



## اسلام و مطالعات اجتماعی

سال دهم، شماره چهارم، بهار ۱۴۰۲

۴۰

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید یارسانیا

مدیر اجرایی: محسن قنبری نیک

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.  
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar؛ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

**نشانی:** پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ \* تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir)

رایانامه [Eslam.motaleat1394@gmail.com](mailto:Eslam.motaleat1394@gmail.com)

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ تومان



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



### داوران این شماره

قاسم ابراهیمی‌پور، کامران اویسی، خلیل امیری‌زاده، میترا بهرامی، سید میر صالح حسینی جبلی، سیدعباس حسینی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، محمد رفیق، مهدی سلطانی، حسن غفاری فر، ابراهیم فتحی، سیدحسین فخر زارع، محسن قنبری نیک، شمس‌الله مریجی، محمود ملکی‌راد.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله‌محوری، راهبردپردازی و آینده‌پژوهی؛

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

### رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش‌محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردپردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) ارسال نمایند.

## راهنمای تنظیم مقاله

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \* مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**
  ۱. **اعضای هیأت علمی:** رتبه علمی (مریی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**
۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/ مسئله/ سؤال/ هدف/ روش/ نتایج)؛**
۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**

- **روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.**

## فهرست مقالات

- ۸..... بررسی کارکردشناسانه باوردداشت آموزه مهدویت با رویکرد اجتماعی  
روح‌الله شاکری زواردهی
- ۳۶..... مؤلفه‌های کنش‌های اجتماعی اسلامی و مقایسه سبک‌های هویت براساس آن  
سید میرصالح حسینی جلی - نجیب‌اله نوری
- الزامات مواجهه با عوامل تهدیدکننده هویت دینی در سیره و کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام با تأکید بر  
نهج‌البلاغه.....  
۷۱.....  
محسن فکری فلاح - امیرمحسن عرفان
- ۱۰۳..... علل درونی گسترش اندیشه تکفیر در جهان اسلام معاصر.....  
امین کوشکی - ابودر عمرانی
- ۱۳۵..... بررسی مقایسه‌ای آرا و اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری و هربرت اسپنسر در باب تکامل اجتماعی.....  
زینب باصری - اصغر محمدی
- ۱۶۰..... ارزیابی بنیادین رویکرد بدن‌مند به دین با تأکید بر آرای برایان ترنر.....  
مریم منصوری - حمید پارسانیا - مهدی سلطانی
- ۱۹۱..... آسیب‌شناسی «پوشش بانوان مبلغ دینی» با رویکرد اخلاق تبلیغ دین.....  
فاطمه مرضیه حسینی کاشانی - حسن بوسلیکی

**Research Article**  
**A Functional Examination of Belief in  
Mahdiyyism Doctrine with a Social Approach**

Ruhollah Shakeri Zavardehi<sup>1</sup>

Received: 18/12/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

Mahdiyyism is one of the most important doctrines in Islamic culture and thought, and it has an important and privileged position and has many impacts and functions in social arenas. The explanation of Mahdiyyism studies with a social approach and descriptive-analytical method can answer many issues related to social arenas. It seems that Mahdiyyism has been paid attention to in terms of belief, history and culture, but it has not been adequately considered in the social aspect. In this regard, this study aims to explain the functions, requirements and aspects of Mahdiyyism studies in social arenas. The most important functions of Mahdiyyism studies with a social approach include social order, cohesion and solidarity, creating social security and crystallization of social identity and hope. The requirements that were explained in this research are the implementation of contemporary justice, attention to Islamic and inter-religious identity, and the radical fight against corruption and the institutionalization of values in society. The aspects of Mahdavi teachings in the social arenas are also focused on the two areas of the family and the educational institution.

**Keywords**

Mahdiyyism Studies, Community, Social Cohesion, Collective Identity, Social Security.

---

1. Associate Professor, Department of Shia Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. shaker.r@ut.ac.ir.

\* Shakeri Zavardehi, R. (1401 AP). A Functional Examination of Belief in Mahdiyyism Doctrine with a Social Approach. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 8-33.

DOI: 10.22081/JISS.2023.65529.1979

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

**مقاله پژوهشی**  
**بررسی کارکردشناسانه باورداشت آموزه مهدویت**  
**با رویکرد اجتماعی**

روح‌الله شاکری زواردهی<sup>۱</sup>

©Author(s).



تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷

**چکیده**

مهدویت یکی از مهم‌ترین آموزه‌ها در فرهنگ و اندیشه اسلامی است و از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار بوده و دارای آثار و کارکردهای بسیاری در عرصه‌های اجتماعی می‌باشد. تبیین مهدویت پژوهی با رویکرد اجتماعی و با روش توصیفی - تحلیلی می‌تواند بسیاری از مسایل ناظر به عرصه‌های اجتماعی را پاسخگو باشد. به نظر می‌رسد در ابعاد اعتقادی، تاریخی و فرهنگی به مهدویت توجه شده، ولی در بعد اجتماعی به طور شایسته به آن پرداخته نشده است. در همین راستا هدف این پژوهش تبیین کارکردها، الزامات و ساحت‌های آموزه‌های مهدویت پژوهی در عرصه‌های اجتماعی است. مهم‌ترین کارکردهای مهدویت پژوهی با رویکرد اجتماعی شامل نظم اجتماعی، انسجام و همبستگی، ایجاد امنیت اجتماعی و تبلور هویت اجتماعی و امیدواری است. الزاماتی که در این پژوهش مورد تبیین قرار گرفت عبارت‌اند از: اجرای عدالت همگامی، توجه به هویت اسلامی و بین‌الادیانی و مبارزه ریشه‌ای با فساد و نهادینه‌سازی ارزش‌ها در جامعه. ساحت‌های آموزه‌های مهدویت در عرصه‌های اجتماعی نیز بر دو ساحت خانواده و نهاد تعلیم و تربیت متمرکز می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها**

مهدویت پژوهی، اجتماع، انسجام اجتماعی، هویت جمعی، امنیت اجتماعی.

shaker.r@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

\* شاکری زواردهی، روح‌الله، (۱۴۰۱). بررسی کارکردشناسانه باورداشت آموزه مهدویت با رویکرد اجتماعی. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴)، صص ۸-۳۳. DOI:10.22081/JISS.2023.65529.1979



## مقدمه

بعد اجتماعی مهم ترین بخش زندگی بشر به شمار می‌رود؛ زیرا انسان در زندگی اجتماعی برخلاف ساحت فردی، دارای درگیری‌های فراوان و متنوعی هست که بدون حل آنها زندگی اش سامان نمی‌یابد. این مسائل تنها امور مادی به شمار نمی‌آیند تا راه حل مادی داشته باشد بلکه برخی مسایل کلیدی وجود دارد که به فکر و اندیشه و حتی اعتقادات گره خورده است که لازم است راه حلی شایسته برای آن فراهم آورد، این مسائل خرد نمی‌باشند بلکه بسیاری مسائل کلان و بنیادی تلقی می‌شوند؛ نظیر عدالت اجتماعی، رفع تبعیض و نابرابری، آزادی و تحقق مدینه فاضله، ... که همیشه تاریخ جزو اصلی ترین دغدغه‌های انسان و مسایل بر زمین ماده تلقی می‌شود.

از طرفی هر جامعه، اهداف و آرمان‌هایی دارد که اعضا را با وسایلی پذیرفته شده، برای دستیابی به آنها تشویق می‌کند. اما بی‌شک شرط ضروری برای رسیدن به این اهداف تعریف شده، در گام نخست فراهم آوردن زمینه‌هایی است که حرکت اعضا را به سوی اهداف آسان کند و در مرحله بعد زودودن شرایطی است که مانعی بر سر راه رسیدن به اهداف مورد نظر جامعه هستند (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۱). اسلام به عنوان آخرین دین الهی، همه ظرفیت‌های لازم برای هدایت و کمال انسان را در بر دارد. در این دین، اندیشه مهدویت از جایگاه مهمی برخوردار است. مهدویت، نظریه‌ای کامل و جامع برای اداره زندگی بشر است و تفسیری راهبردی از عرصه‌های اساسی حیات بشری ارائه می‌دهد و در باور و نگرش، رفتار و کنش انسان‌ها و ساحت‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها، تحولی بنیادین ایجاد می‌کند (ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶). مهدویت پژوهی با رویکرد اجتماعی می‌تواند راهگشا و حلال بسیاری از مسائل اجتماعی و تنگناهای بشر در دوران معاصر باشد. با ورود آموزه‌های مهدوی در عرصه‌های اجتماعی می‌تواند زمینه‌های نظام‌سازی مبتنی بر اندیشه‌های الهی و اسلامی را مورد تقویت و گسترش قرار داد. امروزه بشر با اتکا به عقل محدود خود در صدد است بسیاری از مسائل عرصه‌های اجتماعی را مرتفع سازد؛ در همین راستا به تولید مکاتب گوناگون روی آورده است. در این بین آموزه‌های مهدویت مبتنی بر معارف

و حیانی قابلیت بالایی برای ارائه ایده‌های نوین در عرصه‌های اجتماعی دارد. به همین دلیل مسئله‌ای که در این پژوهش مورد توجه قرار می‌گیرد، تبیین آموزه‌های مهدویت با رویکرد اجتماعی است. این پژوهش با هدف تبیین ضرورت‌ها، کارکردها، الزامات و ساحت‌های آموزه مهدویت با رویکرد اجتماعی، قصد دارد، تبیینی مبتنی بر معارف و حیانی از مهدویت با رویکرد اجتماعی ارائه کند.

### ۱. ضرورت‌شناسی اتخاذ رویکرد اجتماعی به آموزه مهدویت

در زمان غیبت مردم همه اموری را که روزگاری احساس می‌کردند برای آنان ارمغان آور آرامش، صلح، هم‌زیستی، عدالت و آزادی است، تجربه کرده‌اند و دیده‌اند که هیچ‌یک از آنها نتوانسته جهانی بدون آشوب و اضطراب برای آنان بیافریند. بشر معاصر هنوز از بی‌عدالتی، سلطه‌جویی، بحران محیط زیست، ناآرامی جهانی و استثمار بشری، نسبی‌گرایی معرفتی، تزلزل در حقانیت اندیشه و دین و امثال آن رنج می‌برد. این امر گویای این است که انسان عصر جدید، بدون هویت و حیانی و الوهی نتوانسته بر مشکلات خود چیره شود و بدون دغدغه به حیات جمعی خویش ادامه دهد (موسوی گیلانی، ۱۳۸۴). توان‌مندی نظام اجتماعی از دغدغه‌های مهمی است که همواره مورد توجه نظام‌های سیاسی و حکومتی قرار گرفته است (ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶). عوامل مختلفی می‌توانند در بقا و تداوم نظام اجتماعی نقش داشته باشند. از جمله عوامل موفقیتی که می‌توانند در بقا و تداوم هر نظام اجتماعی کمک شایانی داشته باشند، در اختیار داشتن و بهره‌گرفتن از الگو و نقشه کاملی است که بیانگر مؤلفه‌های نظام اجتماعی متعالی باشد تا از این طریق بتوانند نظام اجتماعی فعلی را در راستای نظام اجتماعی متعالی همسو سازند. این نظام اجتماعی متعالی در آموزه‌های اسلامی وعده داده شده است و آن همان حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام است که با الگوگیری از آن می‌توان به اهداف مهم اجتماعی دست یافت. هر ملت و جامعه‌ای که اعتقاد به ظهور امام مهدی علیه السلام دارد و در انتظار اوست، لازم است با آرمان‌ها و اهداف بلند موعود اسلامی نزدیک و با آن سنخیت داشته باشد و در آن مسیر گام بردارد. دستیابی به

این هدف بزرگ از راه معرفت و شناخت کارکردهای گوناگون از جمله کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت ممکن خواهد بود (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، صص ۲۸-۲۷). فکر و اندیشه نیاز به حکومت و دولت مهدوی باید در میان توده مردم ترویج شود. در واقع مهدی‌باوری اقتضا می‌کند که مؤمنان اندیشه و فکر خویش را در جامعه ترویج کنند و ساحت اجتماعی را برای این امر مهم آماده و مهیا سازند (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۶۹). اعتقاد واقعی به امام زمان علیه السلام همواره در کارهای اجتماعی، به منزله پشتیبانی نیرومند یاری‌گر ما خواهد بود، البته نتیجه اعتقاد به امام علیه السلام این نیست که ما از تمامی کوشش‌های اجتماعی دست برداریم و در گوشه‌ای نشسته و انجام همه کارها را به ظهور ایشان حواله کنیم، بلکه اعتقاد به مهدویت باید منتظر واقعی را پرتلاش و امیدوار بار بیاورد (شاکری زورده‌می، ۱۳۹۳، ص ۴۴). از آنجا که این اندیشه از مؤلفه‌هایی چون امیدآفرینی و هویت‌بخشی و تحرک‌زایی برخوردار است، می‌تواند در جامعه‌ای توانمند و پیشرو، مؤثر باشد و چشم‌انداز مناسبی برای آینده پیش‌روی سیاست‌گذاران قرار دهد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۸). چنان‌چه ماربین فیلسوف و مستشرق آلمانی در کتاب خود این‌گونه می‌نویسد:

از جمله مسائل اجتماعی بسیار مهم که همیشه (می‌تواند) موجب امیدواری و رستگاری (باشد)، همانا اعتقاد به وجود حجت عصر و انتظار ظهور اوست. چون معتقدات مذهبی از ملل شرق زمین تا دو قرن دیگر کاملاً اثرات خود را خواهد بخشید و می‌توان گفت که در این مدت و با این همه جمعیت و اسباب طبیعی، شیعه پیشرفت متحیرالعقولی نموده است (ر.ک: خسروشاهی، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

ساخت بنای عظیم تمدن اسلامی امری نیست که به وسیله یک یا چند نفر و یا حتی حکومت انجام شود. تحقق این آرمان بی‌شک نیازمند عنایت ویژه خداوند است و نزول این رحمت خاص، مستلزم همراهی و همدلی همه مردم و دولتمردان منتظر خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گفت یکی دیگر از نقش‌های مؤثر اندیشه مهدویت که ضرورت دارد بدان پرداخته شود، اصلاحات اجتماعی و ایجاد همبستگی و انسجام‌بخشی در جامعه است. انسجام و همبستگی بین بخش‌های گوناگون نظام اجتماعی، چون موتور

محرکه‌ای است که حرکت جامعه را در رسیدن به آرمان‌هایش سرعت بخشیده و کمک می‌کند در زمان کمتری به اهدافش دست یابد (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۸). پارسونز، جامعه‌شناس آمریکایی معتقد است: «هر نظام اجتماعی برای پایایی و پویایی خود، باید دارای سازوکاری باشد که بتواند چهار تکلیف ضروری را انجام دهد که عبارتند از تطبیق نظام با محیط؛ دست‌یابی به هدف؛ یکپارچگی و سکون (نگه‌داشت الگو) (ریترز، ۱۳۹۱، ص ۱۳۱). روحیه ظلم‌ستیزی و حق‌طلبی از دیگر ضرورت‌های توجه به اندیشه مهدویت است. به موازات همین اتحاد و انسجام و روحیه ظلم‌ستیزی، عزت و سربلندی یک جامعه حفظ می‌گردد و دشمن نیز در پیاده‌سازی عملیات شوم خود، چندان کارآمد نخواهد بود (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۸؛ الهی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۲). در باب اهمیت وحدت جمعی همین بس که امام علی علیه السلام می‌فرماید:

با اکثریت همراه شوید، که دست خدا بر سر جماعت است و از تفرقه و جدایی پرهیزید که یک‌سو شده از مردم، بهره شیطان است چنان‌که گوسفند دورمانده از گله، نصیب گرگ است (نهج‌البلاغه، ص ۱۸۴).<sup>۱</sup>

امام صادق علیه السلام نیز در این رابطه می‌فرماید:

به شما وصیت می‌کنم که از تشقت و تفرقه و جدایی پرهیزید؛ زیرا موجب رفتن همت و کم‌شدن ارزش و پایین آمدن قدر و منزلت شما نزد ملکوت می‌شود و اهل طمع در شما طمع می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۵۲).<sup>۲</sup>

نکته حائز اهمیت این است که روح این اتحاد و انسجام، نوعی هویت جمعی به افراد جامعه می‌بخشد که در اثر آن، اجتماع، احساس شخصیت کرده و به راحتی تن به استعمار و استثمار نخواهد داد؛ از این رو ایجاد و تقویت هویت جمعی، یکی دیگر از ضرورت‌های توجه به رویکرد اجتماعی اندیشه مهدویت است.

۱. «والزموالسواد الأعظم، فإن ید الله مع الجماعة، و إیاکم و الفرقة! فإن الشاذ من الناس للشیطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب».

۲. «أوصیکم إیاکم و التفرق و الشتات فتذهب حمی تکم و تقل قیمتکم و یهین قدرکم عند الملوک و یطمع فیکم الطامع».

## ۲. کارکردهای اجتماعی اندیشه مهدویت

اندیشه مهدویت دارای کارکردهای بسیاری است. از جمله این کارکردها، کارکردهای اجتماعی است. جامعه‌ای که به مهدویت معتقد است و در انتظار ظهور امام زمان عجل الله فرجه به سر می‌برد، لازم است با آرمان‌ها و اهداف بلند موعود اسلامی، آشنا و در آن مسیر گام بردارد. در این قسمت تلاش خواهیم کرد به مهم‌ترین این کارکردها اشاره‌ای داشته باشیم.

### ۱-۲. نظم اجتماعی

نظم یکی از عوامل مهم و مؤثر در نظامات اجتماعی است. آموزه‌های مهدوی که خاستگاه وحیانی دارند از طریق ایجاد ارزش‌های مشترک می‌تواند نقش مهمی در نظم اجتماعی داشته باشد. در نظام اسلامی، اندیشه مهدیت، جایگاه والایی در اسلام دارد و از این جهت می‌تواند در تحکیم مبانی ارزشی و اخلاقی که موجب نظم اجتماعی می‌شوند، نقش داشته باشد و به ایجاد ارزش‌ها و ارتقای آن کمک نماید. الگوگیری جامعه منتظر از ارزش‌ها و کاربست آنها می‌تواند در تحکیم و تعمیق ارزش‌ها و فضایل اخلاقی در جامعه منتظر آثار و نتایج مؤثری داشته باشند و به پیروی آن در ایجاد نظم اجتماعی مؤثر خواهند بود (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۱۴؛ ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶). آگوست کنت در این باره می‌گوید: «دین زمینه مشترکی را فراهم می‌سازد که اگر نبود، اختلاف‌های فردی، جامعه را از هم می‌گسیختند... دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین سنگ‌بنای سامان اجتماعی است» (کوزر، ۱۳۷۳، ص ۳۴). دورکیم نیز «همبستگی، انسجام و نظم را یکی از کارکردهای دین برمی‌شمرد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶).

### ۲-۲. انسجام و همبستگی اجتماعی

توجه به نقش دین در ایجاد انسجام اجتماعی از یک سو و تبلور کامل دین اسلام در اندیشه مهدویت از سوی دیگر، انسجام و همبستگی اجتماعی را می‌توان یکی از اهداف

اجتماعی اندیشه مهدویت به شمار آورد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹؛ ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶) که این خود نشان از اهمیت گفتمان «همبستگی اجتماعی» است (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۸). زمانی که اعتقاد به امامت و مهدویت در جامعه به صورت یک باور مشترک در آید و اعضای جامعه بر محور آن گرد هم آیند، تشتت و پراکندگی از بین خواهد رفت و انسجام اجتماعی پدید می‌آید. اندیشه مهدویت، ویژه با رویکرد شیعی، از جهات گوناگون می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و تحکیم آن، نقش داشته باشد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹) از نگاه جامعه‌شناسان، یکی از کارکردهای اصلی دین، ایجاد همبستگی و وفاق اجتماعی است. چنانچه دورکیم بر این باور است که «اجرای مراسم مذهبی و بعد مناسکی دین نقش مهمی در تقویت همبستگی اجتماعی ایفا می‌کند» (ر.ک: فصیحی، ۱۳۹۱، صص ۱۳۸-۱۳۹). از نظر وی «تشریفات دینی هر قدر که کم‌اهمیت باشد، باز هم در مواقع گوناگون به منظور انجام مناسک و مراسم دینی گرد هم جمع می‌کند. از این طریق صمیمیت بیشتری بینشان ایجاد می‌کند و نگاه افراد از همین رهگذر به هم تغییر می‌کند» (ر.ک: فصیحی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸) در مقابل باید اعتراف کرد که اختلاف و نبود انسجام و اتحاد از جمله اموری است که جهان اسلام و بشریت را از نعمت حضور آخرین ذخیره الهی محروم می‌سازد؛ از این رو جامعه منتظر باید تمام تلاش خود را در جهت همگرایی و وفاق جمعی به کار برد.

## ۲-۳. امنیت اجتماعی

امنیت عبارت است از «دستیابی به وضعیتی که فرد و جامعه را از هر نوع تهدید بالقوه و بالفعل از سوی امنیت‌ستیزان داخلی و خارجی در امان دارد، به طوری که بتوان با آن آرامش و آسایش کامل را فراهم ساخت و در راستای پیشبرد اهداف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی گام برداشت» (وطن‌دوست، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۷). اصطلاح «امنیت اجتماعی»<sup>۱</sup> واژه‌ای نوپدید است و سابقه چندان در ادبیات علوم اجتماعی ندارد

1. Societal Security.

(رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۱)؛ از این رو، تعاریف گوناگونی ادامه این مفهوم بیان شده است؛ برای نمونه می‌توان گفت امنیت اجتماعی عبارت است از: «آسودگی خاطر مردم از ترس، تهدید، اضطراب و مصون ماندن جان، مال، ناموس، هويت و اعتقادات آنان از هرگونه تهدید و تعرض مفروض» (رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲). براساس مطالعات انجام‌شده، یکی از مهم‌ترین تهدیدات و ناامنی‌های موجود در سطح جامعه که امنیت افراد را به خطر می‌اندازد، ناهنجاری‌ها و کژرفتاری‌های اخلاقی است. «به باور اندیشمندان اجتماعی، دین در کنترل ناهنجاری‌ها نقش بی‌بدیلی دارد و به جامعه در کنترل ناهنجاری‌ها و کژرفتاری‌ها می‌تواند کمک نماید. نقش دین در کنترل ناهنجاری‌ها از یک سو و تجلی کامل دین اسلام در مهدویت از سوی دیگر، سبب می‌شود تا باور به مهدویت بتواند از بروز ناهنجاری و کنترل آن در جامعه منتظر نقش داشته باشد؛ زیرا مهدویت سرشار از باورها و ارزش‌هایی است که می‌تواند نابسامانی‌های هنجاری را به هنجارهای دینی و مهدوی تبدیل کند و در این زمینه، مراسم و مناسک و نمادهای دینی و مذهبی مرتبط با امام زمان علیه السلام که جامعه منتظر بدان‌ها التزام دارند، می‌توانند در ایجاد هنجارهای مثبت کمک نمایند و در کنترل ناهنجاری‌ها مؤثر باشند. هرچه بر میزان ناهنجاری‌ها کاسته شود، به همان میزان بر امنیت اجتماعی نیز افزوده می‌شود» (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۳۲؛ ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶). چنان‌چه امام صادق علیه السلام درباره این نظارت و خودمراقبتی این چنین می‌فرماید:

کسی که مایل است جزو یاران حضرت مهدی علیه السلام قرار گیرد، باید منتظر باشد و اعمال و رفتارش در حال انتظار با تقوا و اخلاق نیکو توأم شود (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰۰).<sup>۱</sup>

در این کلام منتظر واقعی کسی است که خود را با ورع و پرهیزکاری و دوری از ناهنجاری‌ها و آراستن به هنجارها و خوبی‌ها وفق می‌دهد. پس یکی از وظایف منتظران در زمان غیبت، دوری جستن از انحرافات و ناهنجاری‌هاست (ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

۱. «مَنْ سَرَّهَ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَ لْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَابِرِ الْأَخْلَاقِ وَ هُوَ مُنْتَظَرٌ».

شخص منتظر خود را در حضور و منظر امام خویش می‌داند و به درجه‌ای می‌رسد که امام عصر را شاهد ناظر بر اعمال خویش می‌بیند. حاصل این احساس حضور که در سایه انتظار امام زمان علیه السلام به دست می‌آید، کنترل اجتماعی جامعه و ممانعت از بروز انحرافات در فرد و جامعه است (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، صص ۱۴۷، ۲۲۹-۲۲۹ و ۲۳۰). انتظار حضرت مهدی علیه السلام با دو سازوکار، عامل کنترل و نظارت اجتماعی شمرده شده، باعث کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی و اخلاقی می‌شود؛ ۱. سازوکار درونی که با احساس حضور امام حاصل می‌شود؛ ۲. سازوکار بیرونی که با وسیله جامعه‌پذیر کردن انتظار حضرت مهدی علیه السلام حاصل می‌شود (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، صص ۲۲۹-۲۳۰)؛ زیرا حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام می‌تواند به‌عنوان یک الگوی کامل در اختیار جامعه منتظر قرار گیرد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸).

#### ۲-۴. هویت اجتماعی

یکی دیگر از کارکردهای اجتماعی اندیشه مهدویت، هویت‌بخشی اجتماعی است. «هویت اجتماعی و گروهی، مجموعه‌ای از خصوصیات و مشخصات اجتماعی، فرهنگی، روانی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسانی است که بر یگانگی یا همانندی اعضای آن دلالت می‌کند و آن را در یک ظرف زمانی و مکانی معین، به‌طور مشخص، قابل قبول و آگاهانه، از دیگر گروه‌ها متمایز می‌سازد» (جنکینز، ۱۳۹۷، ص ۵). عقاید و ارزش‌های دینی، بخش قابل توجهی از عناصر هویتی را تشکیل می‌دهند و هویت دینی مشترک را در میان فرقه‌های مسلمان ایجاد می‌کنند. در اندیشه شیعه، عنصر امام به‌ویژه باور به امام غایب، هویت جمعی را به جامعه شیعه می‌دهد. جامعه‌ای که به آینده حتمی حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام اعتقاد دارد و بر این باور است که مدینه فاضله محقق خواهد شد، می‌تواند زندگی امروز خود را براساس همان مؤلفه‌های مدینه فاضله مهدوی سامان دهد (بهریزی لک، ۱۳۸۴، صص ۶۸-۶۹) و از بی‌معنایی و بی‌هویتی که امروزه دامن بیشتر جوامع بشری، به‌ویژه مکاتب غربی را فرا گرفته، در امان باشد و با نگاه معناداری که به زندگی خود دارد، برای نیل به اهداف نهایی آن تلاش کند.



## ۲-۵. امیدبخشی و پویایی اجتماعی

هر نظام اجتماعی و هر نظام دینی برای بقا، استمرار و پویایی خود به عنصری به نام آینده نیاز دارد. اگر اعتقاد به مهدویت و چشم به راه مصلح جهانی بودن در دین اسلام وجود نداشت، جامعه اسلامی از تحرک و پویایی در دوران تاریخ باز می ماند و به جامعه ای ایستا و مرده تبدیل می شد، اما در سایه اعتقاد به مهدویت و انتظار حضرت مهدی علیه السلام روحیه امیدواری در تمام مسلمانان تجلی کرده (ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸، ص ۲۵) و برای رسیدن به چنین آینده ای، تلاش و حرکت مورد نیاز است. انتظار مورد تأیید اسلام و تشیع انتظار سازنده است. انتظار سازنده، تحرک بخش، تعهد آور و عبادت است، ولی انتظار ویرانگر بازدارنده بوده، فقط و فقط از گسترش ظلم ها، تبعیض ها و تباهی ها ناشی می شود (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۶۲)؛ بر این اساس یکی از کارکردهای اجتماعی انتظار، تحرک بخشی و پویایی اجتماعی برای اصلاح جامعه و نفی ظلم و ستم است (ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸، ص ۴۱). این تحرک و پویایی در تمام عرصه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باید جریان داشته باشد.

## ۳. الزامات و بایسته های رویکرد اجتماعی به آموزه مهدویت

از آنجا که دین اسلام، در جایگاه آخرین دین آسمانی دو شاخصه جامعیت و کمال را به همراه دارد، لازم است به همه سطوح زندگی بشر اعم از فردی و اجتماعی نظر داشته، برای رشد و تعالی انسان ها برنامه و رهکارهای مناسب ارائه بدهد. بهترین و کامل ترین برنامه، برنامه ای است که فایده اش بیشتر باشد و افراد بیشتری از آن بهره ببرند؛ بر همین اساس اسلام، مصالح اجتماعی را بر مصالح فردی ترجیح داده است. از طرفی چون بیشتر تعالیم روح بخش اسلامی، به نحوی با اجتماع و جامعه مسلمانان گره خورده است، به اجتماع و جامعه اسلامی اهتمام ویژه ورزیده، برای حفظ آن از تدوین هیچ قانونی فروگذار نکرده است (الهی نژاد، ۱۳۸۶). البته اجرای این قوانین نیازمند رعایت مجموعه ای از الزاماتی است که متصدیان امر باید آنها را مدنظر قرار بدهند تا بتوانند به خوبی شاهد اجرای آموزه های مهدوی در بین مردم باشند.

### ۳-۱. اجرای عدالت همگانی

آنچه بیشتر از همه جوامع بشری را رنج می‌دهد، نبودن عدالت است. صاحبان قدرت و کمپانی‌های وابسته به آنها دائم در تلاش هستند که فاصله خود را با مردم عادی بیشتر و بیشتر کنند. آنها با این که خود را دایه‌دار احقاق حقوق بشر می‌دانند، اما در عمل آنچه که شاهد هستیم غیر از آن است. این شکاف طبقاتی روزبه‌روز بیشتر می‌شود و افراد زیادی زندگی‌هایشان از هم می‌پاشد و در زیر چرخ بی‌عدالتی از بین می‌روند. وضعیت موجود به‌ویژه در کشورهای غربی بیانگر همین مطلب است؛ از این‌رو، یکی از آرزوهای جوامع امروز، عدالت همگانی است. اینکه کسی بیاید و مردم را از این همه ظلم و ستم برهاند. تحقق عینی و واقعی چنین آرزویی فقط در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام رخ خواهد داد. اهمیت و قطعیت عدالت در دولت مهدوی، بارها و بارها از زبان ائمه معصومین علیهم السلام مورد توجه قرار گرفته و آن را نوید داده‌اند. همان‌طور که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «قسم به خدا همان‌گونه که گرما و سرما وارد خانه‌های مردم می‌شود، عدالت هم وارد خانه‌های آنان خواهد شد» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۹۷).<sup>۱</sup>

بنابراین لازم است تا زمان محقق شدن این امر، با الگوگیری از وضعیت مطلوب یعنی همان حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام وضعیت موجود را سامان بدهند. انسان‌ها، معمار سرنوشت جامعه و تاریخ‌اند، لذا با خود آنان است که بخواهند شرایط نابسامان جامعه خویش را تغییر بدهند یا ندهند. خدای متعال در قرآن بر این مسئله تأکید می‌کند: «ذَلِكْ بَانَ اللّٰهُ لَمْ يَكْ مَغِيْرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يَغْيِرُوْا مَا بَانَفْسَهُمْ وَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ»؛ این بدانست که خدا تغییردهنده نعمتی که به قومی ارزانی داشته نیست تا آنکه خود ایشان تغییر دهند آنچه را که خودشان است - با علم به اینکه - خدا شنوای داناست (انفال، ۵۳).

### ۳-۲. توجه به هویت اسلامی

باور به منجی موعود در دین اسلام در قالب اندیشه مهدویت متجلی است. این باور،

۱. «أَمَّا وَ اللّٰهُ لِيَدْخُلَنَّ عَلَيْهِمْ عَدْلُهُ جَوْفَ بُيُوْتِهِمْ كَمَا يَدْخُلُ النَّحْرَ وَ الْقُرْ».

همان طور که پیش تر بیان شد، هویت دینی مشترکی را در میان همه فرقه‌های مسلمان ایجاد می‌کند؛ زیرا اعتقاد به مهدویت در اعماق تاریخ اسلام ریشه دارد و درحقیقت اعتقادی است که رسول گرامی اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام بر آن تأکید کرده‌اند. مؤید این سخن روایت‌های بسیاری است که همه فرقه‌ها و مذاهب اسلامی به‌ویژه اهل تسنن و شیعه از پیامبر در ارتباط با این عقیده نقل کردند. اعتقاد به منجی و موعودباوری نقطه عطف پیوند همزیستی پویا میان این دو مذهب (شیعه و سنی) است. براساس چنین آموزه مشترکی می‌توان در راستای همفکری و همکاری میان ادیان آسمانی، به‌ویژه مسلمانان اقدام کرد و بر اساس الگوی مدینه فاضله عصر موعود، زندگی امروز و قبل از حضور آن حضرت ﷺ را سامان و نظم بخشید (کیانی، ۱۳۸۸، صص ۴۱-۴۲). در کنار این وجه اشتراک، وجوه مشترک دیگری هم چون قرآن و سنت نبوی، ایمان به وحدانیت خدای متعال، نبوت و خاتمیت رسول اکرم ﷺ ایمان به معاد، نبود انکار ضرورت‌های دین و اعتقاد به ارکان اسلام نیز وجود دارد (شاکری زواردهمی و عواطفی، ۱۳۹۷) که می‌توان از آن جهت استحکام هویت اسلامی و همگرایی مسلمانان به‌ویژه اهل سنت و تشیع، بهره برد.

### ۳-۳. توجه به هویت بین‌الادیانی

در نگاهی فراتر از هویت اسلامی، می‌توان به هویت بین‌الادیانی نیز فکر کرد و جهت شکل‌گیری و تقویت آن برنامه‌ریزی کرد. همان طور که پیش تر بیان شد، یکی از این باورهای مشترک بین‌الادیانی، باور به منجی موعود است. بر مبنای این باور، نجات‌دهنده پایانی، بر اساس اعتقاد یهودیان، مسیح (ماشیح)؛ به اعتقاد مسیحیان، مسیح آخرین نجات‌بخش است؛ از دیدگاه زرتشتی‌ها «سوشینت» (ابراهیم‌پور، ۱۳۷۴، ص ۱۶) و به باور هندوها «پادشاه عادل» است که در آخرالزمان به دنیا می‌آید» و معروف به کلکی یا کلکین است (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶؛ ایونس، ۱۳۷۳، ص ۶۳). اجتماع همه پیروان ادیان الهی درباره محور منجی موعود - با هر تفسیری که از آن می‌شود - از نظر جامعه‌شناختی،

تعلق خاطر و باور مشترک درباره آن را در پی خواهد داشت. این باور مشترک می‌تواند هویت جهانی و فراملی را شکل دهد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۲۳۶). هویت بین‌الادیانی، رفتار اجتماعی منطبق با سبک زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان را پیشنهاد می‌کند، در نتیجه منجر به نوعی وفاق و انسجام می‌گردد (ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶).

### ۳-۴. مبارزه با ریشه‌های اختلاف و پراکندگی

مهم‌ترین و اصلی‌ترین آسیبی که یک اجتماع را در معرض خطر و فروپاشی قرار می‌دهد، اختلاف و تفرقه بین افراد جامعه است. این معضل گاهی از بیرون و از سوی دشمنان و گاهی از دورن و از سوی منافقان شکل می‌گیرد. به نظر می‌رسد آسیب‌گروه دوم به مراتب سخت‌تر و جبران‌ناپذیرتر از گروه اول باشد. این مسئله در طول تاریخ و بر اساس مستندات تاریخی نیز قابل اثبات است. حال برای اینکه یک اجتماع دچار چنین آسیب‌هایی نگردد، باید ضمن حفظ اتحاد و انسجام خود، راهکارهایی جهت دفع و رفع این نوع مسایل در اختیار داشته باشد. یکی از این راه‌کارها، الگوگیری از جوامع موفق است. جوامعی که هیچ اختلاف و تشتت آرابی در آن وجود نداشته باشد، اما آیا تاریخ تاکنون چنین جامعه‌ای را به خود دیده است؟ مسلماً نه! براساس آیات و روایات، تحقق چنین جامعه‌ای تنها در پرتو حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام اتفاق خواهد افتاد. همان‌گونه که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «به واسطه مهدی ماست که مردمان پس از نابودی زشتی‌های فتنه‌انگیز، برادران دینی یکدیگر خواهند شد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۵۱). در برخی از مضامین دعایی نیز به این مطلب اشاره شده است: «سلام بر مهدی که خداوند وعده داده است که به وسیله او همبستگی به وجود آورده و پراکندگی را برطرف کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۰۱)<sup>۱</sup> در سایه‌سار حکومت ایشان، تشتت و پراکندگی از بین خواهد رفت و انسجام اجتماعی پدید خواهد آمد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، ص ۱۹۹). این نکته دارای اهمیت است که در روایات شریف، یکی از موانع ظهور و بهره‌گیری از آخرین ذخیره الهی

۱. «السَّلَامُ عَلَى الْمَهْدِيِّ الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُمَّمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَ يُلِمَّ بِهِ السَّعَثَ».

را اختلاف و نبودانسجام مردم می‌دانند. چنانچه امام صادق علیه السلام در این رابطه می‌فرماید:  
 چگونه ممکن است آن امر الهی الان واقع شود، درحالی که هنوز فلک برگشته  
 است. پرسیدند منظور از برگشتن فلک چیست؟ فرمود: اختلاف شیعیان با  
 یکدیگر (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۲۸).<sup>۱</sup>  
 از این رو جامعه منتظر باید تمام تلاش خود را در جهت همگرایی و وفاق جمعی به  
 کار برد و از هرگونه اختلاف و تفرقه پرهیز کند.

#### ۴-۴. توجه به نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی

با این که فطرت اولیه همه انسان‌ها به سمت پاکی‌ها و ارزش‌های اخلاقی تمایل دارد  
 و از کثرت‌فتری‌ها و پلیدی‌ها گریزان است، رفته‌رفته از این فطرت پاک فاصله گرفته،  
 شاهد انواع ناهنجاری‌های اخلاقی در سطح جامعه هستیم. جامعه‌ای بدون جنگ و  
 خونریزی و کثرت‌فتری‌های اخلاقی، آرزوی فعلی این بشر است و چه‌بسا خیلی از  
 صاحب‌نظران، تحقق آن را به دلیل حس قدرت‌طلبی و تعارض منافع افراد با یکدیگر،  
 غیرممکن بدانند، اما بر اساس آیات و روایات اسلامی، چنین جامعه‌ای وجود خواهد  
 داشت که از آن صالحین خواهد بود. «خدا به کسانی که ایمان آورده و کارهای  
 شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در زمین جانشین [دیگران] کند،  
 همان‌گونه که پیشینیان آنان را جانشین [دیگران] کرد، و به طور یقین دینشان را که برای  
 آنان پسندیده به سودشان استوار و محکم کند، و به طور یقین ترس و بیمشان را به  
 امنیت تبدیل کند، [تا جایی که] فقط مرا بپرستند [و] هیچ چیزی را شریک من نگیرند و  
 آنان که پس از این نعمت‌های ویژه ناسپاسی ورزند [در حقیقت] فاسق‌اند» (سوره نور، ۵۵).<sup>۲</sup>

۱. «أَنْتِي يَكُونُ ذَلِكَ وَلَمْ يَشْتَدِرِ الْفُلُكُ حَتَّى يَقَالَ مَاتَ أَوْ هَلَكَ فِي أَى وَادٍ سَلَكَ فُقُلْتُ وَ مَا اسْتِدَارَةُ الْفُلُكِ فَقَالَ  
 اخْتِلَافُ الشَّيْعَةِ بَيْنَهُمْ».

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ  
 لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ  
 فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاقِقُونَ».

بهترین سرانجام نیک در این دنیا، دوران ظهور است که تجلی گاه همه خوبی‌ها و خیرات است. برخی معتقدند که انسان‌ها در عصر جهانی شده، محتاج اخلاق جهانی‌اند و اخلاق جهانی، محتاج الگویی جهانی است که بتواند در سطح جهانی به این تشنگی پاسخ گوید. این الگو از طرفی باید در رفتار یک بشر تجلی یابد تا قابل پیروی باشد و از طرفی باید فراتر از آنچه بشر خود با تجربه به آن راه یافته است، باشد (فرامرزملاکی، ۱۳۸۶). الگوی کامل این ویژگی‌ها کسی نیست جز حضرت مهدی علیه السلام. در آن دوران، ارزش‌های اخلاقی به اوج کمال خود می‌رسد. همان طور که در روایات شریف به این مسئله اذعان شده است.

امام باقر علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامَهُمْ؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد پس عقول آنها را متمرکز می‌سازد و اخلاقشان را به کمال می‌رساند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۲۸).

در جامعه پس از ظهور امام زمان اخوت مهدوی دوستی و برادری به نهایت خود می‌رسد، به گونه‌ای که صحبت از کینه‌ورزی و دشمنی، جایگاهی نخواهد داشت. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «لو قائم قائمنا ... لذهب الشحنة من قلوب العباد؛ اگر قائم قیام کند ... کینه‌ها از سینه‌ها بیرون می‌رود» (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷، صص ۴۷۳-۴۷۴).

و یا روایت دیگری از امام باقر علیه السلام فرمود: «حتی اذا قام القائم جائت المزملة و یأتی الرجل الی کیس اخیه فیأخذ جاجته، لایمنه؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، دوستی واقعی و صمیمیت حقیقی پیاده می‌شود، هر نیازمندی دست می‌برد و از جیب برادر ایمانی‌اش به مقدار نیاز بر می‌دارد، و برادرش او را منع نمی‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۷۲).

در جامعه مهدوی که مدینه فاضله‌ای برای همه بشر همه زشتی و بدی جمع می‌شود و به جای آنها همه خوبی‌ها و زیبایی گسترش پیدا می‌کند.

اخلاق و اخلاق‌مداری محل تجلی عمومی‌ترین جذابیت‌ها و ارزش‌های انسان است؛ به همین سان یک جامعه اخلاقی بیشترین کشش و جاذبه را برای طیف‌های گوناگون جامعه در پی دارد. برقراری روابط هر یک از افراد و گروه‌های اجتماعی بر مبنای

ارزش‌های اخلاقی، به هم‌افزایی فضایل اخلاقی نیز می‌انجامد و از ترویج رذایل و کژرفتاری‌های اخلاقی در سطح جامعه می‌کاهد. اخلاق از چنان ظرفیت بالایی در جذب افراد برخوردار است که از اخلاق نبوی به عنوان معجزه دوم خاتمیت نام می‌برند (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷). معجزه‌ای که منزلتی فروتر از قرآن و فراتر از دیگر معجزات را به خود اختصاص داده است (فرامرزمملکی، ۱۳۸۶). خدای متعال در قرآن کریم یکی از عوامل موفقیت رسول اکرم ﷺ را اخلاق نیک ایشان بیان می‌کند. چنانچه فرمود: «فَمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»؛ [ای پیامبر!] پس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم‌خوی شدی، و اگر درشت‌خوی و سخت‌دل بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند (آل عمران، ۱۵۹).

از همین رو پروفیسور لگنهاوسن (دانشمند مسلمان‌شده غربی) می‌گوید:

ما هروقت بخواهیم مهدویت را برای غرب مطرح کنیم، خیلی باید روی بعد اخلاقی مهدویت اصرار و ابرام داشته باشیم و به آنها نشان بدهیم که ما برای برداشتن موانع ظهور، باید اخلاق خودمان را اصلاح کنیم و در جای‌گاه پیروان امامان علیهم‌السلام با تقوا شویم (ر.ک: فلاح و عوافی، ۱۳۹۶).

#### ۴. ساخت‌های مهدویت‌پژوهی با رویکرد اجتماعی

ساخت‌های گوناگون اجتماعی را می‌توان با رویکرد مهدویت‌پژوهی مورد تحلیل و بررسی قرار داد. از جمله ساخت‌های مهم اجتماعی، کانون خانواده و تعلیم و تربیت است. توجه به این دو نهاد و مسائل مربوط به آن جزو اولویت‌های بیشتر کشورها و سیاست‌گذاران است. به جرأت می‌توان گفت که سرنوشت سعادت‌مندان یا شقاوت‌مندان جوامع بشری در گرو اهمیت یا بی‌اهمیت دانستن این دو حوزه است؛ از این رو، با توجه به ضرورت و اهمیت این دو نهاد، در ادامه توضیحاتی ذیل هر یک بیان خواهیم کرد.

#### الف) خانواده

نهاد خانواده یکی از کهن‌ترین، کوچک‌ترین و اصلی‌ترین نهادهای اجتماعی است

که در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد؛ زیرا به نیازهای اساسی انسان پاسخ مقتضی و ضروری می‌دهد و این پاسخ مقتضی و ضروری برای تمامی بشر مشترک است (آراسته‌خو، ۱۳۷۰، ص ۵۴۰). در میان تمامی نهادها، سازمان‌ها و مؤسسه‌های اجتماعی، خانواده مهم‌ترین، ارزشمندترین و اثربخش‌ترین نقش‌ها را دارد. به‌هنجاری یا نابه‌هنجاری جامعه در گرو سلامت یا نبود سلامت بنیان خانواده‌هاست؛ بدین ترتیب هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند ادعای سلامت کند، مگر آن‌که از خانواده‌های سالم برخوردار باشد. از دیدگاه اسلام، هدف از تشکیل خانواده، تنها ارضای نیاز جنسی نیست، بلکه هدف مهم‌تری که اسلام دنبال می‌کند، خودسازی و تهذیب نفس است. محیط و کانون گرم خانواده بهترین مکتب برای خودسازی و کسب کمالات است (ملکی‌راد، ۱۳۹۷، صص ۱۳۴-۱۳۵). باور به امامت و مهدویت موجب می‌شود خانواده به ابعاد گوناگون بینشی، ارزشی، هنجاری و رفتاری این اندیشه توجه بیشتری داشته باشد و در در تمام روابط و ساحات خانواده بدان توجه کند. انتظار موجب می‌شود خانواده منتظر، توجه بیشتری به امام زمان علیه السلام داشته باشد و از ایشان تأثیر پذیرد و بکوشد بر اساس خواست و رضایت حضرت که همان خواست خداست، حرکت کند و با الگو قرار دادن امام زمان علیه السلام در تربیت افراد بکوشد و از این جهت، اثر مثبت و سازنده‌ای بر منتظران داشته باشد (ر.ک: ملکی‌راد، ۱۳۹۷، صص ۱۳۹-۱۴۳). گاهی مثل وضعیت کنونی جامعه که نرخ فرزندآوری پایین آمده است و جامعه به سمت شیب پیری جمعیت در حرکت است، فرزندآوری و توجه به رشد و تربیت آن، اقدامی است که موجب رضایت امام زمان علیه السلام خواهد بود.

### ب) کانون تعلیم و تربیت

بدون تردید پس از خانواده، نهاد تعلیم و تربیت، مهم‌ترین نهادی است که می‌تواند در تحکیم و تقویت باورهای دینی افراد نقش داشته باشد. نظام‌های آموزشی در جهان و امدار نگرش‌ها و بنیان‌های نظری است که به‌عنوان پایه و اساس محرک و جهت‌دهنده نظام‌های علمی و تربیتی است. در کشور ما به‌عنوان یک نظام اسلامی و شیعی، یکی از



آموزه‌های مهم و بنیادین، مسئله باور به مهدویت و وجود آموزه انتظار است که فضاهای تعلیم و تعلم و نهادهای آموزشی می‌توانند متأثر از این اندیشه، اهداف متعالی را پی‌ریزی کنند. همان‌طور که در نظام اسلامی، فضای تعلیم و تعلم باید متأثر از آموزه‌های مهدویت باشد، فراهم کردن بسترهای لازم جهت ظهور امام زمان عجل الله فرجه نیز باید جزء اهداف اصلی تعلیم و تربیت اسلامی به حساب آید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). رابطه مهدویت و نهاد تعلیم و تربیت دو سویه است؛ یعنی از سویی نهاد تعلیم و تربیت نقش عمده‌ای در جامعه‌پذیری مهدویت دارد و از سوی دیگر باور به مهدویت در این نهاد دارای کارکردهایی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، صص ۱۵۴-۱۵۵). از جمله این کارکردها تقویت و تعالی فرهنگ دینی و مهدوی در نهاد تعلیم و تربیت است؛ زیرا باور به امامت و مهدویت موجب می‌شود افراد به‌ویژه نوآموزان به ابعاد گوناگون ارزشی، هنجاری و رفتاری این اندیشه توجه بیشتری داشته باشند که این امر موجب تعالی فرهنگ دینی و مهدوی خواهد شد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۵۷). نیروسازی و تربیت منتظران کارآمد و مسئول، محوری‌ترین عامل در زمینه‌سازی ظهور است. آمادگی جامعه برای ظهور حکومت مهدوی، نیازمند جلب نیرو و تعلیم و تربیت آنهاست؛ از این‌رو، منتظران باید نیروهای بالقوه را برای نیروسازی حکومت مهدوی آماده سازند و با تربیت آنان، اهداف و ماهیت آن را اشاعه دهند (موسوی، ۱۳۸۸).

اما متأسفانه تحلیل وضعیت موجود نظام آموزشی، حاکی از آن است که مقوله انتظار و بهره‌مندی از این آموزه کمتر مورد توجه بوده است و این ضعف و فقدان در تمامی مقاطع آموزشی، محسوس و قابل مشاهده است. یافته‌ها و تحقیقات نشان می‌دهد تقریباً بین ۱۲ تا ۱۸ سال از زندگی یک فرد ایرانی - اعم از دختر و پسر - در نظام آموزشی سپری می‌شود؛ یعنی با شاخص متوسط عمر یک ایرانی (هفتاد سال) حدود ۲۵٪ عمر مفید در نظام آموزشی سپری می‌گردد، حال آنکه شرایط موجود، بیانگر آن است که از ظرفیت موجود، چندان استفاده نشده است و در برخی از موارد اگر اقداماتی صورت گرفته است، کافی و قانع‌کننده نبوده است (سرمدی، میردامادی، شیروانی، ۱۳۹۲)؛ درحالی‌که اگر متصدیان و متولیان امر آموزش به‌ویژه مربیان، معلمان و مدرسان از این

ظرفیت موجود بهره کافی را ببرند، می‌توانند اهداف مهم آموزشی و تربیتی را در ابعاد گوناگون بینشی، گرایشی و رفتاری دنبال کنند و از این روش زمینه‌های شکل‌گیری معرفت، گرایش و درنهایت رفتارهای اخلاقی همخوان با جامعه ظهور را فراهم سازند؛ از همین رو نظام آموزشی ما در بخش‌های مختلف باید در راستای تقویت رویکرد مهدی‌باوری و مهدی‌یاوری، بازمهندسی شده تا در نتیجه، شاهد خروجی‌های متناسب و مطلوب از این نظام باشیم.

### نتیجه‌گیری

۱. انسان پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی سعادت‌بخش بوده و به امید رسیدن چنین روزی قدم برداشته است، اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت و یا ممکن نبود، هرگز چنین آرزویی و امیدی در نهاد وی نقش نمی‌بست بر همین اساس او برای رسیدن به یک زندگی مطلوب در عمومیت‌دادن عدالت و امنیت اجتماعی، گسترش عدل و داد و آزادی و برابری در تلاش هست؛ زیرا زندگی اجتماعی او بدون مؤلفه‌های بالا سامان نمی‌یابد.

۲. مهدویت یعنی امیدواری به آینده‌ای روشن، پیامی رهایی‌بخش به بشر سرخورده و ستم‌دیده و اینکه روزی یک مرد الهی خواهد آمد و آنچه مردم بدان امید بسته‌اند، به طور یقین برآورده خواهد کرد، مهدویت برای زندگی اجتماعی بشر و راهبردی برای برآوردن نیازهای اساسی حیات آن می‌باشد و در باور و نگرش، رفتار و کنش انسان‌ها و ساحت‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها، تحولی بنیادین ایجاد می‌کند.

۳. اصلاح‌گری هویت جامعه مهدوی است، تک‌تک آحاد منتظر مصلح باید در اصلاح خود بکوشند تا نه تنها برای جامعه ایمانی، عنصر مفید و موثر و کارآمد باشند بلکه برای اصلاح دیگران هم تلاش می‌کنند تا اجتماع به سوی خوبی‌ها و ارزش‌های متعالی حرکت کند، لذا می‌توان گفت جامعه مهدوی، جامعه‌ای هدفدار و ارزش‌مدار و سراسر زیبایی‌ها و فضائل اخلاقی هست.

۴. در هر حوزه مطالعاتی، اتخاذ هر رویکرد یا روشی منوط به پذیرش و انجام مجموعه بایدها و نبایدهایی هست که لازم است بدان متعهد بود. در رویکرد اجتماعی نیز، لازم است یکسری الزامات، رعایت گردد که برای نمونه می‌توان به اهمیت اجرای عدالت همگانی؛ توجه به هویت اسلامی و یا حتی هویت بین‌الادیانی؛ مبارزه با ریشه‌های اختلاف و پراکندگی و توجه به نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی، اشاره کرد.

۵. از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی هر جامعه‌ای، نهاد خانواده و نهادهای علمی است. ضمن اینکه پیشرفت و تعالی هر جامعه‌ای منوط به سلامت کانون خانواده و سلامت نظام آموزشی آن جامعه است، محل مناسبی نیز برای نشر ارزش‌ها و معارف مهدوی است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابراهیم پور، داوود. (۱۳۷۴). سوشیانت موعود مزدیسنا (چاپ دوم). تهران: ناشر فروهر.
۲. اسکید مور، ویلیام. (۱۳۸۵). تفکر نظری در جامعه‌شناسی (جمعی از مترجمان). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). شناخت اساطیر هند (مترجم: باجلان فرخی). تهران: اساطیر.
۴. آراسته خو، محمد. (۱۳۷۰). نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی (چاپ دوم). تهران: نشر گستره.
۵. بهروزی لک، غلامرضا. (۱۳۸۴). سیاست و مهدویت. قم: موسسه آینده روشن.
۶. بهشتی، احمد. (۱۳۸۷). اخلاق معجزه دوم نبوی. تهران: نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. جمعی از نویسندگان. زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی. (۱۳۹۱). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه بوهران (انتشارات مدرسه).
۸. جنکینز، ریچارد. (۱۳۹۷). هویت اجتماعی (مترجم: اکبر احمدی، چاپ اول). تهران: انتشارات تمدن علمی.
۹. چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۹۰). همبستگی اجتماعی مهدوی، الگویی برای دولت و جامعه زمینه‌ساز. مجموعه مقالات ششمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت (ج ۲). قم: نشر موسسه آینده روشن.
۱۰. خسروشاهی، سیدهادی. (۱۳۷۴). مصلح جهانی و مهدی موعود از دیدگاه اهل سنت (چاپ دوم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۱. ربانی خوراسگانی، محمدصادق. (۱۳۸۸). بررسی کارکردهای اجتماعی حضرت مهدی علیه السلام در ایران معاصر. قم: نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۱۲. رضایی، محمدحسین. (۱۳۹۱). مبانی و مسائل امنیت اجتماعی، رویکرد ایرانی. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. ریتز، جورج. (۱۳۹۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ هفدهم). تهران: ناشر علمی.
۱۴. سرمدی، محمدرضا؛ میردامادی، سیدمحمد و شیروانی، خجسته. (۱۳۹۲). نقش معلم در زمینه سازی ظهور و تحقق جامعه مهدوی. فصلنامه پژوهش‌های مهدوی. ۲(۷)، صص ۵۱-۷۴.
۱۵. شاکری زواردهی، روح‌الله. (۱۳۹۳). مهدویت و آینده جهان. قم: نشر معارف.
۱۶. شاکری زواردهی، روح‌الله؛ عواطفی، زهرا. (۱۳۹۷). بایسته‌های رسانه اخلاق‌گرا در آموزه‌های مذاهب معطوف به همگرایی و تقریب مذاهب. مشرق و موعود، (۴۵)، صص ۲۶۹-۲۹۸.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۹۲). بشارات عهدین. قم: نشر شکرانه.
۱۸. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۷۷). منتخب الاثر. قم: انتشارات حضرت معصومه علیها السلام.
۱۹. فرامرزق‌الملکی، احد. (۱۳۸۶). مبانی نظریه معجزه‌انگاری اخلاق نبوی. فصلنامه اندیشه نوین دینی. (۱۱)، صص ۹-۲۲.
۲۰. فصیحی، امان‌الله. (۱۳۹۱). نقد تبیین کارکردی دین. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. فلاح، محمدجواد؛ عواطفی، زهرا. (۱۳۹۶). زبان اخلاق و نقش آن در جهانی شدن حکومت مهدوی. مشرق موعود، (۴۴)، صص ۲۰۵-۲۳۲.
۲۲. کوزر، آلفرد لیوئیس. (۱۳۷۳). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: حسن ثلاثی). تهران: انتشارات علمی.
۲۳. کیانی، علی اصغر. (۱۳۸۸). تربیت نسل منتظر. قم: خاگریز.
۲۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۵۲، ۹۳ و ۹۹، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). قیام و انقلاب مهدی علیه السلام (چاپ پنجم). تهران: نشر صدرا.

۲۶. ملکی‌راد، محمود. (۱۳۹۷). کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. ملکی‌راد، محمود؛ گودرزی، مجتبی. (۱۳۹۶). کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۵(۱۸)، صص ۶-۳۱.
۲۸. موسوی گیلانی، سیدرضی. (۱۳۸۴). دکترین مهدوین و کارکرد آن از منظر انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی. فصلنامه انتظار موعود، ۱۶(۱)، صص ۴۵-۸۰.
۲۹. موسوی، سید مهدی. (۱۳۸۸). مدرسه مهدوی؛ درآمدی بر فلسفه و نظام آموزش و پرورش زمینه‌ساز ظهور. فصلنامه مشرق موعود، ۱۰(۱)، صص ۸۵-۱۱۴.
۳۰. نعمانی، ابن ابی زینب. (۱۳۹۷ق). الغیبه (محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ اول). تهران: نشر صدوق.
۳۱. وطن‌دوست، رضا. (۱۳۸۷). فرهنگ روابط اجتماعی درآموزه‌های اسلامی (ج ۱، چاپ دوم). مشهد: نشر دانشگاه علوم رضوی.
۳۲. الهی‌نژاد، حسین. (۱۳۸۶). هم‌گرایی مسلمانان در باورداشت مهدویت. فصلنامه انتظار موعود، ۲۳(۲)، صص ۱۲۹-۱۶۲.
۳۳. الهی‌نژاد، حسین. (۱۳۸۷). اتحاد و همگرایی در پرتو مهدویت و موعودگرایی. قم: آئین احمد.

