان رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی در حال افزایش است و این نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی از مهم‌ترین متغیرهای مرتبط با مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران می‌باشد و در برنامه‌ریزی‌های کشوری باید به این مهم توجه شود و زمینه افزایش سرمایه اجتماعی را از طریق اعتماد سازی، بالا بردن سطح آگاهی و ترغیب شهروندان به شرکت در فعالیت‌های اجتماعی مهیا نمود.

واژگان کلیدی: مشارکت سیاسی، سرمایه اجتماعی، فراتحلیل، جمهوری اسلامی ایران.

مقدمه

طی سال‌های اخیر بررسی رابطه میان میزان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی موضوعی بوده است که مورد توجه بسیاری از پژوهش‌ها و صاحب‌نظران قرار گرفته است. دولت‌ها همیشه به دنبال یافتن بهترین شکل حکمرانی و یا به نوعی بهترین نظام سیاسی بوده‌اند و شرایط متنوع تاریخی، ساختاری و نظایر آن باعث شد که انواع متفاوتی از نظام‌های سیاسی پدید آید، اما وجه مشترک آن‌ها تأکید بر وجود دموکراسی و کسب اقتدار بر پایه رضایت مردم و میزان حمایت شهروندان از حاکمیت بوده است و عنصر مشروعیت و مقبولیت مهم‌ترین پایه‌های حکومت‌های مردم‌سالار را تشکیل داده‌اند. همچنین چگونگی مشارکت افراد و گروه‌های اجتماعی در تعیین سرنوشت خود از اصلی‌ترین دغدغه‌های فلاسفه سیاسی مدرن و نظریه‌پردازان حوزه دموکراسی بوده است (مرادی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۶)، یکی از انواع مشارکت که زیاد مورد بحث و بررسی قرار گرفته شده است مشارکت سیاسی می‌باشد. پیترسون^۱ مشارکت سیاسی را به عنوان تلاش‌هایی که باهدف تأثیرگذاری بر جامعه صورت می‌گیرد، تعریف می‌کند (مجدی نسب، ۱۳۹۴: ۵۳). وینر^۲ نیز مشارکت سیاسی را هر نوع اقدام داوطلبانه، موفق یا

1. Peterson.

2. Viner.

ناموفق، سازمان یافته یا غیر سازمان یافته برای تأثیر بر انتخاب سیاست‌های عمومی، مدیریت امور عمومی و یا انتخاب رهبران سیاسی در سطح ملی و محلی می‌داند (سامسو و دیگران، ۲۰۱۰: ۴۲). مایکل راش نیز، مشارکت سیاسی را درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی می‌داند (راش، ۱۹۳۷).

عوامل گوناگونی در نوع و میزان مشارکت سیاسی مردم اثر می‌گذارند (پناهی و بنی فاطمه، ۱۳۹۴)، در این راستا یکی دیگر از عوامل مرتبط با میزان مشارکت سیاسی متغیر سرمایه اجتماعی است (کربمی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۶؛ نیازی و دیگران، ۱۳۹۶؛ شوهانی و شوهانی، ۱۳۹۸). از زمان انجام کار برجسته رابرت پاتنام در زمینه نزول سرمایه اجتماعی و پیامدهای آن برای دموکراسی و مشارکت سیاسی در ایالات متحده، تحقیق راجع به رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی به سرعت رشد کرد (حبیب‌پور گتایی و موسوی خورشیدی، ۱۳۹۵: ۳۶۴). به اعتقاد پاتنام، روابط اجتماعی یکی از مؤلفه‌های اصلی سرمایه اجتماعی است. سرمایه اجتماعی به‌عنوان شبکه‌ها و تعامل‌های اجتماعی تعریف می‌شود که باعث ایجاد اعتماد متقابل در بین شهروندان می‌شود. با داشتن سطح بالای سرمایه اجتماعی تمایل به مشارکت سیاسی، داوطلب شدن در اجتماعات خودی و پیوستگی بیشتر با دوستان و همسایگان افزایش پیدا می‌کند (Leyden, 2003: p 1546, Putnam, 2000). به‌طور کلی سرمایه اجتماعی، به‌عنوان یک جنبه از روابط میان افراد، باعث ایجاد و تقویت شبکه‌های اجتماعی می‌شود. از سوی دیگر، کانون مشارکت سیاسی نیز احتمالاً مبتنی بر پیوندهای اجتماعی است. همچنین اندیشمندان معتقدند هنجارها و اعتماد اجتماعی (از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی) نیز می‌توانند از طریق کاهش هزینه همکاری‌های اجتماعی میزان مشارکت میان افراد را افزایش دهند و بهبود بخشند، بنابراین به‌نظر می‌رسد با توجه به کاهش هزینه‌های زندگی اجتماعی از طریق افزایش سرمایه اجتماعی، مشارکت سیاسی نیز به‌عنوان یک کالای جمعی هنگامی در میان شهروندان افزایش خواهد یافت که سطوح بالایی از سرمایه اجتماعی بتواند اعتماد

و هنجارهای متقابل افراد به همدیگر را در جامعه تقویت کند و بدین ترتیب میزان مشارکت سیاسی افزایش یابد (نیازی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۴-۱۴۳). از آنجا که پژوهش‌های زیادی از زمان انقلاب اسلامی ایران تاکنون به بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌اند و از آنجا که سرمایه اجتماعی از متغیرهای مهم و مرتبط با مشارکت سیاسی است و همچنین پژوهش‌های زیادی به بررسی این ارتباط پرداخته‌اند، ضرورت انجام پژوهشی با استفاده از تکنیک فراتحلیل برای جمع‌بندی پژوهش‌های انجام شده در این رابطه احساس شده است. بنابراین مطالعه حاضر در صدد آن است به وسیله فراتحلیل به جمع‌بندی در مورد پژوهش‌های انجام شده در رابطه با سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران بپردازد. و این فرضیه را بررسی کند که آیا رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در تمامی پژوهش‌های انجام شده در این رابطه معنادار می‌باشد و ثاباً بررسی کند پژوهش‌هایی که در این رابطه در طی سال‌های گذشته انجام پذیرفته‌اند نتایج همگن و همسویی داشته‌اند یا این که بین پژوهش‌ها ناهمگنی وجود داشته است. بر همین اساس و با فرض اجرای پژوهش‌های نسبتاً کافی در حوزه سرمایه اجتماعی و رابطه آن با مشارکت سیاسی، تمام پژوهش‌های دارای شرایط فراتحلیل در این حوزه گردآوری و نتایج آنها تحلیل می‌شوند.

۱- ادبیات پژوهش

۱-۲- سرمایه اجتماعی

در سال‌های اخیر مفهوم سرمایه اجتماعی در علوم اجتماعی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است (فاین^۱ و لاپاویتساس^۲، ۲۰۰۴: ۱۸). جامعه‌شناسان معاصر نیز برای بررسی کمیت و کیفیت روابط اجتماعی در جامعه از مفهوم سرمایه اجتماعی بهره جسته‌اند (انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۸۷: ۲۹۶). سرمایه اجتماعی دارای تعاریف متفاوتی است

1. Fine.
2. Lapavitsas.

(Allik and Reali, 2004: p 34) و سابقه ذهنی طولانی در علوم اجتماعی دارد ولی سابقه این اصطلاح به معنایی که امروز به کار می‌رود به حدود ۸۰ سال پیش و نوشته‌های لیدا جی هانیفان^۱ بر می‌گردد (شارع‌پور، ۱۳۸۵: ۹). او در شرح اهمیت مشارکت در افزایش کارایی مدرسه به مفهوم سرمایه اجتماعی استناد و آن را چنین توصیف می‌کند: «سرمایه اجتماعی چیزی محسوس که بیشترین تأثیر را در زندگی روزمره مردم دارد» (موسوی و علی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۳).

پیر بوردیو^۲ نیز از جمله اندیشمندانی است که، به بررسی مفهوم سرمایه اجتماعی پرداخته‌است (Fild, 2003). بوردیو (۱۹۸۶)، سرمایه اجتماعی را به عنوان "کل منابع، واقعی یا مجازی" تعریف می‌کند، که به دلیل این که در یک شبکه پایدار از روابط کم و بیش نهادینه شده برای آشنایی و شناخت متقابل قرار می‌گیرند، به یک فرد (یا گروهی) تعلق می‌گیرد (Bourdieu, 1986: p248).

امروزه، سرمایه اجتماعی بیشتر با کار جیمز کلمن همراه است، وی معتقد بود انتخاب منطقی یک نیاز اساسی برای تحلیل جامعه شناختی است (Coleman, 1994). کلمن^۳ اولین محقق بود که به منظور بررسی تجربی مفهوم سرمایه اجتماعی به عملیاتی نمودن آن پرداخت (شارع‌پور، ۱۳۸۵: ۳۲). برای کلمن سرمایه اجتماعی به منابع «ساختاری اجتماعی» اشاره دارد که ذاتی جامعه هستند و به عنوان سرمایه برای فرد عمل می‌کنند به این معنا که می‌توانند اقدام منطقی فردی را تسهیل کنند. (Coleman, 1990: p3, ibid, 1988, Fine and Lapavitsas, 2004: p19) اگر نقش کلمن در زمینه نظریه اجتماعی مؤثر بوده است، تأثیرات پاتنام^۴ بر توسعه ادبیات سرمایه اجتماعی واقعا قابل ملاحظه است (شجاعی باغینی، ۱۳۸۷: ۴۰). پاتنام سرمایه اجتماعی را به عنوان وجوه سازمان‌های اجتماعی مانند شبکه‌ها، هنجارها و اعتماد که هماهنگی و همکاری را برای منافع متقابل آسان می‌کند، تعریف می‌کند (Putnam, 1993: p35, Rasmussen et al, 2011: p 353). فرانسس فوکویاما نیز از مراجع اصلی در ادبیات

1. Lyda j. Hanifan.
2. Bourdieu.
3. Coleman.
4. Putnam.

سرمایه اجتماعی است (شجاعی باغینی، ۱۳۸۷: ۳۵۳). فوکویاما ادعا می‌کند که مفاهیمی مانند اعتماد، شبکه‌ها و جامعه‌مدنی که با سرمایه اجتماعی در ارتباط بوده‌اند، در حقیقت فقط پدیده‌هایی هستند که به‌عنوان یک نتیجه از سرمایه اجتماعی ظاهر می‌شوند اما خود سرمایه اجتماعی نیستند. بنابراین تعریف او سرمایه اجتماعی را به‌عنوان یک هنجار غیررسمی توصیف می‌کند که موجب تقویت همکاری بین (دو یا چند) فرد می‌شود (Allik and Reali, 2004: p 34).

۱-۲- مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی از دو واژه «مشارکت و سیاست» تشکیل شده است. مشارکت به معنای همکاری، شرکت داشتن یا حضور داشتن، یعنی تنها حضور یک فرد در اجتماعی که برای بحث و تصمیم‌گیری درباره مسأله‌ای تشکیل شده است، می‌تواند به مثابه مشارکت داشتن تلقی شود (مجدی‌نسب، ۱۳۹۴: ۵۱). به نظر آلموند^۱ و پاول^۲ نیز فعالیت‌های مشارکت‌جویانه آن دسته از فعالیت‌هایی است که شهروند معمولی می‌کوشند از راه آن‌ها بر روی سیاست‌گذاری‌ها اعمال نفوذ کنند (شایگان، ۱۳۸۹: ۹۵). بیگلی^۳ نیز مشارکت سیاسی را به اشکال، مشارکت شناختی، مشارکت بیانی، مشارکت سازمانی، مشارکت انتخاباتی، مشارکت دولتی و مشارکت چریکی تقسیم می‌کند. میلبراث^۴ نیز از نظر مشارکت سیاسی مردم را به سه گروه بی تفاوت‌ها، تماشاگرها و گلا دیاتورها تقسیم می‌کند. به اعتقاد میلبراث، بی تفاوت‌ها کسانی هستند که مشارکت نمی‌کنند یا از فرایند سیاسی کناره‌گیری می‌کنند. تماشاگرها نیز کسانی هستند که خیلی کم درگیر سیاست هستند. گلا دیاتورها نیز کسانی هستند که در سیاست غالباً فعالند. میلبراث بعدها یک گروه دیگر به نام اعتراض کنندگان را نیز به این دسته‌بندی اضافه کرده است، که از شیوه‌های مشارکت غیر عادی استفاده می‌کنند. وربای^۵ و

1. Almond.
2. Powel.
3. Beeghly.
4. Milbrath.
5. Verba.

نای^۱ نیز مدل تقریباً مشابهی را طراحی کرده‌اند. آن‌ها کنشگران را در شش طبقه، افراد کاملاً منفعل، افرادی که تنها فعالیت سیاسی آن‌ها رأی دادن است، کوته‌بینان که تنها به مسائلی توجه دارند که جنبه شخصی برایشان مهم باشد، فعالان محلی، کسانی هستند که فعالیت سیاسی‌شان تنها به سیاست‌ها و مسائل محلی محدود می‌شود. مبارزان که تنها در رابطه با مسائل خاصی که برای آن‌ها مبارزه می‌کردند در سیاست درگیرند و در نهایت افراد کاملاً فعال که در تمام زمینه‌های سیاست درگیرند (صبوری کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۴۱-۱۴۰). مایکل راش^۲ نیز در کتاب جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، مشارکت سیاسی را درگیر شدن فرد در تمام سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی می‌داند. او برای مشارکت سیاسی سلسله‌مراتبی را در نظر می‌گیرد که شامل، داشتن مقام سیاسی یا اداری، جستجوی مقام سیاسی یا اداری، عضویت فعال در یک سازمان سیاسی، عضویت فعال در یک سازمان شبه سیاسی، مشارکت در اجتماعات عمومی، تظاهرات و غیره، عضویت انفعالی در یک سازمان سیاسی، عضویت انفعالی در یک سازمان شبه سیاسی، مشارکت در بحث‌های سیاسی غیررسمی، اندکی علاقه به سیاست و رأی دادن می‌شود. این سلسله مراتب شامل تمام موارد مشارکت سیاسی و بر همه انواع نظام‌های سیاسی قابل تطبیق می‌باشد (Rush, 1937).

۳-۱- سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی

نخستین بار رابرت پاتنام بود که سرمایه اجتماعی را به مشارکت سیاسی پیوند داد. وی تصریح کرد که رابطه‌ای قوی بین وجود انجمن‌های داوطلبانه و کیفیت زندگی در جوامع وجود دارد. او استدلال کرد که شرکت در انجمن‌های داوطلبانه، منجر به تولید منافع فردی و جمعی می‌شود و مدعی شد که این منافع فردی و جمعی نتیجه مستقیم سرمایه اجتماعی است (نیازی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۷). به باور پاتنام انجمن‌ها با دو کارکرد درونی و بیرونی بر جامعه اثرگذار هستند و هنگامی که کارکرد درونی افزایش سرمایه اجتماعی، حس اعتماد و انسجام در گروه را، برای اعضای خود در بردارند، با تقویت

1. Nie.
2. Rush.

احساس همبستگی، شعور عمومی و اجتماعی شدن افراد، بر مشارکت سیاسی تأثیر گذار می‌باشد (باقری و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۸). بنابراین، طبق معنای مورد نظر پاتنام، انتظار می‌رود که سرمایه اجتماعی تولید شده از طریق شبکه‌ها و ساختار روابط میان افراد، انواع مشخصی از کنش‌های مثبت توسط افراد را تسهیل کند که قبل از آن وجود نداشتند. بنابراین می‌توان فرض کرد که سرمایه اجتماعی ظرفیت کنش سیاسی افراد را افزایش داده و در نتیجه احتمال درگیری سیاسی یا مشارکت سیاسی را بالا می‌برد (حبیب‌پور گتایی و موسوی خورشیدی، ۱۳۹۵: ۳۶۷-۳۶۶).

گروویر نقش سرمایه اجتماعی را در تسهیل مشارکت سیاسی از طریق شبکه‌ها و انجمن‌های داوطلبانه و اعتماد توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که اعتماد پدیده‌ای پنهان نیست و از تجارب شخصی در دوستی و در زندگی اجتماعی و مدنی پدیدار شده است. انجمن‌های مدنی، فرهنگی و ورزشی ممکن است به گسترش شبکه‌های تعامل اجتماعی بیشتر بپردازند. انجمن‌های مدنی نه تنها ایجاد ارتباطات را آسان‌تر می‌کنند بلکه آن‌ها با تسهیل انتقال اطلاعاتی مربوط به افراد معتمد، سهم عظیمی در تقویت سرمایه اجتماعی دارند و این برای حوزه‌های مختلف زندگی، یک منبع با ارزش است (کریمی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۵-۱۶۴).

بورديو (۱۹۹۲) سرمایه اجتماعی را به‌عنوان مجموع منابع «واقعی یا مجازی» تعریف می‌کند که به واسطه داشتن يك شبکه با دوام از روابط کم و بیش نهادینه شده برای آشنایی و شناخت متقابل، به يك فرد یا گروهی تعلق می‌گیرد. منابع حاصل از این روابط بر اساس خود روابط می‌توانند از نظر شکل و عملکرد متفاوت باشند (Bourdieu, 1992: p14, Ellison et al, 2007: p-p 1145 - 1146). بورديو همچنین در پژوهش‌های خود، سرمایه اجتماعی را به‌عنوان متغیر مستقل در نظر گرفته است که بر ساختار فضای اجتماعی تأثیر می‌گذارد و می‌تواند به طریق اولی در تعیین کنش‌های اجتماعی و سیاسی مؤثر باشد. سرمایه اجتماعی از طریق الگوهای ساختمانند از تعامل اجتماعی ایجاد می‌شود و پیامدهای آن برای افراد بایستی با لحاظ نمودن این الگوهای تعامل محاسبه شود. به‌علاوه، پیامدهای این الگوهای تعامل به منظور تعیین دقیق روابط بین سرمایه انسانی و مشارکت سیاسی و پیامدهای مشارکت سازمانی برای فعالیت‌های

۲- روش پژوهش

در سال‌های اخیر با رشد مطالعات در حوزه‌های مختلف علوم و مواجه شدن جامعه علمی با انفجار اطلاعات، اندیشمندان در عمل به این نتیجه رسیده‌اند که اطلاع و تسلط بر تمامی ابعاد یک رشته و به روز بودن در این زمینه، تا حدود زیادی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین امکان پژوهش‌های ترکیبی که عصاره مطالعات انجام شده در این موضوع خاص را به شیوه نظام‌مند علمی، فرار روی پژوهشگران قرار دهند، گسترش روزافزون یافته است (عباسی و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۰)، فرامطالعه یکی از روش‌هایی است که به منظور بررسی، ترکیب و تحلیل پژوهش‌های گذشته مورد استفاده قرار می‌گیرد. فرامطالعه^۱ به تجزیه و تحلیل عمیق کارهای پژوهشی انجام شده در یک حوزه خاص می‌پردازد (مبینی دهکردی و کشتکار هرانکی، ۱۳۹۵: ۱۲۲)، بنچ و دی، در ارتباط با روش فرامطالعه نتیجه‌گیری می‌کنند که فرامطالعه شامل چهار قسمت اصلی، فراترکیب^۲، فراروش^۳، فرانظریه^۴ و فراتحلیل^۵ می‌باشد (صالح‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۷: ۸۲). روش تحقیق در این پژوهش، روش فراتحلیل است. در فراتحلیل، کاوشی جامع، ارزیابی انتقادی و ترکیب کمی تمامی مستندات مربوط به تحقیقات گذشته انجام می‌شود تا جمع‌بندی کلی از آن‌ها به عمل آید (قربانی‌زاده و حسن نانگیر، ۱۳۹۳: ۱۱). بنابراین، در این پژوهش تلاش شده است تا با استفاده از روش فراتحلیل پژوهش‌های انجام شده کمی که به بررسی رابطه و تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌اند، مورد بررسی قرار داده شود. با توجه به موضوع مطالعه جمعیت مورد مطالعه شامل تمام مطالعاتی بود که به بررسی رابطه و تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی در ایران پرداخته بودند. محدوده زمانی این پژوهش شامل مطالعاتی است که پس از

1. Meta Study.
2. Meta-synthesis.
3. Meta method.
4. Metatheory.
5. Meta Analysis.

انقلاب اسلامی در ایران (از سال ۱۳۸۵ تا سال ۱۳۹۹) به بررسی رابطه سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی پرداخته‌اند. برای یافتن مطالعات انجام شده در کشور، از پایگاه‌های اطلاعاتی جهاد دانشگاهی (SID)، پایگاه داده‌های علمی تمام متن (Tpbin)، پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)، پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)، پایگاه مرکز اسناد و مدارک علمی ایران (IranDoc)، پرتال علوم انسانی (Ensani.ir) و مرجع دانش (Civilica) استفاده شده است. در نهایت حجم نمونه وارد شده به فراتحلیل پس از بررسی پژوهش‌های انجام شده، ۲۵ مطالعه (اعم از مقاله و پایان‌نامه) که به بررسی مطالعات سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی پرداخته‌اند می‌باشد. تجزیه و تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم افزار CMA2، نرم افزار جامع فراتحلیل محاسبه و انجام شد. همچنین، در این پژوهش برای انتخاب مطالعات برای انجام فراتحلیل از روش نمونه‌گیری غیرتصادفی هدفمند استفاده شده است.

جدول شماره ۱: پژوهش‌های انتخابی برای فراتحلیل

کد	پژوهشگر	موضوع	سال
۱	روح الله جعفری	بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه‌های تهران سال تحصیلی ۱۳۸۵ - ۱۳۸۴	۱۳۸۵
۲	پورنعمت	بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با میزان مشارکت سیاسی زنان؛ مطالعه موردی: زنان ۱۸ سال به بالای شهر شیراز	۱۳۸۵
۳	خواجه نوری و مقدس	جهانی شدن و مشارکت سیاسی زنان در ایران؛ نمونه مورد مطالعه: تهران، شیراز و استهبان	۱۳۸۶
۴	معجد موحد و دیگران	بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان	۱۳۸۷

۱۳۸۷	تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی مطالعه موردی استان گلستان	خوش فر	۵
۱۳۸۷	بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی شهروندان در شهر قم	موسوی خورشیدی	۶
۱۳۹۰	بررسی تطبیقی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در بین کارکنان سازمان‌های دولتی و غیر دولتی در سطح استان زنجان	احمدی	۷
۱۳۹۱	بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان	امام جمعه‌زاده و دیگران	۸
۱۳۹۲	بررسی نقش سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر	باقری و دیگران	۹
۱۳۹۲	بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی جوانان ۲۰ تا ۳۰ سال شهر نور آباد	ذوالفقاری وناب	۱۰
۱۳۹۳	بررسی نقش ابعاد ساختاری و ارتباطی سرمایه اجتماعی در تبیین مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه اصفهان	سید جواد امام جمعه زاده و دیگران	۱۱
۱۳۹۳	بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت در انتخابات	عباسی سرمدی و همکاران	۱۲
۱۳۹۴	تبیین رابطه سرمایه اجتماعی کاربران ایرانی در شبکه اجتماعی فیس بوک و مشارکت سیاسی در دنیای واقعی	عبداللهیان و کرمانی	۱۳

۱۴	دارابی	بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر مشارکت سیاسی زنان در استان همدان؛ مطالعه موردی: شهر نهاوند	۱۳۹۴
۱۵	فرجی اینانلو	بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی در توسعه مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی افراد ۱۸-۶۵ سال شهر قزوین	۱۳۹۵
۱۶	حسن زاده	تبیین عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر مشارکت سیاسی شهروندان شهرستان کاشان و آران و بیدگل	۱۳۹۵
۱۷	حبیب‌پور گتایی و موسوی خورشیدی	رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی (مطالعه موردی: شهروندان شهر قم)	۱۳۹۵
۱۸	عباسی اسفنجیر و اسفندیاری	بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی دانشجویان؛ مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری	۱۳۹۶
۱۹	کریمی فرد و دیگران	بررسی عوامل مؤثر بر مشارکت سیاسی دانشجویان؛ مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی اهواز در سال ۱۳۹۶	۱۳۹۶
۲۰	نیازی و دیگران	واکاوی جامعه شناختی مشارکت سیاسی شهروندان از منظر سرمایه اجتماعی؛ مورد مطالعه: شهروندان شهر کاشان و آران و بیدگل	۱۳۹۶

۱۳۹۶	تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی جوانان ۲۰ - ۳۵ سال کهگلوویه و بویراحمد در دوره اول ریاست جمهوری روحانی	احمد انصاری	۲۱
------	---	-------------	----

جدول شماره ۲: پژوهش‌های انتخابی برای فراتحلیل

سال	موضوع	پژوهشگر	کد
۱۳۹۷	بررسی تأثیر ابعاد سرمایه اجتماعی؛ اعتماد اجتماعی، احساس بی‌قدرتی، وفاق اجتماعی، پیوند اجتماعی بر مشارکت سیاسی زنان استان خوزستان	باقری و دیگران	۱
۱۳۹۸	بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی شهروندان؛ مورد مطالعه: شهر گرگان	خوش‌فر و دیگران	۲
۱۳۹۸	تأثیر انواع سرمایه اجتماعی در شبکه‌های اجتماعی بر انواع مشارکت سیاسی؛ مورد مطالعه: شهروندان ۱۸ سال به بالای سنندج	احمدی	۳
۱۳۹۸	سنجش و تحلیل میزان تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی مردم؛ مطالعه موردی: شهر ایلام	شوهانی و شوهانی	۴

۳- یافته‌های پژوهش

۳-۱- یافته‌های توصیفی پژوهش

در جدول شماره (۳) مهم‌ترین ویژگی پژوهش‌های مورد بررسی بر حسب متغیر مستقل، سال انجام پژوهش، حجم نمونه، جامعه آماری و نوع پژوهش آورده شده است.

جدول شماره (۳): ویژگی‌های پژوهش‌های انتخابی برای فراتحلیل

کد	متغیر مستقل	سال	حجم نمونه	جامعه آماری	نوع پژوهش
۱	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۵	۳۸۰	دانشجویان	پایان نامه
۲	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۵	۳۹۸	زنان	پایان نامه
۳	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۶	۲۲۶۰	زنان	مقاله
۴	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۷	۳۹۸	زنان	مقاله
۵	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۷	۵۰۲	شهروندان	پایان نامه
۶	سرمایه اجتماعی	۱۳۸۷	۳۸۴	شهروندان	پایان نامه
۷	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۰	۳۹۰	کارکنان دولتی و غیر دولتی	پایان نامه
۸	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۱	۱۸۸	دانشجویان	مقاله
۹	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۲	۳۷۱	دانشجویان	مقاله
۱۰	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۲	۴۳۰	جوانان	پایان نامه
۱۱	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۳	۳۸۴	دانشجویان	مقاله
۱۲	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۳	۳۸۳	دانشجویان	مقاله
۱۳	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۴	۶۷۴	کاربران فیس‌بوک	مقاله
۱۴	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۴	۳۸۰	دانشجویان	مقاله
۱۵	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۵	۱۰۰	شهروندان	پایان نامه
۱۶	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۵	۴۰۰	شهروندان	پایان نامه
۱۷	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۵	۳۸۳	شهروندان	مقاله
۱۸	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۶	۲۷۷	دانشجویان	مقاله
۱۹	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۶	۲۰۰	دانشجویان	مقاله

۲۰	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۶	۳۳۰	شهروندان	مقاله
۲۱	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۶	۳۸۴	جوانان	مقاله
۲۲	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۷	۳۸۴	زنان	مقاله
۲۳	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۸	۴۰۷	شهروندان	مقاله
۲۴	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۸	۴۰۰	شهروندان	مقاله
۲۵	سرمایه اجتماعی	۱۳۹۸	۳۹۰	شهروندان	مقاله

بعد از جمع آوری پژوهش‌ها و کدگذاری آن‌ها در مرحله بعد، برای تحلیل اطلاعات جمع آوری شده از پژوهش‌های مورد نظر، برای انجام محاسبات آماری از برنامه فراتحلیل جامعه (CMA2)، استفاده گردید. بدین ترتیب که آزمون‌های آماری استفاده شده در تحقیقات مختلف یکسان سازی و به اندازه اثر تبدیل شد. برای تفسیر اندازه اثر، از جدول کوهن استفاده شد. کوهن در طبقه بندی تفسیری برای اهمیت نسبی اندازه‌های اثر، برای اندازه‌های اثر خانواده‌های d، مقادیر ۰/۲، ۰/۵ و ۰/۸ و برای اندازه‌های اثر خانواده ۲، مقادیر ۰/۱، ۰/۳ و ۰/۵ را به ترتیب نشان‌گر کوچک، متوسط و بزرگ دانسته است (شعاع و نیازی، ۱۳۹۵: ۷۲).

۳-۲- یافته‌های استنباطی پژوهش

جدول شماره (۴): خلاصه اطلاعات مربوط به فراتحلیل مطالعات سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی بر روی پژوهش‌های نمونه

کد	نوع پژوهش	سال	اندازه اثر	حد پایین	حد بالا	z-value	p-value
۱-۱	پایان نامه	۱۳۸۵	۰/۱۹۵	۰/۰۹۶	۰/۲۹۰	۳/۸۳۵	۰/۰۰۰
۲-۱	پایان نامه	۱۳۸۵	۰/۲۴۹	۰/۱۵۲	۰/۳۴۱	۴/۹۳۹	۰/۰۰۰
۲	پایان نامه	۱۳۸۵	۰/۲۰۳	۰/۱۰۷	۰/۲۹۵	۴/۰۹۱	۰/۰۰۰
۳	مقاله	۱۳۸۶	۰/۰۹۱	۰/۰۵۰	۰/۱۳۲	۴/۳۳۵	۰/۰۰۰
۴	مقاله	۱۳۸۷	۰/۲۰۳	۰/۱۰۷	۰/۲۹۵	۴/۰۹۱	۰/۰۰۰

۰/۰۰۰	۷/۳۳۴	۰/۳۹۴	۰/۲۳۶	۰/۳۱۷	۱۳۸۷	پایان نامه	۵
۰/۰۰۰	۱۰/۴۱۲	۰/۵۶۱	۰/۴۰۸	۰/۴۸۸	۱۳۸۷	پایان نامه	۶
۰/۰۰۰	۱۱/۹۶۹	۰/۶۰۹	۰/۴۶۹	۰/۵۴۳	۱۳۹۰	پایان نامه	۱-۷
۰/۰۰۰	۱۳/۴۸۳	۰/۶۵۶	۰/۵۲۷	۰/۵۹۵	۱۳۹۰	پایان نامه	۲-۷
۰/۰۰۰	۷/۱۱۳	۰/۵۸۳	۰/۳۶۲	۰/۴۸۰	۱۳۹۱	مقاله	۸
۰/۰۰۰	۸/۱۲۷	۰/۴۸۲	۰/۳۱۱	۰/۴۰۰	۱۳۹۲	مقاله	۹
۰/۰۰۰	۱۰/۸۰۷	۰/۵۵۰	۰/۴۰۴	۰/۴۸۰	۱۳۹۲	پایان نامه	۱۰
۰/۰۰۰	۱۰/۴۶۳	۰/۵۶۲	۰/۴۱۰	۰/۴۹۰	۱۳۹۳	مقاله	۱-۱۱
۰/۰۰۰	۹/۷۰۷	۰/۵۳۵	۰/۳۷۷	۰/۴۶۰	۱۳۹۳	مقاله	۲-۱۱
۰/۰۰۰	۱۰/۷۲۲	۰/۵۷۱	۰/۴۲۱	۰/۵۰۰	۱۳۹۳	مقاله	۳-۱۱
۰/۰۰۰	۱۰/۷۲۲	۰/۵۷۱	۰/۴۲۱	۰/۵۰۰	۱۳۹۳	مقاله	۴-۱۱
۰/۰۰۰	۸/۰۲۷	۰/۴۷۲	۰/۳۰۲	۰/۳۹۰	۱۳۹۳	مقاله	۱۲
۰/۰۰۰	۸/۳۰۳	۰/۳۷۷	۰/۲۴۰	۰/۳۱۰	۱۳۹۴	مقاله	۱۳
۰/۰۰۰	۸/۲۷۶	۰/۴۷۳	۰/۳۰۷	۰/۳۹۳	۱۳۹۴	مقاله	۱۴
۰/۰۰۰	۵/۱۵۱	۰/۶۱۸	۰/۳۱۳	۰/۴۸۰	۱۳۹۵	پایان نامه	۱۵
۰/۰۰۰	۱۱/۵۳۸	۰/۵۹۰	۰/۴۴۷	۰/۵۲۲	۱۳۹۵	پایان نامه	۱۶
۰/۰۰۰	۱۰/۳۹۹	۰/۵۶۱	۰/۴۰۸	۰/۴۸۸	۱۳۹۵	مقاله	۱۷
۰/۰۰۰	۱۵/۳۷۳	۰/۷۸۱	۰/۶۷۰	۰/۷۳۰	۱۳۹۶	مقاله	۱۸
۰/۰۰۰	۹/۸۱۷	۰/۶۸۵	۰/۵۰۸	۰/۶۰۴	۱۳۹۶	مقاله	۱۹
۰/۰۰۰	۱۰/۴۷۲	۰/۵۹۶	۰/۴۳۹	۰/۵۲۲	۱۳۹۶	مقاله	۲۰
۰/۰۰۰	۲۱/۳۹۰	۰/۸۳۳	۰/۷۶۰	۰/۷۹۹	۱۳۹۶	مقاله	۲۱
۰/۰۰۰	۶/۳۰۰	۰/۴۰۰	۰/۲۱۹	۰/۳۱۲	۱۳۹۷	مقاله	۲۲

۰/۰۰۰	۴/۲۴۳	۰/۲۹۹	۰/۱۱۳	۰/۲۰۸	۱۳۹۸	مقاله	۲۳
۰/۰۰۰	۷/۱۰۰	۰/۴۲۶	۰/۲۵۲	۰/۳۴۲	۱۳۹۸	مقاله	۲۴
۰/۰۰۰	۱۸/۶۹۸	۰/۷۸۲	۰/۶۹۲	۰/۷۴۰	۱۳۹۸	مقاله	۲۵
۰/۰۰۰	۴۷/۵۸۴	۰/۴۰۹	۰/۳۸۰	۰/۳۹۴	ترکیبی ثابت		اندازه
۰/۰۰۰	۱۰/۳۵۷	۰/۵۲۲	۰/۳۷۵	۰/۴۵۲	ترکیبی تصادفی		اثر

در جدول شماره (۴) ضمن برآورد اندازه اثر تفکیکی پژوهش‌های انتخاب شده برای فراتحلیل، اثرات ترکیبی ثابت و تصادفی نیز مشخص گردید. بر اساس جدول (۴) در همه ۲۵ پژوهش مورد بررسی در رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی با اطمینان ۹۹ درصد ارتباط معنادار بوده و بزرگترین همبستگی مربوط به پژوهش شماره ۲۱، پژوهش انصاری (۱۳۹۶) با عنوان، تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی جوانان ۲۰ - ۳۵ سال کهگلوویه و بویراحمد در دوره اول ریاست جمهوری روحانی و کوچکترین مقدار همبستگی مربوط به پژوهش شماره ۳، خواجه نوری و مقدس (۱۳۸۶) با عنوان جهانی شدن و مشارکت سیاسی زنان در ایران؛ نمونه مورد مطالعه: تهران، شیراز و استهبان می‌باشد. همچنین هر دو اندازه اثر تصادفی و ثابت در سطح ۹۹ درصد معنادار می‌باشند.