## References

\*Holy Quran

1. Allamah Majlesi. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 52, 93 & 99). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
2. Arastekhou, M. (1370 AP). *The review of the Culture of Social Science* (2<sup>nd</sup> ed). Tehran: Gostardeh. [In Persian]
3. Beheshti, A. (1387 AP). *The morality of the second miracle of the Nebebei*. Tehran: Institute for Social and Cultural Studies. [In Persian]
4. Behrouzilak, Q. (1384 AP). *The politics and mahdiism*. Qom: The Institute of Ayande Roshan. [In Persian]
5. Cheraghi kootiani, I. (1390 AP). The social correlation is a model for the government and the underlying community. *The Sixth International Conference of Doctors of Mahdiism* (Vol. 2). Qom: Ayande Roshan. [In Persian]
6. Ebrahimpour, D. (1374 AP). *Soshistant Prohibites*. Tehran: Faroor. [In Arabic]
7. Elahinejad, H. (1386 AP). *Muslim homogenesis in Mahdiism belief*. *Entizar-e Mouood*, (23), pp. 129-162. [In Persian]
8. Elahinejad, H. (1387 AP). *Unity and convergence in the light of the Mahdiism and Messianism*. Qom: Ayin-e Ahmad. [In Persian]
9. Falah, M., & Avatefi, Z. (1396 AP). The language of morality and its role in the globalization of the Mahdiiam government. *Mashreq-e Mouood*, (44), pp. 205-232. [In Persian]
10. Faramarz qaramaleki, A. (1386 AP). The fundamentals of the miracle of Nabavi morality. *New religious thought*, (11), pp. 9-22. [In Persian]
11. Fasihi, A. (1391 AP). *Criticism of the function of religion*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
12. Genkins, R. (1397 AP). *Social Identity* (2<sup>nd</sup> ed., A. Ahmadi, Trans). Tehran: Scientific Civilization. [In Persian]
13. Group of Authors. (1391 AP). *Islamic education philosophy* (M. T. Mesbah Yazdi, Supervisor). Tehran: Borhan boy's School (Madreseh). [In Persian]

14. Ivens, V. (1373 AP). *The Encyclopedia of India* (2<sup>nd</sup> ed., Bajlan Farokhi, Trans.). Tehran: Istanbul. [In Persian]
15. Khosroshahi, H. (1374 AP). *The World and Mehdi al-Hassan from the Sunni-Sunni perspective* (Vol. 2). Tehran: Ettela'at. [In Persian]
16. Kiyani, A. A. (1388 AP). *The generation's upbringing of the waiting generation*. Qom: Khakriz. [In Persian]
17. Kozer, A. L. (1373 AP). *The life and thought of the great sociology* (H. Solasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian]
18. Malekirad, M. (1397 AP). *The social functions of faith in the mahdship*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
19. Malekirad, M., & Goodarzi, M. (1396 AP). The social functions of faith in the mahdship. *Islam and social studies*, 5(18), pp. 6-31. [In Persian]
20. Motahari, M. (1384 AP). *The uprising and the Revolution of Mahdi* (5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Mousavi Gilani, R. (1384 AP). The doctrine of the Mahdiism and its function from an anthropological and sociology. *Entizar-e Mouood*, (16), pp. 45-80. [In Persian]
22. Mousavi, M. (1388 AP). Mahdiism school; A revenue on philosophy and the education system is the leading of the rise. *Mashreq-e Mouood*, (10), pp. 85-114. [In Persian]
23. No'mani, Ibn Abi Zaynab. (1397 AH). *Kitab al-Ghayba* (A. A. Ghafari, Vol. 1). Tehran: Sadouq. [In Arabic]
24. Rabbani khorasgani, M. S. (1388 AP). *Review of the social functions of the Mahdi's social functions in Contemporary Iran*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
25. Rezaei, M. (1391 AP). *The foundations and issues of social security, the Iranian approach*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
26. Ritzer, J. (1391 AP). *Sociology Theory in Contemporary period* (17<sup>th</sup> ed., M. Solasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian]



27. Sadeqi Tehrani, M. (1392 AP). *Besharat-e A'hdein*. Qom: Shokrane. [In Persian]
28. Safi Golpaygani, L. (1377 AP). *Selected works*. Qom: Shokrane. [In Persian]
29. Sarmadi, M. R., Mirdamadi, M., & Shirvani, K. H. (1392 AP). The role of teacher in the development and the realization of the Mahdiism community. *Pajoheshha-ye Mahdavi*, 2(7), pp. 51-74. [In Persian]
30. Schiameer, W. (1385 AP). *Theory of Theory in Sociology* (A group of translators, Trans.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
31. Shakeri zavardehi, R. (1393 AP). *Mahdiism and future of the word*. Qom: Maaref. [In Persian]
32. Shakeri zavardehi, R., & Avatefi, Z. (1397 AP). The ethical media's teachings in the teachings of the religions focused on convergence and approximation of the religions. *Mashreq-e Mouood*, (45), pp. 269-298. [In Persian]
33. Vatandoust, R. (1387 AP). *Culture of social relations in Islamic teachings* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 1). Mashhad: Olum Razavi University. [In Persian]

**Research Article**

**The Components of Islamic Social Actions and the Comparison of Identity Styles Based on It**

Seyed Mirsaleh Hosseini Jebeli<sup>1</sup>

Najibollah Noori<sup>2</sup>

Received: 15/10/2022

Accepted: 02/01/2023



**Abstract**

The current study aims to extract the components of Islamic social action and compare it with identity styles. The method of this research is comparative and exploratory factor analysis and variance analysis have been used. 'What are the components of Islamic social action and its relationship with identity styles, what are the differences between them', are among the questions of this research. Data collection was done using questionnaires of Islamic social actions (based on interpretation of verses and narratives) and identity styles questionnaires. The statistical population of this study is the students of Islamic Seminary and university in Qom, among whom 388 people were selected by available sampling method. The findings suggest that Islamic social actions have four separate components

---

1. Assistant Professor, Department of Social Studies, al-Mustafa International University (corresponding author), Qom, Iran. Seyyedmirsaleh\_Hosseinijebelli@miu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Psychology, al-Mustafa International University, Qom, Iran. Noori351@gmail.com

---

\* Hosseini Jebeli, S. M. S., & Nouri, N. (1402 AP). The components of Islamic social actions and the comparison of identity styles based on it. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 36-68.  
DOI: 10.22081/JISS.2023.65058.1964

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited

---

(factors) among social activists. Religious normativity, avoiding narcissism in social relations, religion-oriented communication, and ethical boundary-finding were obtained from this structure. This structure of Islamic social action in relation to the triple identity is such that informational and normative identity styles are not significantly different from each other, but each of them is significantly different from the avoidant identity style. That means that, people with informational and normative identity style show higher levels of Islamic social actions and those with avoidant identity style have weak levels of Islamic social action.

**Keywords**

Components of Social Action, Identity Styles, Social Action, Islamic Action.

### مقاله پژوهشی

## مؤلفه‌های کنش‌های اجتماعی اسلامی و مقایسه سبک‌های هویت براساس آن

سید میرصالح حسینی جبلی<sup>۱</sup>      نجیب‌اله نوری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۳      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

©Author(s).



### چکیده

هدف پژوهش حاضر استخراج مؤلفه‌های کنش اجتماعی اسلامی و مقایسه آن با سبک‌های هویت است. روش این پژوهش مقایسه‌ای و از نوع تحلیل عامل اکتشافی و تحلیل واریانس است. اینکه کنش اجتماعی اسلامی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده و ارتباط آن با سبک‌های هویت، چه تفاوت‌هایی در مقایسه با هم دارند؟ از پرسش‌های این پژوهش است. جمع‌آوری اطلاعات با استفاده از پرسش‌نامه کنش‌های اجتماعی اسلامی (بر اساس برداشت تفسیری از آیات و روایات) و نیز بر پایه پرسش‌نامه سبک‌های هویت انجام گرفت. جامعه آماری این پژوهش طلاب و دانشجویان شهر قم است که از میان آنها ۳۸۸ نفر به شیوه نمونه‌گیری در دسترس، انتخاب گردیدند. یافته‌ها نشان می‌دهد که کنش‌های اجتماعی اسلامی دارای چهار مؤلفه (عامل) مجزا در بین کنشگران اجتماعی است. هنجارمندی دینی، خودشیفته‌گری در روابط اجتماعی، ارتباط‌جویی دین‌محور و مرزبایی اخلاق‌مدار، از این سازه به

۱. استادیار گروه مطالعات اجتماعی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Seyyedmirsaleh\_Hosseinijebelli@miu.ac.ir

Noori351@gmail.com

۲. استادیار گروه روانشناسی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

\* حسینی جبلی، سید میرصالح؛ نوری، نجیب‌اله. (۱۴۰۲). مؤلفه‌های کنش‌های اجتماعی اسلامی و مقایسه سبک‌های هویت براساس آن. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴۰)، صص ۳۶-۶۸.

DOI: 10.22081/JISS.2023.65058.1964

دست آمد. این سازه از کنش اجتماعی اسلامی در ارتباط با هویت سه گانه چنین است که سبک‌های هویت اطلاعاتی و هنجاری تفاوت معناداری با یکدیگر ندارند، اما هر کدام از آنها با سبک هویت اجتنابی تفاوت معناداری دارند؛ یعنی افراد با سبک هویت اطلاعاتی و هنجاری، سطوح بالاتری از کنش‌های اجتماعی اسلامی را از خود نشان می‌دهند و دارندگان سبک هویت اجتنابی درجات ضعیفی از کنش اجتماعی اسلامی را دارا می‌باشند.

### کلیدواژه‌ها

مؤلفه‌های کنش اجتماعی، سبک‌های هویت، کنش اجتماعی، کنش اسلامی.

## مقدمه

در صورتی که کنش‌های اجتماعی در جامعه دچار اختلال شود، رفتارهای ناهمنا و خشونت‌بار، در بین کنشگران اجتماعی افزایش می‌یابد. پارسونز معتقد است که رفتارهای انحرافی، در بستر کنش متقابل اجتماعی رشد می‌یابد (Kendall, 2000, p. 159). مفهوم کنش عبارت است از: هرگونه فعالیتی که بر اساس گرایش‌های فکری فرد و اهداف او عمل می‌کند (استونز، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴). ماکس وبر عقیده دارد، کنش در صورتی اجتماعی است که فرد یا افرادی که رفتار می‌کنند برای آن معنای ذهنی قائل هستند و رفتار دیگران را مد نظر قرار می‌دهند و در جریان خود از آن متأثر می‌شوند و گاهی اوقات از روی اعتقاد آگاهانه به ارزش‌های مطلق شکل می‌گیرد (وبر، ۱۳۸۵، ص ۷۲). اما از نظر دورکیم کنش اجتماعی شامل چگونگی عمل، تفکر و احساس است که خارج از فرد می‌باشند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۶۷) و دارای اجبار و الزام هستند و خود را بر فرد تحمیل می‌کنند (دورکیم، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

پارسونز کنش را بر حسب چهار عنصر سازنده مشخص می‌کند: (۱) وجود کنشگر؛ (۲) هدف یا وضعیتی آتی که کنشگر درباره آن جهت‌گیری می‌کند؛ (۳) این کنش در موقعیتی انجام می‌گیرد که برخی از عناصر را کنشگر نمی‌تواند تحت نظارت داشته باشد و برخی دیگر را می‌تواند نظارت داشته باشد؛ (۴) ارزش‌ها و هنجارها دارای نقش اساسی در جهت تعیین‌گزینه‌ش وسایل دستیابی به هدف‌ها هستند (ریترز، ۱۳۸۱، ص ۵۲۹).

افزون بر این پارسونز عناصر نظام تعمیم یافته کنش را تحت تأثیر چهار عامل می‌داند: الف) کنش عقلانی که در بردارنده، ارزش‌های عقلانی، احساسات عاطفی و سنتی است؛ ب) سنخ‌های اقتدار سنتی، احساسی، کاریزمایی و قانونی؛ ج) نقش عناصر ارزش‌های مذهبی و فرهنگی؛ د) سرانجام پذیرش این امر که نگرش‌های ارزشی بر حسب هنجارهای سلیقه‌ای، یا حتی اخلاقیات، به صورت‌های گوناگون جلوه می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۹، ص ۹۳).

نتیجه اینکه جامعه‌شناسان کنش اجتماعی را شامل تفکرات ذهنی، احساسات، عواطف، هنجارها، اخلاق، دین، فرهنگ، ارزش‌ها، عمل، رفتار، الزام و اجبار کنشگران تلقی می‌نمایند.

منظور از کنش اجتماعی اسلامی در این پژوهش چنین است که رفتار افراد، دارای معنای ذهنی است که می‌توان از عمل، تفکر و احساسی باشد که از دین اسلام گرفته شده است و این معنی در فعالیت‌های کنشی، خارج از فرد و در تعامل با دیگران بروز می‌کند. برخی از این کنش‌های اجتماعی اسلامی، از موارد کنش‌های مثبت و الزام‌آور است و برخی کنش منفی شمرده می‌شود که باید بر آن نظارت کرد. از منظر دیگر برخی از کنش‌ها مثل سوءظن، کار ذهن است که در تعریف جامعه‌شناسان از آن تعبیر به کنش ذهنی و عقلانی شد و برخی مثل تعاون، رفتاری عملی است که در تعاریف کنش به آن اشاره گردید. اما برخی از کنش‌های مثبت در آیات و روایات که در دامنه معنای هویت می‌توان به آنها اشاره کرد، عبارتند از:

۱. تعاون «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»؛ و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید! (مائده، ۲).

۲. وفای به عهد، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادها) وفا کنید! (مائده، ۱).

۳. مشورت، «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»؛ پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرمخو [و پُرمهر] شدی، و در کار[ها] با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن (آل عمران، ۱۵۹).

۴. رفتار عقلایی انسانی امام علی علیه السلام می‌فرماید: «عقل دو نوع است: عقل طبیعی و عقل تجربی. هر دو مایه سود است و تنها کسی مورد اطمینان است که هم عقل داشته باشد و هم دین و آنکه از عقل و جوان‌مردی بی‌بهره باشد، بیشترین کارش گناه است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۶).

و نیز برخی از کنش‌های اجتماعی اسلامی منفی که در راستای سبک‌های سه‌گانه هویت قرار دارد، عبارتند از:

۱. سوءظن، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «بدگمانی، کارها را تباه می‌کند و باعث روی آوردن به انواع بدی‌ها می‌شود» (راشدی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰۹). قرآن کریم نیز سوء

- ظن را از گناهان می‌شمارد و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، زیرا بعضی از گمان‌ها گناه است (حجرات، ۱۲)؛
۲. افشای بدی، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «پوشیده نگه داشتن اسرار ما جهاد در راه خداست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۷۰).
۳. دروغ، «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ»؛ تنها کسانی دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند (نحل، ۱۰۵).
۴. تملق، «الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ»؛ پس وای بر ... همان کسانی که ریا می‌کنند، دیگران را از وسایل ضروری زندگی منع می‌نمایند! (ماعون، ۶).
۵. انتقام‌جویی، «يُعْتَلُّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ»؛ اطاعت مکن ... کسی که کینه توز و پرخور و خشن و بدنام است! (قلم، ۱۳).
۶. فحاشی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «ان الله حرم العجنه على كل فحاش بذي .... خداوند بهشت را بر هر فحاش بد زبان بی‌شرمی که باکی ندارد چه گوید و چه شنود، حرام کرده است» (الکلبینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۲۳).
۷. تظاهر، امام علی علیه السلام در عهدنامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: «فان الرجال يتعترضون لفراسات الولاية بتصنعهم و حسن خدمتهم و ليس وراء ذلك من النصيحة و الامانة شيء» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) مردم برای جلب نظر والیان به آراستن ظاهر می‌پردازند و خوش خدمتی را پیشه می‌سازند. اما در پس آن، نه خیرخواهی است و نه از امانت نشانی است.
۸. تندخویی، «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفَقَضْنَا الْقَلْبَ لَأَنفَضُوا مِن حَوْلِكَ»؛ و اگر تندخو و سخت‌دل بودی به طور یقین از پیرامون تو پراکنده می‌شدند (آل عمران، ۱۵۹). موارد مذکور بخشی از کنش‌های اجتماعی اسلامی است که بر اساس آن، مسلمانان در معاشرت با یکدیگر از آن استفاده می‌نمایند.
- مقصود از هویت عبارت است از یک مفهوم سازمان‌یافته از خود که از ارزش‌ها، باورها و اهدافی که فرد به آنها پایبند است تشکیل شده است و کارکرد آن ایجاد تعادل



میان خود و دیگران است (اریکسون<sup>۱</sup>، ۱۹۶۴، به نقل از: هاشمی و جوکار، ۱۳۸۹، صص ۵۹-۷۴).  
هویت همان پاسخ‌های آشکار یک فرد به آشناکردن دیگران به اینکه او چه کسی  
است، خواهد بود (Vignoles; Schwartz; & Luyckx, 2011, pp. 1-17).

از مشخصه‌های اصلی هویت، انتخاب ارزش‌ها، باورها و هدف‌های زندگی است  
(بخشایش و رضایی‌مقدم، ۱۳۹۰، صص ۱۳۲-۱۱۷). کسب هویت امن، باعث می‌شود افراد به  
جستجوی روابط صمیمی و محبت‌آمیز برآیند و در برقراری روابط با دیگران بهتر  
عمل کنند (اریکسون ۱۹۸۲، به نقل از دانشورپور و همکاران، ۱۳۸۶، صص ۳۹۳-۴۰۴). برک<sup>۲</sup> معتقد  
است، صمیمیت بالیده و حقیقی را تنها پس از تثبیت حس معقولانه هویت، می‌توان  
می‌سر دانست؛ زیرا یکی از شروط رابطه نزدیک بین دو نفر این است که باید  
نخست هویت هر یک شکل گیرد و پس از تثبیت احساس هویت و احساس تعهد به  
ارزش‌ها و اهداف، افراد برای تعهدات اجتماعی در بین خودشان، آماده شوند (برک،  
۱۳۹۳، ص ۱۷۱).

در مجموع می‌توان گفت: شناسایی یک فرد در قبال پاسخ به اینکه شما چه کسی  
هستید، نشان از هویت اوست. به عبارت دیگر، هویت مفهوم سازمان‌یافته‌ای از خود  
است که از ارزش‌ها، باورها و اهدافی که فرد به آنها پایبند است، تشکیل شده و این  
هویت در کنش با دیگران دارای نوسان است و می‌تواند تحت تأثیر کنش‌های ارتباطی  
قرار گیرد و ارزش‌ها و هنجارهای دیگران بر او تحمیل شود.

در این پژوهش به بررسی این موضوع می‌پردازیم که کنش‌های اجتماعی اسلامی  
تحت تأثیر کدام نوع از سه سبک هویت هنجاری، اطلاعاتی و اجتنابی قرار می‌گیرد.  
پاسخ احتمالی که به صورت فرضیه بیان می‌شود، عبارتند از: افراد دارای هویت هنجاری  
و اطلاعاتی، در مقایسه با کسانی که از سبک اجتنابی برخوردار می‌باشند، دارای کنش  
اجتماعی اسلامی بهتری مبتنی بر شاخص‌های مذهبی خواهند بود.

1. Erikson, E. H.

2. Berk, L.

## ۱. چارچوب نظری پژوهش

برزونسکی سه نوع «سبک هویت» را مطرح می‌کند (Berzonsky, 1990, pp. 155-186)؛ (Berzonsky, 1994 pp. 453-460) و (Berzonsky, 2004, pp. 213-220) که عبارتند از: «سبک اطلاعاتی»،<sup>۱</sup> «سبک هنجاری»،<sup>۲</sup> «سبک مغشوش یا اجتنابی».<sup>۳</sup> وی معتقد است افراد دسته اول، همواره در جستجو و ارزیابی اطلاعات مربوط به خود هستند؛ دسته دوم با افراد مهم زندگی‌شان هم‌نوایی می‌کنند، در مقابل تهدیدات بالقوه از پاسخ‌های قبلی استفاده می‌کنند و به تحریف شناختی دست می‌زنند و در حفظ موجودیت قبلی خود می‌کوشند؛ افراد دسته سوم بر اساس تقاضاهای موقعیت واکنش نشان می‌دهند (امیدیان، ۱۳۸۸، ص ۳۵).

شواهد تجربی نشان می‌دهد که سبک هویت اطلاعاتی با سلامت روانی (Nurmi, 1997, pp. 555-570)؛ (Berzonsky, 1990, pp.155-186)؛ (Berzonsky, 2002, pp. 303-315) و (Berzonsky, 2003, pp. 131-142)، رضایت زناشویی (معارف و همکاران، ۱۳۹۳، صص ۳۶۵-۳۸۰)؛ و تعهد (حیدری و دیگران، ۱۳۹۴، صص ۷۳-۸۶) رابطه مثبت و معناداری دارد.

افزون بر نظریه‌های مذکور، چارلز کولی (۱۹۶۴) اصطلاح «خود آینه‌سان» را برای نشان دادن این معنا که ما رفتار خود را در آینه جامعه می‌بینیم، به کار گرفته است. ما خود را از چشم دیگران و از طرفی که دیگران به ما واکنش نشان می‌دهند، می‌شناسیم (کریمیان و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۴۶) در نظریه تعامل نمادین، مفهوم خود یا نفس، در حقیقت همان مفهومی است که ما از خود داریم. یعنی اینکه ما چه کسی و چگونه هستیم. این مفهوم از تعامل‌های ما با دیگران به وجود می‌آید. بازخوردهایی که ما از مردم درباره خودمان می‌گیریم، به ما می‌فهماند که چه کسی هستیم (کریمیان و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

افزون بر این محققان بر این باورند که دو نوع هم‌نوایی متفاوت وجود دارد که به عنوان نفوذ اطلاعاتی و نفوذ هنجاری مطرح می‌شود؛ زمانی که مردم فکر می‌کنند نظر جمع

1. informational style
2. Formative style
3. diffuse-avoidant style

درست است و به نظر خود آنها ترجیح دارد، گفته می‌شود هم‌نوایی اطلاعاتی صورت گرفته است؛ اما اگر شخصی به این دلیل با جمع هم‌نوایی کند که از پیامدهای منفی مخالف به نظر آمدن وحشت دارد، هم‌نوایی هنجاری رخ می‌دهد؛ یعنی درحقیقت چنین شخصی به درست بودن نظر خود و نادرست بودن نظر جمع اطمینان دارد؛ اما به عمد با جمع هم‌رنگی ندارد تا تصور منفی از خود در نزد دیگران ایجاد نکند (کریمیان و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۹۴).

کسب هویت امن نیز افراد را به جستجوی روابط صمیمی و محبت‌آمیز با دیگران بر می‌انگیزاند و باعث می‌شود این افراد در برقراری روابط با دیگر کنشگران اجتماعی، بهتر عمل کنند (دانشورپور و همکاران، ۱۳۸۶، صص ۳۹۳-۴۰۴). روابط صمیمی، تنها پس از تثبیت هویت، میسر خواهد شد؛ نخست باید هویت هر یک از کنشگران شکل گیرد، سپس افراد برای تعهدات میان فردی و روابط پایدار درباره ارزش‌ها و اهداف آماده شوند (برک، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱). هویت یافتگی باعث می‌شود که افراد روابط پایداری با همسالان خود برقرار سازند (Berzonsky, 2005, pp. 235-247).

افزون بر این سبک هویت اطلاعاتی با هویت شکل‌یافته ارتباط دارد و افراد دارای هویت شکل‌یافته (موفق) در مسائل زندگی، گزینه‌های مختلف را در نظر گرفته و با توجه به شرایط خود تصمیم می‌گیرند. از عملکرد شناختی خوبی برخوردارند و وابستگی کمتری به عقاید دیگران برای تصمیم، نشان می‌دهند (Marcia, 1980, pp. 159-187). رویکرد اطلاعاتی، به مقابله موفقیت‌آمیز با استرس و اضطراب، روش مقابله مسئله‌مدار و گشودگی، رابطه مثبت، و با جهت‌دهی به واسطه دیگران، اثرات اضطراب، تفکر آرزومندانه و فاصله‌گیری عاطفی، رابطه منفی دارد (Nurmi, Kinney, Tammi, 1997, pp. 555-570) و (Berzonsky, 1990, pp. 155-186) و (Berzonsky, 2002, pp. 303-315) و (Berzonsky, 2003, pp. 131-142) و این‌گویای آن است که رفتار فرد با دیگران در استفاده از این سبک بدون اضطراب خواهد بود.

کسانی که دارای سبک هنجاری هستند، ارزش‌ها، اهداف و تجویزهای دیگران را درونی‌سازی می‌کنند (Berzonsky, 2011, pp. 267-283). افراد دارای این سبک هویت، به

شیوه جزمی و هنجاری عمل می‌کنند، همواره با تجارب و انتظارات افراد مهم زندگی‌شان هم‌نواپی کرده، به درون‌سازی ارزش‌های گروه‌های مرجع (مانند یک مکتب مذهبی خاص) تمایل دارند (Berzonsky, 2002, pp. 303-315).

نتایج پژوهش‌های گوناگون درباره ارتباط مثبت سبک هویت هنجاری با مؤلفه‌های بهزیستی روانی مانند عزت نفس، امیدواری، خوش‌بینی، کارآمدی، هدف‌محوری و خودارزشی (محسن‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸، صص ۷۳-۹۰). دلیل دیگری بر قطعیت این موضوع است. علاوه بر این، این سبک با پایگاه هویت زودرس در نظریه «مارسیا» مرتبط است، افراد دارای هویت زودرس افرادی هستند که روش شناختی متعصبانه و انعطاف‌ناپذیر دارند، در نتیجه ارزش‌ها و عقاید والدین و دیگران را بدون اینکه ارزیابی کنند، درونی می‌کنند، در مسایل زندگی مانند شغل، مذهب، سیاست و دیگر مسائل توسط دیگران هدایت می‌شوند، جهت‌یابی آنها بیرونی است و نه درونی، بیشتر نقشی را که از سوی اشخاص قدرت‌مند یا دوستان با نفوذ، برای او تجویز می‌شود، قبول می‌کند (شهرآرای، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶) و این افراد معمولاً شادترند (Kroger, 1996, pp. 203-222).

افرادی که سبک سردرگم (اجتنابی) دارند، از پایین‌ترین و سطحی‌ترین روش هویت‌یابی برخوردارند. این افراد تعهدات و استانداردهای ضعیفی دارند (Berzonsky, 2011, pp. 267-283). از پذیرش مسئولیت اجتناب می‌کنند، از مواجهه و کنار آمدن با تعارضات و تصمیمات شخصی اظهار بی‌میلی می‌کنند و رفتارشان بر اساس تقاضاها و پاسخ‌های موقعیتی جهت داده می‌شود، روش مقابله این افراد، شیوه متمرکز بر هیجان است و از راهبردهای ناکارآمد شناختی و تصمیم‌گیری و خودآگاهی پایین برخوردارند (Berzonsky. & Kuk, 2000, pp. 81-98).

تحقیقاتی که رابطه این سبک را با سلامت روان بررسی کرده‌اند، نشان می‌دهند که جهت‌گیری سردرگم با کیفیت روابط همسالان، پیشرفت تحصیلی و عزت نفس رابطه منفی و با اثرات ناتوان‌کننده اضطراب، فاصله‌گیری عاطفی، جهت‌دهی توسط دیگران، راهبردهای تصمیم‌گیری غیر انطباقی، مشکلات سوء مصرف مواد و الکل، روان رنجور خوئی، افسردگی و اختلالات خوردن و سلوک، رابطه مثبت

نشان می‌دهد (Nurmi, Kinney, 1997, pp. 555-570 Tammi)؛ (Berzonsky, 1990, pp. 155-186) و (pp Berzonsky, 2002, pp. 303-315) و (Berzonsky, 2003, pp. 131-142). جهت‌گیری اجتنابی با اضطراب و افسردگی رابطه مثبت (غضنفری، ۱۳۸۳، صص ۸۱-۹۶) و با بهزیستی روان‌شناختی رابطه منفی داشته است (Vleioras & Bosma, 2005, pp. 397-409) این افراد فاقد تعهدند و در زندگی هدف مشخصی ندارند (شکری و همکاران، ۱۳۸۶، صص ۳۳-۴۶).

از مجموع گفتارهای مطرح‌شده، به این نتیجه می‌رسیم که کنش اجتماعی از نگاه دور‌کیم، پارسونز و وبر در بردارنده، ارزش‌های ذهنی، عقلانی، تفکر، احساسات عاطفی و سنتی، کاریزمایی و قانونی، ارزش‌های مذهبی و فرهنگی و هنجارهای سلیقه‌ای، یا اخلاقیات و عمل الزام‌آور وجود دارد. این کنش‌های اجتماعی در مصادیق دینی به صورت کنش‌های مثبت و منفی کنشگران نمودار می‌شود که شامل تعاون، مشورت، تعهد، سوء ظن، افشای سرّ، دروغ، تملق، انتقام جویی، فحاشی، تظاهر و تندخویی است؛ از این رو این مصادیق در تعامل با هویت‌بخشی، می‌تواند سهم مهمی، در فرایند ایجاد هویت مطمئن، داشته باشد. برای مثال با کمک کردن به تبیین مسایل اجتماعی، با ایجاد حس تعلق، و با فراهم آوردن فرصتی نهادینه برای افراد، می‌توان، نوعی از جهان‌بینی (وفاداری) دینی را در فرد تقویت کند (اسپیلکا و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). افزون بر این رفتار افراد در فرایند کنش‌های اجتماعی، در آینه جامعه دیده می‌شود و می‌تواند کنشگر را به سمت انتخاب سبک هویت هنجارمندانه سوق دهد و او را با رفتارهای اسلامی مسلط در جامعه، هم‌نوا سازد.

چارچوب نظری که از تلفیق دیدگاه‌های مختلف، و نیز با نگاه دینی معطوف به کنش‌های اسلامی و در ارتباط با هویت، می‌تواند در این پژوهش به کار گرفته شود، از یک سوی به کارگیری، نظریه‌های «پارسونز»، «دورکیم» و «کولی» است و از سوی دیگر با نظریه سبک‌های هویت «برزونسکی» دارای ارتباط است. بر اساس این چارچوب کنش‌های اجتماعی اسلامی جامعه مورد نظر بررسی شده و بر اساس مصادیق کنشی در آیات و روایات به تحلیل گذاشته شد.

بنابراین پژوهش حاضر درصدد است با استفاده از این چارچوب، انواع سبک‌های هویت را بر اساس نمونه انتخابی در شهر قم بر اساس کنش اجتماعی اسلامی مقایسه کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد که کنش اجتماعی اسلامی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟ و نیز سبک‌های هویت اطلاعاتی، هنجاری و اجتنابی به لحاظ کنش اجتماعی اسلامی، چه تفاوت‌هایی در مقایسه با هم دارند؟

## ۲. روش‌شناسی

در این پژوهش، منطق انتخاب کنش‌های اجتماعی اسلامی که از آیات و روایات استخراج شد، به این صورت بوده است که با توجه به معنای کنش که در بردارنده برخی از رفتارهای عقلانی، فرهنگی، احساسی و... است، به برخی از مهم‌ترین مصادیق قرآنی روایی آنکه در جامعه، مستعد آسیب‌هایی در ارتباط با هویت است، به صورت نمونه انتخاب شد. تلقی اسلامی داشتن در مورد آن، بدین دلیل است که اولاً در بین طلاب و دانشجویان شهر قم نمونه‌گیری انجام شد و نیز با استفاده از آیات و روایات در ارتباط با نزدیکی معنایی با مفهوم هویت انتخاب گردید و زمانی که به مرحله آزمون رسید، در چهار مؤلفه نهایی دسته‌بندی گردید.

روش مورد استفاده، مقایسه‌ای، از نوع تحلیل عامل اکتشافی و تحلیل واریانس یک راه است. جامعه آماری این پژوهش را طلاب (تمام سطوح) مرد و زن حوزه علمیه قم و دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی (تمام مقاطع تحصیلی) شهر قم که در سال تحصیلی ۹۶-۱۳۹۵ مشغول به تحصیل بودند، تشکیل می‌دهد. نمونه مورد مطالعه نیز شامل ۳۸۸ نفر می‌باشد که از این میان ۲۳۲ نفر دانشجو و ۱۵۵ نفر طلبه و تعداد ۱۳۳ نفر مرد و ۲۵۵ نفر زن بودند. نمونه مورد پژوهش با روش نمونه‌گیری در دسترس، انتخاب شده‌اند؛ به این صورت که با مراجعه به محل برگزاری دروس حوزوی و نیز دانشگاه آزاد اسلامی پس از احراز رضایت جهت شرکت در آزمون و ارائه توضیحات لازم نمونه‌گیری شد.

در این پژوهش از پرسش‌نامه کنش اجتماعی اسلامی و نیز پرسش‌نامه سبک‌های

هویت، به عنوان ابزار پژوهش استفاده گردیده است که عبارتند از:

### الف) پرسش نامه کنش اجتماعی اسلامی

این پرسش نامه متشکل از ۱۶ گویه است که از پرسش نامه جان بزرگی (۱۳۸۸) استخراج گردید و با تغییراتی روایی و پایایی آن مورد ارزیابی قرار گرفت. البته در پرسش نامه جان بزرگی عاملی به نام کنش اجتماعی اسلامی وجود ندارد و نکته متفاوت در این پژوهش همین موضوع است که از پرسش های جان بزرگی استفاده شد و برای گویه های مورد نظر در آموزه های دینی به کار گرفته شد و چهار مؤلفه (عامل) به دست آمد که به آن خواهیم پرداخت.

برای روایی پرسش نامه نیز با روش پرسش از نخبگان و متخصصین، به اعتبارسنجی جداگانه ای برای این پژوهش پرداخته شد، که به آن اشاره گردید. پایایی آن نیز با استفاده از آلفای کرونباخ، ۰/۷۳ به دست آمد. روایی سازه با استفاده از تحلیل واریانس اکتشافی ارزیابی شد و در نهایت روایی محتوایی این پرسش نامه از طریق CVI, CVR نیز مورد بررسی قرار گرفت.

نسبت روایی محتوایی یا Content Validity Ratio; CVR یک روش ارزیابی روایی است که لاوشه<sup>۱</sup> طراحی کرده است. جهت محاسبه این نسبت از نظرات کارشناسان متخصص در زمینه محتوای آزمون مورد نظر استفاده می شود تا هر یک از سؤالات را بر اساس طیف سه بخشی لیکرت، طبقه بندی کنند: گویه ضروری، نسبتاً ضروری و گویه غیر ضروری. سپس با استفاده از رابطه زیر می توان CVR را محاسبه کرد:

$$CVR = \frac{ne - N/2}{N/2}$$

$N =$  تعداد کل متخصصین و  $Ne =$  تعداد متخصصینی است که گزینه ضروری را انتخاب کرده اند. بر اساس تعداد خبرگانی که پرسش ها را ارزیابی کرده اند، دست کم مقدار CVR قابل قبول بر اساس جدول ذیل تعیین می شود.

1. Lawshe

جدول شماره ۱ مقادیر قابل قبول cvr

مقدار cvr	تعداد خبرگان	مقدار cvr	تعداد خبرگان	مقدار cvr	تعداد خبرگان
۰/۴۹	۱۵	۰/۵۹	۱۱	۰/۹۹	۷
۰/۴۲	۲۰	۰/۵۶	۱۲	۰/۷۵	۸

در این پژوهش از ۱۱ کارشناس خبره پرسش شد که مقدار cvr به دست آمده در پرسش از ۰/۶۴ به بالا است که گویای روایی بالاتر از ۰/۵۹ است.

شاخص روایی محتوایی Content Validity Index یا (CVI) نیز برای ارزیابی روایی پرسش نامه استفاده می‌شود. این شاخص CVI به واسطه والتز و باسل<sup>۱</sup> ارائه شده است. برای محاسبه CVI از خبرگان خواسته می‌شود میزان مرتبط بودن هر گویه را با طیف چهار قسمتی زیر مشخص کنند: غیر مرتبط، نیاز به بازبینی، نسبتاً مرتبط، کاملاً مرتبط. پس از کد گذاری طیف‌ها، تعداد خبرگانی که کد ۳ و ۴ را انتخاب کرده‌اند، اگر بر تعداد کل خبرگان تقسیم کنید، در صورتی که مقدار حاصل از ۰/۷ کوچک‌تر بود، گویه رد می‌شود. اگر بین ۰/۷ تا ۰/۷۹ بود، باید بازبینی انجام شود و اگر از ۰/۷۹ بزرگ‌تر بود، قابل قبول است. در پژوهش حاضر همان‌گونه که در جدول شماره ۳ پایین قابل مشاهده است، cvr به دست آمده، بالای ۰/۸۲ است که نشان مرتبط بودن می‌باشد که مورد قبول است.

درباره کنش اجتماعی مبتنی بر اسلام، ابتدا بر اساس آموزه‌های دینی مورد نظر، گویه‌هایی برای کنش اجتماعی اسلامی در نظر گرفته شد، سپس جهت بررسی اعتبار آن با استفاده از «روایی سنجی خبرگانی» از ۱۱ متخصص نظرخواهی گردید و نتایج cvr و cvr آن به قرار ذیل تحلیل گردید. البته به دلیل اختصار از ذکر جدول پرسش‌ها خوداری می‌گردد و تنها به نتایج آن اشاره می‌شود.

1. Waltz & Bausell



نتایج به دست آمده «شاخص روایی محتوایی» و «نسبت روایی محتوایی» برای پرسش‌های پرسش‌نامه کنش اجتماعی اسلامی.

جدول شماره ۲

نسبت روایی محتوایی (CVR)	شاخص روایی محتوایی (CVI)	تعداد داور	پرسش‌ها
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۱
۸۲/۰	۹۱/۰	۱۱	۲
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۳
۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۴
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۵
۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۶
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۷
۸۲/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۸
۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۹
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۱۰
۱۰۰/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۱۱
۸۲/۰	۹۱/۰	۱۱	۱۲
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۱۳
۸۲/۰	۱۰۰/۰	۱۱	۱۴
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۱۵
۱۰۰/۰	۹۱/۰	۱۱	۱۶

#### تفسیر جدول شماره ۲:

همان‌گونه که در جدول بالا مشاهده می‌شود، روایی محتوایی «پرسش‌نامه

کنش اجتماعی اسلامی «با استفاده از نظرات متخصصان بررسی شد. در این بررسی پرسش‌های پرسش‌نامه در قالب یک فرم با گزینه‌های لیکرت تنظیم شد. در این گزینه‌ها میزان ارتباط هر پرسش با سازه کنش اجتماعی اسلامی به صورت چهار گزینه «کاملاً مرتبط»، «نسبتاً مرتبط»، «نیاز به بازبینی» و «غیر مرتبط» و همچنین ضرورت هر پرسش برای ارزیابی کنش اجتماعی اسلامی در قالب سه گزینه «ضروری»، «مفید و غیر ضروری» و «غیر ضروری» تنظیم شد. سپس در اختیار ۱۱ نفر از علمای دین که تخصص دانشگاهی در رشته‌های علوم انسانی داشتند، قرار گرفت.

نتایج با استفاده از فرمول «شاخص روایی محتوایی» تحلیل شد. در این فرمول تعداد متخصصانی که گزینه «اول» و «دوم» را انتخاب کرده‌اند بر تعداد کل متخصصان تقسیم می‌گردد (والتر و باسل، ۱۹۸۱م). بر اساس جدول لاوشه اگر میزان «شاخص روایی محتوایی» و «نسبت روایی محتوایی» در هر پرسش بالاتر از  $0/62$  باشد مورد قبول است (Waltz CF, Bausell RB, 1981, p. 34). در بررسی‌های اعتبار سنجی این پرسش‌نامه از حداقل  $0/91$  شروع و تا  $0/100$  ارتباط قابل مشاهده است که گویای اعتبار بالا در ارزیابی پرسش‌ها از کنش‌های اجتماعی اسلامی است. درباره ضرورت نیز از  $0/82$  نیز شروع و تا  $0/100$  مشاهده می‌شود که با توجه به فرمول لازم است تعداد خبرگانی که کد ۳ و ۴ را انتخاب کرده‌اند را بر تعداد کل خبرگان تقسیم کنید. اگر مقدار حاصل از  $0/70$  کوچک‌تر بود، گویه رد می‌شود؛ اگر بین  $0/70$  تا  $0/79$  بود، باید بازبینی انجام شود و اگر از  $0/79$  بزرگ‌تر بود، قابل قبول است. همان‌گونه که در جدول بالا مشاهده می‌شود نسبت روایی (CVI) از  $0/82$  شروع می‌شود و گویای ضرورت و نسبت روایی پرسش‌نامه است.

### ب) پرسش‌نامه سبک‌های هویت

ابزار دوم مورد استفاده در این پژوهش، پرسش‌نامه مربوط به سبک‌های هویت (ISI)<sup>۱</sup> است. پرسش‌نامه سبک هویت به منظور ارزیابی جهت‌گیری هویت افراد توسط برزونسکی

1. Identity Styles Inventory, 6th Grade Reading Scales (ISI, 6G)

در سال ۱۹۸۹ ساخته و در سال ۱۹۹۲ مورد تجدید نظر قرار گرفت. این پرسش‌نامه دارای ۴۰ پرسش است که ۱۱ پرسش آن مربوط به مقیاس اطلاعاتی، ۹ پرسش آن مربوط به مقیاس هنجاری و ۱۰ پرسش آن مربوط به مقیاس اجتنابی است و ۱۰ پرسش دیگر مربوط به تعهد هویت است که یک سبک هویت مجزا محسوب نمی‌شود. البته جهت رعایت اختصار از ذکر جدول نشانه‌های سبک هویت خوداری می‌گردد و به منابع آن مراجعه نمایید (وایت و همکارانش ۱۹۹۸، به نقل از غضنفری، ۱۳۸۳، صص ۸۱-۹۶).

### ۲-۱. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها

در پژوهش حاضر نیز از این مقیاس استفاده شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌های به دست آمده از روش آماری ضرایب همبستگی برای تعیین رابطه بین کنش‌های اسلامی و سبک‌های هویت، استفاده گردید. و با استفاده از آزمون‌های آماری کیسرمایر الکین (KMO)، آزمون کرویت بارتلت، تحلیل عامل اکتشافی، آزمون کولموگروف - اسمی‌رنوف، تحلیل واریانس یکراهه (ANOVA) و آزمون تعقیبی بونفرونی تجزیه و تحلیل گردید.

### ۳. یافته‌های پژوهش

به منظور مقایسه سبک‌های هویت بر اساس کنش اجتماعی اسلامی، نخست ضرورت دارد که کنش‌های اجتماعی به عنوان یک سازه مستقل معرفی شود. بدین منظور گویه‌های آن از طریق فرمول تحلیل عاملی بررسی شد. یکی از مفروضه‌های اجرای فرمول تحلیل عاملی آن است که نمونه‌برداری گویه‌ها کفایت لازم را داشته باشد؛ به بیان دیگر یکی از شرایط اجرای تحلیل عاملی آن است که «همبستگی جزئی» بین آیت‌ها بالا نباشد. برای ارزیابی این شرط از آزمون «کیسر مایر الکین» (KMO) استفاده می‌شود، اگر نمره این آزمون بالاتر از ۶۰/۰ باشد، شرط اجرای تحلیل برقرار است. از سوی دیگر همبستگی بین آیت‌ها از میزان مشخصی کم‌تر نباشد تا مشکل «ماتریس اتحاد» شکل نگیرد. این شرط با استفاده از آزمون «کرویت بارتلت»

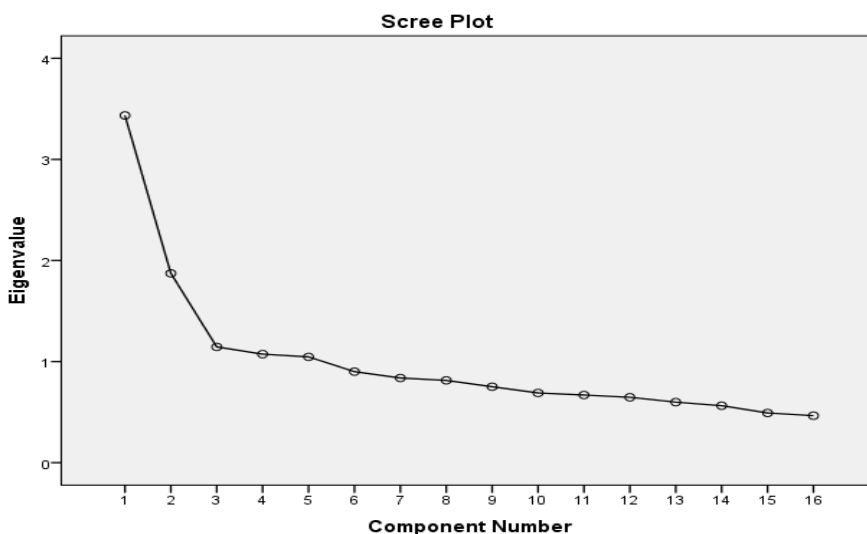
سنجیده می‌شود. در جدول ذیل نتیجه اجرای این دو آزمون مشخص شده است:

جدول ۳: آزمون کیسرمایرالکین (KMO) و آزمون کرویت بارتلت

۷۹/۰	آزمون کفایت نمونه‌برداری کیسرمایرالکین (KMO)	
۱۴/۹۲۶	مجذور کای	آزمون کرویت بارتلت
۱۲۰	درجه آزادی	
۰۰۰۱/۰	سطح معناداری	

همان‌گونه که در جدول (۳) مشاهده می‌شود، نمره KMO به میزان ۷۹/۰ به دست آمده است که کاملاً در حد قابل قبول است، پس می‌توان از آزمون تحلیل واریانس استفاده کرد؛ همچنین آزمون کرویت بارتلت معنادار است، پس مشکل «ماتریس اتحاد» به وجود نمی‌آید و داده‌ها برای تحلیل عامل تناسب دارد.

در روش تحلیل عاملی معیاری برای قابل قبول بودن تعداد عامل‌ها نمودار سنگ‌ریزه است. یافته‌های این تحلیل نشان می‌دهد که داده‌ها می‌تواند روی چهار عامل جمع شوند.



نمودار سنگریزه نشان می‌دهد که چهار عامل ارزش ویژه قابل قبول (بالتر از ۱) دارد و این بدان معناست که چهار عامل هنجارمندی دینی، خود شیفته‌گری در روابط اجتماعی، ارتباط جویی دین‌محور و مرزبایی اخلاق‌مدار، می‌تواند واریانس قابل قبولی از سازه کنش‌های اجتماعی اسلامی را تبیین کند.

مشخصات مربوط به هر عامل از قبیل ارزش ویژه، درصد واریانس، آلفای کرونباخ و تعداد گویه‌های هر عامل در جدول ذیل ارائه شده است:

**جدول ۴: ارزش ویژه، مقدار واریانس، آلفای کرونباخ و تعداد گویه‌های هر عامل**

عامل	ارزش ویژه	درصد واریانس	واریانس تراکمی	آلفای کرونباخ	تعداد گویه
۱	۴۳/۳	۴۶/۲۱	۴۶/۲۱	۶۶/۰	۶
۲	۸۷/۱	۷۰/۱۱	۱۷/۳۳	۵۷/۰	۴
۳	۱۴/۱	۱۵/۷	۳۲/۴۰	۶۴/۰	۳
۴	۰۷/۱	۷۰/۶	۰۳/۴۷	۵۴/۰	۳

جدول بالا نشان می‌دهد که هر چهار عامل ارزش ویژه بالاتر از ۱ دارد. مجموع چهار عامل ۴۷ درصد از واریانس سازه کنش‌های اجتماعی اسلامی را تبیین می‌کند. آلفای کرونباخ عامل‌های بین ۵۴/۰ تا ۶۶/۰ قرار دارد.

نتایج تحلیل واریانس با استفاده از تحلیل مؤلفه‌های اصلی و چرخش واریماکس در جدول ذیل منعکس شده است.

**جدول ۵: تحلیل عامل گویه‌های کنش اجتماعی اسلامی**

عامل	عامل	عامل	عامل	گویه‌ها بر اساس شماره‌های پرسش‌نامه
اول	دوم	سوم	چهارم	
۶۴/۰				۲۱. معتقدم بخشی از درآمد را باید صرف مستمندان کرد.
۵۹/۰				۲۸. مایل نیستم با کسی که دشمن من است، رفتار انسانی داشته باشم.

عامل اول	عامل دوم	عامل سوم	عامل چهارم	گویه‌ها بر اساس شماره‌های پرسش‌نامه
۵۸/۰				۱۰. بیشتر وقت‌ها به وفاداری دیگران (نزدیکان و دوستانم) شک می‌کنم و به آنها سوء ظن پیدا می‌کنم.
۵۴/۰				۲۳. وقتی به کسی کمک می‌کنم، برایم مهم است که آن را همواره در نظر داشته باشد.
۵۱/۰				۸. تلاش می‌کنم پشت سر دیگران (غیبت) بدی آنها را افشا نکنم.
۴۸/۰				۵۶. همواره قول و تعهداتی می‌دهم که نمی‌توانم به آنها عمل کنم.
۶۹/۰				۲۲. نگرانم که وقتی کسی از من تعریف و تمجید می‌کند، در ادامه نظرش عوض شود.
۶۴/۰				۴۸. ساکت ماندن در جمع من را غمگین می‌کند.
۵۶/۰				۲۵. از کسانی که در جمع همواره صدای خنده‌شان بلند است، خوشم می‌آید.
۵۲/۰				۵۷. بالأخره روزی از کسانی که بر من ستم کرده‌اند، انتقام خواهم گرفت.
۷۷/۰				۳۲. دوستان من باید هم دین من باشند.
۷۴/۰				۳۴. حاضر نیستم در امور زندگی ام با کسی که به خداوند معتقد نیست، مراوده و مشورت داشته باشم.
۷۱/۰				۳۱. مهم نیست کسانی که با من رفت و آمد دارند، چه اعتقاداتی دارند.
۷۵/۰				۵۸. از کسانی که کلام زشت بر زبان جاری می‌کنند (فحش، دشنام) متنفرم.
۴۹/۰				۴۴. فکر می‌کنم بیشتر افراد به رفتار مذهبی تظاهر می‌کنند (بین عمل و رفتار آنها فاصله است).
۳۵/۰				۱۲. دیگران معتقدند که من تند و غیر ملاطفت‌آمیز حرف می‌زنم.

همان‌گونه که در جدول شماره ۵ مشاهده می‌شود، کنش‌های اجتماعی اسلامی در چهار عامل (مؤلفه) هنجارمندی دینی، خود شیفته‌گری در روابط اجتماعی، ارتباط‌جویی دین‌محور و مرزبایی اخلاق‌مدار به صورت مجزا قرار می‌گیرد، گویه‌های هر کدام از عامل‌ها دارای بارهای عاملی مناسب هستند. گویه‌های عامل اول بین ۴۸/۰ تا ۶۴/۰ قرار دارد و بارهای عاملی دوم بین ۵۲/۰ تا ۶۹/۰، بارهای عاملی سوم بین ۷۱/۰ تا ۷۷/۰ و گویه‌های عامل سوم دارای بارهای عاملی بین ۳۵/۰ تا ۷۵/۰ قرار دارد.

از میان سه سبک هویت یعنی هویت اطلاعاتی، هویت هنجاری و هویت اجتنابی کدام یک با کنش‌های اجتماعی اسلامی رابطه محکم‌تر دارد برای پاسخ به این پرسش کنش‌های اجتماعی دینی بین این سه گروه از طریق آزمون تحلیل واریانس یک‌راهه (ANOVA) مقایسه شد. از شرایط و مفروضه‌های اجرای آزمون تحلیل واریانس نرمال بودن داده‌ها در سه گروه است. برای ارزیابی مفروضه نرمال بودن و همگنی واریانس از آزمون کولموگروف - اسمی‌رنوف و آماره لوین استفاده شد که نتایج آن در جدول ذیل ارائه شده است:

**جدول ۶: ارزیابی نرمال بودن داده‌ها با استفاده از آزمون کولموگروف - اسمی‌رنوف**

متغیر	کنش‌های اجتماعی				
	جهت‌گیری	جهت‌گیری	جهت‌گیری	جهت‌گیری	تعهد هویت
پارامترهای نرمال بودن	تعداد	۳۸۸	۳۸۸	۳۸۸	۳۸۸
	میانگین	۸۸/۳۲	۹۹/۴۰	۵۳/۳۴	۱۴/۲۷
	انحراف معیار	۷۹/۵	۴۱/۵	۱۴/۴	۲۶/۶
تفاوت‌ها	مطلق	۰۴۵/۰	۰۴۸/۰	۰۵۶/۰	۰۵۱/۰
	مثبت	۰۴۲/۰	۰۳۸/۰	۰۵۴/۰	۰۵۱/۰
	منفی	-۰۴۵/۰	-۰۴۸/۰	-۰۵۶/۰	-۰۳۱/۰
نمره آزمون	۰۴۵/۰	۰۴۸/۰	۰۵۶/۰	۰۵۱/۰	۰۶۳/۰
معناداری	۰۵۸/۰	۰۳۳/۰	۰۰۵/۰	۰۱۶/۰	۰۰۱/۰
معناداری موتنوکارلو	۴۰/۰	۳۲/۰	۱۶/۰	۲۵/۰	۰۸/۰

همان گونه که در جدول (۶) مشاهده می‌شود، آزمون کولموگروف - اسمی رنوف نشان می‌دهد که داده‌ها در هر کدام از گروه‌های هویت از توزیع نرمال پیروی می‌کنند؛ بنابراین مفروضه و شرط تحلیل واریانس برقرار است و می‌توان از تحلیل واریانس استفاده کرد. نتایج آزمون تحلیل واریانس در جدول ذیل ارائه شده است.

جدول ۷: مقایسه سبک‌های هویت از نظر کنش‌های اجتماعی دینی

معناداری	F	میانگین مجزورات	درجه آزادی	مجموع مجزورات	نوع واریانس
۰۰۰/۰	۷۰/۳۰	۵۱/۸۹۲	۲	۰۲/۱۷۸۵	بین گروهی
		۰۷/۲۹	۳۸۵	۷۲/۱۱۱۹۲	درون گروهی
			۳۸۷	۷۵/۱۲۹۷۷	کل

جدول بالا نشان می‌دهد که بین سه نوع سبک هویت از نظر کنش‌های اجتماعی دینی تفاوت معنادار وجود دارد؛ یعنی افرادی که دارای یکی از سبک‌های هویت هستند، از نظر کنش اجتماعی دینی با هم فرق دارند؛ به این معنا که نوع هویت‌یابی فرد روی کنش اجتماعی او اثر معنادار دارد.

برای اینکه مشخص شود کدام سبک هویت با سبک‌های دیگر تفاوت معنادار دارد، از آزمون تعقیبی بونفرونی استفاده شد که نتایج آن در جدول ذیل منعکس شده است:

جدول ۸: آزمون تعقیبی بونفرونی برای مقایسه سبک‌های هویت

سطح معناداری	خطای استاندارد	تفاوت میانگین	میانگین	سبک هویت	سبک هویت
۱۰/۰	۷۰/۰	-۴۹/۱	۲۲/۳۵	هنجاری	اطلاعاتی
۰۰۰۱/۰	۶۷/۰	۴۳/۳*	۲۹/۳۰	اجتنابی	
۱۰/۰	۷۰/۰	۴۹/۱	۷۲/۳۳	اطلاعاتی	هنجاری
۰۰۰۱/۰	۶۵/۰	۹۲/۴*	۲۹/۳۰	اجتنابی	
۰۰۰۱/۰	۶۷/۰	-۴۳/۳*	۷۲/۳۳	اطلاعاتی	اجتنابی
۰۰۰۱/۰	۶۵/۰	-۹۲/۴*	۲۲/۳۵	هنجاری	
* نشانگر تفاوت معنادار بین گروه‌ها است.			۸۸/۳۲		کل



در جدول ۸، کنش‌های اجتماعی اسلامی که فقط در راستای دامنه سبک‌های سه‌گانه هویت تنظیم شده‌اند، مورد مقایسه قرار می‌گیرد؛ از این رو در صدد مقایسه تمام کنش‌های اجتماعی اسلامی جامعه آماری مورد نظر نخواهیم بود. تفاوت بین سبک‌های هویت از نظر کنش اجتماعی دینی در جدول بالا منعکس شده است. افرادی که سبک هویت اطلاعاتی دارند با کسانی که سبک هویت هنجاری دارند، از لحاظ کنش اجتماعی تفاوت ندارند. اما کسانی که سبک هویت اجتنابی دارند، هم با گروه اطلاعاتی و هم با گروه هنجاری تفاوت معناداری دارند. گروه دارای سبک هویت هنجاری از نظر کنش اجتماعی بالاتر از اطلاعاتی است و سبک هویت اطلاعاتی بالاتر از اجتنابی است؛ بنابراین افرادی که سبک هویت اجتنابی دارند، از نظر کنش اجتماعی اسلامی، پایین‌تر از همه قرار دارند.

#### ۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

از تحلیل مؤلفه‌های کنش اجتماعی اسلامی که اسلامیت آن از بررسی آیات و روایات در قرابت معنایی با بخش‌هایی از سبک هویت به دست آمد، می‌توان به اهداف و یافته‌های جدیدی در این پژوهش نایل شد.

اولاً کنش اجتماعی اسلامی را می‌توان با توجه به نتایج پژوهش، در چهار مؤلفه اصلی دسته‌بندی کرد، البته باید توجه داشت که برای استخراج همه مؤلفه‌های کنش اجتماعی، لازم است به نصوص اسلامی مراجعه کرد. اما در بین پرسش‌شوندگان این چهار مؤلفه شناسایی گردید: (۱) هنجارمندی دینی؛ (۲) خود شیفته‌گری در روابط اجتماعی؛ (۳) ارتباط جویی دین‌محور؛ (۴) مرز یابی اخلاق‌مدار.

ثانیاً، بین سبک هویت اطلاعاتی و هنجاری درباره کنش‌های اجتماعی اسلامی در این پژوهش تفاوت معنادار وجود ندارد، اما هر کدام از آنها با سبک هویت اجتنابی تفاوت معناداری خواهند داشت؛ یعنی افرادی که دارای سبک هویت اطلاعاتی و هنجاری هستند، تعهد زیادتری به کنش‌های اجتماعی اسلامی دارند، اما افرادی که از سبک هویت اجتنابی پیروی می‌کنند، تعهد کمتری به کنش‌های اجتماعی اسلامی از خود نشان می‌دهند.

افزون بر این در تحلیل یافته‌های این پژوهش، می‌توان گفت: کنش اجتماعی اسلامی یک سازه مرکب است که از مؤلفه‌های متعدد تشکیل شده است؛ بدین معنا که تعدادی از کنش‌ها را می‌توان تحت یک مؤلفه واحد قرار داد؛ برای مثال برخورد احترام‌آمیز، کمک مالی، خوش‌بینی و دوری از سوء ظن در مورد رفتار دیگران، فاش‌نکردن اسرار و بدی‌ها، وفای به عهد و دوری از تملق و عدم انتظار سپاسگزاری، از کنش‌هایی است که می‌تواند در یک مؤلفه قرار گیرد و از آن می‌توان به «هنجار محوری دینی» تعبیر کرد؛ همچنین به گریز از تندخویی، سکوت مقطعی در جمع، علاقه به افراد با نشاط و اجتناب از انتقام‌جویی، می‌تواند از مجموعه کنش‌هایی به حساب آید که تحت یک مؤلفه با عنوان «خودشیفته‌گریزی در روابط اجتماعی» قرار گیرد؛ به همین ترتیب کنش‌های انتخاب دوست هم‌کیش، مشورت با فرد دیندار و داشتن رفتار عقلایی انسانی، از کنش‌های اجتماعی اسلامی هستند که می‌توان آن را در یک مؤلفه با عنوان «ارتباط‌جویی دین‌محور» جای داد؛ همچنین تنفر از افرادی که فحاشی کرده و سخنان زشت می‌گویند، بی‌زاری از کسانی که تظاهر می‌کنند و دوری از دروغ، کنش‌های اجتماعی اسلامی هستند که تحت عنوان «مرزیابی اخلاق مدار» قرار می‌گیرند.

همچنین یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که افرادی که دارای سبک‌های اطلاعاتی و هنجاری هستند، کنش‌های اجتماعی اسلامی را بیشتر رعایت می‌کنند. اما کسانی که سبک هویت اجتنابی دارند، درجات پایینی از کنش‌های اجتماعی اسلامی را از خود بروز می‌دهند. این یافته گویای این است که هویت اطلاعاتی و هنجاری بر پایه تفکر و اندیشیدن شکل می‌گیرد و کنش‌های اجتماعی اسلامی نیز مبتنی بر تفکر و اندیشه معرفی می‌شود؛ از این روی کسانی که هویت اطلاعاتی دارند، به این معناست که در باره این کنش‌ها تأمل کرده‌اند و کارآمدی آنها را دریافته‌اند، به همین دلیل در کنش‌های اجتماعی، آن را رعایت می‌کنند و همچنین کسانی که هویت هنجاری دارند، چون در جامعه اسلامی تربیت شده‌اند به هنجارهای اجتماعی اسلامی پای‌بند می‌باشند و ارزش‌های خود و هویت خویش را بر پایه آن شکل داده‌اند؛ به همین دلیل کنش‌های اجتماعی اسلامی را بیشتر رعایت می‌کنند. اما کسانی که هویت اجتنابی دارند، از جامعه

و دیگران گریزان و اجتناب می‌کنند، در مورد هنجارها و کنش‌ها بی‌تفاوت هستند. از این‌روی متولیان اجتماعی و فرهنگی، برای ایجاد وحدت و همبستگی بیشتر بین اقشار اجتماعی، لازم است متناسب با سبک‌های گوناگون هویتی، به تعامل با کنشگران پرداخته و از جاذبه حداکثری اسلامی استفاده نمایند.

از آنجایی که هویت، یک مفهومی از جنس «خود» است. یعنی از ارزش‌ها، باورها و اهدافی که فرد به آنها پایبند است، تشکیل شده است و کارکرد آن ایجاد تعادل میان خود و دیگران است؛ بنابراین هویت می‌تواند در کنش اجتماعی اسلامی فرد و هرگونه فعالیتی که بر اساس گرایش‌های فکری و اهداف او است، تأثیرگذار باشد و حتی عمل، تفکر و احساس، خارج از فرد را تغییر دهد و ارزش‌ها و هنجارهای دیگران را بر او تحمیل کند. ما خود را از چشم دیگران و از طرفی که دیگران درباره ما واکنش نشان می‌دهند، می‌شناسیم. بازخوردهایی که ما از مردم درباره خودمان می‌گیریم، می‌فهماند که چه کسی هستیم و به هویت خود پی می‌بریم. این همان دیدگاهی است که در نظریه خود آیین‌سان وجود دارد. افزون بر این دیدگاه‌های مبتنی بر روان‌شناسی اجتماعی در هم‌نوایی نیز نشان می‌دهد که اگر فرد به این نتیجه برسد که نظر جمع درست است، به هم‌نوایی اطلاعاتی، خواهد رسید.

افزون بر این افرادی که از هویت اطلاعاتی برخوردارند، در کنش اجتماعی اسلامی و درهدایت آنان در مسائل زندگی، از عملکرد شناختی خوبی برخوردارند و وابستگی کمتری به عقاید دیگران برای تصمیم‌گیری‌ها خواهند داشت. بر اضطراب‌ها غلبه می‌کنند و در مقابله با دیگران با گشودگی برخورد می‌کنند و در روابط اجتماعی با مردم، از احترام و احساس عاطفی بیشتر برخوردار می‌شوند، از فحاشی گریزان بوده و حس بخشش، ایثار، نوع دوستی و خوش بینی در آنان شکوفا می‌گردد. معمولاً از کارهای ضد ارزشی گریزان می‌باشند و دارای عزت نفس و امیدواری بالاتری هستند. در فعالیت‌های اجتماعی، رضایت خداوند مورد نظر آنان است. حس تعهد و خودکنترلی بیشتری خواهند داشت و از روابط اجتماعی پایدارتری درباره دیگران برخوردارند.

کنش‌های اجتماعی مبتنی بر اسلام سبب می‌شود که فرد به سمت هم‌نوایی با رفتارهای اسلامی مسلط در جامعه سوق داده شود. اما افراد با هویت اجتنابی، فقط با افراد مهم در زندگی اجتماعی‌شان، هم‌نوایی می‌کنند، این افراد در زندگی هدف مشخصی ندارند، در مقابل تهدیدات، دست به تحریف شناختی می‌زنند و تلاش در حفظ موجودیت قلبی خود دارند. از پایین‌ترین و سطحی‌ترین روش هویت‌یابی برخوردارند. این افراد تعهدات ضعیفی دارند، مسئولیت‌پذیر نبوده، از مواجهه و کنار آمدن با تعارضات و تصمیمات شخصی اظهار بی‌میلی می‌کنند و رفتارشان بر اساس موقعیت افراد جهت می‌یابد و دارای روحیه فرصت‌طلبی می‌باشند. از راهبردهای ناکارآمد شناختی و تصمیم‌گیری استفاده می‌کنند. دارای جهت‌گیری سردرگم بوده و از عزت نفس و خودآگاهی پایینی برخوردارند و به طور معمول، مشکلات سوء مصرف مواد و الکل، دارند و در مواقعی دچار غم و افسردگی می‌شوند. برای تعامل با این گروه که به تعبیر دیگر دارای هویت اختلالی هستند، لازم است شیوه‌هایی، به کار گرفته شود که آنان را به سمت هم‌نوایی بیشتر سوق دهد. دست‌یابی به این شیوه‌ها به‌ویژه از منظر اسلامی بسیار مهم است که در پژوهش‌های دیگر باید به آن پرداخته شود.

در پایان به این نکته اشاره می‌شود که در آموزه‌های دینی درباره کنش‌های اجتماعی اسلامی که یک فرد مسلمان، در مواجهه با هویت‌های گوناگون باید انجام دهد تأکید شده است. نمی‌توان به صرف مخالفت با یک ارزش اجتماعی در جامعه، به طرد افراد پرداخت. خدای سبحان می‌فرماید «و کسانی را که صبح و شام خدا را می‌خوانند، و جز ذات پاک او نظری ندارند، از خود دور مکن! نه چیزی از حساب آنها برتوست و نه چیزی از حساب تو بر آنها! اگر آنها را طرد کنی، از ستمگران خواهی بود!» (انعام، ۵۲).

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. اسپیلکا. برنارد؛ دلیو هود، رالف؛ گرساچ، ریچارد و هونسیرگر، بروس. (۱۳۹۰). روانشناسی دین: بر اساس رویکرد تجربی (مترجم: محمد دهقانی). تهران: نشر رشد.
۲. استونز، راب. (۱۳۸۳). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی (مترجم: مهرداد میردامادی). تهران: نشر مرکز.
۳. امیدیان، مرتضی. (۱۳۸۸). هویت از دیدگاه روانشناسی. یزد: انتشارات دانشگاه یزد.
۴. بخشایش، علیرضا؛ رضایی مقدم، مریم. (۱۳۹۰). رابطه دین‌داری و خودشناسی با شکل‌گیری هویت. مجله معرفت، (۱۶۳)، صص ۱۱۷-۱۳۲.
۵. برک، لورا. (۱۳۹۳). روان‌شناسی رشد (از نوجوانی تا پایان زندگی) (مترجم: یحیی سید محمدی). تهران: نشر ارسباران.
۶. جان‌بزرگی، مسعود. (۱۳۸۸). ساخت و اعتباریابی آزمون پایبندی مذهبی بر اساس گزاره‌های قرآن و نهج‌البلاغه. مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۳(۵)، صص ۷۹-۱۰۵.
۷. کریمیان، نادر؛ حیدری، حسین و سالاری، سمانه. (۱۳۹۴). بررسی رابطه بین ترس از صمیمیت و سبک‌های هویتی با تعهد زناشویی افراد متأهل. خانواده پژوهی، ۱۱(۴۱)، صص ۷۳-۸۶.
۸. دانشورپور، زهره؛ تاجیک اسماعیلی، عزیزالله؛ شهرآرای، مهرناز و فرزاد، ولی‌الله. (۱۳۸۶). تفاوت‌های جنسی در صمیمیت اجتماعی: سبک‌های هویت. مجله روانپزشکی و روانشناسی بالینی ایران، (۵۱)، صص ۳۹۳-۴۰۴.
۹. دورکیم، امیل. (۱۳۷۳). قواعد و روش جامعه‌شناسی (مترجم: علی محمد کاردان). تهران: مرکز انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۰. راشدی، لطیف. (۱۳۸۹). غرر الحکم و درر الکلم (مترجم: سعید راشدی). بی جا: انتشارات پیام علمدار.
۱۱. ریتزر، جورج. (۱۳۸۱). نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: نشر علمی
۱۲. شگری، امید؛ تاجیک اسماعیلی، عزیزالله؛ دانشورپور، زهره؛ غنایی، زیبا و دستجردی، رضا. (۱۳۸۶). تفاوت‌های فردی در سبک‌های هویت و بهزیستی روان‌شناختی: نقش تعهد هویت. تازه‌های علوم شناختی، (۳۴)، صص ۳۳-۴۶.
۱۳. شهرآرای، مهرناز. (۱۳۸۴). روان‌شناسی رشد نوجوان: دیدگاهی تحولی. تهران: نشر علم.
۱۴. غضنفری، احمد. (۱۳۸۳). اعتباریابی و هنجاریابی پرسش‌نامه سبک هویت (ISI-6G). مطالعات تربیتی و روان‌شناسی، (۱۷)، صص ۸۱-۹۶.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری، ج ۲). بیروت: دارصعب و دارالتعارف.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ج ۷۵ و ۷۸). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. محسن زاده، فرشاد؛ شهرآرای، مهرناز و گودرزی، محمود. (۱۳۸۸). بررسی ارتباط تمایز یافتگی خود با سبک‌های هویت. پژوهش‌های مشاوره، (۳۲)، صص ۷۶-۱۰۵.
۱۸. معارف، منا؛ خلیلی، شیوا، حجازی، الهه و غلامعلی لواسانی، مسعود. (۱۳۹۳). رابطه سبک‌های هویت و نقش‌های جنسیتی زوجین با رضایت‌مندی زناشویی. روان‌شناسی، ۱۸(۴)، صص ۳۶۵-۳۸۰.
۱۹. وبر، ماکس. (۱۳۸۵). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی (مترجم: احمد صدارتی، چاپ هفتم). تهران: نشر مرکز.
۲۰. هاشمی، زهرا؛ جوکار، بهرام. (۱۳۸۹). بررسی رابطه جهت‌گیری‌های مذهبی اسلامی با ابعاد هویت. مجله دانشور رفتار، ۱۷(۴۰)، صص ۵۹-۷۴.
۲۱. همیلتون، پیتر. (۱۳۷۹). تالکوت پارسونز (مترجم: احمد تدین). تهران: نشر هرمس.

22. Berzonsky, M. D. (2003). Identity style and well-being: Does commitment matter? *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 3(2), pp. 131-142.
23. Berzonsky, Michael, D. & Kuk, L. S. (2000). Identity status, identity processing and transition to university, *Journal of adolescent research*, 15(1), pp. 81-98.
24. Berzonsky, Michael, D. & Kuk, L.S. (2005). *Identity style psychological Maturity, and academic performance*, Personality and Individual Differences. 39.
25. Berzonsky, Michael, D. (1990). *Self-construction over the life-span: A process perspective on identity formation*. In G. J. Neimeyer, (Eds), *Advances in Personal Construct Psychology*, I, Greenwich, CT: JAL.
26. Berzonsky, Michael, D. (2002). *Identity processing styles, self-construction, and personal epistemic assumptions: A social-cognitive perspective*. Paper presented in the workshop "Social Cognition in Adolescence: Its Developmental Significance", Groningen, the Netherlands.
27. Berzonsky, Michael, D. (2004). Identity style, parental authority and identity commitment. *Journal of Youth and Adolescence*, 33(3), pp. 213-220.
28. Berzonsky, Michael, D. (2011). *A social-cognitive perspective on identity construction*. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds), *Handbook of identity theory and research*. New York: Springer
29. Berzonsky, Michael. D. (1994). Self-identity: The relationship between process and content. *Journal of Research in Personality*, 28, pp. 453-460.
30. Kendall, D, E. (2000). *Sociology in Our Time*. U.S.A.: Eve Howaed
31. Kroger, J. (1996). Identity, regression and development. *Journal of Adolescence*, 19(3), pp. 203-222.
32. Marcia, James, E. (1980). *Identity in adolescence*. In J. Adelson, (Ed.), *Handbook of adolescent psychology*, New York: Wiley.
33. Nurmi, J. E.; Berzonsky, M. D.; Tammi, K.; & Kinney, A. (1997). Identity processing orientation, cognitive and behavioral strategies and well-being. *International Journal of Development*, 21(3), pp. 555-570.

34. Vignoles, V. L Schwartz, S. J and Luyckx, K (2011). *Introduction: Toward an Integrative View of Identity*, In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research*, New York: Springer.
35. Vleioras, Georgios; & Bosma, Harke A. (2005). Are identity styles important for psychological well-being? Article in *Journal of Adolescence* 28(3), pp. 397-409.
36. Waltz CF, Bausell RB. (1981). *Nursing research: design statistics and computer analysis*. Philadelphia: F.A. Davis Co.



## References

\*Holy Quran

\*Nahj al-Balagha

1. al-Kulayni. (1401 AH). *al-Kafi* (A. A. Qafari, Ed., Vol. 2). Beirut: Dar sa'ab and Dar al-Ta'aref. [In Arabic]
2. Allamah Majlesi. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vols. 75 & 78). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
3. Bakhshayesh, A., & Rezaei Moghadam, M. (1390 AP). The relationship between religiosity and self-knowledge with identity formation. *Ma'arefat*, (163), pp. 117-132. [In Persian]
4. Berek, L. (1393 AP). *Growth psychology* (From adolescence to the end of life) (Y. Seyedmohamadi, Trans.). Tehran: Arsabaran. [In Persian]
5. Berzonsky, M. D. (2003). Identity style and well-being: Does commitment matter? *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 3(2), pp. 131-142.
6. Berzonsky, M. D., & Kuk, L. S. (2005). Identity style, psychosocial maturity, and academic performance. *Personality and individual differences*, 39(1), pp. 235-247.
7. Berzonsky, Michael, D. & Kuk, L. S. (2000). Identity status, identity processing and transition to university. *Journal of adolescent research*, 15(1), pp. 81-98.
8. Berzonsky, Michael, D. (1990). Self-construction over the life-span: A process perspective on identity formation. In G. J. Neimeyer, (Eds), *Advances in Personal Construct Psychology*, I, Greenwich, CT: JAL.
9. Berzonsky, Michael, D. (2002). Identity processing styles, self-construction, and personal epistemic assumptions: A social-cognitive perspective. Paper presented in the workshop "Social Cognition in Adolescence: Its Developmental Significance", Groningen, the Netherlands.
10. Berzonsky, Michael, D. (2004). Identity style, parental authority and identity commitment. *Journal of Youth and Adolescence*, 33(3), pp. 213-220.

11. Berzonsky, Michael, D. (2011). A social-cognitive perspective on identity construction. In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds), *Handbook of identity theory and research*. New York: Springer
12. Berzonsky, Michael. D. (1994). Self-identity: The relationship between process and content. *Journal of Research in Personality*, (28), pp. 453-460.
13. Daneshvarpour, Z., Tajik esmaeili, A., Shahraray, M., & Farzad, V. (1386 AP). Gender differences in social intimacy: Identity styles. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, (51), pp. 393-404. [In Persian]
14. Dourkim, E. (1373 AP). *Rules and methods of sociology* (A. M. Kardan, Trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
15. Hamilton, P. (1379 AP). *Talcott Parsons* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
16. Hashemi, Z., & Jokar, B. (1398 AP). Investigating the relationship between Islamic religious orientations and identity dimensions. *Clinical Psychology and Personality*, 17(40), pp. 59-74. [In Persian]
17. Janbozorgi, M. (1388 AP). Construction and Validation of Religious Adherence Test based on Quranic Propositions and Nahj al-Balagha. *Islamic studies and psychology*, 3(5), pp. 79-105. [In Persian]
18. Karimiyan, N., Heydari, H., & Salari, S. (1394 AP). Investigating the relationship between fear of intimacy and identity styles with marital commitment of married people. *Family research*, 11(41), pp. 73-86. [In Persian]
19. Kendall, D, E. (2000). *Sociology in Our Time*. U.S.A.: Eve Howaed
20. Kroger, J. (1996). Identity, regression and development. *Journal of Adolescence*, 19(3), pp. 203-222.
21. Ma'aref, M., Khalili, Sh., Hejazi, E., & Qolamali Lavasani, M. (1393 AP). The relationship between identity styles and gender roles of couples with marital satisfaction. *Psychology*, 18(4), pp. 365-380. [In Persian]
22. Marcia, James, E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson, (Ed.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Wiley.

23. Mohsenzadeh, F., Shahraray, M., & Goodarzi, M. (1388 AP). Investigating the relationship between self-differentiation and identity styles. *Consulting research*, (32), pp. 76-105. [In Persian]
24. Nurmi, J. E.; Berzonsky, M. D.; Tammi, K.; & Kinney, A. (1997). Identity processing orientation, cognitive and behavioral strategies and well-being. *International Journal of Development*, (21), pp. 555-570.
25. Omidian, M. (1388 AP). *Identity from the point of view of psychology*. Yazd: Yazd university. [In Persian]
26. Qazanfari, A. (1383 AP). Validation and standardization of identity style questionnaire (ISI-6G). *Orbital and psychology studies*, (17), pp. 81-96. [In Persian]
27. Rashedi, L. (1389 AP). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (S. Rashedi, Trans.). n.p: Payam Alamdar. [In Persian]
28. Ritzer, J. (1381 AP). *Sociological theories in the contemporary era* (M. Solasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian]
29. Shahraray, M. (1384 AP). *Psychology of adolescent development: A revolutionary perspective*. Tehran: Elm. [In Persian]
30. Shokri, O., Tajik Esmaeili, A., Daneshvaepour, Z., Ghanaei, Z., & Dastjerdi, R. (1386 AP). Individual differences in identity styles and psychological well-being: The role of identity commitment. *Cognitive science news*, (34), pp. 33-46. [In Persian]
31. Spaika, B., Hood, Jr., R., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1390 AP). *Psychology of religion: Based on the empirical approach* (M. Dehqan, Trans.). Tehran: Roshd. [In Persian]
32. Stonz, R. (1383 AP). *Great sociological thinkers* (M. Mirdamadi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
33. Vignoles, V. L. Schwartz, S. J.; & Luyckx, K. (2011). Introduction: Toward an Integrative View of Identity, In S. J. Schwartz, K. Luyckx, & V. L. Vignoles (Eds.), *Handbook of identity theory and research*. New York: Springer.

34. Vleioras, G., & Bosma, Harke A. (2005). Are identity styles important for psychological well-being? *Journal of Adolescence*, 28(3), pp. 397-409.
35. Waltz CF, Bausell RB. (1981). *Nursing research: design statistics and computer analysis*. Philadelphia: F.A. Davis Co.
36. Weber, M. (1385 AP). *Basic concepts of sociology* (Vol. 7, A. Sedarati, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]

**Research Article**

**The Requirements of Confronting the Factors Threatening  
Religious Identity in the Life and Words of Imam  
Ali with an Emphasis on Nahj al-Balagha**

Mohsen Fekri Fallah<sup>1</sup>

Amir Mohsen Erfan<sup>2</sup>

Received: 15/11/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

Amir Momenan's (Imam Ali) identity-creating thought is so broad and rich that it deserves and is necessary to be considered as an ideal model to face identity threats in the present era. Therefore, this study has been organized with the aim of exploring the most important requirements for facing identity threats in the arena of religion based on the viewpoint of Imam Ali. The method of this research in content processing is explanatory-analytical, and according to the achievement or result of the research, it is of a developmental-applied type, and in terms of the type of data used, it is a qualitative research. The method of collecting data is library type and description is used in exploration. The findings of this article considers the

---

1. MA in Teaching History of Islamic Culture and Civilization, University of Islamic Education, Qom, Iran (corresponding author). mohsenfekrifallah@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, University of Islamic Education, Qom, Iran. Erfan@Maaref.ac.ir.

---

\* Fekri Falah, M., & Erfan, A. M. (1402 AP). The Requirements of Confronting the Factors Threatening Religious Identity in the Life and Words of Imam Ali with an Emphasis on Nahj al-Balagha. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 71-100. DOI: 10.22081/JISS.2023.65292.1973

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

requirements of facing identity threats in the arena of religion in two areas: basic and approach requirements. "Cognitive deepening of religious identity", "natured explanation of religious identity" and "centeredness of right orientation in religious identity formation" are among the basic requirements, and "multidimensional approach" and "collectivism" are also considered as the approach requirements.

**Keywords**

Imam Ali, Identity, Religious Identity, Identity Threats, Nahj al-Balagha.

### مقاله پژوهشی

## الزامات مواجهه با عوامل تهدیدکننده هویت دینی در سیره و

### کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه

امیرمحسن عرفان<sup>۲</sup>

محسن فکری فلاح<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴

©Author(s).



#### چکیده

اندیشه هویت‌ساز امیرمؤمنان علیه السلام آن‌چنان گسترده و پرمایه است که شایسته و لازم است به مثابه الگوی مطلوب مواجهه با تهدیدهای هویتی در روزگار کنونی مد نظر قرار گیرد؛ از این روی این پژوهش با هدف اکتشاف مهم‌ترین الزامات مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین مبتنی بر نظرگاه امیرمؤمنان علیه السلام سامان یافته است. روش این پژوهش در پردازش محتوا، تبیینی - تحلیلی است و بر حسب دستاورد یا نتیجه تحقیق از نوع توسعه‌ای - کاربردی و به لحاظ نوع داده‌های مورد استفاده، یک تحقیق کیفی است. روش گردآوری اطلاعات از نوع کتابخانه‌ای و در استکشاف از توصیف بهره برده شده است. یافته‌های این مقاله الزامات مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین را در دو ساحت الزامات مبنایی و رویکردی می‌داند. «تعمیق معرفتی هویت دینی»، «تبیین فطرت‌مند هویت دینی» و «محوریت حق‌مداری در هویت‌سازی دینی» از جمله الزامات مبنایی بوده و «نگرش چندبعدی» و «مجموعه‌نگری» نیز از الزامات رویکردی است.

#### کلیدواژه‌ها

امیرمؤمنان علیه السلام، هویت، هویت دینی، تهدیدات هویتی، نهج البلاغه.

۱. کارشناسی ارشد مدرسی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohsenfekrifallah@gmail.com

Erfan@Maaref.ac.ir

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

✳ فکری فلاح، محسن؛ عرفان، امیرمحسن. (۱۴۰۲). الزامات مواجهه با عوامل تهدیدکننده هویت دینی در سیره و

کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام با تأکید بر نهج البلاغه. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴۰)،

DOI: 10.22081/JISS.2023.65292.1973

صص ۷۱-۱۰۰.

## مقدمه و بیان مسئله

ارتباط میان هویت و دین در حیات بشر امری انکارناپذیر است و از میان تمام مؤلفه‌های هویت‌ساز، دین مهم‌ترین نقش را بر عهده دارد؛ زیرا هرچند می‌توان هویت را با مؤلفه‌هایی چند همچون قومیت، نژاد، ملیت و... پدید آورد، هویتی که پیوسته و حتی پس از مرگ قرین انسان است، هویت دینی است. پیوند عمیق و رابطه محکم دین با هویت به نحوی است که در فرایند هویت‌سازی، دین شأن مستقل و جایگاه قیاس‌ناپذیری نسبت به دیگر ساحت‌های هویت‌بخش دارد.

بازنگری و بازنگاری در مطالعات هویت‌پژوهی با تأکید بر رویکردی دینی و توجه به سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام به دلیل جایگاه خطیر هویت در ساحت فردی و اجتماعی امروزه بیش‌ازپیش احساس می‌گردد. در شرایطی که انتظارات فزاینده از دین در زمینه ارائه الگوی نمونه زیست مؤمنانه در جهت اثبات کارآمدی دین و تقویت «وجاهت دینی» به یک مطالبه جدی تبدیل گردیده است، توسعه علمی پژوهش‌های هویت‌مدارانه با هدف تحقق مبانی قوی و غنی برای این مهم امری ضروری می‌نماید.

از سوی دیگر بررسی و مطالعه دقیق سلوک رفتاری و اندیشه امیر مؤمنان علیه‌السلام در بازه زمانی حکومت به عنوان پیشینه شکوهمند و بی‌بدیل حکمرانی دینی، «الگوی هویت‌سازی مطلوب» را فراهم می‌آورد تا با کاربرست آن در جامعه بتوان «هویت موجود» را به «هویت مطلوب» رساند.

غفلت از اندیشه هویتی امیر مؤمنان علیه‌السلام نه بدان معناست که در میان اندیشمندان مسلمان، توافق علمی وجود ندارد، بلکه نشان از آن دارد که پژوهش لازم در این مورد هنوز انجام نگرفته و عزم وفاق علمی برای استخراج، ساختاربندی و گسترش دیدگاه تمدنی امیر مؤمنان علیه‌السلام به وجود نیامده است.

رسالت این پژوهش آن است تا با هدف برداشتن گامی در مسیر رسیدن به این الگوی دینی، به بررسی گفتار و رفتار امیر مؤمنان علیه‌السلام در راستای مواجهه با تهدیدات هویتی در عرصه دین پردازد و برای پاسخگویی به این پرسش سامان‌یافته است که اساساً در سلوک و اندیشه امیر مؤمنان علیه‌السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی چه الزاماتی قابل استخراج است.



نباید از نظر دور داشت که با هیچ‌یک از انگاره‌ها و چارچوب‌های نظری موجود در «جامعه‌شناسی سکولار» نمی‌توان به عمق کیفی نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام رسید. برای استخراج، کشف و گسترش نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام در عرصه هویت دینی باید در پی «مبانی نظری» متفاوت و مستقل بود که در نظام معرفتی اسلام ریشه داشته باشد؛ بنابراین در تبیین نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام نباید مرهون و وام‌دار هیچ‌یک از چارچوب‌های نظری موجود بود؛ بلکه نظرگاه هویتی آن حضرت در این زمینه، مستقل و به خویش متکی است.

### ۱. تبیین مفاهیم کلیدی پژوهش

پیش از ورود به بحث، بررسی و تبیین بنیان‌های مفهومی و مفاهیم محوری بحث امری ضروری است؛ از این روی کلیدواژه‌های این پژوهش، یعنی هویت، هویت دینی و همچنین تهدیدات هویتی تعریف و تبیین می‌شوند.

#### ۱-۱. هویت

هویت در معنای لغوی، یعنی حقیقت و ماهیت چیزی؛ یا هویت پاسخ به پرسش چه کسی بودن و چگونه بودن است. هویت، یک واقعیت بلکه تمام واقعیت انسان است و انسان صرف نظر از هویت، واقعیتی ندارد. هویت اولیه و نهادینه شده «فطرت الله» سرآغاز فرایند هویتی انسان است و هویت نهایی در جریان مستمر زندگی و از طریق نوع رابطه‌ای که انسان با حق برقرار می‌سازد تعیین می‌شود و بستگی به انتخاب آزاد هر انسان دارد (علم الهدی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۶). آنتونی گیدنز درباره هویت معتقد است هویت به درک و تلقی مردم از اینکه چه کسی هستند و چه چیزی برایشان معنادار است مربوط می‌شود. این درک و تلقی‌ها در پیوند با خصوصیات معینی شکل می‌گیرد که بر دیگر منابع معنایی اولویت دارند. برخی از منابع اصلی هویت عبارت‌اند از... ملیت یا قومیت و طبقه اجتماعی (گیدنز، ۱۳۸۶، ص ۴۵).

در مجموع هویت را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: معرفتی آگاهانه که برابند اشتراکات و افتراقات گوناگون فرد و جامعه بوده و حس تعلق و تعهد را در پی دارد.

### ۲-۱. هویت دینی

ارتباط دیرین و انفکاک‌ناپذیر انسان و دین سبب می‌شود دین نقش اصیل و اصلی را در هویت‌بخشی به فرد و جامعه داشته باشد. رکن اصلی هویت دینی تعهد و پایبندی به دین بوده و هویت دینی نشان احساس تعلق و تعهد به دین و جامعه دینی است. احساس تعلق و اتکای افراد به نظامی الهی و دینی، سوگیری‌های رفتاری و گفتاری را تعیین می‌کند و موجب تمایز فرد یا جامعه دینی از «غیر» می‌گردد و هویت دینی را رقم می‌زند.

### ۳-۱. تهدیدات هویتی

هر اقدام بالقوه و احتمالی سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی با هدف تأثیرگذاری بر اندیشه و تحمیل اراده که موجودیت و اهداف حیاتی فرد، نهاد یا کشور را به خطر بیندازد تهدید به شمار می‌رود (زرندی، یاری، ۱۳۹۶، ص ۱۲۰). مقصود از تهدیدات هویتی در عرصه دین مجموعه خطرهای آسیب‌های بالقوه و بالفعلی است که با هدف ابهام و اغتشاش در مرزهای تعین و تمایز بخش دین ایجاد شده است.

نکته مهم در این زمینه «امکان‌پذیری رویارویی با تهدیدها» می‌باشد. به این معنا که مواجهه با تهدیدها نیازمند اتکا به امکان‌پذیری و قدرت عمل می‌باشد. تهدیدهای هویتی در عرصه دین به دلیل پیچیدگی و اتکا به قدرت نرم از ویژگی‌های بسیار زیاد و متنوعی برخوردار است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: چندوجهی بودن، آرام، تدریجی و زیرسطحی بودن، نمادساز بودن، پایدار و با دوام بودن، پرتحرک و جاذبه‌دار بودن و تردیدآفرین بودن.

### ۲. عوامل افزایش تهدیدهای هویت دینی پیش از حکومت امام علی علیه السلام

بررسی منطقه بحث و دقت در خاستگاه تشکیک‌ها و تشویش‌های ایجادشده در هویت جامعه حکایت‌گر قدرت و توان نفوذ بالای تهدیدات هویتی در جهت تغییر هویت جامعه اسلامی است؛ از این‌رو سه مؤلفه عوامل و شخصیت‌های تهدیدساز،

زمان تهدید و زمینه تهدید به مثابه سه محور تقویت کننده این تهدیدات مورد بررسی قرار می گیرند.

چنانچه عمیق بنگریم دستیابی به شناخت درباره الزامات مواجهه با عوامل تهدید کننده هویت دینی، مستلزم شناخت فضا و شرایطی است که هم زمان با جلوه گرشدن حکومت حضرت در جامعه وجود داشت؛ به عبارت دیگر پیش از تبیین مجاهدت ها و تلاش های حضرت در جهت هویت سازی، ضروری است عوامل تقویت کننده تهدیدهای دینی موجود در جامعه بررسی گردد.

### جدول ۱. عوامل تقویت کننده تهدیدهای هویتی در عرصه دین

عوامل تقویت کننده تهدیدهای هویتی پیش از حکومت امیرمؤمنان علیه السلام		
<p>انریخشی زمان تهدید</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• سرعت انقطاع هویتی</li> <li>• استمرار و بیوستگی تهدید</li> </ul>	<p>دینی جلوه دادن زمینه تهدیدها</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• محدودیت سازی دینی برای سنت پیامبر</li> <li>• توجیه دینی تعلقات دنیایی</li> <li>• تبدیل «تعهدات دینی» به «توقعات از دین»</li> </ul>	<p>منزلت سازی برای شخصیت های تهدید کننده</p>

### ۱-۲. منزلت سازی برای شخصیت های تهدید کننده

نبود منزلت دینی و اجتماعی قابل توجه که در گفتمان خلافت به وضوح مشخص بود، سبب شد آرایش و کاربست اشخاص و چهره هایی که نزد عموم جامعه دارای مقبولیت بودند، در دستور کار قرار گیرد و از این افراد به مثابه هم اندیشگان گفتمان مذکور استفاده شود.

بررسی تاریخی بر می نماید که عایشه مهم ترین فردی بود که در این زمینه مورد تکریم و توجه بسیار قرار گرفت. به رغم اینکه فضیلت همسری پیامبر ﷺ امری

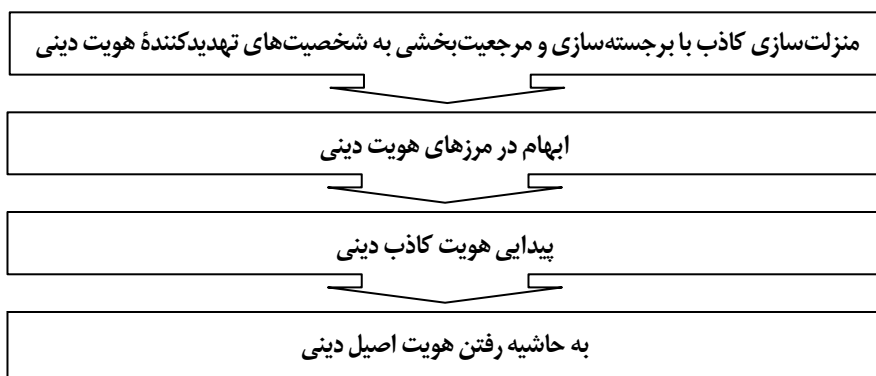
انحصاری و مختص عایشه نبوده و همسران دیگر پیامبر نیز در جامعه حضور داشتند؛ اما هیچ کدام مانند عایشه به کانون مراجعه دو خلیفه نخست در جهت گرفتن نظرات وی مبدل نگشتند (عسکری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۸۷). مرجع سازی از او و برجسته سازی نقش وی در مقابل اهل بیت علیهم السلام به گونه ای سازمان دهی شده بود که در تمام ادوار خلفای ثلاث و تا زمان مرگش مستقلاً فتوی می داد (ابن سعد، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸۶). برای اینکه این قداست به طور کامل در اذهان مردم نقش بسته و بخشی از هویت دینی مردم را شکل دهد عمر و عثمان فرستادگانی به سوی او روانه می داشتند تا درباره امور مختلف از او اخذ رأی کنند (بلادری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۵). گفتمان حاکم با کاربست واژه «ام المؤمنین» برای عایشه در دوران خلفای اول و دوم و سپس با توجه به قدسی سازی هایی که در مورد خلفا صورت پذیرفته بود، اضافه شدن عنوان «ابنه ابی بکر» وی را به *أَطْوَع النَّاسِ فِي النَّاسِ* (ابن عبد ربه، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۷۴) بدل سازد و او را به عنصری بسیار تأثیر گذار در شکل دهی به هویت جامعه تبدیل کند؛ همچنان که خود وی در مسیر پیکار جمل در نامه ای به صعصعه خود را این گونه معرفی می کند: «مِنْ عَائِشَةَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ حَبِيبَةِ رَسُولِ اللَّهِ» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۷۶). واکنش افرادی از قبیله ازد عمق تأثیر قدسی سازی از او را آشکار می سازد که می گفتند: سرگین شتر مادرمان بوی مُشک دارد! (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۷۶).

گفتنی است زیر و طلحه از دیگر افرادی بودند که از کاربست شخصیت آنها برای فروریختن هویت دینی استفاده شد. معاویه در نامه های خود به زیر او را پسر عمه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و حواری و بازمانده او و داماد ابوبکر و جنگجوی مسلمانان خطاب می کند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۳۶) و حتی از عنوان «امیر المؤمنین» برای وی استفاده می کند، بیعت شامیان را به وی نوید می دهد و این نامه نیز مورد استقبال زیر قرار گرفته و از آن خشنود می گردد (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۱). از سوی دیگر طلحه را خامس المبشرین بالجنه می خواند که در فضیلت از زیر کمتر نبوده و وی را نیز به قیام فرا می خواند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۳۶).

این نکته افزودنی است که مجموعه اقدامات جریان ضد دین در جهت شخصیت پروری کار را به جایی رساند که این قبیل افراد نه تنها باعث ابهام در مرزهای هویتی شدند؛ بلکه

خود به عنوان هویت‌سازان جامعه به مردم معرفی شدند. حارث بن حوط به امیر مؤمنان علیه السلام گفت: باور کنم که طلحه، زبیر و عایشه بر باطل گرد آمده‌اند؟ حضرت فرمودند: «ای حارث! به راستی که حق بر تو مُشْتَبِه شده است. به راستی که حق و باطل با مردمان شناخته نمی‌شوند؛ ولی حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی و باطل را بشناس تا کسانی را که آن را دنبال می‌کنند، بشناسی» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۰).

نمودار ۱. فرایندشناسی اثربخشی تهدید هویتی منزلت‌سازی برای شخصیت‌های کاذب



۲-۲. دینی جلوه‌دادن زمینه تهدیدها

۱-۲-۲. ظاهر بسندگی و محدودیت‌سازی برای سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

واقعیت رویکرد حداقلی به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و محدودیت‌سازی برای آن را زمانی بهتر می‌شناسیم که به یاد بیاوریم که خلیفه دوم نگرش خود درباره روایات رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را این گونه اعلام می‌دارد: «روایت کردن از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را کم کنید، مگر در امور عملی» (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰۷)؛ مانند اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چگونه وضو می‌گرفت یا چگونه نماز می‌خواند؛ از این رو ابن عباس غیر از تفسیر آیاتی که درباره بهشت و جهنم و از این قبیل مسائل بود، به چیز دیگری نمی‌پرداخت (دلال موسوی، حسین‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۹)؛ بنابراین اهتمام «عادت‌واره» و بدون بار ارزشی و انگیزشی به رعایت مناسک و اعمال عبادی، دین‌داری مطلوب گفتمان مسلط را شکل می‌داد.

به‌هر روی «رویکرد حداقلی» به احکام دین پیامدهای ناگواری برای امت اسلامی

داشت. از جمله آنها نفاق پروری و تظاهر به دین‌داری از یک سو و ایجاد اختلال در قدرت تمایز بین حق و باطل در میان آحاد جامعه از سوی دیگر بود. «فهم آگاهانه» عموم مسلمین از دین به اکتفا به بخشی از اعمال عبادی کاهش یافت و سبب شد در فتنه‌های پیش آمده در دوره‌های بعد روحیه دشمن‌شناسی امت با کوچک‌ترین ظاهرسازی‌هایی نظیر قرآن بر نیزه‌زدن لشکر معاویه با شکست مواجه شده و به خطا رود. امری که در بلندمدت ضربه‌های جبران‌ناپذیری به بدنه جامعه اسلامی وارد ساخت و افراد بسیاری را به گمراهی کشاند.

## ۲-۲-۲. توجیه دینی تعلقات دنیایی

از جمله بدعت‌هایی که نقش مستقیمی در هویت‌سازی کاذب برای مردم داشت تقسیم ناعادلانه بیت‌المال میان مسلمین بود؛ زیرا فرصت مناسبی برای طغیان‌گران فراهم ساخت. درحقیقت فاصله طبقاتی زمانی شروع شد که گفته شد نباید بین آنان که پیامبر را یاری رسانده‌اند و آنان که با او جنگیده‌اند برابری باشد و مبنای دیوان بیت‌المال را نه بر اساس برابری، بلکه بر اساس سابقه در اسلام قرار دادند (عرفان، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵).

گفتنی است بلاذری در فتوح البلدان می‌نویسد به هر یک از بانوان پیامبر، سالیانه ده هزار درهم، به «عایشه» دوازده هزار درهم. به آنان که در جنگ بدر شرکت داشتند، هر یک پنج هزار درهم، به آنها که در بدر نبودند و در احد حضور داشتند، سالیانه چهار هزار درهم داده می‌شد (بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۴۳۳).

این تقسیم‌بندی به قدری نامتوازن بوده و شکاف طبقاتی ایجاد کرد که عمر بعدها گفت: «اگر امکان بازگشت به گذشته بود، زیادی اموال اغنیا را گرفته و آن را میان فقیران از مهاجرین تقسیم می‌کردم» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۲۶).

خطر این سنخ از دنیازدگی مشروع‌پنداری و توجیه آنها با ظاهری دینی و قرآنی بود که سبب می‌شد به راحتی چنین پنداری در شاکله هویتی مردم نقش ببندد و مخالفتی صورت نپذیرد. ابوالاسود نقل می‌کند: به همراه طلحه و زبیر به خزانه بیت‌المال بصره رفتم و همین که چشمان آن دو به اموال بیت‌المال دوخته شد، گفتند این همان چیزی

است که خدا و پیامبرش به ما وعده داده‌اند و سپس این آیه قرآن را خواندند که «وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ» (فتح، ۲۰) و این گونه بهره‌برداری اختصاصی از این اموال را برای خود مجاز دانستند و گفتند: «نحن احق بهذا المال من كل احد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۱) و این آیه را به نفع خود تأویل کردند (ریاحی، موسوی، ۱۳۹۵، ص ۸۶).

### ۲-۳. تبدیل «تعهدات دینی» به «توقعات از دین»

رویکرد سهم خواهی دینی از بیت‌المال در جامعه نهادینه شده بود تا اندازه‌ای که در دوران حکومت امیر مؤمنان علیه السلام سنت تقسیم عادلانه بیت‌المال مورد اعتراض گروهی واقع گردید و گفتند: «تو در تقسیم اموال، برخلاف شیوه عمر بن خطاب، رفتار کردی، سهم ما را مانند سهم دیگران قراردادی و میان ما و آنان که مانند ما نیستند، مساوات برقرار کردی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۲۱).

آنچه محل تأکید است این بود که نگرش امتیازخواهانه و انحصارطلب باعث می‌شد افراد، خوانشی اشرافی از دین را ارائه می‌دادند. همین توقع از دین را می‌توان در جریان افراد دیگر نیز مشاهده نمود. به موازات نهی و منع شدید از نقل حدیث، عنایت و توجه به قاریان در دستور کار قرار گرفت و جایگاه اجتماعی سیاسی خاصی را برای قاریان رقم زد. این شخصیت‌بخشی به آنان به پدید آمدن گروهی بزرگ از قاریان هوادار سنت عمر منجر شد که در تحولات پیش رو تأثیر فراوانی داشت (ثنائی، مجتهدی، ۱۳۹۷، ص ۵۸)؛ قاریانی که از سپاه امیرالمؤمنین علیه السلام خارج شدند ریاست کسی چون عمر را شرط بیعت خود اعلام کردند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۱).

برتری و اولویت دنیا بر آخرت در «هندسه هویتی» افراد سبب شد اقبال و پذیرش به سمت گفتمانی باشد که با دنیای آنان موافق است و دینشان را به نابودی می‌کشاند. و رفته رفته کار را به جایی می‌رساند که فرد در مقابل امام می‌ایستد و با امام مبارزه می‌کند. زبیر که روزی به دفاع از ولایت برخاسته بود در شروع جمل به امام می‌گوید: «ولا أراك لهذا الأمر أهلاً، ولا أولى به منا» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۰۸). عبد الله بن بدیل بن ورقاء

خزاعی، در جنگ صفین به حضرت عرض کرد: «ای امیر مؤمنان! اگر این مردم خدا را می‌خواستند یا برای خدا کار می‌کردند، با ما به مخالفت بر نمی‌خاستند؛ ولی اینان می‌جنگند برای گریز از برابری در تقسیم بیت‌المال و از سر مال‌دوستی و تنگ‌نظری و انحصارطلبی، و ناخوش داشتن از دست‌دادن دنیایی که در اختیارشان است» (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲).

## ۲-۳. اثربخشی زمان تهدیدها

### ۲-۳-۱. سرعت انقطاع هویتی

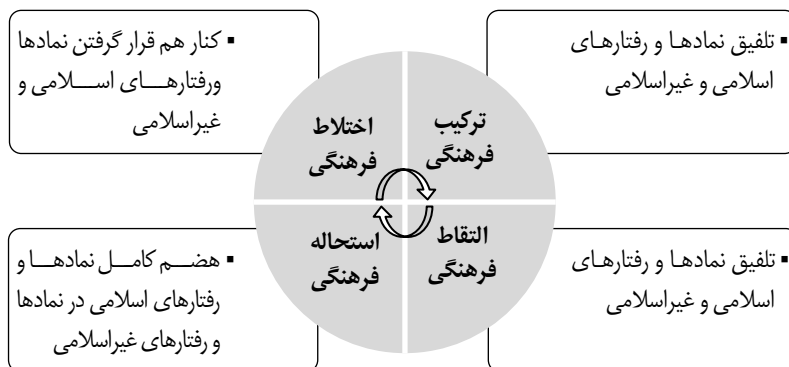
نباید کتمان کرد که تهدیدات ایجادشده در بازه زمانی نزدیک‌تر به شروع هویت‌سازی دینی در زمان رسول‌الله ﷺ با توجه به ویژگی فرایندی هویت‌سازی خطرات بیشتری را در پی دارد. هجوم بی‌درنگ جریاناتی که اصل امامت و ولایت را در نظام هویتی جامعه بر نمی‌تابند سبب «انقطاع هویتی» در جامعه شده و تحول ارتقائی آغازشده در زمان رسالت را به تغییری قهقرایی تبدیل کرد. طیف وسیعی از جامعه اسلامی که هنوز به فهم آگاهانه‌ای از دین دست نیافته بودند در این حین به خوانش قبیلگی از هویت رجوع کرده و قرائت دینی از هویت را به حاشیه راندند. نحوه مواجهه سران جریان خلافت با رحلت رسول‌الله ﷺ (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴) و در ادامه حوادث پس‌از آن از یک‌سو ظهور یک کمبود هویتی در جامعه اسلامی را پدید آورد و از سوی دیگر هرگونه اقدام افراد و گروه‌های دیگر در راستای تصمیم‌گیری در زمینه رهبری جامعه را با اختلال مواجه ساخت.

آن‌سان که ملاحظه می‌گردد، درهم‌آمیختگی «فرهنگ اسلامی و بدعت‌ها» یک تهدید بزرگ هویتی برای دین اسلام پس از رحلت رسول‌الله ﷺ بود که با تفاوت در شدت و ضعف، واقعیتهای انکارناپذیر است. «اختلاط فرهنگی» کمترین و کم‌آسیب‌ترین حد درهم‌آمیختگی فرهنگی بود. و در مراتب بعدی «ترکیب فرهنگی»، «التقاط فرهنگی» و «استحاله فرهنگی» قرار داشت. کسانی که فرهنگ اسلامی را فاقد بار عقیدتی می‌دانستند و خاستگاه اعتقادی برای آن قائل نبودند، آمیزش فرهنگ اسلامی با



بدعت‌ها را امری طبیعی تلقی می‌کردند. از نظر گاه امیر مؤمنان علیه السلام نمی‌توان حذف هویت دینی را امری طبیعی دانست و در برابر آن به تدبیر و اقدام نپرداخت.

نمودار ۲. سطوح درهم‌آمیختگی فرهنگی به‌منابۀ تهدید هویت دینی



### ۲-۳-۲. استمرار و پیوستگی تهدیدها

طبیعی می‌نماید که الگوگیری متوالی و اثرپذیری تهدیدات هویتی و استمرار زمانی آن؛ بیانگر هم‌سنخی و اشتراک هدف این تهدیدات است. معاویه در راستای ایجاد بحران هویتی در جامعه در نامه‌ای که به زبیر نوشته است با نادیده‌انگاری وجود اصل ولایت و امامت در جامعه مردم را به گوسفندانی تشبیه می‌کند که به سبب نبود چوپان پراکنده شده‌اند و نیازمند شخصی هستند که امر امت را به سامان رسانده و از پرتگاه در حال ریزش نجات بخشد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۳۶). این تلقی از فضای جامعه که با هدف مشروعیت‌زدایی آشکار از حکومت امام صورت گرفته بود، در حقیقت القاء خلأ هویتی در جامعه بود و یادآور نوع واکنشی است که خلیفه دوم در مواجهه با رحلت رسول‌الله و پس از آن (بعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۴) از خود نشان داده است. نمونه دیگر این تجانس و تشابه تهدیدات در جریان دو قطبی‌سازی‌های کاذب نظیر دو قطبی عرب و عجم است که سلیم بن قیس نقل می‌کند: معاویه به زیاد بن ابیه نامه نوشت و درباره رفتار با موالی به او چنین توصیه کرد «با موالی و عجم‌هایی که مسلمان شده‌اند به شیوه

عمر بن خطاب رفتار کن که این شیوه آنان را خوار و فرومایه خواهد کرد؛ زیرا عرب از آنان زن خواهد ستاند، ولی به آنان زن نخواهد داد» (هلالی سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ص ۷۴۰).

### ۳. الزامات مواجهه با تهدیدهای هویت دینی از نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام

تنوع و پیچیدگی این تهدیدات مواجهه و مقابله‌ای هوشمندانه را طلب می‌کند و ضرورت‌ها و بایسته‌هایی که در این بخش از فرایند هویت‌سازی مدنظر قرار می‌گیرد باید ذوابعاد و همه‌جانبه باشد. بر همین اساس می‌توان الزامات مدنظر حضرت را در دو ساحت الزامات مبنایی و الزامات روشی تقسیم‌بندی کرد.

#### ۳-۱. الزامات مبنایی و بنیادین

مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین بر یک سلسله اصولی مبتنی است که نقش بنیادینی در این تقابل دارد. رعایت این اصول به مثابه یک الزام، نقش اساسی در صیانت هویتی دین دارد. لازم به یادآوری است بحران شکل گرفته در عرصه هویت دینی در روزگار معاصر نیز به جهت نبود رعایت این اصول است. از دیدگاه حضرت سه عنصر «معرفت‌دهی»، «ابتنای بر فطرت» و «حق‌مداری» مهم‌ترین عوامل بنیادین صیانت از هویت دینی در برابر تهدیدهای هویتی می‌باشد.

#### ۳-۱-۱. تعمیق معرفتی هویت دینی

یکی از مسایل و مشکلاتی که در مسیر تعالی جامعه وجود دارد مردمانی هستند که بدون فهم آگاهانه به همنوایی با دیگران اقدام می‌نمایند. امام از این گروه به «همج رعاع» (فرومایگانی به هر سو رونده) تعبیر می‌کند (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۳۹). اشخاصی که با کوچک‌ترین گمان و خیالی پیروی از شخصی را رها و از دیگری تقلید می‌کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۰ و ۱۸، ص ۳۴۸). خطر وجود چنین افرادی در جامعه از این حیث است که این بی‌معیاری و بی‌هویتی، می‌تواند هویت یک جامعه را به پرتگاه تباهی بکشاند کما اینکه در موارد متعددی در تاریخ این ویژگی مشکل‌آفرین بوده و امت را دچار

بحران و مصیبت نمود تا حدی که امام حسین علیه السلام به دست مردمی شهید شد که اکثریتشان همج راع بودند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳۰، ص ۳۴۲). در ساحت معرفت‌افزایی دو اقدام انجام می‌شود. اولین مورد شناساندن جایگاه امامت در گفتمان دینی و تبیین نقش حیاتی آن در هویت‌سازی و مورد دوم معرفی اهل بیت علیهم السلام به عنوان مصادیق واقعی و حقیقی آن است. هویت هر قوم، گروه و جامعه‌ای با امام پیروی شده آنها شناخته می‌شود و در واقع این امام است که معرف آن گروه است. این پیوند امری است جدایی‌ناپذیر به نحوی که در قیامت نیز هر گروهی با امامشان خوانده می‌شوند. خداوند متعال در سوره اسراء آیه ۷۱ می‌فرماید: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» به همان اندازه که یک رهبر الهی و عالم و صالح، راه وصول انسان را به هدف نهایی، آسان و سریع می‌کند، تن دادن به رهبری ائمه کفر و ضلال، او را به پرتگاه بدبختی و شقاوت می‌افکند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۰۳).

کلیب جرمی به نمایندگی از قومی از اهل بصره به خدمت حضرت آمد و پس از روشن شدن حقیقت و برطرف شدن شبهه، به این دلیل از بیعت خودداری کرد که نماینده گروهی است و بدون تصمیم جمعی با آنها نباید به این امر اقدام کند. حضرت در پاسخ به وی فرمود: «اگر افرادی تو را به جلوداری خویش به جست‌وجوی تالاب‌ها می‌فرستادند و تو از نقاطی باخبرشان می‌کردی که آب و گیاه یافته‌ای، و آنان به مخالفت با تو، راهی سرزمین‌های خشک و تشنگی‌زا می‌شدند، تو چه می‌کردی». گفت: رهایشان می‌کردم و خود به سرزمینی روی می‌آوردم که دارای آب و گیاه باشد. فرمود: «پس برای بیعت اقدام کن» (معاذیخواه، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸) آن مرد گفت: به خدا سوگند چنان برهان روشنی بر من اقامه شد، که امکان مخالفت نداشتم و بیعت کردم (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۹).

در هویت‌سازی دینی هدایت مطلوب زمانی به ثمر می‌نشیند که پیروی و تبعیت مردم را همراه داشته باشد و اگر این مهم در جامعه رخ ندهد مطلوب کانونی محقق نخواهد شد چراکه بر اساس کلام حضرت زهرا علیها السلام «مَثَلُ الْإِمامِ مَثَلُ الْكَعْبَةِ إِذْ تُؤْتَى وَ لَا تَأْتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۲ و ۳۶، ص ۳۵۳) جایگاه امام همانند جایگاه کعبه است و این مردم هستند که باید به امام روی بیاورند.

تعبیر از «امامت» به سازمان‌دهنده (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۴۴) در روایت‌های مختلف نشان جایگاه محوری امامت در گفتمان دینی است. حضرت زهرا علیها السلام امامت را نظام‌دهنده و ایمنی‌بخش از پراکندگی معرفی می‌فرماید: «طاعتنا نظاما و إمامتنا أمانا من الفرقة» (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۲۸). امامت در گفتمان سیاسی اسلام در واقع این کار ویژه ثبات‌ساز را در فرایند مدیریت بحران نیز ایفا می‌کند (افتخاری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۷).

امام در خطبه‌ای می‌فرماید: «لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ»؛ هیچ‌یک از این امت با آل محمد صلی الله علیه و آله طرف مقایسه نبوده و کسانی که همیشه از نعمت و بخشش (معارف و علوم) ایشان بهره‌مندند با آنان برابر نیستند (پس چگونه خود را بر اینان ترجیح می‌دهند و مردم را بسوی خویش می‌خوانند، و حال آنکه آل محمد صلی الله علیه و آله اساس و پایه دین و ستون ایمان و یقین هستند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲).

این معرفت‌افزایی علاوه بر تعیین بخشی به هویت دینی جامعه تمایزبخشی معیار را نیز ارائه می‌بخشد؛ زیرا بر اساس آیه شریفه «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء، ۷۳) کسی که نیازمند به هدایت است تا مهتدی نگردد، امام نخواهد بود کسی که محتاج به هدایت غیر نیست و به طور مستقیم از خدای سبحان فیض دریافت می‌کند می‌تواند امام باشد. پس امام نه تنها معصوم است، بلکه محتاج غیر هم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۶۲).

### ۳-۱-۲. تبیین فطرت‌مند هویت دینی

فطرت و طبیعت به منزله خاستگاه نزاع گفتمانی دینی و غیردینی رهروان خویش را به سمت مطلوب خود سوق می‌دهند؛ به گونه‌ای که فطرت انسان او را به سمت خلافت الهی سوق می‌دهد و طبیعت حس‌گرا و رفاه‌طلب او را از سمت خلافت خدا گریزان و به سمت خلافت شیطان می‌کشاند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۳۱).

لازم به یادآوری است که بر اساس هستی‌شناسی خاص انسانی، فطرت، بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و تمایل شاهدانه به درگاه خداوند است. تقابل فطرت انسان با طبیعت وی بدین صورت است که طبیعت انسان امری عینی و

متغیر است و مربوط به بدن و فطرت انسان امری ثابت و مرتبط به روح انسان است (حسینی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

نباید از نظر دور داشت که انسان به‌مثابه یک کنشگر فرهنگی و تمدنی از نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام تنها بر پایه «منطق منفعت» نمی‌اندیشد و عمل نمی‌کند، بلکه قادر است از سرشت الهی خود الهام گرفته و «منطق فطرت» را در پیش گیرد. از دیدگاه حضرت علیه السلام بعثت پیامبران برای این بوده تا از مردم بخواهند که آن عهد را که خلقشان بر آن سرشته شده به جای آورند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

نکته اساسی قابل ذکر این است که مدیریت صحیح فطرت و طبیعت اقتضا آن دارد که انسان «فطرت» خویش را امام و «طبیعت» را مأموم قرار دهد؛ زیرا درجه وجودی فطرت انسانی بر طبیعت او مقدم است. تقدم فطرت بر طبیعت را می‌توان به‌صورت حیات‌یابی طبیعت از فطرت و حیات‌بخشی فطرت به طبیعت یاد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).

امام چالش اصلی هویت‌طلبی جوامع را این‌گونه معرفی می‌فرماید: «بدانید که اگر حقیقت خالص گردد، اختلافی نخواهد بود و اگر باطل تنها باشد، بر خردمندان پنهان نمی‌ماند؛ لیکن پاره‌ای از این و پاره‌ای از آن، گرفته می‌شود» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ص ۷۱۹). اگر ارزش‌های مطلوب فطرت‌محور، نظام معنایی حاکم بر کنشگری عاملان اجتماعی را تشکیل دهند، در آن صورت می‌توان ثبات هنجاری و تفاهم فرهنگی در جامعه را انتظار داشت (نظری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹).

در نتیجه بناکردن ارزش‌ها بر فطرت مشترک، «نظام معنایی» مشترکی را می‌آفریند که به حل اختلاف‌ها و تعارضهای اجتماعی کمک فراوانی می‌کند. کرامت انسانی از جمله ارزش‌های فطری است که رابطه مستقیمی با هویت افراد در جامعه دارد. کرامت‌بخشی و ارتقا شخصیت در سیره حکومتی امام با محوریت احادیث نبوی صورت پذیرفت. امیر مؤمنان علیه السلام در فرمان خود به مالک می‌فرماید:

برای کسانی که نیازمند مراجعه به تو هستند، قسمتی از وقت خود را قرار ده که شخصاً آماده پذیرفتنشان باشی ... تا سخنگویشان بی‌هیچ لرزشی و لکنتی، با تو

سخن بگوید که من از رسول خدا ﷺ بارها شنیدم که می‌فرمود: «هیچ امتی که در آن با صراحت و بی‌لکنت، حق ضعیف از قوی باز گرفته نشود، از ستم پاک‌سازی نگردد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

در جامعه طبقاتی شده مسلمانان «موالی» پایین‌ترین قشر جامعه را تشکیل می‌دادند و این برخلاف امت محوری مدنظر اسلام بود؛ بنابراین وقتی که امام ﷺ کوفه را پایتخت قرار داد، آن نظام را به کلی درهم شکست و در هیچ امری بین عجم و سران قریش و شیوخ قبایل عرب و نامداران صحابه فرق نگذاشت و این کار بر قشرهای نژاد عرب بسیار گران آمد (عسکری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۵).

از منظر امیرالمؤمنین ﷺ همه کسانی که دین اسلام را پذیرفته بودند، در یک رتبه و درجه قرار داشتند؛ همگی بنده خداوند بودند و عدالت حکم می‌کرد اموال اضافه بیت‌المال که مصرف خاصی ندارد به‌طور مساوی در میان آنان تقسیم شود. سبقت در اسلام و کسب فضایل معنوی اموری هستند که فقط در آخرت پاداششان داده خواهد شد (حاجی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۶۰).

### ۳-۱-۳. محوریت «حق‌مداری» در هویت‌سازی دینی

از جمله دلایل مخالفت‌ها با امام، تفاوت بنیادین نگرش‌ها در مورد حکومت و تضادی اصولی در انگیزه‌ها و هدف‌ها بود. بسیاری از افرادی که در خیزش علیه عثمان به نقش آفرینی پرداختند، آرمانشان احیای سنت نبوی نبود و اساساً دغدغه‌ای از جنس دین در نظرشان وجود نداشت؛ بلکه انحصارطلبی‌های حزبی بنی‌امیه آنان را به ستوه آورده بود. چنین بود که امام ﷺ فرمود: «لَیْسَ أَمْرِي وَأَمْرُكُمْ وَاحِدًا. إِنِّي أَرِيدُ كُمْ لِلَّهِ وَأَنْتُمْ تُرِيدُونَ لِي لِنَفْسِكُمْ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۶).

از جمله وجوه تمایز گفتمان دینی با دیگر گفتمان‌ها در این است که هرگز حقیقت فدای مصلحت و منفعت‌های ظاهری نمی‌گردد. عمل به ارزش‌های الهی و اجرای اوامر الهی معامله‌پذیر نیست. هویت بر ساخته از اصول دینی پایبندی به حق و حقیقت را در میدان عمل نشان می‌دهد و اجازه نادیده‌انگاری ارزش‌ها را نمی‌دهد.

امیر مؤمنان علیه السلام در توصیف رویکرد رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند: «المعلن الحق بالحق» (نهج البلاغه، خطبه ۷۱) رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام در مواجهه با معاویه بر اساس همین مبنا انجام پذیرفت: به خدا سوگند که معاویه هوشمندتر از من نباشد، اما از پیمان شکنی و هرزگی باکی ندارد و اگر ناپسندی پیمان شکنی نبود، من از تمامی مردم هوشمندتر بودم، اما هر پیمان شکنی نوعی هرزگی، و هر هرزگی گونه‌ای کفر است و هر عهد شکنی در روز قیامت با درفشی ویژه افشا می شود (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱).

امام در فرازی دیگر می فرماید: «حَقٌّ وَ بَاطِلٌ وَ لِكُلِّ أَهْلٍ»؛ این جریان همیشگی حق و باطل است که هر کدام را اهلی است. اگر باطل قدرت و فرمانروایی بیابد، رویدادی تازه نباشد و سابقه‌ای دراز دارد (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

امام در تمام دوران حکومت خویش به بازگرداندن ارزش‌های جامعه به مسیر حقیقت اقدام نمود و حتی در میدان نبرد می فرمود: «تا زمانی که آنها نبرد را شروع نکرده‌اند با آنان جنگ نکنید؛ زیرا بحمدالله شما بر بهرانی روشن هستید و دست نگاه داشتن شما از جنگ تا اینکه آنان نبرد را شروع نمایند، حجتی دیگر است به سود شما و بر زیان ایشان (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳).

این منش امام کاملاً یادآور سیره و روش رسول الله صلی الله علیه و آله بود؛ به گونه‌ای که پس از جنگ جمل کلی نقل می کند: «به ابوصالح گفتم چگونه در جنگ جمل، پس از آن که امیر مؤمنان علیه السلام پیروز شد، بر بصریان، شمشیر ننهاد؟ پاسخ داد: نسبت به همه آنان با همان گذشت و بزرگواری رفتار کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه، رفتار کرده بود که هدایت آنان را در نظر داشت» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۸۱۰، ص ۲۴۷).