۳-۲-۱- فرض همگنی پژوهش‌های مورد بررسی در رابطه سرمایه اجتماعی

با مشارکت سیاسی

برای تشخیص ناهمگونی از آزمون Q استفاده می‌شود. مقدار بالای Q و مقدار پایین P-Value حاکی از ناهمگونی پژوهش‌های وارد شده به فراتحلیل می‌باشد. با توجه به نتایج حاصل از آزمون باید گفت ($P < 0.01$, $Q = 808/742$)، فرض همگونی میان پژوهش‌ها تأیید نمی‌شود. به بیان دیگر معنادار بودن شاخص Q نشان دهنده وجود ناهمگونی در اندازه اثر پژوهش‌های وارد شده به فراتحلیل می‌باشد. یکی دیگر از شاخص‌هایی که برای تشخیص ناهمگونی بکار می‌رود شاخص I2 می‌باشد. آزمون I2 عبارت است از نسبت تغییراتی که به علت ناهمگونی ایجاد شده است نه به

علت شانس و بالا بودن مقدار I2 دال بر وجود ناهمگونی است. به طور کلی مقادیر I2 اگر برابر ۲۵، ۵۰ و ۷۵ باشد به ترتیب به عنوان ناهمگونی پایین، متوسط و بالا تفسیر می‌شود. بنابراین اندازه ناهمگونی در پژوهش حاضر بالا تفسیر می‌شود. به همین دلیل نتایج حاصل از ضریب مجذور I2 مویید این مطلب است که حدود ۹۶ درصد از تغییرات کل مطالعات به ناهمگونی آن‌ها مربوط است، بنابراین تلفیق آن‌ها با مدل آثار ثابت موجه نیست زیرا بیش از ۹۶ درصد از تغییرات کل مطالعات به ناهمگونی آن‌ها مربوط می‌شود. پس بنابراین باید از مدل اثرات ترکیبی تصادفی استفاده نمود.

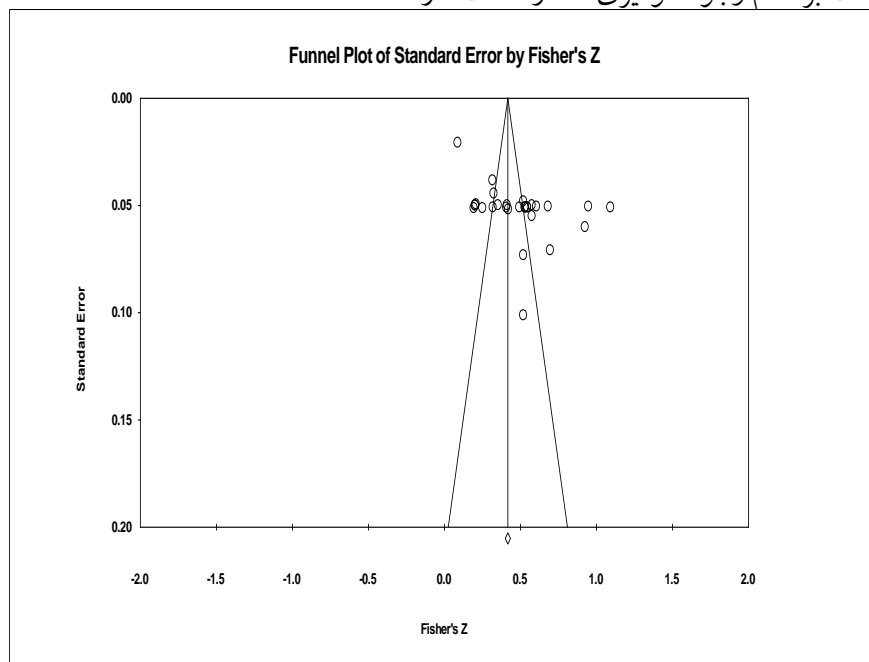
جدول (۵) نتایج حاصل از آزمون Q

شاخص آماری	مقدار آزمون Q	درجه آزادی Df	سطح معناداری P-Value	I-Squared
نتایج	۸۰۸/۷۴۲	۲۹	۰/۰۰۰	۹۶/۴۱۴

۳-۲-۲- سوگیری انتشار

یکی از موضوعات مورد توجه در هر فراتحلیل، ارزیابی سوگیری انتشار است. منظور از سوگیری انتشار این است که یک فراتحلیل شامل همه مطالعات انجام شده درباره موضوع مورد بررسی نباشد. یعنی ممکن است برخی از مطالعات به دلایل متفاوت منتشر نشده یا حداقل در مجلات نمایه‌سازی نشده منتشر شده باشد. زمانی که سوگیری انتشار وجود دارد، نتایج نهایی فراتحلیل تحت تأثیر قرار می‌گیرد و برآوردهای نهایی حاصل از آن دارای تورش و خطا خواهد بود. پس لازم است سوگیری انتشار در گام‌های نخست یک فراتحلیل شناسایی و تصحیح شود تا اعتبار نتایج افزایش یابد (طولابی و دیگران، ۱۳۹۶:۹۳). معمول‌ترین و ساده‌ترین روش سوگیری انتشار، استفاده از یک نمودار پراکنندگی به نام نمودار کیفی است (قربانی زاده و دیگران، ۱۳۹۵:۱۸)، نمودار کیفی بر این حقیقت استوار است که وزن آماری مطالعه با افزایش اندازه نمونه آن افزایش می‌یابد. بنابراین مطالعات با اندازه نمونه کوچک، به صورت گسترده در پایین نمودار پراکنده می‌شوند و مطالعات با اندازه نمونه بزرگ‌تر در قسمت بالای نمودار و

نزدیک به میانگین اثر هستند. در نبود هیچ گونه خطایی، نمودار شبیه به یک قیف بر عکس می شود و در صورت وجود خطا نمودار قیفی به صورت غیرمقارن در می آید (زاهدی اصل و پیله‌وری، ۱۳۹۵: ۲۲)، بنابراین مطالعاتی که خطای استاندارد پایین دارند و در بالای قیف جمع می شوند، دارای سوگیری انتشار نیستند اما هرچه مطالعات به سمت پایین قیف کشیده می شوند، خطای استاندارد آن‌ها بالا می‌رود و سوگیری انتشارشان افزایش می‌یابد (قربانی‌زاده و بهفر، ۱۳۹۲: ۱۵). بنابر این با توجه به شکل شماره ۱ (نمودار فانل یا قیفی پژوهش حاضر) از آنجا که متغیرهای مطالعات در بالای نمودار جمع شده است بر عدم وجود سوگیری انتشار دلالت دارد.



شکل ۱. نمودار قیفی پژوهش‌های سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی

آزمون همبستگی بگ و مزومدار یکی دیگر از آزمون‌هایی است که برای بررسی سوگیری انتشار به کار می‌رود، این آزمون همبستگی رتبه‌ای (تاوکندال) بین اندازه اثر استاندارد و واریانس (یا خطای استاندارد) این اثرات را گزارش می‌کند. ضریب همبستگی تاو، تا حد بسیار زیادی همانند هر نوع همبستگی دیگر تعبیر و تفسیر

می‌شود، که تفسیر این ضریب به این صورت است که در آن مقدار صفر، دال بر نبود رابطه بین اندازه اثر و دقت است و انحراف از صفر از وجود رابطه حکایت می‌کند. اگر عدم تقارن ناشی از سوگیری انتشار باشد، انتظار این است که در ارتباط با اندازه‌های اثر بزرگ‌تر، خطای استاندارد بیشتری مشاهده شود (قربانی‌زاده و حسن نانگیر، ۱۳۹۳: ۱۳۹). نتایج حاصل از بررسی روش همبستگی بگ و مزومدار، به منظور بررسی سوگیری انتشار به شرح جدول زیر است.

جدول (۶): نتایج حاصل از بررسی روش همبستگی رتبه‌ای بگ و مزومدار

سطح معناداری p-value		z- value	مقدار ضریب کندال (tau)	شاخص آماری نتایج
دو دامنه	یک دامنه			
۰/۱۳۸۶۶	۰/۰۶۹۳۳	۱/۴۸۰۸۱	۰/۱۹۱۶۹	

بر طبق اطلاعات جدول شماره (۶) فوق مقدار تائوکندال برابر با ۰/۱۹۱۶۹ شده است که با توجه به مقدار معناداری یک دامنه ($P=0/06933$) و دو دامنه ($P=0/13866$) باید گفت که اگرچه بین اندازه اثر و دقت رابطه وجود دارد اما این رابطه معنادار نیست و فرض صفر مبنی بر متقارن بودن نمودار کیفی و عدم سوگیری انتشار تأیید می‌شود.

یکی دیگر از آزمون‌هایی که برای بررسی سوگیری انتشار به کار می‌رود آزمون N ایمن از خطای می‌باشد. آزمون N ایمن از خطا روزنتال تعداد تحقیقات گمشده (با اثر میانگین صفر) را محاسبه می‌کند که لازم است به تحلیل‌ها اضافه شود تا عدم معنی‌داری آماری اثر کلی به دست آید. نتایج حاصل از این روش به شرح جدول زیر است.

جدول (۷): نتایج حاصل از بررسی روش N ایمن از خطا

مقدار	شاخص
۵۰/۶۱۶۴۹	مقدار Z برای مطالعات مشاهده شده
۰/۰۰۰	مقدار P برای مطالعات مشاهده شده

آلفا	۰/۰۵۰۰
باقیمانده	۲/۰۰۰
Z برای آلفا	۱/۹۵۹
تعداد مطالعات مشاهده شده	۳۰
تعداد مطالعات گمشده که P را به آلفا می‌رساند	۹۹۷۹

با توجه به جدول شماره (۷) در می‌یابیم باید ۹۹۷۹ پژوهش دیگر انجام و بررسی شود تا مقدار P دو سویه ترکیب شده از ۰/۰۵ تجاوز نکند و تنها در این صورت است که در نتایج نهایی محاسبات و تحلیل‌ها خطا رخ می‌دهد. این نتیجه دقت و درستی اطلاعات و نتایج بدست آمده از این پژوهش را نشان می‌دهد.

داده‌های جدول شماره (۸) نشان می‌دهد که میانگین اثر سرمایه اجتماعی (اثرات ترکیبی تصادفی) بر میزان مشارکت سیاسی در نمونه مورد پژوهش معادل ۰/۴۵۲ هست. چون این اندازه برآورد در محدوده اطمینان است، لذا باید گفت رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی تأیید می‌شود. لازم به ذکر است برآورد نقطه‌ای به دست آمده (۰/۴۵۲) بر مبنای معیار کوهن، حاکی از اثر در حد متوسط رو به بالا می‌باشد. پس در مجموع باید گفت سرمایه اجتماعی در سطح متوسط ولی رو به بالایی می‌تواند با مشارکت سیاسی رابطه داشته باشد و همچنین بر متغیر مشارکت سیاسی تأثیرگذار باشد. جدول (۸): نتایج حاصل از اندازه اثر ترکیبی تصادفی مطالعات رابطه سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی

موضوع	تعداد مطالعات	اندازه اثر	حد پایین	حد بالا	z-value	p-value
سرمایه اجتماعی به مشارکت سیاسی	۳۰	۰/۴۵۲	۰/۳۷۵	۰/۵۲۲	۱۰/۳۵۷	۰/۰۰۰

با توجه به نتایج پژوهش که نشان‌دهنده ناهمگونی در بین مطالعات مورد بررسی می‌باشد سعی شده‌است که در راستای مشخص کردن این ناهمگونی از متغیرهای تعدیل‌کننده جامعه آماری (پژوهش‌های دانشگاهی و غیردانشگاهی) و زمان انجام پژوهش استفاده شود تا از این طریق بتوان به تعیین واریانس بین مطالعات پرداخت.

۳-۲-۳- بررسی نقش تعدیل‌کنندگی جامعه آماری

نتایج حاصل از بررسی متغیر جامعه آماری (دانشگاهی، غیردانشگاهی) به‌عنوان متغیر تعدیل‌کننده به شرح جدول زیر است.

جدول (۹): نتایج حاصل از اندازه اثر ترکیبی رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی به تفکیک جامعه آماری

مدل اثرات تصادفی			مدل اثرات ثابت			تعداد	جامعه آماری
p-value	z-value	اندازه ترکیبی	p-value	z-value	اندازه اثر		
۰/۰۰۰	۸/۷۱۲	۰/۴۶۵	۰/۰۰۰	۲۹/۴۰۱	۰/۴۵۰	۱۱	دانشگاهی
۰/۰۰۰	۷/۰۵۰	۰/۴۵۰	۰/۰۰۰	۳۶/۸۴۹	۰/۳۷۶	۱۸	غیر دانشگاهی

جدول شماره (۹) اندازه‌های اثر ترکیبی مدل‌های ثابت و تصادفی مربوط به رابطه متغیر سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی را به تفکیک جامعه آماری نشان می‌دهد. در میان پژوهش‌هایی که جامعه آماری آن دانشگاهیان بوده‌اند، اندازه اثر تصادفی ۰/۴۶۵ و در گروه غیردانشگاهی اندازه اثر ترکیبی تصادفی برابر با ۰/۴۵۰ به‌دست آمده‌است. همچنین هر دو گروه در سطح ۹۹ درصد اطمینان معنادار می‌باشند. بنابراین می‌توان گفت در رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی، نقش جامعه آماری تأثیر بسزایی در این رابطه دارد، در واقع می‌توان گفت سرمایه اجتماعی افرادی که دانشگاهی بوده‌اند در قیاس با پژوهش‌هایی که جامعه آماری آن‌ها افراد غیر دانشگاهی بوده‌اند رابطه بیشتری را با مشارکت سیاسی نشان داده است.

۳-۲-۴- بررسی نقش تعدیل کنندگی زمان انجام پژوهش

نتایج حاصل از بررسی متغیر زمان انجام پژوهش به عنوان متغیر تعدیل کننده به شرح جدول زیر است:

جدول (۱۰): نتایج حاصل از اندازه اثر ترکیبی رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی به تفکیک زمان انجام پژوهش

مدل اثرات تصادفی			مدل اثرات ثابت			تعداد	زمان
p-value	z-value	اندازه ترکیبی	p-value	z-value	اندازه ترکیبی	اندازه اثر	انجام پژوهش
۰/۰۰۰	۴/۴۳۸	۰/۲۵۲	۰/۰۰۰	۱۳/۲۴۲	۰/۱۹۱	۷	۸۵ - ۸۹
۰/۰۰۰	۱۶/۰۸۲	۰/۴۶۳	۰/۰۰۰	۳۳/۸۲۶	۰/۴۵۶	۱۲	۹۰ - ۹۴
۰/۰۰۰	۶/۸۵۰	۰/۵۴۹	۰/۰۰۰	۳۶/۵۵۵	۰/۵۴۲	۱۱	۹۵ - ۹۹

با توجه به این مطلب که پژوهش‌های انتخاب شده برای فراتحلیل در این پژوهش در یک بازه زمانی پانزده ساله از سال ۱۳۸۵ تا سال ۱۳۹۹ انجام پذیرفته‌اند و در این مدت جامعه دگرگونی‌هایی را تجربه کرده‌است، بنابراین این احتمال وجود دارد که رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی تحت تأثیر شرایط زمانی قرار گرفته باشد. جدول شماره (۱۰) اندازه‌های اثر ترکیبی مدل‌های ثابت و تصادفی مربوط به رابطه متغیر سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی را به تفکیک سال انجام پژوهش نشان می‌دهد. در بازه زمانی ۱۳۸۹-۱۳۸۵ اندازه اثر تصادفی ۰/۲۵۲، در بازه زمانی ۱۳۹۴-۱۳۹۰ اندازه اثر تصادفی برابر با ۰/۴۶۳ و در بازه زمانی ۱۳۹۹-۱۳۹۵ نیز اندازه اثر ترکیبی تصادفی برابر با ۰/۴۵۹ به دست آمده‌است. همچنین همه گروه‌ها در سطح ۹۹ درصد اطمینان معنادار می‌باشند. بنابراین می‌توان گفت در رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی، نقش زمان انجام پژوهش تأثیر بسزایی در این رابطه دارد، در واقع می‌توان گفت سرمایه اجتماعی در بازه زمانی ۱۳۹۹-۱۳۹۵ در قیاس با بازه‌های زمانی دیگر رابطه بیشتری را با مشارکت سیاسی نشان داده است. همچنین براساس معیار

کوهن در بازه زمانی ۱۳۸۹-۱۳۸۵ با توجه به اندازه اثر ترکیبی تصادفی ۰/۲۵۲ می‌توان گفت که در این بازه زمانی میزان رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی نسبتاً پایین ارزیابی می‌شود، همچنین بر اساس معیار کوهن میزان رابطه سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی در بازه زمانی ۱۳۹۴-۱۳۹۰ بر اساس اندازه اثر ترکیبی تصادفی ۰/۴۶۳ متوسط رو به بالا ارزیابی می‌شود و در نهایت در بازه زمانی ۱۳۹۹-۱۳۹۵ رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی بر اساس معیار کوهن بالا ارزیابی می‌شود، بنابراین می‌توان اذعان داشت که در این بازه زمانی پانزده ساله رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در کشور ایران در حال افزایش می‌باشد.

نتیجه‌گیری

مشارکت سیاسی از جمله ملزومات بنیادین مردم‌سالاری و شهروندی و از ضرورت‌های جدانشدنی نظام سیاسی در قرن بیست و یکم است. همچنین مطالعه مشارکت سیاسی هر جامعه‌ای شناخت رفتار سیاسی مردم آن را میسر و مشخص می‌کند که در بسترهای اجتماعی گوناگون، میزان مشارکت سیاسی شهروندان چگونه و با تأثیر گرفتن از چه عواملی تغییر می‌کند (سردارنیا و دیگران، ۱۳۹۸: ۹۰). در این راستا یکی از عوامل مرتبط و تأثیرگذار بر مشارکت سیاسی متغیر سرمایه اجتماعی است. بنابراین در پژوهش حاضر تلاش شده است که رابطه سرمایه اجتماعی را با مشارکت سیاسی به روشی متفاوت‌تر و جامع‌تر یعنی روش فراتحلیل مورد بررسی قرار دهیم. فراتحلیل، به عنوان روشی برای خلاصه کردن و ترکیب نتایج کمی تحقیقات پیشین، یا به عنوان یک روش برای رسیدن به اندازه اثر کمی بر اساس مطالعات فردی تعریف می‌شود. بنابراین نتیجه فرضیه پژوهش نشان می‌دهد که میانگین اثر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی در نمونه مورد پژوهش معادل ۰/۴۵۲ هست. چون این اندازه برآورد در محدوده اطمینان است، لذا باید گفت اندازه اثر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی معنادار می‌باشد. لازم به ذکر است برآورد نقطه‌ای بدست آمده (۰/۴۵۲) بر مبنای معیار کوهن، حاکی از اثر در حد متوسط رو به بالا می‌باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت به هر میزان که سرمایه اجتماعی در میان نمونه‌های پژوهشی افزایش پیدا کند میزان مشارکت

سیاسی نیز افزایش پیدا می‌کند. همچنین در مقایسه با میانگین اثر بدست آمده ۱۳ مطالعه از کل پژوهش‌های وارد شده به فراتحلیل اندازه اثری پایین‌تر از ضریب بدست آمده کسب کرده‌اند و ۱۷ مطالعه نیز ضریب اثر بالاتری از مقدار بدست آمده کسب کرده‌اند. در بحث نظری نیز، پی‌یر بوردیو در پژوهش‌های خود، سرمایه اجتماعی را به عنوان متغیر مستقل در نظر گرفته‌است که بر ساختار فضای اجتماعی تأثیر می‌گذارد و می‌تواند به طریق اولی در تعیین کنش‌های اجتماعی و سیاسی مؤثر باشد (خوش‌فرو دیگران، ۱۳۹۸: ۳۷). رابرت پاتنام نیز نخستین کسی بود که سرمایه اجتماعی را به مشارکت سیاسی پیوند داد (نیازی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۴۷). به باور پاتنام نیز سرمایه اجتماعی ظرفیت کنش سیاسی افراد را افزایش داده و در نتیجه احتمال درگیری سیاسی یا مشارکت سیاسی را بالا می‌برد (حبیب‌پور گنابی و موسوی خورشیدی، ۱۳۹۵: ۳۶۷-۳۶۶). گروویر نیز نقش سرمایه اجتماعی را در تسهیل مشارکت سیاسی از طریق شبکه‌ها و انجمن‌های داوطلبانه و اعتماد توضیح می‌دهد (کریمی‌فرد و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۵-۱۶۴).

در بررسی همگن بودن پژوهش‌های مورد نظر، آزمون Q نشان داده‌است که فرض همگن بودن مطالعات انجام شده رد می‌شود، بنابراین برای بررسی وضعیت همگونی پژوهش‌های انجام شده از متغیرهای تعدیل‌گر جامعه آماری و سال انجام پژوهش استفاده شده است. نتایج متغیر تعدیل‌گر جامعه آماری نشان می‌دهد که پژوهش‌هایی که جامعه آماری آن‌ها دانشگاهیان بوده‌اند، سرمایه اجتماعی تأثیر بیشتری را بر مشارکت سیاسی نشان داده‌اند. همچنین نتیجه متغیر تعدیل‌گر زمان انجام پژوهش نیز نشان می‌دهد که هر چقدر از روند انقلاب اسلامی می‌گذرد متغیر سرمایه اجتماعی رابطه بیشتری را با مشارکت سیاسی نشان داده است و این مطلب نشان از اهمیت متغیر سرمایه اجتماعی در افزایش میزان مشارکت سیاسی که از شاخص‌های مهم توسعه سیاسی می‌باشد، دارد.

مبانی نظری و پژوهش‌های تجربی انجام شده نشان داده‌اند که متغیر سرمایه اجتماعی دارای ابعاد زیادی می‌باشد که در پژوهش‌های تجربی انجام شده در رابطه سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی این ابعاد شناسایی شده و از طریق فراتحلیل به بررسی رابطه این ابعاد با متغیر مشارکت سیاسی پرداخته شده‌است. همچنین به‌نظر

می‌رسد یکی از علت‌های وجود ناهمگنی در نتایج این پژوهش را تفاوت میزان ارتباط ابعاد سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی دانست. نتایج فراتحلیل نشان داده‌است که از بین ابعاد متغیر سرمایه اجتماعی متغیر مشارکت اجتماعی با ضریب اثر ۰/۴۵۸، بیشترین رابطه را با متغیر مشارکت سیاسی داشته است. بنابراین هرچه نمونه‌های مورد پژوهش از نظر میزان مشارکت اجتماعی بالایی برخوردار باشند به تبع آن میزان مشارکت سیاسی در میان آن‌ها افزایش پیدا می‌کند. همچنین نتایج این پژوهش نشان داده‌است که متغیر شبکه روابط و پیوند اجتماعی با ضریب اثر ۰/۲۹۸ کمترین رابطه را با متغیر مشارکت سیاسی داشته‌است. در مجموع بر اساس جدول شماره (۱۱) می‌توان گفت که تمامی ابعاد متغیر سرمایه اجتماعی در سطح متوسطی با مشارکت سیاسی در رابطه هستند و به ترتیب متغیرهای مشارکت اجتماعی، هنجارهای اجتماعی، انسجام اجتماعی، اعتماد اجتماعی، آگاهی اجتماعی و شبکه روابط اجتماعی با مشارکت سیاسی در رابطه می‌باشند.

جدول (۱۱): نتایج حاصل از اندازه اثر مطالعات ابعاد سرمایه اجتماعی و

مشارکت سیاسی

موضوع	تعداد مطالعات	اندازه اثر	حد پایین	حد بالا	z-value	p-value
اعتماد اجتماعی به مشارکت سیاسی	۱۷	۰/۳۵۹	۰/۲۸۱	۰/۴۳۲	۸/۴۸۳	۰/۰۰۰
مشارکت اجتماعی به مشارکت سیاسی	۱۱	۰/۴۵۸	۰/۳۵۲	۰/۵۵۲	۷/۶۶۴	۰/۰۰۰
هنجار اجتماعی به مشارکت سیاسی	۶	۰/۴۳۸	۰/۲۹۰	۰/۵۶۶	۵/۳۶۰	۰/۰۰۰
آگاهی اجتماعی به مشارکت سیاسی	۵	۰/۳۵۲	۰/۳۱۱	۰/۳۹۱	۱۵/۸۰۷	۰/۰۰۰

۰/۰۰۰	۶/۷۸۹	۰/۴۵۳	۰/۲۶۳	۰/۳۶۲	۸	انسجام اجتماعی به مشارکت سیاسی
۰/۰۰۰	۶/۱۹۸	۰/۳۸۴	۰/۲۰۷	۰/۲۹۸	۱۳	شبکه روابط و پیوند اجتماعی به مشارکت سیاسی

پیشنهادات پژوهشی

- با توجه به نتایج پژوهش و این مورد که متغیر اعتماد اجتماعی رابطه معناداری با متغیر مشارکت سیاسی داشته است و همچنین برای توسعه متغیر سرمایه اجتماعی باید سعی شود تا میزان اعتماد اجتماعی در میان افراد جامعه از طریق عمل کردن مسئولین ذی ربط به وعده‌هایی که می‌دهند افزایش پیدا کند. زیرا این امر باعث افزایش میزان اعتماد اجتماعی در میان افراد جامعه می‌شود و به تبع آن میزان سرمایه اجتماعی افزایش می‌یابد و باعث افزایش میزان مشارکت سیاسی در میان افراد جامعه می‌شود.

- با توجه به معنادار بودن رابطه مشارکت اجتماعی و مشارکت سیاسی باید تلاش شود تا از طریق سوق دادن افراد جامعه به انجمن‌ها و سازمان‌های داوطلبانه میزان مشارکت اجتماعی را در میان افراد جامعه افزایش داد زیرا نتایج این پژوهش نیز نشان داده‌است که از بین ابعاد متغیر سرمایه اجتماعی بیشترین رابطه را با متغیر مشارکت سیاسی متغیر مشارکت اجتماعی دارا می‌باشد بنابراین متغیر مشارکت اجتماعی در بالا بردن میزان مشارکت سیاسی افراد جامعه از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد، بنابراین مسئولان ذی ربط باید تلاش کنند تا شرایط و بستری مناسب را برای مشارکت هر چه بیشتر افراد در فرایندهای اجتماعی مهیا شود زیرا زمینه‌ساز افزایش مشارکت سیاسی در میان افراد جامعه می‌باشد.

- یکی دیگر از متغیرهای مرتبط با متغیر مشارکت سیاسی متغیر آگاهی اجتماعی است. بنابراین باید تلاش شود تا تمامی موانع موجود بر سر راه بالا رفتن میزان آگاهی

اجتماعی افراد را از طریق آشنایی افراد با ابعاد مشارکت سیاسی و مبانی قانون اساسی در مورد مشارکت سیاسی از طریق مدارس و دانشگاه و همچنین از طریق رسانه جمعی از بین برد و باعث بالا رفتن میزان مشارکت سیاسی در میان افراد جامعه شد. - پیشنهاد می‌شود که هر کدام از ابعاد سرمایه اجتماعی به صورت پژوهشی جداگانه در رابطه با مشارکت سیاسی مورد بررسی قرار گیرند تا بتوان به شناخت بیشتری نسبت به هر کدام از ابعاد سرمایه اجتماعی در رابطه با مشارکت سیاسی دست یافت. - با توجه به این که سرمایه اجتماعی در طول گذر زمان در حال افزایش همبستگی با متغیر مشارکت سیاسی می‌باشد، باید به اهمیت این متغیر توجه کرد و شاخص‌ها و ابعاد این متغیر را در جمهوری اسلامی ایران شناسایی و در جهت افزایش میزان آن‌ها تلاش کرد.

کتاب‌نامه

۱. احمدی، محمدعلی، «بررسی تطبیقی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در بین کارکنان سازمان‌های دولتی و غیردولتی در سطح استان زنجان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: مهدی قدیمی)، دانشگاه پیام نور، مرکز تهران، گروه علوم اجتماعی، رشته جامعه‌شناسی، ۱۳۹۰.
۲. احمدی، یعقوب، «تأثیر انواع سرمایه اجتماعی در شبکه‌های اجتماعی بر انواع مشارکت سیاسی؛ مورد مطالعه: شهروندان ۱۸ سال به بالای سنندج»، جامعه‌شناسی کاربردی، سال ۳۰، شماره پیاپی (۷۵)، شماره ۳، صص ۲۲-۱، ۱۳۹۸.
۳. امام جمعه زاده، سید جواد و محمود رضا رهبر قاضی، امید عیسی نژاد، زهره مرندی، «بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۷، شماره ۴، صص ۳۴-۷، ۱۳۹۱.
۴. امام جمعه زاده، سید جواد، رضیه مهربابی کوشکی و محمودرضا رهبر قاضی، «بررسی نقش ابعاد ساختاری و ارتباطی سرمایه اجتماعی در تبیین مشارکت سیاسی (مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه اصفهان)»، فصلنامه راهبرد، سال ۲۳، شماره ۷۰، صص ۱۷۷-۱۵۳، ۱۳۹۳.
۵. انجمن جامعه‌شناسی ایران، مسائل اجتماعی ایران؛ مجموعه مقالات، تهران، آگه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۶. انصاری، احمد، «تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی (جوانان ۲۰-۳۵ سال) کهگلویه و بویر احمد در دوره اول ریاست جمهوری روحانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی رهیافت انقلاب اسلامی، سال ۱۱، شماره ۴۰، صص ۱۶۷-۱۴۵، ۱۳۹۶.
۷. باقری، مریم، جعفر هزارجریبی و رضا معصومی‌راد، «بررسی نقش سرمایه‌های اجتماعی بر مشارکت سیاسی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر»، فصلنامه دانش انتظامی استان خوزستان، دوره ۲، شماره ۳، صص ۳۴-۱۳، ۱۳۹۲.