در گفتمان دینی اساساً ارزش‌ها و هنجارها جز از طریق حق اقامه نمی گردد و پیروزی به غیر طریق حق پیروزی نیست (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۷). و مطابق همین قاعده کلی وقتی برخی از یاران امام، از حضرت خواستند مقداری بیش تر از بیت المال به اشراف عرب و قریش و آنان که بیم مخالفت و جدایی شان می رفت، ببخشند تا اوضاع روبه راه شود. امیر مؤمنان علیه السلام به شدت در برابر این انحراف ایستادگی نمود و فرمود:

آیا برآیند که مرا وادارید یاری بطلبم به ظلم و ستم بر کسی که زمامدار او

شده‌ام؟ سوگند به خدا این کار را نمی‌کنم مادامی تا روزگار در گردش است و ستارگان آسمان، پیاپی هم (هرگز چنین نخواهم کرد) (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۶).

### ۳-۲. الزامات رویکردی

رویکرد نقش اساسی در مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین دارد. رویکردها تعیین‌کننده سیاست‌ها و خط‌مشی‌های کلان در هویت‌سازی هستند. اگرچه رویکردها دارای ثبات و دوام قابل توجهی هستند، به هر حال امکان تغییر آنها وجود دارد. در اندیشه امیر مؤمنان علیه السلام در مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین رویکرد چندبعدی به هویت‌سازی و دوسطحی‌دیدن هویت‌سازی و رویکرد مجموعه‌نگر از الزامات هویت‌ساز در این زمینه است.

### ۳-۲-۱. نگرش چندبعدی به هویت دینی

رویکرد امیر مؤمنان علیه السلام به مقوله هویت دینی چندبعدی است. امیر مؤمنان علیه السلام در نهج‌البلاغه با روش‌های متعدد در صدد تبیین و صیانت از هویت دینی هستند. امیر مؤمنان علیه السلام در نهج‌البلاغه از علت‌های پیدایی تهدیدهای هویتی نیز کلامی به میان آورده است. رویکرد آن حضرت در این زمینه رویکرد «تعلیلی»<sup>۱</sup> است. برای نمونه یکی از مهم‌ترین بسترهای تهدیدکننده هویت دینی از نظر گاه امیر مؤمنان علیه السلام آسیب «اشرافیت دولتی» است. یکی از وجوه آشکار و متمایزکننده نظر گاه امام حساسیت فوق‌العاده در برابر وضع مالی هیئت حاکمه است. این تأکید از این جهت است که اشرافیت دولتی و تجمل‌گرایی حاکمان «گسست میان طبقه حاکم و مردم» را فعال می‌کند. شواهد فراوان تاریخی در تمدن اسلامی گواه این مهم است. امیر مؤمنان علیه السلام در نامه ۴۵ نهج‌البلاغه به عثمان حنیف وضع مالی حاکم را در حد پایین‌ترین اقشار درآمدی جامعه می‌داند. در این نامه آمده است: اکنون امام شما از همه دنیایش به دو تن پوش

1. explanational



کهنه و از همه طعماش به دو قرص نان اکتفا کرده است. در خطبه ۲۱۵ نهج البلاغه نیز حضرت برخورد با مطالبه مالی عقیل را بیان می‌دارد.

سخن از آثار و برکات و کارکردهای قوام هویت دینی یک رویکرد «کارکردی»<sup>۱</sup> است. برای نمونه امیر مؤمنان علیه السلام «حق‌مداری» را یکی از مهم‌ترین برون‌دادهای شکل‌گیری حکومت دینی می‌داند. التزام به حق، شیوه سخن‌گفتن را تغییر می‌دهد و گفتگو را به نحوی اثربخش تضمین می‌کند. همین التزام به حق‌مداری است که آن حضرت در برابر مردم اقامه استدلال کرده، آنها را به تأمل و تفکر و نظارت بر احوال حکومت فرا می‌خواند. گواه این مهم نامه‌ای است که هنگام عزیمت به جنگ جمل خطاب به مردم کوفه نوشته شده است. حضرت در این نامه می‌نویسد:

من از جای قبیله خود (از مدینه بعزم بصره) بیرون آمدم؛ درحالی که (نزد کسی که با حقیقت آشنا نبوده امام زمانش را نمی‌شناسد) یا ستمگرم یا ستمگر دیده، و یا گردن‌کش و یا رنج برده. در هر صورت من خدا را به یاد کسانی می‌آورم که نامه‌ام به آنان می‌رسد که به جانب من بیایند، تا اگر نیکوکارم یاریم دهند، و اگر بدکارم مرا به بازگشت به راه حق وادارند (نهج البلاغه، نامه ۵۷).

این شیوه از سخن‌زمانی کارگشا است که حاکم از حقانیت خویش آگاه است. البته باید تأکید داشت که هیچ حکومتی در طول تاریخ حیات و اندیشه آدمی به اندازه حکومت کوتاه امیرمؤمنان علیه السلام، بر ادبیات حکمرانی تأثیر نداشته است (پورعزت، ۱۳۸۷، ص ۲۴).

رویکرد امیر مؤمنان علیه السلام از حق و حدود نقش مردم در پایداری و استمرار هویت دینی یک رویکرد «هنجاری»<sup>۲</sup> است. از دیدگاه حضرت مهم‌ترین عامل بازدارنده بی‌ثباتی‌های ناشی از عاملین تهدیدکننده هویت دینی افزایش سطح شعور و بلوغ اجتماعی مسلمانان است. هویت دینی بدون وجود یاران صالح و بلوغ اجتماعی مسلمانان تحقق عینی نمی‌یابد. امام علیه السلام در خطبه ۱۶۵ نهج البلاغه عامل سروری باطل

1. functional

2. normative

را سستی مردم می‌داند و می‌فرماید: «ای مردم اگر از یاری حق باز نمی‌نشستید و در خوار کردن باطل سستی نمی‌ورزیدی؛ کسانی که هم‌پایه شما نبودند در شما طمع نمی‌کردند».

تیین ضعف‌ها و کاستی‌ها در عرصه هویت‌سازی یک رویکرد «انتقادی»<sup>۱</sup> است. امیر مؤمنان علیه السلام «ایمان‌گری بدون عمل» و به عبارتی «عمل‌گریزی» را از مهم‌ترین عوامل تهدیدکننده هویت دینی می‌داند. از نظرگاه ایشان یکی از مصداق‌های احیای تفکر اسلامی، زدودن همین تلقی ناصواب و کج‌فهمی مسلمانان از دین اسلام است. امیر مؤمنان علیه السلام تأکید می‌کند که نباید از کسانی باشیم که امید به آخرت دارند بدون عمل (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۲).

رویکرد امیر مؤمنان علیه السلام به آینده هویتی مسلمانان یک رویکرد «آینده‌شناسانه»<sup>۲</sup> است. تصویرپردازی بصیرت‌بخش از آینده جهان اسلام هدایت‌گر هویت دینی در زمان غیبت است. تأکید بر مراتب خردمندی و عقلانیت مردم و انسجام و وحدت دین‌داران در حکومت جهانی بیانگر چشم‌اندازهای هویت دینی در این زمینه است. امام علیه السلام در خطبه ۱۵۰ می‌فرماید: «بدانید که آن شخص از ما (مهدی) که آن فتنه‌ها را دریابد، با چراغی روشنگر در آن گام می‌نهد و بر همان سیره و روش صالحان رفتار می‌کند تا گره‌ها را بگشاید، بردگان و ملت‌های اسیر را آزاد سازد، جمعیت‌های گمراه و ستمگر را پراکنده و حق‌جویان پراکنده را گرد هم آورد...».

## جدول ۲. ابعاد رویکرد به هویت دینی از نظرگاه امیر مؤمنان علیه السلام

ابعاد رویکرد هویت دینی				
انتقادی	تعلیلی	کارکردی	هنجاری	آینده‌شناسانه

1. critical
2. futurlogical

### ۲-۲-۳. دوسطحی‌دیدن هویت دینی

نظرگاه امیرمؤمنان علیه السلام، در عرصه هویت‌سازی دوسطحی است؛ به این معنا که آن حضرت هم به ساحت «نظری محض» و «انتزاعی» و «بنیادی» نظر داشته‌اند و هم به ساحت «عینی» و «کاربردی». در چارچوب نظریه ایشان، نه از هیچ‌یک از این دو ساحت غفلت شده و نه هیچ‌کدام از آنها بر دیگری غلبه و ترجیح یافته است. امیرمؤمنان علیه السلام از نادر کسانی در صدر اسلام بود که در عمل صیانت از هویت دینی را در متن جامعه اجرا کرد.

حکومت کوتاه امیرمؤمنان علیه السلام نمونه عینی و کاربردی کاربست اندیشه و نظر آن امام در عرصه مواجهه با تهدیدهای هویتی بود. در پنج سال حکومت، همه جنگ‌های او داخلی و در برابر تحریف‌های دینی، کج‌روی‌های فرهنگی و بدعت‌گذاری‌های اعتقادی و اجتماعی بود. قلمرو حکومت وی هرگز توسعه جغرافیایی نداشت و صرفاً در پی غنابخشیدن به محتوای فرهنگی اسلامی بود و نقش الگویی او مصروف در صیانت از هویت اسلامی شد.

تبعیض در پرداخت مالی، سبب شد طبقه‌ای ثروتمند که به طور عمده از اصحاب باسابقه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بودند، در جامعه پدید آید. توجیحات دینی برای این تبعیض‌ها تهدیدی کلان برای هویت دینی بود. آنچه به این تهدید هویتی شدت بخشید، سیاست «استیثار» عثمان بود. استیثار یعنی مقدم‌داشتن خود و وابستگان خود در بهره‌گیری از منابع. حضرت در خطبه ۳۰ نهج‌البلاغه به این سیاست اشاره می‌کند: «استاثر فاساء الاثره؛ او به انحصارطلبی روی آورد و در آن بد پیش رفت». برابر با شماری از روایات، امام علی علیه السلام پیش از تکیه‌زدن بر مسند خلافت نیز در مقابل تبعیضات حکومت، موضع‌گیری داشته است (کلینی، ج ۵، ص ۳۱۸).

امام در مقابل این شکاف طبقاتی عظیم و سیاست‌های مخرب و نهادینه‌شده که هویت دینی را تهدید می‌کرد قرار داشت. آن بزرگوار برای مقابله با این پدیده در زمان حکومت سه گام اساسی برداشت: اعلام سیاست مساوات، اجرای قاطعانه این سیاست و تلاش در راه برافکندن توجیحات دینی کسب امتیازات اجتماعی.

### نمودار ۳. فرایند همسازی امتیازات اجتماعی در مدینه الوسی

همسازی امتیازات اجتماعی	برافکندن توجیحات دینی کسب امتیازات	اجرای قاطعانه این سیاست	اعلام سیاست مساوات
-------------------------	------------------------------------	-------------------------	--------------------

### ۳-۲-۳. مجموعه‌نگری و پرهیز از نگاه تک‌ساحتی

نگرش نظام‌وار به معرفت دینی و تلقی منظومه‌ای از حیات بشری - یعنی تجزیه و تحلیل اجزای جامعه انسانی در نسبت با یکدیگر و تبیین کل جامعه به‌عنوان یک مجموعه پویا و هدفمند - یکی از مبادی تفکیک‌ناپذیر اندیشه امیر مؤمنان علیه السلام است. تفکیک‌ناپذیری این امور از یکدیگر سبب می‌شود در «زیست مؤمنانه» دنیا و آخرت از یکدیگر منقطع تلقی نشود، نوع نگاه انسان به زندگی هدف‌دار و متعالی گردد، و اهمیت هر کدام از مؤلفه‌ها را در جای خویش دریابد.

از دید امام علیه السلام نمی‌توان با ادعای زهد، فقر را مباح جلوه داد و آن را پذیرفت. امام خود و نیز کارگزاران خود را موظف می‌داند که به فقر جامعه حساس باشند و با علل و ریشه‌ها و نیز هم‌زمان، نشانه‌ها و برون‌دادهای فقر مبارزه کنند. در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه رعایت حال این دسته از مردم مورد تأکید قرار گرفته شده است.

### جدول ۳. تمایزشناسی رویکرد «مجموعه‌نگر» و «تک‌ساحتی» به هویت دینی

رویکرد تک‌ساحتی به هویت دینی	رویکرد مجموعه‌نگر به هویت دینی
1. نگرش جزء نگر به معرفت دینی	1. نگرش نظام‌وار به معرفت دینی
2. تلقی حداقلی و سطحی از حیات بشری	2. تلقی منظومه‌ای از حیات بشری
3. انقطاع هویتی دوگانه‌های دنیا و آخرت و هرگز و زندگی	3. پیوند هویتی دوگانه‌های دنیا و آخرت و هرگز و زندگی

سیره حضرت امیر علیه السلام چنین می‌نماید که هرگاه ایشان از نبرد فراغت پیدا می‌کرد، به آموزش مردم و داوری در میان آنان می‌پرداخت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۱۶).  
 امام باقر علیه السلام در توصیف این رفتار حضرت می‌فرماید: «هنگام طلوع خورشید، تهی‌دستان و مستمندان و دیگر قشرهای مردم، نزد امیر مؤمنان جمع می‌شدند و ایشان به آنان، دین‌شناسی و قرآن می‌آموخت و در ساعتی خاص، از این جلسه برمی‌خاست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۳۳۵).

این نگاه مجموعه‌نگر در هیچ‌یک از جریانات غیراصیل مشابهی ندارد و اساساً یکی از مشکلات و معضلاتی که انحرافات آنان را عمیق‌تر و بحرانی‌تر می‌کرد، نگاه تک‌ساحتی بود؛ برای مثال «شتاب غیر مدبرانه» خلفا در اتخاذ رویکرد گسترش فتوحات درحالی‌که هنوز روح ایمان در افراد جامعه نهادینه نشده و هویت دینی، پایداری و مانایی لازم را کسب نکرده بود، روح قبیله‌ای را احیا کرد که اقتضای آن این بود که قبیله را قبل از امت و فرد را قبل از جمع ببیند (خاکرند، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹) و لغزش بسیاری از مسلمانان را در پی داشت.

### نتیجه‌گیری

امیر مؤمنان علیه السلام به‌روشنی می‌دانست که جامعه اسلامی پس از رحلت رسول‌الله صلی الله علیه و آله از تحولات و دگرگونی‌هایی متأثر بوده است که هویت دینی را در خطر افول قرار داده است. معیار امام برای مداخله مستقیم با تهدیدهای هویتی، دو چیز بود: «رویارویی با عقاید و سنت‌های باطل» و «تقابل با توطئه‌گری معرفتی». امام با درک به‌موقع این بحران هویتی در عرصه دین؛ درصدد مواجهه با آن برآمد. از نظرگاه امام در دو ساحت مبنایی و رویکردی باید الزاماتی را در این مواجهه مدنظر قرارداد. از دیدگاه حضرت سه عنصر «معرفت‌دهی»، «ابتنای بر فطرت» و «حق‌مداری» مهم‌ترین عوامل بنیادین هویت‌ساز دینی می‌باشند. بررسی سلوک رفتاری و اندیشه قدسی امام چنین می‌رساند که از حیث رویکردی در مواجهه با تهدیدهای هویتی باید هویت دینی را چندبعدی نگریست و به دو سطح انتزاعی و عینی نیز اتمام داشت. از دیدگاه امام پرهیز از رویکرد تک‌ساحتی

به دین کمک شایانی به صیانت هویتی از دین می‌کند. در پایان می‌سزد مسائل قابل تأمل در پیوند میان منظومه فکری امیر مؤمنان علیه السلام و هویت دینی به علاقه‌مندان کاوش در این زمینه ارائه شود. امید داریم که در روزگاری نه‌چندان دور، سرانجام در بررسی‌های دیگر محققان، ابعاد دیگر این مسئله را به شکلی محققانه و از چشم‌اندازهای گوناگون مورد مذاقه قرار دهند.

جدول پیشنهادات موضوعات مرتبط با مسئله	
ردیف	عنوان
۱	سبک‌شناسی مواجهه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با منزلت‌سازی کاذب برای تهدیدگران هویت دینی
۲	نقش دینی جلوه‌دادن تهدیدهای هویتی در عرصه دین در مواجهه با امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small>
۳	فرایندشناسی مواجهه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با توجیحات دینی تعلقات دنیایی
۴	مهندسی صیانت از «هویت دینی» از نظرگاه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با تأکید بر نهج‌البلاغه
۵	منابع هویت‌بخش دینی از نظرگاه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با تأکید بر نهج‌البلاغه
۶	مدل مطلوب مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه مدیریت اسلامی مبتنی بر سلوک و اندیشه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small>
۷	ساحت‌شناسی تهدیدهای هویتی در عرصه فرهنگی از نظرگاه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> در نهج‌البلاغه
۸	نقش قرآن کریم در صیانت هویتی از اسلام از نظرگاه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با تأکید بر نهج‌البلاغه
۹	جایگاه انسان کامل در هویت‌سازی دینی از نظرگاه امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small> با تأکید بر نهج‌البلاغه
۱۰	نقش عالمان در مواجهه با تهدیدهای هویتی در عرصه دین در منظومه فکری امیر مؤمنان <small>علیه السلام</small>

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- \* نهج البلاغه. (۱۳۶۸). شریف الرضی (مترجم: علی نقی فیض الاسلام اصفهانی). تهران: فقیه.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه (محقق: ابراهیم، محمد ابوالفضل، ج ۱، ۱۰ و ۱۸). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
  ۲. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر. (بی تا). بلاغات النساء (چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
  ۳. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). العقد الفريد (محقق: عبدالمجید ترحینی، ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۴. ابن کثیر دمشقی، عماد الدین اسماعیل. (بی تا). البدايه و النهایه (ج ۸). بیروت: دارالفکر.
  ۵. ابو عبدالله محمد بن سعد (ابن سعد کاتب واقدی). (۱۴۱۸ق). الطبقات الكبرى (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
  ۶. افتخاری، اصغر. (۱۳۸۳). مرزهای گفتمانی نظریه اسلامی امنیت، گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی. مطالعات راهبری، ۷(۲۵)، صص ۴۲۵-۴۵۱.
  ۷. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). أنساب الأشراف (ج ۱ و ۲). بیروت: دار الفکر.
  ۸. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۸۸م). فتوح البلدان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
  ۹. پورعزت، علی اصغر. (۱۳۸۷). مختصات حکومت حق مدار در پرتو نهج البلاغه امام علی علیه السلام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
  ۱۰. ثنائی، مجتهدی. (۱۳۹۷). زمینه‌های پیدایش قرآن بسندگی در میان قاریان صدر اسلام. سفینه، ۵۹(۵)، صص ۴۷-۶۵.
  ۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
  ۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). سیره پیامبران در قرآن. قم: اسراء.
  ۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تفسیر تسنیم (ج ۳، چاپ سوم). قم: اسراء.

۱۴. حاجی زاده، یدالله. (۱۳۹۸). تقسیم مساوی بیت‌المال در سیره امام علی علیه السلام و واکاوی علل آن. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۸(۶۱)، صص ۵۳-۶۶.
۱۵. حسینی، سیدعباس؛ پارسانیا، حمید و خان‌محمدی، کریم. (۱۳۹۹). بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۸-۳۴.
۱۶. خاکرند، شکرالله. (۱۳۷۹). موقعیت‌یابی اشراف قبیله‌ای (رهبران رده) در دوران خلفای راشدین با تکیه بر نقش اشعث بن قیس کندی در حکومت علی علیه السلام. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۲(۲۲-۲۳)، صص ۱۱۵-۱۴۰.
۱۷. دلال موسوی، محمد؛ حسین‌زاده، مهدیه‌سادات. (۱۳۹۱). وحی قرآنی و وحی بیانی. قم: دانشکده اصول دین.
۱۸. ریاحی، موسوی. (۱۳۹۵). تأثیر هوای نفس در فتنه‌های عصر امام علی علیه السلام. پژوهش‌های اخلاقی، ۱(۱۷)، صص ۷۵-۹۲.
۱۹. زروندی، یاری. (۱۳۹۶). کالبدشکافی تهدیدات با تأکید بر مفهوم امنیت ملی. مدیریت و پژوهش‌های دفاعی، ۱(۸۵)، صص ۱۱۷-۱۴۴.
۲۰. طبری، محمد بن جریر طبری. (۱۳۸۷). تاریخ الأمم و الملوك (ج ۴). بیروت: دار التراث.
۲۱. عرفان، امیرمحسن. (۱۳۹۸). سبک‌شناسی مواجهه امام علی علیه السلام با گسست‌های فعال اجتماعی. علوم سیاسی، ۲۲(۸۵)، صص ۱۱۹-۱۴۲.
۲۲. عسکری، مرتضی. (۱۳۸۲). نقش ائمه در احیای دین (ج ۲). تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۲۳. عسکری، مرتضی. (۱۴۲۵ق). أحادیث أم المؤمنین عائشة (ج ۲). قم: اصول‌الدین.
۲۴. علم‌الهدی، جمیله. (۱۳۸۶). هویت از منظر قرآن و فلاسفه. بینات، ۱۴(۵۵)، صص ۲۰۸-۲۳۰.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محققان: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۵، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية
۲۶. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی، همکاری کارن بردسال (مترجم: حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: نشر نی



۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۳۲، ۳۴، ۳۶ و ۱۰۰، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۳۰، چاپ هفتم). تهران: صدرا.
۲۹. معادیخواه، عبدالمجید. (۱۳۷۹). خورشید بی غروب (ترجمه نهج البلاغه). تهران: نشر ذره.
۳۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد (محقق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۱۲، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۲. منقری، نصر بن مزاحم. (۱۳۷۰). پیکار صفین (ترجمه وقعه الصفین) (مترجم: پرویز اتابکی، چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۳. منقری، نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعه الصفین (محقق و مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۴. نظری، نصرالله. (۱۳۹۵). ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب اجتماعی از منظر اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی (محقق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، چاپ اول). قم: الهادی.
۳۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. (بی تا). تاریخ الیعقوبی (ج ۲). قم: اهل البيت علیهم السلام.

## References

\*Holy Quran

\*Nahj al-Balagha. (1386 AP). (A, N, Faiz al-Islam Isfahani, Trans).  
Tehran: Faqih.

1. Abu Abdullah Muhammad bin Saad. (1418 AH). *Tabaqat al-Kubra* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
2. Alamolhoda, J. (1386 AP). Identity from the perspective of the Qur'an and philosophers. *Bayannat*, 14(55), pp. 208-230. [In Persian]
3. al-Baladhari, A. (1417 AH). *Ansab al-Ashraf* (Vols. 1 & 2). Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic]
4. al-Baladhari, A. (1988). *Fotuh al-Baldan*. Beirut: Dar al-Hilal. [In Arabic]
5. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi* (A. A. Ghafari & M. Akhundi, Eds., 4<sup>th</sup> ed., Vol. 4.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
6. Allamah Majlesi. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 32, 34, 36 & 100). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
7. Askari, M. (1382 AP). *The role of imams in the revival of religion* (Vol. 2). Tehran: Munir.
8. Askari, M. (1425 AH). *Hadiths of Umm al-Mu'minin Aisha* (Vol. 2). Qom: Osul al-ddin. [In Arabic]
9. Dalal Mousavi, M., & Hosseinzadeh, M. (1391 AP). *Quranic revelation and verbal revelation*. Qom: School of Principles of Religion. [In Persian]
10. Eftekhari, A. (1383 AP). Discourse boundaries of the Islamic theory of security, passing from the Jahili society to the Islamic society. *Management Studies*, 7(25), pp. 425-451. [In Persian]
11. Erfan, A. M. (1382 AP). Stylistics of Imam Ali's encounter with active social disruptions. *Political Science*, 22(85), pp. 119-142. [In Persian]
12. Giddens, A. (1386 AP). *Sociology, collaboration with Karen Birdsall* (H. Chavoshian, Trans., Vol. 1). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
13. Hajizadeh, Y. (1398 AP). Equal division of wealth in the biography of Imam Ali and analysis of its causes. *Nahj al-Balagha Researches*, 18(61), pp. 53-66. [In Persian]

14. Helali, S. (1405 AH). *The book of Salim bin Qays al-Hilali* (M. Ansari Zanjani Khoini, Ed., Vol. 1). Qom: al-Hadi. [In Arabic]
15. Hoseini, A., Parsania, H., & Khanmohammadi, K. (1399 AP). The reflection of nature in the cultural theory of Ayatollah Javadi Amoli. *Islam and Social Studies*, 8(30), pp. 8-34. [In Persian]
16. Ibn Abd Rabbah, A. (1407AH). *al-Aqd al-Farid* (A. M. Tarhini, ed., Vol. 5). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
17. Ibn Abi al-Hadid, A. H. (1385 AP). *Description of Nahj al-Balagha* (I. Mohamad Abolfazl ed., Vols. 1, 10 & 18). Qom: Ayatollah Murashi Najafi library. [In Arabic]
18. Ibn Kathir Dameshqi, I. (n.d.). *al-Bidaya wa-l-Nihaya* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
19. Ibn Teifur, A. (n.d.). *Belaqat-al Nisa* (Vol. 1). Qom: Al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
20. Javadi Amoli, A. (1384 AP). *Human to human interpretation*. Qom: Esra. [In Persian]
21. Javadi Amoli, A. (1393 AP). *Tafsir Tasnim* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 3). Qom: Esra. [In Persian]
22. Javadi Amoli, Abdullah. (1391 AP). *The biography of the prophets in the Qur'an*. Qom: Esra. [In Persian]
23. Khakrand, Sh. (1379 AP). Positioning of tribal nobles (class leaders) during the era of Rashidin caliphs based on the role of Ash'ath bin Qays Kandi in Ali's rule. *Faculty of Literature and Humanities (University of Isfahan)*, 2(22-23), pp. 115-140. [In Persian]
24. Ma'adikhah, A. M. (1379 AP). *Sunless Sun* (translation of Nahj al-Balagha). Tehran: Zareh. [In Persian]
25. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemooneh* (Vol. 12), (10<sup>th</sup> ed). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
26. Manqari, N. (1370 AP). *Peikar Siffin* (translation of Battle of Siffin) (2<sup>nd</sup> ed., P. Atabaki, Trans.). Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization. [In Persian]

27. Manqari, N. (1404 AH). *Peykar al-Safin* (H. Abdulsalam Muhammad, Ed., Vol. 2). Qom: Ayatollah al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]
28. Motahari, M. (1384 AP). *Collection of works* (7<sup>th</sup> ed., Vol. 30). Tehran: Sadra. [In Persian]
29. Nazari, N. (1395 AP). *Desirable social values and norms from the perspective of Islam*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
30. Pourezat, A. A. (1387 AP). *The coordinates of the rightful government in the light of Imam Ali's Nahj al-Balagha*. Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
31. Riahi, M. A., Mousavi, S. R. (1395 AP). The influence of the air of the soul in the seditions of the age of Imam Ali. *Ethical Research*, 7(1), pp. 75-92. [In Persian]
32. Sanaei, H. R., Mujtahidi, M. (1397 AP). The contexts of the emergence of the Qur'an among the early readers of Islam. *Safina*, (59), pp. 47-65. [In Persian]
33. Shaykh Mufid. (1413 AH). *al-Irshad fi ma'rifat hujaj Allah 'ala l-'ibad* (Vol.1.). Qom: Shaykh Mufid Congress. [In Arabic]
34. Tabari, M. (1387 AP). *History of Nations and Kings* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
35. Yaqoubi, A. (n.d.). *The history of al-yaqoubi* (Vol. 2). Qom: Ahl al-Bayt. [In Arabic]
36. Zarvandi, M., Yari, M. (1396 AP). Autopsy of threats with emphasis on the concept of national security. *Defensive Researches and Management*, (85), pp. 117-144. [In Persian]

**Research Article**

**The Internal Causes of the Spread of the Thought of Takfir in the Contemporary Islamic World**

Amin Kooshki<sup>1</sup> Abuzar Omrani<sup>2</sup>

Received: 08/04/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

The thought of takfir is referred to the issue of Salafism and returning to the thought and practice of the Salaf, which has been propagated by people such as Ahmad Ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah and Ibn Abd al-Wahhab since the beginning of Islam, and has spread in the contemporary era. This study aims to examine the internal factors of the Islamic world in the expansion of the thought of takfir. Internal factors are those internal conditions of Islamic societies that have prepared the ground for the formation and expansion of this concept. Thus, the question arises as to what factors within the Islamic world have caused the promotion and expansion of the idea of takfir in the contemporary era? It seems that the idea of takfir by creating ideas and attracting audiences through the

---

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (corresponding author). a.kooshki@hsu.ac.ir.

2. PhD student in International Relations, Allameh Tabatabaie University, Tehran, Iran. ahoora\_131@yshoo.com.

---

\* Kooshki, A., & Omrani, A. (1402 AP). The Internal Reasons of the Spread of the Thought of Takfir in the Contemporary Islamic World. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 103-132.  
DOI: 10.22081/JISS.2023.62750.1912

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

mechanisms of referring to the early Companions of the early days of Islam and by abusing some Islamic values, were able to distance them from the circle of Islamic sacred concepts and give them a legitimate and ideological status in the minds of their supporters. Also, the experience of takfiri groups like ISIS shows that the idea of takfir is more attractive to the audience of regions that are facing poverty, ignorance, unawareness, division and instability. The current study has taken advantage of the descriptive-analytical method and constructivist theory to analyze the set of internal factors involved in the expansion of the thought of takfir.

**Keywords**

Islamic World, Takfir, Salafism, Caliphate, Jihad, Hijrat.

### مقاله پژوهشی

## علل درونی گسترش اندیشه تکفیر در جهان اسلام معاصر

امین کوشکی<sup>۱</sup> ابوذر عمرانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

©Author(s).



### چکیده

اندیشه تکفیر به مسئله سلفی‌گری و بازگشت به اندیشه و رویه سلف ارجاع داده می‌شود که از صدر اسلام تاکنون اشخاصی مانند احمد بن حنبل، ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب تبلیغ کرده‌اند و در دوره معاصر گسترش یافته است. هدف این پژوهش بررسی عوامل درونی جهان اسلام در گسترش اندیشه تکفیر است. عوامل درونی، آن دسته از شرایط داخلی جوامع اسلامی هستند که زمینه را برای شکل‌گیری و گسترش این مفهوم آماده کرده‌اند؛ بدین ترتیب این پرسش مطرح می‌شود که چه عواملی در درون جهان اسلام موجب ترویج و گسترش اندیشه تکفیر در دوره معاصر شده است؟ به نظر می‌رسد اندیشه تکفیر با ایده‌سازی و جذب مخاطبان به وسیله سازوکارهای ارجاع به صحابه اولیه صدر اسلام و با سوء استفاده از برخی ارزش‌های اسلامی توانستند آنان را از دایره مفاهیم مقدس اسلامی دور ساخته و در ذهن حامیان خود حالتی مشروع و ایدئولوژیک بدهند؛ همچنین تجربه گروه‌های تکفیری مانند داعش نشان می‌دهد که اندیشه تکفیر برای مخاطبان مناطقی که با فقر، جهل، ناآگاهی و تفرقه و بی‌ثباتی مواجه‌اند جذابیت بیشتری دارد. پژوهش حاضر از روش توصیفی - تحلیلی و نظریه‌سازانه‌نگاری برای تحلیل مجموعه عوامل درونی دخیل در گسترش اندیشه تکفیر بهره برده است.

### کلیدواژه‌ها

جهان اسلام، تکفیر، سلفی‌گری، خلافت، جهاد، هجرت.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول).  
a.kooshki@hsu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.  
ahoora\_131@yshoo.com

✳ کوشکی، امین؛ عمرانی، ابوذر. (۱۴۰۲). علل درونی گسترش اندیشه تکفیر در جهان اسلام معاصر. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴)، صص ۱۰۳-۱۳۲. DOI: 10.22081/JISS.2023.62750.1912

## مقدمه

از صدر اسلام تاکنون، دین اسلام با مسائل مختلف درون‌دینی و برون‌دینی مواجه بوده است. ایجاد فرقه‌های مختلف مذهبی و انشعاب درون اسلام باعث شده تا انسجام میان مسلمانان از بین برود. دین اسلام پس از وفات پیامبر ﷺ در قالب نهاد خلافت تا دوره خلافت عثمانی ادامه پیدا کرد؛ ولی پس از سقوط دولت عثمانی و پیدایش کشورهایمانند عربستان سعودی و عراق، و مذاهبی مانند وهابیت، بر نقش و اهمیت قدرت‌های بزرگ در جریان‌دهی به تحولات کشورهای اسلامی افزوده شد؛ برای نمونه عربستان سعودی پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی با کمک کشورهای استعمارگر انگلستان و فرانسه پدید آمد. در این مرحله ابن‌سعود یک رژیم مبتنی بر پادشاهی در عربستان به وجود آورد و با هم‌پیمانی با محمد بن عبدالوهاب، مذهبی به نام وهابیت را در این کشور رسمیت داد (هوشنگ مهدوی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۳). این مذهب بر پایه اصول مذهب حنبلی و با تکیه بر آرای و اندیشه‌های ابن‌تیمیه شکل گرفت که به بازگشتن به شیوه سلف صالح و تکفیر دیگر افراد غیر مسلمان یا حتی مسلمانانی معتقد بود که به مبانی اعتقادی و شیوه آنها فکر و عمل نمی‌کردند. از آن پس نیز جریان‌ها و گروه‌های مختلف تکفیری در انواع گوناگون آن ظاهر شدند.

تکفیری‌ها بخشی از گروه‌های اصلاح‌طلب سلفی هستند که در دهه‌های اخیر توانسته‌اند در میان توده‌های مسلمان به‌ویژه اقشار مختلف اهل تسنن نفوذ پیدا کنند و با تکفیر افرادی که موافق با آنها نمی‌اندیشند جنایات زیادی مرتکب شوند. تجربه این گروه از جمله در دوران طالبان در افغانستان و حضور داعش و جبهه النصره در عراق و سوریه این ادعا را تأیید می‌کند. گسترش سریع و ترویج این رویکرد در گستره وسیعی از سرزمین‌های اسلامی اذهان را متوجه چرایی این مسئله کرده است. دلایل زیادی در درون و خارج از جهان اسلام باعث ترویج اندیشه تکفیر شده است. هدف پژوهش حاضر بررسی عوامل درونی جهان اسلام است. در این راستا این پرسش مطرح می‌شود که چه عواملی در درون جهان اسلام بر گسترش اندیشه تکفیر در دوره معاصر تأثیرگذار بوده است؟ پژوهش حاضر عوامل درونی گسترش اندیشه تکفیر در جهان



اسلام را آن‌دسته از شرایط داخلی جوامع اسلامی در نظر گرفته که زمینه را برای شکل‌گیری و گسترش این مفهوم آماده کرده است. از جمله این شرایط که برای حامیان آنها دارای اهمیت است، قداست و مشروعیت مفاهیمی است که اندیشه تکفیر و ایدئولوژی گروه‌های تکفیری بر آن پایه بنا شده‌اند. این مفاهیم اگرچه با مفاهیم اصیل و مقدس اسلامی آن متفاوت بوده و به نوعی تفاسیر انحرافی و باطلی از آنها ارایه شده است، ولی به دلایلی مانند جهل، ناآگاهی و تعصبی که در میان حامیان آنها وجود دارد، مشروعیت خود را حفظ کرده است. مفاهیمی مانند خلافت، شهادت، جهاد و هجرت از این جمله‌اند. در تحقیق حاضر علاوه بر طرح انحرافی و باطل سلفی- تکفیری این مفاهیم، بررسی آنها از دیدگاه شیعیان نیز مطرح می‌شود؛ همچنین باید دید شرایط محیطی مناسب برای گسترش این اندیشه چه می‌باشد؟ به نظر می‌رسد اندیشه تکفیر در محیط‌های بی‌ثبات، مغشوش و ناامن، امکان رشد بیشتری می‌یابد و جهل، ناآگاهی و فقر افراد زمینه مناسبی را برای رشد و گسترش این اندیشه در میان جوامع اسلامی فراهم می‌کند. وضعیت مالی و رشد منابع اقتصادی به دلایل مختلف، یکی دیگر از زمینه‌ها و علل گسترش اندیشه تکفیر و ایجاد جذابیت برای پیوستن افراد مختلف به آن است. مجموعه این عوامل باعث ترویج و گسترش اندیشه تکفیر در میان مسلمانان در دوره معاصر شده است.

### ۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از میان انواع کیفی، کمی و تلفیقی، از نوع کیفی می‌باشد و در این نوع روش پژوهش، دانش در درجه اول از طریق گردآوری داده‌ها و سپس با مطالعه جدی و عمقی موارد و تحلیل آنها به دست می‌آید. روش پژوهش حاضر نیز توصیفی-تحلیلی است. در روش توصیفی یک شخص، مکان، رخداد یا چیزی به تصویر می‌کشد، به طوری که خواننده می‌تواند موضوع را تجسم کند. هدف از مطالعه توصیفی ارائه تصویری از یک پدیده به همان صورت طبیعی است که رخ داده است. در مطالعات توصیفی از چگونگی انجام رویدادها پرسش می‌شود. در بخش تحلیل نیز بیشتر به تولید

توصیف‌های استدلالی و کشف معناها و بررسی متغیرها پرداخته می‌شود (رجائی و جلیلی، ۱۳۸۹، ص ۲). گردآوری اطلاعات نیز به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده و در این راستا تلاش است از مهم‌ترین منابع موجود شامل کتاب‌ها، مقالات، نشریات، پایان‌نامه‌ها و سایت‌های اینترنتی فارسی و انگلیسی استفاده شود.

## ۲. چارچوب نظری: کاربست نظریه سازه‌انگاری در سیاست و روابط بین‌الملل

در این بخش در ابتدا در مورد نظریه سازه‌انگاری توضیحاتی ارائه شده و در ادامه، چگونگی به کارگیری این نظریه در سیاست و روابط بین‌الملل مطرح می‌شود.

### ۱-۲. تقریر نظریه سازه‌انگاری

نیکلاس اونف،<sup>۱</sup> نخستین کسی بود که در سال ۱۹۸۹ مفهوم سازه‌انگاری<sup>۲</sup> را در روابط بین‌الملل به کار گرفت. سازه‌انگاری بر ایجاد شرایط و ساخت اجتماعی واقعیت تأکید دارد (Cahan, 2018, p. 178). از دیدگاه آنها اساساً موجودیت ساختارها، نهادها و کارگزاران جنبه ذهنی و یا دست کم گفتمانی دارند و اینها جز بر مبنای فهم انسانی وجود ندارند؛ بنابراین سازه‌انگاران از یک سو به ایده‌ها، قواعد، هنجارها و رویه‌ها توجه دارند و از سوی دیگر واقعیت مادی را هم می‌پذیرند؛ بنابراین سازه‌انگاری وجود جهان مادی و واقعیات مادی را انکار نمی‌کند، ولی برای واقعیات بین‌الذهانی نیز نقش مهمی قائل است (Guzzini, 2000, p. 160). سازه‌انگاری در بردارنده سه عبارت اصلی هستی‌شناسانه است؛ نخستین گزاره این است که ساختارهای فکری و هنجاری نیز به اندازه ساختارهای مادی اهمیت دارند. دومین گزاره، هویت‌ها هستند که به منافع و کنش‌ها شکل می‌دهند. براساس گزاره سوم، کارگزاران و ساختارها به هم متقابلاً شکل می‌دهند. سازه‌انگاران به این دلیل بر اهمیت ساختارهای معنایی و هنجاری تأکید

1. Nicholas Onuf

2. Constructivism

دارند که اینها به هویت‌های اجتماعی بازیگران سیاسی نیز شکل می‌دهند؛ همچنین می‌گویند که فهم چگونگی مشروط‌شدن هویت‌های بازیگران به واسطه ساختارهای غیرمادی مهم است؛ زیرا هویت‌ها بر منافع و از این طریق بر کنش‌ها مؤثرند (برجیل و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۵۴).

از دیدگاه سازه‌انگاری، کنشگران بر اساس معانی که چیزها و دیگر کنشگران برای آنها تولید می‌کنند عمل می‌کنند. این معانی بین‌الذهانی در تعامل شکل می‌گیرند، به گونه‌ای که افراد از محیط اجتماعی - سیاسی اطراف، نوعی طرح‌شناختی یا چارچوب ذهنی خاص در ذهن خود می‌سازند و این تصورات به‌جای واقعیات عینی و بیرونی، هویت و رفتار آنها را تعیین می‌کنند (آدمی و مرادی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲). از این نظر واقعیت‌های بین‌المللی به واسطه ساختارهای معرفتی‌ای که به دنیای مادی معنا می‌دهند شناخته می‌شوند و بازیگران دربارهٔ موضوعات و بازیگران دیگر بر اساس معنا و مفهومی که آن موضوعات برایشان دارند عمل می‌کنند و از این‌رو رفتار با دوست و دشمن متفاوت است. از نظر سازه‌انگاران، زمانی به بحث منافع می‌رسیم که دارای هویت باشیم. آدلر<sup>۱</sup> با محور قراردادن مقوله هویت، اشاره می‌کند که هویت دولت‌ها محور تعریف آنها از واقعیت و بر ساختن مسائلی مانند قدرت، منافع ملی، دوست، دشمن، امنیت و در نهایت تصمیم‌گیری و کنش بر اساس آنهاست؛ همچنین کشورها مانند افراد تا اندازه زیادی، زندانیان هویت و دسته‌بندی‌های ارزشی خود از جهان هستند. به تعبیر دیگر، عقاید، هنجارها و درک ذهنی کنشگران همواره سازنده شاخص‌هایی چون هویت و منافع است (رفیع، ۱۳۹۴، ص ۱۸۱). بر این مبنا، فرگوسن<sup>۲</sup> و منزباخ<sup>۳</sup> معتقدند در جهان پسا بین‌الملل طیف وسیعی از جوامع سیاسی وجود دارند که وجود هویت‌های متفاوت را منعکس می‌کنند. هویت‌هایی همچون هویت دینی که جایگزین هویت شهروندی زمان بین‌الملل می‌شود؛ برای مثال شبکه القاعده یا داعش، شامل شهروندانی از کشورهای متفاوت

1. Adle  
 2. Ferguson  
 3. Manzbach

است که با این سازمان به خود هویت می‌بخشند، نمونه‌ای از به هم ریختن شالوده ملی هویت‌هاست (مشیرزاده، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

## ۲-۲. سازه‌انگاری در حوزه سیاست و روابط بین‌الملل

از منظر سازه‌انگاران هویت‌ها نمایی از درک انسان‌هاست، از اینکه چه کسی هستند که به نوبه خود علایق آنها را نشان می‌دهد (Theys, 2018, p. 2). و از این طریق منافع خاصی تولید می‌کنند که به تصمیمات سیاست‌گذاری شکل می‌دهند؛ اینکه خود را دوست، دشمن، یا رقیب دیگری بدانند، تفاوت بسیاری در تعامل آنها ایجاد خواهد کرد. دولت‌ها با این تصورات در پی تغییر یا حفظ وضع موجود برمی‌آیند، با کشوری متحد می‌شوند یا علیه دیگران اقدام می‌کنند؛ همچنین بازیگران بر پایه درک و تصویری که از هویت خود دارند به تعریف منافع ملی خود می‌پردازند و سیاست خارجی آنها بر ایند این تعریف از منافع است (کوئکن و نراکتی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۱).

همچنین تأکید سازه‌انگاری بر قوام متقابل کارگزار-ساختار، باعث می‌شود تا ضمن تبیین تأثیراتی که ساختار بر کارگزار و بالعکس می‌گذارد، فهم دقیق‌تری از تحولات درونی هر کدام نیز به دست آید؛ برای نمونه در مورد گروه‌های تکفیری باید گفت که ادراک، هویت و کنش گروه‌های سلفی-افراطی، ناشی از تطبیق یافتن هنجارهای درونی آنها با ساختارهای بیرونی است و با تغییرات ساختاری در بیرون باید انتظار داشت میزانی از تحولات هویتی در سلفی افراطی‌ها رخ دهد. همان‌گونه که ویل مک کانت<sup>۱</sup> می‌گوید: «سلفی‌هایی که از خشونت استفاده می‌کنند از سلفی‌های غیر خشونت‌طلب جدا نیستند، آنچه باعث تفاوت در هدف و نوع کنشگری آنها می‌شود، شرایط محیط پیرامونی و ادراک سلفی‌ها از آن است» (مرادی و کلاتری، ۱۳۹۹، ص ۱۰۹)؛ بدین ترتیب اگر شرایط بیرونی و ساختاری برای فعالیت این گروه‌ها مهیا باشد، به فرض اینکه خود این گروه‌ها نیز آمادگی فعالیت‌های خشونت‌آمیز داشته باشند، این امر با موفقیت و تحرک

1. Will McCant

بیشتری انجام می‌شود؛ ولی اگر ساختار بیرونی اجازه فعالیت را به آنها ندهد، محدودیت‌های زیادی برای آنها به وجود خواهد آمد. به طور کلی استفاده از نظریه سازه‌انگاری برای تحلیل دلایل گسترش اندیشه تکفیر به این دلیل مفید است که این نظریه بر مفاهیمی مانند هویت، ایدئولوژی، ارزش‌ها، عقاید و برداشت‌ها و معانی بین‌الذنهانی به عنوان مبنای رفتار اشخاص تأکید می‌کند؛ بنابراین با استفاده از این نظریه می‌توان رفتار افراد، گروه‌ها و دولت‌ها را در محیط داخلی و بین‌المللی مورد تحلیل قرار داد.

### ۳. تکفیرگرایی و ویژگی‌های آن

از لحاظ تاریخی پیشینه این جریان در جهان اسلام به دوران خلیفه اول باز می‌گردد، زمانی که در جریان جنگ‌های رده دستگاه خلافت معارضان خود را کافر و خارج از دین قلمداد کرد، اما ظهور بارز این اندیشه مربوط به جریان خوارج است که از آنها به عنوان تکفیری‌های صدر اسلام نام برده می‌شود، جریانی که از یک تردید و فهم غیر صحیح درباره اقدامات امام علی علیه السلام پدیدار شده و برای اولین بار اهل قبله را تکفیر کرد (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۷۱). در سده دوم هجری نیز جریانی به نام اهل حدیث به وجود آمد که از نظر کلامی در برابر معتزله و از نظر فقهی در برابر اهل رأی موضع گرفت. در سده هفتم و هشتم، تفکر ابن تیمیه موضوع تکفیر را تئوریزه کرد، اما مورد استقبال قرار نگرفت، تا اینکه در سده دوازدهم ق.، محمد بن عبدالوهاب این اندیشه را در نجد زنده کرد و آن را با همکاری بخشی از قبیله آل سعود و حمایت انگلیس تبدیل به یک فرقه و نظام سیاسی نمود که موجب گسترش وهابیت گردید (فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۱۶). از آن پس شاهد شکل‌گیری جریان‌های مختلف تکفیری در جهان اسلام بوده‌ایم. در این میان سه شخصیت بیشترین تأثیرگذاری را در شکل‌گیری و قوام این اندیشه داشته‌اند که عبارتند از احمد بن حنبل، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب که سه ضلع مثلث تکفیرگرایی به شمار می‌آیند؛ بنابراین پدیده مذکور سیر تکاملی از اندیشه تکفیر به عقیده و سپس رفتار عملگرایانه دارد. می‌توان نظریه‌های فقهی - کلامی احمد

بن حبل را منع اندیشه افراطی - تکفیری و نظریات و آثار کلامی - جدلی ابن تیمیه را مهم‌ترین خاستگاه عقیدتی و ایدئولوژیکی و در ادامه عینیت‌بخشی نمادین را در عملگرایی سیاسی - افراطی محمد بن عبدالوهاب به کمک قدرت نظامی محمد بن سعود و در ادامه حمایت سیاسی امپراتوری بریتانیا دانست (مزینانی و خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۱۱). در ادامه به اندیشه تکفیر که مبتنی بر سلفی‌گرایی است می‌پردازیم.

### ۳-۱. سلفیه و تکفیرگرایی

از آنجا که جریان تکفیری از دل سلفیه بیرون آمده است، شناخت جریان تکفیری بدون شناخت سلفیه امکان‌پذیر نیست. سلفی‌گری تکفیری به گرایشی از سلفیون گفته می‌شود که مخالفان خود را کافر می‌شمارند. گروه‌های تکفیری، گروه‌هایی از مسلمانان هستند که به دلیل اعتقادشان به سیره و اندیشه سلف و استفاده از حربه تکفیر در مقابل مخالفان خود به این نام نامیده می‌شوند (آگشته، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹). جریان‌های تکفیری، به پیروی از سلفیان، از لحاظ اعتقادی خود را پیرو سلف صالح می‌دانند.

معنای اصطلاحی «سلف» در بدعتی ریشه دارد که «ابن تیمیه» در سده هفتم ایجاد کرد. ابن تیمیه معتقد است سلف کسانی هستند که در سه سده اول اسلام زندگی می‌کردند و شامل صحابه، تابعان و تابعان تابعان می‌شوند (الموتی و دیگران، ۱۳۹۷، صص ۱۴۸). مهم‌ترین دلیل سلفیه برای مشروعیت سلف، حدیث «خیره» است. مطابق این حدیث، پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «خیر الناس قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم»؛ بهترین مردم، (مردمان) سده من هستند، سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند. ابن تیمیه با استناد به خیریت در این روایت، همه چیز این سه سده را بهتر از سده‌های دیگر می‌داند و نام آنها را «قرون فاضله» نامیده است؛ بنابراین وظیفه هر مسلمانی، بازگشت به فهم سلف صالح است. به نظر ابن تیمیه، هر کس معتقد باشد فهم اصحاب حدیث سه سده اول اسلام در باب صفات خداوند، از فهم بعدی‌ها (قرن چهارم به بعد) برتر است، سلفی و مکتبش سلفیه است. ملاک کفر نزد تکفیری‌های اعتقادی، بر محور توسل و درخواست از اموات و زیارت آنها یا به تعبیری هر عملی

است که باید برای خدا انجام شود، ولی برای غیر خداوند انجام می‌شود. مسائلی مانند نذر، قربانی و طواف در این حوزه قرار می‌گیرند. تکفیریان با تأکید بر توحید عبادی به روش نقل‌گرایی و عمل به ظواهر، کسی را موحد و مسلمان می‌دانند که در ظاهر فقط خداوند را عبادت کند و چون افعالی نظیر توسل به اموات، نذر و قربانی برخلاف این ظاهر است، حکم به تکفیر آنها می‌دهند (الموتی و دیگران، ۱۳۹۷، صص ۱۵۰). اندیشه تکفیر دارای ویژگی‌های است که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

### ۲-۳. ویژگی‌های اندیشه تکفیر

اولین مشخصه تأکید بر تکفیر است؛ بر اساس توحید عبادی کلمه «لا اله الا الله» بیانگر آن است که «الله» فقط موجودی که باید عبادت و پرستش شود، و عبادت غیر او شرک است؛ همچنین مهم‌ترین اصل معرفت‌شناسی سلفیه نقل‌گرایی به معنای ترجیح نقل بر عقل و مرجعیت آن به لحاظ روش‌شناختی است. ویژگی دیگر ظاهر‌گرایی است. پایه اصلی معرفت‌شناسی اسلام تکفیری بر «نص‌گرایی افراطی مبتنی بر اصالت ظاهر» استوار است (مختاری و احمدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵). ویژگی دیگر تأکید بر جهاد با کفر به هر شکل و با هر وسیله است؛ همچنین سلفی‌گری با استفاده از تفسیر گزینشی و البته ظاهر‌گرایانه قرآن و سنت، مستعد ستیزه‌جویی است؛ از این‌رو افراط به عنوان یکی از صورت‌های پدیداری سلفی‌گری در می‌آید که حاصل افزودن بعد خشونت به آن است. ویژگی دیگر رد حرمت خودکشی است. از نظر اسلام خودکشی گناهی نابخشودنی است، در حالی که تکفیری‌ها خودکشی برای کشتن دشمنان خدا را شهادت می‌دانند (شهابی و حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۸). ویژگی دیگر رجوع به خلافت است. تأکید بر مفهوم خلافت و بازگرداندن خلافت اسلامی از پیامدهای اعتقاد به اندیشه پیروی از سلف صالح است. در این راستا ویژگی دیگر تفکیک دارالاسلام از دارالکفر و اصل هجرت است. این تفکیک باعث می‌شود که جریان‌های تکفیری بر مفهوم هجرت از سرزمین‌های کفر به سرزمین‌های اسلامی نیز تأکید کنند.

به لحاظ تحلیلی سازه‌انگارانه از چیستی و چگونگی اندیشه تکفیر می‌توان گفت

اسلام تکفیری نوعی سازه‌معنایی و برساخته اجتماعی به شمار می‌رود که متأثر از محرک‌های هویتی، فرهنگی و تاریخی تحکیم یافته است. بر این اساس شاخصه‌های کارگزاری اسلام افراطی در سه بخش: معانی سلفی، باورها-انگاره‌ها و هنجارهای افراطی قابل توصیف است. مبانی اندیشه و تعلقات ایدئولوژیک، مؤثرترین خاستگاه افراط‌گرایی است که به عنوان یک عنصر کارگزاری، هویت‌بخش گروه‌های تکفیری است. در سطح باورها و انگاره‌ها نیز مفاهیمی همچون بدعت و جاهلیت مطرح می‌شود که سلفی‌گری از دریچه این مفاهیم به شرایط جهان اسلام می‌نگرد؛ همچنین باورمندی به حاکمیت الهی، زیرا «اگر اسلام بخواهد نجات‌بخش باشد، باید حکومت کند» و لزوم پایبندی به امت اسلامی از جمله باورها و انگاره‌های سلفی است. دست‌آخر هنجارهای نهادینه‌شده در تعیین هویت افراطی نقشی کلیدی هستند که خود بر پیشینه‌ای از عوامل ذهنی گذشته مبتنی است (آدمی و مرادی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۳).

#### ۴. گسترش اندیشه تکفیر در دوره معاصر بر مبنای علل و عوامل درونی جهان اسلام

این بحث دو قسمت دارد. قسمت اول مربوط به شرایط محیطی است. در بحث دوم ایدئولوژی و مفاهیم مقدس است. البته این مفاهیم در ذات خود در جهان اسلام مفاهیمی مقدس به شمار می‌آیند، ولی در اندیشه تکفیر این مفاهیم از اصالت خود منحرف شده و تکفیریان با سوء برداشت از برخی ارزش‌های اسلامی و همچنین شرایطی مانند جهل، ناآگاهی، فقر و با استفاده از آموزش و تبلیغات، این امکان را یافتند تا این مفاهیم را در جهت اهداف سیاسی-ایدئولوژیک خود ایده‌سازی نموده و به جذب مخاطب اقدام کنند.

#### ۴-۱. عوامل محیطی و اجتماعی تأثیرگذار بر گسترش اندیشه تکفیر

یکی از مهم‌ترین عوامل و شرایط محیطی حاکم بر وضعیت کشورهای خاورمیانه شرایط اجتماعی و سیاسی این کشورهاست که زمینه را برای رشد اندیشه تکفیر در این منطقه فراهم آورده است.



#### ۴-۱-۱. آشفتگی اجتماعی و سیاسی در خاورمیانه

در این زمینه به نظر می‌رسد مؤلفه‌هایی از قبیل شکنندگی اجتماعی، سنت‌های پایدار و انعطاف‌ناپذیر مذهبی، تعصب قبیله‌ای و سلحشوری عشیره‌ای، سختگیری اخلاقی، کشمکش‌های قومی، ملی و مذهبی نقش مهمی ایفا می‌کنند (قراگوزلو، ۱۳۸۲، ص ۳۰). وقتی این شرایط ایجاد شود، اندیشه‌های سلفی-تکفیری در پی نوعی معنابخشی به عرصه‌های شخصی زندگی و اهداف فرامادی هستند. ریچارد هرایر دکمجیان<sup>۱</sup> در کتاب جنبش‌های اسلامی در دنیای معاصر، یک رابطه علی و دورانی میان بحران در جهان اسلام و خیزش‌های بنیادگرایی تکفیری ترسیم می‌کند: یک الگوی تجربه تاریخی در این مورد، رابطه علی و معلولی میان بحران‌های اجتماعی و ظهور جنبش‌های مذهبی تجدید حیات‌طلبانه است که خواستار از بین بردن نظم موجود و ساختن جامعه‌ای نوین بر پایه ایدئولوژی ویژه خود هستند. در نتیجه، ایدئولوژی این جنبش‌ها هم جامع و هم غیرقابل انعطاف و منعکس‌کننده پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های رهبران فرهمند در قبال شرایط بحرانی است؛ بنابراین تصادفی نیست که جنبش‌های بنیادگرایانه دارای زمینه‌های سیاسی-فرهنگی مختلف، هنگامی توازن قدرت معنوی، اجتماعی و سیاسی را به دست آورده‌اند که دو شرط ملازم یکدیگر در جامعه به وجود آمده باشد؛ اول وجود یک رهبر فرهمند و دوم جامعه‌ای که عمیقاً دچار آشفتگی باشد (دکمجیان، ۱۳۷۷، ص ۵۵).

در عمل نیز محیط اجتماعی و سیاسی کشورهایی که در آنها رفتار اسلام‌گرایان به خشونت گرایش دارد؛ پیچیدگی‌های خاص خودشان را دارند؛ دلایل آن، ویژگی‌های قومی و قبیله‌ای بودن ساختار اجتماعی این کشورها (افغانستان، پاکستان، عراق، سوریه و...)، دخالت نظامیان در امور سیاسی و منازعات مذهبی توأم با رقابت‌های قبیله‌ای است. چنین محیط اجتماعی همراه با دخالت‌های قدرت‌های خارجی، محیط مناسبی را برای رشد سلفی‌گری و گرایش به افراطی‌گری در خاورمیانه را فراهم کرده است (سوری، ۱۳۹۷، ص ۴۶). در بسیاری از موارد خلأ قدرت و نبود اقتدار مرکزی در یک کشور، باعث

1. Richard Dekmejian

ایجاد آشفته‌گی‌های زیادی شده و از درون آن گروه‌های افراطی سر بر می‌آورند؛ برای مثال بی‌ثباتی، جنگ داخلی و ناتوانی ارتش سوریه در مهار کامل بحران، همچنین در عراق، زمینه‌های گسترش بی‌نظمی داخلی و پویش‌های گروه‌های افراطی-تکفیری را فراهم آورد (علی‌پور و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹)؛ در هر صورت عوامل محیطی مانند هرج و مرج و بی‌ثباتی و نبود اقتدار که منجر به ایجاد نظم شود، زمینه را برای رشد اندیشه تکفیر و ترویج آن فراهم می‌کند.

#### ۴-۱-۲. شرایط اجتماعی و فرهنگی مسلمانان

از مهم‌ترین این شرایط می‌توان به فقر اقتصادی و جهل ناشی از بی‌سوادی و ناآگاهی افرادی اشاره کرد که به اندیشه تکفیر گرایش پیدا می‌کنند. در ابتدا اثرات فقر و ضعف اقتصادی بر گسترش اندیشه تکفیر بررسی می‌شود.

بحران اقتصادی در برخی از کشورهای عربی موجی از بیکاری و فقر اجتماعی را در پی داشته است. فقر موجب گرایش افراد بیکار و فقیر به اندیشه‌های افراطی-تکفیری شده است. به گزارش بانک جهانی در فوریه ۲۰۱۷، «محرومیت جوانان در جهان عرب و به‌ویژه در خاورمیانه، به همراه بی‌اعتمادی به مقامات حکومت، به روند رادیکال‌شدن این جوانان سرعت بخشیده و جذب آنها در گروه‌های شبه‌نظامی را تسهیل کرده بود». اصلی‌ترین نیروهای انسانی که جذب گروه‌های تندروی اسلامی می‌شوند، از کشورهای فقیر مانند پاکستان و افغانستان سر بر می‌آورند. چنین کسانی برای ایفای نقش در قالب ستیزه‌جویان انتحاری بسیار مستعدند (نصیرزاده و گودرزی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۹).