۸. باقری، معصومه، حسین‌زاده، علی حسین، شجاعی، حسن، «بررسی تأثیر ابعاد سرمایه اجتماعی (اعتماد اجتماعی، احساس بی‌قدرتی، وفاق اجتماعی، پیوند اجتماعی) بر مشارکت سیاسی زنان استان خوزستان (مطالعه موردی: شهر اهواز)»، فصلنامه توسعه اجتماعی (توسعه انسانی سابق)، دوره ۱۲، شماره ۳، صص ۶۲-۲۹، ۱۳۹۷.
۹. پناهی، محمدحسین، بنی فاطمه، سمیه السادات، «فرهنگ سیاسی و مشارکت سیاسی زنان»، فصلنامه علوم اجتماعی، دوره ۲۲، شماره ۶۸، شماره پیاپی (۶۸)، صص ۷۸-۳۵، ۱۳۹۴.
۱۰. پورنعمت، آرش، «بررسی رابطه سرمایه اجتماعی با میزان مشارکت سیاسی زنان (مطالعه موردی: زنان ۱۸ سال به بالای شهر شیراز)»، پایان نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: علی اصغر مقدس)، دانشگاه شیراز، رشته جامعه‌شناسی، ۱۳۸۵.
۱۱. جعفری، روح‌الله، «بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه‌های تهران سال تحصیلی (۱۳۸۵-۱۳۸۴)»، پایان نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: محمدرضا تاجیک)، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، گروه آموزشی علوم سیاسی، رشته علوم سیاسی، ۱۳۸۵.
۱۲. حبیب‌پور گتایی، کرم، موسوی خورشیدی، سید حمیدرضا، «رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی شهروندان قم»، فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، سال ۱۶، شماره ۶۲، صص ۳۹۰-۳۵۲، ۱۳۹۵.
۱۳. حسن‌زاده، زهرا، «تبیین عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر میزان مشارکت سیاسی شهروندان شهرستان کاشان و آران و بیدگل»، پایان نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: محسن نیازی)، دانشگاه کاشان، پردیس خاوران، گروه علوم اجتماعی، رشته مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵.
۱۴. خواجه‌نوری، بیژن، مقدس، علی اصغر، «جهانی‌شدن و مشارکت سیاسی زنان در ایران نمونه مورد مطالعه: تهران»، شیراز و استهبان»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۴، شماره ۲، صص ۷۱-۴۵، ۱۳۸۶.
۱۵. خوش‌فر، غلامرضا، «تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی استان گلستان»، رساله دکتری (استاد راهنما: محمدحسین پناهی)، دانشگاه علامه طباطبایی، رشته جامعه‌شناسی، ۱۳۸۷.
۱۶. خوش‌فر، غلامرضا، باقریان جلودار، مصطفی، میرزاخانی، شهربانو، جندق میرمحل، فاطمه، «بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی با مشارکت سیاسی شهروندان (مورد مطالعه: شهر گرگان)»، دوفصلنامه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، سال ۸، شماره ۱۴، صص ۵۲-۲۷، ۱۳۹۸.
۱۷. دارابی، مسعود، «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر مشارکت سیاسی زنان در استان همدان (مطالعه موردی: شهر نهاوند)»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، سال ۵، ش ۱۷، صص ۸۴-۵۷، ۱۳۹۴.
۱۸. ذوالفقاری‌وناب، علی، «بررسی رابطه میان سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی، مطالعه موردی جوانان ۲۰ تا ۳۰ سال شهر نورآباد»، پایان نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: داوود رضی)، دانشگاه مازندران، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، رشته جامعه‌شناسی، ۱۳۹۲.
۱۹. راش، مایکل، جامعه و سیاست؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، (ترجمه منوچهر صبوری، ۱۳۹۰)، تهران، انتشارات سمت، ۱۹۳۷.
۲۰. زاهدی اصل، محمد، پيله وری، اعظم، «فرا تحلیل بر مطالعات حوزه اعتیاد و خانواده»، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی»، دوره ۸، شماره ۲۸، صص ۴۶-۸، ۱۳۹۵.

۲۱. سردارنیا، خلیل‌اله، امینی‌زاده، سینا، حسن‌وند، مظفر، «تأثیر رسانه‌های جدید با واسطه‌گری متغیرهای اجتماعی بر مشارکت سیاسی دانشجویان مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه شیراز»، جامعه‌شناسی کابردی، سال ۳۰، شماره پیاپی (۷۴)، شماره ۲، صص ۱۰۰-۸۵، ۱۳۹۸.
۲۲. شارع‌پور، محمد، سرمایه‌ی اجتماعی، مفهوم‌سازی، سنجش و دلالت‌های سیاست‌گذاری، چاپ اول، ساری، نشر سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی مازندران، ۱۳۸۵.
۲۳. شایگان، فریبا، تبیین جامعه‌شناختی مشارکت مردم در مساجد، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.
۲۴. شجاعی باغبینی، محمد مهدی، مبانی مفهومی سرمایه‌ی اجتماعی، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۲۵. شعاع، صدیقه، نیازی، محسن، «فراتحلیلی بر ارتباط سرمایه فرهنگی و مدیریت بدن»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۹، شماره ۱، صص ۸۱-۶۱، ۱۳۹۵.
۲۶. شوهانی، احمد و نادر شوهانی، «سنجش و تحلیل میزان تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی مردم؛ مطالعه موردی: شهر ایلام»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال ۹، شماره ۴، صص ۲۵-۱، ۱۳۹۸.
۲۷. صالح‌نژاد، سید عبدالله، درویش، حسن، احمدی، علی اکبر، فروزنده، لطف‌الله، «فرا ترکیب مطالعات منزلت کارکنان در ایران»، فصلنامه پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی، دانشگاه جامع امام حسین^ع، سال دهم، شماره دو، شماره پیاپی ۳۲، صص ۱۰۰-۷۵، ۱۳۹۷.
۲۸. صبوری کاشانی، منوچهر، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۱.
۲۹. طولایی زینب، پوراشرف، یاسان‌الله، عباس‌پور، حیدر «فرا تحلیل مطالعات فرسودگی شغلی در سازمان‌های آموزشی ایران؛ مطالعه موردی: مدارس ایران»، فصلنامه تعلیم و تربیت، دوره ۳۴، شماره ۳، پیاپی (۱۳۵)، صص ۱۰۰-۸۳، ۱۳۹۶.
۳۰. عباسی اسفنجیر، علی اصغر، اسفندیاری، مجتبی، «بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت سیاسی دانشجویان (مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی)»، دوفصلنامه مشارکت و توسعه اجتماعی، دوره ۲، شماره ۴، صص ۷۸-۴۷، ۱۳۹۶.
۳۱. عباسی سرمدی، مهدی، مهرابی کوشکی، راضیه، رهبرقاضی، محمودرضا، «بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر مشارکت در انتخابات»، مسائل اجتماعی ایران، سال ۵، شماره ۲، صص ۶۰-۴۱، ۱۳۹۳.
۳۲. عباسی، محرم، ابراهیمی، الهام، شیخی قهی، ملیحه، اکبری، علیرضا، «تحلیل سطوح مفهوم سرمایه اجتماعی با رویکرد فراترکیب»، فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره دوم، صص ۷۹-۵۵، ۱۳۹۸.
۳۳. عبداللهیان، حمید، کرمانی، حسین، «تبیین رابطه سرمایه اجتماعی کاربران ایرانی در شبکه اجتماعی فیس‌بوک و مشارکت سیاسی در دنیای واقعی»، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، دوره ۴، شماره ۴، صص ۶۳۵-۶۱۵، ۱۳۹۴.
۳۴. فرجی اینانلو، مصطفی، «بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی در توسعه مشارکت سیاسی؛ مطالعه موردی افراد ۱۸-۶۵ سال شهر قزوین»، پایان نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: محمد رحیم عیوضی)، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، دانشکده علوم اجتماعی، رشته علوم سیاسی، ۱۳۹۵.
۳۵. فیلد، جان، سرمایه اجتماعی، (ترجمه غلامرضا غفاری و حسین رضوانی، ۱۳۸۵، چاپ اول)، تهران، نشر کویر، ۲۰۰۳.

۳۶. قربانی زاده، وجه الله، حسن نانگیر، سید طه، راهنمای کاربردی فراتحلیل با نرم افزار CMA2، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۳.
۳۷. قربانی زاده، وجه الله، عباس پور، جعفر، خیر اندیش، مهدی، «فرا تحلیل عوامل مؤثر در استقرار دولت الکترونیک ایران»، فصلنامه مطالعات منابع انسانی، سال ۶، شماره ۱۹، صص ۱-۲۶، ۱۳۹۵.
۳۸. قربانی زاده، وجه الله، بهفر، سارا، «فرا تحلیل پژوهش‌های آمادگی الکترونیک سازمان در ایران»، فصلنامه مطالعات مدیریت فناوری اطلاعات، سال ۲، شماره ۶، صص ۱-۲۲، ۱۳۹۲.
۳۹. کریمی فرد، حسین، ساجدی فر، نوری، غزلاوی، علی، لویمی، عبدالامیر، «بررسی عوامل مؤثر بر مشارکت سیاسی دانشجویان (مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی اهواز در سال ۱۳۹۶)»، فصلنامه دانش انتظامی خوزستان، دفتر تحقیقات کاربردی فرماندهی انتظامی استان خوزستان، سال ۶، شماره ۲۱، صص ۱۹۴-۱۵۷، ۱۳۹۶.
۴۰. مبینی دهکردی، علی، کشتکار هرانکی، مهران، «فرا ترکیب مدل‌های نوآوری اجتماعی»، فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، سال هفتم، شماره ۲۶، صص ۱۰۱-۱۳۸، ۱۳۹۵.
۴۱. مجدی نسب، محمد اسلام، مشارکت سیاسی چگونگی و چرایی، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۴.
۴۲. مرادی، سالار، کواکبیان، مصطفی، فلاحت‌پیشه، حشمت‌الله، «فرا تحلیل مطالعات اعتماد سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۴، صص ۱۳۳-۱۰۵، ۱۳۹۶.
۴۳. موحد، معجد، عنایت، حلیمه، پور نعمت، آرش، «بررسی رابطه میان سرمایه‌ی اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ویژه‌نامه پژوهش‌های اجتماعی، پیاپی ۲۸، صص ۱۹۰-۱۶۱، ۱۳۸۷.
۴۴. موسوی خورشیدی، سید حمیدرضا، «بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی شهروندان در شهر قم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: محمدجواد زاهدی)، دانشگاه پیام نور مرکز تهران، دانشکده علوم انسانی، گروه علوم اجتماعی، رشته جامعه‌شناسی، ۱۳۸۷.
۴۵. موسوی، میرطاهر، علی پور، پروین، تأملی بر نظریه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی در جامعه‌شناسی، چاپ اول، تهران، نشر جامعه‌شناسان، ۱۳۹۱.
۴۶. نیازی، محسن، سهراب‌زاده، مهرباب، حسن‌زاده، زهرا، «واکاوی جامعه‌شناختی مشارکت سیاسی شهروندان از منظر سرمایه اجتماعی؛ مورد مطالعه: شهروندان شهر کاشان و آران و بیدگل»، دوفصلنامه مطالعات انتخابات، سال ۶، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۱۶۸-۱۴۱، ۱۳۹۶.
47. Allik, Juri and Anu Realo . Individulism – Collectivism and Social capital, Journal of cross – cultural Psychology, Vol. 35 No. 1, January 2004 29-49.2004.
48. Bourdieu, P. The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.) , Handbook of theory and research for the sociology of education. New York: Greenwood.1986.
49. Fine, Ben and Costas Lapavitsas . Social Capital And Capitalist Economies, South Eastern Europe Journal of Economic. 17-34.2004.
50. Leyden,., Kevin M. Social Capital and the Built Environment: The Importance of Walkable Neighborhoods, American Journal of Public Health, Vol 93, No. 9, p-p 1546 – 1551.2003.

51. Putnam RD . Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York, NY: Simon & Schuster.2000.
52. Bourdieu, P. , & Wacquant, L. An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago: University of Chicago Press.1992.
53. Coleman, J . Social Capital in the Creation of Human Capital”, American Journal of Sociology, 94, Supplement, 95-120.1988.
54. Coleman, J .Foundations of Social Theory, Cambridge: Harvard University Press-1990.
55. Colemann, J . A Rational Choice Perspective on Economic Sociology”, in Smelser and Swedberg.1994.
56. Ellison, Nicole B. , Charles Steinfield and Cliff Lampe The Benefits of Facebook “Friends: ” Social Capital and College Students’ Use of Online Social Network Sites, Journal of Computer-Mediated Communication 12 - 1143-1168.2007.
57. Putnam, R. The prosperous community: Social capital and public life. The American Prospect, 13, 35-42 .1993.
58. Rasmussen, Catherine M. , Jessica Armstrong and Scott A. Chazdon .Bridging Brown County: Captivating Social Capital as a Means to Community Change, Journal of Leadership Education, Volume 10, Issue 1, p-p63 – 82.2011.
59. Samsu, K. , K. Hasnita and S. N. t Shojaei, H. Asayes. the financial obstocles of women`s political participation in Iran, report and opinion, Vol 2 (10) , pp. 41-49. 2010 .

فلسفه معضل فرهنگی:

مواجهه پارادایم با ایستمه*

□ مریم شیبانیان^۱

□ سید مجید صابری فتحی^۲

چکیده

در علوم مدرن در مورد فرهنگ بحث‌های زیادی انجام شده است اما شناخت معضل فرهنگی به دلیل ادعای ختنی بودن این علوم همواره مغفول مانده است. در این پژوهش تعریفی برای معضل فرهنگی بر مبنای این علوم ارائه می‌دهیم. از این رو، ابتدا به تعریف مفاهیم ایستمه و پارادایم پرداخته سپس به بیان مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم اشاره خواهیم کرد. با توجه به این مکانیسم، پارادایم‌های شاخص سه دوران باستان، مدرن و پسامدرن و ایستمه‌های متناظر با هر یک («خودمرکزی»، «توجه به دیگری» و «واقعیت مجازی») را معرفی می‌کنیم. همچنین بیان می‌شود که، علت به وجود آمدن معضل فرهنگی، تضاد اندیشه‌ای است که در نتیجه التقاط میان ایستمه با پارادایمی جدید رخ می‌دهد. علت این امر تغییر سریع پارادایم و گندی تغییرات ایستمه است. در این نوشتار نشان خواهیم داد که تضاد اندیشه‌ای به وجود آمده از این طریق در نهایت فرد را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات فرانسه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد.

sheibanian@um.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فیزیک و هسته پژوهشی مطالعات میان رشته‌ای هستی‌شناسانه، دانشکده علوم، دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول) (saberifathi@um.ac.ir).

به نوعی از «ازخودبیگانگی» می‌رساند و در اجتماع ناهنجاری و معضل فرهنگی را به وجود می‌آورد. بدین ترتیب، اولین گام برای مقابله با معضل فرهنگی آگاهی به وجود تضاد اندیشه‌ای ناشی از التقاط بین ایستمه و پارادایم است. تبیین فلسفی معضل فرهنگی می‌تواند برای یافتن راهکارهای مناسب برای مبارزه با ناهنجاری‌های اجتماعی نقش بسزایی داشته باشد.

واژگان کلیدی: ایستمه، فرهنگ، تمدن، پارادایم، معضل فرهنگی.

مقدمه

از آنجا که مطالعه فلسفی هر مقوله‌نگاهی «چیستی‌گرا» می‌طلبد، در بررسی فلسفی «معضل فرهنگی»^۱ لازم است ماهیت آن مورد کنکاش قرار گیرد. هرچند موضع معضل فرهنگی در ناهنجاری‌های اجتماعی است و در علوم اجتماعی باید بررسی شود، اما خاستگاه آن در نحوه اندیشیدن انسان است. همان‌گونه که در این مقاله نشان داده می‌شود، ریشه «معضل فرهنگی» را می‌توان در «تضاد اندیشه‌ای» جستجو کرد. منظور از «تضاد اندیشه‌ای»، تضاد در مفروضات و مفاهیم بنیایی اندیشه است. از این نظر، سؤالات اساسی که در تبیین «چیستی معضل فرهنگی» مطرح می‌شوند عبارتند از: «تضاد اندیشه‌ای» چگونه به وجود می‌آید؟ این تضاد خودخواسته است یا ناخواسته؟ به عبارت دیگر، آیا انسان به آن آگاهی دارد؟ تبیین فلسفی «معضل فرهنگی» می‌تواند به یافتن پاسخ سؤالاتی از این دست نیز رهنمون شود: آیا «معضل فرهنگی» مختص دوره کنونی است یا در دوران تاریخی دیگر نیز وجود داشته است؟ رابطه «معضل فرهنگی» با روش‌های شناخت چیست؟ به‌طور خاص، پذیرفتن «روش علمی تجربی» در باور غالب مردم، چه نقشی در به‌وجود آمدن «معضل فرهنگی» دارد؟

۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

همان‌گونه که ذکر خواهد شد، فرهنگ در انسان‌شناسی فرهنگی به‌عنوان امری خشتی مطرح می‌شود. از این‌رو، پی‌یر بوردیو تنها به تعریف تمایز فرهنگی و نه معضل

فرهنگی می‌پردازد اما از طرف دیگر، این عدم ارزش‌گذاری، تبیین «چیستی معضَل فرهنگی» را با مشکل مواجه می‌سازد. یکی از ریشه‌های خلأ پژوهشی موجود در باب معضَل فرهنگی می‌تواند همین امر باشد. با توجه به این امر، هدف از این پژوهش، از یک طرف، تعریف معضَل فرهنگی و بررسی چگونگی به‌وجود آمدن آن است و از طرف دیگر، جست‌وجوی پاسخی برای پرسش‌های مطروحه زیر:

معضَل فرهنگی چیست و چگونه به‌وجود می‌آید؟

چه عامل و یا عواملی در به‌وجود آمدن آن نقش دارند؟

برخی از مظاهر تجلی معضَل فرهنگی در دوران کنونی چیستند؟

۲- روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله روش تحلیلی تاریخی است. در این روش به تحلیل تاریخی یا تحلیل سیر تحولی اندیشه و باورهای افراد جامعه در گذر زمان و در دوران‌های مختلف پرداخته می‌شود تا منشأ معضَل فرهنگی روشن شود. در همین راستا، سیر تحولات کلان در فیزیک و ادبیات به عنوان محمل پارادایم‌ها و نگرش افراد جامعه و محل انعکاس تغییرات ایستمه و باورها در اجتماع مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، این تحلیل تاریخی به سرمنشأ گسست‌های فرهنگی رهنمون می‌شود تا پاسخی برای پرسش‌های پژوهش بدست آورد.

۳- پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌های بسیاری در مورد مقوله «فرهنگ» صورت گرفته است که منجر به ارائه تعاریف گوناگونی از فرهنگ نیز شده است. در این رابطه می‌توان به کتاب فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو اثر علامه جعفری اشاره کرد که در آن نویسنده در ۱۲۵ صفحه آغازین کتاب به بررسی تعاریف گوناگونی که تاکنون از فرهنگ ارائه شده است می‌پردازد. او در این خصوص می‌نویسد: «فرهنگ در زبان‌های مختلف دارای ریشه‌های متفاوت است ولی کلمه فرهنگ و مترادف‌های آن در لغت و ادبیات اقوام و مللی که از تمدن برخوردار بوده‌اند، وجود داشته است و جامع همه آن معانی کاشتن و

استعداد از زراعت و زندگی حیوانی تا رسیدن به مجموع مظاهر زندگی فکری و هنری و شکل ظریف شده آن بوده است» (جعفری، ۱۳۸۸: ۲۱).

فرهنگ از منظر انسان‌شناسی فرهنگی به عنوان امری علمی یا خنثی در نظر گرفته می‌شود. از این رو، برای رسیدن به منشأ تمایزهای فرهنگی، بوردیو تقابلی که بین «ذائقه حسی» و «ذائقه فکری» است را بر هم می‌زند تا دو مفهوم فرهنگ از منظر انسان‌شناسی و فرهنگ والای کاتلی را تلفیق کند. بدین وسیله او می‌تواند از نقطه نظر علمی به تفاوت‌های اجتماعی پردازد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۰-۳۱). هدف بوردیو بررسی این مسأله است که طبقات اجتماعی گوناگون چگونه بین خود و دیگران تمایز قائل می‌شوند یا چگونه سعی در پنهان کردن این تمایز دارند. او تفاوت‌های اجتماعی را از دیدگاهی فرهنگی بررسی نموده است و برای روشن شدن این تمایزها به مقایسه نوع خوراک، پوشاک، تشخیص و سایر عادات رفتاری می‌پردازد.

«مسأله فرهنگی» در یک سازمان یا اجتماع وقتی روی می‌دهد که چندین فرهنگ مختلف با هم تقابل پیدا می‌کنند. برای مثال، این تفاوت فرهنگ در یک شرکت انگلیسی می‌تواند ناشی از تفاوت دین، زبان و غیره کارگران آن شرکت باشد. در این صورت، کارگران غیر مسیحی و غیر انگلیسی زبان در برگزاری مراسم مذهبی، تعطیلات، ارتباطات اجتماعی و غیره می‌توانند منشأ ایجاد مشکل و مسأله‌ای فرهنگی^۱ در این شرکت باشند که از تقابل دو فرهنگ به وجود آمده است. مفهوم «معضل فرهنگی» که در این مقاله استفاده شده است متفاوت از مسأله فرهنگی است و بر اثر تغییر هنجارها در یک فرهنگ به وجود می‌آید و کاملاً درون فرهنگی است. معادل انگلیسی Cultural issue برای معضل فرهنگی تا حدودی می‌تواند مناسب باشد که مفهوم آن این است که امری در یک فرهنگ ممکن است هنجار باشد اما در فرهنگی دیگر ناهنجاری. البته این معادل نیز دقیق نیست، چون بر مقایسه بین دو فرهنگ دلالت دارد. در حقیقت، با توجه به نگاه خنثی به فرهنگ در حوزه انسان‌شناسی در غرب «معضل فرهنگی» مورد توجه قرار نگرفته است و برای آن واژه‌ای منظور نشده است.

1. Cultural problem.

در ایران هم، تاکنون علی‌رغم ضرورت تبیین «معضل فرهنگی» به این مهم پرداخته نشده است. در این مقاله با تلفیق مفاهیم پارادایم و ایستمه چستی معضل فرهنگی مطالعه می‌شود؛ اما قبل از آن لازم است مفاهیم فرهنگ، ایستمه و پارادایم مورد مذاقه قرار گیرند.

۴- تعریف مفاهیم

۴-۱- ایستمه و پارادایم

میشل فوکو ایستمه را به صورت باورهایی که در ذهن وجود دارد و بر نحوه اندیشیدن، صحبت کردن و به تصویر کشیدن جهان توسط انسان تأثیرگذار است تعریف کرده است (Chomsky, Foucault, 2006: 5-7). او درجایی دیگر، عنوان می‌کند که منظور از ایستمه، «تمام روابطی است که در یک دوره بین حوزه‌های گوناگون علم وجود داشته است. همه این پدیده‌های ارتباطی بین علوم یا بین گفتمان‌های علمی در بخش‌های گوناگون چیزی را می‌سازد که من به آن ایستمه یک دوره می‌گویم» (Foucault-Preli, 1972). از نظر میشل فوکو، هر ایستمه مشخصه فرهنگ یک دوره است و تغییر فرهنگ وقتی روی می‌دهد که ایستمه تغییر کند (Juignet: 2015). از این رو ایستمه بنیان فرهنگ را تشکیل می‌دهد. تغییر ایستمه در تاریخ و با روندی بسیار کند روی می‌دهد و منجر به بسیاری از تغییرات ژرف در اجتماع می‌شود. یورگن هابرماس که از نگاه هستی‌شناسی به ایستمه می‌نگرد، آن را به مفهوم شکلی از دانش تعریف می‌کند که «پیشینه تاریخی فهم بودن»^۱ را تعیین می‌کند (Habermas, 1988: 305)؛ به عبارت دیگر، درک انسان از هستی خود و نقشی که برای خود تعریف می‌کند ریشه در باورهای ساخته شده برای او در طول تاریخ دارد. لذا در این معنا ایستمه متقدم بر شناخت وجود است. با توجه به آنچه که ذکر شد، منظور از ایستمه باوری اجتماعی است که بر هر اندیشه و گفتمانی محیط است و فراتر از آنها است، به عبارت دیگر، یک اندیشه قویاً متأثر از ایستمه است. به عنوان مثال، ایستمه (باور به) «وجود

1. L'a priori historique de la compréhension de l'Être.

واقعیت مستقل از بشر» که به نوعی باوری عُرفی و فهم متعارف جامعه است در ابتدا باعث می‌شود پذیرش پارادایم «وجود واقعیت وابسته به ناظر» در مکانیک کوانتومی توسط برخی از دانشمندان مانند اینشتین با چالش روبرو شود. تأثیر میان‌ایستمه و پارادایم تأثیری یکسویه نیست، بلکه در بسیاری از موارد، این تغییرات پارادایمی هستند که منجر به تغییر ایستمه می‌شوند. تغییرات ایستمه بسیار حائز اهمیت هستند، زیرا همان‌گونه که در سطور قبل ذکر شد، این تغییرات منجر به تغییر فرهنگ و متعاقباً تغییر رفتار در حوزه عمومی می‌شوند.

فوکو در کتاب کلمات و چیزها^۱ برای سه دورهٔ رنسانس، کلاسیک و مدرن سه ایستمه در نظر می‌گیرد. بر این اساس، نگاه حاکم بر تفکر در دوران رنسانس نگاهی کیهانی است که در درون خود به همه چیز نظم می‌بخشد. راز این نظم و هماهنگی در طبیعت به صورت نشانه‌هایی برای کسانی که قادر به خواندن آن هستند آشکار می‌شود. از این رو انسان این دوره به دنبال یافتن تمثیل و شباهت‌های موجود میان آنچه رخ می‌دهد و پدیده‌های کیهانی است (Foucault, 1966: 61-64). اهمیت طالع‌بینی و شناخت مواضع سیارات و تأثیر آنها نسبت به زمین و امور آن به این امر بازمی‌گردد. در ایستمه دوران کلاسیک عقلانیت و تفکر منطقی انسان را بر آن می‌دارد که به همه چیز از منظر روابط ریاضی و قواعد مکانیکی کشف شده بنگرد. او پیوسته به دنبال کشف ساختارهای معنایی از این دیدگاه و ترسیم تابلویی از جهان است. بدین جهت، با استفاده از قواعد مکانیکی و ریاضی سعی در بازنمایی نشانه‌هایی دارد که خالق هستی در طبیعت قرار داده است (همان: ۷۳)؛ اما در دوران مدرن که با کانت شروع می‌شود در فضایی سه‌بعدی، زندگی، کار و زبان، اُبژه مطالعه قرار می‌گیرند (همان: ۲۶۲). در ایستمه مدرن، مبدل شدن انسان به اُبژه دانش باعث پیدایش علوم انسانی می‌شود (همان: ۳۲۱).

پارادایم از نظر توماس کوهن، دارای دو مفهوم است. او در یادداشت الحاقی که به چاپ دوم کتاب ساختار انقلاب‌های علمی اضافه کرده است آورده است:

1. Les mots et les choses.

تقریباً در تمام این کتاب پارادایم در دو مفهوم متفاوت استفاده شده است. از یک طرف، به طیفی از باورها، ارزش‌ها، فن‌ها و آنچه در بین اعضای یک اجتماع خاص به‌طور مشترک وجود دارد اطلاق می‌شود. از طرف دیگر، دلالت بر نوعی عنصر در این طیف می‌کند که در آن راه‌حلهایی عینی از معماها وجود دارد که به‌عنوان مدل یا مثال به کار برده می‌شوند و می‌توانند به‌عنوان پایه‌هایی برای راه‌حل معماهای باقیمانده علم بهنجار جایگزین قواعد صریح آن شوند. مفهوم عبارت اول جامعه‌شناختی است (Kuhn, 1996: 175).

در همین یادداشت الحاقی کوهن رابطه پارادایم و ساختار جامعه را مورد بحث قرار می‌دهد و عنوان می‌کند که پارادایم‌ها را می‌توان از روی رفتار اعضای یک جامعه خاص کشف کرد (همان: ۱۷۶). به عبارت دیگر، او معتقد است که پارادایم نمودی اجتماعی پیدا می‌کند. در همین راستا، ژان پیاژه مفهوم ایپستمه در نزد فوکو را به «به‌شدت یادآور» مفهوم اول پارادایم در نزد کوهن می‌داند (Piaget, 1970: 132). بنابراین، علی‌رغم اینکه خاستگاه پارادایم علوم تجربی است، پس از ایجاد تبدیل به باوری اجتماعی (ایپستمه) می‌شود. در این مقاله، برای باور علمی از واژه «پارادایم» استفاده می‌شود و هنگامی که این باور به باوری اجتماعی تبدیل شود از واژه «ایپستمه» برای آن استفاده می‌شود.

مفهوم دوم پارادایم در علوم طبیعی به معنای «سرمشق» و الگو است و پایه‌ای برای حل معماهای باقی‌مانده «علم بهنجار»^۱. در این معنا، پارادایم می‌تواند جانشین قوانین و قواعد صریح شود (Kuhn, 1996: 174). کوهن با ارائه مفهوم «علم بهنجار»، توانست بروز ناهنجاری در علم را دلیل تغییر پارادایم و انقلاب‌های علمی بیان کند؛ اما برخلاف کوهن در پارادایم، فوکو نمی‌تواند دینامیکی برای تغییر ایپستمه مشخص کند زیرا برای باورهای اجتماعی نمی‌توان معیاری همانند علم بهنجار تعیین کرد. هرچند دریدا با ابداع مفهوم «رد»^۲ موفق به تبیین فرایند تغییر ایپستمه می‌شود (Derrida, 1967: 330).

۱. کوهن علم بهنجار (normal science) را تحقیقاتی تعریف کرده است که بر پایه علم یا علوم پیشین بنا نهاده شده باشند (Kuhn, 1996: 10).

2. Trace.

کوهن پارادایم را مقدم بر قواعد و قوانین می‌داند. از نظر او پارادایم مجموعه‌ای از باورهایی است که در یک جامعه علمی وجود دارند. برای مثال، در مکانیک نیوتنی اجرام مستقل از یکدیگر و همچنین از فضا هستند (Netwom, 1999: 409). در واقع، «استقلال اجرام» یک پارادایم است چون به سایر علوم نیز «تعمیم» می‌یابد. لذا در جامعه‌شناسی، مفهوم پارادایم استقلال اجسام از فضا و از همدیگر به صورت اهمیت «فرد»^۱ عنوان می‌شود (ر. ک، به بخش دوران باستان).

تعمیم‌پذیری پارادایم در علوم دیگر و به وجود آوردن فهرستی از مسائل جدید دو خصوصیتی است که کوهن برای پارادایم قرار داده است (Kuhn, 1996: 10). کوهن تغییر پارادایم‌هایی که منجر به انقلاب علمی شده‌اند را از پارادایم‌های بطلمیوسی با مشخصه زمین‌مرکزی^۲ به کوپرنیکی با مشخصه خورشید محوری^۳ (همان: ۷۵) و از فیزیک نیوتنی به مکانیک کوانتومی، به عبارت دیگر، از اجسام به امواج (همان: ۱۰۲) در نظر گرفته است.