بدین ترتیب از عوامل ریشه‌ای گسترش اندیشه و جریان‌های تکفیری می‌توان به توسعه‌نیافتگی، عقب‌ماندگی، محرومیت، کمبود امکانات و فقر مالی توده‌های مردم اشاره کرد؛ به گونه‌ای که بخش قابل توجهی از قربانیان جهاد نکاح و شرکت کنندگان در عملیات‌ها، کسانی هستند که با دریافت پول و امکانات به این امور تن می‌دهند؛ همچنین بسیاری از جوانان که با فقر، بیکاری و بی‌سوادی دست و پنجه نرم می‌کنند، جذب گروه‌های افراطی می‌شوند (فرازی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳). مسئله بعد که به نوعی با مسئله

فقر مرتبط است، فقر آگاهی و دانش است. آموزش و تبلیغات ابزار و روش مناسبی برای همراه کردن افراد ناآگاه با اهداف ایدئولوژیک تکفیریان است. به هم پیوستگی جهل، ناآگاهی، فقر، تبلیغات و آموزش شرایط و موقیعت خوبی برای تکفیریان به منظور جذب افراد مورد نیاز فراهم کرد.

یکی از مواردی که جریانات تکفیری، به ویژه برای انجام عملیات‌های انتحاری در نظر دارند کودکان می‌باشند. این جریانات با آموزش کودکان و تلقین نوع خاصی از آرمان‌ها و اعتقادات، آنها را برای انجام این مأموریت‌ها آماده می‌کنند. در این زمینه گفته شده که اعتقادات درونی در یک نظام فکری ایدئولوژیک به صورت شهودی و متصلب تحقق می‌یابد و به تمام تردیدها پایان می‌دهد؛ افزون بر این باور افراط‌گرایان به ناعادلانه بودن مناسبات سیاسی-اجتماعی، چهره‌ای مظلوم و ستم‌دیده را نزد خودشان تداعی کرده که هرچه بیشتر آنان را به ارتکاب جنایت برای بازپس‌گیری حقوق از دست‌رفته‌شان ترغیب می‌کند (دانش‌آرا و سجادی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۹).

به طور کلی، نبود آگاهی سیاسی، یکی از عوامل نشر تفکرات تکفیری است؛ برای نمونه در برخی کشورها مانند کشورهای آسیای میانه، یکی از دلایل گرایش مردم به داعش این است که این افراد دانش اسلامی ندارند و اطلاعات دینی را از گروه‌های افراطی می‌گیرند. برای مثال، در تاجیکستان عملاً گرفتن معلومات دینی ممنوع شده و تبلیغات داعش در این رابطه در شبکه‌های اجتماعی بی‌تأثیر نبوده است. مؤمن شعر، تحلیل‌گر مقیم شهر دوشنبه در این باره می‌گوید: «عامل پیوستن جوانان تاجیک به گروه داعش تنها فقر، بیکاری و مهاجرت نیست، بلکه مشاهده شده، جوانانی که زندگی خوبی هم داشته‌اند، به گروه داعش پیوسته‌اند. این افراد تحت تأثیر تبلیغات داعش قرار گرفتند» (فراستی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳). افراد زیادی نیز تحت آموزش‌های خاصی قرار می‌گیرند؛ برای نمونه امروزه در مدارس مذهبی عربستان و پاکستان و ... اعتقادات وهابی تکفیری آموزش داده می‌شود؛ همچنین اولین اقدامی که از سوی داعش در مناطق تصرف شده صورت می‌پذیرد تبلیغ و آموزش است. به این اقدامات در اصطلاح «دعوت» می‌گویند. هدف جلسات دعوت آشناساختن مردم با اسلام سلفی و جهادی است که ایدئولوژی

سازمان را تشکیل می‌دهد (طارمی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱)؛ بدین ترتیب آموزش این افراد نه تنها بر آگاهی آنها نمی‌افزاید، بلکه باعث جهل بیشتر و تعصبات افزون‌تری می‌گردد. این مسئله باعث ترویج هر چه بیشتر اندیشه‌های تکفیری بین افراد می‌شود.

#### ۲-۴. عوامل ایدئولوژیک و تقدس مفاهیم تکفیری

علاوه بر مسائل بالا، می‌توان به ساختارهای ایدئولوژیک مفاهیمی اشاره کرد که در اندیشه تکفیری تبلیغ می‌شود و در بین حامیان آنها دارای تقدس و مشروعیت است.

##### ۲-۴-۱. تقدس واژه جهاد

رهبران گروه‌ها و جنبش‌های مذهبی نظرات خاصی در باره جهاد دارند. حسن‌البناء، بنیانگذار اخوان‌المسلمین، معتقد است که بیشتر دانشمندان اسلامی موافقت دارند که جهاد یک وظیفه دفاعی برای امت اسلامی است تا دعوت خود را گسترش دهند؛ همچنین تعهد فردی برای دفع حملات کافران است (محمدیان و ترابی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۸). ابن تیمیه با اولی دانستن جهاد از حج، نماز و روزه، آن را جزء ارکان اصلی دین اعلام کرد و فرار از جهاد را به مثابه کفر دانست (علویان و گرشاسبی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). سلفی‌های تکفیری در نظرهای فقهی مرتبط با جهاد به طور عمده تابع یا متأثر از عقاید ابن تیمیه هستند که جهاد علیه کفار، منافقان و مشرکان را واجب می‌داند و خون آنها را حلال شمرده است. وهابیت با گسترش مفهوم جهاد، شمار زیادی از مسلمانان سنی را نیز مشمول این حکم دانست (علی‌پور و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۴۹). جهاد اساسی‌ترین راهکار تکفیریان برای دستیابی به اهداف مورد نظرشان از جمله تشکیل حکومت اسلامی است. رونالد جاکارد<sup>۱</sup> نویسنده فرانسوی، به نقل از اسامه بن لادن در مورد اهمیت جهاد مقدس در افغانستان می‌نویسد: «یک روز جهاد در افغانستان مساوی با هزار رکعت نماز در مسجد است» (نساج و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۹۲). داعشی‌ها نیز از جهاد به عنوان رکن ششم

1. Ronald Jakard

دین یاد می‌کنند (علی‌پور و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸)؛ بدین ترتیب با تبلیغ مفهوم جهاد که واژه‌ای مشروع و مقدس است، افراد زیادی جذب جریانات تکفیری شدند. در صورتی که واژه جهاد در فقه شیعی دارای شرایطی مانند «حضور یا اذن معصوم و یا نماینده ایشان» است و تفاوت‌های خاصی با جهاد در فقه کلاسیک اهل سنت دارد؛ همچنین جهاد در رکاب حاکمان جائز منتفی است. این در حالی است که جریان تکفیری می‌کوشد که جهاد را به مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله مسلمانان تبدیل کند. تکفیری‌ها پس از آنکه مسلمانان غیرسلفی و دیگران را در جرگه کفار قرار دادند، کشتن آنها را بر خود فریضه می‌دانند. آنها این کشتار را جهاد معرفی کرده‌اند (قانع و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۷۲).

بدین ترتیب مشخص است که چگونه مفاهیم برساخته می‌شود و به صورت بیناذهنی به دیگران منتقل می‌شود. در رویکرد سازه‌انگاری هر قدر برداشت‌های تعریف شده از مفاهیم از مشروعیت بیشتری برخوردار باشد، احتمال بیشتری برای پذیرش آن وجود دارد. در اندیشه تکفیر نیز اگرچه جهاد از شرایط اولیه و اصلی خود دور شده و به مفهومی انحرافی تبدیل شده، ولی تکفیریان توانسته‌اند این مفهوم را در اذهان و اندیشه پیروان خود تقدس بخشند؛ بدین ترتیب منافع، اهداف و اولویت‌های افراد در زندگی تغییر پیدا می‌کند. بدین گونه هویت دینی افراد جایگزین هویت‌های ملی، قومی و زبانی شده و به صورت یکپارچه در می‌آید. این مسئله‌ای مهم است که افرادی که به جریانات تکفیری می‌پیوندند از ملیت‌های گوناگون هستند؛ زیرا همه این افراد در پی یک هدف و یک آرمان در حرکت‌اند؛ بدین ترتیب در معانی و واقعیاتی که برساخته شده است معانی دوست و دشمن نیز تغییر پیدا می‌کند و ممکن است این افراد علیه دولت متبوع خود نیز اقداماتی در قالب دشمن انجام دهند.

#### ۴-۲-۲. تقدس واژه خلافت

خلافت که پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ و بر مبنای اندیشه اهل سنت تأسیس شد، تا سقوط امپراطور عثمانی در ۱۹۲۴ به عنوان آخرین خلافت اسلامی، تداوم یافت. فروپاشی نهاد خلافت در این تاریخ سرخوردگی عامه مسلمانان به‌ویژه اهل سنت را در

پی داشت. در چنین شرایطی، تشکیل حکومت اسلامی در برابر دولت‌های غربی در بین گروه‌ها و شخصیت‌های مختلف مسلمان به آرمانی تبدیل شد که از آن در برخی از سخنان سلفیون به «آرمانی آواره» تعبیر شد. در این آرمان، خلافت، حکومتی است که سلف صالح در روزگار خود آن را بر دیگر شکل‌های دولت برگزید و در درون آن توانست به اجرای شریعت پردازد. اما امروزه به دلیل ظهور مرزهای ملی و دوری مسلمانان از شریعت اسلام، این شکل از دولت به یک آرمان تبدیل شده است. هر کس آن را از آوارگی درآورد، بر دیگر مؤمنان واجب است از آن حمایت کند (فراتی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۲). تأکید بر مفهوم خلافت و بازگرداندن خلافت اسلامی از پیامدهای اعتقاد به اندیشه پیروی از سلف صالح است. از نظر سلفیان جدید، خلافت موجب حراست از دین و دنیا است. این امر با اصل «الانقلابیه» که به معنی طرد کامل جوامع جاهلی است، محقق می‌شود؛ همچنین اصل انقلابیه، به معنای ایجاد تغییر در عرصه‌های مختلف زندگی است؛ بنابراین، همه سازمان‌ها و جوامع ملی و بین‌المللی امروزی به دلیل داشتن مبانی غیر اسلامی جاهلی به شمار آمده، شایسته طرد تلقی می‌شوند (مرادزاده و شاکری‌خوئی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶).

گروه‌ها و جریان‌های تکفیری در دوره معاصر تلاش کرده‌اند از این مفاهیم که در بین مسلمانان دارای بار مثبت روانی و تقدس فراوانی است سوء استفاده کنند؛ برای نمونه کاری که داعش انجام داد و بر اساس روایات آخرالزمان، بخشی از سوریه و عراق را مأوای خلافت قرار داد، به نوعی از آوارگی درآوردن خلافت بود. خلافت مجازی قبل از تحقق عینی آن، در بین سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۲ در اینترنت بر اساس حدیثی منسوب به پیامبر اسلام ﷺ شکل گرفت: «همانا اسلام غریب متولد شد و در آینده نیز غریب خواهد بود و خوشا به حال غریبان. پرسیدند غریبان کیستند؟ فرمود: کسانی که از قبایل خود کنده می‌شوند». واژه کانونی این حدیث، یعنی «غریب» با بار مثبت نزد جهادیون استفاده شد و توانست بسیاری از آنان را به خود جذب کند. غریب کسانی هستند که نخستین بار در اروپا و امریکا از سوی غیرمسلمانان تحقیر و از آن پس به «غریبه» موسوم شدند (فراتی، ۱۳۹۶، صص ۱۰۲-۱۰۳).

تفکر داعش و همراهی آن با باور قوم‌گرایانه بعثی و ادعای خلافت اسلامی آنان یادآور عهد عباسی است. «ابوبکر البغدادی القریشی الحسینی» در رؤیای رسیدن به دوره جدید از خلافت است، آن هم از جنس عباسیان که اطلاق «بغدادی‌اش» ریشه در آن دارد. منطقی وی در انتخاب نام «ابوبکر» خلیفه نخست، برای پیوند دادن خود به عهد خلافت نخستین اسلامی نزد اهل سنت و جماعت است. «قریشی» دانستن با هدف طرح صلاحیت برای تصدی امور حرمین شریفین است. سرانجام «حسینی» بودن خود را با توجه به تأثیرگذاری بر شیعیان عراق برگزیده است (جهانگیری و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۵۱). تکفیری‌ها بر اساس معانی‌ای که چیزها و دیگر کنشگران برای آنها تولید می‌کنند عمل می‌نمایند. همان طور که سازه‌انگاران عقاید و ذهن را کلید اصلی ساخت و شناخت رفتار سیاسی قرار می‌دهند و بر این باورند که خاستگاه و انگیزه رفتارهای سیاسی افراد، از ساختار ذهنی و درک آنها از محیط پیرامون نشئت می‌گیرد، باید رفتار سلفی‌های تکفیری را نیز بر این مبنا تبیین کرد. جهان سلفی‌های تکفیری نیز بر اساس معانی مقدسی مانند جهاد و خلافت معنادار شده است. هویتی که بر این اساس برای آنها ساخته شده کنش رفتاری آنها را سامان می‌دهد؛ بدین گونه تکفیری‌های داعشی توانسته‌اند افراد زیادی از مسلمانان و غیرمسلمانان را در منظومه معنایی خود گرد آورند و آنها را در یک جهت سازماندهی کنند.

#### ۳-۲-۴. مفهوم هجرت

واژه مقدس دیگری که با واژه‌های دیگری مانند جهاد و خلافت ساماندهی می‌شود واژه هجرت است. اگر اندیشه تکفیر به رویه سلف ارجاع می‌دهد و با توسل به جهاد در صدد احیای خلافت اسلامی است، می‌بایست افرادی که در دیگر نقاط زندگی می‌کنند به مناطقی که تحت اشغال و نفوذ آنها قرار دارد هجرت کنند. این امر در مورد جریان‌های مختلف تکفیری، به‌ویژه داعش مسئله‌ای مشهود است.

در چارچوب گفتمانی داعش، غیریت‌سازی امری بنیادین است. آنها جهان را به دو دسته دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌کنند. از نظر آنها هر جا که حاکم بر اساس سنت

سلف صالح انتخاب شده باشد و قوانین اسلامی ساری و جاری باشد، آنجا دارالاسلام است، هرچند بیشتر مردم آن کشور کافر باشند و هر جایی که قوانین آن بر اساس احکام اسلامی نباشد و حاکم غیر از شیوه انتخابی خلفای راشدین انتخاب شده باشند، دارالکفر است. ابوبکر البغدادی با تقسیم جهان به دو بخش دارالاسلام و دارالکفر، دارالاسلام را مناطق تحت اشغال داعش در شام و عراق دانست و مسلمانان را به هجرت به این منطقه دعوت کرد. ابوبکر البغدادی در این زمینه گفت: «در هر جا که هستید، نخستین اولویت، هجرت به دولت اسلامی است. از دارالکفر به دارالاسلام. ... به همراه خانواده، خواهران و برادران، همسران و فرزندان، بشتابید به سوی دولت اسلامی، در اینجا مکان‌هایی برای زندگی شما و خانواده‌تان در نظر گرفته شده است» (فراتی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۸). این نگاه باعث شد که افراد زیادی در سراسر جهان، به ویژه کشورهای اسلامی خاورمیانه به آنها پیوندند و شاهد شکل‌گیری دولت اسلامی عراق باشیم. مفهوم شهادت نیز نشان می‌دهد که چگونه معانی بیناذهنی و تفاسیر از جهان هستی در شکل دادن به رفتار و کنش افراد نقش ایفا می‌کنند.

#### ۴-۲-۴. مفهوم شهادت در اندیشه تکفیری

مفهوم شهادت در اندیشه تکفیری با مفهوم جهاد وابستگی خاصی دارد، تا جایی که بیشتر به جای واژه شهادت از واژه جهاد استفاده می‌شود. در هر صورت مفهوم شهادت باعث می‌شود که افراد زیادی با انجام عملیات‌های انتحاری جان خود را از دست بدهند و در راه اهداف و آرمان‌هایی که به آنها القا شده است به ترور دیگران دست بزنند. عمل انتحاری، نوعی توسل به اقدامی واقعی است که با القانات ایدئولوژیکی به شکلی نمادین انجام می‌گیرد (زنگنه و حمیدی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶). در مقابل، عملیات استشهادی در معنای عام آن به عملی گفته می‌شود که فرد به قصد قربت، با یقین به کشته‌شدن، برای ضربه‌زدن به دشمن و نداشتن راه دیگر، به این عمل مبادرت ورزیده، در این راه کشته می‌شود؛ بنابراین منابع شیعه تفاوت‌های بنیادی میان عملیات انتحاری و استشهادی قائل شده و ضمن تحریم ترور و عملیات انتحاری، تفسیر خاصی از ماهیت و حدود عملیات



استشهادی ارائه داده‌اند (غفاری‌هشجین و عزیزاده‌سیلاب، ۱۳۹۳، صص ۱۰۳-۱۰۴). گروه‌های تکفیری مختلف مانند القاعده و داعش از عملیات‌های انتحاری به صورت گسترده‌ای برای ایجاد وحشت و همچنین از بین بردن مخالفین و به عنوان حربه‌ای در جهت جذب جوانان پر شور در نقاط مختلف جهان استفاده کرده‌اند.

داعشی‌ها برای آماده کردن افراد و پیروان خود، به‌ویژه کودکان، آنها را تحت آموزش‌های مذهبی و اعتقادی شدیدی قرار می‌دهد. گروه داعش از رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و نقش مهمی که اینترنت در القاء، انتخاب و تعلیم شهادت‌طلبی به انسان‌ها دارد، بهره‌گیری کرده است. بر مبنای رویکرد سازه‌انگاری نیز می‌توان گفت ظرفیت انسان در بیان مفاهیم و یا آموزش وی، تأثیر زیادی بر شیوه تعریف وی از دنیای مادی و درک و تجربه محیط پیرامون می‌گذارد. در این مسیر انگاره‌ها، عقاید و آرمان‌ها مهمتر از منافع مادی تلقی می‌شوند؛ بدین ترتیب مشخص می‌شود که عواملی مانند آموزش و تبلیغات نقش زیادی در شکل دادن به ذهنیات، افکار، ایدئولوژی و منافع افراد دارد. تبادل بین الأدهانی معانی و مفاهیم باعث شکل‌گیری هویت و منافع کشگران می‌شود. تکفیریان نیز با سوء استفاده از شرایطی که در جوامع اسلامی به لحاظ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی وجود داشت، و با بهره‌گیری از تبلیغات و آموزش توانستند باورهای اصیل اسلامی از مفاهیم مقدس را به باورهای انحرافی تبدیل و در اذهان پیروان خود به مشروعیت و تقدس برسانند. مجموع این شرایط و ابزار در جهت جذب پیروان تکفیریان مؤثر واقع شد؛ به گونه‌ای که پیروان آنها با القای این مفاهیم به عنوان مفاهیمی مقدس در اذهان و قلوب خود، واقعیات جهان هستی را در جهت امیال و اهداف تکفیریان درک و تفسیر می‌کنند تا جایی که حاضرند در این مسیر جان خود را نیز فدا کنند.

### نتیجه‌گیری

سلفیه اصطلاح نوظهوری در تاریخ اندیشه اسلامی است که گروهی از اهل حدیث و پیروان، احمد بن حنبل، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب برای خود برگزیده‌اند. اینان در روش شناخت نقل‌گرا و در فهم نقل، ظاهرگرا هستند، عقل را شایسته فهم مسائل الهی

نمی‌دانند، رسالتشان را تنها در فهم درست سخنان سلف می‌دانند. ریشه‌های فکری وهابیت را باید در اندیشه‌های ابن تیمیه جستجو کرد. در زمان محمد بن عبدالوهاب، شرایط اجتماعی و فرهنگی نجد و پیوند او با قدرت سیاسی آل سعود، باعث گسترش این تفکر شد. از آن پس گروه‌های تکفیری مختلفی ظهور و رشد کردند. در چند دهه گذشته گروه‌های تکفیری مختلفی مانند القاعده و طالبان و جریاناتی مانند داعش ظهور کرده و در سطح وسیعی گسترش پیدا کردند. این مسئله باعث شد تا مسئله چرایی این رشد و گسترش مطرح شود. این مسئله که بدون حمایت خارجی امکان رشد این جریانات اندک است مسئله‌ای مهم است؛ ولی باید شرایط درونی جهان اسلام را نیز از جمله عوامل مهم رشد و گسترش اندیشه تکفیر و جریان‌های تکفیری دانست. موارد محیطی مانند بی‌ثباتی، تفرقه، فقر، جهل و ناآگاهی مخاطبان و عوامل ارزشی و ایدئولوژیک مانند تقدس واژه‌هایی که تکفیریان بر آنها انگشت می‌گذارند؛ به‌ویژه واژه‌هایی مانند رجوع به سلف صالح، جهاد، خلافت، هجرت، شهادت و غیره باعث مشروعیت این مفاهیم و نشر این عقاید و اندیشه تکفیری شده است. نظریه پردازان و رهبران تکفیری از مهم‌ترین واژه‌ها و مفاهیم مقدس در جهان اسلام برای جذب مخاطبان خود سوء استفاده کردند. با مقایسه ویژگی‌های این مفاهیم در صدر اسلام و در اندیشه و عمل تکفیریان، می‌توان به تفاوت اساسی آنها پی برد. تکفیریان توانستند این مفاهیم را از دایره مفاهیم مقدس اولیه اسلامی دور کنند و با تبلیغات، آموزش، پاداش‌های اقتصادی و دیگر ابزارها به مخاطبان خود این گونه القا کنند که این مفاهیم از اصالت و تقدس اولیه و ذاتی برخوردار بوده و آنها در پی بازگرداندن شرایط صدر اسلام و عمل به احکام و آموزه‌های اولیه و اصیل اسلامی هستند؛ از این رو این واژه‌ها و مفاهیم در اذهان پیروان مشروعیت یافته و آنها را به خود جذب کرد. البته تمام این موارد به گونه‌ای با هم مرتبط بوده و یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ برای نمونه ناآگاهی و جهل افراد باعث تعصب آنها به مفاهیم مقدس و سواستفاده جریانات تکفیری شده تا حدی که حاضرند در این راه جان خود را فدا کنند. مباحث ارزشی و هویتی باعث شد تا با استفاده از رویکرد سازه‌انگاری که بر ایدئولوژی، ارزش‌ها، هویت و مفاهیم

بین‌ذهنی تأکید می‌کند، مباحث تحلیل شوند. به طور کلی می‌توان گفت در دوران اندیشه تکفیر مفاهیمی وجود دارد که عالمان تکفیری نظریه‌پردازی کرده و به پیروان خود القا کرده‌اند. از آنجا که این مفاهیم در جهان اسلام دارای تقدس و ویژه‌ای است و بار مثبت و مشروع ذهنی دارد افراد زیادی به آن گرایش پیدا کرده‌اند.

بدین ترتیب می‌توان به نقش عوامل ایدئولوژیک، هویتی و ارزشی در ترویج و گسترش اندیشه تکفیر پی برد. بر مبنای رویکرد سازه‌انگارانه، واقعیت‌ها برساخته می‌شوند. مفاهیمی مانند شکل‌گیری خلافت، این زمینه را در اذهان پیروان اندیشه تکفیر شکل داد که سرزمین‌های اسلامی تحت لوای خلافت شکل گرفته‌اند و آنها باید به آن سرزمین هجرت کنند. در این بین معانی بین‌الذهانی بین پیروان آنها به واقعیات سمت و سو داد. این افراد هویت خود را در قالب مسلمانانی دیدند که در درون خلافت اسلامی می‌بایست با کافران جهاد کنند و اگر در این راه کشته شوند، شهید محسوب می‌شوند؛ بنابراین این هویت است که به کنش‌ها شکل می‌دهد و منافع را ایجاد می‌کند. همین هویت سلفی-تکفیری باعث شد تا کشورهایمانند عربستان سعودی نیز از اندیشه تکفیر و گروه‌ها و جریانات تکفیری حمایت کند و همین هویت‌های متضاد بود که این جریانات را در برابر شیعیان قرار داد و باعث تقابل آنها به‌ویژه با جمهوری اسلامی ایران گردید.

البته جریان‌های اصلاح‌طلب سلفی-تکفیری هرچند با کلی‌گویی و استفاده از ادبیات دینی و با بهره‌گیری از بحران‌های موجود در جهان اسلام امکان بسیج گسترده‌تری از توده‌ها را در جهت مبارزه با نظام‌های موجود دارند، به دلیل عقل‌گریزی، اندیشه‌های ژرفی ندارند و توانایی یافتن راه‌حل و الگوی جایگزین برای نظام‌های موجود را ندارند. آنها از یک سو با فقدان الگوی بدیل و به چالش کشیدن وضع موجود و با ایجاد شکاف و شقاق بین مسلمانان و فتوا و تکفیر علیه برخی مسلمانان، انسجام و وحدت جهان اسلام را به چالش کشیده و از سوی دیگر با مخالفت با همه مظاهر تمدن، مسلمانان را دچار انزوا کرده و موجب تحقیر آنها می‌گردند؛ همچنین با اقدامات خشن و گسترش خشونت علیه انسان‌ها، شرایط را برای تشدید فشار علیه جوامع اسلامی در ابعاد مختلف

فراهم می‌آورند. تجربه این گروه از جمله در دوران طالبان در افغانستان و حضور داعش در عراق و سوریه این ادعا را تأیید می‌کند؛ بنابراین اگرچه بیشتر عوامل نشر و ترویج گسترش اندیشه تکفیر از درون جامعه اسلامی برخاسته است، راه حل و درمان آن نیز درونی است. در این راستا در لزوم رویارویی صحیح و روشن ساختن تمایزات این قرائت تکفیری از اسلام، با اسلام ناب هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. مشخص است که لازمه رویارویی صحیح و کارآمد با هر پدیده‌ای، شناخت دقیق و صحیح و پی‌بردن به زمینه‌ها و بستر رشد و عوامل شتاب‌زای آن پدیده می‌باشد؛ بنابراین لازم است ضمن بررسی چگونگی شکل‌گیری، اصول، مفروضات و ایدئولوژی پدیده تکفیر‌گرایی، به عوامل و چگونگی رشد و ترویج این پدیده نیز توجه و با آن مقابله شود. در هر صورت اندیشه تکفیر‌گرایی یک اندیشه و ایدئولوژی است که از کج‌فهمی و بدفهمی به دست آمده است. به نظر می‌رسد در درجه اول باید با ابزار اندیشه، تعقل و استدلال و با رویکردی فرهنگی به مقابله با این تفکر پرداخت و ریشه‌های آن را خشکاند. مقابله سخت و ابزار نظامی ضمن به هدر دادن سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و انسانی مختلف، توان ریشه‌کن‌سازی و مقابله بنیادین با این ایدئولوژی را ندارد و تنها به صورت مقطعی می‌توان شاهد پیروزی و موفقیت بود.

## فهرست منابع

۱. آدمی، علی؛ مرادی، عبدالله. (۱۳۹۶). ساختار نظام بین‌الملل و هویت‌یابی اسلام تکفیری. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۶(۲۳)، صص ۲۳۰-۲۵۸.
۲. آگشته، محمدرضا. (۱۳۹۶). تبیین و شناخت مبنای تفکر تکفیر در عقاید گروه‌های تکفیری. علوم و فنون نظامی، ۱۳(۴۱)، صص ۱۵۹-۱۸۱.
۳. برجیل، اسکات؛ لینکلتر، اندرو؛ پترسن، ماتیو و دانلی، جک. (۱۳۹۲). نظریه‌های روابط بین‌الملل (مترجم: سجاد حیدری فرد). تهران: جهاد دانشگاهی.
۴. جهانگیری، سعید؛ گروسی، ناصر؛ بیات، اسماعیل و سعیدی، فرید. (۱۳۹۹). بررسی عوامل مؤثر بر شکل‌گیری گروه‌های تکفیری در غرب آسیا (ابعاد و رویکردها). مطالعات منافع ملی، ۶(۲۱)، صص ۴۳-۵۷.
۵. دانش‌آرا، سجاد؛ کاظمی، سیدسجاد. (۱۳۹۸). تکفیر؛ از پیشگیری رشدمدار تا توجیه فلسفی جرم‌انگاری. مطالعات حقوقی معاصر، ۱۰(۱۹)، صص ۲۹۵-۳۱۶.
۶. دکموجیان، هریر. (۱۳۷۷). اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی) (مترجم: حمید احمدی). تهران: کیهان.
۷. رجائی، یدالله؛ جلیلی، محمود. (۱۳۸۹). مقدمه‌ای به مطالعات کمی در مدیریت. مطالعات کمی در مدیریت، ۱(۱)، صص ۱-۱۰.
۸. رفیع، حسین. (۱۳۹۴). تأثیر نفوذ وهابیت در پاکستان بر روابط این کشور با جمهوری اسلامی ایران. مطالعات روابط بین‌الملل، ۸(۳۲)، صص ۱۷۷-۲۱۱.
۹. زنگنه، پیمان؛ حمیدی، سمیه. (۱۳۹۵). بازکاوری روان‌شناختی کنش گروه‌های سلفی-تکفیری: مطالعه موردی داعش. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۶(۳)، صص ۱۲۱-۱۴۴.
۱۰. سوری، حسن. (۱۳۹۷). مبانی گسست در الگوی سنتی جنبش‌های سلفی در خاورمیانه. پژوهشنامه اندیشه معاصر، ۱(۱)، صص ۲۴-۵۴.

۱۱. شهابی، روح‌الله؛ حسین زاده، علی. (۱۳۹۴). چیستی و چگونگی شکل‌گیری جریان‌های جهادی-تکفیری. پژوهش‌های سیاسی، ۵(۱۲)، صص ۲۶-۵۱.
۱۲. طارمی، کامران. (۱۳۹۴). تحلیلی بر عوامل پیدایش و رشد سریع دولت اسلامی در سوریه و عراق. پژوهشنامه روابط بین‌الملل، ۸(۳۰)، صص ۱۷۲-۲۱۴.
۱۳. علویان، مرتضی؛ گرشاسبی، رضا. (۱۳۹۵). تحلیل گفتمانی نقش دستگاه استنباطی گروه‌های تکفیری بر عملکرد آنها. مجله پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۴(۹)، صص ۱۱۵-۱۳۴.
۱۴. علی‌پور، جواد؛ قیطاسی، سجاد و دارابی، مهدی. (۱۳۹۶). تأثیر اندیشه‌های ابن تیمیه بر خطوط فکری و خط‌مشی گروه‌های سلفی-تکفیری. اندیشه سیاسی در اسلام، ۴(۱۲)، صص ۳۵-۶۲.
۱۵. علی‌پور، عباس؛ حیدری، جهانگیر و فعلی، امین. (۱۳۹۳). عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر گسترش جریان‌های تکفیری در جنوب غرب آسیا. آفاق امنیت، ۷(۲۳)، صص ۱۹۷-۲۲۷.
۱۶. غفاری‌هشتجین، زاهد؛ عزیززاده سیلاب، قدسی. (۱۳۹۳). مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی جریان تکفیری (مطالعه موردی داعش). مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۳(۱۱)، صص ۸۹-۱۱۲.
۱۷. فراتی، عبدالوهاب. (۱۳۹۶). ایدئولوژی تکفیر؛ سرشت و راهبرد مواجهه با آن. فصلنامه علوم سیاسی، ۲۰(۷۷)، صص ۹۹-۱۲۷.
۱۸. فیروزآبادی، حسن. (۱۳۹۳). تکفیری‌های داعش را بشناسیم. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
۱۹. قاسمی، رعنا؛ واسعی، هادی و منتظری، سعیدرضا. (۱۳۹۷). تکفیر در اسلام و رویکرد انقلاب اسلامی به گروه‌های تروریستی معاصر. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۷(۲۶)، صص ۱۶۷-۱۸۳.
۲۰. قانع، محمد؛ اسلامی، سعید و سلیمانی، فاطمه. (۱۳۹۹). مقایسه تحول نگرش به مفهوم جهاد در سلفیه و نوسلفیه و بررسی تأثیر آن بر تحولات سیاسی خاورمیانه. سیاست متعالیه، ۸(۲۸)، صص ۲۶۷-۲۸۹.
۲۱. قراگوزلو، محمد. (۱۳۸۲). افغانستان؛ پایان همایش بنیادگرایان. اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۷۳(۱۷۴)، صص ۲۴-۵۳.

۲۲. کوهکن، علیرضا؛ نزاکتی، فرخنده. (۱۳۹۳). دیپلماسی عمومی در سیاست خارجی عربستان. سیاست جهانی، ۳(۳)، صص ۲۰۵-۲۳۴.
۲۳. محمدیان، علی؛ ترابی، قاسم. (۱۳۹۴). بسترها و عوامل مؤثر در شکلگیری گروهک تروریستی داعش. سیاست دفاعی، ۲۴(۹۳)، صص ۲۳۰-۲۶۶.
۲۴. مختاری، محمدحسین؛ احمدی، سهیل. (۱۳۹۸). تلازم تمسک به ظواهر نصوص با گسترش تکفیر در مذاهب اسلامی. فقه مقارن، ۷(۱۳)، صص ۵-۲۶.
۲۵. مرادزاده، ناهید؛ شاکری خوئی، احسان. (۱۳۹۵). نقش فرهنگ سیاسی بر شکل‌گیری و تکوین جریان‌های تکفیری و سلفی در خاورمیانه (مطالعه موردی عراق و سوریه). مطالعات جامعه‌شناختی، ۸(۳۲)، صص ۱۰۷-۱۲۱.
۲۶. مرادی، عبدالله؛ کلانتری، نصرالله. (۱۳۹۹). مؤلفه‌های امکانی-امتناعی و کنش‌های انطباقی در روندهای آینده افراط‌گرایی سلفی در جهان اسلام. مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ۲(۲)، صص ۱۰۱-۱۳۰.
۲۷. مزینانی، احمد؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴). پدیدارشناسی تکفیرگرایی و ارزیابی امنیتی آن. پژوهش‌های حفاظتی-امنیتی، ۳(۱۴)، صص ۱-۲۷.
۲۸. مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۹۴). تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل. تهران: سمت.
۲۹. الموتی، محسن؛ وثوقی، سعید و امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد. (۱۳۹۷). تجزیه و تحلیل واگرایی اعتقادی و اندیشه‌ای در جهان اسلام در پرتو نقش آفرینی جریان تکفیری. انسان‌پژوهی دینی، ۱۴(۳۹)، صص ۱۴۵-۱۶۶.
۳۰. نساچ، حمید؛ عبدی‌پور، نصیبه و جمشیدی‌مهر، پرویز. (۱۳۹۶). علل ظهور و تکوین گروه‌های تکفیری در جهان اسلام، از تقابل زندگی قبیله‌ای با مدنیت تا تقابل سنت با مدرنیته؛ مطالعه موردی: خوارج و داعش. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۶(۲۳)، صص ۱۸۶-۲۰۷.
۳۱. نصیرزاده، حسین؛ گودرزی، مهناز. (۱۳۹۶). سلفی‌گری در خاورمیانه هزاره سوم و جمهوری اسلامی ایران. تحقیقات سیاسی بین‌المللی، ۸(۳۰)، صص ۱۸۱-۲۰۸.
۳۲. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا. (۱۳۸۶). تاریخ روابط خارجی ایران: از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

33. Cahan, Jean Axelrad. (2018). National Identity and The Limits of Constructivism in International Relations Theory: A Case Study of the Suez Canal. *National and Nationalism*, 25(2), pp. 478-498.
34. Guzzini, Stefano. (2000). A Reconstruction of Constructivism in International Relations. *European Journal of International Relations*, 6(2), pp. 147-182.
35. Theys, Sarina. (2018). Introducing Constructivism in International Relationstheory. *E-International Relations*. Available At: <https://www.E-Ir.Info/Pdf/72842>.



## References

1. Adami, A., & Moradi, A. (1396 AP). The structure of the international system and identification of Takfiri Islam. *Strategic Policy Research*, 6(23), pp. 258-230. [In Persian]
2. Agashte, M. (1396 AP). Explaining and understanding the basis of takfir thinking in the beliefs of takfiri groups. *Military Sciences and Techniques*, 13(41), pp. 159-181. [In Persian]
3. Alaviyan, M., & Garshasbi, R. (1395 AP). Discourse analysis of the role of the inferential device of takfiri groups on their performance. *Journal of Islamic Policy Research*, 4(9), pp. 115-134. [In Persian]
4. Alipour, A., Heydari, J., & Feli, A. (1393 AP). Internal and external factors affecting the spread of takfiri currents in Southwest Asia. *Afaq Security*, 7(23), pp. 197-227. [In Persian]
5. Alipour, J., Qeitasi, S., & Darabi, M. (1396 AP). The influence of Ibn Taymiyyah's thoughts on the intellectual lines and policies of Salafi-Takfiri groups. *Political thought in Islam*, 4(12), pp. 35-62. [In Persian]
6. Al-Muti, M., Vothoqi, S., & Imam Jumezadeh, J. (1397 AP). Analysis of belief and thought divergence in the Islamic world in the light of the role of Takfiri movement. *Religious Anthropology*, 14(39), pp. 145-166. [In Persian]
7. Burchill, S., Linklater, A., Petersen, M., & Donnelly, J. (1392 AP). *Theories of International Relations* (S. Heydari Fard, Trans.). Tehran: Academic Center for Education, Culture and Research. [In Persian]
8. Cahan, J. A. (2018). National Identity and the Limits of Constructivism in International Relations Theory: A Case Study of the Suez Canal. *National and Nationalism*, 25(2), pp. 478-498.
9. Daneshara, S., & Kazemi, S. (1398 AP). Excommunication; from growth-oriented prevention to the philosophical justification of criminalization. *Contemporary Legal Studies*, 10(19), pp. 295-316. [In Persian]
10. Dekmojian, H. (1377 AP). *Islam in the revolution: contemporary Islamic movements in the Arab world* (an examination of the phenomenon of Islamic fundamentalism) (H. Ahmadi, Trans.). Tehran: Keyhan. [In Persian]

11. Farati, A. W. (1396 AP). The ideology of excommunication; The nature and strategy of facing it. *Political Science Quarterly*, 20(77), pp. 127-99. [In Persian]
12. Firouzabadi, H. (1393 AP). *Let's know the takfiris of ISIS*. Tehran: National Defense University.
13. Ghafari Hashtjin, Z., & Alizadeh Seilab, Q. (1393 AP). The components of the political culture of the Takfiri movement (the case study of ISIS). *Political Studies of the Islamic World*, 3(11), pp. 89-112. [In Persian]
14. Ghasemi, R., Vasei, H., & Montazeri, S. E. (1397 AP). Excommunication in Islam and the Islamic Revolution's approach to contemporary terrorist groups. *Islamic Revolution Research*, 7(26), pp. 167-183. [In Persian]
15. Guzzini, S. (2000). A Reconstruction of Constructivism in International Relations. *European Journal of International Relations*, 6(2), pp. 147-182.
16. Hoshang Mahdavi, A, R. (1386 AP). *History of Iran's foreign relations: from the beginning of the Safavid era to the end of World War II*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
17. Jahangiri, S., Garossi, N., Bayat, I., & Saeidi, F. (1399 AP). Investigating factors affecting the formation of Takfiri groups in West Asia (dimensions and approaches). *National Interest Studies*, 6(21), pp. 43-57. [In Persian]
18. Karagozlu, M. (1382 AP). Afghanistan; The end of the fundamentalist conference. *Political-Economic Information*, (173-174), pp. 24-53. [In Persian]
19. Kohken, A., & Nezakati, F. (1393 AP). Public diplomacy in Saudi foreign policy. *World Politics*, 3(3), pp. 205-234. [In Persian]
20. Mazinani, A., & Khosropanah, A, H. (1394 AP). Phenomenology of excommunication and its security evaluation. *Protection-Security Research*, 3(14), pp. 1-27. [In Persian]
21. Mohammadian, A., & Turabi, Q. (1394 AP). Platforms and effective factors in the formation of ISIS terrorist group. *Defense Policy*, 24(93), pp. 230-266. [In Persian]

22. Mokhtari, A. H., & Ahmadi, S. (1398 AP). Adherence to the appearance of texts with the expansion of takfir in Islamic religions. *Comparative jurisprudence*, 7(13), pp. 5-26. [In Persian]
23. Moradi, A., & Kalantari, N. (1399 AP). Possibility-refusal components and adaptive actions in the future trends of Salafi extremism in the Islamic world. *Fundamental and Applied Studies of the Islamic World*, 2(2), pp. 101-130. [In Persian]
24. Moradzadeh, N., & Shakeri Khoei, E. (1395 AP). The role of political culture on the formation and development of Takfiri and Salafi currents in the Middle East (a case study of Iraq and Syria). *Sociological Studies*, 8(32), pp. 107-121. [In Persian]
25. Moshirzadeh, H. (1394 AP). *Evolution in theories of international relations*. Tehran: Samt. [In Persian]
26. Nasaj, H., Abdipour, N., & Jamshidimehr, P. (1396 AP). The reasons for the emergence and development of takfiri groups in the Islamic world, from the conflict between tribal life and civility to the conflict between tradition and modernity; Case study: Khawarij and ISIS. *Strategic Policy Research*, 6(23), pp. 186-207. [In Persian]
27. Nasirzadeh, H., & Goodarzi, M. (1396 AP). Salafism in the Middle East of the third millennium and the Islamic Republic of Iran. *International Political Research*, 8(30), pp.181-208. [In Persian]
28. Qanei, M., Eslami, S., & Soleimani, F. (1399 AP). Comparing the evolution of attitude towards the concept of Jihad in Salafism and Neo-Salafism and investigating its impact on political developments in the Middle East. *Sublime Politics*, 8(28), pp. 267-289. [In Persian]
29. Rafi', H. (1394 AP). The influence of Wahhabism in Pakistan on the relations between this country and the Islamic Republic of Iran. *International Relations Studies*, 8(32), pp. 177-211. [In Persian]
30. Rajaei, Y., & Jalili, M. (1389 AP). An introduction to quantitative studies in management. *Quantitative Studies in Management*, 1(1), pp. 1-10. [In Persian]

31. Shahabi, R., & Hosseinzadeh, A. (1394 AP). What and how jihadi-takfiri currents are formed. *Political Research*, 5(12), pp. 26-51. [In Persian]
32. Soori, Hassan. (1397 AP). The foundations of the break in the traditional model of Salafi movements in the Middle East. *Research Journal of Contemporary Thought*, 1(1), pp. 54-24. [In Persian]
33. Taremi, K. (1394AP). An analysis of the factors of the emergence and rapid growth of the Islamic State in Syria and Iraq. *Journal of International Relations*, 8(30), pp. 172-214. [In Persian]
34. Theys, S. (2018). *Introducing Constructivism in International Relations* theory. E-International Relations. Available At: <https://www.E-Ir.Info/Pdf/72842>.
35. Zanganeh, P., & Hamidi, S. (1395 AP). Psychological re-examination of Salafi-Takfiri groups: A case study of ISIS. *Islamic World Political Research*, 6(3), pp. 121-144. [In Persian]

**Research Article**

**A Comparative Study of the Views and Thoughts of  
Professor Morteza Motahari and Herbert Spencer  
on Social Evolution**

Zeinab Baseri<sup>1</sup>

Asghar Mohammadi<sup>2</sup>

Received: 15/08/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

The main purpose of this study is a comparison between social evolution with the interpretation and words of Professor Motahari and Herbert Spencer's point of view. The method used in this study is descriptive-comparative and the means of collecting data is, authentic documents, evidence, books and articles through library method. The results of this research show that, although Spencer's evolutionary approach is different from Motahari's view on the concept of evolution, both of them have dealt with this concept with two different views. One with a religious view influenced by the religious teachings of Islam and some social and religious thinkers such as Allameh Tabatabaei and the other with a

---

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Dehagan Branch, Islamic Azad University, Dehagan, Iran (corresponding author). asghar.mo.de@gmail.com.

2. PhD student in Sociology of studying Iran's social issues, Dehagan Branch, Islamic Azad University, Dehagan, Iran. zoha.k1363@gmail.com

---

\* Baseri, Z., & Mohammadi, A. (1402 AP). A Comparative Study of the Views and Thoughts of Professor Morteza Motahari and Herbert Spencer on Social Evolution. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 135-157. DOI: 10.22081/JISS.2023.64586.1945

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

sociological approach and influenced by the ideas of Darwin and Lamarck. For example, they both share the definition of social evolution, which means more diversity and division of labor, as well as not believing in unilinear evolution. However, from Shahid Motahari's point of view, social evolution emerges through collective agreements and adaptations, not through differences and contradictions; But Spencer sees the evolution of society as the result of political and regional wars.

**Keywords**

Evolution, Social Evolution, Herbert Spencer, Professor Motahari.

### مقاله پژوهشی

## بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری و هربرت اسپنسر در باب تکامل اجتماعی

اصغر محمدی<sup>۲</sup>

زینب باصری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴

### چکیده

هدف اصلی این پژوهش، مقایسه‌ای میان تکامل اجتماعی با تفسیر و بیان استاد مطهری و دیدگاه هربرت اسپنسر است. روش مورد استفاده در این مطالعه، توصیفی-تطبیقی بوده و ابزار جمع‌آوری اطلاعات، اسناد، مدارک، کتاب‌ها و مقالات معتبر و با روش کتابخانه‌ای بوده است. مطابق با نتایج این پژوهش، گرچه رویکرد تکاملی اسپنسر با نگاه استاد مطهری به مفهوم تکامل، متفاوت است، هر دو با دو نگاه متفاوت به این مفهوم پرداخته‌اند؛ یکی با نگاه دینی متأثر از آموزه‌های دینی اسلام و برخی از اندیشمندان اجتماعی و دینی همچون علامه طباطبائی<sup>ره</sup> و دیگری با رویکرد جامعه‌شناختی و تحت تأثیر اندیشه‌های داروین و لامارک به این موضوع پرداخته است؛ برای نمونه هر دو در تعریف تکامل اجتماعی که به معنای تنوع و تقسیم کار بیشتر است و همچنین اعتقاد نداشتن به تکامل تک‌خطی با هم اشتراک دارند؛ اما از دیدگاه استاد مطهری تکامل اجتماعی از راه وفاق‌ها و سازگاری‌های جمعی پدید می‌آید، نه از راه تفاوت‌ها و تضادها؛ ولی اسپنسر تکامل جامعه را نتیجه جنگ‌های سیاسی و منطقه‌ای می‌داند.

### کلیدواژه‌ها

تکامل، تکامل اجتماعی، هربرت اسپنسر، استاد مطهری.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی بررسی مسائل اجتماعی ایران، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، zoha.k1363@gmail.com ایران.

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران (نویسنده مسئول). asghar.mo.de@gmail.com

\* باصری، زینب؛ محمدی، اصغر. (۱۴۰۲). بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های استاد مرتضی مطهری و هربرت اسپنسر در باب تکامل اجتماعی. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴۰)، صص ۱۳۵-۱۵۷.

DOI: 10.22081/JISS.2023.64586.1945

©Author(s).



۱۲۵

## مقدمه

از دیدگاه استاد مطهری واژه «کمال» را باید از واژه «تمام» تمییز داد. واژه تمام زمانی به کار می‌رود که هر آنچه برای اصل وجود یک شیء و تحقق ماهیت آن مورد نیاز است، حاصل شده باشد؛ اما کمال یک شیء پس از تحقق ماهیت آن و مربوط به کسب درجه‌های بالاتر و ارتقای سطوح آن موجود در مرتبه‌های ممکن خود است. تمام‌شدن جهت افقی دارد و کمال بیانگر سیر عمودی است (مطهری، ۱۳۹۲، صص ۱۴-۱۶). نظریه تکامل اجتماعی در فلسفه یونانی و در آرای فیلسوفان مشهوری مانند امپدکلس<sup>۱</sup> در سده پنجم قبل از میلاد ریشه دارد و برخی دانشمندان مسیحی نظیر سنت اگوستین در سده چهارم و پنجم میلادی به تکامل جهان تحت اراده الهی معتقد بودند؛ همچنین در بین آثار صاحب‌نظران اسلامی نظیر ابن‌خلدون و در رسالات اخوان صفا در سده هفتم در مورد تکامل تدریجی موجودات زنده بحث شده است. در سده هجدهم، بوفن و کانت از نخستین کسانی بودند که درباره تحول و دگرگونی جهان تذکر دادند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۱، ص ۸۷). استاد مطهری معتقد است جوامع بشری نیز همانند افراد انسانی در صورتی در فرایند تکامل قرار می‌گیرند که هر چه بیشتر از طبیعت و نهادهای اقتصادی و اجتماعی استقلال یابند و به عقیده، ایمان و ایدئولوژی وابستگی پیدا کنند. سیر تکامل جامعه بشری به همین سمت است، آن‌چنان که جوامع بدوی وابستگی بیشتری به گرایش طبیعی، حیوانی و مؤلفه‌های اقتصادی و اجتماعی داشت و بشر امروز بیشتر به ایدئولوژی‌های جدید تعلق دارد و بر اساس آن در مسیر تکامل و توسعه قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۳۶، ۳۷ و ۴۴). نظریه‌های تکامل اجتماعی در جامعه‌شناسی، یکی از نظریه‌های موجود در بررسی دگرگونی‌های اجتماعی است و به‌نحوی تعدادی از تغییرات تراکمی مهم تاریخ اجتماعی انسان را ترسیم کرده‌اند؛ مانند زیست‌شناسانی که با تکامل ارگانسیم زنده سر و کار داشتند، جامعه‌شناسان، جامعه را به صورت گذار از یک سری مراحل می‌دیدند. این اندیشه با پیشرفت، توسعه و تکامل عجین شده بود و

1. Empedocles.



معتقد بودند که مراحل بعدی نمایانگر مرحله بالاتری از تکامل اجتماعی است و توسعه رو به جلوی الگوهای اجتماعی را در ظرف زمان مورد توجه قرار می‌دادند (واگو، ۱۳۷۳، ص ۳۸)؛ این نظریه‌ها اهمیت خاص تغییراتی را که از سده هفدهم به بعد در اروپا به وقوع پیوستند و بر زندگی اجتماعی انسان در سراسر جهان و بر توسعه علم جدید و صنعت تأثیر گذاشتند را باز شناختند (باتومور، ۱۳۵۶، ص ۳۳۴). بر اساس آنها جوامع ابتدا ساده بودند و سپس به سوی پیچیدگی حرکت کردند و در عین حال تمایز یافتند. این پیچیدگی و تمایز حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، باعث انطباق هرچه بیشتر آنان با محیط شد (شکاری، ۱۳۸۶، ص ۶۴). در سده ۱۹ با ظهور اسپنسر که به منزله پدر تکامل‌گرایان کلاسیک تلقی می‌شود و دیگر جامعه‌شناسان، نظریه تکامل اجتماعی به نهایت گسترش خود رسید. اسپنسر جامعه را مشابه هر ماده‌ای شامل جاندار یا بی‌جان تابع قوانین تکامل می‌دانست. او نظریه تکامل اجتماعی‌اش را در آثار اجتماعی‌اش مانند مطالعه‌های جامعه‌شناسی و اصول جامعه‌شناسی تحلیل کرده است (کینگ، ۱۳۴۹، ص ۳۵).

### ۱. وضعیت اجتماعی و سیاسی در دوران زندگی استاد مطهری و هربرت اسپنسر

اشاره به یک نکته در ابتدای این بخش مهم به نظر می‌رسد مهم و آن هم اینکه برای مطالعه اندیشه و تفکرات اندیشمندان و جامعه‌شناسان، توجه به اوضاع اجتماعی و سیاسی دوران زندگی آنها که در بیان مبانی فکری و اجتماعی آنان تأثیر داشته، دارای اهمیت است. در دوران زندگی اسپنسر، تحولات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اروپا و به‌ویژه انگلستان همچون بروز اندیشه‌های لیبرالیستی، تعارضات سیاسی و از جمله جنگ‌های اروپایی در قرن نوزدهم، فاصله و شکاف بین کشورهای صنعتی اروپایی و دیگر کشورها از لحاظ تکامل، پیشرفت و ... در تفکر، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های وی تأثیر داشته است. از سوی دیگر در دوره زندگی استاد مطهری که معاصر با دوران حکومت پهلوی و اوایل انقلاب اسلامی است توجه به مسائلی چون عقب‌ماندگی کشور در عرصه‌های صنعتی، کشاورزی و ...، استبداد حکومت پهلوی، وابستگی کشور، نهضت امام خمینی علیه السلام در دهه ۴۰ و ۵۰، پیروزی انقلاب اسلامی و مسئله پیشرفت و توسعه کشور لازم و ضروری است؛ بنابراین با

توجه به موارد یادشده، افزون بر مبانی فکری، موقعیت و شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز بر اندیشه‌های این دو متفکر تأثیرگذار بوده است. در اینجا پیوند وضعیت اجتماعی و سیاسی با موضوع تکامل این است که باوجود پیشرفت در جوامع اروپایی به‌ویژه انگلستان، در آنها رویکرد تکامل اجتماعی به وجود نیامده بود؛ زیرا وقتی صحبت از تکامل اجتماعی به میان می‌آید لازمه کار این است که این تکامل در بین اقشار گوناگون اجتماعی و عمومی باشد؛ درحالی که بنا به دلایل متعدد از جمله نابرابری‌های اجتماعی، شکاف طبقاتی، شکاف نژادی بین سیاهان و سفیدان و ... این مهم عملی نگردیده است.

## ۲. دیدگاه محوری استاد مطهری در مورد تکامل

از دیدگاه استاد مطهری هیچ موجودی در جهان محسوس به یک حال باقی نمی‌ماند یا در حال رشد و تکامل است و یا در حال فرسودگی و انحطاط و این خاصیت نیز شامل عموم موجودات این جهان می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۷۷). به‌طور کلی دیدگاه‌های استاد مطهری در رابطه با تکامل را می‌توان به ۵ بخش تقسیم کرد که در ادامه هر کدام شرح داده می‌شوند.

### ۲-۱. تشبیه جامعه به بدن موجود زنده

از نظر استاد مطهری، ترکیب اجتماع، یک ترکیب منحصر به فرد بوده و حالت «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» بر جامعه حاکم است. استقلال فرد در جامعه محفوظ است و در عین حال جامعه دارای شخصیت، روح، عاطفه و احساس می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸). از دیدگاه استاد مطهری علاوه بر شباهت‌هایی که جامعه و موجودات زیستی دارند دارای تفاوت‌های مهمی نیز هستند؛ در جدول ۱ به شباهت‌ها و تفاوت‌ها از دیدگاه ایشان در مقابل دیدگاه هربرت اسپنسر پرداخته شده است.

### ۲-۲. فطرت و تکامل

از دیدگاه استاد مطهری، فطریات ادراکی انسان هر چند که به‌صورت بالفعل از

ابتدای تولد به شکل ادراکی در او موجود نیستند، ولی قوه و استعدادی به شمار می‌آیند که پس از ورود انسان به حوزه اجتماع در قالب بعضی احکام خود را نشان می‌دهند. از سوی دیگر گرایش‌های فطری انسان که تاکنون شناخته شده‌اند، به پنج دسته تقسیم می‌شوند: گرایش به حقیقت‌جویی و دانش، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به زیبایی، گرایش به ابتکار و خلاقیت، گرایش به عشق و پرستش. معیار تمایز این گرایش‌ها از دیگر امیال انسان این است که آنها مبتنی بر «خودمحوری» نیستند، «آگاهانه‌اند» و توأم با حس «قداست» انسان در مورد خود هستند (حسین‌زاده یزدی و حسینی روحانی، ۱۳۹۴). کمال انسان با محوریت ابعاد جسمی و روحی او قابل تعریف است. هر آنچه در مکاتب مختلف، معیار انسانیت و تمایز انسان از دیگر موجودات قرار می‌گیرد، در ساحت معیار و ملاک کمال نیز از اولویت برخوردار می‌شود. فطریات انسان به‌عنوان ویژگی‌های خاص و تمایز بخش روح او می‌توانند محور دیدگاه‌های تکاملی روح محور قرار گیرند (حسین‌زاده یزدی و حسینی روحانی، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

### ۲-۳. توحید و تکامل

استاد مطهری از منظر الهیات اسلامی به بحث خلقت تدریجی می‌نگرد و بر آن است که از نظر قرآن کریم، «خلقت یک امر آنی نیست»، بلکه به تدریج رخ می‌دهد. افزون بر آن، باور به خلقت دفعی و آنی، «یک طرز فکر یهودی است» که معتقد است دست خدا پس از خلقت بسته است. با این حال این پندار به مسلمانان نیز سرایت کرد و متأسفانه متکلمان اسلامی هم تحت تأثیر همین فکر یهودی قرار گرفتند و خلقت را امری دفعی تصور کردند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۵۸)، بی‌توجهی به شأن بحث فلسفی یا دینی و علمی و رعایت نکردن حریم بحث‌ها موجب شده است تا عده‌ای بدون داشتن دانش لازم و با داشتن پیش‌فرض‌های تأییدنشده و گاه خطا وارد مناظره در یک مسئله علمی می‌شوند. استاد مطهری هشیارانه بر این خطا انگشت می‌گذارد و اعلام می‌کند که نمی‌خواهیم مرتکب همان اشتباهی بشویم که دیگران شده و به‌عنوان حمایت از حریم توحید در مقام رد و نقض اصول و قوانین تکامل برآمده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۶۴)؛ در واقع،

رویکرد تکامل اجتماعی ایشان با اسپنسر متفاوت است. استاد مطهری با نگاه و رویکردی قرآنی و اسلامی و تحت تأثیر استادش علامه طباطبایی رحمته الله علیه به مسئله تکامل توجه داشته و خاستگاه آفرینش جسمانی انسان را از خاک می‌داند.

#### ۲-۴. تأثیرپذیری استاد مطهری از دیگر دانشمندان و تأثیرگذاری ایشان

این نکته قابل تأمل است که اندیشه‌های استاد مطهری به‌ویژه تکامل اجتماعی تحت تأثیر دو رویکرد سنت قرآن و معصومین علیهم‌السلام و برخی از اندیشمندان اجتماعی و دینی همچون علامه طباطبایی است؛ درحالی‌که اسپنسر بیشتر تحت تأثیر دیدگاه و اندیشه‌های داروینی و لامارک بوده است؛ به بیان دیگر اندیشه‌های استاد مطهری تبلور یافته از دو منظر اسلامی (قرآن و معصومین) و برخی از اندیشمندان اسلامی و شرقی بوده و این مبحث به‌طور خاص بر تکامل اجتماعی مطهری تأثیر داشته است.

#### ۲-۵. دیدگاه محوری هربرت اسپنسر در مورد تکامل

اسپنسر کلید شناخت جهان را «فهم تکامل» می‌دانست که بدون خواست انسان در جریان است و انسان تأثیری بر روند آن ندارد. رابرت جی پیرین<sup>۱</sup> چهار تعریف اسپنسر از تکامل را از یکدیگر متمایز می‌کند که عبارت‌اند از: ۱. تکامل به معنای جهت‌گیری انسان به سمت نظم اجتماعی آرمانی است؛ ۲. تکامل اجتماعی به معنای تمایز گذاشتن بین مجموعه‌های اجتماعی در قالب خرده نظام‌های کارکردی است؛ ۳. تکامل اجتماعی به معنای تقسیم کار فزاینده است و ۴. تکامل اجتماعی به معنای رشد تنوع در جامعه است (کسلر، ۱۳۹۴، ج ۱، صص ۵۹-۶۶).

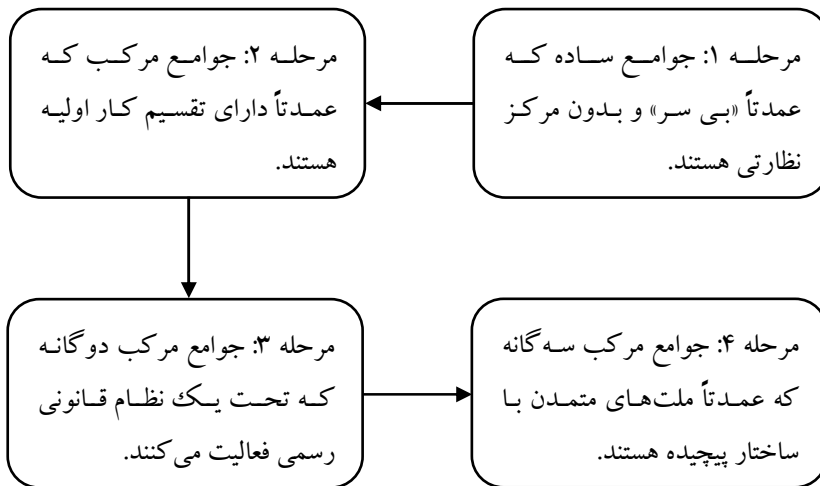
وی تکامل جامعه را به عنوان نتیجه ستیزهای سیاسی و منطقه‌ای می‌دانست؛ در واقع او از اولین جامعه‌شناسانی بود که اهمیت جنگ و ستیز را در الگوهای داخلی سازمان اجتماعی یک جامعه درک نمود (ترنر و بیگلی، ۱۳۸۴، ص ۶۷). همان‌طور که مشخص است

1. Robert J. Pirin

نظریات اسپنسر با تغییر تکاملی در ساختارها و نهادهای اجتماعی مرتبط بوده است (Abraham & Morgan, 1985, p. 59). به طور کلی نظریه تکاملی اسپنسر را می‌توان به ۴ بخش ذیل تقسیم کرد که در ادامه هر کدام شرح داده می‌شوند.

### ۳. مراحل تکاملی جوامع

به باور اسپنسر، تمام جوامع باید فرایند تکاملی نشان داده‌شده در شکل ۱ را طی کنند (Dewan Mahboob & Mustari, 2012, p. 60).



شکل ۱- مراحل پیچیدگی ساختاری جوامع از دیدگاه هربرت اسپنسر

### ۴. شباهت‌ها و تفاوت‌های جامعه و موجود زنده از دیدگاه استاد مطهری

#### شباهت‌ها

۱. جامعه مثل اندام زنده‌ای است که یک روح کلی بر آن حاکم است.
۲. همان طوری که پیکر، مجموعه‌ای از اعضا و جوارح است و هر عضو وظیفه‌ای دارد، جامعه هم از مجموع افراد تشکیل می‌شود و مجموع کارهای مورداحتیاج جامعه

به صورت شغل‌ها و حرفه‌ها میان اصناف و افراد تقسیم می‌شود.  
 ۳. پیکر سلامت و بیماری دارد، جامعه نیز سلامت و بیماری دارد، پیکر توگد و انحطاط و موت دارد، جامعه نیز همین‌طور است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸).

### تفاوت‌ها

۱. اعضای پیکر، هر کدام محل ثابت و مقام معلومی دارند، تغییر پست و شغل نمی‌دهند، اما افراد اجتماع این‌طور نیستند.  
 ۲. در پیکر به‌طور طبیعی کارها تقسیم شده و مکان‌ها معین گردیده است، اما در اجتماع باید این کار به دست خود بشر انجام شود؛ خودشان در بین همدیگر کارها را تقسیم کنند و به عبارت دیگر، میدان عمل برای همه وسیع است (مطهری، ۱۳۶۶، صص ۲۰ - ۲۱).

### ۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های جامعه و موجود زنده از دید هربرت اسپنسر

#### شباهت‌ها

۱. جنین دارای یک قسمت مشخص است اما وقتی که بزرگ‌تر می‌شود، اندام‌هایش زیادتر شده و هر کدام به تفکیک کاری انجام می‌دهند؛ در جامعه نیز در ابتدا نبود همانندی در میان گروه‌های آن است، اما وقتی که جمعیت افزایش می‌یابد، تفکیک نیز بیشتر می‌شود (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳).  
 ۲. در هر دوی آنها اجزا و کل با یکدیگر مرتبط‌اند، به‌طوری که تغییر در هر جزء باعث تغییر در اجزای دیگر می‌شود.  
 ۳. در هر دوی آنها هر جزیی از کل، به خودی خود، جامعه یا اندامی کوچک است.  
 ۴. در هر دوی آنها حیات کل می‌تواند نابود شود، در صورتی که اجزا می‌توانند تا مدتی به زندگی خود ادامه دهند (توسلی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳).

#### تفاوت‌ها

۱. اجزاء جامعه انسانی آزادی بیشتری دارند و کل مستحکم‌تری را تشکیل می‌دهند.  
 ۲. در اندام تعدد و تفاوت کارکردها به نحوی است که برخی از اجزا به‌صورت مرکز

احساس و اندیشه انجام وظیفه می‌کنند، ولی در اندام اجتماعی چنین تفاوتی وجود ندارد.  
۳. در اندام، اجزا برای مصلحت کل پدید آمده‌اند با آنکه در جامعه انسانی کل جامعه به منظور ارضا نیازهای افراد به وجود آمده است (توسلی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳).

## ۶. شباهت‌ها و تفاوت‌های انسان کامل و غایی

### استاد مطهری

انسان کامل اسلامی، انسانی است که تمام ارزش‌های انسانی، هماهنگ با هم در او رشد کرده باشد و رشدشان به حد اعلا برسد. کامل انسان با فرشته فرق می‌کند؛ کامل انسان، کمال در تعادل و در توازنش می‌باشد؛ یعنی این همه استعداد‌های گوناگون که در او هست، این انسان آن‌گاه انسان کامل است که به سوی یک استعداد فقط گرایش پیدا نکند و استعداد‌های دیگرش را مهمل و معطل نگذارد (حاجی صادقی، ۱۳۸۲).

### هربرت اسپنسر

انسان کامل و غایی کسی خواهد بود که الزامات خصوصی او با الزامات عمومی‌اش منطبق باشد. او نوعی از انسان خواهد بود که در تحقق خود به خود ماهیتش، عیناً وظایف واحد اجتماعی را انجام می‌دهد. این انسان‌ها به عنوان «اصلح» تلقی می‌شوند و بدون دخالت دولت می‌توانند در جامعه تعادل ایجاد کنند. طبیعت تمایل به دور انداختن افراد ناشایست دارد و در نهایت شایسته‌ترین‌ها زنده خواهند ماند (اسپنسر، ۱۸۹۹م، ص ۳۳۱؛ به نقل از: Dewan Mahboob & Mustari, 2012, p. 62).

## ۷. مقایسه دیدگاه‌های تکامل جامعه بشری استاد مرتضی مطهری و هربرت اسپنسر

### استاد مطهری

ایشان تکامل جوامع بشری را با توجه به روحانیه‌البقا بودن نفس انسان مطرح می‌کند. به اعتقاد وی جوامع بشری نیز همانند افراد انسانی در صورتی در فرایند تکامل قرار می‌گیرند که هر چه بیشتر از طبیعت، نهادهای اقتصادی و اجتماعی استقلال یابند و به

عقیده، ایمان و ایدئولوژی وابستگی پیدا کنند. سیر تکامل جامعه بشری به همین سمت است، آن چنان که جوامع بدوی وابستگی بیشتری به غرایز طبیعی، حیوانی و مؤلفه‌های اجتماعی و اقتصادی داشت و بشر امروز بیشتر به ایدئولوژی‌های جدید تعلق دارد و بر اساس آن در مسیر توسعه و تکامل قرار می‌گیرد؛ براینده جوامع انسانی در نهایت به سمت تکامل و استقلال بیشتر از وابستگی‌های مادی و کسب آزادی معنوی است؛ به طوری که در پایان تاریخ اوج آزادی معنوی انسان و استقلال روح او از اقتضائات مادی تحقق می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۲۲۵-۲۲۷). انسان نوع واحد است و به اندازه‌ای که می‌توان از تکامل اجتماعی و تمدنی بشر در طول تاریخ سخن گفت، این امکان در باره تکامل زیستی او وجود ندارد. انواع تکامل در جنبه‌های گوناگون زندگی انسان، به ابعاد مادی وجود او تقلیل پذیر نیست و به جنبه‌های معنوی، روحی و اجتماعی او باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۹).

### هربرت اسپنسر

وی تلاش کرده است تا جوامع را بر اساس مراحل تکاملی آنها طبقه‌بندی کند:

۱. جوامع ساده که اجزای آن بدون وجود یک مرکز نظارتی، برای اهداف عمومی مشخص با هم کار می‌کنند. این جوامع «بی‌سر»<sup>۱</sup> هستند؛ به این معنا که در آنجا سبک رهبری به طور عمده رهبری ناپایدار است.
۲. جوامع مرکب به دلیل اتحاد دو یا چند جامعه ساده (ممکن است به صورت مسالمت آمیز یا در نتیجه جنگ باشد)، به وجود می‌آیند. این جوامع به طور عمده دارای تقسیم کار اولیه و سکونت دائمی هستند (Adams & Sydie, 2001, p. 71).
۳. جوامع مرکب دو گانه که در آن سازمان‌های سیاسی یک نظام قانونی رسمی، پیچیده‌تر می‌شوند.
۴. جوامع مرکب سه گانه که در واقع ملت‌های متمدن بزرگی هستند که در آنها پیچیدگی ساختارها و افزایش وابستگی مشترک آشکارتر می‌شود (Adams & Sydie, 2001, p. 72).

1. Headless.



همچنین با توجه به اهداف سازمانی، جوامع به دو دسته جوامع مبارز و جوامع صنعتی تقسیم می‌شوند. مشخصه جوامع مبارز «اجبار» است که از آن به عنوان «همکاری اجباری» یاد می‌شود و «اراده شهروندی در همه معاملات، تحت سلطه اراده دولت است (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۹۳)؛ از طرفی مشخصه جامعه صنعتی بر اساس «همکاری داوطلبانه» است و به جای استقلال اقتصادی دولت، تجارت آزاد تشویق می‌شود و انعطاف‌پذیری و شغل وجود دارد (کوزر، ۱۳۷۹، ص ۹۵).

### نقدهای مطرح‌شده در دیدگاه تکاملی هربرت اسپنسر

اگرچه نظریه‌های هربرت اسپنسر در زمان حیاتش مورد تحسین قرار گرفت، اما با گذشت زمان با انتقادات گسترده اندیشمندان مواجه شد. در این بخش به انتقادات مربوط به دیدگاه‌های هربرت اسپنسر پرداخته می‌شود.

### نقدهای مطرح‌شده در شباهت جامعه و اندام‌واره‌های زیستی

مقایسه جامعه و اندام‌واره‌های زیستی توسط هربرت اسپنسر، انتقادهای زیادی را از سوی اندیشمندان دیگر برانگیخت؛ مونک<sup>۱</sup> بیان می‌کند که «نظریه تکاملی اسپنسر از تصور اقتصادی و طبیعت‌گرایانه بسیار محدود خود رنج می‌برد» تکامل به‌عنوان فرایندی طبیعی و خودکار تلقی می‌شود که در آن جامعه از طریق تقسیم کار از نظر اقتصادی ارتقا می‌یابد. آنچه اسپنسر قادر به توضیح آن است تنها بخش کوچکی از تقسیم کار رو به پیشرفت است و چیزی فراتر از آن نیست» (Munch, 1994, pp. 54-55). موری<sup>۲</sup> (Murray, 1929, vol. 2, p. 38) استدلال کرد که «جامعه در واقع یک اندام‌واره است، اما اندام‌واره‌ای است که در افکار و احساسات اعضای خود تا حدی وجود دارد که اسپنسر آمادگی پذیرفتن آن را نداشت» (Szacki, 1979, p. 217).

1. Munch.

2. Murray.

### نقدهای مطرح شده در «جامعه صنعتی غایی و نظم اجتماعی»

اینکه آیا یک جامعه صنعتی در نهایت می تواند نظم و هماهنگی اجتماعی ایجاد کند یا خیر، جای تردید است. مارکس نشان داده است که گسترش جامعه سرمایه داری صنعتی نمی تواند وضعیت اجتماعی هماهنگ را ایجاد کند؛ بلکه شکاف قدرت و اختلاف طبقاتی به وجود می آورد (Dewan Mahboob & Mustari, 2012, p. 64)؛ مونک استدلال می کند: «دورکیم<sup>۱</sup> برخلاف اسپنسر تأکید کرد که تقسیم کار رو به پیشرفت به هیچ وجه باعث افزایش نشاط نمی شود. این رویه، رقابت برای منابع کمیاب را تشدید می کند و پیوندهای سنتی را از هم می پاشد؛ این اثرات تقسیم کار رو به رشد، ناراحتی زیادی را به همراه دارد» (Munch, 1994, p. 54).

### نقدهای مطرح شده در مفاهیم «بقای اصلح» و «عدم دخالت دولت»

تصور اسپنسر از بقای شایسته ترین ها و حذف ناشایست ها، به ویژه افراد فقیر، به عنوان یک اندیشه سؤال برانگیز در جامعه پیشرفته ظاهر می شود. اگرچه وی از نوع دوستی فردی حمایت می کرد، اهمیت دخالت دولت در کاهش فقر را انکار می کرد. رها کردن مردم فقیر در شرایط خود و اجازه دادن به حذف آنها در واقع یک رویکرد غیرانسانی است. جوامع پیشرفته در بیشتر موارد نمی توانند این رویکرد را اعمال کنند. از طرفی کاهش فقر تنها با تکیه بر مشارکت افراد و بدون مداخلات و ابتکارات از سوی دولت دشوار است. ضمن اینکه در بسیاری از کشورها، ابتکارات دولت در کاهش فقر متمرثر بوده است؛ بنابراین افراد «ناشایست» این جوامع با کمک مداخلات دولت برای زندگی در جامعه «شایسته» شدند. پس از گذشت بیش از صد سال از مرگ اسپنسر، با تحلیل وضعیت کنونی جامعه می توان گفت: که عدم مداخله دولت ممکن است مشکلاتی را برای جامعه ایجاد کند و یک جامعه صنعتی نتواند «انسان غایی» را ایجاد کند (Dewan Mahboob & Mustari, 2012, p. 65).

1. Durkheim.

## ۸. تأثیرپذیری هربرت اسپنسر از دیگر دانشمندان و تأثیرگذاری وی

هربرت اسپنسر تحت تأثیر صاحب‌نظرانی از قبیل داروین، لامارک، اسمیت، چارلز لایل و کنت قرار گرفت و نظریه تکامل خود را بر ترکیبی از دیدگاه‌های مختلف عصر خود استوار کرد. هرچند روابط بین داروین و اسپنسر به گونه‌ای متقابل بوده است، اما وی با استفاده از اصل تنازع بقا و نیز به کارگیری اصل «انتخاب طبیعی»<sup>۱</sup> در اندیشه داروین، زیربنای نظریات اجتماعی خود را بنیان نهاد (تنهایی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰)؛ همچنین اسپنسر با متأثر شدن از نظرات جمعیت‌شناسانی از قبیل مالتوس<sup>۲</sup> و نیز اصولی که از علم فیزیک گرفته بود، شالوده‌های فلسفه اجتماعی خویش را بنیان نهاد؛ مالتوس با مطرح کردن اصل «تنازع بقا»<sup>۳</sup> جامعه را میدان جنگی می‌پنداشت که در آن انسان‌ها برای دستیابی به امکانات زندگی درگیر جنگ و نزاع هستند.

## ۹. وجوه اشتراک دیدگاه استاد مطهری و هربرت اسپنسر

اگرچه استاد مطهری و هربرت اسپنسر به لحاظ فکری و هستی‌شناسی با هم متفاوت‌اند، اما اشتراک دیدگاه این دو اندیشمند، در تعریف از تکامل اجتماعی بیشتر با رویکرد جامعه‌شناختی مدنظر نویسندگان است؛ برای مثال هر دو معتقدند که اجزا با کل در ارتباطند مثل بدن موجود زنده در جامعه. هر جزء (عضو) خود یک جامعه کوچک است و عناصر و اجزایی دارد.

تکامل اجتماعی از نظر استاد مطهری عبارت است از: باز شدن، شکفته شدن، گسترده شدن، توسعه پیدا کردن و کارایی بیشتر پیدا کردن. از نظر اسپنسر، تکامل اجتماعی به معنای تنوع و تقسیم کار بیشتر است؛ یعنی هرچه جوامع به سمت تقسیم کار بیشتر و تخصصی‌تر شدن کارها پیش بروند و روابط پیچیده‌تری به آنها حاکم گردد، کامل‌تر می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۴۱؛ Nicholas, 1967).

1. Natural selection.
2. Malthus.
3. Struggle for existence.

برخلاف تصور غالب، هربرت اسپنسر یک معتقد بی‌چون و چرای پیشرفت پیوسته تک‌خطی نبود؛ وی در ابتدا معتقد به تکامل تک‌خطی و پیرو نظریهٔ اگوست کنت<sup>۱</sup> بود؛ بعدها تشخیص داده بود که اگرچه تکامل کلی نوع بشر امری قطعی است، از نظریه تک‌خطی در همه جوامع نمی‌توان دفاع کرد. اسپنسر در این رابطه می‌گوید: «پیشرفت اجتماعی نیز همچون انواع دیگر پیشرفت، تک‌خطی نیست، بلکه مسیرهای متنوعی دارد (کوزر، ۱۳۷۹، صص ۱۴۳-۱۴۴). این در حالی است که استاد مطهری افزون بر نقد نظریه تکامل خطی مارکس، نظریه تکامل خطی اگوست کنت، جامعه‌شناس فرانسوی را در تبیین دوره‌های سه‌گانه فکر بشر که شامل دوره ربّانی، فلسفی و علمی است، نقد می‌کند و می‌گوید: «اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم‌بندی کنیم، باید افکار متفکران بشر را، نه توده و عامه را مقیاس دوره‌ها قرار دهیم. در اینجا است که می‌بینیم تقسیم‌بندی اگوست کنت سرتاپا غلط است. هرگز اندیشه بشری که متفکران هر دوره‌ای، نمایندگان آن هستند، این چنین سه دوره‌ای را طی نکرده است. از نظر متد اسلامی، همه این تفکرات در یک شکل خاص با یکدیگر قابل جمع هستند؛ یعنی یک فرد در آن واحد می‌تواند طرز تفکری داشته باشد که هم الهی باشد، هم فلسفی و هم علمی» (مطهری، ۱۳۷۵ الف، صص ۶۴-۶۶).

#### ۱۰. افتراق دیدگاه استاد مطهری و هربرت اسپنسر

استاد مطهری در تعریف تکامل می‌گوید: «تکامل این است که یک شیء، یک مرتبه واقعیتی را داشته باشد. بعد در مرحله بعد، همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد. در واقع، تکامل، تعالی در وجود و اشتداد در هستی است؛ پس تکامل اجتماعی از راه وفاق‌ها، هماهنگی‌ها، تعاون‌ها، همسازی‌ها و سازگاری‌های جمعی پدید می‌آید، نه از راه نزاع‌ها و اختلاف‌ها و دعواها و تضادها (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶)؛ اما هربرت اسپنسر تکامل جامعه را نتیجه ستیزهای سیاسی و منطقه‌ای می‌دانست و معتقد بود کشمکش‌های

1. Auguste comte.

اجتماعی مانند جنگ یا رقابت برای تکامل جامعه اهمیت محوری دارد؛ در واقع او از اولین جامعه‌شناسانی بود که اهمیت جنگ و ستیز را در الگوهای داخلی سازمان اجتماعی یک جامعه درک نمود (ترنر و بیگلی، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

تکامل‌گرایی نگرشی فلسفی و فرهنگی به کل عالم و همه پدیده‌های آن است که الگوی تکامل زیست‌شناختی را به دیگر عرصه‌ها گسترش می‌دهد. نمونه آن نگاهی تکاملی به ادیان است که بر اساس آن ادعا می‌شود یکتاپرستی به تدریج از دل چندخدایی برآمده است. استن هارتمن در مدخل «تکامل‌گرایی»، به تفصیل ابعاد و جلوه‌های این دیدگاه را بیان کرده است؛ اما داروینسم، در واقع تفسیری ایدئولوژیک و برتری‌طلبانه است که به طور عمد از سوی کسانی مانند هربرت اسپنسر ارائه و ترویج شده است، به همین سبب گاه از آن با عنوان اسپنسرسم یاد می‌شود (Hartmann, 2007, p. 687)؛ بنابراین آن‌گونه که از نظریات هربرت اسپنسر بر می‌آید، تکامل به طور مستقل و خارج از مشیت الهی و یا قدرت دیگری انجام می‌گیرد؛ اما اندیشه استاد مطهری ریشه در وحی و فلسفه الهی دارد و از طرفی با توجه به نظر ایشان، معیار تکامل جامعه، انسانیت است. وی بر مبنای نظریه فطرت و این‌که لازمه آن، پذیرش انسانیت است، تکامل جامعه بشری را در انسانیت انسان می‌داند (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۸۴).

### نتیجه‌گیری

در نتایج مطالعات انجام‌شده در این پژوهش در زمینه بحث تکامل اجتماعی از نظر هربرت اسپنسر و اندیشه‌های استاد مطهری می‌توان چنین مطرح کرد: از نظر نویسندگان، مسئله مورد بحث این بوده که دو متفکر مزبور، هر کدام چه نگاه و رویکردی به تکامل اجتماعی دارند: بالطبع نگاه استاد مطهری یک بینش اسلامی با رویکرد تکامل اجتماعی است، ولی نگاه اسپنسر تنها یک نگاه جامعه‌شناختی با رویکرد برگرفته از زیست‌شناسی داروین بوده است. در ضمن نگاه اسپنسر گرچه نگاه داروینی بوده، در تحلیل جامعه تنها بیولوژیکی نبوده که این امر در تقسیم جوامع به ساده، مرکب و مرکب دوگانه (پیچیده) و اشاره به ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن: تقسیم کار، به رهبری همگونی و ناهمگونی،

قوانین و ... پیداست که نگاه جامعه‌شناختی بوده است، نه تنها بیولوژیکی. این نکته قابل تأمل است که اندیشه‌های استاد مطهری به‌ویژه تکامل اجتماعی تحت تأثیر دو رویکرد سنت قرآن و معصومین علیهم‌السلام و برخی از اندیشمندان اجتماعی و دینی از قبیل علامه طباطبایی است، درحالی‌که اسپنسر بیشتر تحت تأثیر دیدگاه و اندیشه‌های داروینی و لامارک بوده است؛ به بیان دیگر اندیشه‌های استاد مطهری تبلور یافته از دو منظر اسلامی (قرآن و معصومین) و برخی از اندیشمندان اسلامی و شرقی بوده و این مبحث به طور خاص بر تکامل اجتماعی مطهری تأثیر داشته است.

افکار اسپنسر مجموعه‌ی سامان‌مند باورها و اندیشه‌های ایستای سیاسی و اجتماعی از آن جمله نظام‌های فکری، فلسفی بود؛ درواقع اسپنسر را می‌توان یک ایدئولوگ دانست؛ اگرچه ایده‌های وی برای زمان خود پیشرفته و افراطی بود، اکنون وی را جناح راست و محافظه‌کار می‌دانند. اسپنسر تکامل اجتماعی را با تقسیم کار فزاینده برابر انگاشت. به نظر وی رشد فزاینده جمعیت، تمایز اجتماعی روزافزون را ضروری می‌سازد. افزایش جمعیت توازن اجتماعی را برهم می‌زند و انواع تعدیل‌های اجتماعی را ضروری می‌سازد و یکی از این تعدیل‌ها تشدید تقسیم کار است. در نظریه‌ای دیگر، اسپنسر یک نوع الگوی تکامل اجتماعی را بر مبنای الگوی تکامل زیست‌شناختی پذیرفت. او که چندین سال قبل از اثر داروین درباره انتخاب طبیعی، اصطلاح بقای اصلح را ابداع کرده بود به این مسئله پرداخت که چرا برخی جوامع باقی می‌مانند و برخی دیگر نابود می‌شوند. او نظرش این بود که جوامع صالح‌تر باقی می‌مانند و از این طریق سطح قدرت تطبیقی کل جهان را بالا می‌برند. در بررسی نقدهایی که از نظریات تکاملی اسپنسر صورت گرفت، مشاهده شد که نظریات وی دارای اشکالات متعددی است و به دلیل همین کاستی‌ها، اسپنسر پس از دوران خود در میان جامعه‌شناسان به‌نسبت نامعجوب شد؛ اما بی‌شک که در زمان خود او به‌عنوان یک جامعه‌شناس مشهور شناخته شد و تلاش‌های او به رشد جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشته علمی کمک کرد.

همچنین نظریه تکاملی استاد مرتضی مطهری را می‌توان به‌صورت دو نظریه در نظر گرفت. ایشان در نخستین نظریه، جامعه را به موجود زنده تشبیه کردند و معتقد بودند

همان طوری که پیکر، مجموعه‌ای از اعضا و جوارح است و هر عضوی کار و وظیفه‌ای دارد، جامعه هم از مجموع افراد تشکیل می‌شود و مجموع کارهای مورد احتیاج جامعه به صورت شغل‌ها و حرفه‌ها میان اصناف و افراد تقسیم می‌شود؛ همچنین تفاوت‌هایی نیز بین این دو قائل شدند؛ برای نمونه یکی از موارد اختلاف را چنین بیان کردند که اعضای پیکر، هر کدام محل ثابت و مقام معلومی دارند، تغییر محل و مقام و پست و شغل نمی‌دهند، اما افراد اجتماع این طور نیستند؛ برای مثال هر کدام از چشم و گوش و دست و پا، یک عضوند و یک مقام ثابت و یک وظیفه دارند. ایشان در نظریه دوم بیان می‌کنند که انسان نوع واحد است و به اندازه‌ای که می‌توان از تکامل اجتماعی و تمدنی بشر در طول تاریخ سخن گفت، این امکان در باره تکامل زیستی او وجود ندارد.

در نهایت و مطابق با نتایج این پژوهش با وجود اینکه این دو اندیشمند به لحاظ فکری و هستی‌شناسی با هم متفاوت‌اند و یکی از این دو مادی‌گراست و دیگری به هر دو ساحت وجود آدمی توجه دارد، اما افزون بر افتراق‌ها، اشتراکاتی نیز دارند و اشتراک دیدگاه آنها، در تعریف از تکامل اجتماعی بیشتر با رویکرد جامعه‌شناختی مدنظر نویسندگان است؛ برای نمونه در این تعریف تکامل اجتماعی که به معنای تنوع و تقسیم کار بیشتر است؛ از دیدگاه استاد مطهری تکامل عبارت است از باز شدن، شکفته شدن، گسترده شدن، توسعه پیدا کردن و کارایی بیشتر پیدا کردن و از دیدگاه اسپنسر هر چه جوامع به سمت تقسیم کار بیشتر و تخصصی‌تر شدن کارها پیش بروند و روابط پیچیده‌تری به آنها حاکم گردد، کامل‌تر می‌شوند؛ همچنین در اعتقادداشتن به تکامل تک‌خطی با هم اشتراک دارند. از جمله افتراق‌ها را می‌توان به این صورت بیان کرد: از دیدگاه استاد مطهری تکامل اجتماعی از راه وفاق‌ها، همسازی‌ها و سازگاری‌های جمعی پدید می‌آید، نه از راه نزاع‌ها و تضادها، اما هربرت اسپنسر تکامل جامعه را نتیجه ستیزهای سیاسی و منطقه‌ای می‌دانست و معتقد بود کشمکش‌های اجتماعی مانند جنگ یا رقابت برای تکامل جامعه اهمیت محوری دارد؛ همچنین آن‌گونه که از نظریات هربرت اسپنسر بر می‌آید، تکامل به‌طور مستقل و خارج از مشیت الهی و یا قدرت دیگری انجام می‌گیرد؛ اما اندیشه استاد مطهری در وحی و فلسفه الهی

ریشه دارد. این چنین است که دیدگاه تکاملی استاد مطهری با محوریت ارزش‌های متفاوتی شکل می‌گیرد و معنای سعادت و کمال نیز از دیگر اندیشه‌ها تمایز می‌یابد؛ در واقع ایشان در عین پذیرش در هر دو ساحت وجود آدمی، با ارجاع به فطریات انسان و اولویت‌گرایی فطری بر امیال مادی، به نوعی فطرت را متغیر تعیین‌کننده و محور تحلیل خود در شکل‌دهی به الگوی تکامل و پیشرفت انسان و جامعه قرار داد.



## فهرست منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۱). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سروش.
۲. ازکیا، مصطفی؛ غفاری، غلامرضا. (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی توسعه (چاپ هفتم). تهران: کیهان.
۳. باتومور، تامس برتون. (۱۳۵۶). جامعه‌شناسی (مترجمان: حسن منصور و حسن حسینی کلجاهی). تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۴. ترنر، جان‌تان؛ بیگلی، لئونارد. (۱۳۸۴). پیدایش نظریه جامعه‌شناختی (مترجم: عبدالعلی لهسایی‌زاده، چاپ اول). شیراز: نوید.
۵. تنهایی، حسین ابوالحسن. (۱۳۷۴). درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
۶. توسلی، غلام عباس. (۱۳۷۰). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: انتشارات سمت.
۷. حاجی صادقی، عبدالله. (۱۳۸۲). انسان کامل در اندیشه مطهری. فصلنامه علمی پژوهشی قیسات، ۸(۳۱-۳۰)، صص ۱۶۳-۱۸۶.
۸. حسین‌زاده یزدی، مهدی؛ حسینی روحانی، حمیده سادات. (۱۳۹۴). تکامل و پیشرفت انسان و جامعه از دیدگاه شهید مطهری. فصلنامه الگوی پیشرفت اسلامی و ایرانی، ۳(۵)، صص ۳۷-۵۸.
۹. شکاری، شیوا. (۱۳۸۶). خلاصه مباحث اساسی کارشناسی ارشد؛ مبانی و نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: کتاب جوانان.
۱۰. کسلر، دیرک. (۱۳۹۴). نظریه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک از آگوست کنت تا آلفرد شوپس (مترجم: کرامت‌الله راسخ، ج ۱). تهران: نشر جامعه‌شناسان.
۱۱. کنینگ، سامویل. (۱۳۴۹). جامعه‌شناسی (مترجم: مشفق همدانی). تهران: امیرکبیر.
۱۲. کوزر، لوئیس. (۱۳۷۹). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ هشتم). تهران: علمی.

۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۳). حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی. تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). تکامل اجتماعی انسان. تهران: صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). بیست گفتار. تهران: صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). جهان‌بینی توحیدی. تهران: صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). انسان در قرآن: قم: صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ الف). علل گرایش به مادی‌گری. قم: صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ ب). جامعه و تاریخ. قم: صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۱۳، چاپ سوم). تهران: صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار (ج ۱، و ۳۶ و ۳۷ و ۴۴). تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). انسان کامل. قم: صدرا.
۲۳. واگو، استفان. (۱۳۷۳). درآمدی بر تئوری‌ها و مدل‌های تغییرات اجتماعی (مترجم: احمدرضا غروی‌زاد). قم: انتشارات جهاد دانشگاهی.
24. Abraham, Francis & Morgan, John. H. (1985). *Sociological Thought from Comte to Sorokin*. Madras, Macmillan India Limited. Michigan State University: Wyndham Hall press .
25. Adams, Bert. N., & Sydie, R. A. (2001). *Sociological Theory*. California: Pine Forge Press.
26. Hartmann, Stefan. (2007). "Evolutionism", in *The Brill Dictionary of Religion*, edited by Kocku von Stuckrad, Revised edition of Metzler Lexicon Religion edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr, Translated from German by Robert R. Barr, Leiden and Boston, Brill.
27. Dewan Mahboob, Hossain & Mustari, Sohela. (2012). A critical analysis of Herbert Spencer's theory of evolution. *Postmodern Openings*, 3(2), pp. 55-66. University of Dhaka, Bangladesh, International Islamic. University Malaysia.
28. Munch, Richard. (1994). *Sociological Theory from the 1850s to the 1920s*. Volume 1, Chicago: Nelson-Hall Publishers.

29. Murray, Robert, Henry. (1929). *English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century*. Vol. 2, Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd. Original from the University of California.
30. Nicholas, Sergeyeveitch, Timasheff. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. U.S.A Random House. 3<sup>rd</sup> edition. The University Fordham.
31. Szacki, Jerzy. (1979). *History of Sociological Thought*. Connecticut: Aldwych Press. The University of Michigan.

## References

1. Abraham, F., & Morgan, J. H. (1985). *Sociological Thought from Comte to Sorokin*. Madras, Macmillan India Limited. Michigan State University: Wyndham Hall press.
2. Adams, B. N., & Sydie, R. A. (2001). *Sociological Theory*. California: Pine Forge Press.
3. Azad Armaki, T. (1381 AP). *Sociological Theories*. Tehran: Soroush. [In Persian]
4. Azkia, M., & Ghaffari, Q. R. (1387 AP). *Development Sociology* (7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Keihan. [In Persian]
5. Bottommore, T. B. (1356 AP). *Sociology* (H. Mansour., & H. Hoseini, Trans.). Tehran: Pocket books joint stock company. [In Persian]
6. Coser, L. (1379 AP). *The life and thought of great sociologists* (Vol. 8, M. Solasi, Trans.). Tehran: Elmi. [In Persian]
7. Dewan Mahboob, H., & Mustari, S. (2012). A critical analysis of Herbert Spencer's theory of evolution. *Postmodern Openings*, 3(2), pp. 55-66.
8. Haji Sadeqi, A. (1382 AP). A perfect human being in Motahari's thought. *Qabasat*, 8(31-30), pp. 163-186. [In Persian]
9. Hartmann, S. (2007). "Evolutionism", in *The Brill Dictionary of Religion*, edited by Kocku von Stuckrad, Revised edition of Metzler Lexicon Religion edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr, Translated from German by Robert R. Barr, Leiden and Boston, Brill.
10. Hosseinzadeh Yazdi, M., & Hosseini Rouhani, H. (1394 AP). Evolution and progress Man and society from the point of view of martyr Motahari. *Iranian Pattern of Progress*, 3(5), pp. 37-58. [In Persian]
11. Kessler, D. (1394 AP). *The theories of classical sociologists from Auguste Comte to Alfred Shutes* (Vol. 1, K. Rasekh, Trans.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
12. Koenig, S. (1349 AP). *Sociology* (M. Hamdani, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
13. Motahari, M. (1363 AP). *Right and wrong to the appendix of revitalizing Islamic thought*. Tehran: Sadra. [In Persian]

14. Motahari, M. (1366 AP). *Human social evolution*. Tehran: Sadra. [In Persian]
15. Motahari, M. (1369 AP). *Twenty speeches*. Tehran: Sadra. [In Persian]
16. Motahari, M. (1370 AP). *Monotheistic worldview*. Tehran: Sadra. [In Persian]
17. Motahari, M. (1374 AP). *Man in the Qur'an*. Qom: Sadra. [In Persian]
18. Motahari, M. (1375 AP a). *Causes of tendency to materialism*. Qom: Sadra. [In Persian]
19. Motahari, M. (1375 AP b). *Society and history*. Qom: Sadra. [In Persian]
20. Motahari, M. (1376 AP). *Collection of works* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 13). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Motahari, M. (1390 AP). *Collection of works* (Vols. 1, 36, 37 & 44). Tehran: Sadra. [In Persian]
22. Motahari, M. (1392 AP). *Perfect human*. Qom: Sadra. [In Persian]
23. Munch, R. (1994). *Sociological Theory from the 1850s to the 1920s* (Vol. 1). Chicago: Nelson-Hall Publishers.
24. Murray, Robert, Henry. (1929). *English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century* (Vol. 2). Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd. Original from the University of California.
25. Shekari, Sh. (1386 AP). *Summary of the basic subjects of the master's degree; Basics and theories of sociology*. Tehran: Youth book. [In Persian]
26. Szacki, J. (1979). *History of Sociological Thought*. Connecticut: Aldwych Press. The University of Michigan.
27. TanhaEi, H. A. (1374 AP). *An introduction to the schools and theories of sociology*. Tehran: Samt. [In Persian]
28. Tavasoli, Q. A. (1370 AP). *Sociological Theories*. Tehran: Samt. [In Persian]
29. Timasheff, N. S. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. U.S.A Random House.
30. Turner, J., & Bigley, L. (1384 AP). *The emergence of sociological theory* (Vo.1, A, Lahsaei Zade, Trans.). Shiraz: Navid. [In Persian]
31. Wago, S. (1373 AP). *An introduction to the theories and models of social changes* (A. R. Gharavizad, Trans.). Qom: Academic Center for Education, Culture and Research [In Persian].

**Research Article**

**A Fundamental Evaluation of the Physical Approach to Religion with an Emphasis on Bryan Turner's Views<sup>1</sup>**

Maryam Mansouri<sup>2</sup>

Hamid Parsania<sup>3</sup>

Mahdi Soltani<sup>4</sup>

Received: 13/08/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

Bryan Turner is one of the thinkers who is trying to create a positive position in social theory with the principle of "life-affirming instinct" in Nietzsche's views based on the solid foundations that appeared in the thinkers of the 20th century, especially Nietzsche. The main question of the current research is that basically by examining his views, in the

1. This article has been taken from the PhD dissertation entitled: Identity of social science in relation to the nature of the body from the perspective of transcendental wisdom (supervisor: Hamid Parsania, advisor: Mahdi Soltani). Faculty of Culture, Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
2. PhD student of Muslim Social Science, Sociology Department, Faculty of Culture, Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author). mrymmansouri@yahoo.com.
3. Associate professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. H.parsania@ut.ac.ir.
4. Assistant professor, Department of Sociology, Baqir al-Olum University, Qom Iran. M.soltani@bou.ac.ir.

\* Mansouri, M., & Parsania, H., & Soltani, M. (1402 AP). A Fundamental Evaluation of the Physical Approach to Religion with an Emphasis on Bryan Turner's views. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 160-188. DOI: 10.22081/JISS.2023.64625.1944

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

physical existence that could be seen especially in the thinkers of the 20th century, what is the justification for the re-entry of religion into the fields of theorizing and is this confrontation a coherent confrontation or again it has turned towards functional theories? The present study deals with this issue by examining the documents of Turner's viewpoints and analyzing its directional content. Through benefiting from the fundamental methodology as a theoretical framework, this study seeks to examine the coherence of his views in the face of religion and has reached the conclusion that not only Turner violated Nietzsche's foundations about thinking in many of his positions, but also violated the inherent rules of religion with its social rules. In addition, despite the materialistic approach, he has also dealt with beliefs and values in detail, and with a functional approach, he tries to fill the gaps caused by physicality in the global society with the virtue of citizenship resulting from religious teachings.

**Keywords**

Religion, Body, Physical Approach, Fundamental Methodology, Secularism, Globalization, Citizenship.

### مقاله پژوهشی

## ارزیابی بنیادین رویکرد بدن مند به دین با تأکید بر آرای برایان ترنر<sup>۱</sup>

مریم منصوری<sup>۲</sup>    حمید پارسانیا<sup>۳</sup>    مهدی سلطانی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲    تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

©Author(s).



### چکیده

برایان ترنر، از جمله متفکرانی است که بر بنیادهای بدن‌مندی که در متفکران سده بیستم به‌ویژه نیچه پدیدار گردید، تلاش دارد تا با اصل «غریزه تأیید‌کننده زندگی» در آرای نیچه، موضعی ایجابی در نظریه اجتماعی ایجاد نماید. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که اساساً با بررسی آرای او، در هستی بدن‌مندی که به‌ویژه در متفکران سده بیستم میلادی حاکم شد، ورود دوباره دین به عرصه‌های نظریه‌ورزی با چه توجیهی انجام شده است و آیا این مواجهه، مواجهه‌ای منسجم است یا دوباره، چرخشی به سمت نظریه‌های کارکردی روی داده است؟ پژوهش حاضر، با بررسی اسنادی آرای ترنر و تحلیل محتوای جهت‌دار آن، به این مهم می‌پردازد. این پژوهش با بهره‌مندی از روش‌شناسی بنیادین به

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: هویت علم اجتماعی در نسبت با ماهیت بدن از منظر حکمت متعالیه (استاد راهنما: حمید پارسانیا، استاد مشاور: مهدی سلطانی). دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، گروه جامعه‌شناسی دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).  
mrymmansouri@yahoo.com

۳. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
h.parsania@ut.ac.ir

۴. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.  
m.soltani@bou.ac.ir

\* منصوری، مریم؛ پارسانیا، حمید؛ سلطانی، مهدی. (۱۴۰۲). ارزیابی بنیادین رویکرد بدن‌مند به دین با تأکید بر آراء برایان ترنر. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴۰)، صص ۱۶۰-۱۸۸.

DOI: 10.22081/JISS.2023.64625.1944



عنوان چارچوبی نظری، درصدد بررسی انسجام آرای او در مواجهه با دین به این نتیجه دست یافته است که نه تنها ترنر در بسیاری از مواضع خود از بنیادهای نیچه‌ای در ساحت تفکر تخطی کرده، بلکه قواعد ذاتی دین را با قوانین اجتماعی آن خلط کرده است؛ همچنین به‌رغم رویکرد مادی، به اعتقادات و ارزش‌ها نیز به صورت تفصیلی پرداخته است و با نگرشی کارکردی تلاش دارد تا گسست‌های ناشی از بدن‌مندی در جامعه جهانی را با فضیلت شهروندی حاصل از آموزه‌های دینی پر کند.

### کلیدواژه‌ها

دین، بدن، رویکرد بدن‌مند، روش‌شناسی بنیادین، سکولاریسم، جهانی‌شدن، شهروندی.

## مقدمه

مقوله بدن‌مندی نه به عنوان موضوعی جزئی ذیل رویکردهای فلسفی، بلکه به عنوان نگرشی وجودی به چیستی انسان، بر جهان تفکر و اندیشه‌های سده بیستمی چیره شد. با فرود آمدن انسان از رویکردهای شناختی الاهیاتی به نگرش‌های اومانستی، که دکارت با گزاره «من می‌اندیشم پس هستم» آن را بنیان نهاد، جهان‌اندیشه، به حدودی انسانی کاهش یافت و علم، فقط آن چیزی شد که انسان آن را درک و فهم می‌کند. در این نگرش، علوم بر پایه امور انسانی - و نه فرا انسانی - بنیان نهاده شد و هستی انسانی با ذهن و فهم او، تعیین می‌یافت. در اندیشه دکارت و بزرگانی همچون کانت و هگل، که پس از او در متافیزیک به گسترش اندیشه غربی همت گماردند، وجود انسان، به طور عمده به ابعاد نفسانی او - که به ذهن کاهش داده شد - تعریف و از همین رو است که در غرب سوپرتکتیویسم یا ذهن‌گرایی، استیلا یافت. در این رویکرد، حداکثر نگرش به بدن، نگرشی مبتنی بر توازی بود. در نظریه توازی، همچون دو ساعت هم کوک، هر رخدادی در بدن یا نفس با یک رخداد موازی در دیگری همراه است و علیتی در کار نیست (خامی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰)؛ بدین ترتیب به طور عمده بدن به یکسو نهاده شد و در مقابل آن، بر اساس رویکردی ایدئالیستی و ذهن‌محور<sup>۱</sup>، علوم و امور صورت‌بندی شدند.

در مقابل رویکرد شدیداً ذهن‌مدار و عقل‌گرا، از اوایل سده بیستم، نیچه فریاد برآورد که اساساً، در متافیزیک، بدن سرکوب شده است و تصور روح محض، حماقت محض است و اگر ما کالبد میرا را از انسان بگیریم، جز این نیست که در محاسبه اشتباه کرده‌ایم (نیچه، ۱۳۶۲، ص ۳۹). در این نگرش که در رویکردهای گذشته سده بیستمی نیز به طور عمیق مورد تأکید قرار گرفت، دین، به عنوان امری که بر ساخته روح آدمی است نفی می‌شود و هستی بدن‌مند انسانی، جایگزین آن می‌گردد؛ بر این اساس بیشتر متفکران سده بیستمی، سرچشمه رویکردهای ایدئالیستی و دشواری‌های آن را دین - که در

1. Subjective

متافیزیک نیز تبلور یافته - معرفی می‌کنند؛ زیرا ایشان نظم جدید را برآمده از عقلانیت و زهد شدید مسیحیت - به خصوص در پروتستان - معرفی می‌کنند که نظم جهان پیشرفته، اساساً محصول این زهد شدید و سرکوب زندگی بدن‌مند انسانی است؛ از همین رو رویکردهایی مبتنی بر اصالت یافتن بدن و نفی سرکوب آن در جهان غرب شکل گرفت. به هر روی، اساس رویکردهای سده بیستمی، بر این ادعا استوار است که اساساً دین، موجب کنترل شدید و سرکوب زندگی لذت‌مدار انسانی است و از همین رو علیه آن موضع‌گیری‌های شدیدی صورت می‌پذیرد.

مسئله این پژوهش جایگاه دین، در نسبت با رهیافت بدن‌مند در تفکر سده بیستمی و ارزیابی بنیادین آن است؛ بدین ترتیب مسئله اصلی این پژوهش «نسبت دین با رویکردهای بدن‌مند و امکان انسجام آن» است.

جنبه نوآورانه این پژوهش ناظر به تحلیل بنیادین آرای گذشته رویکردهای بدن‌مند به دین است؛ اینکه متفکران این حوزه، از جمله ترنر، به طور دقیق در کدام جغرافیای فکری، به بررسی «بازگشت به دین» در اواخر سده بیستم همت گمارده‌اند؛ بنابراین پژوهش حاضر، تلاش دارد تا نشان دهد روح‌مندی یا بدن‌مندی در آرای جامعه‌شناسان، در نسبت با دین، چه تفاوت‌هایی ایجاد می‌کند و با ارزیابی آرای بدن‌مند در نسبت با مواجههٔ ایجابی با دین به ما نشان دهد این موضع نظری چه اشکالاتی دارد.

هدف از پژوهش حاضر، بررسی و ارزیابی بنیادین نظریات برایان.اس. ترنر به عنوان کسی است که با تتبع در آرای متاخرین جامعه‌شناسی که در مبانی بدن‌مند و اگزستانسیالیستی به غور در هستی اجتماعی پرداخته‌اند، دربارهٔ دین و مسائل مرتبط با آن در موضعی ایجابی نظریه‌پردازی کرده است.

## ۱. چارچوب نظری

در این پژوهش تلاش می‌شود تا آرای ترنر که مبتنی بر رهیافت بدن‌مند در حوزهٔ دین است، مورد ارزیابی بنیادین قرار گیرد. ارزیابی این پژوهش، بر اساس روش‌شناسی بنیادین محقق خواهد شد. اساساً موضوع دانش روش‌شناسی، روش است و روش‌شناسی

به عنوان یک علم، ضمن آنکه از موضوع خود اثر می‌پذیرد، از بنیادهای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و نیز از مبانی نظری و ساختار معرفتی و از هدف معرفتی نیز تأثیر می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۷۰). هر نظریه، ارتباط محکمی با مبادی و اصول فلسفی و بنیادین آن نظریه و با روش کاربردی ماخوذه دارد. روش‌شناسی بنیادین با روش علمی، پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه گوناگون را در مورد یک حوزه معرفتی و علمی جست‌وجو می‌کند. در روش‌شناسی بنیادین، ارتباط بین مبانی و پیش‌فرض‌های آن از یک سو، و ابعاد گوناگون نظریه، بررسی می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲).

با ارایه روش‌شناسی بنیادین یک نظریه، فرایند به ظهور رسیدن آن نظریه نشان داده خواهد شد و بنابراین، با کنار هم قراردادن آنها می‌توانیم هماهنگی یا نبود هماهنگی مبادی با نظریه‌ها را بررسی کنیم. در حقیقت، روش‌شناسی بنیادین از وجهی، زمینه را برای نقد روش‌شناختی مهیا می‌کند (پارسانیا و طالعی، ۱۳۹۲)؛ بدین ترتیب افزون بر بررسی آرای ترنر در جامعه‌شناسی دین، رهیافت غیرسویژکتیو و بدن‌مند آن نیز به عنوان مبانی و بنیاد این نظریه‌ها بررسی خواهد شد و ارزیابی دقیقی از انسجام و نبود انسجام این نظریه‌ها در نسبت با مبادی آن صورت خواهد پذیرفت.

## ۲. روش تحقیق

در این پژوهش، اساس مطالعات، با بهره‌بردن از اسناد صورت پذیرفته است؛ بدین صورت که در ابتدا با تتبع اولیه در آثار ترنر، از طریق روش تحلیل محتوای کیفی مباحث مرتبط با دین و بدن استخراج گردیده است. در تحلیل محتوای کیفی، به دلیل بررسی انواع محتوای آشکار یا پنهان، درجات بالایی از انعطاف وجود دارد و به همین دلیل محققان، آن را به منزله روشی انعطاف‌پذیر برای داده‌های متنی در نظر می‌گیرند (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ص ۲۳)؛ ولی به دلیل تمرکز بر مفهوم بدن و بدن‌مندی و نسبت آن با دین، تحلیل محتوا بدون سویه و جهت‌دار نیست. اساساً مسئله آن‌جاست که در تحلیل محتوای مرسوم، محقق تلاش می‌کند از همان تحلیل محتوای عرفی، بدون هرگونه جهت‌گیری نظری استفاده کند و جهت‌داری رویکرد به طور عمده مشخص نمی‌شود.

بر اساس نظریه شیبه و شانون، یکی از شاخه‌های تحلیل محتوای کیفی، تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار است. با یک رویکرد جهت‌دار، تحلیل با یک نظریه یا یافته‌های تحقیق مرتبط به عنوان راهنمایی برای تحلیل اولیه شروع می‌شود (Hsiu & Shanon, 2005, p. 1277). این روش از این جهت اهمیت می‌یابد که گاه نظریه یا تحقیقات قبلی دربارهٔ یک پدیده، کامل نیستند یا به توصیفات بیشتری نیازمندند. از همین جهت، نظریه، نقش پررنگی ایفا می‌کند و اساساً هدف تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار، گسترش و اعتباربخشی مفهومی به چارچوب نظریه یا خود نظریه است (Hsiu & Shanon, 2005, p. 1285). در بخش آخر نیز، تلاش شده تا با روش‌شناسی بنیادین، به ارزیابی مبنایی آرای ترنر پرداخته شود.

### ۳. پیشینه

در مقاله حاضر، اساساً آرای ترنر در بحث از نسبت بدن‌مندی انسان با مقولهٔ دین و مطالعات جامعه‌شناختی در این زمینه، بررسی خواهد شد. اگرچه هریک از اندیشمندانی که مبتنی بر رویکردهای بدن‌مند و انگزیستانس کلومی گفته‌اند، در نسبت با دین مواضع متفاوتی ارائه داده‌اند، اما این موضوع از مجال مقاله حاضر خارج است و در اینجا به آرای ترنر در این زمینه اشاره می‌کنیم و به بررسی آن می‌پردازیم.

در زبان فارسی کتاب‌ها و مقالاتی در نسبت با آثار ترنر تألیف شده که البته متعدد نیستند و به چند اثر خاص محدود می‌شوند. در منابع فارسی، جلائی‌پور، در کتاب دین و نظریهٔ اجتماعی (۱۳۹۲) طی مصاحبه‌ای که با برخی جامعه‌شناسان گذشته در زمینهٔ دین و به صورت خاص در نسبت با انقلاب دینی یعنی انقلاب اسلامی ایران دارند، به آرای ترنر نیز می‌پردازد. ترنر در این مصاحبه، جهان‌پاساسکولار و مسایل جدید آن را در نسبت با دین تشریح می‌کند.

مصطفوی در مقاله‌ای با عنوان «شرق‌شناسی، پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن» (۱۳۹۶)، تلاش دارد تا با ارائهٔ شرحی محتوایی از کتاب ترنر در این زمینه، تحلیلی نقادانه از آرای وی ارائه دهد. عباس‌گرگی، جواد‌گرگی و علی‌اصغر مقدس، در مقالهٔ جامعه‌شناسی

بدن و دلالت‌های آن در حقوق بشر نیز به گونه‌ای تلویحی، به آثار وی در زمینه دین و حقوق بشر اشاره می‌کند.

بستان و دیگران نیز، پس از ترجمه کتاب وبر و اسلام (۱۳۸۰) برایان ترنر، ذیل پانوشته‌های مفصلی در این کتاب، به ارزیابی انتقادی آرای وی پرداخته‌اند. هرچند، به طور عمده این پانوشته‌های انتقادی، ناظر به نگاه وی به اسلام است و به مباحث جامعه‌شناختی و بنیادهای فکری ترنر مربوط نمی‌شود.

در مقالات انگلیسی زبان، مقاله شجاعی زند با عنوان دین و امور جهانی: بینش‌های مختلف ادیان در مورد امور این جهانی (۲۰۱۳م) به همین موضوع می‌پردازد که در ضمن آن، به موضع برایان ترنر در این زمینه نیز اشاره می‌شود. کینت تامپسون نیز در مقاله دین: مواجهه‌ای انگلیسی (۱۹۹۰م)، به صورت ضمنی به آرای ترنر نیز در این زمینه اشاره می‌کند.

اگرچه در این پژوهش، تمامی آثار مستقیم و غیرمستقیم ترنر در زمینه دین مورد تتبع قرار گرفته است، آنچه پژوهش پیش رو در این زمینه را متمایز می‌سازد، ارزیابی بنیادین و وجوه انسجام یا نبودانسجام آرای او، بر بنیادهای بدن‌مندی است.

#### ۴. بحث و تحلیل: حیات اجتماعی بدن‌مند و جایگاه دین در آن

برایان ترنر از متفکرانی است که بیش از آنکه نظریه‌ای بدیع در جامعه‌شناسی مطرح کند، در واسازی و بازسازی نظریه‌های متفکران علوم اجتماعی برای متن زندگی انسانی می‌کوشد و با رویکردی محافظه‌کارانه می‌خواهد در مسیری ایجابی حرکت کند. در نتیجه اگر بخواهیم دو گانه نظم/ تغییر را اصلی‌ترین دو گانه نظریه اجتماعی به عنوان موضوع قرار دهیم، او جانب نظم را خواهد گرفت و این مسیری است که در آرای بسیاری از اندیشه‌ورزان حوزه‌های گوناگون علوم انسانی و اجتماعی، به خصوص در نیمه دوم سده بیستم مغفول مانده و بیشتر به نفی و نقد پرداختند.

بداعت او توجه به نظم در نسبت با مبانی او است. به عبارت گویاتر، هنگامی که متفکری در دستگاه ذهن‌مدار یا سوپژکتیو کانتی و هگلی قرار داشته باشد، اینکه «نظم»

مقوله اصلی قرار گیرد، امر بدیع و مشکلی نیست؛ اما آن گاه که بر بنیان‌های اندیشه نیچه و متفکران اگزیستانسیالیسم، کلام از هستی مطرح می‌شود، صورت‌بندی «نظم»، امری مشکل و تقریباً غیرممکن است. زیرا هستی در نگاه ایشان بیش از آنکه امری منسجم و منظم باشد، امری سرشار از گسست‌ها و تکیه‌ها است؛ از همین رو نظم‌بخشیدن به آنها که برآمده از ذهن ماست؛ یعنی سرکوب هستی انسان. البته ترنر تلاش دارد تا بر بنیان‌های هستی‌شناختی بدن، از این سرکوب عبور کند، اما برای ایجاد نظم در جهان انسانی - البته بر پایه وفاق و اجماع - بیندیشد.

#### ۴-۱. بنیادهای بدن‌مندی

بنیادهای اندیشه‌ای بدن‌مندی را می‌توان از اوایل سده بیستم در آرای هوسرل، شوپنهاور، نیچه، فروید، دیلتای، هایدگر و حتی مرلوپونتی جست‌وجو کرد؛ به طور مشخص، دیلتای نگاه به تاریخ بر اساس ایدئالیسم آلمانی چنان که از کانت تا هگل بود را نقد می‌کند و برای انسجام تاریخ به واقعیت جهان روح بشری می‌پردازد. به زعم دیلتای، نقطه شروع ایدئالیسم آلمانی، آگاهی کلی یا فوق فردی بود (دیلتای، ۱۳۹۴، صص ۲۱۰، ۲۳۷ و ۲۶۹). در آرای کی‌یر کگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵م) زندگی و بدن نسبت بسیار نزدیکی با یکدیگر پیدا می‌کنند. او می‌گوید: برخورد زاهدانه با میل، نه علامت قدرت که نشانه نبود زندگی است. حاکم‌سازی عقل بر حس نیز وجه دیگری از نفی انتخاب در زندگی است که به همان اندازه غالب گرداندن روح بر بدن، وجود را بی‌معنی می‌سازد (محمدی اصل، ۱۳۹۹، ص ۱۹۰). این موضوع به روش‌های گوناگون، در آرای دیگر اندیشمندان اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، با تقدم اراده بر علم و هستی‌انسانی بر خرد وی، بیان گردیده است. اما به طور خاص، مسئله نحوه مواجهه با بدن، نه به عنوان یک موجود مادی متصلب، بلکه به عنوان بُعدی از حیات انسانی که در مدرنیته سرکوب می‌شد، بیشتر از نیمه دوم سده بیستم، در علوم اجتماعی نمود داشته است. نظریه‌های فوکو، بوردیو، متفکران مکتب فرانکفورت یعنی مارکوزه و آدورنو و هورکهایمر، الیاس و بریان ترنر و بسیاری از متفکران دوران پسانتجدد، در این راستاست.

در رویکرد وجودی<sup>۱</sup> در نسبت با علوم اجتماعی، آنجایی بدن مهم به شمار می‌رود که این بدن، تعینی سیاسی-اجتماعی به خود می‌گیرد. نمونه این امر را می‌توان در تحلیل ارنست کانترووویچز از دو بدن شاه و استعاره بدن ناظر به امر سیاسی مشاهده کرد (Kantorowicz, 1957). البته باید در نظر داشت استعاره بدن از زمان تفکرات باستان به کار گرفته می‌شده است. در جامعه‌شناسی کلاسیک نیز بر مبنای رویکرد سویژکتیویستی دکارتی و کانتی، مواجهه‌ای در پیش گرفته شد که ذهن و روح در مقام استیلا بر بدن است که با مباحث دورکیم در جامعه‌شناسی گسترش یافت. البته این رهیافت، میراث دو گانه‌ای بود که ابتدا در یونان باستان و سپس در مسیحیت بالنده شد. فلسفه یونان با دو گانه طبیعت/پرورش گسترش یافت؛ به این معنا که رفتار انسان یا به واسطه غریزه (طبیعت) یا از طریق فضیلت (پرورش) تعیین می‌شود. در ادامه، این تقابل در فلسفه یونان مورد پذیرش الهیات مسیحی قرار گرفت؛ به‌ویژه در سنت آگوستین، که بیان کرد انسان‌ها، شهروند دو شهر هستند: یک «شهر زمینی» که تحت سلطه امیال و خشونت می‌شود و یک «شهر خدا» که موجودات معنوی حقیقی در آنجا قابل تحقق است. تعالیم مسیحی تلاش داشت طبیعت انسانی (احساسات یا امیال) را با تربیت اخلاقی، اعتراف و نظم (یا تزکیه روح) مطیع کند (Turner, 2008, p. 5). نتیجه آنکه مسیحیت، مجموعه‌ای از نظم‌ها و تکنیک‌های خود را تأسیس کرد (Foucault, 1997, pp. 223-251). که برای تنظیم انسان طبیعی از طریق نظم‌دهی زاهدانه، طراحی شده بود؛ بنابراین در این انفکاک و تقابل میان شهر خدا و شهر زمینی در مسیحیت تلاش می‌شد تا همه چیز به نفع شهر خدا مصادره شود. برایان ترنر به تفصیل در «بدن و جامعه» به مواضع عهد عتیق و جدید و به خصوص رویکرد پروتستانیسم و فرقه‌های گوناگون مسیحیت درباره بدن می‌پردازد تا نشان دهد که سنت مسیحی، بدن را منبعی غیرمنطقی، غیرعقلانی، آلوده به گناه، جایگاه گناه و در نهایت علت گناه در نظر می‌گیرد و تمام تلاش برای مطیع و رام کردن وضعیت بدنی انسان که وضعیت وحشی و طبیعی اوست، از جانب مسیحیت و سپس در

1. Ontologic



رویکردهای متافیزیکی غربی در دوران پیشرفته صورت می‌گیرد. نمونه این امر، موضع هابز در بیان خود از غلبه انسان بر وضع طبیعی است که در امتداد نگاه ارسطویی تمایز میان زندگی طبیعی/فیزیک با نظم/شکل‌های زندگی اجتماعی بیان می‌شود.<sup>۱</sup>

#### ۲-۴. بدن‌مندی در آرای ترنر

کتاب بدن و جامعه که در سال ۱۹۸۴م منتشر شد، هنوز هم یکی از بهترین منابع تحقیق درباره بدن‌مندی در علوم اجتماعی است و پس از آن نیز، ترنر دیگر آثار خود را نیز در نسبت با این فضای فکری و امتداد آن در علوم اجتماعی نگاشت. وی علیه موضعی در جهان تفکر سخن می‌گوید که در آن، طبیعت همچون دیگر امور، ذیل امر اخلاقی صورت‌بندی می‌شد. طبیعت در عهد یونان باستان و قرون وسطی از نظمی فرجام‌شناختی پیروی می‌کرد که بر اساس آن مواجهه با بدن ذیل معنایی اخلاقی صورت‌بندی می‌شد، حال اینکه جهان‌بینی ایدئالیست‌های متأخر رفته‌رفته نسبت به درباره این وضعیت رو به دگرگونی نهاد (محمدی اصل، ۱۳۹۹، ص ۱۶۷) و در نهایت در تفکر مابعد‌نیچه، تلاش شد تا هستی انسانی<sup>۲</sup> بر بدن استوار گردد. ترنر نیز بر این موضع اصرار می‌ورزد که فهم «جامعه» نیز با تمرکز بر بدن و بدن‌مندی زندگی اجتماعی، مورد بازخوانی و بازسازی قرار گیرد. وی بر آن است که جامعه‌شناسی بدن، ما را به هستی‌شناسی اجتماعی سوق می‌دهد. او در این راستا، از دو موضع متمایز یاد می‌کند: موضع مارکس و فوئرباخ و دیگری موضع نیچه. سنت مارکس و فوئرباخ از طریق نظریه عمل حسی انسان<sup>۳</sup> با بدن پیوند می‌خورد. در این نگاه، بدن‌مندی طبیعت، اجتماعی و تاریخی است. انتولوژی اجتماعی مارکس منجر به نقد آن ویژگی‌های کنترل و محدودیت

۱. در اندیشه یونان باستان، طبیعت انسانی با حیوان مشترک گرفته می‌شود. تمایز میان *nomos* و *physis* یعنی تمایز میان طبیعت و قانون، برای این منظور است که انسان به عنوان موجودی که دارای ساحت حیوانی است، از این بُعد خود با نظم و قانون عبور می‌کند و عرصه طبیعی انسان باید با قانون، قاعده‌پذیر و تنظیم گردد (Turner, 2008, pp. 1-2).