از این رو، در مفهوم اییستمه، فوکو متمرکز بر روابط بین انواع گفتمان‌ها (نه فقط گفتمان‌های علمی) با تکیه بر تقابل بین آنها و همزیستی آنها است، درحالی که در مفهوم پارادایم، کوهن متمرکز بر بحران‌های ذهنی است که منجر به جهش پارادایمی یا انقلاب علمی می‌شود (Piaget, 1970: 132). فوکو فقط با نگاهی به علوم اجتماعی اییستمه را معرفی می‌کند؛ اما کوهن علاوه بر آن علوم طبیعی را نیز در نظر داشته است. در این مقاله، هرگاه از لفظ پارادایم در مقابل اییستمه استفاده شده است منظور پارادایم نوظهور در علوم طبیعی و نمود اییستمه‌ای آن به صورت جدید و نارس است که در وجود انسان کاملاً نهادینه نشده است. منظور از واژه اییستمه نیز، اییستمه قدیم و نهادینه شده در وجود انسان می‌باشد.

۴-۲- معضل فرهنگی

همان گونه که تاکنون ذکر شد، در منابع غربی تعریفی از معضل فرهنگی ارائه نشده

1. Individual.
2. Geocentrism.
3. Heliocentrism.

است هرچند که در مورد مسأله فرهنگی آثاری وجود دارد که در آنها مفهوم مسأله فرهنگی براساس تقابل فرهنگ‌ها در یک سازمان یا جامعه تعریف شده است، زیرا یک موضوع می‌تواند در فرهنگ اجتماعی خاص پذیرفته شود، درحالی که در فرهنگ دیگر خیر. از این رو، اگر به تعاریف فرهنگ که ذکر شد دقت شود، هنجارها و متقابلاً ناهنجاری‌های ذهنی موجود در اجتماع در فرهنگ هر جامعه تعریف می‌شوند و ممکن است با جامعه دیگر متفاوت باشند. آداب و رسوم یک جامعه نیز منطبق با همین انگاره‌های ذهنی از امر پسندیده و یا مذموم می‌باشند. از این رو، «معضل فرهنگی» با مطالعه درونی فرهنگی خاص تعریف می‌شود. در پژوهش حاضر، با مطالعه تلفیق دو مفهوم ایپستمه و پارادایم، روند باز تعریف هنجارها و ناهنجارها در جامعه «معضل فرهنگی» مورد بحث قرار می‌گیرد تا مشخص شود چگونه این تلفیق می‌تواند به برهم ریختن ثبات فرهنگی جامعه و ایجاد معضل فرهنگی بینجامد. زیرا با التقاط ایپستمه و پارادایم، همان گونه که در ادامه شرح داده خواهد شد، افرادی از جامعه مقید به هنجارهای جدید (مبتنی بر پارادایم‌های جدید) می‌شوند درحالی که اکثریت جامعه مقید به همان هنجارهای گذشته خود هستند. بنابراین، مقصود ما از «معضل فرهنگی» تقابل هنجارهای جدید و قدیم در اجتماع است که منجر به تضاد در رفتار گروهی از جامعه با گروه دیگر می‌شود. همان گونه که خواهیم دید این امر می‌تواند موجب فروپاشی تمدن یا ساختارهای اجتماعی شود. به عنوان مثال، می‌توان سیر تاریخی تغییر غرب در ۴۰۰ ساله اخیر را در نظر گرفت که تغییر پارادایم‌های علمی در آن منجر به بروز تغییرات در ایپستمه و سپس تغییرات فرهنگی شده است و ساختارهای اجتماعی، مانند خانواده را از بین برده است. این تغییرات باعث شده است که «تنهایی» به یکی از معضلات اصلی این جوامع و همچنین یکی از علل مهم بالا بودن میزان خودکشی تبدیل شود.^۱

فرض‌های پژوهش حاضر در به وجود آمدن معضل فرهنگی، الف) گُند بودن تغییرات ایپستمه است، یعنی جامعه به راحتی باورهای خود را تغییر نمی‌دهد، در حالی که تغییرات پارادایمی سریع رخ می‌دهد، ب) تغییر پارادایم همان گونه که در سطور

۱. علاقه‌مندان به این بحث واژه «loneliness» را جست‌وجو کنند.

پیشین شرح داده شد، منجر به تغییر ایستمه می‌شود. این تغییر به‌طور حداقلی از طریق ابزار تمدنی و به‌طور حداکثری از طریق تقابل مبانی شناختی (همانند تقابل تجربه‌گرایی در عصر حاضر با عقل‌گرایی در دوره قبل از آن) حاصل می‌شود. بنابراین معضل فرهنگی با توجه به دو فرض فوق و در صورت تعارض بین هنجارهای ایستمه با هنجارهای پارادایم ایجاد می‌شود.

یادآوری می‌شود که در این جستار، معضل فرهنگی براساس خنثی گرفتن فرهنگ (مطابق با انسان‌شناسی فرهنگی) و عاری از هرگونه ارزش‌گذاری تعریف شده است. بدیهی است باور به وجود فرهنگ والا (ارزش‌مدار) تلقی متفاوتی از معضل فرهنگی (به‌عنوان عدول از مشخصه‌های فرهنگ والا) ارائه می‌دهد که خارج از مبانی انسان‌شناسی فرهنگی قرار می‌گیرد و مد نظر این مقاله نیست. همچنین، عده‌ای به کلی وجود مقوله معضل فرهنگی را نفی می‌کنند زیرا معتقدند به‌طور طبیعی فرهنگ در طول زمان تغییر می‌کند. از این دیدگاه، هر تغییری مجاز و عادی شمرده می‌شود هر چند که باعث ایجاد شکاف‌ها و تعارضات عمیق اجتماعی شود، زیرا که مفهوم «معضل فرهنگی» به «تغییر فرهنگی» یا «تمایز فرهنگی» محدود می‌شود. در این مقاله سعی بر این است که نشان داده شود این امر در طول تاریخ نه تنها عادی نبوده است بلکه باعث نابودی تمدن‌ها یا ساختارهای اجتماعی نیز گردیده است. خواننده علاقه‌مند می‌تواند در این رابطه نشانه‌های زیادی از معضلات فرهنگی را در جوامع مختلف به خصوص غربی - که مهد باور مذکور هستند - جست‌وجو کند از جمله موضوعاتی نظیر آمار بالای خودکشی، بلوغ زودرس در کودکان، مشکلات ناشی از هم‌جنس‌گرایی و غیره.

با توجه به موضوع این مقاله، تقسیم‌بندی دوران تاریخی براساس تغییر پارادایم‌ها صورت می‌گیرد و تأثیرات مهم آنها بر انسان به‌عنوان شاخصه‌های ایستمه هر دوران در نظر گرفته می‌شود که از این نظر با تقسیم‌بندی دوره‌ای فوکو متفاوت است؛ اما قبل از ارائه این تقسیم‌بندی لازم است مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم بررسی شود.

۵-۱- مکانیسم تغییر ایستمه بر مبنای تغییر پارادایم

تغییر پارادایم و بروز فرضیه‌ها و رویکردهای جدید با الگوهایی متفاوت در حل مسأله توضیح‌ناپذیر در علم بهنجار درک جدیدی از پدیده می‌دهد و در نتیجه، با تعمیم آن شناخت جدیدی ایجاد می‌شود که منجر به تولید فناوری‌هایی جدید^۱ می‌گردد. در استفاده از این فناوری‌های جدید انسان نیاز به ایجاد عادات تازه و ترک برخی عادات دارد. بدین‌گونه برخی از ذهنیت‌های انسان تغییر خواهد کرد. بنابراین، فناوری جدید به‌طور ناخودآگاه و به‌تدریج منجر به تغییر باور و اندیشه می‌شود.^۲

در صدویست سال گذشته نظریه‌های انقلابی زیادی در علوم مانند کوانتوم و نسبیت به وجود آمده است که اثرات آنها منجر به پیشرفت سریع فناوری مانند ایجاد ترانزیستور، اینترنت، کشف لیزر و بهره‌گیری از آن از نیمهٔ دوم قرن بیستم به بعد شد. این فناوری‌ها در تغییر عادات و نحوهٔ اندیشیدن تأثیر بسزایی داشته است. پیشرفت سریع علوم طبیعی و فناوری‌ها در عصر حاضر، موجب ایجاد تغییرات سریع در پارادایم‌ها گردیده است. سرعت این تغییرات هیچ‌گونه تناسبی با آهنگ گند تغییرات ایستمه ندارد؛ به‌عبارت دیگر، تغییر ایستمه‌های ذهن انسان نیازمند انقلابی درونی در او و اجتماع است، انقلابی که به‌راحتی انقلاب‌های علمی امکان‌پذیر نیست. این امر یکی از دلایل اساسی بروز بسیاری از معضلات فرهنگی و ناهنجاری‌های اجتماعی است.

برای روشن شدن این مسأله در ادامهٔ این مقاله سه دوران باستان، مدرن و پسامدرن و ایستمه‌های شاخص آنها بر مبنای تغییر پارادایم‌های فیزیک معرفی می‌شوند که متفاوت با تقسیم‌بندی فوکو هستند. برای مثال، در تقسیم‌بندی فوکو دوران مدرن از زمان کانت شروع می‌شود؛ اما تغییر پارادایم از زمان کوپرنیک آغاز می‌شود و در زمان نیوتن محقق

۱. برای مثال می‌توان از وسایل کنترل از راه دور بر اثر توصیف کوانتومی پدیدهٔ فوتوالکتریک نام برد.
۲. برای مثال، افزایش استفاده از رسانه‌های دیداری منجر به تغییرات رفتاری در نوجوانان و به وجود آمدن معضلات اجتماعی برای آنها مانند خشونت، انحرافات جنسی، الکل و سیگار شده است (Noro, 2009).
به‌گونه‌ای که ارزش‌ها و باورها در آنها تغییر کرده است و برای مثال استفاده از جنسیت را روشی برای فروش کالاها می‌دانند (همان).

می‌شود^۱. شروع دوران مدرن در این مقاله از زمان کوپرنیک، به دلیل آغاز تدریجی تغییر ایستمه از آن زمان است که نمود خود را در دوره کانت و انقلاب فرانسه نشان می‌دهد. این تغییرات در ادبیات از اوایل قرن نوزدهم میلادی نمود می‌یابد که نشان دهنده وارد شدن با تأخیر این ایستمه جدید در اجتماع است. از آنجا که در دوران‌های متفاوت زندگی بشر، نگاه به طبیعت همواره برطبق اصول فیزیک صورت می‌گرفته است و تغییر پارادایم‌های آن بر فناوری و سپس بر کیفیت، سبک زندگی و فرهنگ مردم تأثیرگذار بوده است، آغاز تغییر ایستمه‌ها را می‌توان با شروع پارادایم جدید در آن در نظر گرفت.

۵-۱-۱- دوران باستان

جهان باستان و تصویر شده ارسطویی بر باور ایستایی و خودمرکزگرایی بنا نهاده شده بود. درواقع، ارسطو به ایستایی نیاز داشت تا خدا بدون تغییر بماند (Aristotle, 1924, Book VI, Ch. 1) و خودمرکزگرایی نیز لازم بود برای آنکه هر کس در جایگاه خویش قرار گیرد، چراکه جهان ایستا جهانی است که در آن سلطان، «سلطان» باشد و رعیت، «رعیت». اگر هم گاه تمردی از این ایستایی سر بزند یا بر مبنای تقدیر و دخالت عوامل ماورای طبیعی بوده است یا بر اثر تغییراتی که در آسمان‌ها روی می‌دهد و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد طالع‌بینی گویای همین باور است. افلاطون نیز «ریاضیات را با الهیات درآمیخت، بدین صورت که مطابق شواهد موجود ادعا نمود که سیارات با سیر مدور و منظم خود نشان می‌دهند که پرتویی از هماهنگی کرات بالا هستند. افلاطون بدین سان کوشید تا از هرگونه تغییری در آسمان‌ها جلوگیری کند» (برنال، ۱۳۸۸: ۱۵۶). به علاوه، در جهان باستان شناخت طبیعت بر مبنای هندسه صورت می‌گیرد و در این هندسه، طبق نظر ارسطو «دایره کامل‌ترین شکل است» (Aristotle, 1996, 246a10: 120)؛ بنابراین، عالم به مثابه یک دایره فرض می‌شده است؛ اما دایره دارای مرکز است. در هندسه وجود مرکز برای رسم دایره بسیار با اهمیت است؛ بنابراین، مرکز عالم جایی است که انسان است چراکه انسان در مراتب وجود در

۱. البته این امر خود دلالت بر این دارد که تغییر ایستمه متأخر از تغییر پارادایم است.

مرتبه‌ای بالاتر از سایر موجودات قرار دارد و از آنجا که زیستگاه انسان در زمین است، پس زمین به «حکم عقل» مرکز عالم است (Aristotle, 1924, Book XII, Ch. 8). انسانی که زمین را مرکز عالم می‌داند و خود را حاکم بر آن می‌داند به خودمرکزگرایی^۱ می‌رسد.

خودمرکزگرایی به معنای خودخواهی نیست. از نظر ژان پیاژه، یکی از ویژگی‌های کودکان، خودمرکزگرایی است و این به معنی خودخواهی آنها نیست، زیرا آنها باور دارند همه مثل آنها فکر می‌کنند (Bereger, 2008: 232). انسان خودمرکزگرا درصدد رصد وقایع است و با محور قرار دادن رفتار خود به مقایسه رفتار دیگران با رفتار خود می‌پردازد، همان‌گونه که در هیأت بطلمیوسی، پارادایم زمین‌مرکزی است (Kuhn, 1996: 75). از این رو، محوریت تمام رفتار عالم بر زمین استوار می‌شده است (برنال، ۱۳۸۸: ۱۷۳). با این وصف، عملکرد هیأت بطلمیوسی (زمین‌مرکزی) همه‌چیز در عالم را در قالب زمین ریختن تعبیر می‌شود. به همین ترتیب، خودمرکزگرایی در انسان به معنی همه‌چیز را در قالب خود توصیف کردن یا با خود قیاس کردن است. تودوروف خودمرکزگرایی را به صورت «یکی دانستن ارزش‌های خود به‌طور کلی با ارزش‌ها، یکی دانستن من با عالم و اعتقاد به اینکه عالم یک‌پارچه است» (Todorov, 1984: 42-43) تعریف می‌کند. از طرف دیگر، انسان خودمرکز خود را در مرکز توجهات می‌داند. خصوصیت دیگر انسان این دوره، همانند جهانی که در آن قرار گرفته، ایستایی اوست^۲. در زمینه شناخت بهتر خودمرکزگرایی و ایستایی، می‌توان از مطالعات پیاژه بهره گرفت، هرچند که در مطالعات پیاژه خودمرکزگرایی کودکان مستقل از طبیعت است، اما می‌تواند تصویری از انسان خودمرکز منفعَل از طبیعت ارسطویی را بدهد. پیاژه مانع اصلی در منطقی بودن کودکان را خودمرکزگرایی - یا تمایل به تمرکز بر یک جنبه برای حذف دیگران - می‌داند (Bereger, 2008: 232). پیاژه از این موضوع به تفکر ایستا در

1. Egocentrism.

۲. از نظر ارسطو «حرکت» فرایند تدریجی بالفعل شدن شیء بالقوه است که آن را به کمال مطلوب می‌رساند (Aristotle, Physics, 1996, 201a). او حرکت را در اعراض می‌داند و جوهر را ثابت در نظر می‌گیرد.

کودکان یاد می‌کند، بدین معنا که جهان ایستا است؛ اگر کودک به حمام می‌رود و تلویزیون را خاموش کرده است پس از بازگشت از حمام انتظار دارد ادامه برنامه را ببیند (همان). انسان در جهان ایستا همواره به آن کسی که هست راضی است که این نشان‌دهنده تلاش او در راستای حفظ وضعیت موجود است نه عدم تلاش.

تأثیر خودمرکزگرایی و ایستایی به عنوان مؤلفه‌های پارادایمی این دوره به خوبی در حوزه‌های هنری به‌ویژه ادبیات و نقد ادبی به عنوان آینه‌ای از باورها و ایستاده‌های موجود در جامعه آن دوران مشهود است. این تأثیر از عهد باستان آغاز می‌شود و در عصر کلاسیک به اوج خود می‌رسد. در این دوره هنرمندان در خلق آثار خود باید از قواعد معینی تبعیت می‌کردند، چراکه «زیبایی» مفهومی مطلق و جهانی تلقی می‌شد. به عنوان مثال، در خلق نمایشنامه، نویسندگان ملزم به رعایت اصل «وحدت‌های سه‌گانه» بودند. این اصول که برای اولین بار در کتاب فن شعر (Aristote, 2013) ارسطو آمدند، در قرن هفدهم میلادی با سخت‌گیری هر چه تمام‌تر معیار اصلی قضاوت در مورد آثار نمایشی قرار گرفتند. مطابق این اصول که عبارت‌اند از: «وحدت زمان»، «وحدت مکان» و «وحدت موضوع»، کل نمایش باید در عرض بیست و چهار ساعت، در یک مکان واحد و حول یک اتفاق اصلی (بدون ماجراهای ثانویه) رخ دهد (Kahnnamouipoor and Khattat, 1995: 14-15). آثاری که از یکی از این سه اصل تخطی می‌کردند به عنوان آثاری معرفی می‌شدند که از هنجارهای زیبایی فاصله گرفته و فاقد ارزش هنری می‌باشند. از این رو، مورد حمله منتقدین قرار می‌گرفتند. در این مورد، می‌توان به نقد بسیار تند منتقدین قرن هفدهم میلادی، به نمایشنامه السید^۱ (Corneille, 1970) اثر پیر کورنی اشاره کرد که در آن اصل وحدت مکان و وحدت موضوع رعایت نشده بود.

همچنین، تلقی جامعه از «انسان آرمانی» و ویژگی‌های آن در این دوره به خوبی می‌تواند نشان‌دهنده ایستاده غالب باشد. چنین انسانی دارای فضایل مشخص و تعریف شده‌ای بود. از نظر اجتماعی، از کاریزما و جذابیت برخوردار بود، بسیار خوش‌برخورد

1. Le Cid.

بود، هنر تکریم خانم‌ها در کلام و رفتار را داشت. از نظر ویژگی‌های ذهنی، انسان ایدئال دانش گسترده‌ای داشت بی آنکه در زمینه خاصی متخصص باشد و یا اینکه به فضل فروشی پردازد. از آنجا که حس تشخیص او زاینده عقل و روح لطیف او بود همیشه درست عمل می‌کرد. از نظر اخلاقی نیز، این انسان آرمانی در والاترین مرتبه تصور می‌شد و اهل اعتدال بود (Bénac, 1995: 190-191).

تصویر چنین انسانی به‌خوبی در ادبیات این دوره منعکس می‌شد. از این چشم‌انداز شخصیت‌پردازی به‌خوبی متأثر از اصول پارادایمی مذکور بوده است و تصویری ایستا و از پیش تعیین شده از انسان آرمانی ارائه می‌دهد. در این دوره، شخصیت اصلی داستان تمامی خصوصیات یک قهرمان ایده‌آل را دارا بود، چه زمانی که همانند یک شوالیه شجاع همه مخاطرات را به جان می‌خرد تا به وصال دلداده‌اش نائل شود و چه از قرن هفدهم میلادی به بعد که تمامی خصوصیات یک «انسان آرمانی»، که ذکر گردید را در خود متجلی می‌ساخت (Bénac, 1988: 190-191). شخصیت اصلی رمان کللی^۱ (Scudéry, 1654-1660) اثر مادلن دو اسکودری نمونه بارز این الگوی قهرمانی می‌باشد. آثار ادبی به همین ترتیب، در طول قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی، از انسان مفهومی ثابت و آرمانی ارائه می‌دادند که ساخته و پرداخته ذهنیتی مبتنی بر دو مشخصه ایستمه دوران باستان، ایستایی و خودمركزگرایی بود.

در ادامه به بررسی دوران مدرن می‌پردازیم، دوران مدرن علمی و پارادایم‌های آن از قرن هفدهم میلادی با پیدایش مکانیک نیوتنی محقق می‌شود، اما در واقع، فرایند تحقق آن از حدود صد سال قبل از آن به واسطه پیشرفت‌های مختلف علمی آغاز شده بود. در دوران مدرن پارادایم‌های پویایی و توجه به دیگری در حوزه باورهای علمی به‌وجود می‌آیند؛ اما ایستمه‌های ایستایی و خودمركزگرایی در باور عمومی تا قرن نوزدهم میلادی هنوز باقی می‌مانند.

۵-۱-۲- دوران مدرن

در دوران مدرن، با انقلاب کپرنیکی و همچنین با انجام مشاهدات بیشتر (به‌ویژه،

به واسطهٔ اختراع تلسکوپ و میکروسکوپ^۱ و بروز تجربه‌گرایی، دیگر زمین به «حکم تجربه» مرکز عالم نیست. از این چشم‌انداز، تغییر در عالم مطابق قوانین طبیعی انجام می‌پذیرد نه به حکم تقدیر، همچنین ایستایی جای خود را به پویایی می‌دهد. در شناخت طبیعت، مکانیک هندسی (Leibniz, 1989: 91-93) جای خود را به مکانیک نیوتنی می‌دهد که در آن اجسام از فضا مستقل می‌شوند و قدرت کنش با یکدیگر دارند (Netwom, 1999: 417). از طرف دیگر، انسان همان «من اندیشنده» (کوژیتوی دکارت) است. انسان از خدایگان مستقل می‌شود، همان‌گونه که اجرام از فضا در مکانیک نیوتنی جدا می‌شوند. بنابراین، با وجود پویایی، ویژگی مکانیک نیوتنی، همه می‌توانند به همه جا برسند و در این وضعیت، کوژیتوی دکارت سرآغاز ارائهٔ مفهوم دیگری از انسان است؛ به‌طور مجمل در این دوران: روسو طرح دموکراسی (Rousseau, 2001, 84) و تفکیک قوا (همان: ۸۲) و حق رأی عمومی و انتخابات (همان: ۱۳۷) را در کتاب قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی (۲۰۰۱) ارائه می‌دهد؛ انقلاب کبیر فرانسه با هدف و شعار آزادی، برابری، برادری (Liberté, Égalité, Fraternité) به ثمر می‌رسد؛ کانت - که متأثر از انقلاب فرانسه، روسو و مکانیک نیوتنی است - فلسفهٔ استعلایی و نقصان عقل محض را پایه‌گذاری می‌کند (کانت، ۱۳۶۲) و هگل دیالکتیک تکامل «بنده» (هگل، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۹۳) این امکان را به وجود می‌آورد که بنده با خودآگاهی از حالت اُبژه به حالت «فردیت» برسد و مالک خود شود. این مسأله خواسته یا ناخواسته منجر به تضعیف ایستمهٔ خدا باوری و به وجود آمدن ایستمهٔ «انسان خداگونه» (انسانی که مربی خویش است) در دوران مدرن می‌شود، آنچه که باعث می‌شود نیچه بگوید: «خدا مرد». میشل فوکو نیز معتقد است که «تا قبل از اواخر قرن ۱۸ [مفهوم] انسان وجود نداشته است» (Foucault, 2002: 319). او انسان را در دورهٔ کلاسیک به تصویر

۱. فوکو بیان می‌کند که مشاهده از قرن هفدهم یک دانش حساس است که به‌شکلی منفی انجام می‌شده است، زیرا اجازهٔ یک تحلیل عمومی از اجزای منفرد و مورد قبول همه را نمی‌داده است؛ اما در قرن هجدهم، در مشاهده، هندسه‌دان کور است، نه یک متخصص علوم طبیعی، چون اشیاء در هندسه خط، سطح و غیره هستند، اما در علوم طبیعی با اختراعاتی همچون میکروسکوپ و تلسکوپ محدودیت‌های انسان در مشاهده کمتر شده و متوجه اشیاء جدید می‌گردد (Foucault, 1966: 144-145)

تابلویی نقاشی در آینه تشبیه می‌کند که هرچند نمایشی از انسان است اما غیر واقعی است (همان). تشکیل تصویر از «دیگری» در ذهن «خود» نه تنها ناقص خودمرکزگرایی نیست، بلکه مؤید آن نیز هست. در اینجا نیز اختلاف زمانی قابل توجه میان ظهور پارادایم جدید و ایستمه متناظر با آن ملاحظه می‌شود که بیش از یک قرن به طول می‌انجامد.

در این جهان تغییر یافته است که با ژان ژاک روسو وجود دیگری غیر از خود به میان می‌آید. روسو از آن جهت تشکیل جامعه را منشأ بدبختی‌های انسان می‌بیند که زندگی اجتماعی باعث ایجاد قوانین مالکیت و اسارت می‌گردد و این امر به طرز اجتناب‌ناپذیری منشأ «عدم تساوی» می‌شود (Rousseau, 2002: 54). بدین ترتیب، اومانیسم غربی - که هم‌زمان با انقلاب فرانسه شروع می‌شود - در اصل مبتنی بر گذار از «خودمرکزگرایی» به سوی به رسمیت شناختن حقوق دیگران یا «توجه به دیگری» است. با ایجاد فناوری جدید مانند ماشین بخار که منتج از مکانیک نیوتنی (پارادایم جدید) است جهان صنعتی می‌شود و در چنین فضایی، دیگر فئودالیسم تحمل نمی‌شود، زیرا جهان فئودال ایستاست؛ اما در جهان صنعتی بنابر اصل رقابت امکان ارتقای اعضای آن (از کارگر به سرکارگر، به مسئول و غیره) وجود دارد. مشخصه جهان صنعتی دینامیکی بودن (پویایی) آن است.

بیان «دیگری» توسط ژان پل سارتر در فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز مطرح می‌شود، اما با نگاهی مبتنی بر خودمرکزگرایی. سارتر رابطه انسان را با دیگری رابطه سوژه و ابژه می‌داند. در این رابطه قضاوت دیگران، انسان را مبدل به ابژه می‌کند، چرا که به واسطه قضاوتش، آزادی را از انسان می‌گیرد. لذا دیگری همواره مانع احساس خوشبختی می‌شود. جمله معروف سارتر، «جهنم، «دیگری» است» (Sartre, 1947: 92)، گویای همین امر است. اهمیت «دیگری» در نظر سارتر تاحدی است که حتی برداشت انسان از خود را مبتنی بر قضاوت دیگری می‌داند. از نظر او، ماهیت ارتباط بین خود و دیگری مبتنی بر جدال است (Sartre, 1943: 502). انسان محکوم است به اینکه یا ابژه شدن

۱. نمونه آن جنگ‌های شمال و جنوب آمریکا است که در آن جنوب، مظهر جامعه فئودالی، در مقابل شمال، مظهر جامعه صنعتی متحمل شکست می‌شود.

توسط دیگری را قبول کند و یا اینکه دیگری را به ابژه خود تبدیل کند. آزادی که سارتر برای انسان در نظر می‌گیرد آزادی مطلق و فردی است که «دیگری» آن را محدود می‌کند (همان: ۲۵۹). در مقابل، سیمون دوبوار آزادی حقیقی^۱ را فراتر از مفهومی فردی تعریف می‌کند، بدین معنا که «لازمه آزادی انسان آزادی دیگران است و تنها آزادی دیگری می‌تواند باعث آزادی انسان شود. انسان به وجود انسان‌های آزاد دیگر درمقابل خود نیاز دارد» (de Beauvoir, 1944: 96). بدین ترتیب، سیمون دوبوار نگاه به «دیگری» را که سارتر آن را مبتنی بر خودمركزی می‌داند، به نگاهی مبتنی بر «توجه به دیگری» تغییر می‌دهد. با این تغییر نگرش، سیمون دوبوار در مبحث اخلاق فلسفه اگزیستانسیالیسم سارتر را از بن بست می‌رهاند. به عبارت دیگر، در اینجا «خودمركزگرایی» که در بخش عمده‌ای از اندیشه سارتر وجود دارد، او را در مبحث اخلاق در فلسفه اگزیستانسیالیسم - که فلسفه‌ای پدیدارشناسانه و ناشی از پارادایم مدرن است - به بن بست می‌رساند. سیمون دوبوار به یمن ایستمه مدرن «توجه به دیگری» بن بست فلسفی مزبور را رفع می‌کند. با مرور زندگینامه سارتر و دوبوار وجود تفاوت در ایستمه حاکم بر اندیشه آنها روشن تر می‌شود.

در دوران مدرن نیز، تأثیر تغییر پارادایم در سیر تحولی معیارهای نقد ادبی و ادبیات به مثابه نمودهایی از ایستمه غالب در جامعه به خوبی مشهود است. بدین ترتیب، تلقی «زیبایی» به عنوان مفهومی مطلق و ثابت در قرن نوزدهم میلادی مردود شناخته می‌شود. درحقیقت، تردید در درستی سنجش ارزش هنری آثار با معیارهای ثابت از قرن هجدهم میلادی با نقطه نظر موتسکیو^۲ در مورد تأثیر شرایط اقلیمی بر خلق آثار ادبی آغاز می‌شود، اما شکست واقعی اندیشه کلاسیسیسم در این مورد با نظریه مادام دو استال در اوایل قرن نوزدهم کلید می‌خورد. مادام دو استال نظرات خود در این خصوص را به ویژه در دو کتاب مطالعه مناسبات ادبیات با نهادهای اجتماع (Madame de Staël, 1800) و از آلمان (Madame de Staël, 1808) مطرح می‌کند. مطابق نظر او، ادبیات نمی‌تواند با معیارهای از پیش تعیین شده قضاوت شود، زیرا هر اثر ادبی در فرایند خلق

1. Liberté authentique.

2. Montesquieu.

خود، متأثر از عوامل گوناگونی است که تاکنون نادیده انگاشته شده است، از جمله شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی اقلیمی منطقه‌ای که خالق اثر در آن زندگی می‌کند و ارتباطات تنگاتنگی که اثر با نهادهای اجتماعی و آداب و رسوم مردم در جامعه دارد. توجه به شرایط خلق اثر و به رسمیت شناختن ویژگی‌های منحصر به فرد هر اثر در ارزیابی و نقد آن چیزی نیست به جز پیامد رسوخ و ویژگی پویایی و توجه به دیگری از طریق به رسمیت شناختن تفاوت‌ها. این اندیشه با ظهور رمانتیسم و سیطره تفکر مبتنی بر ارزش‌های آن از جمله توجه به فردیت و بیان احساسات فردی هنرمند، خلاقیت آزاد هنری به دور از تحمیل قاعده‌مندی‌های کلاسیسیسم به اندیشه غالب تبدیل می‌شود. پس از رمانتیسم، رئالیسم ظهور می‌کند تا اصل پویایی و توجه به دیگری را به گونه‌ای دیگر محقق سازد، چرا که آنچه در رئالیسم اهمیت می‌یابد دوری از تصاویر آرمانی از واقعیت و انعکاس درست و عینی واقعیت می‌باشد. از این رو، شخصیت‌های داستانی در آثار رئالیستی همچون آثار بالزاک، دیگر نه از میان قهرمانان همیشه پیروز و بی نقص، بلکه از دل آدم‌های معمولی انتخاب می‌شوند. این شخصیت‌ها در مسیر خود برای رسیدن به هدف همانند زندگی روزمره با شکست نیز مواجه می‌شوند و حتی در برخی موارد موفقیت‌هایی که کسب می‌کنند را نمی‌توان مدیون فضایل ایشان به‌شمار آورد. به‌عنوان مثال، قهرمان رمان پل آمی (Maupassant, 1885)، نوشته‌گی دوموپاسان، برای تحقق جاه‌طلبی‌های خود از زن‌ها استفاده می‌کند؛ یا در رمان مادام‌بواری (Flaubert, 1857)، شخصیت اصلی داستان خوشبختی خود را به‌خاطر دنباله‌روی از هوس‌ها و رؤیاپردازی‌هایش از دست می‌دهد و سرانجام دست به خودکشی می‌زند.

با پیدایش ناتورالیسم، انعکاس برهنه واقعیت همراه با زوایای کریه و انزجار برانگیز آن در مرکز توجه قرار می‌گیرد. اما آنچه در این گرایش فکری جالب توجه است، تأثیری است که از تجربه‌گرایی علمی می‌پذیرد. از نظر امیل زولا، سردمدار ناتورالیسم، رمان باید نقش آزمایشگاهی را ایفا کند که به کمک آن بتوان رفتارهای انسانی را مورد مطالعه قرار داد. او در این مورد می‌گوید: «رمان تجربی نتیجه تحول علمی قرن است؛ این رمان در تکمیل فیزیولوژی می‌آید که مبتنی بر شیمی و فیزیک است؛ رمان تجربی مطالعه انسان طبیعی، تابع قوانین فیزیکی و شیمیایی و متأثر از محیط را جایگزین مطالعه

انسان انتزاعی و متافیزیک می‌کند. در یک کلمه، این رمان ادبیات عصر علمی است» (Zola, 1902: 22). زولا در مجموعه بیست جلدی رمان روگن ماکار (Zola, 1963)، زندگی چند نسل از یک خانواده را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه انسان مغلوب ویژگی‌های موروثی خود است. در تمامی قرن نوزدهم و همچنین در نیمه اول قرن بیستم میلادی که در آن ایستمه غالب توجه به دیگری و پویایی است، ادبیات دیگر برای طبقه حاکم نوشته نمی‌شود بلکه بر خلاف دوره‌های پیشین، در بسیاری از موارد، رذایل اخلاقی موجود در جامعه که غالباً مرتبط با طبقه اشراف دانسته می‌شدند از خلال آثار ادبی به نقد کشیده می‌شد. در این رابطه می‌توان به رمان ژرمینال (Zola, 2004) اثر زولا اشاره کرد که زندگی طبقه کارگر و محرومیت‌های اجتماعی که این طبقه متحمل می‌شدند را به تصویر می‌کشد. همچنین، مویاسان، به‌ویژه در مجموعه داستان‌های کوتاه خود، به نقد جامعه و به خصوص طبقه حاکم می‌پردازد. او در کتاب تپلی (Maupassant, 1879) ریا و تظاهر در میان طبقات اشرافی و تجار را در زمان جنگ با «پروس» هدف قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه شخصیت اصلی داستان که زنی بدکاره است در مواجهه با افسر دشمن به مراتب از حس وطن‌پرستی و صداقت بیشتری برخوردار است. نمونه بارز دیگر، مجموعه کمدی انسانی اثر بالزاک (Balzac: 1976) که متشکل از نود اثر است و در اکثر آن‌ها به نقد طبقه بورژوازی پرداخته می‌شود. این مجموعه که نگارش آن بیست و یک سال به طول می‌انجامد به‌حدی بر مطالعه لایه‌های مختلف اجتماع و نقد آن متمرکز است که در ابتدا نویسنده نام آن را مطالعات اجتماعی می‌گذازد. بالزاک معتقد است که همانند گونه‌های زیست‌شناختی جانوران، انسان‌ها نیز دارای گونه‌های مختلف اجتماعی می‌باشند که هر یک باید به‌مثابه تاریخ طبیعی نوع بشر به دقت مورد مطالعه قرار گیرد.

سیطره تفکر ناشی از تجربه گرایی علمی در رویکردهای نقد ادبی قرن نوزدهم نیز نمایان می‌شود. در این مورد می‌توان به شارل آگوستن سنت‌بوو^۱ و همچنین، هیپولیت تین^۲ اشاره کرد که سعی کردند شیوه‌های نقد مبتنی بر رویکرد علمی به ادبیات ارائه دهند.

1. Charles-Augustin Sainte-Beuve.

2. Hippolyte Taine.

سنت بوو همانند گیاه‌شناسان به توصیف و دسته‌بندی ویژگی‌های متون مورد مطالعه خود می‌پرداخت و اطلاعات بدست آمده را با زندگینامه نویسنده مطابقت می‌داد و تن برای مطالعه علمی آثار ادبی، بررسی تأثیر سه معیار اصلی در کیفیت ادبی اثر را پیشنهاد می‌کرد: نژاد خالق اثر، مکان و زمان خلق اثر. بدیهی است، در نظر گرفتن تأثیر این سه عامل بر اثر ادبی، نگاه کلی‌نگرانه به آثار را محکوم می‌کند و کیفیت هر اثر را وابسته به شرایط خلق آن می‌داند. اما تسلط نگرش علمی به ادبیات با گوستاو لانسون بود که به اوج خود رسید و جهانی شد. او با ترویج «تاریخ ادبی» به‌عنوان رویکردی عینی و علمی به ادبیات، این نگرش را به نگرش غالب در تدریس دانشگاهی ادبیات تبدیل کرد (Lanson, 1910: 391). پذیرش این نگرش، اذعان به تأثیر شرایط محیطی و فراادبی بر ادبیات است. بدین ترتیب، ارزیابی هر اثر به‌صورت نسبی و با در نظر گرفتن شرایط خلق اثر صورت می‌گیرد، آثار با معیارهای کیفی بیرونی و مطلق سنجیده نمی‌شوند و ویژگی‌های منحصر به فرد هر اثر در نظر گرفته می‌شود.

تسلط اندیشه مبتنی بر توجه به دیگری و پویایی در ادبیات مرهون نظریات علمی دیگر در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم میلادی نیز است. از میان تأثیرگذارترین این نظریه‌ها می‌توان به نظریات فروید، مارکس و پاولوف اشاره کرد (Sarraute, 1956: 16). آنچه این سه نظریه، علی‌رغم تفاوت‌های موجود، به‌طور مشترک به آن اذعان دارند راندن انسان از جایگاه حاکمیت بر خود و دنیاست. چراکه از نظر فروید، علت رفتار انسان را باید در غریزه جنسی و ناخودآگاه او جستجو کرد؛ از نظر مارکس، اقتصاد زیربنایی است که انسان را به سمت و سویی خاص هدایت می‌کند و از نظر پاولف، این واکنش مکانیکی انسان به محرکات بیرونی و فرایند شرطی شدن ارگانیسم است که تعیین‌کننده رفتار انسان است. آنچه از هر سه نظریه برمی‌آید، کم‌رنگ شدن اختیار انسان و تشدید نقش عوامل محیطی و به‌خصوص فیزیولوژیک در رفتار است. انعکاس این تغییر نگرش در ادبیات به بی‌اعتمادی به توانایی نویسنده در شناخت درونی انسان و کوچک و بی‌فایده شمردن توصیفات روان‌شناختی منجر می‌شود. توهم تحلیل روانشناختی شخصیت جای خود را به یقینی می‌دهد که از توصیف بیرونی قهرمان و موقعیتی که در آن قرار گرفته حاصل می‌شود (همان). این تحول به‌خوبی در رمان‌های

کافکا نمایان است و نشان می‌دهد که چگونه اصول علمی جدید می‌توانند به تغییر نگرش معرفت‌شناختی و ایستمه حاکم بر یک دوره بینجامد؛ به عبارت دیگر، فرض اساسی در این سه نظریه متأثر شدن انسان از محیط است. این تأثیرپذیری به انسان خاصیت دینامیکی یا تغییرپذیری می‌دهد که با ایستایی و خودمرکزی در تضاد است.

۵-۱-۳- دوران پسامدرن

قرن بیستم میلادی با نظریه کوانتومی شروع می‌شود. یکی از مهم‌ترین تعابیر این نظریه بستگی واقعیت خارجی به ناظر است. به بیان بوهر، نباید این‌گونه تصور شود که سیستم‌های کوانتومی خواصی ذاتی، انفرادی و مستقل از چینش آزمایشگاهی دارند (d'Espagnat, 1999: 251). این سخن بدین معناست که ابزار اندازه‌گیری در به وجود آمدن واقعیت فیزیکی تأثیرگذار است، یعنی قبل از اندازه‌گیری نمی‌توان خاصیتی معینی (معلوم یا نامعلوم) برای جسم میکروسکوپی در نظر گرفت، خاصیت جسم بعد از اندازه‌گیری و بر اثر تعامل جسم با ابزار اندازه‌گیری تعریف می‌شود. در این رابطه، هایزنبرگ بیان می‌کند که «اگر ما بخواهیم آنچه در رویدادهای اتمی اتفاق می‌افتد را توصیف کنیم، در واقع، کلمه اتفاق می‌افتد فقط در مشاهده به کار برده می‌شود، نه در وضعیت بین دو مشاهده. این [کلمه] به عمل مادی و نه ذهنی اندازه‌گیری اطلاق می‌شود و می‌توان گفت که گذار از ممکن به واقعیت در همان لحظه‌ای روی می‌دهد که تعامل سیستم با دستگاه اندازه‌گیری و بنابراین با باقی جهان اتفاق می‌افتد» (Heisenberg, 1958: 54).

نکته دیگر اینکه در فیزیک، اصل علیت به مفهوم پیش‌بینی‌پذیری است یعنی اگر حال سیستم معلوم باشد، می‌توان آینده آن را توسط قوانین طبیعی پیش‌بینی کرد (Popper, 1988: 31). از این رو، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به مفهوم پیش‌بینی‌ناپذیری و عدم یقین نسبت به حالت آینده سیستم است؛ بنابراین، واژگانی همچون ساختار، معنا و اندیشه در تحول کوانتومی مشمول عدم یقین می‌شوند و معانی متفاوتی می‌پذیرند به گونه‌ای که دریدا می‌گوید: «به نوعی، «اندیشه» دارای هیچ معنایی نیست» (Derrida, 1972: 66-67). پس در عصر کوانتومی، بنیان ارزش‌گذاری سنتی با

شالوده‌شکنی پسا‌ساختارگرایان فرومی‌باشد و اصل عدم قطعیت در فیزیک منجر به حاکمیت اصل حقیقت متکثر در اندیشهٔ معاصر می‌شود. این تحول بنیادین در ادبیات نیز، به‌عنوان یکی از مظاهر تجلی ایپستمه، به‌خوبی مشهود است. آنچه در ادبیات این دوره مهم است، دیگر نه توصیف روان‌شناختی قهرمان است و نه روایت موقعیتی که شخصیت در آن قرار دارد، چراکه در هر یک از این حالات، واقعیت عرضه‌شده به خواننده متعلق به نویسنده و دریافت او از دنیا است. با «مرگ مؤلف» و «خواننده محوری» معانی متعددی برای یک متن مشروع شناخته می‌شود. شخصیت در «رمان نو» کالبد زدایی می‌شود. هرگونه توصیف بیرونی شخصیت، از جمله لباس، صورت، بدن و روابط اجتماعی او غیر ضروری بوده و حتی به تعبیر ناتالی ساروت به واقع‌نمایی رمان خدشه وارد می‌کند (Jefferson, 2004: 82). اطلاعات مربوط به هویت، گذشته و حتی نام شخصیت به‌اندازه‌ای ارائه می‌شود که به تداعی هیچ مرجع بیرونی نینجامد. هدف از نگارش رمان تأمل در حالات درونی گذرا و ناشناخته‌ای است که منشأ گفتار و اعمال انسان تلقی می‌شوند. آنچه در این تحول حائز اهمیت است این است که جستجوی حقیقت به خواننده واگذار می‌شود، خواننده‌ای که بعد از این در تولید معنا با نویسنده سهیم است. همچنان که در تعبیری از نظریهٔ کوانتومی، واقعیت خارجی به مشاهدهٔ ناظر بستگی دارد، معنای متن نیز به خواننده وابسته است. بدیهی است در چنین چشم‌اندازی، هرگونه ادعای وحدت معنا با تردید روبرو است.

بدین ترتیب در ادبیات، تناقض، دیگراندیشی، روان‌گسیختگی، ابهام و دوگانگی چه در پردازش عنصر شخصیت و چه در محتوای داستانی اثر به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی آثار پست‌مدرن به‌شمار می‌روند (Hassan, 1987: 92-93). این ویژگی‌ها قهرمان‌ها را به‌ضد قهرمان تبدیل می‌کنند و موجب واسازی آنچه که تا کنون ارزش پنداشته شده است می‌گردند. هم‌ذات‌پنداری در داستان پسامدرن رخ نمی‌دهد؛ پایان داستان باز است و پیچیدگی‌ها و بُعد معماگونهٔ روایت خواننده را با برداشت‌های چندگانه از یک متن روبرو می‌سازد. از رمان صورت‌جلسه اثر لوکلزیو (Le Clézio, 1963)، نویسندهٔ معاصر فرانسوی، می‌توان به‌عنوان نمونهٔ بارزی از این‌گونه آثار نام برد. در این رمان، آدم، شخصیت اصلی داستان که نمی‌داند از سربازخانه گریخته است و یا از آسایشگاه

روانی، فردی مردم‌گریز است. او برای پنهان ماندن از مردم خانه‌ای را بدون اجازه صاحبان آن اشغال می‌کند، برای گذران زندگی دست به دزدی می‌زند و از خشونت و تجاوز به عنف ایبایی ندارد. همچنین، از نگاه شخصیت‌های دیگر داستانی، او مبتلا به ناهنجاری‌های جدی روانی است. اما، در طول داستان سعی در شناخت حقیقت وجودی نوع بشر دارد، به روزمرگی اکتفا نمی‌کند و در فرایندی خودشناسانه سعی می‌کند به هستی جاری در کیهان و در سطوح دیگر وجود از جمله گیاهان و حیوانات بپیوندد. تک‌گویی‌ها و گفتگوهای او با سایر شخصیت‌ها معانی عمیق فلسفی در بردارند. استفاده از خلسه و جایگزین کردن حواس پنجگانه به‌جای تعقل از جمله راه‌هایی است که او برای پرده برداشتن از حقیقت وجود و تجربه‌ی هستی‌یگانه جاری در همه اجزای طبیعت پیشنهاد می‌کند. اما آدام نمونه‌ای از تمام انسان‌هایی است که درحال گذار از دوره مدرن هستند، از زندگی روزمره دنیای شهری خسته شده‌اند و به دنبال کشف حقیقت به طبیعت پناه می‌برند. عملکرد آدام، رفتار یک شورشی را به تصویر می‌کشد که از ارزش‌های مستولی بر دنیای مدرن می‌گریزد و دیگر نمی‌خواهد مطابق هنجارهای جامعه رفتار کند. روان‌پریش بودن و هم‌زمان، حقیقت‌جو بودن آدام تمامی کلیشه‌های موجود را در ذهن خواننده درهم می‌شکند و به او اجازه می‌دهد تا بدون هیچ پیش‌داوری به بازآفرینی ارزش‌ها پردازد، همان‌گونه که در جامعه پست‌مدرن انتظار می‌رود که تلقی اصل عدم قطعیت چنین چالش‌های فکری را در انسان به‌وجود آورد و تعامل او با جامعه را دگرگون سازد.

یکی دیگر از ره‌آوردهای فناوری‌های کوانتومی، القای نگرشی متفاوت به واقعیت است که از آن به واقعیت مجازی تعبیر می‌شود. امروزه دنیای مجازی در ذهن انسان با استفاده از رسانه‌ها، بازی‌های کامپیوتری، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در حال شکل‌گیری است که البته تأثیرات آن در سال‌های آینده باوجود پیشرفت روزافزون فناوری بیشتر هم خواهد شد. این پارادایم به تدریج مفهوم «اجتماع» و «فرهنگ» بومی را از بین خواهد برد. فصل مشترک این ابزار درهم‌آمیختن تخیل با واقعیت است. به‌عنوان مثال، در بازی کامپیوتری، «قتل» امری بسیار سهل و بدون هزینه است؛ یا در شبکه‌های اجتماعی می‌توان هویتی را به راحتی جعل کرد یا با افرادی مرتبط و هم

سخن شد که در اجتماعی که فرد در آن زندگی می‌کند مشابه آن‌ها وجود ندارند. ترکیب نامتعادل واقعیت و تخیل هم به‌نوعی منجر به دوگانگی شخصیتی و در نهایت از خودبیگانگی در فرد و در بُعد اجتماعی ایجاد و پذیرش دنیایی توهمی و خارج از جامعه زیستی انسان است.

۵-۲- بروز ناسازگاری ناشی از التقاط ایپستمه و پارادایم

در بحث «التقاط ایپستمه و پارادایم» ابتدا لازم است در مورد معنای «التقاط» توضیح داده شود. «التقاط» از ریشه «لقط» است که به معنی به‌دست آوردن یا چیدن چیزی از زمین است. اصل در التقاط به دست آوردن چیزی بدون توجه و اعتنا کردن است (مصطفوی، ج ۱۰: ۲۲۲). از قول ابن‌عرفه آمده است که «التقاط» به‌دست آوردن بدون طلب و قصد کردن است، (طریحی، ج ۴: ۲۷۱)؛ بنابراین، منظور از عبارت «التقاط ایپستمه و پارادایم»، دریافتی است که بر اثر امتزاج هم‌زمان ایپستمه و پارادایم در اندیشه بدون قصد و طلب کردن حاصل می‌شود و ممکن است انسان به آن آگاه نباشد.

فرض بر این است که هیچ ایپستمه و پارادایمی به‌خودی‌خود خوب یا بد نیست. بر این اساس، ایپستمه‌های «خودمرکزی» و «توجه به دیگری» فارغ از هرگونه ارزش‌گذاری در نظر گرفته می‌شوند؛ همچنان‌که در دوران باستان، با «ایپستمه خودمرکزی» انسان‌های خوب و نیکوکار وجود داشته‌اند. کانت اذعان دارد که خودخواهی مقدم بر قانون اخلاقی است و اگر توسط قانون اخلاقی کنترل شود به خود دوستی عقلانی تبدیل می‌شود و مذموم نیست (کانت، ۱۳۹۲: ۱۲۳). یکی از همین قوانین اخلاقی «ریاضت»^۱ است. در ایپستمه مدرن، قانون شهروندی براساس «توجه به دیگری» بنیان نهاده شده است و به انسان آزادی مشروط می‌دهد. از این‌رو، «لذت طلبی مشروط» جایگزین ریاضت می‌شود. در حالی که از التقاط «لذت طلبی مشروط» و «خودمرکزی» خودخواهی، لذت‌جویی و آزادی مطلق حاصل می‌شود.

در واقع، دو خاستگاه برای ایپستمه یا پارادایم می‌توان در نظر گرفت که یکی «فرد» و دیگری «اجتماع» است. در مورد خاستگاه فردی ایپستمه باید بدین نکته توجه داشت که

ممکن است یک ایستمه (مثلاً خودمرکزگرایی) فقط بخشی از رفتار فرد را تحت تأثیر قرار دهد، در حالی که رفتارهای دیگر او متأثر از ایستمه دیگری (برای مثال توجه به دیگری) باشد. بنابراین، در شخصیت افراد طیفی از خصوصیات بعضاً متناقض هم وجود دارد. همچنین، رفتارهای مبتنی بر یک ایستمه در صورتی تبدیل به هنجار می‌شوند که تعداد افراد دارای این چارچوب فکری غالب مردم را تشکیل دهند، در غیر این صورت این رفتارها ناهنجاری تلقی می‌شوند. بنابراین، رفتار ناشی از ایستمه جدید در ابتدای بروز آن به صورت یک ناهنجاری اجتماعی نمود می‌کند؛ اما به تدریج و با اقبال مردم به آن از شکل رفتار ناهنجار خارج می‌شود و به صورت رفتاری هنجار در می‌آید و از این زمان است که رفتار افراد بر مبنای ایستمه قدیم به عنوان رفتار ناهنجار نمود پیدا می‌کند. میشل فوکو در کتاب تاریخ جنون خود نشان می‌دهد که یکی از دلایل دیوانه خطاب شدن دیوانگان کم بودن تعداد آنها نسبت به افراد سالم است. به زعم او یکی از دلایل پیدایش تیمارستان‌ها جداسازی دیوانگان از جامعه، صرفاً به دلیل «تفاوت» آنها با هنجارهای تعیین شده توسط افراد سالم است (Foucault, 1972: 268)؛ او نشان می‌دهد که تشخیص دیوانگان برای محبوس کردن آنان در تیمارستان «نه براساس نظر پزشکان، بلکه براساس قضاوت فی البداهه و جمعی افراد سالم صورت می‌گرفته است» (همان). همان‌گونه که در سطور قبل بیان شد، آنچه منجر به ایجاد معضل فرهنگی می‌شود، تضاد میان ایستمه‌های موجود در یک فرهنگ در نتیجه ورود پارادایم‌های جدیدی اتفاق می‌افتد که هنوز تبدیل به ایستمه نشده‌اند. بروز تضاد بین ایستمه و پارادایم گاه می‌تواند منجر به فروپاشی یک تمدن گردد. ادوارد هالت کار^۱ علت افول یک تمدن را وقتی که به اوج خود می‌رسد این چنین عنوان می‌کند که آن تمدن «چنان عمیقاً از سنن، علایق و ایدئولوژی‌های عصر پیشین اشباع است که نمی‌تواند خود را با خواست‌ها و اوضاع و احوال دوره بعد تطبیق بدهد» (کار، ۱۳۸۷: ۱۶۲). بیان او به نوعی به مرحله متأخر التقاط ایستمه و پارادایم اشاره دارد. از آنجا که در حقیقت خاستگاه ایستمه و پارادایم در فرد است، التقاط آنها در ذهن هر فرد می‌تواند منجر به از خودیگانگی شود.

1. Edward Hallett Carr.

تعارض میان مبانی فکری متضاد و دشواری جایگزینی یک ایستمه گاه باعث می‌شود که یک جامعه و فرهنگ خاص گرایش شدیدی به حفظ ایستمه اولیه خود داشته باشد. در این رابطه، ادوارد کار از لیند نقل می‌کند که همان‌گونه که «اشخاص سالمند غالباً به گذشته، به زمان شباب و نیرومندی خود گرایش دارند و در برابر تهدید آینده مقاومت می‌ورزند. همین‌طور ممکن است که تمامی یک فرهنگ در مراحل مقدم از دست دادن نسبی قدرت و فروپاشی، زندگی حال را به رخوت بگذرانند و گرایشی بارز به عصر طلایی ازدست رفته داشته باشد» (همان، به نقل از Lynd, 1939: 88).

در بخش بعد، از خودبیگانگی به عنوان یکی از پیامدهای التقاط ایستمه و پارادایم در فرد مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵-۳- از خودبیگانگی ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم

برای «از خودبیگانگی» دو نوع مختلف می‌توان در نظر گرفت و به تعریف آن پرداخت. نوع اول، ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم است و به سبب تفاوت بین «نمود» و «بود» (خودواقعی) در انسان به وجود می‌آید. نوع دوم، بر اثر «خود» را در آینه «دیگری» دیدن به وجود می‌آید. در نوع اول، «از خودبیگانگی» ناشی از دوگانگی شخصیتی است که بر اثر تضاد بین ایستمه و پارادایمی که در ضمیر هر پدیده تمدنی نهفته است به وجود می‌آید، چرا که استفاده از آن پدیده تمدنی به نوعی نمود آن فرهنگ است. برای مثال، در گذشته تحصیل علم یک فضیلت بوده است و در قبال تحصیل آن هیچ‌گونه مدرکی اعطا نمی‌شد. در تمدن جدید، علم جنبه «کارکردی»^۱ پیدا کرده است و «متخصص» جایگزین «عالِم» شده است و مدرکی اعطا می‌شود که کارکرد آن کاریابی است. نتیجه التقاط این دو مفهوم، معادل دانستن «مدرک» با «فضیلت» است. از این رو، هرچه شکاف بین «نمود» (چهره‌ای که فرد از خود به دیگران نشان می‌دهد) و «بود» (خودواقعی) بیشتر می‌شود، دوگانگی شخصیتی فرد بیشتر می‌شود. رفتار چنین فردی دیگر با نهاد او سازگار نیست، او از خودواقعی خود دور می‌شود و دچار «از خودبیگانگی» می‌شود.

پل ریکور در پدیدارشناسی «هرمنوتیک خود»، دو نوع «دیگری» را مد نظر قرار می‌دهد: «دیگری در روابط بین فردی و دیگری به‌عنوان جزئی از نهادهای اجتماعی» (Ricoeur, 1995: 80). او در توضیح عنوان کتاب خود همانند دیگری بیان می‌کند که کلمهٔ همانند «نه‌تنها به مقایسهٔ خود^۱ با دیگری دلالت دارد بلکه به مفهوم خود به‌مثابهٔ دیگری نیز است» (Ricoeur, 1990: 14). ریکور معتقد است در مقولهٔ «هرمنوتیک خود» نه‌تنها باید به دیالکتیک میان خود و غیر خود توجه کرد، بلکه باید ارتباط میان «خودمتغیر»^۲ و «خودیکسان»^۳ را نیز مورد توجه قرار داد (همان: ۲۸). از نظر او من‌اندیشمند (کوژیتو) با من‌تحلیل‌گر متفاوت است، چرا که برای شناخت بهتر «خود» باید از اندیشیدن فاصله گرفت تا بتوان خود اندیشمند را به‌عنوان اُبژه مورد تحلیل و کنکاش قرار داد (همان).

این امر نشان‌دهندهٔ تأثیر پارادایم تجربه‌گرایی است، زیرا هنگامی که ذهنیت انسان تجربه‌گرا می‌شود به مشاهده اصالت می‌دهد. از این جهت، انسان برای فهم «خود» به مشاهدهٔ رفتارش می‌پردازد و به‌نوعی، اُبژهٔ خود می‌شود؛ اما از آنجایی که ادراک انسان از اشیا بر مبنای درک تفاوت آنها است، انسان به‌تنهایی نمی‌تواند به ادراکی از شیئی برسد، بدون اینکه آن را با اشیا دیگر مقایسه کند؛ بنابراین، در فهم و درک «خود»، انسان به دنبال مشاهدهٔ رفتار خود و مقایسهٔ آن با رفتار دیگری است. درحقیقت، بخشی از «خود» فرد همیشه معطوف به دیگری است. از این‌رو، در مطالعات پدیدارشناسانه، وجود «دیگری» اجتناب‌ناپذیر است؛ بنابراین در «پدیدارشناسی خود»، هنگامی که «خودیکسان» به نقد و داوری «خودمتغیر» پردازد مشکل هویتی به‌وجود نمی‌آید؛ اما در مقابل، وقتی «خودمتغیر»، «خودیکسان» را اُبژه می‌کند و مورد داوری قرار می‌دهد به‌تدریج «ازخودبیگانگی» به‌وجود می‌آید، چرا که در این حالت، بخشی از خود که

۱. ریکور خود (soi) را در جایگاهی ایستمه‌ای و هستی‌شناختی در نظر گرفته است که حتی فراتر از کوژیتو و آنتی کوژیتو است (Ricoeur, 1990: 27).
۲. «خودمتغیر» (ipséité) نزد ریکور به معنی آن بخش از هویت انسان است که درگذر زمان و در نتیجهٔ تعاملات بین فردی دستخوش تغییر می‌شود.
۳. «خودیکسان» (mêmeté) از نظر ریکور آن بخش از هویت انسان است که در نگاه او به گذشته و در خاطرات او همواره بدون تغییر باقی مانده است.

نقش منتقد را به عهده می‌گیرد خودمتغیر است که دائماً به سمت «غیرخود» گرایش دارد. این مورد داوری قرار دادن «خودیکسان» ممکن است بر اثر «التقاط ایستمه و پارادایم» یا در نوع دوم از خودیگانگی به واسطه قیاس با «دیگری» به وجود آید و منجر به «ازخودیگانگی» شود که در این صورت، به علت تضاد اندیشه‌ای ناشی از التقاط چارچوب فکری مبتنی بر «خودمرکزی» با تفکر مبتنی بر «توجه به دیگری» به وجود می‌آید.

نوع دوم از خودیگانگی، به عبارت دیگر از خود بیرون آمدن و خود را در قالب دیگری دیدن در کتاب بیگانه، اثر معروف کامو، نیز به نوعی دیگر نشان داده شده است. در این اثر، انسان به طور مدام، آگاهانه یا ناآگاهانه، به دنبال توضیح عقلانی رفتار خود است. روایت زندگی مورسو^۱، شخصیت اصلی داستان، از زبان خود همچون روایت «غیرخود» از «خود» صورت می‌پذیرد، «خود»ی که به مانند فرد دیگر فقط از بیرون قابل مشاهده است. بدین ترتیب، زمانی که روایتگر «او» است به گونه‌ای سخن می‌گوید که انگار «من» است (Tachibana: 1978). شخصیت داستان کامو بیش از آنکه با دنیا بیگانه باشد، با خود بیگانه است. عدم توجه عقلانی رفتار مورسو بیش از هر چیز گویای شکست او در برقراری ارتباطی منسجم، از طرف دیگر، میان خودیکسان و خودمتغیر او و از طرف دیگر، میان خودمتغیر او و دیگری است. مفهوم پوچی^۲ کامو در چنین چشم‌اندازی شکل می‌گیرد. این نوع از خودیگانگی که منشأ آن ایستمه مدرن (توجه به دیگری) است با محور قرار دادن دیگری و رها کردن «خودمتغیر» به وجود می‌آید.

همان‌گونه که شرح داده شد، اختلاط مادی‌گرایی با ازخودیگانگی (نوع اول) ناشی از تضاد اندیشه‌ای منجر به تخلفات قانونی و اعمال ضد اخلاقی می‌شود، در حالی که اختلاط نوع دوم از خودیگانگی، که در شخصیت مورسو مطرح شد، با مادی‌گرایی منجر به پوچی می‌شود.

1. Meursault.

2. Absurdité.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که «معضل فرهنگی» چیست و چگونه از تضاد یا تناقضی درون فرهنگی از التقاط پارادایم و ایستمه در اجتماع به وجود می‌آید، از این رو، با مسأله فرهنگی که از تقابل دو فرهنگ به وجود می‌آید، متفاوت است. همچنین نشان داده شد که «معضل فرهنگی» امری اجتناب‌ناپذیر است و جامعه همواره با ناهنجاری‌های ناشی از آن مواجه است. در بیان مظاهر معضل فرهنگی نشان داده شد که تناقض ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم نه تنها به از خودیگانگی فردی و ناهنجاری اجتماعی می‌انجامد، بلکه در حوزه اندیشه نیز باعث گمراهی اندیشمند می‌شود، همان گونه که در مورد بن بست اخلاق در نظریه اگزستانسیالیسم سارتر ملاحظه شد. گمراهی اندیشه‌ای در سیاست‌گذاری‌ها نیز تأثیرگذار است و منجر به حصول نتایج نامطلوبی در جامعه می‌شود. به نظر می‌رسد، اولین گام در پیشگیری از آسیب ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم در فرایند اندیشه، آگاهی به وجود این التقاط و امکان به وجود آمدن تناقض ناشی از آن است. با توجه به مطالب ارائه شده در این مقاله، لازمه کم کردن معضلات فرهنگی ناشی از التقاط ایستمه و پارادایم توجه به مخاطب، برآورد ظرفیت‌های اجتماع، تمایزهای اجتماعی و واکنش‌ها در مقابل ورود ابزار تمدنی جدید است؛ زیرا ممکن است تحقق ایده یا سیاستی برای یک جامعه نتایج خوبی به همراه داشته باشد در حالی که برای جامعه دیگر نامناسب باشد.

در دوران حاضر، ظهور پارادایم «واقعیت مجازی» ناشی از نظریه کوانتوم معضل فرهنگی‌ای را به تدریج با تبدیل مفاهیم «جامعه» و «فرهنگ بومی» به ترتیب به ایستمه‌های جدید «دهکده جهانی» و «فرهنگ جهانی» به وجود می‌آورد. زیرا در دنیای مجازی، همه رفتارها یا باورها می‌توانند یکسان شوند، امری که با توجه به باورها و ایستمه‌های ملل گوناگون در خارج از دنیای مجازی امکان‌ناپذیر است. از این رو، ملاحظه می‌شود که سازمان‌های بین‌المللی جهانی‌سازی و چندفرهنگ‌گرایی را با محوریت غرب و اومانیسم تبلیغ می‌کنند و آموزش می‌دهند زیرا بنیاد این سازمان‌ها ایستمه‌های غربی است.

همچنین به‌عنوان مظهری دیگر از معضل فرهنگی، می‌توان علت برخی از تضادها در رفتار افراد جامعه به‌خصوص برخی از تحصیل‌کردگان دانشگاه را دریافت. در این مورد، تعارضات رفتاری ناشی از پارادایم‌های اومانیستی موجود در کتب درسی دانشگاهی است که با باورهای خدا‌باورانه اجتماعی در تضاد هستند. با توجه به اهمیت این مسأله، نیاز به انجام تحقیقات وسیع توسط اندیشمندان بومی در این زمینه احساس می‌شود. تبیین فلسفی معضل فرهنگی در این مقاله می‌تواند گام کوچکی در این مسیر باشد.

کتاب‌نامه

۱. برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه ح. اسدپور پیرانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۲. بوردیو، پیر، تمایز، ترجمه ح. چاوشیان، چاپ دوم، تهران، ثالث، ۱۳۹۱.
۳. جعفری، محمدتقی، فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۸.
۴. جمعی از نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنفکری تا پسا مدرنیته، پژوهش، مایکل، تدوین و پژوهش، یزدانجو، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵.
۶. کار، ائ ایچ، تاریخ چیست؟، مترجم، ح. کامشاد، چاپ ششم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
۷. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، مترجم، م. ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۸. همو، نقد عقل عملی، مترجم، ا. رحمتی، چاپ چهارم، تهران، سوفیا، ۱۳۹۲.
۹. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۰. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، فنومنولوژی روح (پدیدارشناسی ذهن)، مترجم، ز. جلی، چاپ سوم، تهران، شفیی، ۱۳۸۹.

11. Aristote.[335 av. JC], Poétique (trad. J. Hardy). Paris: Gallimard .2013.
12. Aristotle. Metaphysics. (W. D. Ross, Trans.) Oxford: Clarendon Press .1924.
13. Aristotle. Aristotle: The Complete Works of Aristotle. (J. Barnes, Ed. , & R. P. Gaye, Trans.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press .1996.
14. Balzac, H. [1829-1850]. Comédie humaine. Paris: Gallimard .1976.
15. Bénac, H. Guide des idées littéraires. Paris: Hachette .1988.
16. Berger, K. The Developing Person: Through the Life Span. New York: Worth Publishers .2008.
17. Busacchi, V. "Entre narration et action: Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité. " Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, 1, 21-33 . 2010.

18. Camus, A. *L'Étranger*. Paris: Gallimard .1942.
19. Chomsky, N. , and Foucault, M. *The Noam Chomsky and Michel Foucault Debate on Human Nature*. London: The New Press .2006.
20. Corneille, P.[1637]. *Le Cid*. Paris: Librairie Larousse .1970.
21. Crozier-De Rosa, S. *A novel approach to history: arnold bennett, marie corelli and the interior lives of single middle-class women, England, 1880-1914*, (PhD. Thesis). University of Wollongong, Department of History. Gwynneville: University of Wollongong .2003.
22. De Beauvoir, S. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard .1944.
23. Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Edition du Seuil .1967.
24. Derrida, J. *De La Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit .1974.
25. d'Espagnat, B. *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics (2nd Ed. ed.)*. Reading, Massachusetts: Perseus Books Publishing .1999.
26. Einstein A. , P. B. May). "Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?" *Physical Review*, 47, 777 .1935.
27. Flaubert, G. *Madame Bovary, Moeurs de Province*. Paris: Michel Lévy Frères . 1857.
28. Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard .1966.
29. Foucault, M. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard .1972.
30. Foucault-Preti. *Les problèmes de la culture, Un débat Foucault-Preti. II Bimestre*, 2 .1972.
31. Habermas J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard .1988.
32. Hassan, I. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press .1987.
33. Heisenberg, W. *Physics and Philosophy*. New York: Harper .1958.
34. Jefferson, Ann. *Nathalie Sarraute, Fiction and Theory: Questions of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press .2004.
35. Juignet, P. "Michel Foucault et le concept d'épistémè," retrieved from philosophie, science et société [en ligne]: <http://www.philosciences.com/Pss/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique/10-michel-foucault-episteme>.2015.
36. Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions (Third Edition ed.)*. Chicago: The University of Chicago Press .1996.
37. Lanson, G. "La méthode de l'histoire littéraire", *Revue du Mois*, 385-413 .1910.
38. Le Clézio, J. M. G. *Le Procès-verbal*. Paris: Gallimard .1963.
39. Leibniz, G. *Philosophical essays*. (R. A. Garber, Trans.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc .1989.

40. Lynd, R. Knowledge for What: The Place of Social Science in American Culture. Princeton: Princeton Legacy Library .1939.
41. Maupassant, G. Boule de Suif. Paris: Charpentier .1879.
42. Maupassant, G. Bel-Ami. Paris: Ollendorff .1885.
43. Noro, P. The Influence and Power of Visual Media on Adolescents and The Need for School-Based Mediacal Literacy Instruction, (Thesis). University of Pittsburgh, School of Education. Pittsburgh: University of Pittsburgh .2009.
44. Piaget, J. Structuralism. (C. Maschler, Trans.) new York: Basic Books .1970.
45. Popper, K. The Open Universe: An Argument for Indeterminism. London: Cambridge University Press .1988.
46. Ricoeur, P. Interpretation Theory, Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press .1976.
47. Ricoeur, P. Soi-même Comme un Autre. Paris: Edition du Seuil .1990.
48. Ricoeur, P. Réflexion Faite. Paris: Esprit .1995.
49. Rousseau, J. -J. Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique. Paris: Mozambook .2001.
50. Rousseau, J. -J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Chicoutimi: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi .2002.
51. Sarraute, N. L'ère du soupçon. Paris: Gallimard .1956.
52. Sartre, J. -P. L'Être et le Néant. Paris: Gallimard .1943.
53. Sartre, J. -P. Huis Clos. Paris: Gallimard .1947.
54. Scudéry, M. Clélie, histoire romaine. Paris: Augustin Courbé .(1654-1660).
55. Tachibana, K. Analyse formelle du récit dans L'Etranger d'Albert Camus. Gallia, 17, 29-39 .1978.
56. Todorov, T. The Conquest of America: The Question of the Other. New York: Harper and Row .1984.
57. Zola, E. [1885]. Germinal. Paris: Gallimard .2004.
58. Zola, E. Le Roman expérimental. Paris: Charpentier .1902.
59. Zola, E. [1870-1893]. Les Rougon-Macquart. Paris: Gallimard1961. .

ناسیونالیسم در میان ملل مسلمان و غرب

و تأثیر امت‌گرایی بر اتحاد جهان اسلام*

□ تورج میرمحمودی^۱

چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و مقایسه ناسیونالیسم و امت‌گرایی در دنیای اسلام پرداخته است. تقابل و تعامل هویت ملی و امت‌گرایی اسلامی یکی از مباحث چالش‌انگیز میان متفکران اسلامی است. اتحاد دنیای اسلام و تشکیل حکومت اسلامی و اجرای قوانین شریعت جزو مفاهیم اساسی اسلام هستند. همه کشورهای مسلمان مشخصات و ویژگی‌های خاص ژئوپولیتیک، فرهنگی و اقتصادی دارند و منافع ملی در هر کدام از حکومت‌ها تحت تأثیر عوامل بیرونی و درونی با دیگران متفاوت است. تهدیدات بین‌المللی روبروی دنیای اسلام در حال افزایش است. در چنین شرایطی، ارجحیت با اتحاد امت اسلامی است. در مقابل، ملی‌گرایان به منافع درونی و ناسیونالیسم ملی معتقد هستند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به افزایش تهدیدات بین‌المللی که عمدتاً از سوی کشورهای توسعه‌یافته غربی اعمال می‌شود، دو مفهوم اتحاد دنیای اسلام و ملی‌گرایی باهمدیگر همسو هستند و کشورهای مسلمان با حفظ هویت ملی می‌توانند به همگرایی اسلامی دست پیدا کنند و به مفهوم امت اسلامی جامه عمل بپوشانند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰.

۱. استادیار گروه زراعت و علوم و تکنولوژی بذر، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.
(toraj73@yahoo.com)

مقدمه

گرچه وطن گرایی و ناسیونالیسم یکی از عوامل مهم حفظ کشور و تمامیت ارضی است و در عمده ایدئولوژی‌های معاصر وجود دارد اما ظهور و گسترش ناسیونالیسم در غرب (اروپا) و شرق (دنیای اسلام) شبیه همدیگر نبوده است. علی‌رغم اینکه سکولاریسم (جدایی دین از سیاست) در اروپا تحقق یافت اما تجربه تاریخی و تحولات هزار ساله اروپا که بر پایه دو تمدن هلنیسم و آیین مسیحیت استوار بود باعث همگرایی ملل اروپایی و تشکیل اتحادیه اروپا گردید. اما ناسیونالیسم در دنیای اسلام تحت تأثیر شرایط جغرافیایی، آرای متفکران مسلمان، عملکرد حکام دنیای اسلام و نوع ارتباطشان با دنیای غرب بوده است. براین اساس دو روی کرد در قبال امت گرایی اسلامی و ناسیونالیسم در دنیای اسلام وجود دارد. دیدگاه اول این است که با تحقق ناسیونالیسم، اتحاد جهان اسلام تضعیف خواهد شد و عملاً قابل تحقق نخواهد بود. در دیدگاه دوم ناسیونالیسم و امت گرایی در دنیای اسلام در تعامل باهمدیگر هستند و ناسیونالیسم و ملی گرایی راه را برای اتحاد اسلامی فراهم خواهند کرد. بر این اساس، مسأله عمده مقاله حاضر این است که باتوجه به خطرات و تهدیدات علیه جهان اسلام، آیا ملت‌های مسلمان با حفظ هویت ملی در جهت تحقق امت گرایی اسلامی متحد خواهند شد؟ اگر پاسخ مثبت است چگونه؟ و در صورتی که عوامل همگرایی امت اسلامی تحقق پیدا نکند در مقابله با تهدیدات بین‌المللی (بطور اخص از سوی غرب) چه راهکارهایی خواهند داشت؟

۱- علل ظهور و گسترش ناسیونالیسم (ملی گرایی) در میان ملل مسیحی بدون تردید، ناسیونالیسم یا ملی گرایی یکی از مهم‌ترین ایدئولوژی‌های قرون ۲۰ و ۲۱ میلادی است که در اروپا و عمده کشورهای دنیا به‌عنوان یک ایدئولوژی گسترش یافته است. «ناسیونالیسم یا ملت باوری نوعی آگاهی جمعی است، یعنی آگاهی به تعلق به ملت. ناسیونالیسم ایدئولوژی است که دولت ملی را عالیت‌ترین شکل سازمان

سیاسی می‌داند و مبارزات ملی گرایانه برضد چیرگی یا تاخت و تاز بیگانه برای به‌وجود آوردن یا پاسداری از چنین دولتی است" (آشوری، ۱۳۷۹: ۳۰). وجود زبان، هویت، مذهب، ریشه‌های قومی و نژادی و تجربه‌های مشترک تاریخی در گسترش حس ملی‌گرایی اروپاییان مؤثر بوده است. در واقع، ملی‌گرایی اروپایی حاصل تحولات دوره اصلاحات دینی و رفرم مذهبی در این قاره است و رنسانس یا نهضت روشنفکری آن را تقویت نمود. اروپاییان طی قرن‌ها تحت تأثیر مفاهیم و آموزه‌های فرهنگی پیش از مسیحیت و فرهنگ هلنیسم (تمدن یونان و روم باستان) قرار داشتند.

با ظهور مسیحیت اندیشه حاکمیت دین بر دولت در چارچوب کلیسای کاتولیک بر اروپا حاکم گردید و پاپ‌ها مهم‌ترین شخصیت‌های مذهبی و سیاسی در طول تاریخ قرون وسطی بودند. در این دوران که به عصر تفتیش عقاید یا انگلیزیسیون معروف است هزاران نفر به جرم ارتداد و جادوگری به دستور کلیسا سوزانده شدند و علم، محصور در تجربیات و مطلقات کلیسا شد به طوری که زمین مرکز جهان هستی شناخته شد و کتاب مقدس تنها منبع مورد اعتماد جهت درستی و ابطال پدیده‌های علمی شناخته شد. در دوره حاکمیت کلیسا، بسیاری از پادشاهان اروپایی جهت کسب مشروعیت و تداوم سلطه سیاسی به قدرت و نفوذ معنوی پاپ‌ها نیاز داشتند. پادشاهان اروپایی حتی جهت مشروعیت بخشیدن به جنگ و صلح از پاپ اجازه می‌گرفتند. این ارتباط در دوره جنگ‌های صلیبی به اوج خود رسید و آنها با تکیه بر ارتباط دین و دولت درصدد تبیین وضع موجود شدند و مفهوم امت مسیحی و پیروان عیسی جایگاه خاصی در میان اروپاییان پیدا کرد. این مفهوم در مقابل مفهوم بربر که به مسلمانان اطلاق می‌کردند تقویت شد. در واقع، این تلاقی دو جهان بینی و ایدئولوژی اسلامی و مسیحی بود که در قالب جنگ مذهبی، تمدنی شکل گرفت. با پایان جنگ‌های صلیبی، تمدن‌های اسلامی و مسیحی تا حدودی به سمت صلح پیش رفتند و یافته‌های علمی، فرهنگی را به همدیگر منتقل کردند «به طوری که گروهی از محققان چون دکتر فروی معتقدند که دانش رنسانسی غرب، ناشی از تماس اروپاییان با تمدن اسلامی بر اثر جنگ‌های صلیبی بوده است» (لطفی، ۱۳۸۶: ۳۳).

اما با تداوم حاکمیت کلیسا و محدودیت‌های فراوانی که علیه اندیشمندان،

دانشمندان و حتی مؤمنان مسیحی اعمال شده بود، بسیاری از متفکران اروپایی به روی کرد مستبدانه آیین کاتولیک اعتراض کردند و جنبش رفرمیسم یا اصلاحات دینی به رهبری مارتین لوتر آلمانی (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) و بعدها ژان کالون فرانسوی (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) شکل گرفت. فرضیه مارتین لوتر مهم ترین بنیادهای فکری و فلسفی کلیسای کاتولیک را زیر سؤال برد. او به شدت به قدرت مطلقه پاپ‌ها و صلاحیت گسترده کلیسا در امور مؤمنان اعتراض کرد و بخش مهمی از فساد و هرج و مرج درونی کلیسا را محصول روی کرد واسطه گرایانه آیین کاتولیک نسبت به رابطه خدا و مؤمن می دانست. از نظر او، برای اثبات ایمان نیازی به حضور پاپ، کلیسا و تشریفات مرسوم نیست و مؤمن خود می تواند ایمان مسیحی خویش را با اعمال مؤمنانه اثبات نماید. چنین موضعی با مقاومت کلیسا مواجه شد و حکم ارتداد وی صادر گشت. اما جنبش اعتراضی و اصلاح طلبانه پروتستانتیزم اکثر کشورهای اروپایی را فرا گرفت و آیین جدید مهم ترین رقیب و بدیل آیین سنتی کاتولیک شد. نقطه نظرات مارتین لوتر انعکاس توسعه شهرنشینی - رشد اقتصادی پولی - ظهور و گسترش سرمایه داری بورژوازی و تشکیل دولت‌های ملی بود (بیگدلی، ۱۳۸۴: ۲۶۳). این شرایط فرصتی مناسبی برای برخی از پادشاهان اروپایی فراهم کرد که از دخالت پاپ‌ها و کاردینال‌ها در امور سیاسی و دنیوی شاه، نجات پیدا کنند. تعدادی از سلاطین اروپایی از مذهب جدید پروتستان حمایت کردند.

بعدها طی جنگ‌های سی ساله در قرن ۱۷، امپراطوری‌های آلمان و هابسبورگ با فرانسه و سوئد رو در رو قرار گرفتند که در نهایت با معاهده صلح وستفاليا در ۱۶۴۸م و تضعیف آلمان خاتمه پیدا کرد. این معاهده پایان عصر قدیم و شروع دوره جدید در تاریخ روابط بین الملل بود چرا که مفهوم ملت و ناسیونالیسم با تقسیمات جدید ناشی از معاهده وستفاليا شکل گرفت. همچنین تحولات عصر روشنگری یا رنسانس در قرن ۱۷ به چند صدسال قرون وسطی خاتمه داد و در نبرد عقلانیت و خرد با اوهام و خرافات، اندیشه و خرد پیروز شد و حاکمیت کلیسا پایان یافت.

در حوزه اندیشه سیاسی دو مفهوم در مقابل همدیگر قرار گرفتند: تفکر سنتی پادشاه محور و ملت محور. اندیشه شاه سالاری یا پاتریمونیال خاستگاه تاریخی قدیمی در

شرق و غرب داشته است. بر اساس این تفکر مبنای مشروعیت، حق الهی حکومت است که به یک خاندان خاص منتقل می‌شود و قدرت موروثی است و از سوی فرزندان ذکور تداوم پیدا می‌کند و سلطنت ودیعه‌ای الهی است که باید توسط پادشاه حفظ شود و اوامر وی، اطاعت از امر مقدس است حتی پس از ظهور آیین پروتستان این اندیشه بین تعدادی از پادشاهان طرفدار پروتستان باقی ماند. از سوی دیگر پادشاهان پروتستان با تکیه بر باورهای این جنبش مذهبی به توسعه تجارت و بازرگانی پرداختند زیرا پروتستانتیزم معتقد است که مهم‌ترین دشمن ایمان، فقر است و برای اثبات ایمان مسیحی باید فقر کاهش پیدا کند و بهترین راه کاهش فقر تجارت و بازرگانی است. لوتر همانند اغلب الاهیون قرون وسطی، حرفه را به معنی نوعی زندگانی می‌دانست که فرد بنا بر میثت الهی داراست و سرپیچی از آن مخالف احکام الهی است. فعالیت اقتصادی که زمانی خطری برای روح تلقی می‌شد، پس از تعمید در آب‌های شفا دهنده، ولی بیخ زده الهیات کالوینیستی، قداستی تازه می‌یابد. کار فقط وسیله اقتصادی و امرار معاش نیست بلکه هدفی معنوی است. آزمندی هرچند خطری برای روح انسانی است ولی از بطالت و بیکاری سهمگین‌تر نیست. از آنجا که تهیدستی اخلاق را زایل می‌کند، فرد موظف است حرفه پر درآمدی برای خود برگزیند. میان تقوا و ثروت جویی نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه آن دو متحد یکدیگرند (و بر، ۱۳۷۱: ۱۸). بر این اساس کشف سرزمین‌های جدید، توسعه تجارت دریایی، ظهور استعمار و انقلاب صنعتی همه به نوعی در ارتباط با جنبش پروتستان بودند. همچنین توسعه سرمایه داری و انقلاب صنعتی فنودالیسم را در اروپا از بین برد و پادشاهی مطلقه را که میراث قرون وسطی بود با چالش روبرو ساخت چرا که در ساختار فنودالیسم و پادشاهی سنتی منافع اقتصادی طبقات خاص و ممتاز جامعه تأمین می‌شد و به علت نبود قانون یا نقص آن، از منافع طبقات فرودست حمایت نمی‌شد.

با پایان جنگ‌های مذهبی سی ساله و انعقاد صلح وستفاليا دوره کهن اروپای مسیحی پایان یافت و مفاهیم نوین در قاموس انسان جدید اروپایی ظهور یافت: خردورزی و عقلانیت، اومانیزم (انسان‌مداری)، سکولاریسم (جدایی دین از سیاست)، قانون‌گرایی، حقوق طبیعی و فطری، تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم و انقلاب

علمی. این مفاهیم جهان بینی و ایدئولوژی قرون وسطی را زیر سؤال برده و بیش از همه حاکمیت مطلق پادشاهی را زیر سؤال بردند. افرادی چون جان لاک، موتسکیو، ولتر، ژان ژاک روسو، فرانسیس بیکن، رنه دکارت طی فاصله زمانی سه قرن اروپا را دچار تغییر و تحول کردند. طی قرون ۱۷ و ۱۸م اندیشه مردم سالاری با شک بنیادی از منشا حاکمیت مطلقه پادشاهی بین اندیشمندان رواج پیدا کرد. فروپاشی اندیشه حاکمیت مطلقه با رواج حقوق فطری و طبیعی همراه بود. کشور انگلستان در سال ۴۹-۱۶۴۸م انقلابی را تجربه کرده بود که با اعدام پادشاه چارلز استوارت اول بثمر نشست. اعدام پادشاه مطلقه تصور تاریخی اروپاییان را که حکومت ودیعه الهی است را برای همیشه شکست. کاهش قدرت اشراف زادگان و تضعیف فنودالیسم و ایجاد حکومت جمهوری توسط الیور کرامول، در جامعه بشدت طبقاتی انگلستان، زنگ خطر انقلاب را در فرانسه نیز به صدا درآورد. اولین اعلامیه حقوق شهروندی در ۱۶۸۹م در انگلستان نوید دهنده این امر بود که سیستم ارباب رعیتی در برابر بورژوازی در حال ظهور تضعیف شده و پارلمان خواهان به رسمیت شناختن آزادی بیان و حقوق مردم است. تحولات انگلیس حتی بر شارل منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵م) حقوقدان و فیلسوف فرانسوی مؤثر بود به طوری که در کتاب معروف روح القوانین، از تفکیک قوا و عدم تمرکز آنها در دست یک تن (شاه) صحبت می کند و نظریه او در باب تقسیم قوا (مقننه، مجریه، قضاییه) در قرن بیست و یکم توسط سیستم های سیاسی متفاوت اعمال می شود. علی رغم مقاومت سیستم استبدادی در اروپا در نهایت اندیشه حاکمیت ملی پیروز شد و باور به پادشاهی مطلقه نتوانست مانع انقلابات دموکراتیک در این قاره شود و اندیشه مترقی جمهوری بر پادشاهی غلبه کرد. ژان ژاک روسو پدر معنوی و معمار انقلاب فرانسه با نگارش کتاب قرار داد (میثاق) اجتماعی پیشرو چنین اندیشه ای بود. هرچند روسو چند سال قبل از انقلاب کبیر (۱۷۸۹م) فرانسه فوت کرد (۱۷۱۲-۱۷۷۸م)، اما اندیشه پیشرو او و اعتقاد به آزادی و برابری انبای بشر اریکه قدرت خاندان سلطنتی بوربون را در فرانسه لرزاند و لویی شانزدهم مجبور به قبول حکومت مشروطه شد، به طوری که در سال ۱۷۹۱ کار تدوین قانون اساسی محصول مجلس مؤسسان پایان یافت. این قانون تا حد زیادی متأثر از اعلامیه حقوق بشری بود

که در ۱۷۸۹م منتشر شده بود و مفاد آن در رأس قانون اساسی ۱۷۹۱م قرار گرفت، در این قانون حاکمیت متعلق به ملت و غیر قابل تجزیه است (نقیب زاده، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

دیگر ملل اروپایی به اندازه فرانسه در تحقق وحدت ملی موفق نبودند و از کنگره وین ۱۸۱۵م که منجر به سقوط ناپلئون بناپارت و تقسیم مجدد مرزها توسط قدرت‌های اروپایی گردید و آرمان‌ها و احساسات ملت‌های کوچک نادیده گرفته شد. "بلژیک را به هلند بخشیدند، به علاقه مردم آلمان برای وحدت ملی خود توجه‌ای نکردند و آن را تحت اداره اتریش قرار دادند، ایتالیا را به صورت اول تجزیه کردند و هر قسمت را تحت نفوذ یک کشور بیگانه قرار دادند، سرنوت مجارها، اسلاوها و مردم منطقه بالکان هم بهمین صورت شد. چنین بود که احساسات ملی رنگ انقلابی به خود گرفت و به صورت قوه محرکه اغلب جنگ‌ها و انقلابات و تحولات قرن نوزدهم اروپا در آمد. در انقلابات ۱۸۳۰م با لیبرالیسم و در انقلابات ۱۸۴۸م با دموکراسی همدوش گردید. جنگ‌های وحدت ایتالیا و وحدت آلمان و بحران‌های منطقه بالکان همه بنا به انگیزه‌های ملی صورت گرفت و بالاخره نیز جنگ جهانی اول را عده‌ای بحران ناسیونالیسم و پایان آن را حل این مسأله دانسته‌اند و در پایان آن نیز ملت‌های اروپای شرقی به حاکمیت ملی خود دست یافتند (نقیب زاده، ۱۳۷۵: ۴۷). مسأله حائز اهمیت اینکه در جنگ‌های قرن نوزدهم درون قاره اروپا مذهب عامل اساسی جهت شروع و پایان مخاصمات نبود و ملی‌گرایی و ناسیونالیسم بر هویت دینی مسیحیت تفوق یافته بود و هویت اروپایی بر پایه ملی‌گرایی و ناسیونالیسم شکل گرفت. اما بعدها و از ۱۹۹۰م بعد از پیمان‌های ماستریخت و رم، روند وحدت اتحادیه اروپا کامل شد و یکی از پایه‌های اساسی این وحدت هویت مسیحی ملل اروپایی بود.

۲- سکولاریسم و ملی‌گرایی در میان ملل مسیحی

اصلاحات دینی نه تنها باعث تغییر پیکره مسیحیت در اروپا گردید، بلکه در تقویت مبانی فکری و فلسفی سکولاریسم نیز مؤثر بود. به عبارتی ریشه سکولاریسم را می‌توان در سقوط اندیشه قداست کلیسا و پاپ مشاهده نمود. گسترش سکولاریسم به‌طور عملی با انقلاب فرانسه و تضعیف بنیاد کلیسا همراه بود. مهم‌ترین تأثیر سکولاریسم

دین زدایی از جامعه اروپایی بود فلسفه لیبرالیسم و دموکراسی در تبیین سکولاریسم مؤثر بود. باورهای مذهبی که در گذشته حول مسیحیت و وحدت دینی با محوریت پاپ می‌چرخید از قرن ۱۸م بر ناسیونالیسم و ملی‌گرایی و حقوق فردی انسان اروپایی خلاصه شد. جدایی دین از سیاست همراه با تقویت روحیه ملی و برابری حقوقی برای شهروندان که در قالب قانون اساسی قابل اعطا بود. باور به انتقال مرجعیت از نهادهای دینی به اشخاص یا سازمان‌های غیر دینی بر اساس این نظریه آنچه که در امور اجتماعی اصالت دارد، سیاست است نه دین که دارای جنبه فردی و عبادی می‌باشد (علیزاده، ۱۳۸۶: ۲۵۹). باعث شد امر مقدس و مذهبی قابلیت نقد پیدا کند. آرمان شهرهای مسیحی آکویناسی و آگوستینی جای خود را به دولت - کشورهای جدید داد و معیار سعادت و فضیلت در تحقق حقوق شهروندان و بر پایه مرزهای سیاسی حمایت شده متمرکز شد. در این راستا وظیفه شهریار نه به بهشت رساندن مؤمنان و تعیین مجازات‌های اخروی و اخلاقی مرسوم بلکه تأمین نیازهای دنیوی آنان بود. این تغییرات فقط در حوزه فلسفه سیاسی و دین اتفاق نیفتاد بلکه تحولات عینی در طبقات اجتماعی و سبک زندگی عمومی رخ داد و شهرنشینی گسترش یافت و به موازات فنودالیسم روبه کاهش گذاشت. با انحلال جامعه فئودالی و در نتیجه تجزیه روابط اجتماعی، مسأله فرد و حقوق او برای نخستین بار مطرح شد و با توسعه کامل دولت - ملت و افزایش روبه رشد حق رأی دموکراتیک مداخله سیاسی گسترده («مردم») بر خلاف محدودیت‌های سنت و آداب و عقاید امکانی جدی یافت (لوین، ۱۳۸۰: ۳۹). علم‌گرایی، پوزیتیویسم و اثبات‌گرایی و نقد الهیات که ناشی از تفکر اومانیستی و غایت‌گرایی انسان بود در عمل هویت دینی اروپا را به عقب راند. اما مسأله حائز اهمیت اینکه حتی سکولاریسم نیز نتوانست تأثیر طولانی مدت مسیحیت را از هویت اروپایی محو کند، به طوری که یکی از شاخص‌های اساسی اتحادیه اروپایی، هویت مشترک مسیحی است که مانع عضویت همسایگان مسلمان از قبیل ترکیه (فارغ از موانع داخلی) در اتحادیه شده است. هویت مسیحی حتی در ماهیت و اهداف برخی احزاب سیاسی اروپایی نقش اساسی دارد، به نحوی که برخی از آنان از جمله احزاب دموکرات مسیحی و سوسیال مسیحی در نحوه پراکندگی و تعداد طرفداران در خیلی از کشورهای اروپایی

پایگاه اجتماعی دارند. مرام سیاسی اغلب آنها آمیزه‌ای از ملی‌گرایی و ارزش‌های مذهبی مسیحی است که بیشتر بر پایه عمل‌گرایی متکی است و چارچوب ایدئولوژیک آن کم‌رنگ است چرا که با تفوق سکولاریسم بر اندیشه دینی در اروپا، عنصر مذهب به تنهایی قادر به حل بحران‌ها و چالش‌های پیش روی ملل غربی نبوده است، بنابراین تلفیقی از آموزه‌های سکولاریسم، سرمایه‌داری، ناسیونالیسم و برخی ارزش‌های اخلاق‌گرایانه و مذهبی مسیحی، ملل اروپایی را در انتخاب چند وجهی قرار داده است.

۳- مارکسیسم و فاشیسم: چالش ناسیونالیسم اروپایی

ناسیونالیسم اروپایی در اواخر قرن نوزدهم و نیمه قرن بیستم با چالش ظهور دو ایدئولوژی کمونیسم و فاشیسم مواجه شد که هرکدام تأثیر خاصی در ساختار فلسفی، اجتماعی و سیاسی پدیده دولت - ملت اروپایی گذاشتند. به طوری که بیم فروپاشی مرزهای سیاسی موجود تبدیل به چالش امنیتی دولت‌های ملی‌گرای اروپایی شد. مسأله حائز اهمیت اینکه رژیم‌های کمونیستی و فاشیستی علی‌رغم مبانی فلسفی متفاوت در مجموعه دولت‌های توتالیتر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر رژیم‌های توتالیتر به دو دسته تقسیم می‌شوند: راست افراطی که از آن به فاشیستی و چپ افراطی که از آن به کمونیستی یا سوسیالیستی یاد می‌شود. اینشتاین و فالگمان نیز تفسیر روان‌شناختی رژیم فاشیستی و کمونیستی را از جنس واحدی بر می‌شمارند و هر دو را در سبب توتالیتراریسم در مقابل رژیم‌های دموکراتیک قرار می‌دهند. رژیم‌های کمونیستی نیز نوع فاشیستی آن فردیت یا فرد‌گرایی انسان‌ها را نادیده گرفته‌اند و در طیف اصالت جمع و روح جمع‌گرایی قرار می‌گیرند. هر دوی آنها در مقابل دموکراسی قرار می‌گیرند و اقتداری‌اند نه دموکراسی (برزگر، ۲۶۰: ۱۳۸۹). اندیشه مارکسیسم در اواخر قرن نوزدهم که خود متأثر از تحولات درونی سیستم سرمایه‌داری بود، مفهوم دولت - ملت در اروپا را به مثابه یک ایدئولوژی و جنبش اجتماعی به چالش کشید. تعارض ساختاری کمونیسم با ناسیونالیسم نه تنها در شیوه متفاوت حکومت‌داری، بلکه تقابل در مبنا و هدف، روش و غایت دو ایدئولوژی بوده است. در واقع بخشی از نگاه مارکسیسم به انترناسیونالیسم

یا بین‌المللی‌گرایی متمرکز است که با وجوه ناسیونالیسم تفاوت دارد. در ایدئولوژی مارکسیستی جهت تحقق همگرایی جهانی، مرزهای سیاسی به مفهوم ناسیونالیستی و دولت سرمایه‌داری و طبقات مرتبط با آن حذف می‌شوند. "مارکس در برنامه فعالیت سیاسی خود انقلاب را به مثابه ابزار ضروری انتقال جامعه سرمایه‌داری به سوسیالیسم نامید (ابنشتاین، ۱۳۶۶: ۱۴۳). تحقق چنین ایده‌ای برای دولت‌های ملی‌گرای اروپا هزینه‌گزار جنگ‌های بین‌الملل اول و دوم را به همراه داشت و حفظ مرزهای بین‌المللی و نظام سرمایه‌داری برای اروپا اولویت حیاتی داشت. اما ظهور ایدئولوژی و جنبش فاشیسم که خود محصول نظام سرمایه‌داری بود، برای مدت کوتاهی مارکسیسم و لیبرال دموکراسی غرب را در یک جبهه متحد قرار داد و در طی جنگ جهانی دوم دولت‌های انگلیس، آمریکا و فرانسه جهت حذف فاشیسم ایتالیا و نازیسم آلمان با دشمن و رقیب ایدئولوژیک یعنی شوروی متحد شدند. اما طی جنگ سرد تعارضات ایدئولوژیک دو اندیشه تداوم یافت و در جریان اشغال افغانستان توسط شوروی (۱۹۷۹م)، شکل سیاسی و نظامی گرفت و تأثیر مستقیم آن تقویت جبهه مجاهدان عرب و تأسیس القاعده و طالبان بود که آینده سیاسی دنیای اسلام را تا دهه اخیر تحت تأثیر قرار داده است. مسأله حائز اهمیت اینکه با سقوط شوروی جبهه کمونیسم با خوانش انتقادی از درون و بیرون مواجه شد و در دو بعد تئوریک و عملی، آرمان اترناسیونالیسم با ناکامی مواجه شد و ناسیونالیسم و ملی‌گرایی اروپایی در قالب لیبرال دموکراسی فرصت تجدید قوا یافت. بحران‌های منطقه‌ای و جهانی پسا کمونیسم نیز حاکی از آن بوده که ناسیونالیسم در مواجهه با چالش کمونیسم تا دوره معاصر کامیابی داشته است و دولت - ملت‌های اروپایی علی‌رغم همگرایی فرهنگی، سیاسی، اقتصادی با یکدیگر تحت عنوان اتحادیه اروپایی، ملاحظیات ایدئولوژیک، امنیتی و سیاسی ملی را مورد توجه قرار داده‌اند و مرزهای سیاسی که نمادی از ناسیونالیسم ملی است هنوز در انتخاب منافع ملی و فراملی آنها اولویت دارد.

در مقایسه چالش فاشیسم و کمونیسم با ناسیونالیسم اروپایی، فاشیسم چه در قالب ایدئولوژی و جنبش متأخر از کمونیسم بوده، اما ریشه‌های آن به بحران نظام سرمایه‌داری در اواخر قرن ۱۹م و اوائل قرن بیستم باز می‌گردد و حتی می‌توان در اندیشه‌های

ناسیونالیسم نژادگرای اروپایی و در چارچوب سیستم سرمایه داری و اوج آن یعنی امپریالیسم جستجو کرد. ناسیونالیسم نژادگرا با ناسیونالیسم دموکراتیک متفاوت است و با مبانی اندیشه عصر روشنگری و لیبرالیسم فاصله دارد و شکل افراطی ناسیونالیسم است. در چارچوب اندیشه فاشیسم تلاش برای کسب سروری در سطح جهانی پس از کسب سروری در سطح تحلیل ملی از سوی نژاد برتر منطقی است که به پدیده امپریالیسم می‌انجامد. در میان ملت‌ها نیز ملتی برگزیده وجود دارد که مستحق حاکمیت بر همه ملل دیگر است. فاشیسم از نوع آلمانی آن کوشید تا با کشتار میلیون‌ها انسان اندیشه برتری نژادی آلمانی و تأمین سلطه جهانی آن و تشکیل دولت جهانی را محقق سازد (ابنشتاین، ۱۳۷۶: ۱۷۶). از منظر این ایدئولوژی، مارکسیسم و حتی ملی‌گرایی مرسوم در غرب و بالطبع کمونیست‌ها و یهودیان برای آنان دشمن تلقی می‌شدند. به طوری که به تفسیر فاشیستی موجودات انسانی در درجه اول مخلوقات یک ملت، نژاد یا قوم‌اند. بنابراین انسان کلی و انتزاعی وجود ندارد، بلکه انسان آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و جز آن وجود دارد (وینسنت، ۱۳۷۸: ۲۲۴). در قالب این تفکر ناسیونالیسم دموکراتیک که مبتنی بر برابری، آزادی و حقوق یکسان است، مردود شناخته می‌شود و اصل نابرابری نژادی، جنسیتی، فرهنگی بر روابط انسان‌ها حاکم است. مبنای این اندیشه نه عقلانی بلکه بر پایه احساسات جمعی و هویت خردگریز و ضدیت با دیگران استوار است. همچنین تمایل به گذشته آرمانی و وحدت از دست رفته به رهبری یک ملت و قوم خاص و پیشوا به عنوان آمریت سیاسی در فلسفه سیاسی فاشیسم حایز اهمیت است. آنان البته از علقه‌های مذهبی هم در این بین استفاده می‌کنند و برای پیامبران نقشی نژادی قایلند به طوری که از نظر چمبرلین، حضرت مسیح یک پیامبر آریایی بوده و این تعلق را از اختصاصات مسیح مانند دوست داشتن، ترحم و شرف که از مشخصات روانی نژاد آریا بوده ثابت می‌کرده است (رواسانی، ۱۳۸۰: ۵۱). مجموعه ایدئولوژی و جنبش فاشیسم در جنگ جهانی دوم ناسیونالیسم اروپایی را با چالش مواجه ساخت اما در نهایت با فروپاشی نظام‌های اقتدارگرای موسولینی در ایتالیا و هیتلر در آلمان بیم این ایدئولوژی برای ناسیونالیسم اروپایی کاهش یافت. اما با ظهور جنبش راست افراطی، فاشیسم جدید اروپایی در حال احیا است که می‌تواند

آینده ملی‌گرایی را در اروپا با خطر مواجه سازد.

۴- قومیت و ملی‌گرایی در میان ملل اسلامی

ظهور ملی‌گرایی در دنیای شرق و به‌طور اخص در جهان اسلام بدون ارتباط با تحولات اروپا و غرب نبوده است چرا که روی‌کرد استعماری و توسعه‌طلبی اروپاییان که با حمله به سرزمین‌های تازه همراه بود و تمایل آنها به تبلیغ مسیحیت در قالب میسیونرهای مذهبی، کشورهای غیر غربی را تضعیف ساخته بود به‌طوری که روی‌کرد استعماری و تجاوزات نظامی و بهره‌کشی اقتصادی کشورهای اروپایی از ملل دیگر طی چند قرن، منجر به عقب‌ماندگی اقتصادی و سیاسی کشورهای آسیایی و آفریقایی و حتی امریکای لاتین شده بود. در برابر چنین تهاجماتی، کشورهای تحت سلطه به مقابله برخاستند و ظهور ناسیونالیسم ملی یکی از این واکنش‌ها بود که در دنیای شرق و حتی در قاره امریکا اتفاق افتاد و بر این اساس دو نوع ناسیونالیسم مجزا قابل بررسی‌اند:

الف. ناسیونالیسم دولت‌های استعماری که هویت واحد برای خود تحت عنوان ملت فاتح و برتر می‌شناسند و در روابط استعماری آن را اعمال نموده‌اند و هویت «من برتر» را در مقابل «دیگری فروتر» یا ملت‌های تحت انقیاد قرار داده‌اند. ب. ناسیونالیسم ملت‌های تحت استعمار که راه نجات خود را در وحدت ملی و همبستگی سیاسی، فرهنگی و مذهبی دیده‌اند. (اتحاد ناسیونالیسم ملی و امت‌گرایی اسلامی را در چنین چارچوبی می‌توان در نظر گرفت). سال‌های پس از جنگ جهانی دوم شاهد مهم‌ترین جنبش‌ها و نهضت‌های استقلال‌طلبانه علیه استعمار اروپایی بودیم از جمله جنبش استقلال هند در (۱۹۴۷م) علیه بریتانیا و نهضت آزادی‌بخش الجزایر (۱۹۶۲م) علیه استعمار فرانسه که هر دو با تکیه بر ناسیونالیسم و ملی‌گرایی به استقلال رسیدند. سلطه انگلستان بر هند با چپاول و غارت بی‌حساب ثروت‌های موجود هند آغاز شد به‌طوری که در فاصله جنگ پلاسی تا واترلو (۱۷۵۷ تا ۱۸۱۴م) بین ۵۰۰ میلیون تا یک میلیارد پوند به‌وسیله انگلیسی‌ها از هند خارج شده است (الهی، ۱۳۷۹: ۸۳).

پس از استقلال شبه قاره هند از انگلستان، ناسیونالیسم ملی در مقابل هویت اسلامی قرار گرفت و اختلافات مذهبی بین مسلمانان هند و هندوها منجر به تنش‌های

خطرناک در این کشور گردید و در نهایت با استقلال پاکستان از هند در ۱۹۴۷م کشور مسلمان پاکستان تاسیس گردید و در ۱۹۷۱م نیز پاکستان شرقی با نام بنگلادش از کشور پاکستان جدا شد. اما روند ناسیونالیسم و ملی گرایی در دیگر ملل مسلمان به آسانی میسر نشد. گسترش ملی گرایی در دنیای اسلام مرتبط با تضعیف و تجزیه امپراطوری عثمانی در ابتدای قرن بیستم و پس از جنگ جهانی اول بوده است. با تأسیس امپراطوری عثمانی و تثبیت قدرت آن، تعدادی از کشورهای اروپایی با این امپراطوری همسایه شدند. ممالک تحت سلطه این امپراطوری ترکیب نامتوازی از اعراب، ارمنی‌ها، یونانی‌ها، یهودیان، مسیحیان، بلغارها، مجارها و دهها قومیت و ملیت متفاوت بودند. گرچه اروپایی‌ها مهم‌ترین دشمن و رقیب این امپراطوری بودند ولی همسایه شرقی عثمانی یعنی امپراطوری صفوی نیز که بر پایه مذهب تشیع استوار بود دوره‌ای از جنگ و صلح و مذاکره و معاهدات مرزی را با عثمانی تجربه کرده بود. اما از اواخر قرن هجدهم و با مرگ پادشاهانی مثل سلطان سلیمان قانونی، جنگ‌های پی در پی، تحرکات درونی دربار عثمانی و رقابت شاهزادگان، نارضایتی ملل تابعه، تفوق صنعتی و اقتصادی اروپا بر عثمانی و مهم‌تر از همه تمایل اروپا در تقویت جنبش‌های ناسیونالیستی جهت تجزیه عثمانی در تضعیف این امپراطوری مؤثر افتادند و متصرفات اروپایی عثمانی از قبیل یونان، بلغارستان، مونته‌نگرو و... به استقلال رسیدند. بعدها مرد بیمار اروپا در اوایل قرن بیستم به احتضار افتاد و علی‌رغم اصلاحات، با الغای سلطنت و خلافت (۱۹۲۴) عملاً از بین رفت. در این شرایط متصرفات مسلمان نشین عمدتاً عرب عثمانی نیز با کمک دولت‌های فرانسه و انگلستان عَلم استقلال برداشته و خواهان جدایی شدند. به عبارتی ناسیونالیسم در کشورهای اسلامی و عرب نتیجه ضعف و تجزیه امپراطوری عثمانی بود. در واقع، بسیاری از طرفداران ملت گرایی عربی با انتقاد از روی کرد دولت عثمانی معتقد بودند که هویت عربی با اسلام عجین شده و این اندیشه که خلافت در حکومت عثمانی تجلی پیدا کرده است را نفی می‌کردند و بر علقه‌های عربی تأکید داشتند. آنها از احزاب، انجمن‌ها و مطبوعات جهت سازمان دهی به اندیشه ناسیونالیسم عربی بهره گرفتند و حتی افرادی چون میشل عفلق سوری با تأسیس حزب بعث در سوریه سعی در پروراندن ناسیونالیسم عربی به‌عنوان یک واقعیت

برتر از دین اسلام نمود. او معتقد بود: اسلام جرقه‌ای از اخگر امت عربی و جلوه‌ای از لعل نبوغ آن است و در مقایسه با امت عرب اهمیت چندانی ندارد، همچنین به نظر او، اسلام رخداد عصر جاهلیت بوده و حزب بعث تبلور عصر طلایی امت عرب است (علیزاده، ۱۳۸۶: ۴۷).

اندیشه هویت‌گرایی عربی شالوده‌تفکر بسیاری از اندیشمندان عرب گشت. با تأسیس اسرائیل در ۱۹۴۸م و به رسمیت شناختن آن توسط سازمان ملل متحد ناسیونالیسم عربی به اوج خود رسید و کودتای افسران آزاد در ۱۹۵۲ به رهبری جمال عبدالناصر گرچه به حاکمیت ملک فاروق و حکومت سلطنتی پایان داد اما محبوبیت ناصر را کاهش نداد. حتی بحران کانال سوئز (۱۹۵۶م) در تقویت ناسیونالیسم عرب مؤثر افتاد. بعدها با مرگ جمال عبدالناصر، انورالسادات جانشین وی با انعقاد صلح کمپ دیوید با اسرائیل از بسیاری از آرمان‌های اعراب فاصله گرفت و با حذف اخوان المسلمین، مصر بین ملل عربی دچار انزوا شد و اهمیت خاص خود را از دست داد. در مقابل دولت‌های عربستان، عراق، سوریه قدرت گرفتند. اما ایده ناسیونالیسم عرب که در قالب اتحادیه شکل گرفت نتوانست چندان موفق باشد و اختلافات و منافع متعارض اعضای اتحادیه عرب، اخراج مصر، عدم توانایی اعراب در حل مسأله فلسطین و نفوذ قدرت‌های بین‌المللی باعث ناکارآمدی این اتحادیه و جنبش ناسیونالیسم عرب گردید. در بقیه کشورهای مسلمان نیز ناسیونالیسم برحسب ملاحظات داخلی، نوع ارتباط دولت و جامعه و تهدیدات داخلی و بین‌المللی شکل گرفت. خیلی از این دولت‌ها گرچه برحسب مبارزات ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه به وجود آمدند اما روی کرد آنها بعد از پیروزی نهضت‌های ملی متفاوت بوده است: دولت‌های برآمده از جنبش‌های ضد استعماری در ابتدا شعارهای وحدت ملی، برابری قومی و همزیستی مذهبی را سر می‌دادند، اما خودشان درگیر مسائلی نظیر شکل حکومت، تقسیمات سرزمینی و اداری، سهم کردن گروه‌های قومی و نژادی مختلف در نهادهای نظامی و اداری حکومت مرکزی، توزیع منابع اقتصادی، تعیین مذهب و زبان رسمی، کشور بودند و همه این مسائل خواه ناخواه با مسأله قومیت‌ها و مذاهب و تعارضات مربوط ارتباط پیدا می‌کرد و دولت را نیز درگیر این منازعات می‌کرد (ساعی، ۱۳۸۰، ۲۳۹).

خیلی از کشورهای مسلمان بازمانده از تجربه دوره استعمار با این مشکل مواجه بوده‌اند. بخش مهمی از تنازعات قومی، فرقه‌ای و مذهبی در خاورمیانه و آفریقا از آن جمله‌اند. در پاکستان گرچه مذهب عامل اصلی جدایی از هند بود اما همین عامل توانست وحدت ملی را بین پاکستانی‌ها ایجاد کند و تشتت قومی، فرقه‌ای و ملی سراسر این کشور را فراگرفته است. افغانستان نیز گرچه به صورت مستقیم دوره استعمار را تجربه نکرده اما سال‌ها رقابت امریکا و شوروی در خاک این کشور زمینه را برای حضور طالبان و القاعده و دیگر گروه‌های رادیکال فراهم ساخت و علی‌رغم تشکیل دولت وحدت ملی، فرایند هویت ملی در این کشور بسیار ضعیف است. برخی از کشورهای درگیر استعمار مانند الجزایر نیز درگیر دو دیدگاه متفاوت در وحدت و هویت ملی شدند. بخشی از جامعه الجزایر با تأکید بر تأثیر و نفوذ چندساله فرانسه بر ساختارهای اقتصادی، صنعتی و سیاسی الجزایر خواهان حفظ ارتباط با فرانسه در قالب کشور حامی شدند و به عبارتی قطع ارتباط با استعمار فرانسه را برابر با عقب ماندگی و عدم توسعه در الجزایر می‌دانستند. در مقابل طرفداران ناسیونالیسم ملی دلیل اصلی عقب ماندگی الجزایر را به حضور طولانی مدت استعمار فرانسه نسبت داده‌اند و به عبارتی ریشه‌های عدم توسعه را بیرونی دانسته‌اند. همراه با عوامل عینی ریشه‌های روانی عدم وحدت ملی در کشورهای مسلمان درگیر پدیده استعمار نیز وجود داشته است (ساعی، ۱۳۷۶: ۱۰۶). در برخی از کشورهای مسلمان تضاد بین منافع ملی و منافع رهبران سیاسی به منازعات داخلی این کشورها دامن زده و روند وحدت ملی بسیار تضعیف شده از جمله در عربستان سعودی و در دوران حکومت صدام در عراق این تقابل دیده شده است. به طور کلی روند ناسیونالیسم در خیلی از کشورهای مسلمان سیر منظم نداشته و بر اثر دخالت عوامل بیرونی (نظام بین الملل) و درونی (حاکمیت داخلی) در نوسان بوده است.

۵- دین و تئوری امت اسلامی

گرچه سه دین توحیدی اسلام، یهود و مسیحیت همه به امت گرایی توجه کرده‌اند، اما در اسلام توجه خاصی به تشکیل حکومت اسلامی و وحدت امت مسلمان شده

است. اما در مورد چگونگی تشکیل این حکومت، مختصات آن، شرایط حاکم اسلامی، چگونگی انتصاب یا عزل وی بین نظریه پردازان و علمای اهل سنت و تشیع اختلافاتی وجود دارد. در این میان برخی از فرق اسلامی که اهمیت چندانی در تاریخ و اندیشه اسلامی ندارند حتی قابل به تشکیل حکومت اسلامی نیستند. اما تعداد و بنیاد اندیشه آنان در مقایسه با مذاهب تشیع و اهل سنت قابل مقایسه نیست. بر همین اساس هر دو شاخه اسلامی معتقد به تشکیل حکومت اسلامی و اتحاد امت مسلمان هستند. «اسلام در مقایسه با دیگر ادیان تنها یک دین نیست، بلکه نظامی دولتی نیز بوده و نظریه سیاسی و حقوقی آن به اشکال مختلف اجرا گردیده است. به عبارت بهتر اسلام از آغاز یک تئوکراسی بود. پیامبر اسلام ﷺ تنها رسول نبود بلکه از زمان هجرت به مدینه رهبر سیاسی بلامنازع مسلمانان نیز شد. بدین سان اسلام از آغاز هم جنبش دینی و هم حرکتی سیاسی بود» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۳۳). با رحلت پیامبر فرقه‌ها و شاخه‌های مختلفی از اسلام دچار انشعاب شدند که مهم‌ترین آنها دو مذهب معروف تشیع و تسنن بودند. امرا و پادشاهان دنیای اسلام هرکدام یکی از این دو مذهب را انتخاب کردند و مردم تحت سلطه نیز اکثراً همان مذهب را اعمال می‌نمودند.

با گسترش متصرفات اسلامی و نفوذ مسلمانان به قلب اروپا و تسخیر اندلس، آیین اسلام شکل جهانی پیدا کرد و بخش‌های مهمی از قاره آسیا، اروپا و آفریقا در اختیار حاکمان مسلمان قرار گرفت. اما دوره طلایی اسلامی به دلایل درونی و بیرونی دچار انحطاط شده و از اواخر قرن هجدهم بخش مهمی از دنیای اسلام در تصرف اروپاییان قرار گرفت. این مسأله باعث تقویت جنبش‌های مذهبی و نوعی احیای اسلامی علیه حکام مستبد داخلی و استعمار خارجی گردید. نهضت‌هایی که در قرن نوزدهم جهت احیای قدرت و وحدت مسلمانان شکل گرفت خواهان تشکیل یک پرچم و حاکمیت واحد برای دنیای اسلام شدند. این تلقی در هر دو مذهب تشیع و تسنن وجود داشت. اما در مورد اینکه حکومت اسلامی چگونه و با ولایت و رهبری چه کسی تشکیل می‌شود و روند وحدت امت اسلامی چگونه خواهد بود اختلافات زیادی وجود داشته است. در دیدگاه تشیع بعد از رحلت پیامبر ﷺ ولایت و امامت به‌طور مستقیم به اهل بیت رسید. نظریه سیاسی تشیع، باور به ولی امر دارد: «به‌موجب نظریه لطف یا فیض

تشیع بر آن است که امامان از کرامت الهی و عصمت برخوردارند. شیعه امامیه، امامت را از ارکان دین می‌داند و بر آن است که تعیین امام به دست مردم نیست. گفته می‌شود که امامت مقامش والاتر از آن است که مردم با عقل خود به آن برسند و یا با آرای خود آن را دریابند و یا به انتخاب خود امامی منصوب کنند. بر طبق نظریه شیعه، امامان بر مردم ولایت دارند و برخی فقها این ولایت را شامل بر اعمال حکومت نیز دانسته‌اند و در دوران غیبت، علما و مراجع دینی را نایب امام شمرده‌اند. فقهای ثلاثه مشهور شیعه یعنی محمدبن یعقوب کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی بر نظریه لطف خاص خداوند و امامت به‌عنوان شرط سعادت و ادامه نبوت تأکید داشتند» (همان: ۲۳۵).

از نظر شیعه، سعادت جز با ظهور قائم میسر نخواهد بود و حاکم اسلامی و زعمای اسلام باید شرایط ظهور وی را فراهم آورند. وحدت اسلامی زمانی میسر خواهد شد که امت مسلمان زیر پرچم اسلام قرار گیرند و به جبل‌المتین تمسک جویند و معیار برتری آنان تقوا و ایمان خواهد بود. در این چارچوب تازمانی که حکومت به امام عصر علیه السلام یا نایبان برحق وی نرسد، مشروعیتی نخواهد داشت. برحسب دیدگاه شیعه، پادشاهان، قدرت و سیادت الهی یا دینی ندارند، بلکه مجریان تصمیمات و آرای دینی و صرفاً مدیران سیاسی کشور هستند، قدرت و سیادت کامل مذهبی-سیاسی در هر عصر به امام آن عصر، که منصوب می‌شود و معصوم است، و نایب او تعلق دارد (عالم، ۱۳۷۶: ۱۶۷). گرچه اندیشه اتحاد امت اسلامی در تشیع ریشه قدیمی و تاریخی داشته است اما بیشترین تمایل جهت تحقق این اندیشه به فداییان اسلام و نواب صفوی باز می‌گردد. اینکه اسلام در ذات خود انقلابی است و وضع موجود را به رسمیت نمی‌شناسد و حکومت‌های پادشاهی از اساس نامشروع و غیر الهی هستند. آنان حتی به تدوین قانون اساسی اسلامی پرداختند اما اقدامات انقلابی آنها در دوره پهلوی دوم منجر به اعدام سید مجتبی نواب صفوی گشت (۱۳۳۴). اما نخله فکری وی در پیروزی انقلاب اسلامی مؤثر افتاد و بسیاری از پیروان انقلاب اسلامی خود را میراث دار نواب صفوی و یارانش می‌دانستند. در واقع موج دوم اسلام انقلابی در تشیع که منجر به انقلاب اسلامی شد در سال ۵۷ به رهبری امام خمینی علیه السلام اتفاق افتاد. اساس اندیشه‌های او نیز در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی تبلور یافته است که از جمله می‌توان به

دو نمونه از اهداف کلان جمهوری اسلامی اشاره نمود: «دفاع از نهضت‌های آزادی‌بخش و مسلمانان و تعارض با اسرائیل و امریکا و استقرار یک جامعه اسلامی بر اساس مبانی تشیع» (سریع القلم، ۱۳۸۷: ۴۹). اندیشه دفاع از حقوق مسلمانان که با تز صدور انقلاب همگام بود بر اساس این ایده شکل گرفته بود که مسلمین امت واحده هستند و در قانون اساسی جمهوری اسلامی تبیین شد. بر این اساس «همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی موظف است سیاست کلی خود را بر ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد» (خدادادی، ۱۳۸۶: ۱۳۵). همچنین مسأله ولایت فقها که در اندیشه سیاسی تشیع مسبق به سابقه بوده در آرای امام خمینی مورد قبول قرار گرفته است و این دیدگاه در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز در اصل ۵۷ تبلور یافت.

اندیشه امت محوری در اهل سنت نیز با وقایع تاریخی و تحولات قرن نوزدهم دنیای اسلام پیوند خورده است و بسیاری از متفکران اهل سنت خواهان احیا و بیداری دینی در بین حکام، حکومت و جامعه اسلامی شدند. اما آنان برخلاف شیعه که ساختار هنجاری و ارزش محور را در اصول حکومت داری مورد توجه قرار داده، به واقعیات تاریخی و ضرورت کارآیی حکومت طبق شرایط زمانه پرداخته‌اند. نمونه این تفکر را می‌توان در آرای حسن ماوردی مشاهده کرد مخصوصاً در کتاب احکام السلطانیة به ضرورت وجود حاکم و حکومت حتی بر تأمین امنیت بر اساس زور می‌پردازد. اهل سنت چون خلافت را در زمره مصالح عامه می‌شمردند، پروایی از آن نداشتند که در وضع و بیان اصول خلافت رویدادهای تاریخ اسلام را ملاک و راهنمای خویش قرار دهند و آن اصول را با تحولات سیاسی و اجتماعی زندگی مسلمانان هماهنگ سازند (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

در واقع فرقه‌ها و نحله‌های فکری اهل سنت نیز در واکنش به ناکامی‌های اخیر دنیای اسلام در قرن نوزدهم گسترش یافتند به طوری که نمی‌توان از یک خط فکری واحد و سیر منظم اندیشه در بین آنها نام برد. چرا که از مصلحان دینی نظیر رشیدرضا، سید قطب، محمد عبده تا جنبش اصولگرای وهابی و اخوان المسلمین، حتی القاعده و طالبان همه را می‌توان لحاظ نمود. تقسیم بندی گروه‌های اسلام‌گرای اهل سنت به

محافظه کار، اصولگرا، رادیکال، بنیادگرا، میانه رو... همه ناشی از این است که آنها در اندیشه و پراگما و خط مشی به اجماع نرسیده بودند. به عنوان نمونه در حالی که جنبش بنیادگرای اخوان المسلمین از زمان تأسیس (۱۹۲۸) تا ۲۰۱۲ (که محمد مُرسی رئیس جمهور منتخب این گروه در مصر شد) از قدرت قانونی محروم بودند. در واقع، گروه‌های مختلف اسلام‌گرای شیعه و سنی پس از تحولات بهار عربی ظهور کردند. پایه ایدئولوژیک خیلی از آنها امت محوری است. عمده آنها معتقد به تشکیل حکومت جهانی اسلام و اجرای قوانین شریعت هستند. دیدگاه امت محوری بر پایه تقسیم دنیا به دارالاسلام و دارالکفر استوار است که البته این دیدگاه را نیز بین علما و اندیشمندان اهل سنت و تشیع می‌توان مشاهده کرد و اینکه مجموعه امت اسلامی در دارالاسلام قرار دارند و اهل کفر خود به دو گروه کافر ذمی (اهل کتاب و اهل جزیه) و کافر حربی تقسیم می‌شوند که البته اهل کتاب یا جزیه طبق قرارداد مهادنه از حمایت حاکم و حکومت اسلامی برخوردارند اما این شامل کفار حربی نخواهد شد. از نظر امت‌گرایان دنیای اسلام باید متحد شود و حاکم اسلامی قدرت را بر عهده گرفته و مانع تسلط غیر مسلمانان بر مسلمان شود. همچنین عواملی چون نژاد، جنسیت، قومیت و فرهنگ، ناسیونالیسم و مرزها هیچکدام نباید مانعی در اتحاد امت اسلامی ایجاد کنند و امت‌گرایی بر همه اینها ارجحیت دارد.

۶- تقابل و تعامل ناسیونالیسم و امت‌گرایی در دنیای اسلام

هرچند از لحاظ تاریخی تفکر امت‌گرایی و وحدت دنیای اسلام بر ناسیونالیسم و ملی‌گرایی تقدم داشته است. اما ظهور جنبش‌های ضد استعماری که در قالب ملی‌گرایی شکل گرفت جز در پناه اتحاد امت اسلامی میسر نشد. «نویسندگان مسلمان در قرن نوزدهم نظیر طهطاوی، ندیم، مرصفی و عبده اصطلاح ناسیونالیسم را به معنای جنبشی که از استقلال و آزادی ملتی در برابر متجاوز بیگانه حمایت می‌کند معنی کرده‌اند و آن را به میهن پرستی یا به قول خودشان وطنیه (معنای لغوی اقامتگاه و سرزمین) برگردانده‌اند. ولی وطنیه مفهوم دیگری است و به جنبه سرزمینی هویت ملی مربوط می‌گردد. از آنجا که می‌گویند پیامبر ﷺ حب الوطن را از نشانه‌های ایمان

بسیاری از منتقدان ناسیونالیسم، آن را مانعی جهت ترویج اندیشه امت محوری می‌دانند. در مقابل، موافقان ناسیونالیسم، ملی‌گرایی را مقدمه وحدت اسلامی تلقی می‌کنند چرا که هر دو در مقابله با استعمار غرب تکوین یافته‌اند. در تفاوت دنیای اسلام و غرب اینکه ارزش‌ها و هنجارهای مبتنی بر امت‌گرایی قدرت جذب توده بیشتری برای ملت‌های مسلمان دارد و ناسیونالیست‌های مذهبی به‌طور سنتی جایگاه قوی‌تری به‌نسبت ناسیونالیست‌های سکولار داشته‌اند و آن‌هم بعلت نفوذ مداوم مذهب و گرایشات دینی در دنیای اسلام بوده است. به همین دلیل در میان عمده کشورهای مسلمان که ساختار چندقومیتی داشته‌اند و ناسیونالیسم ملی به دلیل چالش‌های موجود توانایی حفظ وحدت ملی را نداشته، امت‌گرایی توانسته در تقویت وحدت ملی آنان مؤثر باشد به همین دلیل جلوگیری از پیشرفت اروپاییان در سرزمین‌های اسلامی یکی از اهداف جنبش امت‌گرا بوده که از قرن ۱۹ شکل گرفته بود. اینکه حاکم مسلمان بتواند حامی دین و مسلمانان شود و ایدئولوژی وحدت اسلامی را با ناسیونالیسم و حب وطن ترکیب کند، بسیار مطلوب خواهد بود. مخصوصاً که از منظر قرآن که مهم‌ترین منبع الهی و اجتماعی مسلمانان تلقی می‌شود انسان‌ها ذاتاً برابرند و همه انسان‌ها از یک پدر و مادر مشخص ایجاد شده‌اند و نسل همه به آدم و حوا می‌رسد. لذا: او کسی است که شما را از نفس واحدی آفرید (انعام/ ۹۸) همچنین سوره (نساء/ ۱) و (سوره روم/ ۲) بر اصل برابری و نفی هرگونه امتیاز برتری جویانه تأکید کرده‌اند» (خسروی، ۱۳۸۸: ۴۵).

در دوره عثمانی اعمال امت‌گرایی و ناسیونالیسم به‌طور همزمان نتایج چندان موفقیتی در تاریخ اسلام به‌همراه نداشت. عدم موفقیت این دو اندیشه در دوره اضمحلال و تضعیف امپراطوری عثمانی کاملاً مشهود بود. برخی از محققان یکی از دلایل افول قدرت عثمانی را در عدم اتحاد با همسایگان مسلمان خویش از جمله ایران عصر صفوی، در مقابله با قدرت‌های اروپایی می‌دانند به‌طوری که آنها توانستند از وحدت اسلامی در برابر دشمنان مشترک بهره بگیرند. امپراطوری عثمانی که به‌مدت چند قرن خود را قطب اصلی دنیای اسلام می‌شناخت با حکومت صفویه ایران در چالش و رقابت بود. در گفتمان تشیع صفوی این دال - مذهب تشیع - بود که به

کمک فقهای شیعه معاهده‌ی می‌شد در تمام این مراحل یکی از مؤلفه‌های شکل‌گیری و قوام ناسیونالیسم ایرانی و گرایش‌های ناسیونالیستی در برابر قدرت‌های خارجی، تشیع بود. آن چنانکه تقابل اصلی تقابل میان ملت اسلام و کفار تعریف می‌شد و اسلام و مشخصاً مذهب تشیع به نماد پاسداری از مرزهای ایران و حفظ کیان و هویت ایرانی تبدیل شده بود (مرتضوی، ۱۳۹۴: ۱۷۲). البته نکته حائز اهمیت اینکه گرچه میان دو دولت عثمانی و صفویه رقابت وجود داشت اما برخی از پادشاهان دو کشور به لزوم صلح و اتحاد پی برده بودند و این را می‌توان از معاهدات صلح دوجانبه بین دو کشور استنتاج نمود. مخصوصاً که در این معاهدات بجز حل و فصل اختلافات مرزی به لزوم احترام به باورها و عقاید مذهبی طرف مقابل هم استناد شده بود از جمله نکته قابل تأمل در خصوص معاهده صلح استانبول اول این است که بر اساس آن ایرانیان از لعن سه خلیفه اول مسلمین و عایشه یکی از همسران پیامبر اسلام منع شدند (منوری، ۱۳۹۶: ۱۹). همچنین بعد از قرار داد صلح قصر شیرین (۱۶۲۹-۱۶۴۲م) رویارویی ایران و عثمانی به مدت یک قرن فروکش کرد. بعدها در دوره‌های افشاریه، زندیه و قاجاریه نیز گرچه اختلافات دو دولت همچنان وجود داشت اما عمدتاً ناشی از مشکلات مرزی بود و جنبه ایدئولوژیک آن کم رنگ شده بود که یکی از دلایل آن به مناسبات استعماری روسیه تزاری و دیگر دول اروپایی با ملل مسلمان و حکومت‌های آنها گره خورده بود و از سوی دیگر احیای تفکر امت‌گرایی و گسترش جنبش‌های اسلامی زمینه را برای تغییرات در روابط دو کشور مسلمان ایران و عثمانی فراهم نمود. گرچه در دوره بیداری جنبش‌های اسلامی متفکران مسلمان گام اساسی در جهت تقویت و وحدت ملی‌گرایی و امت‌گرایی اسلامی برداشتند، اما دولت عثمانی در اواخر عمر خود با جنبش‌های استقلال طلبانه مواجه شد و پایه‌های خلافت چند صد ساله که مبتنی بر شالوده مذهبی اهل سنت بود به وسیله آرمان‌های ناسیونالیستی و ملی‌گرایی ملل تابعه در قرن ۱۹م دچار لرزه شد و در نهایت در قرن ۲۰م فرو ریخت. دیدگاه متفاوت علمای اسلام با برخی از ناسیونالیست‌های عرب و غیر ترک در قرن ۱۹م همچنان باقی مانده به تشتت آرا افزوده بود. اما از سوی دیگر موجبات همکاری متفکران اسلامی را فراهم ساخته بود از جمله تعامل و همکاری محمدعبده، مفتی مصر و سید جمال‌الدین

اسدآبادی از آن جمله بود. عبده نسبت به سید جمال تحرک کمتری داشت ولی آثار قلمی بیشتری از خود برجای گذاشت. سید جمال و عبده هر دو برای وحدت مسلمانان و زدودن اختلافات مذهبی و فرقه‌ای، آگاهی آنان از گذشته افتخارآمیزشان و هشیاری در دنیای جدید و احیای مذهب فعالیت می‌کردند، از این‌رو اشاره به مقالات منتشر شده در مجله عروه الوثقی اصول اساسی تفکر عبده را نیز در بر دارد (قادری، ۱۳۸۸: ۱۵). از نظر اندیشمندان مسلمان قرن ۱۹م شاکله اصلی عقب ماندگی جوامع اسلامی، قدرت استبدادی حکام، زوال اندیشه سیاسی متفکران و استیلای اقتصادی و سیاسی دنیای غرب بر ملل مسلمان بود. رشید رضا، کواکبی، سید جمال، نایینی و محمدعبده از پیروان این تفکر بودند. اما اولویت جوامع مسلمان در حل این بحران‌ها یکسان و همگون نبود. باتوجه به عدم استقلال بیشتر جوامع سنی مذهب عرب یا مسلمانان هندوستان که با ترکان عثمانی یا انگلستان در جدال بودند، مسائلی فوری‌تر و ضروری‌تر نسبت به استبداد به چشم می‌خورد که همانا استقلال و بازسازی اجتماعات بود (همان: ۲۱۲).

هرچند بعدها و با سقوط سلطنت و الغای خلافت در عثمانی، بخشی از مسلمانان هند همچنان تمایل داشتند که وفاداری خود را به خلافت نشان دهند اما با ظهور جنبش ضد انگلیسی مهاتما گاندی، این تمایلات نیز تا حدودی فروکش کرد. اما موافقان خلافت در عثمانی هنوز بر علقه‌های مذهبی تأکید داشتند. در این چارچوب حتی خلیفه عثمانی حاکم دارالاسلام بوده است که اعراب، ترکها، آفریقاییان مسلمان همه را زیر پرچم توحید و اسلام حفظ می‌کند. اما با تشکیل جمهوری ترکیه در ۱۹۲۳م و استقرار سکولاریسم در این کشور، نگاه‌ها از ترکیه به سمت مصر متمرکز شد. بیشترین نقش را در مصر اخوان المسلمین بر عهده گرفتند. آنها در دوره قدرت‌گیری جمال عبدالناصر تلاش فراوانی کردند که بین ناسیونالیسم عربی، مصری و ایجاد حکومت اسلامی و امت‌گرایی آشتی برقرار کنند. اخوان المسلمین در برهه‌ای تاریخی با جمال عبدالناصر رییس جمهور مصر همکاری داشتند و در آن زمان از صبغه‌های ناسیونالیسم عرب حمایت می‌کردند. تصور کلی آنها این بود که با قدرت‌گیری جمال عبدالناصر امکان فعالیت و تبلیغ و حتی تشکیل دولت اسلامی و اجرای شریعت دینی فراهم شده

است اما این فقط در حد ایده بود و بعدها طی اختلافاتی که با جمال عبدالناصر پیدا کردند بسیاری از رهبران آنها محدود و زندانی شدند و این جنبش شکل پنهانی گرفت. کما اینکه حتی در دوره‌ای که غیرقانونی بود به تبلیغ و مبارزه ادامه دادند و ترور انورسادات رئیس جمهور وقت مصر توسط خالد استانبولی یکی از اعضای اخوان المسلمین پس از انعقاد صلح کمپ دیوید با اسرائیل نقطه عطف مبارزه این گروه شد. اعتراض گروه‌هایی مانند اخوان المسلمین به آیین سیاسی دولت‌های هواخواه قومیت عرب آن است که اسلام بنا بر اصل باید همه مؤمنان را از هر نژاد و قوم و ملت در بر بگیرد و هرگونه معیار نژادی و قومی و زبانی تمایز ملت‌ها را از میان بردارد. تنها معیار معتبر تفاوت گروه‌های بشری از یکدیگر، ایمان و تقوا است (عنایت، ۱۳۵۸: ۲۵۰).

این تقابل در بین بسیاری از گروه‌های اسلام‌گرا و ناسیونالیست‌های افراطی هم در جهان عرب و کشورهای مسلمان غیر عرب بچشم می‌خورد. در واقع زمینه‌های آشتی بین ناسیونالیسم ملی و امت‌گرایی در کشورهای مسلمان با چالش‌های زیادی روبرو است. منافع متعارض و متفاوت به کشورهای مسلمان اجازه تشکیل جبهه واحدی نداده است گرچه برخی تلاش‌ها از سوی آنها جهت اتحاد اسلامی صورت گرفت از جمله تشکیل سازمان کنفرانس اسلامی (۱۹۶۹) با عضویت بیش از ۵۴ کشور مسلمان و اهداف و برنامه‌های دراز مدت آن، به ایده امت اسلامی تا حدودی رنگ بخشید. همچنین مسأله فلسطین زمینه را برای همگرایی اسلامی فراهم ساخته است. اما منافع متعارض و سیاست‌های چند وجهی در کشورهای مسلمان آن را تضعیف ساخته است. بسیاری از کشورهای اسلامی اختلافات مرزی، سیاسی، استراتژیک و ایدئولوژیک دارند و هرکدام به جبهه‌ای تعلق دارند. نفوذ و تأثیر نظام بین‌الملل بر روابط این کشورها تأثیر گذاشته و تقابل منافع ملی یا ناسیونالیسم با هویت دینی یا وحدت اسلامی چشمگیر شده است. اما علی‌رغم چنین چالش‌هایی، تلاش جهت همکاری و تعامل میان ملل مسلمان هنوز وجود دارد و تمایل به همبستگی اسلامی در چارچوب معاهدات و کنفرانس‌های بین‌المللی و منطقه‌ای وجود دارد. از جمله در کنفرانس حقوق بشر در اسلام (خارطوم ۱۹۹۳م) بر لزوم دعوت از رهبران و جامعه اسلامی به وحدت و جهاد تأکید شد و در زمینه نظم نوین جهانی «هرگونه سلطه‌گری

سیاسی و نظامی برخی از کشورهای قدرتمند بر سایر کشورها را مردود شناخته و امت اسلامی را به اجرای نقش خود به‌عنوان مرکزی مهم در تشکیل نظام نوین جهانی دعوت می‌نماید» (آقایی، بی تا، ۹۲) در واقع با توجه به ظهور تهدیدات جدید نیاز به بازسازی روابط بین کشورهای مسلمان افزایش یافته است. بخشی از این تهدیدات در حوزه فراملی و در عرصه روابط بازیگران فراملی و بین‌المللی وجود دارد. در حال حاضر یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که در مقابل امت گرایی قرار گرفته مسأله جهانی شدن است که بسیاری از کشورهای جهان را در درون خود جذب کرده و آنها را وادار به قبول شرایط نابرابر ساخته است. عمده کشورهای مسلمان در تقسیم بندی جهانی جزو جنوب قرار دارند که نماد توسعه نیافتگی و وابستگی است و در مقابل این واژه دنیای شمال قرار دارد که پیشرفته‌ترین کشورهای جهان در آن قرار دارند و بخش اعظم ثروت و دارایی‌های بین‌المللی در آنها متمرکز است. ماهیت نابرابر و نامتوازن روند کنونی جهانی شدن در شکاف فزاینده بین مردمان غنی و فقیر جهان و بین کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه و در اختلافات گسترده بین کشورها در توزیع سود و زیان‌ها مشهود می‌باشد (خور، ۱۳۸۶: ۱۶).

فارغ از اینکه بخشی از ریشه‌های عقب ماندگی جنوب در روابط نابرابر و استعماری با شمال متمرکز بوده، اما طرفداران نظریه امت گرایی اسلامی معتقدند که مسلمانان با بازگشت به درون و ایجاد اتحاد که ناشی از ایدئولوژی و جهان بینی مشترک است در مقابل جهان سرمایه داری و شمال مقاومت می‌کنند و مانع از اضمحلال اندیشه و ثروت‌های مادی و روانی خود خواهند شد. همچنین گسترش تفکر راست افراطی در کشورهای اروپایی و خطر افزایش جنگ‌های فرقه‌ای و مذهبی در خاورمیانه و تروریسم بین‌المللی، بر لزوم وحدت و همگرایی دنیای اسلام افزوده است و با اتحاد دنیای اسلام عقب ماندگی کشورهای مسلمان جبران خواهد شد و جنگ و بحران و فاجعه که خاورمیانه و قسمت‌هایی از دنیای اسلام را فرا گرفته فروکش خواهد کرد و در این شرایط جنبه‌های منفی ناسیونالیسم که منافع فراملی و جهانی دنیای اسلام را تحت تأثیر قرار داده، بی اثر خواهد شد و تنها راه نجات کشورهای مسلمان تکمیل وحدت امت اسلامی در چارچوب تعامل و همکاری مشترک رهبران و رؤسای کشورهای مسلمان

نتیجه گیری

ناسیونالیسم و امت گرایی دو گرایش عمده در کشورهای مسلمان هستند که هر کدام به فراخور شرایط زمانی، جغرافیایی و سیاسی در تاریخ ملل مسلمان تقویت یا تضعیف شده اند. ناسیونالیسم گرچه موجب تجزیه و واگرایی دنیای اسلام شده است اما در مقاطعی با امت گرایی عجین شده است و نمی توان جنبه های مثبت آن را نادیده گرفت. به عبارتی امت گرایی و ناسیونالیسم یا هویت ملی قابل تجمیع هستند و دولت های مسلمان با حفظ وحدت ملی می توانند به همگرایی جهانی اسلامی برسند. این هدف در چارچوب تعدیل منافع ملی و منافع فراملی یا امت گرایی امکان پذیر است. تهدیدات بین المللی که جهان اسلام را محصور ساخته اند زمینه را برای وحدت اسلامی فراهم ساخته است و احتمال ایجاد نوعی وحدت فرا قاره ای بین ملل مسلمان امکان پذیر است. به نظر می رسد که این وحدت بیشتر از آنکه جنبه سیاسی و نظامی داشته باشد، شکل فرهنگی و اجتماعی پیدا می کند که در روابط بین الملل و دنیای پر تنش و نابرابر شمال و جنوب، نقطه مثبت و متعادلی برای دنیای اسلام تلقی خواهد شد.

کتاب نامه

۱. ابنشتاین، ویلیام و فاگلیمان، مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نشر گسترده، ۱۳۷۶.
۲. ازغندی، علیرضا، سیاست خارجی جمهوری اسلامی، تهران، قومس، ۱۳۸۸.
۳. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید، ۱۳۷۹.
۴. برزگر، ابراهیم، روانشناسی سیاسی، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
۵. بشیریه، حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران، نی، ۱۳۷۹.
۶. بیگدلی، علی، تاریخ اروپا در قرون وسطی، تهران، پیام نور، ۱۳۸۴.
۷. خدادادی، محمد اسماعیل، مبانی علم سیاست، تهران، نشر یاقوت، ۱۳۸۰.
۸. خسروی، حسن، حقوق انتخابات دموکراتیک، تهران، مجد، ۱۳۸۷.
۹. خور، مارتین، جهانی شدن و جنوب (ترجمه احمد ساعی)، تهران، قومس، ۱۳۸۶.
۱۰. رواسانی، شاپور، نادرستی فرضیه های نژادی آریا، سامی و ترک، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۰.
۱۱. ساعی، احمد، نظریه های امپریالیسم، تهران، قومس، ۱۳۷۶.

۱۲. —، مسائل اقتصادی - سیاسی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۱۳. سریع‌القول، محمود، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۰.
۱۴. عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران، نی، ۱۳۷۶.
۱۵. علیزاده، حسن، فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، روزنه، ۱۳۸۶.
۱۶. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، سپهر، ۱۳۵۸.
۱۷. عنایت، حمید، نهادهای اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران، روزنه، ۱۳۷۷.
۱۸. —، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۱۹. قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
۲۰. لطفی، نقی، تاریخ تحولات اروپا در قرون جدید، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
۲۱. لوین، اندرو، طرح و نقد نریه لیبرال دموکراسی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۲۲. مرتضوی، سیدخدایار، «گفتمان تشیع و برسازای هویت ملی در ایران عصر صفوی»، فصلنامه علمی، پژوهشی پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال پنجم، شماره ۳، ۱۳۹۴.
۲۳. منوری، سید علی، «مناسبات دین و دولت، تکوین شالوده روابط خارجی ایران با عثمانی»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی ایران با عثمانی، شماره ۷۳، ۱۳۹۶.
۲۴. موثقی، احمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۲۵. نقیب‌زاده، احمد، تحولات روابط بین‌الملل، تهران، قومس، ۱۳۷۵.
۲۶. —، سیاست و حکومت در اروپا، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۲۷. وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، تهران، سمت، ۱۳۷۱.
۲۸. الهی، همایون، امپریالیسم و عقب‌ماندگی، تهران، قومس، ۱۳۷۹.

are some of the challenging issues among Islamic thinkers. The unity of the Islamic world and the formation of the Islamic government and the implementation of the laws of Sharia are among the basic concepts of Islam. All Muslim countries have specific geopolitical, cultural, and economic characteristics and national interests in each government are different from others under the influence of external and internal factors. International threats to the Islamic world are on the rise. In such circumstances, the priority is with the unity of the Islamic Ummah. In contrast, nationalists believe in internal interests and national nationalism. The findings of this study show that due to the increase in international threats, which are mainly applied by Western developed countries, the two concepts of Islamic world unity and nationalism are aligned with each other, and Muslim countries can maintain national identity and Islamic convergence. To achieve and implement the concept of the Islamic Ummat.

Keywords: *nationalism, nationalism, unity of the Islamic world, political Islam*

definition for the cultural dilemma based on these sciences. Therefore, first, we will define the concepts of epistemology and paradigm, then we will refer to the expression of the mechanism of epistemic change based on a paradigm shift. According to this mechanism, we introduce the index paradigms of the three ancient, modern and postmodern eras and the corresponding epistemologies of each ("self-centeredness", "attention to the other", and "virtual reality"). Also, the cause of the cultural dilemma is the conflict of ideas that occurs as a result of the eclecticism between epistemology and the new paradigm. This is due to the rapid paradigm shift and the slow pace of epistemic change. In this article, we will also show that the conflict of ideas created in this way ultimately leads the individual to a kind of "alienation" and creates cultural anomalies and problems in society. Thus, the first step in confronting the cultural dilemma of consciousness is the emergence of a conflict of ideas resulting from the eclecticism between epistemology and the paradigm. A philosophical explanation of the cultural dilemma can play an important role in finding appropriate solutions to combat social anomalies.

Keywords: *Epistemology, culture, civilization, paradigm, cultural dilemma.*

Nationalism among Muslim and Western Nations and the Impact of Nationalism on the Unity of the Islamic World

Touraj Mir Mahmoudi¹

The present article examines and compares nationalism and ummatism in the Islamic world with a descriptive-analytical method. The confrontation and interaction of national identity and Islamic nationalism

1. Assistant Professor and Faculty Member of Islamic Azad University, Mahabad Branch.

using a meta-analysis approach. The statistical population of the study includes master's, doctoral dissertations, and articles related to social capital and its relationship with political participation, and Twenty-five studies using purposive non-random sampling as a sample entered the meta-analysis process. The effect size coefficient was evaluated using CMA2 software. The results show that the effect size of social capital studies and political participation is equal to 0.452, which is interpreted as moderate but increasing according to Cohen's criterion. The results of the research also show that as the time of the Islamic Revolution passes, the relationship between social capital and political participation is increasing and this shows that social capital is one of the most important variables related to political participation in the Islamic Republic of Iran is and should be considered in national planning, and provided the ground for increasing social capital by building trust, raising awareness and encouraging citizens to participate in social activities.

Keywords: *political participation, social capital, meta-analysis, Islamic Republic of Iran*

Philosophy of the Cultural Dilemma: the Paradigm Confrontation with the Epistemology

*Maryam Sheibanian*¹

*Seyyed Majid Saberi Fathi*²

There has been a lot of discussion about culture in modern sciences, but recognizing the cultural dilemma has always been neglected due to the claim that these sciences are neutral. In this research, we provide a

1. Assistant Professor, Department of French Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad.

2. Associate Professor, Department of Physics and Research Center of Interdisciplinary Ontological Studies, Faculty of Science, Ferdowsi University of Mashhad.

expressing the most important thoughts of thinkers such as Ibn Taymiyyah, Abdul Wahab, Sayyid Jamal, Abdu, Rashid Reza, etc., which have directly or indirectly affected contemporary neo-Salafism, the role of special social crises in interaction The Islamic world has been explored with the West in the last century and the concept of reverse political violence has been explored in a mixed way. In other words, what this research seeks to explain with an intellectual and sociological approach is to explain the intellectual foundations of the forerunners of the early and late Salafist movement and the sociological analysis of the social conditions of its development in the context of The social, cultural, and political crises in the Islamic world, and ultimately the quality of its connection to contemporary political violence in the Middle East and the world is dominated by takfiri and Salafi movements.

Keywords: *Salafism, Salafi movements, social crises, takfir, Wahhabism, political violence*

Meta-analyses of Social Capital Studies with Political Participation in Iran after The Islamic Revolution of Iran

*Masoumeh Bagheri*¹

*Hassan Shojae*²

*Sara Kiani*³

There has been much research done on political participation. One of the most important variables related to political participation is the social capital variable. Therefore, the purpose of this study is to investigate the relationship between social capital studies and political participation

1. Associate Professor of Sociology, Shahid Chamran University, Ahvaz, Ahvaz, Iran.

2. Master of Sociology, Secretary of Social Sciences, Behbahan Center, Behbahan, Iran.

3. Master of Sociology, Shahid Chamran University, Ahvaz, Ahvaz, Iran.

reducing the transcendent goals of religion to the world. Also, his analysis of Islam seems to be incomplete and based on the behavior of oppressive rulers and caliphs during Islamic times. It should be noted that bias and interference of religious interests in explaining matters are also among the criticisms leveled at him.

Keywords: Montesquieu, Religion, Social Function, Critical Analysis.

Salafism and Political Violence: A Reflection on the Impact of Social Crises on the Formation of Contemporary Radical Salafi Islamic Movements in the Middle East

*Mina Jahanshahi*¹

*Shahin zar peima*²

Nearly seven centuries after Ibn Taymiyyah's death, his intellectual legacy is still alive and inspiring the various Salafi movements in the Middle East and the rest of the world; A legacy that, to cover the position of the caliphate of the predecessor gods, has not resorted to any tactic in the modern world, and has resorted to any form of ijthihad (even if it seeks heresy) in the direction of The application and imposition of its legislative powers is not directed at the people and in the name of the Creator. Undoubtedly, the analysis of this heritage, based on purely jurisprudential and theological relations and teachings, regardless of its maturing social frameworks and contexts at any historical point (and vice versa), will lead to rationalist reductionism in the course of research. That the bearer of a gift will be nothing but the submission and procrastination of the power of reason. Therefore, in the course of this research, while

1. PhD student in Social Science from Faculty of Social Sciences in University of Tehran.

2. Master of Social Sciences from Faculty of Social Sciences in University of Tehran.

analytically in the context of Islamic wisdom and the form of an epistemological system governing the existential levels of the human soul. Form-oriented architecture and neglect-oriented behavioral action will create the effect based on Nafs Luameh, semantic architecture, and perfection-oriented behavioral action and effect based on Nafs Motmaene, sacred architecture, and reminder-oriented behavioral action.

Keywords: *Architect's soul, audience action, architecture, form-oriented, semantic, sacred*

Critical Analysis of the Social Functions of Religion From Montesquieu's point of view

Mohammad Soltanieh¹

Mohammad Salimy²

Montesquieu is one of the experts who has greatly influenced other thinkers and even politicians. In his book, *The Spirit of Laws*, he enumerates various social functions for religions. The researcher in the present study seeks to explain Montesquieu's theories with a critical approach and using the library method. Some of the conclusions he has reached in his studies of religion include the compatibility of moderate government with the religion of Christ and authoritarian rule with the government of Islam, the relationship of Catholicism with the monarchy and Protestantism with the republic, the necessity of compatibility between morality rules and religious rules, etc. which is mentioned in the text of the article. What Montesquieu has described as the social functions of religion is indicative of his reductionist or instrumentalist view in the two areas of reducing the truth of religion to its function and

1. Assistant Professor Razavi University in Islamic Sciences.

2. Master student in Muslim social science from Razavi University of Islamic Sciences.

maintain the health of individuals in the community from the transmission of the disease through accommodation and pilgrimage on the way to Provides access to the Razavi shrine

Keywords: *Coronavirus, pilgrimage, Razavi shrine, people's attitude.*

Explaining the Vision of the Architect and the Behavioral Action of the Audience in Creating Different Types of Architecture (Form-Oriented, Semantic and Sacred) Based on Islamic Anthropology

*Nasim Ashrafi*¹

Understanding the works of architecture and the type of its impact on the behavior of the audience, without knowing the soul of the architect in the process of creation, is a topic that can be considered today in the field of pathology of contemporary architecture. The relation between the creator and the audience of the architectural work is a social phenomenon whose subject is human and addressing the issue of anthropology in this field can explain and control many behavioral actions of the audience towards the living environment and any change in the meaning of architecture resulting from the soul. He is an architect; he will create different behavior for the audience in the society. Nowadays, the mixture of different types of architecture, regardless of the architect's soul, has led to the creation of any behavioral reading of the audience, and while the different levels of the human soul (statistics, blame, and certainty), can be different cognition (insight), different creation (character) and different behavior (Action) to create. Which cognition is real and results in truth-oriented action and which cognition results in unreal action; is a subject and purpose that the present study tries to recognize descriptively-

1. Assistant Professor, Department of Architecture, pardis Branch, Islamic Azad University, Pardis , Iran.

Recently, the outbreak of coronavirus has rapidly been able to affect pilgrimage and spiritual interactions on a large and comprehensive scale. The purpose of this study is to investigate the effect of the outbreak of Coronavirus and the closure of the Razavi shrine (AS) on people's attitudes toward the category of pilgrimage and the action of going or not going on pilgrimage. This research is practical in terms of purpose and correlation in terms of the descriptive method. The statistical population of this research includes worshipers of mosques in Zavareh city. Due to the unlimited statistical population and the application of quarantine conditions to determine the sample size using the Morgan table, 384 people were determined and due to the researcher's lack of access and the small presence of people and repetitive samples in the mosque, 59 questionnaires were used by cluster sampling from (Mosques: Jamebaftsonaty, Pamanar and Sahib al-Zaman) were distributed and collected. The standard questionnaire of Hosseini and friends (2016) was used to measure the attitude and practice of pilgrimage and the researcher-made questionnaire with a reliability of $\alpha = 0.70$ was used to measure the attitude of going or not going on pilgrimage during the corona. Data analysis was performed with SPSS19 software. The findings showed that the corona and the closure of the Razavi shrine have a positive and significant effect on people's attitudes towards pilgrimage, as well as on the practice of going or not going on pilgrimage to the worshipers in the mosque, and the research hypotheses are confirmed. With the increase in the number of deaths due to the outbreak of the coronavirus, the desire for people to pray in the mosques of the city of Zawara has decreased. Although the outbreak of coronavirus has led to the closure of holy shrines and the cessation of religious activities and diminished social interactions, it seems that these conditions have helped

is the compatibility of the republic and Islam and the second view is their contradiction. This view sees the Islamic government as a holy dictatorship in which the republic has no role, and the result is the government's inability to manage social conflicts but also to produce unresolved conflicts. This article criticizes the incompatibility of republic and Islam by examining religious texts in a library method and descriptively, by analyzing the concepts of "velayat", "Islamic government", "republic" and "social conflict", and explains and strengthens the first view and considers the pillar of the republic as the bedrock of the efficiency of the Islamic system and the reduction of social conflicts during the time of absence. The status and necessity of this debate become apparent when some raise the suspicion that the republic with Islam cannot be effective in managing society and social and political conflicts, after four decades of the Islamic Revolution of Iran. The study of the effect of the structure of the Islamic Republic on the resolution of conflicts is a subject on which this article has found no precedent.

Keywords: *Political structure, Government structure, Social conflict, Islamic Republic, Republic*

The Effect of the Spread of the Coronavirus and the Closure of the Razavi Shrine on the Social Attitude of the People Towards "Pilgrimage" (Case of Study; Worshipers of Mosques in Zavareh)

*Seyyed Ali Mortazavi Emami Zavareh*¹

*Batool Yusefi*²

1. PhD in Political Science and Political Sociology from the University from Isfahan

2. PhD in Political Science from the Institute of Humanities and Cultural Studies.

Iranian civilization, many identity conflicts arose in the contemporary history of Iran, and with the occurrence of the Islamic Revolution, these conflicts took on a new form. In this article, with a historical study, we have tried to examine the way Islamic-Iranian identity is confronted with modern identity theories after encountering this civilization, and then to examine the identity theories that have been tried in the new situation, the "problem" of Islamic-Iranian identity. And provide a special formulation of it. In conclusion, it has been pointed out that the occurrence of the Islamic Revolution has made it possible to formulate theories of various Islamic-Iranian social identities that can be proposed by various thinkers.

Keywords: *Islamic-Iranian identity, Western modern identity, Postmodern identity, Islamic revolution, Identity theory.*

The Impact of the Political Structure of the Islamic Republic on the Management of Social Protest

*Ali Jalaian Akbarnia*¹

*Ali Ansari Baygi*²

Political structures have notable impacts on society. Hence the disquietude in the political structure, paving the way for Social Disorders and Conflicts, and an orderly political structure controls and reduces conflict. The political structure of the Islamic Republic is based on Republic and Islamic. The main question is, can this structure control social protests and the like? the answer depends on how the republic and Islam are combined and the system that governs it depends on the scrutiny of how the republic and Islam are combined and the order that governs for Whether the two are compatible or conflicting. The first view

1. Assistant Professor in Islamic Sciences from Razavi University.

2. Masters student of Islamic philosophy and theology.

research questionnaire, not only has formal validity but also has passed the Cronbach exam quorum. The statistical population of this study includes 15 to 39-year-old bad hijab women from Shahrekord. The sample size was 100 using the sample formula of unidentified populations. The most important factors in the lack of hijab in this study are: 40 percent of respondents use bad hijab as a means of civil disobedience. About "one third" of bad hijab women; even due they Have not complied with the Islamic dress limits yet, they have considered themselves as if they did. 60 percent of people are not even aware of Islamic perspective toward limits and hijab for women clothing. around 96 percent of the responses of hijab activists are related to the "comfort-seeking" turn in society.

Keywords: *Hijab Behavioral Models, Women's Clothing, Islamic Clothing, Bad Hijab, Sociological Causes*

A Study of Theories of Islamic-Iranian Social Identity in The Contemporary Period in Iran

Mohammad Reza Ghaemi Nik¹

Although the issue of identity has a long history in human history, but in the contemporary Islamic-Iranian world, due to the untimely acquaintance of Muslims and especially Iranians with modern Western civilization, the ground for re-design and reflection has been raised. Attention to identity as an issue in Iran is influenced by various theories of identity that have been formed in the modern Western world during the centuries after the Renaissance and after the Iranians' encounter with Western civilization, in the form of the issue of identity. After this confrontation, due to the dominance of Western civilization over Islamic-

1. Faculty member of Social Sciences Department , Razavi University of Islamic Sciences.

in the first place includes God-centered and in the second place includes human-centered. While the basis of perfectionism from Eric Fromm's point of view emphasizes the centrality of the man himself and therefore it can be said that according to Sahifa Sajjadih, the balance between the dimensions of perfectionism based on God-centered and human-centered is necessary for perfect human.

Keywords: *Imam Sajjad, Eric Fromm, Perfectionism*

A Study of the Sociological Causes of Bad Hijab among Women (Case Study: 15- to 39-Year-Old Women with Bad hijab in Shahrekord in 2016)

*Farogh Hafizi Nafchi*¹

*Ali baghahi Sarabi*²

*Gholamreza Jamshidiha*³

The present study seeks to discover the causes and reasons affecting the lack of hijab in women and has been done by a combined method (quantitative-qualitative) and through the survey; In other words, the questionnaire of this research includes closed questions (with Likert scale) and semi-open questions (descriptive). The respondents of the questionnaires of this research were also randomly selected. Our theoretical framework is derived from the views of Pierre Bourdieu, Toffler, Habermas, Rafipour, and Yazdkhasti. Our definition for hijab and Islamic dress is the consensus among foghha and Maraje taghlid thus we would say: (covering the body except for the face, hands, feet to the ankle and also tight dresses and body exposure and attracts others). This

1. Graduated Master degree student in Muslim social science from the University of Tehran.

2. Assistant Professor and Faculty Member from Islamic Azad University, Roodehen Branch.

3. Professor and faculty member of the Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

has explained these principles with a descriptive-analytical method in order to acquaint his audience with the basic positive and negative indicators of the Islamic society.

Keywords: *Quranic Society, Islamic Society, Divine Wilayah, Islamic Civilization, Islamic Government.*

Comparative Study of Imam Sajjad and Eric Fromm upon Perfectionism

*Abolghasem Yaghoubi*¹

*Akbar Orvati movafagh*²

*Zohre Yarmohamadi*³

There has been a significant interest in perfectionism in psychotherapy and counseling literature over the past few years and it seems to play a prominent role in the mental health of the individual and society. The purpose of this study is a comparative study of perfectionism and the characteristics of a perfect human being from the perspective of Imam Sajjad and Eric Fromm. The present study was conducted with a qualitative approach and the content analysis method was used to analyze the data. The results showed that the dimensions of perfectionism according to Sahife Sajjadih include emotional dimension (such as friendship with God), behavioral dimension (such as belief in the resurrection and gaining God's approval), spiritual dimension (such as belief in the resurrection), and social and personal behavior (such as anti-oppression and gratitude and appreciation) and the basis of perfectionism

-
1. Professor, Department of Psychology, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamadan, Hamadan, Iran.
 2. Associate Professor, Department of Islamic Education, Faculty of Humanities, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran.
 3. PhD Student in Educational Psychology, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran.

Abstracts

Principles of Islamic Civil Society from The Perspective of The Qur'an

□ *Gholamreza Ebrahimi Moghaddam*¹

The Qur'an, as the center of Islamic thought, on the one hand, denies idolatry in society and, on the other hand, introduces monotheistic thought as the basis for the call of the divine prophets. The basic principles of Islamic society should be derived from the Qur'an. But does the Qur'an have a specific framework for its desired society? By examining the basic issues that the Qur'an has about the collective life of human beings, the general principles of Islamic society are obtained. The ideal society of the Qur'an has three basic pillars. The pillar of divine creational guardianship that is widespread throughout the universe. Self-destiny and stating that the will of the people plays a key role in changing social relations. The Qur'an has inviolable principles for each of these pillars. According to the teachings of the Qur'an, the will of the believers, by relying on Islamic law, achieves Islamic civil society under divine guardianship. The principles of Islamic society indicate the compatibility of Sharia and nature. It is universal and based on nature and basic human rights. It reflects the constant human need for these principles. The author

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University.