2. Existence.

3. Human Sensuous Practice.

بر توانایی انسانی می‌شود که ناشی از سلطه اجتماعی است (Turner, 2008, p. 208). سنت دوم با رویکرد نیچه همراه است که به طور عمده بیان معاصر خود را در کار فوکو می‌یابد. در این دیدگاه ساختارگرا، بدن تأثیر فرایندهای پیچیده دانش است که از اراده به قدرت ناشی می‌شود. بدن به عنوان نتیجه عقل‌گرایی مدرن برساخته می‌شود و در متن منازعات سیاسی قرار می‌گیرد که می‌خواهد انسان‌ها در جامعه‌ای تحت نظارت، تنظیم شوند. بدن همان چیزی است که با گفتمان‌های بیولوژیکی، فیزیولوژیکی، پزشکی و جمعیتی نشان داده و در اصل، برساخته می‌شود؛ بنابراین مفهومی است که تحت تأثیر دانش/قدرت است. ترنر معتقد است برنامه نیچه در مورد یافتن راهی برای خروج ما از معضلاتی که با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم، از طریق اصل غریزه تأییدکننده زندگی<sup>۱</sup>، در کار فوکو به طور عمده گم شده است. «بدن‌مندی بالاتر از امری مفهومی است»<sup>۲</sup> (Turner, 2008, p. 208) و در ناحیه هستی‌انسان فهم و ادراک می‌شود. از همین روست که وی تلاش می‌کند تا از نیچه، قرائتی ایجابی و در بستر زندگی ارائه کند.

موضع نیچه برای گذر از امر اخلاقی و فراسوی خیر و شر رفتن، تلاشی برای گذار از سرکوبی است که توسط دین و متافیزیک بر بدن غالب شده است و امکان زندگی را سلب می‌کند. این نوع نگاه، چه در ساحت روشی و چه در ساحت محتوایی، الزاماتی در اندیشه اجتماعی به همراه دارد که متفاوت با آن چیزی است که تا پیش از این بر آن تأکید می‌شده است. از جمله اینکه بیش از آنکه بر وحدت و انسجام در روش و «موضوعیت یافتن کل به عنوان امر واحد» تأکید شود، بر تمایزها و کثرت‌ها، چه در ساحت روشی و چه در ساحت موضوع یافتگی در علوم تأکید می‌شود. به هر روی، ترنر تلاش دارد تا با تأکید بر این مواضع، تحلیل‌های خود را بر بنیاد بدن‌مندی و وجه وجودی انسان ارائه دهد و از مواضع معرفت‌شناسانه فاصله بگیرد.

1. life-affirming instinct.

2. Embodiment is more than conceptual.

#### ۳-۴. دین در آرای برایان ترنر

در بنیادهای انتولوژیک بدن‌مند، به دلیل خروج از کل‌گرایی و تأکید بر گسست‌ها، اساساً کل و کلیت نقض می‌شود و امور جزئی، مورد توجه قرار می‌گردد. ترنر متوجه این امر است که حیات اجتماعی انسان در این نگرش، مورد تهدید قرار می‌گیرد و چه بسا «جامعه» به مخاطره می‌افتد. از همین روست که او در کتاب‌های اولیه خود، در پی امری می‌گردد که مبتنی بر انتولوژی و بدن‌مندی، این کل را حفظ کند و آن، مسئله «رنج و آسیب انسانی» است. او معتقد بود که بشر می‌تواند در قبال این رنج و آسیب‌پذیری، بر سر امنیت و حفاظت از بدن انسانی، اجماع کند و نهادهای فراملی بشری را بدین‌گونه توجیه کند (Turner, 2008, p. 259). اما در آثار متأخر خود، او «دین» را دارای چنین ظرفیتی برمی‌شمرد؛ از همین رو در سال‌های اخیر مطالعات دقیق‌تر و عمیق‌تری بر ادیان و به‌ویژه بر ظرفیت‌های فراملی و بشری ادیان برای رد نسیت‌گرایی انسانی و اجماع بر سر امری عمومی را به انجام رسانیده است.

ترنر معتقد است که دین، یعنی واژه «religion» از واژه «religio» به معنای پیوند است. از سویی، در جامعه‌شناسی نیز، واژه «socius» به معنای ارتباط است (Turner, 2008, p. 162). وی معتقد است که پیوند اجتماعی، با دین، می‌تواند شکل بگیرد و این مهم، در جامعه‌شناسی پی‌گیری شود. این بدان معناست که اساساً، وجه وجود دین، تنها همین حیثیت پیونددهندگی آن است. او بر تحلیل‌های دور‌کیم در زمینه همبستگی‌های اجتماعی تا حدی صحنه می‌گذارد. بدین معنا که همچون دور‌کیم، جنبه انسجام بخش دین را که دور‌کیم به آن تصریح می‌کند می‌پذیرد (دور‌کیم، ۱۳۶۹). هرچند ترنر به رغم دور‌کیم، در جوامع دارای همبستگی ارگانیک، دین را همچنان دارای ظرفیت انسجام‌بخشی، حتی در اوج این همبستگی‌ها برمی‌شمرد. این مسئله نه تنها از وجه انسجام‌بخشی دین، که بدین دلیل است که دین، برای مردم، محیط‌های اجتماعی یا سرمایه اجتماعی فراهم می‌کند (جلانی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، ص ۹۸) و در شرایطی که فردگرایی به اوج خود رسیده است، دین، می‌تواند جای خالی اجتماعات انسانی را تحقق بخشد.

#### ۴-۳-۱. دیدگاه روشی

ترنر بیشتر با یک دوگانه، در منطق پیش‌برنده خود حرکت می‌کند و آن دوگانه دین و بدن است. اگر بخواهیم دقیق‌تر این دو سویه مطالعاتی را بررسی کنیم، این مسئله باید روشن شود که از سویی، مطالعات بدن، یعنی میدان مطالعات تجربی را در بر می‌گیرد که با زیست انسانی آمیخته شده است و از سویی دیگر، ابعاد نظرمند و باورمحور حیات انسانی است که در دسته مطالعات دین، صورت‌بندی می‌گردد. او برای دست‌یافتن به هر دو سویه جامعه‌شناختی، در مطالعات دینی، این موضوع را در آرای افرادی چون وبر و دورکیم، بررسی می‌کند. وبر پیش از آنکه مطالعات تجربی را در دستور کار قرار دهد، با داده‌های بایگانی تاریخ ادیان پیش می‌رود. حال آنکه دورکیم کار میدانی در تحقیقات مردم‌نگاری و مردم‌شناسی را در اولویت قرار داده است. این دو نفر، در حاشیه منطق کانت به جامعه‌شناسی دین می‌پردازند (Turner, 2011, pp. 5-12). ترنر تلاش می‌کند تا داده‌های تجربی را همچون دورکیم با مطالعات نظری افرادی همچون وبر بیامیزد و یکپارچه سازد. او در دین و جامعه پیشرفته پیشرفت‌های نظریه اجتماعی و جزئیات مطالعات تجربی را با دستگاه‌های ابتکاری الهام‌گرفته از نظریه ترکیب می‌کند (Lin & Tsai, 2013, p. 427).

او با بررسی آرای شوتس، معتقد است وی در پی تمایزگذاری میان معنای درونی و معنای بیرونی، تحلیلی از مفهوم مناسبات اجتماعی ارائه داده است که در آن، تجربه انسان از واقعیت اجتماعی تجربه‌ای یکدست و همگن نیست، بلکه در سطوح مختلف، با توجه به این تجارب مختلف، فرایند معنادهی رخ می‌دهد (Turner, 1991, pp. 102-103). از سویی دیگر، او با تأکید بر مفهوم تجربه اجتماعی<sup>۱</sup>، در مقابل مفهوم کنش اجتماعی<sup>۲</sup>، سعی دارد تا عملی پایین‌تر از کنش و بدون عقلانیت بیش‌ازحد فرض شده را توضیح دهد (Turner, 2011, p. 26). در نتیجه، ترنر تلاش می‌کند تا در مطالعات اجتماعی دین نیز، از این منظر ورود کند؛ به این معنا که تا حد ممکن، فاصله زمانی و مکانی میان کنشگر

1. social experiment.

2. social action.

و مشاهده‌گر را برای فهم درونی، به حداقل برساند. او اذعان می‌کند که باید ادیان را با و بدون جامعه‌شناسی فهم کرد و از چنین موضعی وارد بحث زبان و تجربه‌ی دینی می‌شود (جلایی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، صص ۱۱۲ و ۱۱۴). او، همچون مارکس بر این باور است که دین از خود هیچ محتوایی ندارد و نه از آسمان که از زمین تغذیه می‌شود و همراه با زبان، واقعیت واژگونه‌ای که خود مبنای نظری آن است، به خودی خود فرو خواهد پاشید. به تعبیر کلی، زمانی که جامعه به کمک آن به بیان مناسبات انسانی از نوع زیردست و بالادست بودن می‌پردازد، نیز می‌تواند برای توصیف نابرابری‌های منزلتی بین انسان و خدایان قابل استفاده باشد (جلایی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، صص ۱۱۵-۱۱۸). از این منظر، برخلاف تصور دینی، این امر فرامادی نیست که امر مادی را می‌سازد، بلکه امر مادی، امور فرامادی و قدسی را تعیین می‌بخشد، زیرا اساساً برساخته‌ای از مناسبات مادی در امر مقدس، تحت عنوان دین را شاهدیم.

بر این اساس او تلاش دارد تا ابعاد مادی زندگی انسان را، تعیین‌بخش معانی و باورهای بداند که او بر می‌گزیند. با این موضع، نظر و نظریه، به میزانی که ساحت فعالیت و عمل انسانی را توضیح می‌دهد، مورد نیاز است. به عبارت بهتر، او بر اساس بنیادی ماتریالیستی، تفسیر جامعه‌شناختی را مقدم بر تبیین جامعه‌شناختی در نظر می‌گیرد. یعنی تا زمانی که در زمینه نوع فعالیت که مشاهده کرده به نتیجه نرسیده است، نمی‌تواند اقدام به تنسيق یک تبیین کند (جلایی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳).

نکته دارای اهمیت در بیان ترنر، تأکید وی بر دین و دین‌هاست. او در مطالعات دینی، اصل واقعیت دین را، از انواع آن جدا می‌سازد و تلاش دارد تا به هر دو سویه مذکور که آن را برای مطالعات دینی لازم می‌داند، پردازد. به نظر می‌رسد، انتخاب دورکیم و وبر نیز، توجه به این دو بعد مطالعات دینی است. دورکیم، نه تنها به مطالعات تجربی دین می‌پردازد، بلکه اصل واقعیت دین، به ویژه در شکل‌های اولیه آن را مورد توجه قرار می‌دهد (Turner, 1991, p. 5). در مقابل، وبر، نه تنها بر گونه خاصی از دین، یعنی مسیحیت پروتستانی یا یهودیت یا اسلام، تمرکز کرده است، بلکه بیشتر مطالعه تاریخی و نظری را در دستور کار خود قرار داده است.

#### ۴-۳-۲. دین و بدن

نووبرین‌ها، برای مقابله با قفس آهنینی که وبر از آن سخن می‌گفت، به امر روزمره و علم انسانی در این جنبه از زندگی همت گماشتند. ترنر نیز در زمره این دسته از متفکران قرار می‌گیرد و به جای دین کاریزما و رسمی، به دین روزمره یا آیین توده‌ای توجه می‌کند. او دین را دارای ویژگی‌هایی می‌داند که جهان انسانی را «اجتماعی و ارتباطی» می‌سازد. اما به همین میزان نیز، دین را دارای خلأهایی بر می‌شمرد که اساساً بدن‌مند هستند و باید به هردو وجه پرداخته شود؛ از همین رو او اعتراف می‌کند «پرسش‌های دین هیچ‌گاه نمی‌تواند از پرسش‌های بدن جدا باشد» (Turner, 1991, p. 1).

او ابتدا اهمیت بدن‌مندی در مطالعات اخیر، را برجسته می‌کند: از زمان تأسیس علم دین در جوامع غربی، بیشتر محققان در مطالعات دین، به طور عمدۀ بر روی اعتقاد و باورها تمرکز کرده‌اند. با معرفی جامعه‌شناسی بدن، ترنر تلاش می‌کند تا تمرکز دانشمندان را از «اعتقاد مذهبی» به «عمل آیینی»<sup>۱</sup> تغییر دهد و در عین حال او بر استفاده‌های بدنی از اعمال مذهبی مانند تنظیم بدن انسان نیز تأکید دارد. در این ناحیه، دین به عنوان بیان شکل‌های اجتماعی جوامع انسانی، ناگزیر با تغییرات عمدۀ در جامعه تغییر می‌کند؛ برای نمونه به چگونگی تأثیر رشد مصرف‌گرایی مدرن بر شکل و محتوای دین می‌پردازد. یکی از نمونه‌های این تأثیر، کالایی شدن اشیا و اعمال مذهبی است. تغییر دیگر تأثیر دموکراتیک شدن بر اندیشه‌های دینی بوده است. به طور کلی، این تغییرات در قالب ایده‌عرفی سازی<sup>۲</sup> توصیف شده است (Lin & Tsai, 2013, p. 430).

#### ۴-۳-۳. سکولاریسم<sup>۳</sup> و پساکولاریسم<sup>۴</sup>

ترنر، هنوز هم مهم‌ترین نقطه جامعه‌شناسی دین را سکولاریسم و مباحث مرتبط با

1. Ritual practice.
2. Secularization thesis.
3. Secularism.
4. Post secularism.

آن می‌داند (جلائی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، ص ۶۵). وی، سکولاریزاسیون را در شرایطی ممکن برمی‌شمرد که در آن تمایز اجتماعی و تخصصی شدن ایجاد شده است و در کنار دیگر نهادها، دین نیز تنها تبدیل به یک نهاد برای ارائه خدمات‌گوناگون به پیروان یا جامعه می‌شود. در جوامع جدید، سکولاریسم از استحکامی برخوردار است که به کاهش دامنه ساختارهای مقتدری همچون دین منجر می‌گردد و عقلانی‌سازی، مسیر سکولاریزاسیون را ممکن می‌سازد؛ زیرا عقلانی شدن شامل از بین رفتن قدرت باورهای دینی و اقتدار متخصصان دینی (مانند کشیشان) است. او بنیادگرایی را تلاش برای متوقف کردن این تمایز در نظر می‌گیرد.

اما روی دیگر سکه سکولاریسم، استدلالی است که با تصور وبر از «نامیدی» همراه است که تحقیقات پیمایشی اجتماعی نشان می‌دهند که اعتقاد به جادو، در جوامع پیشرفته بسیار بالاست (جلائی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، ص ۷۵). با این حال، به اذعان ترنر با رشد ادیان اصلاح‌طلبی مانند «اسلام سیاسی»، نظریه سکولاریسم به معنای رایج سیاسی خود، دیگر معتبر نیست؛ زیرا ادعا شده است که با رشد ادیان عمومی در نظام‌های سیاسی از جمله انقلاب ایران، ظهور راست مسیحیان و جنبش ساندنیستا نیز رشد چشمگیری داشته است. وی از همین جهت، نظریه «انقلاب پرمعنای»<sup>۱</sup> پارسونز را دارای اهمیت می‌داند (Turner, 2011, p. 72). ترنر اقرار می‌دارد درحالی که در برخی از جوامع، به‌ویژه با افول کمونیسم، در دین در جایگاه حوزه عمومی، تغییراتی ایجاد شده است؛ با این وجود، کماکان سکولاریز شدن دین در سطح اجتماعی صورت گرفته است؛ بنابراین در سکولاریسم، تفاوت میان دو سطح، دارای اهمیت است: اول، نقش دین در جهان عملی عادی، یعنی در سطح اجتماعی - که معتقد است وقتی به بدن و دین فکر می‌کنیم، عرفی شدن زندگی روزمره کاملاً واضح است - و دوم، نقش نهادی دین در ارتباط با دولت و در سطح سیاسی که همان‌گونه که بیان شد، این مسئله دارای تردید جدی است. او تلاش می‌کند تا در کتاب دین و جامعه مدرن، تلفیقی

1. expressive revolution.

از این دو سطح را در تحلیل خود ارائه دهد (Turner, 2011, p. 29).

در سکولاریسم، آنچه توجه ترنر را به خود جلب می‌کند، بحران اقتداری است که در جامعه جدید، برای دین به صورت جدی، شکل می‌گیرد. در گذشته، اقتدار دینی معمولاً به تربیت متخصصانی همانند کشیش‌ها، اسقف‌ها و مفتی‌هایی بستگی داشت که به حفظ و تفسیر متون مقدس می‌پرداختند و به عوام این تفاسیر را ارائه می‌دادند؛ لیکن، در جهان مدرن، آموزش عامه مردم در انحصار رهبران دینی نیست و بسیاری از تکنولوژی‌های ارتباطی، مقوله علم و شناخت را متفاوت کرده‌اند. به طور کلی، گرچه مدرنیته لزوماً دین را نابود یا تضعیف نمی‌کند، اما بر اساس دلایل معتبر جامعه‌شناختی، در نظام‌های دینی مدرن، نوعی بحران اقتدار وجود دارد. بحرانی که سنتی نیست و ذاتاً مدرن است (جلایی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱) ضمن آنکه دموکراتیک شدن دین، مسیر را در جهت این بحران اقتدار تشدید می‌کند؛ آنجا که فهم متون مقدس دیگر در انحصار متکلمان، عالمان، رهبران و شخصیت‌های دینی رسمی نیست. در اینجا تفسیرهای نوین از دین ارائه می‌شود که بحران جهان‌بینی‌های موجود دینی را بیش از پیش تشدید می‌کند؛ از همین رو اگرچه دین سنتی در جوامع جدید رو به افول می‌رود، ما با رفتارهای جدید دینی مواجهیم که سبک تجاری شده دین از این دست است. این سبک‌های جدید گسترش می‌یابند و به دین، در صورت جدید، زندگی دوباره می‌بخشند و حتی پیش‌رفت هم می‌کنند؛ ولی این اتفاق بیشتر به شیوه‌هایی صورت می‌گیرد که سلسله‌مراتب و آموزه‌ها و اقتدار سنتی را به چالش می‌کشد؛ از این رو بحران اقتدار یاد شده ذاتاً مدرن است. این بحران خود را در جریان مناقشات جامعه جدید، آشکار می‌کند که به عنوان نمونه بر سر موضوعاتی چون موقعیت زنان، تولید مثل، جلوگیری از بارداری، تحصیلات زنان و سالخورده شدن جمعیت در گرفته است. در همین نقطه، نیاز به تفاسیر جدید نیز مشهود است و همین بزرگ‌ترین چالش دین است (جلایی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، صص ۸۷-۹۶).

با مقدمه مذکور، به خوبی روشن است که ترنر از منتقدان برجسته نظریه سکولاریسم کلاسیک است که معتقدند علم، شهری شدن، عقل و گسترش فرهنگ



مصرفی لزوماً به افول اجتناب‌ناپذیر دین رسمی می‌انجامد. او بر آن است جوامع مدرن لزوماً سکولار نشده‌اند (جلانی‌پور به نقل از ترنر، ۱۳۹۲، ص ۹۹) بلکه از یک «دین با شدت کم» سخن به میان می‌آورد که در زندگی روزمره، شکلی متفاوت از شکل‌های دین، پیش از دوران مدرن را به خود گرفته است و این خود، نوعی از احیای مذهبی در دوران جدید است. او معتقد است در جهان سنتی هم لزوماً همه چیز دینی نبوده است، بلکه در همان جهان نیز، دین‌های عجیب و غریب، دلیل تراشی‌ها و خرافات هم بوده و اینها سیطرهٔ دین را نقض نمی‌کند (Turner, 2011, pp. 279-280).

او در تحلیل جامعهٔ پساسکولار، بیش از آنکه بر سکولاریسم سیاسی تمرکز کند، به سکولاریسم اجتماعی می‌پردازد. وی شهروندی را یک نهاد سکولار برمی‌شمرد که میان گفتمان مذهبی خصوصی شده و مسایل عمومی واسطه است و اصرار دارد که مفهوم شهروندی از نظر تاریخ مفهومی، با دین ارتباط درونی دارد و از این رو محققان حقوق شهروندی در جستجوی فضیلت جهانی‌گرایی جدید باید از منابع دینی استفاده کنند. اگرچه ترنر بحث‌های مفصلی دربارهٔ مضمون «دین عمومی» یا مضمون «جامعهٔ پساسکولار» را مطرح می‌کند، اما او مضامین مرتبط با پساسکولار را ناتمام تلقی می‌کند (Lin & Tsai, 2013, p. 427).

#### ۴-۳-۴. جهانی‌شدن و دین

ترنر برای حل کشمکش‌های مختلف اجتماعی، «فضیلت جهان‌وطنی»<sup>۱</sup> را به عنوان راه حلی به نظریه‌پردازان شهروندی پیشنهاد می‌کند، اما در عین حال اصرار دارد که تفکر دینی منبع مهمی برای توسعه یک فضیلت جدید جهان‌وطنی باشد. در جوامع معاصر، تفکر دینی، عنصر انسان‌دوستی خود را مراقبت از آسیب‌پذیری بدن انسان می‌داند. همان‌طور که ترنر در جامعه‌شناسی شهروندی و حقوق بشر خود ثابت کرده است، یک انتولوژی حداقلی و مشترک مبتنی بر تجربهٔ بدن‌مندی جسم انسان می‌تواند

1. cosmopolitanism virtue.

پیش‌فرض جهان‌شمولی را که در تفکر بیشتر متکلمان و فیلسوفان با جامعه‌شناسی واقع‌بینانه‌تری جایگزین کند که هنوز نگرانی‌های ارزشی جدی درباره آن وجود دارد. وی در پی دستاوردی است که مطالعات بدنی، مطالعات شهروندی، نظریه اجتماعی و تحقیقات اجتماعی را در زمینه مداخله جامعه‌شناختی در مورد مسائل عمومی ادیان و بحث بشریت را در پساعرفی‌گرایی در هم آمیزد و خلأ اخلاقی ناشی از عرفی‌شدن را که پیش‌تر در اندیشه دینی وجود داشت، پر کند (Lin & Tsai, 2013, p. 429). او معتقد است که اگرچه زهد مذهبی موجود در پروتستان با عشق رمانتیک جایگزین شد، اما جای خالی دینی که به معنا بخشی جهان جدید همت گمارد محسوس است. او نظریات اندیشمندانی از جمله مک‌این‌تایر را نیز در نظریه «بعد از فضیلت» وی نقد می‌کند (Turner, 2011, p. 83) و به تبع نظریه‌پردازان حوزه شهروندی، تلاش می‌کند که به فهم تطبیقی ادیان دست یابد و ظرفیت جهانی هر یک از ادیان را دنبال می‌کند.

ترنر، با توجه به تاریخ مفهومی، تلاش می‌کند تا نشان دهد اگرچه مفهوم شهروندی، در اندیشه‌های مذهبی در عصر روشنگری نضج یافته است و حتی از ارزش‌های مبتنی بر تمدن ریشه گرفته است، اما این ریشه‌های مذهبی با یک ضمانت سکولار همراه است که تعهدات بین‌المللی و تبادل بین شهروندان را به چالش کشیده است و در نتیجه، بسیاری از محققان حوزه شهروندی، در پی منبع مناسبی از ارزش‌های مدنی هستند (Turner, 2011, p. 83).

## ۵. نتیجه‌گیری: ارزیابی بنیادین

با توجه به آنچه در چارچوب نظری این پژوهش مطرح شد، مبتنی بر روش‌شناسی بنیادین، تحلیلی از آرای برایان ترنر در زمینه دین خواهد آمد. ذکر این نکته لازم است که اگر بنا باشد روش‌شناسی بنیادین به معنای واقعی و دقیق آن انجام شود، نیازمند پژوهش‌های مفصلی برای هر یک از اندیشمندان و آرای آنان هستیم. اما به هر روی، اگر مجال تحقیق کاملی بدین‌منظور فراهم نمی‌گردد، ما را از انجام تحقیقات خردتر در این زمینه بی‌نیاز نمی‌سازد. هرچند، امید است پرداختن به یکسری از بنیادهای بدن‌مندی

زمینه مطالعات دین، راه را بر پژوهش‌های تفصیلی و گسترده‌تر در این حوزه، هموار سازد. ارزیابی براین ترنر در این زمینه، ناظر به وجه شناخت زمینه‌های اندیشگانی وی و امکان انسجام در آرای وی انجام می‌پذیرد.

### ۵-۱. زمینه‌های وجودی و معرفتی آرای ترنر در باب دین

در متن پژوهش حاضر، تلاش شد تا ریشه‌های فکری و معرفتی آرای بدن‌مند ترنر، به عنوان محقق برجسته این حوزه مشخص شود. در این زمینه، ترنر، خود تأکید می‌ورزد که نه تنها تلاش دارد تا از نیچه به عنوان فردی که علیه رویکرد سرکوب‌محور و مفهومی متافیزیک بهره‌مند شود، بلکه این موضع را مبتنی بر رویکرد ایجابی وی و بر اساس اصل غریزه تأییدکننده زندگی سامان بخشد. این موضع، برخلاف عمده متفکران متأثر از نیچه به ویژه فوکو است که حتی در اندیشه او، مقاومت نیز هم‌نشین قدرت و متهم به قدرت محوری است (سجویک، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶). الزامات رویکرد بدن‌مند در تفاوت با آنچه پیش از آن در روشنگری مطرح شد، در جدول ذیل به نمایش در آمده است:

جدول ۱: آرای مبنایی در نگرش ذهن‌مند و بدن‌مند. ماخذ: نگارنده

نگرش ذهن‌مند (سوبژکتیو)	نگرش بدن‌مند
نگرش مبتنی بر وحدت	نگرش مبتنی بر تمایز و کثرت
اصالت با روح تقلیل یافته به ذهن	اصالت با بدن انسانی
سوبژکتیویسم انسان‌شناختی	تلاش برای خروج از سوژه‌گی انسان
تفکر مفهومی در علم انسانی	تفکر هستومند (انتولوژیک) مبتنی بر بدن
روش‌های کل‌گرا، تعمیم‌یافته، تبیینی و عقلانیت‌مدار در علوم انسانی	روش‌های جزئی و مبتنی بر تجربه بدن‌مند
<b>دین تعمیم‌یافته:</b> روح‌مند، اعتقادمحور، ارزش‌مدار و هنجاری	<b>دین روزمره:</b> در متن زندگی، جزئی شده، مناسک‌گرا و مبتنی بر عمل آیینی

اما دربارهٔ زمینه‌های وجودی غیر معرفتی مباحث مفصلی وجود دارد که از جمله می‌توان به اتفاقات پس از دو جنگ جهانی و به خصوص جنبش‌های دههٔ ۶۰ میلادی اشاره نمود. به طور خاص، در زمینهٔ نظریات او در حوزهٔ دین - به تصریح خود او - انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های متأثر از آن، نقش به‌سزایی داشته است. در نتیجه او متوجه این نکته شده است که دین، امری نیست که به راحتی بتوان از مرگ آن کلامی به میان آورد و از زندگی انسان حذف ناشدنی است. ضمن آنکه اگرچه در فیلسوفان و جامعه‌شناسان کلاسیک، بیش از آنکه بر دین‌ها تمرکز شود، وجود مقولهٔ دین محل بحث بود، اما ترنر در ادامهٔ کار و بر و با توجه به وقایع سیاسی اواخر سده بیستم، به این موضوع تفطن دارد که آموزه‌های ادیان، تفاوت‌های جدی با هم دارند و یکی دانستن آنان خطای روش‌شناختی است و او را به این نکته توجه می‌دهد که باید میان دین و دین‌ها تمایز گذارد. او در مطالعات دینی، اصل واقعیت دین را، از انواع آن جدا می‌سازد و تلاش دارد تا به هر دو سویهٔ مذکور که آن را برای مطالعات دینی لازم می‌داند، بپردازد. به نظر می‌رسد، انتخاب دورکیم (توجه به اصل واقعیت دین) و وبر (توجه به شکل‌های خاص دین و مذاهب و آموزه‌های آنان) نیز با توجه به این دو بعد مطالعات دینی است.

ارزیابی پژوهش حاضر، دربارهٔ بنیادهای اندیشه‌های ترنر و انسجام آن در زمینهٔ دین بدین شرح است:

۱. تعریف ترنر از دین، تعریفی مادی و مبتنی بر عمل آیینی است، حال اینکه این اعمال آیینی در ادیان، به طور عمده بر بنیانی معرفتی و بر جهان‌بینی خاصی استوار است که او در جامعه‌شناسی، گذار از این موضع را در دستور کار قرار داده است؛ از همین رو ترنر تلاش نمی‌کند تا حقیقت ادیان و ذات و هستهٔ آنان را که به طور عمده در باورهای آنان و در انسجامی درونی با دیگر آموزه‌هاست را درک و تحلیل کند. بلکه تنها بر کارکردهای آنان تمرکز می‌کند و به‌ظاهر ادیان را در این حوزه، به‌شدت سیال و منعطف در نظر می‌گیرد. این موضوع باعث می‌شود تا او از هسته‌های سخت ادیان و تأثیرات آنان غافل بماند. حال اینکه این

لایه‌های سخت، تأثیر زیادی بر دین توده‌ای دارند و انکار آنان، بخشی از انکار واقعیت دین حتی در عصر مدرن و پست‌مدرن است. این مسئله و عقیم‌بودن آن، باعث شده است تا در برخی اوقات، ترنر بر خلاف موضع اولیه خود، به باورها و اعتقادات دین‌باوران برای فهم بهتر، رجوع کند که او را در موضعی متناقض با موضع اولیه خود قرار می‌دهد.

۲. در روش، آنچه محل تأمل جدی است، آن است که ترنر، احکام امور بر ساختی و اعتباری را با احکام امور حقیقی و ذات‌مند خلط کرده است. این مسئله در بسیاری از متفکران علوم اجتماعی مشهود است. پژوهش حاضر اگرچه قصد ورود دقیق به این مسئله را ندارد، بر این باور است که ابعاد مختلفی از دین، بر ساخت زمانه و جغرافیا (مناسبات بدن‌مند متغیر) نیستند و ذات دین از ثبات برخوردار است. حال اینکه ادراکات اجتماعی، اعتباری و تابع محیط، نسبی و موقت هستند<sup>۱</sup>؛ بدین ترتیب ترنر با خلط احکام امور حقیقی و احکام امور اعتباری، تمام دین را نیز بر اساس مناسبات اجتماعی تحلیل می‌کند و او دین را به امری زمان‌مند و مکان‌مند کاهش می‌دهد.

۳. بر ایان ترنر اگرچه تلاش دارد تا در بنیاد تفکر هستومند نیچه رویکرد سوپراکتیو و مفهومی را نفی کند، به نظر می‌رسد در بسیاری از مواقع، برای دستیابی به اینکه در متن زندگی چه اتفاقی در حال رخ‌دادن است، ناگزیر از بررسی آموزه‌ها و ابعاد ارزشی و هنجاری ادیان است. او در این ادعا تلاش می‌کند تا این آموزه‌ها را به یکسو نهد، اما در نهایت رجوع به این آموزه‌ها و معانی مکتوم در آنها، فقط چاره شناخت دقیق واقعیت است؛ از همین رو به رغم ادعا بر شناخت «دین در زندگی»، همچنان رگه‌هایی از تفکر مفهومی و بررسی تاریخ اندیشه نیز در آرای او مشاهده می‌شود.

۱. برای درک دقیق این موضع، (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، مقاله ششم با پاورقی شهید مطهری).

۴. ترنر به عنوان یک انگلیسی زبان، همچنان بر دو گانه‌ها و نظم بخشی نظری بر اساس این دو گانه‌ها تأکید می‌ورزد. او بر دو گانه خرد/بدن، نظریه/تجربه و... همچنان اصرار می‌ورزد و همچون دیگر نظریه پردازان علوم اجتماعی سده بیستم، بر سرکوب جهان اجتماعی مبتنی بر خرد و نقد آن اصرار دارد. او این دو گانه‌ها را بیرونی لحاظ می‌کند و حتی آنجا که سخن از یکپارچگی آنهاست، در عمل همچنان در صدد نسبت سازی میان آنهاست؛ زیرا این دو گانه‌ها - در آرای او - نه تنها مغایر با یکدیگر، بلکه مباین با هم به نظر می‌رسند. ترنر در مطالعات دینی خود نیز بر دو گانه دین و بدن تأکید می‌ورزد و معتقد است پرسش‌های حوزه دین از پرسش‌های حوزه بدن جدا نیست. اما او به رغم آنکه در روش، بدن مندی را از شرایط اساسی فهم بهتر در نظر می‌گیرد، به این نکته تفتن ندارد که این دو گانه سازی، موجب مواجهه بیرونی و حداکثر ترابط دو حوزه با یکدیگر می‌گردد و دوئالیسم پنداری، اساساً در روش، جنس مواجهه را ولو در بهترین و نزدیکترین حالت، دو موجود متمایز در نظر می‌گیرد. حال اینکه می‌توان از دو بُعد بودگی و لایه مندی یک واقعیت سخن به میان آورد. به هر روی، آن تجربه‌ای که ترنر بر آن تأکید می‌ورزد، گویی به طور کامل مادی و بر تمایز تام امر دینی و امر بدنی استوار گردیده است و فهم درونی را به محاق می‌برد.

۵. به رغم آنکه ترنر تلاش می‌کند تا ادیان را بدن مند فهم کند، اما این بدن مندی به نوعی کارکردگرایی ختم می‌شود که همسو با رویکرد دورکیم در این زمینه است. به نظر می‌رسد، دین از منظر او دارای نوعی سیالیت است که تنها کارکرد آن، محل بحث و تامل است. او به این نکته تفتن یافته که تمرکز بر بدن و بدن مندی، آن هم بدنی که در آرای متفکران مدرن و پست مدرن وجود دارد و دارای اراده نیست و مرده است، ما را جز به افتراق و انفکاک رهنمون نمی‌سازد و از همین رو، دین را برای پر کردن کمبود ناشی از بدن مندی، چاره ساز می‌داند. دینی که مهم ترین وجه آن، انسجام بخشی است. او می‌خواهد کمبود کلیت در

بدن‌مندی را با وحدت موجود در دین، پرکند؛ حال اینکه تعریفی که او از دین روزمره و توده‌ای عرضه می‌کند، همچنان موجب افتراق، انفکاک و تمایز خواهد بود و این مسئله، نشانه تناقض در آرای او است؛ زیرا وی اگرچه همسو با نیچه در گسست معرفتی همراه می‌شود، در نهایت در پی خروج از این موضع، و ایجاد گزاره‌هایی جهان‌شمول برای زندگی مسالمت‌آمیز بشر است و آن را در ادیان می‌جوید.

۶. اگرچه ترنر، در تلاش در آثار خود بارها بر بنیادهای تفکر نیچه‌ای اصرار می‌ورزد و برای بازسازی زندگی در این بنیادها تلاش می‌کند، به این نکته تفتن ندارد که دغدغه نیچه، فرارفتن از هرگونه خیر و شر و اساساً آموزه‌های اخلاقی است؛ ولی ترنر به رغم بنیاد فکری خویش، نه تنها در پی شمول‌گرایی است، بلکه از «فضیلت جهان‌وطنی»، سخن به میان می‌آورد. در بنیادهای نیچه نه تنها جهان‌شمولی، بلکه هرگونه امر شمول‌گرا و کل‌محور، به معنای سرکوب تکنی‌ها و امور جزئی است و این موضوع نیز، یکی دیگر از تناقضات آرای اوست.

۷. برایان ترنر اعتراف می‌کند که روندهای جدید دینی نشان می‌دهد که جامعه‌شناسان دین باید بین ایجاد نظریه و مطالعه تجربی تعادل برقرار کنند و در عین حال در بحث‌های علوم انسانی یا مسائل عمومی با متکلمان و فیلسوفان درگیر شوند و بیان می‌دارد که مطالعات دینی باید با و بدون جامعه‌شناسی صورت پذیرد، لیکن به نظر می‌رسد با نوع تفکرات نومیالیستی و ضد ذات‌گرایانه‌ای که در آرای نیچه و بنیادهای فکری وی وجود دارد، سخن با متکلمان و فلاسفه دینی که برای دین به ذات قایل‌اند، سخنی نامنسجم است و ترنر را در بیانات خویش، خودشکن می‌نمایاند.

ارزیابی مذکور، فقط بخشی از نقدهایی است که با توجه به این مجال، با روش‌شناسی بنیادین بیان شد؛ ولی بر اساس مبانی حکمت اسلامی، می‌توان از ارزیابی‌هایی سخن گفت که راهگشای مطالعات اجتماعی دین بر بر اساس مبانی اسلامی باشد.

جدول ۲: ارزیابی بنیادین جامعه‌شناسی دین برآین ترنر. ماخذ: نگارنده

مدعیات ترنر در مطالعه اجتماعی دین	مواجهه عملی ترنر (در برخی موارد)
بررسی انتولوژیک و وجودی	بهره‌بردن از روش تاریخ ایده و بررسی مفهومی دین
نگرش مادی و تجربه مبتنی بر عمل آیینی (امور بدن‌مند)	بررسی اعتقادات و ارزش‌ها (امور روح‌مند) دین و دین‌ها برای شناخت دقیق‌تر
بررسی دین اجتماعی و تبعات روش شناختی آن	خلط قواعد دین ذاتی با قواعد مطالعات دین در حوزه فرهنگ و جامعه
روش تفسیری بدن‌مند برای مواجهه‌ی دقیق‌تر با ادیان	مواجهه بیرونی و دورشدن از هستی دین با دوگانه‌ی دین و بدن
تمرکز بر بدن‌مندی حیات اجتماعی و جامعه‌شناسی تمایزها و کثرت	رجوع به دین برای پرکردن خلا انفکاک و گسست در بدن‌مندی
پایبندی عمیق به بنیادهای نیچه‌ای از جمله فرا رفتن از خیر و شر	سخن از شهروندی زیر سایه دین به عنوان فضیلت جهانشمول
پایبندی به رویکردی ضد‌مفهومی و ضد ذات‌گرایانه نیچه	تلاش برای رجوع به فلاسفه و متکلمان (ذات‌گرایان دینی) برای شناخت دقیق‌تر دین



## فهرست منابع

۱. ایمان، محمدتقی؛ نوشادی، محمودرضا. (۱۳۹۰). تحلیل محتوای کیفی. نشریه پژوهش، ۳(۶)، صص ۱۵-۴۴.
۲. پارسانیا، حمید؛ محمد طالعی اردکانی. (۱۳۹۲). روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی با تأکید بر رئالیسم و نومینالیسم. فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴(۱۴)، صص ۷۳-۹۶.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ، روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های اجتماعی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، صص ۷-۲۸.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۹). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۵. ترنر، برایان. اس. (۱۳۸۰). وبر و اسلام، با پانوشته‌های انتقادی و مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ماکس وبر (مترجمان: حسین بستان، علی سلیمی، عبدالرضا علیزاده). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. جلالی‌پور، محمدرضا. (۱۳۹۲). دین و نظریه اجتماعی، در گفتگو با جامعه‌شناسان. تهران: کویر.
۷. خاتمی، محمود. (۱۳۸۶). جستارهای صدرایی (چاپ اول). تهران: انتشارات علم.
۸. دورکیم، امیل. (۱۳۶۹). درباره تقسیم کار اجتماعی (مترجم: باقر پرهام). بابل: کتابسرای بابل.
۹. دیلتای، ویلهلم. (۱۳۹۴). شکل جهان تاریخی در علوم انسانی (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی). تهران: ققنوس.
۱۰. سجویک، پیتر. (۱۳۸۸). دکارت تا دریدا، مروری بر فلسفه اروپایی (مترجم: محمدرضا آخوندزاده). تهران: نشر نی.
۱۱. گرگی، عباس؛ مقدس، علی اصغر و گرگی، جواد. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی بدن و دلالت‌های آن در حقوق بشر. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۰(۳۷)، صص ۱۲۵-۱۵۳.

۱۲. محمدی اصل، عباس. (۱۳۹۹). اجتماع تنها. تهران: آرمان رشد.
۱۳. مصطفوی، شمس الملوک. (۱۳۹۶). بررسی و نقد کتاب شرق شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن. پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی (ویژه نامه)، (۴۷)، صص ۲۶۷ - ۲۸۵.
۱۴. نیچه، فردریش. (۱۳۶۲). دجال (مترجم: عبدالعلی دستغیب). اصفهان: نشر پرسش.
15. Foucault, M. (1997). *'Technologies of the self', in Ethics. Subjectivity and Truth*, London
16. Hsiu- Fang, Shanon, Sara E. (2005). Three Approaches to Content Analysis. *Qualitativr Health Research*, vol. 15, No 9, Sagepub.
17. Kantorowicz. E. H. (1957). *The King`s two bodies, an essay on Medieval political Theology*, Harpers.
18. Lin, Duan & Tsai, Po-Fang. (2013). *Reviwe of Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, New York, Published online Springer Science.
19. Shojaezand, Alireza. (2013). *Religion and Mundane Affairs: Different Insights of Religions Concerning Mundane*, Religion thought, 13(46), pp. 85-118.
20. Thompson, Kenneth. (1990). *Religion: The British Contribution, The British. Journal of Sociology*, Wiley: 41(4), pp. 531-535.
21. Turner, Bryan Stanley. (1991). *Religion and Social Theory*, London: Sage.
22. Turner, Bryan Stanley. (2008). *The Body & Society: Explorations in Social Theory*, Los Angeles: Sage (3<sup>rd</sup> Ed).
23. Turner, Bryan Stanley. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, New York: Cambridge University Press.

## References

1. Dilthey, W. (1394 AP). *The formation of the historical world in human sciences* (M. Sanei Darhabidi, Trans.). Tehran: Qoqnus. [In Persian]
2. Durkheim, E. (1369 AP). *About the division of social work* (B. Parham, Trans.). Babol: Babol Library. [In Persian]
3. Foucault, M. (1997). *Technologies of the Self*. In *Ethics: Subjectivity and Truth*, edited by Paul Rabinow, 223-252.
4. Gregi, A., Moqadas, A., & Gorgi, J. (1396 AP). Sociology of the body and its implications in human rights. *Interdisciplinary Studies in Humanities*, 10(37). pp. 125-153. [In Persian]
5. Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research*, 15(9), 1277-1288.
6. Iman, M. T., & Noshed, M. R. (1390 AP). Qualitative content analysis. *Research Journal*, 3(6), pp. 15-44. [In Persian]
7. Jalaipour, M. R. (1392 AP). *Religion and social theory, in conversation with sociologists*. Tehran: Kavir. [In Persian]
8. Kantorowicz. E. H. (1957). *The King`s two bodies, an essay on Medieval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
9. Khatami, M. (1386 AP). *Sadraian essays* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Elm. [In Persian]
10. Lin, D. & Tsai, P. (2013). *Reviwe of Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. New York: Springer.
11. Mohammadi Asl, A. (1399AP). *Lonely community*. Tehran: Arman Rushd. [In Persian]
12. Mostafavi, Shams al-Maluk. (1396AP). Reviewing and criticizing the book Orientalism, Postmodernism and Globalization. *Critical research journal of humanities texts and programs* (special journal), (47), pp. 267-285. [In Persian]
13. Nietzsche, F. (1362 AP). *Antichrist* (A. A. Dastgheib, Trans.). Isfahan: porsesh. [In Persian]

14. Parsania, H. (1389 AP). *Critical methodology of Sadraei Wisdom*. Qom: Ketab-e Farda. [In Persian]
15. Parsania, H. (1392 AP). Theory and culture, the fundamental methodology of the development of social theories. *Culture Strategy*, 6(23), pp. 7-28. [In Persian]
16. Parsania, H., Talei Ardakani, M. (1392 AP). Fundamental methodology and applied methodology in social sciences with emphasis on realism and nominalism. *Social Cultural Knowledge*, 4(14), pp. 73-96. [In Persian]
17. Sedgwick, P. (1388 AP). *Descartes to Derrida, a review of European philosophy* (M. R. Akhundzadeh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
18. Shojaezand, A. (2013). Religion and Mundane Affairs: Different Insights of Religions Concerning Mundane. *Religion thought*, 13(46), pp. 85-118.
19. Thompson, K. (1990). Religion: The British Contribution. *The British Journal of Sociology*, 41(4), pp. 531-535.
20. Turner, B. S. (1380 AP). *Weber and Islam, with critical footnotes and an introduction to Max Weber's sociology* (H. Bostan, A. Salimi., & A. R. Alizadeh, Trans.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
21. Turner, B. S. (1991). *Religion and Social Theory*. London: Sage.
22. Turner, B. S. (2008). *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (3<sup>rd</sup> ed.). Los Angeles: Sage.
23. Turner, B. S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. New York: Cambridge University Press.

**Research Article**

**The Pathology of Covering of Religious Female Preachers  
with the Approach of the Ethics of Preaching Religion**

Fatemeh Marzieh Hosseini Kashani<sup>1</sup>

Hassan Boosaliki<sup>2</sup>

Received: 10/07/2022

Accepted: 03/04/2023



**Abstract**

The growing population of female preachers and the wide range of issues related to women, in the scientific and cultural environment of society and the direct influence of female preachers on family members, require special attention to the matter of propagating women and the need to promote their activities. This study aims to promote women's religious preaching, by identifying the harms and providing solutions, with the approach of religious preaching ethics, among the pillars of religious preaching of preachers (including preacher, message, and audience). Among the many issues related to the preacher, the "covering (clothing) of the preacher" has been chosen and the question has been raised that "in the field of clothing of female preachers what harms the morals of their

- 
1. Specialized PhD and official researcher of Masoomiyah Islamic Research Center affiliated with Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (corresponding author). fama.hosseini@yahoo.com.
  2. Assistant Professor, Department of Education, Research Center for Ethics and Education, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.boosaliki@isca.ac.ir.

---

\* Hosseini Kashani, F. M., & Boosaliki, H. (1402 AP). The Pathology of Covering of Religious Female Preachers with the Approach of the Ethics of Preaching Religion. *Journal of Islam and Social Studies*, 10(40), pp. 191-223. DOI: 10.22081/JISS.2023.64390.1936

---

● © Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---

religious preaching and what are the roots of these harms?" The method of this article is descriptive-analytical. The data was obtained by interview method and analyzed by thematic analysis technique. The findings suggest that the concepts of wearing brands, unadorned clothing and unconventional clothing refer to types of female preachers' clothing, which are all considered inappropriate, and the reason for choosing this type of clothing is the lack of recognition of appropriate clothing, the inability to choose appropriate clothing, and the inadequacy of the Islamic Seminary's educational system. Secondly, the themes of fashionable clothing and formal wear are related to two types of ideal clothing is a challenge that neglecting the narratives as a reason for fashionable clothing, excesses in fashionable clothing, the context of the preaching region, the living standards of the preacher, and the confusion of examples of fashionable and unconventional clothing, have caused this challenge and should be considered.

**Keywords**

Female Preachers, Religious Preaching, Pathology, Women's Covering, Ethics of Preaching.

### مقاله پژوهشی

## آسیب‌شناسی «پوشش بانوان مبلغ دینی» با رویکرد اخلاق تبلیغ دین

فاطمه مرضیه حسینی کاشانی<sup>۱</sup>      حسن بوسلیکی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۹      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

©Author(s).



### چکیده

جمعیت رو به افزایش زنان مبلغ و گستردگی موضوعات مربوط به زنان، در فضای علمی و فرهنگی جامعه و تأثیرگذاری مستقیم مبلغان زن بر اعضای خانواده، توجه ویژه به امر تبلیغ زنان و لزوم ارتقای بخشی فعالیت آنان را می‌طلبد. هدف این پژوهش ارتقای تبلیغ دینی بانوان، با شناسایی آسیب‌ها و ارائه راهکار، با رویکرد اخلاق تبلیغ دین، از میان ارکان تبلیغ دینی (مبلغ، پیام و مخاطب)، «مبلغ» می‌باشد و از میان امور متعدد مربوط به مبلغ، «پوشش مبلغ» انتخاب و این پرسش مطرح شده است که «چه مواردی در زمینه پوشش بانوان مبلغ، به اخلاق تبلیغ دینی آنان، آسیب می‌رساند و ریشه‌های این آسیب‌ها کدام است؟ روش این مقاله، توصیفی-تحلیلی است. داده‌ها با روش مصاحبه به دست آمده و با تکنیک تحلیل مضمون، تحلیل شده است. یافته‌ها می‌رساند: مضامین برندپوشی، ناآراسته‌پوشی و غیرمتعارف‌پوشی، ناظر به گونه‌هایی از پوشش بانوان مبلغ است که همگی نامناسب تلقی می‌شوند و علت انتخاب این پوشش‌ها، عدم شناخت پوشش مناسب، ناتوانی در انتخاب پوشش مناسب و نابسندگی

۱. دکترای تخصصی و محقق رسمی مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه علیه‌السلام وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول).  
fama.hosseini@yahoo.com

۲. استادیار گروه تربیت پژوهشکده اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. h.boosaliki@isca.ac.ir

✳ حسینی کاشانی، فاطمه مرضیه؛ بوسلیکی، حسن. (۱۴۰۲). آسیب‌شناسی «پوشش بانوان مبلغ دینی» با رویکرد اخلاق تبلیغ دین. فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۴۰)، صص ۱۹۱-۲۲۳.

DOI: 10.22081/JISS.2023.64390.1936

نظام تربیتی حوزویان است؛ ثانیاً مضامین شیک پوشی و فرم پوشی ناظر به دو گونه پوشش مطلوب، اما چالش برانگیزی است که بی توجهی به روایت‌ها دال بر شیک پوشی، افراط و تفریط در شیک پوشی، بافت منطقه تبلیغی، سطح معیشتی مبلغان و خلط مصداقی پوشش شیک و نامتعارف، موجب این چالش شده و باید مورد ملاحظه قرار بگیرد.

### کلیدواژه‌ها

بانوان مبلغ، تبلیغ دینی، آسیب‌شناسی، پوشش زنان، اخلاق تبلیغ.



## مقدمه

لزوم رعایت اخلاق در تبلیغ دین امری پوشیده نیست و حجم آثار نگاشته شده درباره مسائل مختلف مرتبط، بیان گر توجه گسترده به این حوزه است. با این وجود، بررسی اخلاق تبلیغ دینی زنان، از مسائل مغفول مانده در این عرصه است و ویژگی های تبلیغ دینی در میان زنان و مردان، بدون هیچ استنادی، یکسان انگاشته شده است.

بانوان مبلغ در مقابل تبلیغات سازمان دهی شده دشمنان معاند اسلام در به انحراف کشاندن خانواده های مسلمان، به ویژه دختران و زنان جامعه اسلامی، تأثیر قابل توجهی بر اصلاح سبک زندگی و عقاید آنان دارند. اما برخی ابهامات موجود در زمینه عملکردهای ایشان، موجب شده است، در سطح جامعه، جایگاه تبلیغ دینی زنان و میزان اثربخشی فعالیت های آنان، به چالش کشیده شود.

براین اساس، در تحقیق حاضر، با عنایت به اخلاق تبلیغ دینی بانوان مبلغ، از میان امور متعدد مربوط به مبلغ، «پوشش مبلغ» انتخاب شده تا بخشی از ابهامات موجود، بررسی شود. بر این اساس، این پرسش پی گیری شده است که گونه های نامطلوب پوشش زنان مبلغ، که به اخلاق تبلیغ دینی آسیب می زند چیست؟ و چه عواملی آن را پدید آورده است؟

## ۱. پیشینه

در زمینه اخلاق تبلیغ دینی بانوان، پژوهش تجربی صورت نگرفته است. هر چند این نوع پژوهش، در سطح مبلغان مرد و زن، سابقه دارد. «بررسی و تحلیل وضعیت موجود نظام تبلیغ دینی از منظر مخاطبان سراسر کشور» اثر فولادی (۱۳۸۴)، «آسیب شناسی مبلغان از منظر مخاطبان و کارشناسان» اثر اکبر محمدی و ذبیح الله آخوندی (۱۳۸۵)، «آسیب شناسی الگوی تبلیغ دینی و ارائه الگوی مطلوب» اثر ابراهیم خان محمدی (۱۳۹۲) «آسیب شناسی تبلیغ دینی با تأکید بر مخاطبان جوان» اثر محمدتقی حسین آقایی و غلامرضا صدیق اورعی (۱۳۹۴) از جمله این پژوهش هاست. پژوهش هایی با رویکرد توصیفی - تحلیلی نیز در زمینه آسیب های تبلیغ دینی انجام شده است؛ مقاله حسن

بوسلیکی (۱۳۹۱)، با عنوان «اخلاق تبلیغ دین در عصر حاضر، ارزش‌ها و معضله‌ها»، مقاله مهدی احمدپور (۱۳۹۷) با عنوان «گونه‌شناسی و تحلیل آسیب‌های اخلاقی تبلیغ دین» و مقاله محمد شکری و سید احمد فقیهی (۱۳۹۷) با عنوان «مشکلات اخلاقی تبلیغ دین و راه‌های برون‌رفت از آن» از این جمله است.

عنایت به پژوهش‌های انجام‌شده در این عرصه بیان‌گر آن است که اولاً پژوهشگران، بدون در نظر گرفتن تفاوت اخلاقی تبلیغ دینی در زنان و مردان به پژوهش پرداخته‌اند. ثانیاً تحقیقی با روش تجربی که داده‌های آن مستقیم از مجموعه مرتبط با تبلیغ دینی زنان استخراج شده باشد، انجام نشده است. تنها حوریه بزرگ و محمدحسین هاشمیان، در سال ۱۳۹۶ در کتاب زن در مقام مبلغ، درآمدی بر الگوی مطلوب مبلغ زن بر تبلیغ دینی زنان، تمرکز کرده‌اند و به بایسته‌های اخلاقی، موقعیت‌های تبلیغی، گونه‌شناسی شخصیتی و موضوعات تبلیغی مبلغ زن پرداخته‌اند.

با توضیحات بیان‌شده، انجام پروژه‌های آسیب‌شناسانه به هدف حفظ و ترقی جایگاه ارزشمند زنان مبلغ با کاهش یا محو آسیب‌های اخلاقی مطرح در حوزه تبلیغ دینی بانوان، کم‌سابقه و امری ضروری است و مقاله حاضر به بخشی از این آسیب‌شناسی که به حوزه پوشش بانوان مبلغ مربوط است، پرداخته است.

## ۲. چارچوب مفهومی

آسیب، به معنای عیب و نقص است که به سبب ضربت و زخم پیدا شده باشد (دهخدا، ۱۳۷۷) و معادل آفت است (صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۷). فیومی، آفت را چیزی می‌داند که وقتی به چیزی برخورد کند، آن را فاسد می‌سازد و یک بیماری است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹).

آسیب‌شناسی بر تشابهی مبتنی است که دانشمندان بین بیماری عضوی و انحرافات اجتماعی قائل هستند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴) و علل و اختلال‌هایی که وجودشان تداوم دارد و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و آن را از رسیدن به اهداف و آرامش باز می‌دارد و یا از کارایی می‌اندازد، نمایان می‌کند (حاجی، ۱۳۹۹، ج ۴، ص ۴۳۳). هدف از مطالعات آسیب‌شناسانه، تکمیل و تأمین فرایندهای مناسب برای دفع یا رفع آسیب‌هاست.

مقصود نگارنده از آسیب، نقصی است که متعلق آن، اخلاق تبلیغ دینی زنان مبلغ است و مقصود از اخلاق، اخلاق حرفه‌ای است. توضیح آنکه اخلاق حکم می‌کند صاحب هر حرفه، دانش و مهارت آن حرفه را داشته باشد و آن را صحیح انجام دهد و همان‌گونه که اخلاق حرفه‌ای یک پزشک با اخلاق حرفه‌ای یک قاضی متفاوت است، با اخلاق حرفه‌ای یک مبلغ نیز، با وجود اشتراک‌هایی، تفاوت‌هایی دارد. از این اخلاق، با عنوان «اخلاق حرفه‌ای»<sup>۱</sup> یاد می‌شود.

اخلاق حرفه‌ای، مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی، باید و نبایدهای موجود در یک حرفه و مجموعه‌ای از کنش و واکنش‌های اخلاقی پذیرفته شده‌است تا مطلوب‌ترین روابط ممکن را برای اعضای خود در اجرای وظایف حرفه‌ای فراهم آورد (نشاط، بی‌تا، صص ۱۱۱-۱۱۳)؛ بنابراین افزون بر اصول کلی اخلاق، که مبلغ به عنوان یک فرد متخلق به اخلاق اسلامی ملزم به رعایت آن است، تبلیغ دینی، اخلاقیات خاصی دارد که مبلغان، از آن جهت که مبلغ دینی هستند باید آن اخلاقیات را رعایت کنند.

معیار و ملاکی که این آسیب را مشخص می‌کند اعم از «اهداف حرفه» و «اخلاق عمومی» است. هر آنچه دستیابی به اهداف حرفه را میسر سازد، از الزامات اخلاقی حرفه است؛ بنابراین رفتاری که موجب شود تبلیغ زنان، از دسترسی به اهداف متوسط و غایی خود بازماند، آسیبی در اخلاق حرفه‌ای تبلیغ دینی به شمار می‌آید.<sup>۲</sup> افزون بر آن، هر آنچه لازمه مراعات حقوق انسانی است، (فارغ از رابطه میان حرفه و مراجعان)، اخلاق عمومی است<sup>۳</sup> و مبلغ به رعایت آن ملزم است؛ بر این اساس اگر رفتاری مبلغ را

#### 1. Professional ethics.

۲. تربیت، تبشیر، انداز، تذکر و غفلت‌زدایی و مانند آن از جمله اهداف میانی تبلیغ دینی است که هدف غائی تبلیغ که هدایت به صراط مستقیم بندگی خداوند و راهیابی به جنت و رضوان الهی است را تأمین می‌کند (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۲، صص ۵۰-۵۷).

۳. این برداشت ناظر به تمایز میان «اخلاق» و «اخلاق‌گرایی» است. اخلاق‌گرایی عبارت است از کلی‌ترین معیارهای جامعه. این معیارها درباره همه افراد جامعه صرف‌نظر از نقش‌های حرفه‌ای آنها صدق می‌کند. معیارهای اخلاق‌گرایانه میان خوب و بد درست و نادرست فضیلت و رذیلت و عدالت و بی‌عدالتی تفاوت می‌گذارند. اما اخلاق به مفهوم معیارهای کلی رفتار نیست؛ بلکه عبارت از معیارهای یک حرفه پیشه سازمان یا گروه خاص در جامعه است (ر.ک: بی‌رسی‌نیک، ۱۳۹۱، صص ۳۶-۳۷).

در دستیابی به هدف موفق سازد اما حقوق انسانی را مخدوش سازد، غیراخلاقی تلقی می‌شود.

در میان اوصاف و رفتارهای گوناگون مبلغان، پژوهش حاضر به آسیب‌شناسی «پوشش» آنان، تمرکز کرده است؛ مانتویی که می‌پوشند، چادر و روسری که بر سر می‌کنند، کفش‌هایی که به پا می‌کنند و زیورآلاتی که با خود همراه می‌کنند، «پوشش» آنان را شامل می‌شود. فهم اینکه «چه پوششی، برای مبلغ مناسب نیست و آسیب اخلاقی در تبلیغ بانوان، تلقی می‌شود؟» کار دشواری است. زیرا تناسب پوشش مبلغ با فعالیت تبلیغی را شرع و عرف هر دو تعیین می‌کند و بر فرض آنکه معیار پوشش مناسب زنان مبلغ از نظر شرع، بر مبنای نظر فقیهان، معلوم است، معیار عرفی، چندان واضح نیست. زیرا، از یک سو پوشش بانوان در مقایسه با آقایان، بسیار متنوع است و از سوی دیگر بسته به تغییرات عرفی جامعه، دستخوش تغییر می‌شود و نیازمند شناسایی به‌روز است (ر.ک: فرجی و حمیدی، ۱۳۸۷). در این تحقیق با فرض آنکه معیار پوشش مناسب زنان مبلغ از نظر شرع، معلوم و از نظر عرف، نامعلوم است، از عرف جامعه مبلغان، درباره نوع پوشش نامطلوب زن مبلغ پرسش شده است تا فهم مشترکی از آنچه آسیب اخلاقی مبلغان در زمینه پوشش، تلقی می‌شود، حاصل آید.

جامعه مورد مطالعه، بانوان مبلغی هستند که به تبلیغ دین می‌پردازند. این مبلغان، ممکن است تحصیلات حوزوی یا دانشگاهی داشته باشند. متأهل یا مجرد باشند. تحت پوشش مراکز تبلیغی به مناطق تبلیغی اعزام شوند یا آزادانه به تبلیغ بپردازند. مخاطبان آنان، عموم مردم یا قشر خاصی از مردم باشند و از اقشار پردرآمد یا کم‌درآمد جامعه باشند. وجه مشترک این بانوان آن است که برای به هدف‌رساندن پیام دین به دیگران، تلاش می‌کنند و با برگزاری جلسات حضوری به شیوه خطابه یا تبلیغ چهره‌به‌چهره، به فعالیت‌های تبلیغی می‌پردازند.

### ۳. روش پژوهش

اطلاعات اولیه نویسنده از وضعیت تبلیغ زنان مبلغ، حاکی از آن است که فهم مشترکی

درباره آنچه پوشش مطلوب یا نامطلوب زنان مبلغ، تلقی می‌شود، وجود ندارد. برای مثال گاه پوششی از نگاه عده‌ای از مجموعه خود مبلغان، نامطلوب عنوان می‌شود در حالی که همان پوشش، از نگاه عده‌ای دیگر از همین مجموعه، نه فقط نامطلوب تلقی نمی‌شود بلکه ضرورت تبلیغ در دوران معاصر به‌شمار می‌آید؛ بر این اساس ثبت دیدگاه مبلغان، از آنچه پوشش نامناسب زنان مبلغ تلقی می‌شود، راهی برای شناسایی پوشش مطلوب است. براین اساس، پژوهش حاضر یک تحقیق کیفی<sup>۱</sup> است که با استفاده رویکرد تحلیل مضمون<sup>۲</sup> و تدوین شبکه مضامین به تحلیل «پوشش بانوان مبلغ» پرداخته است.

تأکید پژوهش حاضر، بر تجربه افرادی بوده است که بتوانند بیش‌ترین اطلاعات را در زمینه مورد بحث ارائه کنند. بنابراین ابتدا مراکز متولی امر اعزام زنان مبلغ شناسایی شدند و با انجام پیش‌مصاحبه‌هایی با برخی از آنها، این نتیجه به دست آمد که داده‌های مورد نیاز را می‌توان از سه گروه به دست آورد، کسانی در زمینه اعزام مبلغ مسئولیت داشته‌اند، کسانی که از مبلغان فعال سابقه‌دار بوده‌اند و کسانی که مدت زیادی است میزبان بانوان مبلغ هستند. برای شناسایی این افراد از روش گلوله‌برفی<sup>۳</sup> استفاده شده است. در این روش، هر شرکت‌کننده، افراد دیگری را معرفی می‌کند که می‌توانند داده‌های غنی‌تری را در اختیار پژوهش‌گر قرار دهند (لاورنس، ۱۳۸۹، ص ۴۷۰)؛ بنابراین پس از آنکه با مسئولان مرتبط، مصاحبه شد، در پایان گفتگو، اسامی مبلغان فعال مرتبط با مجموعه آنها، درخواست گردید. در گفتگو با خود این مبلغان نیز اسامی مبلغان مطلع دیگر و میزبانان تبلیغی که سال‌ها میزبان خانم‌های مبلغ بوده‌اند، به دست آمد.

نگارنده، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته‌ای با نمونه‌های منتخب، ترتیب داد. این مصاحبه‌ها با کمک پرسش‌نامه محقق‌ساخته، صورت گرفت و با مدنظر قراردادادن «قاعده اشباع»<sup>۴</sup> تا

1. qualitative research.
2. thematic analysis.
3. snowball sampling.
4. Saturation.

زمانی که مشارکت کنندگان مطلب جدیدی برای گفتن داشتند، ادامه پیدا کرد.<sup>۱</sup> در نهایت، جامعه آماری پژوهش را ۹ نفر از متولیان امر تبلیغ بانوان از شش نهاد وابسته، ۱۴ نفر از مبلغان فعال در عرصه‌های تبلیغ عمومی، دانشجویی و دانش‌آموزی و ۲ نفر از میزبانان باسابقه، تشکیل داد و با آنها مصاحبه شد و چون مطلب جدیدی در مصاحبه‌های آخر، به دست نیامد، به این تعداد از مشارکت کنندگان بسنده شد. پرسش‌نامه محقق‌ساخته، شامل پرسش‌های زیر بود که گاه در طول مصاحبه، تغییراتی در آن داده می‌شد:

○ چه رفتارهایی را از زنان مبلغ سراغ دارید که به کارآمدی تبلیغ دینی لطمه می‌زند؟

○ چه پوششی را برای زنان مبلغ، نمی‌پسندید؟ چرا؟

○ آیا تاکنون به سبب پوششی که داشته‌اید، تذکر گرفته‌اید؟ از چه کسانی؟ چرا؟

پاسخ شما به این تذکر چه بوده است؟

○ آیا تاکنون به مبلغی تذکر داده‌اید که پوشش او نامناسب است؟ مواجهه او با این

پرسش شما چه بوده است؟

○ آیا تاکنون برای بهبود نوع پوشش زنان مبلغ، تلاشی کرده‌اید؟

به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها، از روش «تحلیل مضمون» استفاده شد. «تحلیل مضمون» عبارت است از عمل کدگذاری و تحلیل داده‌ها با این هدف که داده‌ها چه می‌گویند؟ براین اساس ضمن غوطه‌ورشدن در داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها به استخراج عباراتی پرداخته شد که دربردارنده مفاهیم کیفی بود و با یک گزاره یا عبارت مفهومی کوتاه تعریف شد. سپس عبارت‌های مفهومی بر اساس رویکرد تحلیل مضمون، در سه دسته مضامین پایه، مضامین سازمان‌دهنده و مضامین فراگیر کدگذاری شدند. مضامین پایه، کدها و نکات کلیدی مبین نکته مهمی درباره «پوشش مبلغ» در متن است و با ترکیب آنها مضامین سازمان‌دهنده ایجاد می‌شود. مضامین سازمان‌دهنده، مضامین

۱. «وقتی هیچ داده جدیدی در حال ظهور نباشد ما به اشباع رسیده‌ایم» (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸).

به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه است و مضامین فراگیر، مضامین عالی در بردارنده اصول کلی حاکم بر متن به مثابه یک کل است (عابدی و دیگران، ۱۳۹۰، صص ۱۵۱-۱۹۸)؛ بدین ترتیب مضامین پایه شامل موارد زیر است: «برندپوشی، ناآراسته‌پوشی، غیر متعارف‌پوشی، شیک‌پوشی، فرم‌پوشی، شناخت پوشش مناسب، تربیت حوزه، ناتوانی در انتخاب پوشش مناسب، بی‌توجهی به روایات دال بر شیک‌پوشی، افراط و تفریط در شیک‌پوشی، بافت منطقه تبلیغی، سطح معیشتی مبلغان، آمیختگی لباس شیک و متعارف» و مضامین فراگیر شامل «آسیب‌های اخلاقی پوشش و عوامل آسیب‌های اخلاقی پوشش» است که ادامه هر کدام، مضامین سازمان‌دهنده «پوشش‌های نامطلوب مورد وفاق و پوشش‌های چالش‌برانگیز» قرار دارد.

در زمینه اعتبار پژوهش، ۱. مصاحبه‌های ضبط‌شده، با امانت‌داری و دقت پیاده شدند. ۲. علاوه بر اینکه نگارنده به کدگذاری متن پرداخت، عملیات کدگذاری مجدد به محقق دومی، واگذار شد و کدهایی که نگارنده و محقق دوم انجام دادند با هم مقایسه شد که بیانگر نزدیکی نتایج به دست آمده بود. ۳. نتایج، به تأیید جمعی از خبرگان آشنا به موضوع پژوهش، رسید. ۴. در موارد چالش‌برانگیز، نتایج، به برخی از مصاحبه‌شوندگان ارجاع داده شد و نظرات آنان لحاظ گردید (ر.ک: حریری، ۱۳۸۵؛ استراوس و کورین، ۱۳۸۵ و فلیک، ۱۳۸۷).

#### ۴. یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش بیان‌گر آن است که ادامه دو مضمون فراگیر «آسیب‌های اخلاقی پوشش بانوان مبلغ» و «عوامل این مدل آسیب‌ها»، دو مضمون سازمان‌دهنده «پوشش‌های نامطلوب مورد وفاق» و «پوشش‌های چالش‌برانگیز» قرار دارد که هر کدام از تعدادی مضامین پایه تشکیل شده‌اند.

#### ۴-۱. آسیب‌های اخلاقی پوشش

از تحلیل داده‌ها، پنج مدل پوشش برای زنان مبلغ تعریف شد که هر کدام، مضامین

پایه در زمینه آسیب‌های اخلاقی پوشش بانوان مبلغ است. این مدل‌ها شامل برندپوشی، ناآراسته‌پوشی، شیک‌پوشی، غیر متعارف‌پوشی و فرم‌پوشی است.

#### ۴-۱-۱. برندپوشی (تجمل‌گرایی در پوشش)

منظور، پوشیدن لباس‌هایی است که به سبب مارک و برند خاص، گران‌قیمت، فاخر و اشرافی به شمار می‌آیند و گاه همراه با زیورآلات خیره‌کننده‌اند. این پوشش، فرد را به عنوان شخصی مرفه و دارای مکنت مالی، تجمل‌زده و متفاوت با عموم مردم جلوه می‌دهد. بیشتر این لباس‌ها تولید داخل نیستند (یا به اسم تولید خارجی و محصولات ترک و فرانسه و مانند آن، مطرح می‌شوند). مصاحبه‌شوندگان، معتقد بودند متشرعان (اعم از طلاب و غیر آن) نباید چنین پوشش تجمل‌گرایانه‌ای داشته باشند و هر کدام به نوعی این پوشش را تقبیح می‌کردند: «مبلغ نباید مانتو خیلی گران داشته باشد! برخی، از این تجملات دست بر نمی‌دارند برای اینکه می‌خواهند خاص باشند!» (مصاحبه‌شونده شماره ۸).

«مبلغانی بودند که بچه‌ها به ما گفتند اینها چه کسانی هستند، برای ما آوردید تا تبلیغ کنند؟! مرفهان بی‌درد، اینها چه می‌فهمند که مشکلات ما چیست؟» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۰).  
 «برخی مبلغان هستند، که مخاطبان از روی زیورآلات مبلغ، آدرس او را می‌دهند!» (مصاحبه‌شوندگان شماره ۹ و ۲۴).

#### ۴-۱-۲. ناآراسته‌پوشی

منظور، نبود آراستگی ظاهری مثل پوشیدن لباس‌های قدیمی (کهنه)، اتونداستن لباس و نبود تناسب رنگ‌ها و مدل لباس با چهره و اندام مبلغ است؛ این نوع پوشش، بی‌توجهی شخص را به نوع پوشش نشان می‌دهد. برخی مصاحبه‌شوندگان به دلیل پیامدهای منفی این نوع پوشش، در امر تبلیغ، آن را آسیب اخلاقی می‌دانند. برای نمونه یکی از مبلغان فعال، در این باره می‌گوید:

بعضی از زن‌های مبلغ فکر می‌کنند مبلغ‌بودن، یعنی نامرتب‌بودن! لباس‌هایی



می‌پوشند با رنگ‌های کاملاً نامتناسب! گاهی حتی اتو به لباس خودشان نمی‌زنند! این فرد، طرز لباس پوشیدنش مخاطب را از مجلس فراری می‌دهد (مصاحبه‌شونده شماره ۱۲).

#### ۳-۱-۴. غیر متعارف‌پوشی

منظور، پوشش غیر مناسب با عرف طلبگی است. مثل لباس‌های رنگارنگ، جذاب، مطابق مدهای زننده و مانند آنکه به دلیل نوع طرح، رنگ، جنس، قیمت یا برند، از قشر طلبه یا متدینین انتظار نمی‌رود. کسانی که معتقدند طلاب باید عرف خاصی را در لباس پوشیدن رعایت کنند، این نوع پوشش را آسیب اخلاقی، دانسته‌اند. برای نمونه یکی از متولیان امر تبلیغ خواهران، می‌گوید: «متأسفانه برخی خانم‌های مبلغ، لباس رنگی و پوشش نامناسب طلبگی دارند» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۶).

و دیگری معتقد است: «پوشش‌های غیر متعارف مبلغه خانم نظیر پوشیدن لباس شهرت، نامناسب هست و من متأسفانه به طور عینی شاهد آن بوده‌ام» (مصاحبه‌شونده شماره ۲۵).

#### ۴-۱-۴. شیک‌پوشی

منظور، لباس‌هایی است که بیان‌گر به‌روز بودن لباس و اهمیت مبلغ به زیبایی پوشش و تنوع آن در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون است. این پوشش برخلاف پوشش متعارف طلبگی نیست و کسانی که این پوشش را انتخاب می‌کنند معتقدند مبلغ نباید از مد روز فاصله داشته باشد و لازم است با تغییر ذائقه مردم در لباس پوشیدن، با رعایت مسایل شرعی، تغییر کند اما ملترزم به برند و مارک‌های گران‌قیمت نیستند. کسانی که معتقدند مبلغ نباید تحت تأثیر مد باشد و به سبب سلیقه مخاطبان پوشش خود را تغییر دهد، این نوع پوشش را آسیب دانسته‌اند. برای نمونه یکی از مبلغان می‌گوید:

من مبلغانی دیدم که معتقدند ما چون درباره دین صحبت می‌کنیم باید شیک باشیم! اما مبلغ باید ظاهری تمیز و آراسته در نهایت سادگی داشته باشد.

مصرف گرایی را هر بار که یک لباس و یک مانتو و روسری سر می‌کنم و به مجلس می‌روم به مخاطبانم القا می‌کنم (مصاحبه‌شوندگان شماره ۳ و ۸).  
 یکی دیگر از مصاحبه‌شوندگان تنوع لباس مبلغ را مانع ارایه محتوای مناسب می‌داند و می‌گوید: «من با تنوع لباس مبلغ مخالفم، اگر حق مطلب رو ادا کنی، برای همه جذاب است. آدمی که بسیار دنبال ظاهر هست اصلاً فرصت نمی‌کند محتوای خوبی ارایه بده» (مصاحبه‌شونده شماره ۷).

#### ۴-۱-۵. فرم‌پوشی

منظور، پوشیدن لباس ساده، تیره و تک‌رنگی است که در تمام مجالس تبلیغی، تغییر نمی‌کند. مانند لباس رسمی کارمندی است. کسانی که این پوشش را انتخاب می‌کنند، آراسته هستند اما به «به‌روز بودن لباس مبلغ و تغییر آن در زمان‌های گوناگون و تغییر سلیقه جامعه» اهمیتی نمی‌دهند. کسانی که به‌روز نبودن مبلغ را مانعی بر سر تبلیغ موفق می‌دانند، این نوع پوشش را آسیب برشمرده‌اند. برای نمونه یکی از مبلغان فعال، با اشاره به این نوع پوشش می‌گوید:

وقتی با وضع معمولی، در مناطق خاص پیش آدم‌های شیک، می‌روم؛ چیزی که در ذهنشان می‌گذرد این است که فلانی اصلاً تو باغ نیست؛ از لابه‌لای کتاب قرآنی پاشیده شده آمده اینجا و اصلاً از اوضاع و احوال آدم و عالم خبر ندارد! (مصاحبه‌شوندگان شماره ۳ و ۸).

#### جمع‌بندی تجارب

این امر میان مبلغان دینی مورد اتفاق است که مبلغ باید پوشش مناسبی داشته باشد که با محتوای دینی که قصد تبلیغ آن را دارد، هم‌خوانی داشته باشد و نامناسب بودن پوشش مبلغ، امری منفی در اخلاق تبلیغ بانوان تلقی می‌شود. اما نکته قابل توجه آن است که در معنای «نامناسب» فهم مشترکی میان مبلغان نیست و به همین دلیل، گاه پوششی از منظر برخی مبلغان نامناسب است و آسیب اخلاقی مبلغ به شمار می‌رود

درحالی که از سوی برخی مبلغان دیگر، انتخاب همین پوشش، برای تبلیغ موفق تر، لازم شمرده می شود و نبودانتخاب چنین پوششی، آسیب تلقی می گردد.

بنابراین، اگر حدود شرعی در پوشش لباس رعایت شده باشد، در نامناسب بودن لباس با شاخصه های برندزدگی، ناآراستگی و نامتعارف بودن، اختلاف نظری میان مبلغان نیست. اما در نامناسب بودن دو مدل زیر اختلاف نظر وجود دارد:

لباسی که با مد سال های اخیر، فاصله دارد و در انتخاب آن سلیقه و ملاک های زیبایی شناختی، دخالتی ندارد (لباس فرم اداری است) و لباسی که هر چند به دلیل مارک و برند خاص، گران و تجملاتی محسوب نمی شود اما از تنوع در رنگ و طرح و مدل جذاب و به روز برخوردار است.

با این وصف، از مدل های ذکر شده، در نامناسب بودن برند پوشی، ناآراسته پوشی و نامتعارف پوشی اتفاق نظر است اما در فرم پوشی و شیک پوشی اختلاف نظر وجود دارد. جدول شماره ۲، مضامین بیان گر این آسیب ها را نشان می دهد.

جدول شماره ۲: مضامین بیان گر آسیب های اخلاقی پوشش

مضمون فراگیر	مضمون سازمان دهنده	مضامین پایه
آسیب های اخلاقی	پوشش های نامطلوب مورد وفاق	برند پوشی
		ناآراسته پوشی
		غیر متعارف پوشی
	پوشش های چالش برانگیز	شیک پوشی
		فرم پوشی

#### ۲-۴. ریشه یابی آسیب های اخلاقی پوشش بانوان مبلغ

با توجه به آنچه درباره انواع پوشش مبلغان بیان شد، برخی مبلغان پوشش های نامطلوب انتخاب می کنند که تبلیغ دینی زنان را در دستیابی به اهداف خود، تضعیف می کند و به عبارت دیگر از نظر اخلاق حرفه ای تبلیغ، عملکرد غیر اخلاقی دارند. در

تجربیات مصاحبه‌شوندگان، عوامل متعدد خاستگاه آسیب‌ها، مطرح‌شده و راه‌کارهای متعددی برای برون‌رفت از آنها ارائه شده است.

برای ریشه‌یابی این آسیب‌ها، پوشش‌هایی که همه مصاحبه‌شوندگان، بر غیراخلاقی بودن آن اتفاق نظر دارند، بایستی متمایز از مواردی که اختلافی است، بررسی گردد؛ زیرا آنجا که در نامناسب بودن پوشش اتفاق نظر وجود دارد، از توصیف تجارب مصاحبه‌شوندگان می‌توان به ریشه انتخاب این نمونه از پوشش‌ها پی برد. اما در مواردی که اتفاق نظر درباره آسیب‌بودن یا نبودن یک پوشش وجود ندارد، باید تحلیل شود که ریشه این اختلاف نظر کجاست؟ بنابراین دو مدل ریشه‌یابی انجام می‌گیرد: ریشه‌یابی پوشش‌هایی که نامطلوب بودن آنها مورد وفاق است و ریشه‌یابی اختلاف‌نظر درباره پوشش‌های چالش‌برانگیز.

#### ۱-۲-۴. ریشه‌یابی پوشش‌های نامطلوب

مضامین پایه‌ای که مصاحبه‌شوندگان به عنوان ریشه آسیب مطرح کردند را می‌توان در سه مضمون سازمان‌دهنده، جای داد: نبود شناخت مبلغان در مورد پوشش مناسب، ناتوانی آنان در انتخاب پوشش مناسب و نابسندگی نظام آموزش و تربیت حوزویان. مضامین پایه و سازمان‌دهنده ناظر به عوامل بروز پوشش‌های نامطلوب در جدول شماره ۳ ملاحظه می‌شود.

جدول شماره ۳: مضامین سازمان‌دهنده و پایه بیان‌گر عوامل پوشش‌های نامطلوب مورد وفاق

مضامین پایه	مضمون سازمان‌دهنده
نبود شناخت پوشش مناسب	عوامل پوشش‌های نامطلوب مورد وفاق
ناتوانی در انتخاب پوشش مناسب	
نابسندگی آموزش و تربیت حوزویان	

#### ۴-۲-۱. نبود شناخت پوشش مناسب

نبود شناخت در مورد برخی امور مربوط به پوشش موجب می‌شود مبلغ نتواند پوشش مناسبی را انتخاب کند. برای مثال ناآگاهی از عرف منطقه تبلیغی و عرف متدینان، نبود شناخت ملازمات زی طلبگی، نداشتن معیار در تشخیص مدل‌های پوشش (برای مثال تشخیص شلختگی از سادگی، شیک پوشی از تجمل گرایی) و تفکیک رعایت اقتضائات زمان از تلون و دورنگی، موجب بروز ظاهری نه‌چندان مناسب از سوی مبلغ می‌شود. برخی اظهارنظرها در این باره به شرح ذیل است:

#### الف. ناآگاهی از عرف

نبود شناخت عرف و فرهنگ مناطق مختلف، یکی از دلایل انتخاب پوشش نامناسب است. یکی از مصاحبه‌شوندگان، درباره نبود تشخیص رفتار در فرهنگ‌های گوناگون می‌گوید:

چون مبلغین به شهرها و استان‌های گوناگون اعزام می‌شوند بدون آنکه اطلاعات لازم رو درباره فرهنگ و عرف اون منطقه بدونند، [در انتخاب پوشش مناسب] دچار مشکل می‌شوند» «الان مبلغی که به تهران دعوت می‌شود با مبلغی که به زاهدان دعوت می‌شود به طور یقین باید به لحاظ اجتماعی فرق داشته باشد. اما من می‌توانم نمونه‌های متعددی ذکر کنم که طلبه به این مسئله آگاه نیست (مصاحبه‌شونده شماره ۲۴).

#### ب. ناآگاهی از اقتضائات زمانه

ناآگاهی از دوره‌ای که مخاطبان در آن زندگی می‌کنند، یکی دیگر از علل انتخاب پوشش نامناسب است. یکی از مصاحبه‌شوندگان، درباره نادیده گرفتن اقتضائات روز می‌گوید:

جایی پیشنهاد دادم، بیاید روی یک نشانه‌هایی برای ایجاد جذابیت کار کنید، برای مثال ست شدن کیف با روسری یا روسری با ساق دست. جنسش هم

می تواند معمولی باشد. گفتند: «اصلاً نمی توانیم همچین کاری رو انجام بدیم. به سبب اینکه مسئله شرعی اش گردن ما را می گیرد» مگر در جامعه کنونی، کسی با دیدن ساق دست رنگی (که رنگش هم جیغ و جذاب نیست) یا روسری رنگی که رنگش آنچنان متفاوت و خاص نباشد، تحریک می شود؟ به نظر من اینها با اقتضائات زمان جلو نمی روند (مصاحبه شونده شماره ۱۳).

### ج. ناآگاهی از معیار تشخیص مدل های پوشش

برخی پوشش های نامناسب، به دلیل آن نیست که مبلغ به این مسئله بی توجه است، بلکه علت آن است برخلاف مبلغان مرد (که معمولاً با لباس مشخص روحانیت به تبلیغ می روند)، ظرفیت تغییرات لباس های خانم های مبلغ آنقدر زیاد است که به سادگی نمی توان تشخیص داد آیا این لباس مصداق شیک پوشی است یا نشانه آراستگی است یا مصداق تجمل زدگی؟ یکی از مصاحبه شونده گان، می گوید:

آقایان عمامه و عبا دارند یا در نهایت کت و شلوار که بسیار جای مانور دادن ندارد، اما لباس های خانم ها فضای مانور زیادی دارد و این کار را برای خانم ها سخت می کند و قضاوت ها را درباره پوشش آنها سخت تر (مصاحبه شونده شماره ۶).

و خانم شماره ۱۲، به نبودن هیچ گونه آموزشی در این زمینه اشاره دارد: «هیچ کس به طلبه ها آموزش نمیده که چی بپوشید؟ لباس مناسب چیه؟ اینها بلد نیستند». از فحوای کلام برخی مصاحبه شونده گان مشهود است، شلختگی از آراستگی، به سادگی، تشخیص داده می شود اما تشخیص شیک پوشی از تجمل زدگی دشوار است (مانند مصاحبه شونده شماره ۳، ۸ و ۹). این پرسش ذهن برخی مبلغان را درگیر می کند که آیا لباس من، هم اکنون آراسته و شیک به شمار می رود و با هویت طلبگی من در تضاد نیست یا لباسی است که نشان از دور بودن من از فضای مد و لباس و در نتیجه، دور بودن از فضای ذهنی مخاطبان جوانم دارد؟ آیا پوشش کنونی من، ذهن مستمعان را درگیر می کند که ظاهری تجمل زده دارم؟!

#### ۴-۲-۱. ناتوانی در انتخاب پوشش مناسب

یکی دیگر از عوامل پوشش نامناسب در میان زنان مبلغ، ناتوانی در انتخاب پوشش است. متعلق این ضعف ممکن است توان مالی مبلغ یا توان او در جذب مخاطب باشد:

#### الف. ناتوانی مالی

نداشتن بودجه کافی برای تأمین لباس مناسب، یکی از دلایل نامناسب بودن وضعیت پوشش مبلغان است. تعدادی از بانوان مبلغ، چون درآمدی ندارند، باید از همسران شان تقاضای تأمین لباس مناسب کنند و وقتی از سوی آنها این درخواست اجابت نمی شود، مجبور می شوند لباس های مستعمل، قدیمی و کم تنوع بپوشند و در نتیجه چنین می نماید که حداقل های آراستگی را رعایت نکرده اند؛ یکی از مصاحبه شوندگان، در این باره می گوید:

جمعی از زنان مبلغ، اگر همسران شان هزینه ای برای تأمین لباس مناسب به آنها بدهند می توانند مناسب با عرف جامعه یا سطح معیشتی منطقه تبلیغی، لباس بپوشند، این در حالی است که کم نیستند طلابی (یعنی همسران بانوان مبلغی) که معتقدند خرید لباس برای مجالس تبلیغی زنان، یا اسراف است یا نشانه خودنمایی است و برای این قضیه هزینه نمی کنند (مصاحبه شونده شماره ۱۲).

بنابراین این دسته از مبلغان به دلیل ناتوانی مالی و وابستگی مالی به همسران، تابع سلیقه و ذهنیت همسران شان هستند که در مواردی، به پوشیدن لباس های نامناسب منتهی می شود.

#### ب. ناتوانی در جذب مخاطب

از آنجا که بیشتر مخاطبان فعالیت های تبلیغی بانوان مبلغ، قشر خانم ها و دختران جوان هستند که به ظاهر و زیبایی ظاهری اهمیت می دهند، برایشان مهم است که مبلغی که دعوت می شود زیبارو و خوش لباس باشد. این امر به حساسیت مبلغان بر نوع پوشش، دامن می زند. به گونه ای که برخی که در جذب مخاطب، از طریق گره گشایی علمی و معنوی ناتوان هستند، از طریق پوشش موردپسند مخاطبان، در پی جذب آنان هستند. یکی از مصاحبه شوندگان، در این باره می گوید: «باید خانم ها به ظاهرشان برسند، چون خانم ها مستمعینی دارند که زیباپسند هستند. آقایون نهایت یک عبا و عمامه مرتب

پوشند کافی است. اما خانم‌ها وقتی طرف مقابل برایشان صحبت می‌کند می‌خواهند لذت ببرند» (مصاحبه‌شونده شماره ۶).

#### ۴-۲-۱-۳. نابسندگی نظام آموزش و تربیت حوزویان

یکی دیگر از دلایل پوشش‌های نامطلوب در خانم‌های مبلغ، نوع آموزش و تربیت حوزه‌های علمیه است که نتوانسته است به خواهران طلبة هویت طلبگی ببخشد.

##### الف. عدم انتقال هویت طلبگی

طلبه‌هایی که هویت طلبگی را دریافت نکرده‌اند نمی‌توانند پوشش مناسب را در موقعیت‌های مختلف، تشخیص دهند. یکی از مصاحبه‌شوندگان، در این باره می‌گوید:

متأسفانه مبلغین ما هضم جامعه شدند یعنی به گونه‌ای خود را قاطی جامعه کردند. می‌بینند جامعه دنبال برند فلان گوشی است او هم می‌رود دنبال همان برند. یا برای مثال فلان فرش و هر چیز دیگر، او هم محو آن می‌شود. ما قبول نکردیم که باید جریان‌ساز باشیم. اینها برمی‌گردد به هویت‌بخشی به طلاب، که احتمالاً حوزه در این هویت‌بخشی ناقص عمل کرده‌است» (مصاحبه‌شونده شماره ۲۴).

تربیت دانشگاهی طلاب به جای تربیت حوزوی، نمی‌تواند هویت طلبگی را به دانش‌آموختگان حوزوی، منتقل کند. یکی از مصاحبه‌شوندگان در این باره می‌گوید:

آفت دیگه در طلبه‌ها و مبلغ‌های ما لباس رنگی و پوشش نامناسب طلبگی زیاد شده متأسفانه. اینها، مذهبی معتقد هستند؛ اما دانشگاهی هستند [یعنی با اینکه در حوزه درس خوانده‌اند اما تربیت دانشگاهی دارند]. برای جذب دخترها [مستمعان] از هر راهی استفاده می‌کنند (مصاحبه‌شونده شماره ۱۶).

##### ب. تاخیر در ازدواج

تجرد اختیاری برخی مبلغان، نیز یکی از عوامل آسیب‌های اخلاقی در حیطه امور



ظاهری مبلغ عنوان شده است و آن را به حوزه، مرتبط می‌دانند. یکی از مصاحبه‌شوندگان معتقد است:

یک آسیبی که مثل ویروس گسترش پیدا کرده و ریشه اش در نوع تربیت حوزه‌های خواهران هست، مجرد ماندن خواهران مبلغ است. در حوزه این نگاه به آنها تزریق نشده که نباید درس مانع ازدواج شما بشود. بنابراین ازدواج را به تاخیر می‌اندازند و نامناسب بودن پوشش آنها در عرصه تبلیغ، گاهی به همین قضیه بر می‌گردد (مصاحبه‌شونده شماره ۱۶).

#### ۳-۴. بررسی پوشش‌های چالش‌برانگیز

شیک‌پوشی و فرم‌پوشی ناظر به دو مدل پوششی است که درباره تناسب یا نبودتناسب آن با تبلیغ دینی مبلغ، میان مصاحبه‌شوندگان، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی شیک‌پوشی را آسیب و فرم‌پوشی را مناسب مبلغ می‌دانند و برخی برعکس. فارغ از آنکه کدام یک از این دو گروه در مسیر درست حرکت می‌کنند، همین اختلاف دیدگاه، به دلیل چالش‌برانگیزی، اثربخشی تبلیغ دینی مبلغان را تضعیف می‌کند. زیرا نمود بیرونی این اختلاف آن است که بخشی از جامعه مبلغان به دلیل شیک‌پوشی یا فرم‌پوشی، متهم به نبود رعایت اخلاق تبلیغ می‌شوند. بنابراین باید این اختلاف تحلیل و معلوم شود خاستگاه این اختلاف چیست؟

جدول شماره ۴: مجموعه مضامین پایه و سازمان‌دهنده مرتبط

با این نوع پوشش‌ها را نشان می‌دهد.

مضمون سازمان‌دهنده	مضامین پایه
عوامل اختلاف نظر درباره پوشش‌های چالش‌برانگیز	الگوگیری از ساده‌زیستی اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small>
	افراط در شیک‌پوشی
	بافت منطقه تبلیغی
	سطح معیشتی مبلغان
	خلط لباس شیک و نامتعارف

#### ۴-۳-۱. بی‌توجهی به روایات دال بر شیک‌پوشی

ساده‌زیستی اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان برترین الگوهای اخلاقی مسلمین، این تصور را ایجاد کرده‌است که مبلغ دین که مبلغ سیره اهل بیت علیهم‌السلام نیز هستند، باید زیست ساده‌ای داشته باشند و به پیروی از آنان، در نهایت سادگی لباس بپوشند. برخی مصاحبه‌شوندگان می‌گویند:

سلمان می‌گوید: «گوشه‌ای از چادر حضرت زهرا علیها‌السلام را دیدم دوازده وصله داشت» حضرت می‌توانست چادر نو بخرد اما دوست داشت به دیگران کمک کند. مبلغ در عین حالی که توانایی مالی دارد باید ساده زیست باشد. این مرام اهل بیت علیهم‌السلام است (مصاحبه‌شوندگان شماره ۱۰ و ۱۱).

طلبه باید مثل اهل بیت علیهم‌السلام، نماد زندگی ساده باشد، محور جذابیت، باید گره‌گشایی علمی باشد. مردم نباید ببینند مبلغ هر روز با یک ظاهر متفاوتی می‌آید (مصاحبه‌شوندگان شماره ۸ و ۱۰).

به این ترتیب، برخی مبلغان، هر پوشش غیر ساده را آسیب می‌دانند، این در حالی است که در لسان روایات، فقط از ساده‌زیستی کلامی به میان نیامده است و نه فقط زیباپوشی مبلغ دینی نفی نشده، بلکه در موارد متعددی به آن تشویق شده است. این برداشت حاصل توجه به بانوان مبلغ، از سه بعد «زن بودن»، «مرتبط با مردم بودن» و «فعالیت دینی داشتن» است. البته همان‌گونه که بیان شد (در صفحه ۷ متن حاضر)، تمام مسایل مرتبط با شیک‌پوشی با توجه به آن است که حدود شرعی حجاب رعایت شود و بحث حاضر، درباره مسایل عرفی حجاب در چارچوب شرع است.

#### الف) زن بودن

زنان مبلغ از آن جهت که زن هستند، میل خودآرایی در آنها وجود دارد. اسلام نه فقط این میل را در زنان سرکوب نکرده بلکه آن را تشویق کرده‌است. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده‌است:

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به زنان اجازه دادند مویشان را مشکی کنند و امر کردند که زنان چه

متاهل، چه غیر متأهل، دستانشان را رنگ کنند. شوهردارها خود را برای شوهرانشان زینت دهند و مجردها این کار را انجام دهند تا دستشان شبیه دست مردان نباشد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۷).

حتی نداشتن زینت برای زنان سالخورده، امری ناشایسته تلقی شده است، چنان که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «برای زن، شایسته نیست خودش را زینت نکند هرچند با بستن گردن بندی و شایسته نیست دستانش را رنگ نکند، هرچند با حنا رنگ کند و گرچه زنی سالمند باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۹).

همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که به مردان می فرمود: «ناخن‌های خود را کوتاه کنید» اما به زنان توصیه می کرد این کار را ترک کنند چون (داشتهن ناخن) برای آنها زیباتر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۹۲).

#### ب) مرتبطبودن با مردم

زنان مبلغ از آن جهت که با مردم ارتباط برقرار می کنند، مصداق خطاب‌های روایات مبنی بر توصیه به زیباسازی و تجمل، هنگام خروج از منزل و ملاقات مؤمنان می شوند. در روایت‌های متعددی به مؤمنین سفارش شده است، هنگامی که با برادران مؤمن خود ملاقات می کنند، خود را زیبا سازند. امام علی علیه السلام می فرماید: «وقتی به ملاقات برادران می‌روید چنان زینت کنید که گویا به ملاقات غریبی می‌روید که دوست دارید او شما را در بهترین هیئت ببیند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۴۰). و خداوند به پیامبرش سفارش می کند: «خداوند دوست دارد که بنده‌اش زمانی که به سوی برادرانش می‌رود، خود را برای آنها مهیا کند و زیبا سازد» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

این برنامه فقط برای زمان دارایی مومن نیست. در بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام، تجمل در تنگدستی از صفات متقین بر شمرده شده است (نهج البلاغه، خطبه ۹۳). حتی امام صادق علیه السلام در پاسخ شبهه‌ای که برای بعضی اصحاب پیش آمده بود که مردی لباس‌ها و اسب‌ها و پیراهن‌های زیادی دارد که با آنها خود را زیبا می‌سازد، آیا او اسراف‌کار به شمار می‌رود؟ می‌فرماید: «نه! خداوند می‌فرماید: هر کسی را وسعت روزی دادیم باید آن را

مصرف کند» از روایت برداشت می‌شود: اولاً تجمل با لباس‌های متعدد و متنوع، نکوهش نشده است و امام با تأیید ضمنی تجمل، مانع می‌شوند که مردم چنین شخصی را مسرف بدانند و پرسش‌کننده را به بحث مصرف‌داری‌ها (و نه ذخیره‌سازی)، متوجه می‌سازد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۱۹).

امام علی علیه السلام نیز بهترین لباس را لباسی می‌داند که انسان را در بین مردم، زیبا جلوه دهد. ایشان می‌فرماید: «بهترین لباس لباسی است که با مردم در آمیزی و تو را بین آنها زیبا کند و درباره تو کلامی نگویند» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۰).

به نظر می‌رسد این گزارش تاریخی که برخی امام صادق علیه السلام را مورد پرسش قرار دادند که چرا چنین لباسی پوشیده‌اند؟ دلالت بر آن دارد که لباس امام علیه السلام، تنها لباس تمیز و مرتب نبوده است، بلکه لباسی زیبا بوده که پرسش‌کننده را به پرسش واداشته است. امام علیه السلام نیز در پاسخ او می‌فرماید: «چه کسی زینت الهی و رزق پاکیزه را که خداوند برای بندگانش قرار داده است، تحریم کرده است؟ خداوند دوست دارد که نعمتی که را که به بنده داده است در او مشاهده کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۴۱). بنابراین زنان مبلغ نیز در زمان ملاقات با مردم باید ظاهری نیکو و زیبا داشته باشند (منظور از مردم، مستمعانی است که مخاطب زن مبلغ هستند که شامل زنان و دختران می‌باشند نه مردان نامحرم).

### ج) فعالیت دینی داشتن

زنان مبلغ از آن جهت که در فضای دینی فعالیت می‌کنند و تمام فعالیت‌هایشان عبادت الهی به شمار می‌رود نیز به رعایت زینت توصیه شده‌اند. در روایتی آمده است؛ امام حسن مجتبی علیه السلام هنگامی که به نماز برمی‌خاست بهترین لباس‌های خود را می‌پوشید و می‌فرمود: «خداوند زیبا است و زیبایی را دوست دارد، به همین جهت، من لباس زیبا را برای راز و نیاز با پروردگارم می‌پوشم، هم او دستور داده است که زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد برگیرید».

نکته قابل توجه در روایات توصیه به تجمل، آن است که تجمل با پاکیزگی متفاوت

است. اهل لغت، فعل **تَجَمَّلَ** را به نیکویی بخشیدن، معنا کرده‌اند که جلب شکوه می‌کند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۰). و مصدر **تَجَمَّل** را با زیباسازی همراه با تلاش، هم‌معنا می‌دانند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۶۶۲). این درحالی است که **نَظِيفٌ** را با **نَقِیٌّ**، **مَغْسُولٌ**، **رُكِّیٌّ** و **طَاهِرٌ** مترادف می‌دانند (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۰) و نظافت چیزی را به معنای پاک کردن آن چیز از کثیفی می‌دانند (فیومی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۶۱۲) بنابراین **تَجَمَّلَ** که مؤمنین در ملاقات با هم باید رعایت کنند فقط پاکیزگی نیست، بلکه درجه‌ای بالاتر از آن است و شاید بتوان با توجه به تعریفی که از **شیک** پوشی ارایه شد، **تَجَمَّل** را به «شیک پوشی» تعبیر کرد.

هم‌چنین گزارش شده است، زمانی که امام علی علیه السلام، عبدالله ابن عباس را به سوی ابن‌الکواء فرستاد، لباسی زیبا بر تن داشت به گونه‌ای که او را تویخ کردند که تو در بین ما بهترینی اما این چه لباسی است که پوشیده‌ای؟! او در جواب به این آیات استناد می‌کند: «چه کسی زینت الهی و رزق پاکیزه را که خداوند برای بندگانش قرار داده‌است، تحریم کرده‌است؟» (اعراف، ۳۲) و «ای فرزندان آدم زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد با خود بردارید» و بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد» (اعراف، ۳۱) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۴۲).

با توجه به مقدمات بیان‌شده، زنان مبلغ اولاً از آن جهت که زن هستند به زینت داشتن توصیه شده‌اند، ثانیاً از آن جهت که برای انجام فعالیت‌های خود به دیدار مومنان می‌روند، به رعایت آراستگی (بیش از نظافت) سفارش شده‌اند، ثالثاً از آن جهت که در محافل دینی مانند مساجد و هیئات و حسینیه‌ها به تبلیغ می‌پردازند، مورد خطاب خاص زینت کردن هنگام حضور در این نوع مکان‌ها هستند؛ بنابراین زن مبلغ در فعالیت‌های تبلیغی خود، باید ظاهری آراسته و نه فقط پاکیزه داشته باشد؛ به گونه‌ای که برای دیگران، این رسیدگی به ظاهر و توجه به لباس مشخص باشد. با این اوصاف زن مبلغ، با آراستگی و زیباسازی ظاهر، عملکرد غیر اخلاقی ندارد و نادیده گرفتن این روایت‌ها، یکی از علت‌های بروز چالش، در این زمینه است. (این همه، به شرط آن است که حدود شرعی حجاب رعایت شود و زینت ظاهری و زیبایی‌های زنانه از مردان نامحرم پوشیده بماند).

#### ۲-۳-۴. افراط و تفریط در شیک‌پوشی

پوشش مبلغ، را می‌توان به مثابه ابزاری برای جذب مخاطب در امر تبلیغ دانست. مبلغ شیک‌پوش از این ابزار، برای جذاب‌شدن مجالس تبلیغی خود، بهره می‌برد. اما هرگاه این شیک‌پوشی به افراط یا تفریط کشانده شود، یک آسیب اخلاق تبلیغ در حوزه پوشش به شمار می‌آید.

بنابراین به نظر می‌رسد، مبلغی که لباس ساده و بی‌تنوع را در تمام موقعیت‌های تبلیغی انتخاب می‌کند و به ابزار بودن لباس، برای جذب مخاطبان اهمیت نمی‌دهد، به امر تبلیغ آسیب می‌زند؛ همان‌گونه که وقتی مبلغ در زیباپوشی، زیاده‌روی می‌کند و خود را در ورطه برندپوشی و القای مصرف‌گرایی می‌اندازد. این افراط و تفریط در نگاه مصاحبه‌شوندگان به بدی یاد شده است:

با لباس‌های زاهدانه و کهنه موافق نیستم، متأسفانه ما در امر تبلیغ هم دچار افراط و تفریط شدیم. گاهی برای به کرسی نشاندن حرف‌هایمان بالاتر و جلوتر از ائمه و پیشوایان دینی می‌رویم، و گاهی هم پایین‌تر می‌آییم (مصاحبه‌شوندگان شماره ۵، ۱۵ و ۲۵).

#### ۳-۳-۴. بافت منطقه تبلیغی

این نکته قابل توجه است که مبلغ، هم به شرایط زمانی و طرح‌های لباس زمان خود باید توجه کند، هم به هم‌شکلی با مردم منطقه‌ای که در آن‌جا، تبلیغ می‌کند. زیرا به فرموده امام علی علیه السلام: «مردم به کسی که به آنها شبیه است متمایل‌ترند» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۲). لذا مبلغ باید مناسب با منطقه تبلیغی، لباس بپوشد. یکی از اموری که بحث شیک‌پوشی و فرم‌پوشی را چالش برانگیز ساخته است، نبود توجه به منطقه تبلیغی است. چرا که شیک‌پوشی می‌تواند در یک منطقه، مناسب باشد اما در منطقه‌ای دیگر نامناسب تلقی شود. برخی مصاحبه‌شوندگان به این مسئله توجه داده‌اند:

وقتی با لباس شیک و رنگی بروم روبروی یک سری آدم در منطقه فقیرنشین، به حرف من گوش نمی‌دهند، می‌گویند: «از سر دل سیری آمده است!» با وضع

معمولی، پیش اون آدم شیک، در مناطق خاص هم اگر بروم، می گوید: «فلانی اصلاً تو باغ نیست (مصاحبه‌شوندگان شماره ۳ و ۱۲).

#### ۴-۳-۴. سطح معیشتی مبلغان

برخی از مبلغان که با دغدغه اشاعه امور دینی در جامعه و گشودن گره‌های عقیدتی، اخلاقی و فقهی مردم، به وادی تبلیغ دینی آمده‌اند، از نظر معیشتی ضعیف هستند. این افراد در تأمین هزینه‌های تبلیغ با مشکلات مالی مواجه می‌شوند و میان هزینه کردن برای امور گوناگون تبلیغی (مانند تهیه کتاب، پرداخت کرایه مسیر، تهیه ابزارآلات مورد نیاز تحقیق و پژوهش تهیه جوایز و هدایای جذب‌کننده مخاطبان و مانند آن) و خرید لباس متنوع و مناسب با جلسات مختلف، اولویت را به لباس نمی‌دهند و صرفه‌جویی خود را در زمینه تهیه لباس لازم می‌شمرند. بنابراین با شیک‌پوشی از آن جهت که بار مالی مضاعف بر دوش مبلغ است، مخالف هستند. برای نمونه یکی از مصاحبه‌شوندگان می‌گوید: «پوشیدن لباس شیک، غیر اخلاقی است چون همه (توانایی خرید) ندارند» (مصاحبه‌شونده شماره ۱۱).

#### ۴-۳-۵. خلط مصداق لباس شیک و نامتعارف

گاهی منظور مبلغ آن است که زیبایی در پوشش (آنگونه که در روایات آمده است) را رعایت کند، اما نمی‌تواند عرف را تشخیص دهد، بنابراین لباس ساده اما تمیزی می‌پوشد تا هم از دافعه لباس، به دلیل شلختگی، مصون بماند هم در ورطه غیر متعارف پوشی نیفتد. برای مثال درباره اینکه آیا فلان مدل چادر مناسب عرف طلبگی هست یا نیست؟ اختلاف است. آیا فلان رنگ مانتو بر خلاف شأن طلبگی هست یا نیست؟ اختلاف است. آیا رنگ شلوار لی، در تناسب آن با عرف طلبگی تأثیر دارد یا ملاک جنس آن است و فرقی میان رنگ آبی روشن و خاکستری و مشکی آن هست یا نه؟ اختلاف است. همین امر درباره انواع رنگ‌ها، کفش‌ها و طرح‌ها، مطرح است. نقل قول‌های زیر گویای این آشفتگی در شناسایی عرف طلبگی است.

مصاحبه‌شونده شماره ۱۳ هر چادری غیر از «چادر ساده ایرانی» را مخالف عرف طلبگی می‌داند: «به نظر من چادرهایی که به جای چادر ساده باب شده است آسیب است، چادر لبنانی و قجری و مانند آن».

اما مصاحبه‌شونده شماره ۱۲ «شلوار لی» را هم مخالف عرف طلبگی نمی‌داند: «اگر کسی سلیقه‌اش اینه از شلوار لی خوشش نیامد، دلیل بر نامناسب بودن اون نیست. شلوار لی که نه جذب هست نه روشن جذاب، چرا باید فقط به سبب جنسش، نامتعارف شمرده بشه؟».

از نگاه مصاحبه‌شونده شماره ۳، مرز آراستگی و مصرف‌گرایی معلوم نیست: «شیک بودن و تمیز و آراسته بودن بسیار با مصرف‌گرایی قاطی شده. سخته که مبلغ آراسته‌ای باشم، اما مصرف‌گرایی را ترویج نکنم».

بنابراین بین مبلغان فهم مشترکی در مورد نشانه‌های پوشش نامتعارف طلبگی وجود ندارد و این امر، تعیین مصداق نامتعارف پوشی را از شیک پوشی، دشوار کرده است.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکرد اخلاق تبلیغ دین و تمرکز بر پوشش بانوان مبلغ و تحلیل داده‌های حاصل از تجارب مبلغان فعال و مسئولان عرصه تبلیغ بانوان، به آسیب‌شناسی پوشش خواهران مبلغ پرداخته است. از مجموع داده‌های حاصل از مصاحبه، ۵ مدل پوشش، شناسایی شد. از این مدل‌ها، «برندپوشی»، ناآراسته پوشی و غیرمتعارف پوشی مدل‌هایی از پوشش مبلغ هستند که از دید همه مصاحبه‌شوندگان نامناسب تلقی شده‌اند و اخلاق حرفه‌ای، مبلغ را به اجتناب از آنها، ملزم می‌کند. از جمله عوامل شناسایی شده در بروز این مدل پوشش‌ها «عدم شناخت پوشش مناسب»، «ناتوانی در انتخاب پوشش مناسب» و «نابسندگی نظام آموزش و تربیت حوزویان» است.

اما دو نوع پوشش «شیک پوشی» و «فرم پوشی»، پوشش‌های چالش‌برانگیزی هستند که درباره آسیب‌بودن یا نبودن آن، اختلاف نظر وجود دارد. این چالش به وجود آمده حاصل «بی‌توجهی به روایت‌هایی دال بر شیک پوشی»، «افراط و تفریط در شیک پوشی»،



«بافت منطقه تبلیغی»، «سطح معیشتی مبلغان» و «خلط مصداق لباس شیک و متعارف» است؛ بر این اساس، اگر موارد بیان شده، لحاظ شود، از دیدگاه اخلاق حرفه‌ای تبلیغ دینی، شیک پوشی و فرم پوشی، دو مدل پوشش مناسب برای بانوان مبلغ است.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه.
۱. احمدپور، مهدی. (۱۳۹۷). گونه‌شناسی و تحلیل آسیب‌های اخلاقی تبلیغ دین. مجله اخلاق، ۸(۲۹)، صص ۳۱-۵۵.
  ۲. استراوس، انسلم؛ کوربین، جولیت. (۱۳۸۵). اصول و روش تحقیق کیفی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
  ۳. بوسلیکی، حسن. (۱۳۹۱). اخلاق تبلیغ دین در عصر حاضر، ارزش‌ها و معضله‌ها؛ بایسته‌های اخلاقی تبلیغ دین از منظر آیت الله جوادی. مجله حکمت اسراء، ۱۳(۱۳)، صص ۱۷۱-۲۰۱.
  ۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح للعریبه. بیروت: دارالعلم للملایین.
  ۵. حاجی، محمدعلی. (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی تربیت دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: موسسه آل البيت علیهم‌السلام.
  ۷. حریری، نجلا. (۱۳۸۵). اصول و روش‌های پژوهش کیفی. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
  ۸. حسین آقایی، محمدتقی؛ صدیق‌اورعی، غلام‌رضا. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی تبلیغ دینی با تأکید بر مخاطبان جوان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۹. خان‌محمدی، ابراهیم. (۱۳۹۲). پایان‌نامه آسیب‌شناسی الگوی تبلیغ دینی و ارایه الگوی مطلوب. قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.
  ۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴). آسیب‌شناسی جامعه دینی. قم: نشر معارف.
  ۱۱. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

۱۲. دیوید بی. رسنیک. (۱۳۹۱). اخلاق علم (مترجمان: مصطفی تقوی و محبوبه مرشدیان). قم: دفتر نشر معارف.
۱۳. شکری، محمد؛ فقیهی، سیداحمد. (۱۳۹۷). مشکلات اخلاقی تبلیغ دین و راه‌های برون‌رفت از آن. مجله اخلاق، ۸(۲۹)، صص ۹۹-۱۱۹.
۱۴. صینی، اسماعیل محمود. (۱۴۱۴ق). المکنز العربی المعاصر. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۵. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق. قم: الشریف الرضی.
۱۶. عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن و شیخ‌زاده، محمد. (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. مجله اندیشه مدیریت راهبردی، ۵(۱۰)، صص ۱۵۱-۱۹۸.
۱۷. فرجی، مهدی؛ حمیدی، نفیسه. (۱۳۸۷). سبک زندگی و پوشش زنان در تهران. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، (۱)، صص ۶۵-۹۲.
۱۸. فلیک، اووه. (۱۳۸۷). درآمدی بر تحقیق کیفی (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نشر نی.
۱۹. فولادی، محمد. (۱۳۸۴). بررسی و تحلیل وضعیت موجود نظام تبلیغ دینی از منظر مخاطبان سراسر کشور. قم: دفتر طرح و برنامه مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۲۰. فیومی، احمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر (ج ۱ و ۲). قم: مؤسسه دارالهجره.
۲۱. کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد (ج ۲، مصحح: عبدالله نعمت). قم: دارالذخائر.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵ و ۶، مصححان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. لاورنس، نیومن. (۱۳۸۹). شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی (مترجمان: حسن دانایی‌فرد و سیدحسین کاظمی). تهران: موسسه کتاب مهربان نشر.
۲۴. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون‌الحکم و المواعظ (مصحح: حسین حسینی بیرجندی). قم: دارالحدیث.

۲۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۲، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. محمدپور، احمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق کیفی ضد روش. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۲۷. محمدی، اکبر؛ آخوندی، ذبیح‌الله. (۱۳۸۵). آسیب‌شناسی مبلغان از منظر مخاطبان و کارشناسان. قم: مطالعات معاونت تبلیغ و امور فرهنگی حوزه‌های علمیه قم.
۲۸. نشاط، نرگس. (بی‌تا). اخلاق حرفه‌ای در دایرة المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی. تهران: کتابخانه ملی.
۲۹. هاشمیان، سیدمحمدحسین؛ بزرگ، حوریه. (۱۳۹۶). زن در مقام مبلغ، درآمدی بر الگوی مطلوب مبلغ زن. قم: انتشارات دانشگاه باقرالعلوم ع.

## References

\*Holy Quran

\*Nahj al-Balagha

1. Abedi Jafari, H., Taslimi, M. S., Faqihi, A., & Sheikhzadeh, M. (1390 AP). Theme analysis and theme network is a simple and efficient way to explain patterns in qualitative data. *Strategic Management Thought*, 5(10), pp. 151-198. [In Persian]
2. Ahmadpour, M. (1397 AP). Typology and analysis of moral harms of preaching religion. *Journal of Ethics*, 8(29), pp. 31-55. [In Persian]
3. al-Hurr al-Amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
4. al-Karajuki, M. (1410 AH). *Kanz al-fawa'id* (A. Nemat, Ed., Vol. 2). Qom: Dar al-Zakhair. [In Arabic]
5. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi* (A. A. Ghafari, & M. Akhundi, Eds., Vols. 5 & 6). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
6. Allamah Majlesi. (1404 AH). *Mir'at al-'uqul* (H. Rasouli Mahlati, Ed., Vol. 2). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
7. al-Laythi al Wasiti, A. (1376 AP). *Uyun al-Hikam wa'l-Mawaiz* (H. Hasani Birjani, Ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
8. al-Tabrisi, H. (1370 AP). *Makarim al-Akhlak*. Qom: al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
9. Busaliki, H. (1391 AP). The ethics of preaching religion in the present era, values and problems; Ethical requirements of preaching religion from the point of view of Ayatollah Javadi. *Isra Hikmat*, (13), pp. 171-201. [In Persian]
10. David B. R. (1391 AP). *The ethics of science* (M. Taqavi, & M. Morshedian, Trans.). Qom: Education publishing office. [In Persian]
11. Dehkoda, A. A. (1377 AP). *Dehkoda dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
12. Faraji, M., & Hamidi, N. (1387 AP). Lifestyle and clothing of women in Tehran. *Cultural Research*, (1), pp. 65-92. [In Persian]

13. Fayoumi, A. (1414 AH). *al-Mesbah al-Munir* (Vols. 1 & 2). Qom: Dar al-Hajra. [In Arabic]
14. Flick, U. (1387 AP). *An introduction to qualitative research* (H. Jalili, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
15. Fuladi, M. (1384 AP). *Investigation and analysis of the current state of the religious propaganda system from the perspective of audiences across the country*. Qom: Office of the Seminary Management Center. [In Persian]
16. Haji, M. A. (1399 AP). *Pathology of religious education*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
17. Hariri, N. (1385 AP). *Principles and methods of qualitative research*. Tehran: Islamic Azad University Press. [In Persian]
18. Hashemian, M. H., & Bozorg, H. (1396 AP). *A woman as a preacher, an income based on the ideal model of a preacher*. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
19. Hossein Aghaei, M. T., & Sediq Orei, Gh. R. (1394 AP). *Pathology of religious propaganda with emphasis on young audiences*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
20. Johari, I. (1376 AH). *Sahah: Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya*. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. [In Arabic]
21. Khanmohammadi, I. (1392 AP). *Pathology of the model of religious propaganda and presenting the ideal model* [Master's thesis]. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
22. Khosropanah, A. H. (1384 AP). *Pathology of religious society*. Qom: Ma'aref. [In Persian]
23. Lawrence, N. (1389 AP). *Methods of social research: qualitative and quantitative approaches* (H. Danaeifard., & H. Kazemi, Trans.). Tehran: Mehraban. [In Persian]
24. Mohammadi, A., & Akhundi, Z. (1385 AP). *Pathology of missionaries from the perspective of audience and experts*. Qom: Studies of the Vice-Chancellor of Promotion and Cultural Affairs of Qom Theological Seminaries. [In Persian]

25. Mohammadpour, A. (1389 AP). *Anti-method qualitative research method*. Tehran: Sociologists. [In Persian]
26. Neshat, N. (n.d.). *Professional ethics in the encyclopedia of librarianship and information*. Tehran: National Library. [In Persian]
27. Saini, I. M. (1414 AH). *Modern Arabic al-Maknas*. Beirut: Nasheroon. [In Arabic]
28. Shokri, M., & Faqihi, A. (1397 AP). Ethical problems of religious propagation and ways out of it. *Journal of Ethics*, 8(29), pp. 119-99. [In Persian]
29. Strauss, A., & Corbin, J. (1385 AP). *Principles and methods of qualitative research*. Tehran: Humanities Research Institute. [In Persian]

**Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Nasrullah Aqajani**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Karim Khan Mohammadi**

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies and Relations, Baqir al-Olum University.

**Mahmud Rajabi**

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Sayyid Abbas Salehi**

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

**Hassan Ghaffari-far**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Hossein Kachuyan**

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

**Nematollah Karamollahi**

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.

**Shamsullah Mariji**

Professor, School of Social Science, Baqir al-Olum University.



**Reviewers of this Volume**

Qasem Ebrahimipour, Kamran Oveysi, Khalil Amirizadeh, Mitra Bahrami, Sayyid Mirsaleh Hosseini jebelli, Sayyid Abbas Hosseini, Karim Khan Mohammadi, Davood Rahimi Sajasi, Mohammad Refiq, Mahdi Soltani, Hassan Ghafari Far, Ibrahim Fathi, Sayyid Hossein Fakhr Zare, Mohsen Ghanbari Nik, Shamsollah Mariji, Mahmoud Malekirad.





The Quarterly Journal of

# **Islam**

## **and Social Studies**

---

**Vol. 10, No. 4, Spring 2023**

---

**40**

**Islamic Sciences and Culture Academy**

**[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)**

**Manager in Charge:**

**Najaf Lakzaei**

**Editor in Chief:**

**Hamid Parsania**

**Executive Director:**

**Mohsen GHanbari Nik**

---

**Tel.:+ 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688**

**[Jiss.isca.ac.ir](http://Jiss.isca.ac.ir)**

[www.jiss.isca.ac.ir](http://www.jiss.isca.ac.ir)

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵      نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی